
Jean-François BARÉ

TAHITI, LES TEMPS ET LES POUVOIRS

Pour une anthropologie historique
du Tahiti post-européen



1987

Éditions de l'ORSTOM

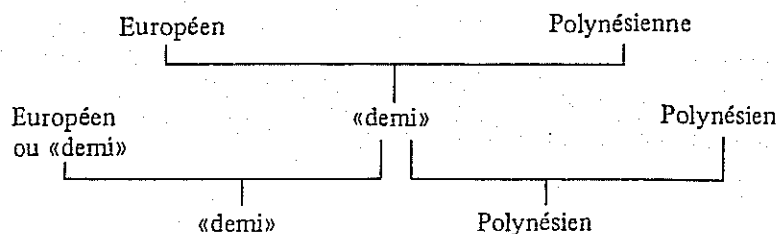
INSTITUT FRANÇAIS DE RECHERCHE SCIENTIFIQUE POUR LE DÉVELOPPEMENT EN COOPÉRATION

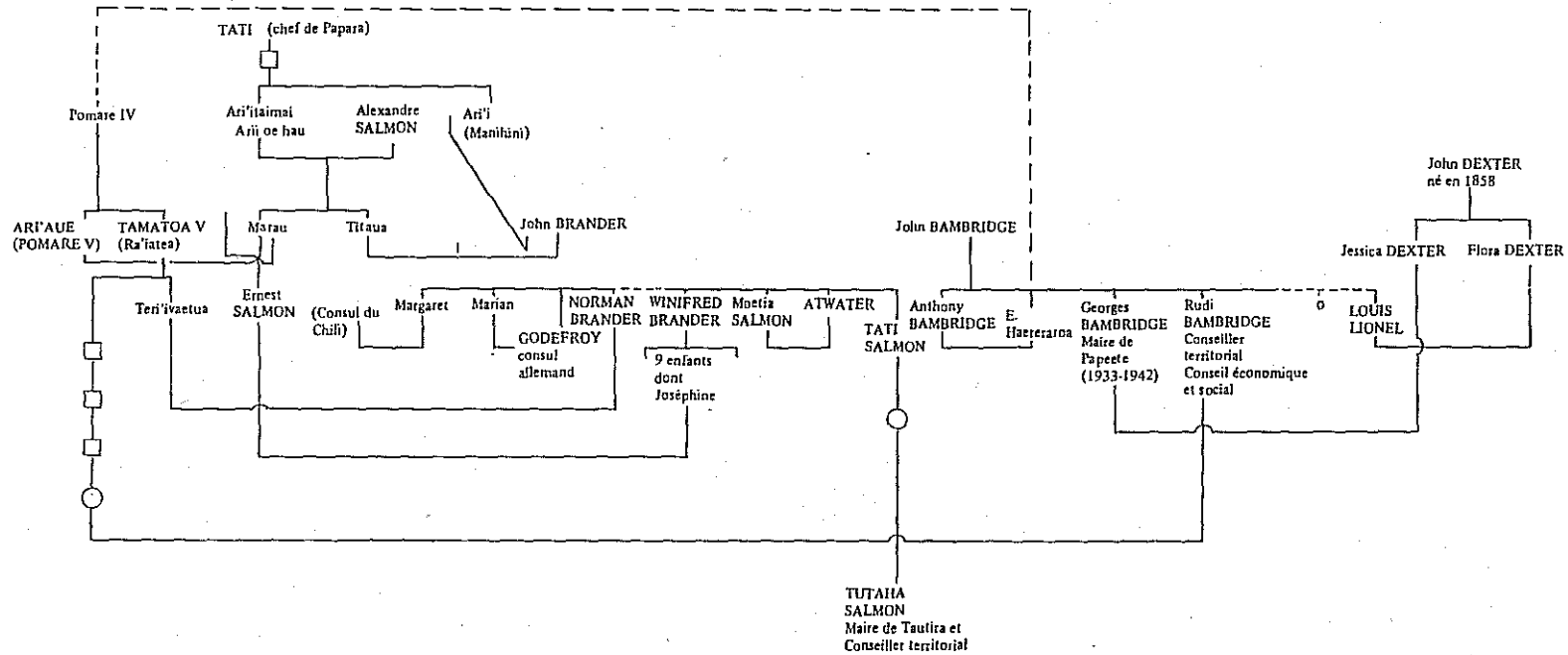
Il est évidemment difficile, voire impossible, de dater avec précision l'apparition du mot «demi» dans les vocabulaires du Polynésien (*'afa*) comme du Français local. On se souvient néanmoins que les statistiques sanitaires ou autres retiennent, dès les années 1920, une catégorie en somme officielle de «métis». L'ensemble de ces usages enregistrent l'apparition et le développement d'une catégorie socio-culturelle qui joue un rôle de premier plan dans l'évolution ultérieure, jusque dans les revendications autonomistes de 1946 dont l'ambiguïté, on s'en souvient, est tout à la fois d'exprimer la revendication à l'existence de la masse polynésienne dans la vie collective de son propre archipel et le désir de sanction institutionnelle de la position de dominance des «demis» dans l'ensemble de la vie collective, juste en dessous de l'administration métropolitaine.

Dès les années 1880, la description de la vie du Tahiti colonial est impossible sans la prise en compte de familles issues de mariages mixtes du courant du XIXème siècle, et notamment de l'époque immédiatement consécutive à l'annexion. La circulation matrimoniale qui s'opère très tôt entre la communauté des traitants et les groupes familiaux tahitiens les plus «titrés» et les plus en vue sanctionne de ce point de vue la reconnaissance par la population polynésienne des positions socio-économiques dominantes de la communauté «étrangère». Dès les années 1860, Pomare IV elle-même n'hésite pas à donner à certains de ces enfants des noms européens — ainsi 'Joinville' (Tuavira), allusion au nom du fils de Louis Philippe —, ce qui dans la logique *ma'ohi* relative aux noms, va bien au-delà d'une simple alliance ; on se souvient en effet que les *ari'i* sont définis dans leurs charges par leur nom de fonction. D'une certaine manière, du point de vue de Pomare, l'imposition à l'un de ses fils du nom de 'Joinville' intègre ce dernier, et donc l'ensemble du réseau généalogique entourant sa famille, dans la couche politique dominante franco-polynésienne.

On peut voir dans les mariages mixtes pratiqués entre les familles de chefs et les Européens une sorte de répétition métaphorique des pratiques endogamiques si affirmées dans la culture d'origine ; il s'ensuit la constitution de véritables isolats matrimoniaux qui rappellent ceux constitués au niveau, par exemple, des chefs titulaires des Sous le Vent (Première partie, chap. II). Un exemple parlant est constitué par la circulation matrimoniale entre les descendants du traitant anglais Alexandre Salmon, qui joua un rôle si important dans les années 1840-1850, la famille de Pomare IV, puis, à un moindre degré, les descendants du charpentier Thomas Bambridge qui jouent un rôle si important dans la vie contemporaine de l'archipel polynésien.

On verra que ces pratiques endogamiques, qui relient ici certaines des familles «demies» les plus importantes de Tahiti-Mo'orea, sont aussi en vigueur aux Sous le Vent où, également dès la fin du XIXème siècle et le début du XXème siècle, les traitants ou exploitants agricoles de toutes origines établis à Uturoa (Higgins, Deane, Hunter, puis les Hart) se marient beaucoup plus entre eux qu'avec des conjoints issus de la masse polynésienne. Comme toute endogamie d'ordre, cette circulation matrimoniale spécifique porte dans son développement même ses propres contradictions : plus les relations matrimoniales se développent et plus les branches généalogiques s'indifférencient. La perpétuation de «dynastie» demies est ainsi nécessairement coexistante avec la disparition de branches qui se «tahitianisent», faute d'avoir pu s'intégrer dans la couche dominante. Le schéma suivant montre les deux possibilités ouvertes dans le cadre d'un modèle structural virtuel.





Relations d'alliance entre quelques familles «demies».
(Reconstitué d'après P. O'Reilly, 1975a)

La domination politico-économique des demis, marquée par l'importance de leur rôle dans le coprah (famille Brander) et généralement l'exploitation agricole, dans la municipalité de Pape'ete (famille Bambridge et Poro'i) l'acconage et le transport (famille Poro'i, Cowan) la constitution d'un véritable ordre social demi sont inséparables de la discrimination élaborée par l'appareil colonial, et, plus généralement, par les modèles sociaux dominants : il ne fait pas bon, dans la Polynésie de la première moitié du XXème siècle, être « canaque » ou, comme les demis eux-mêmes le disent « nha qué », reprenant ainsi un stéréotype de la société coloniale franco-indochinoise de l'époque. Les « demis » ne constituent pas que des médiateurs économiques et politiques ; plus exactement, cette position est elle-même largement déterminée par la capacité d'individus biculturels européen-polynésiens de profiter des chances qui se trouvent ainsi leur être conférées, notamment en matière linguistique. Dans la Polynésie de l'époque comme dans la Polynésie contemporaine, beaucoup de familles demies sont trilingues, ce qui reflète directement la conjonction des cultures en présence : d'abord polynésienne, puis anglaise et française.

A la première génération, la citoyenneté française peut être acquise par filiation (le couple d'origine étant généralement formé d'un homme européen et d'une femme polynésienne, de préférence de haut statut). A cet argument juridique de poids dans un univers où l'on différencie « citoyens » et « sujets » français, s'ajoute l'atout de parler tahitien, ce qui n'est que très rarement, voire jamais, le cas des membres de l'administration coloniale.

La situation multiculturelle de l'archipel les confirme dans un rôle de « go between » qui se marque aussi bien dans les rapports de production que dans la communication linguistique ; ils participent à des entreprises de transport (qui font en somme communiquer les producteurs polynésiens et les traitants européens) ou — en tant qu'exploitants agricoles ayant des métayers — s'interposent entre les mêmes acteurs économiques. De même, leur connaissance générale du tahitien, acquise souvent dans le cadre des contacts avec leur famille maternelle, leur permet de jouer les intermédiaires entre les Tahitiens et l'administration coloniale qui dans son immense majorité ne se soucie guère de connaître la langue du pays. Enfin, leur connaissance du français ou de l'anglais les autorise à l'inverse à maîtriser les « corpus » d'informations juridiques, économiques, qui prennent dans ces vingt années du XXème siècle, avec le souci explicite de la France d'intégrer rapidement l'archipel polynésien, une importance de plus en plus stratégique pour tout un chacun. Il en va de même pour l'éducation, souvent reçue dans les établissements religieux de Pape'ete, catholique ou protestant selon l'horizon culturel (français ou anglo-saxon) de la partie européenne d'eux-mêmes. Dans le même temps, cette situation biculturelle a son revers : elle les oblige à des choix jamais résolus, souvent déchirants parfois conflictuels (voir, par exemple, l'adoption de Thérèse Durant ci-dessous). La situation coloniale se projette pour ainsi dire à l'intérieur d'eux-mêmes, où les images paternelle et maternelle s'entrechoquent. Mais les conditions dominantes vont, dans ces premières années coloniales, en leur faveur, et malgré des séquences évolutives que l'on décrira, il en est toujours ainsi. Rappelons que l'essentiel du personnel politique polynésien contemporain peut être considéré comme « demi », de même qu'une bonne partie des instituteurs cette dernière fonction est particulièrement prisée, comme le rappelle Hanson pour le cas extrême de l'île de Rapa (1972 : 151) et constitue souvent la base à partir de laquelle s'élabore un rôle politique.

C'est cette situation de ségrégation linguistique sur laquelle on a déjà insisté (chap. II) qui fait émerger dans chaque île de l'archipel des personnalités dominantes, même si elles ne sont investies d'aucune fonction officielle. Il en ira ainsi à Huahine d'Ambroise Colombani, Corse et gendre de son compatriote Pascal Marcantoni, époux d'une fille de chef du groupe politico-territorial d'Atupi'i (voir tableau ci-dessous). On verra ainsi Colombani se charger de faire passer un permis de pilotage à l'un des témoins polynésiens de ce travail, Ruroa Tapi (ci-dessous).

Dans ces groupes fortement endogames, la sous-culture dominante malgré l'exemple des « Corses » de Huahine que l'on développe ci-dessous est nettement anglo-saxonne, ce qui renforce à nouveau la contradiction entre la priorité politique de l'influence française et la réalité de la « néo culture » polynésienne. Dans le cas « demi », le terme est particulièrement approprié puisque beaucoup de membres des familles demies, en dehors du fait de parler polynésien comme une seconde langue maternelle, s'incorporent un grand nombre d'attitudes culturelles polynésiennes, notamment alimentaires.

1. L'exemple des familles «demies» de Huahine

On a déjà esquissé une présentation de ces familles. Il s'agit ici de décrire à grands traits leur genèse, notamment dans le domaine foncier particulièrement déterminant en Polynésie. Si les fondateurs, qui restent présents dans la mémoire historique de tout un chacun, sont désignés par leurs noms réels, l'ensemble de l'environnement généalogique est délibérément masqué, de manière à ne pas porter atteinte à la vie privée des générations contemporaines issues de ces familles.

Il est extrêmement difficile d'identifier avec certitude les Européens présents à Huahine avant l'annexion de 1895. On se souvient de quelques noms évoqués lors de la tentative de coup de force français de 1846 : Mauruc, capitaine au long cours, Morice un traitant. Ni l'un ni l'autre ne sont cependant à l'origine d'une descendance «mixte». Paradoxalement, la première descendance demie que l'on peut repérer est liée aux enfants du pasteur Charles Barff, Rowland Hill et George. Leurs noms figurent en effet dans les listes des «ayants droits» établies par les comités de revendication. (Suppl. au J.O. des E.F.O., 1899-1900.) Cette première précision permet de constater qu'une union mixte intègre le conjoint européen dans le groupe territorial auquel est affilié sa femme, l'ensemble des terres de Huahine, on s'en souvient, relevant de dix groupes territoriaux (vol. I, chap. III). Ces affiliations permettent aux fondateurs des familles «demies» l'obtention de droits considérés alors comme des droits d'usage et que la transformation du cadre juridique consécutive à la colonisation va transformer en droits de propriété.

Les conséquences de l'intégration par mariage sont particulièrement éloquentes dans le cas du Corse Pascal Marcantoni, arrivé à Huahine dans les années 1880 (il déserte d'un bateau de commerce, d'après P. O'Reilly, le 28 juillet 1881. O'Reilly 1975 a : 368). Sa femme porte le nom de Tefaura'a, un nom spécifique au groupe territorial d'Atupii. Le mariage consacré par le pasteur Cooper en 1882 permet à Pascal Marcantoni de porter le nom polynésien de Tefaura'a ; sa femme est incluse dans les revendications de 1899-1900 concernant Huahine sous le nom vocable de Mme Marcantoni-Tefaura'a. P. Marcantoni est alors de fait, membre d'un groupe *ari'i* étroitement lié au réseau des *tavana* du Sud et à la famille proche de la reine. La multitude des revendications faites au nom de sa femme témoigne de l'importance politico-territoriale de ce groupe. Il est dès l'annexion de 1895 chef de l'un des deux districts créés à Maeva par le découpage administratif de Chessé et de ses collaborateurs, qui met fin à l'ancienne répartition par groupes territoriaux.

Son double statut de citoyen français et de membre d'une unité territoriale et familiale polynésienne le place dans une situation privilégiée aux yeux de l'administration coloniale embryonnaire aux Sous le Vent, et il joue très rapidement le rôle de médiateur, voire de conseiller politique auprès de cette administration qui ne connaît que très superficiellement la société qu'elle gère. La note manuscrite ci-jointe de 1903 adressée à l'une des premières inspections administratives illustre ce rôle. Bourrée de fautes d'orthographe et d'un style qui enregistre sans doute déjà le style oral polynésien, elle aborde en douze points les réformes ou les adaptations administratives nécessaires. On peut notamment y lire que «l'impôt sur le coprah est contre la culture, alors que la terre inculte est dégrevée de toutes taxes» (question du fameux impôt foncier qui fera «tomber» plusieurs gouverneurs) ; que «les écoles ne fonctionnent pas» ; que «la loi française serait bonne si la majorité /de la population/ était française» ; qu'aucun «fonctionnaire indigène ne devrait porter le titre de diacre /une exigence qui ne sera jamais remplie/ ; que «pour les terres, l'indigène use beaucoup (de) l'intrigue vis-à-vis de l'administration en lui donnant de faux renseignements» (le fameux mot 'essayer' *tamata*). Le développement suivant, apparemment incompréhensible, met en évidence le problème essentiel rencontré par le code civil devant la tenure foncière polynésienne :

Ce que le comité des terres a décidé d'après la loi est bien sauf les terres qui ont été attribuées sur des noms ou (à l'exception de) ceux qui ont résidé sur la terre.

Il s'agit effectivement de la confusion entre droits «latents» liés aux connexions généalogiques, et droits «réels» liés, à partir de cette connexion, à l'usage et donc à la résidence, confusion qui à l'époque des *tomite* a conduit aux nombreuses dépossessions que l'on connaît.

Dès 1900, Pascal Marcantoni est propriétaire d'une goélette à voile, le *Huahine*, qui transporte sur Pape'ete les produits agricoles et passagers, et en ramène produits manufacturés et passagers rentrants. (J.O. des E.F.O.). Cette activité de «petit cabotage» s'arrête en 1925, date à laquelle une commission est nommée pour statuer sur son impossibilité de naviguer et le versement d'une pension. (J.O. des E.F.O. 1925).

Cette activité maritime est étroitement liée à celle qui lui permet, grâce aux «lots de ville» immatriculés sur le «quai» de Fare, de disposer d'un hangar nécessaire à stocker les marchandises provenant des districts et d'un petit commerce de produits alimentaires. En ceci son activité est exactement symétrique de celle d'un autre «colon» européen, d'ailleurs pionnier de la photographie, Itchner, lui aussi fondateur d'une famille «demie». (Voir notamment le témoignage de Ruroa Tapi, chap. V).

Dans les trois seuls districts du Nord, le nom de Mme Marcantoni figure dans les revendicataires et attributaires — souvent en indivisions — d'une vingtaine de terres. A ces potentialités foncières s'ajoutent celles obtenues par achat dans les vingt années qui suivent, et qui représentent des transactions portant sur une trentaine d'hectares (voir la suite de ce chapitre) ; ensemble du domaine foncier lié à Pascal Marcantoni et à sa femme et effectivement exploité peut apparaître relativement modeste comparativement à d'autres domaines «demis» de la même époque.

A la génération des enfants apparaît un phénomène symétrique de «tahitienisation» de certaines branches et d'europanisation d'une autre : à partir des années 1930, l'un des enfants, Ernest, est à la tête d'un vaste domaine dans la région Sud de Tefareri'i obtenu grâce aux droits de sa mère, et concentre ainsi, en tant que «tête» d'un groupe de résidence, l'essentiel des droits fonciers. Le mariage d'une fille avec Ambroise Colombani, autre Corse qui se porte acquéreur d'un grand nombre de terres ou de droits indivis, ouvre une autre lignée foncière, celle des Colombani.

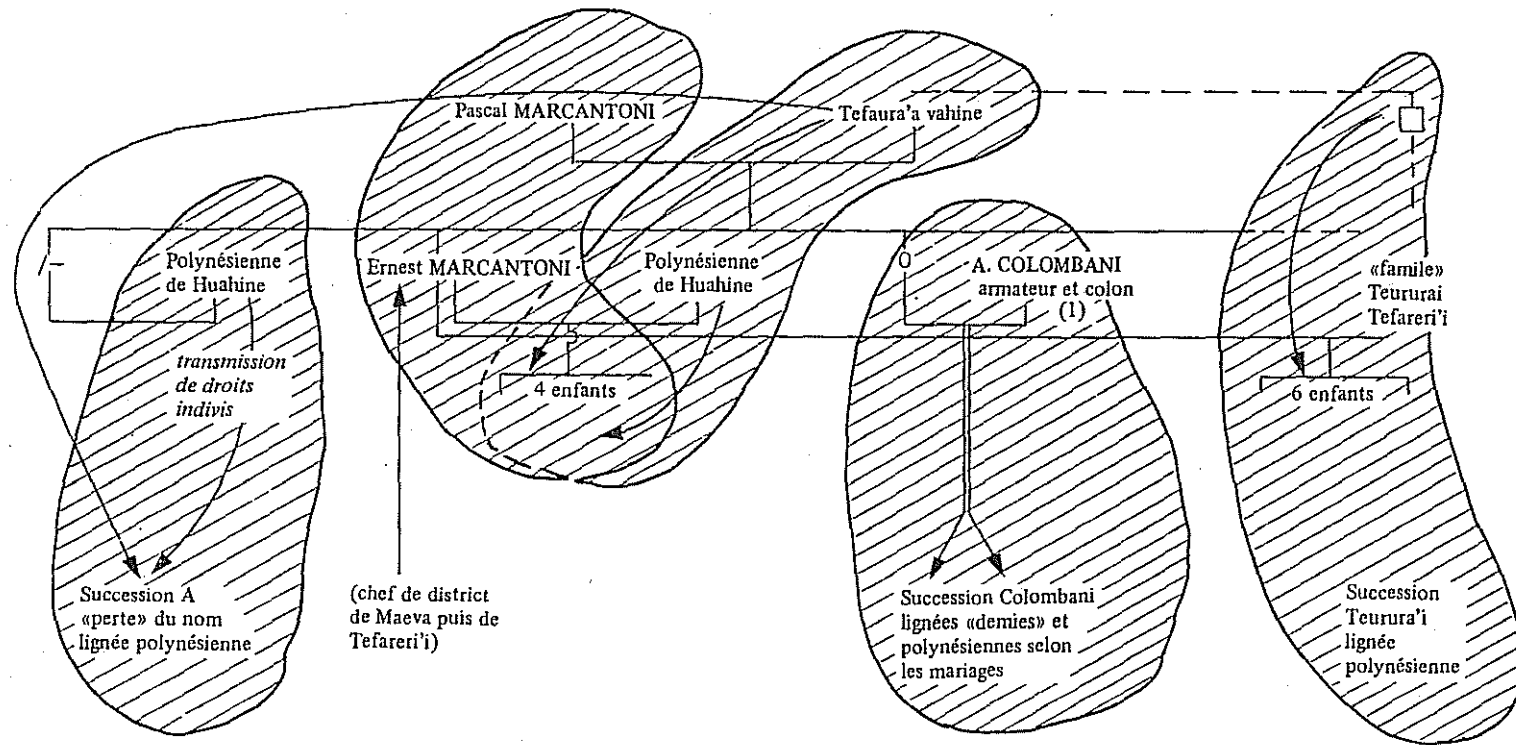
L'ensemble des lignées du 'opu Marcantoni est dans les années 1920-1940 réparti sur l'ensemble des districts de l'île : le facteur de l'importance des droits fonciers de Tefaura'a vahine, de son appartenance au groupe Teurura'i se conjugue avec l'importance prise par les achats de Colombani, eux-mêmes appuyés par son intégration au même groupe. Dans bien des occasions en effet, la décision d'une transaction foncière s'appuie dans l'esprit polynésien sur la reconnaissance d'une relation d'inter-connaissance, voire, encore mieux, de parenté reconnue. Pascal Marcantoni, son gendre et son fils développent à cet égard des politiques personnelles complémentaires. Ainsi lors de la nomination en 1933 d'A. Colombani comme gardien à la prison de Pape'ete, Pascal et Ernest sont ses mandataires à Huahine. (Témoignages personnels de Polynésiens.)

On conçoit assez bien comment, dans l'esprit polynésien, le développement de familles «demies» est à la deuxième ou troisième génération considéré comme partie intégrante d'une communauté socio-culturelle. D'une part, si les mariages avec les Polynésiens se poursuivent au fil des générations, les marques européennes distinctives — le nom, la maîtrise de la langue européenne, et, indirectement, les privilèges attachés à la stratification coloniale — se désagrègent, au fur et à mesure que des 'opu de souche polynésienne viennent s'intégrer puis submerger la lignée d'origine ; classiquement, la politique matrimoniale d'endogamie que l'on a évoquée vise à écarter, dans le cas des familles demies les plus hautes dans la stratification, une telle possibilité ; cette possibilité est d'autant plus à craindre dans le cadre de l'indifférenciation polynésienne en matière de parenté, qui amène à reconnaître des droits fonciers potentiels dans toutes les branches. La tahitienisation du 'opu Marcantoni est un exemple de ce phénomène progressif de submersion, à tel point qu'à l'heure actuelle les membres des lignées issues de Pascal et de Tefaura'a vahine ne se distinguent en rien de leurs homologues des districts — ni culturellement, ni économiquement —, sinon par le souvenir d'être reliés, deux ou trois générations auparavant, au célèbre Corse.

Le cas de la lignée Colombani illustre aussi ce processus avec une génération de retard ; une bonne partie des «lots de ville» de Fare est occupée par des enfants et un petit-fils d'Ambroise Colombani, sans pour autant qu'on puisse les considérer comme jouant un rôle particulier dans la vie collective — en tout cas un rôle nullement comparable à celui qui pendant vingt ans fut celui de leurs pères, grand-père ou arrière-grand-père *popa'a*.

L'ascension des demis est certes un phénomène caractéristique des années 1900-1930 de la Polynésie : elle est directement liée à la situation coloniale française et à la dominance de la langue dans toutes les activités importantes. Les mutations et transactions foncières que l'on va maintenant examiner reflètent elles aussi cette «ascension» dont il faut cependant se souvenir qu'elle est constituée différemment selon qu'on parle de l'élite politico-administrative de Pape'ete ou de régions plus marginales, plus liées à la production agricole.

Dans les années 1880-1900, on compte à Huahine environ sept Européens fondateurs de familles, ou prenant femme dans des familles polynésiennes. Deux sont des marins déserteurs ; l'un est Suisse, l'un est un gendarme chef de poste, les autres sont de simples colons attirés par l'annexion française. Chacun s'emploie à créer



(1) achat de terre ou de droits indivis par actes s.s.p.

→ transmissions droits indivis par actes sous seing privés ou ventes fictives.

— Exemple de développement d'une famille «demie» (les «successions» apparaissent dans les années 1940-1950). —

dans le cadre de l'environnement généalogique de sa femme l'amorce d'une entreprise agricole. Les transactions foncières de cette période, dont on examine ci-dessous la réalité statistique, s'élaborent et se développent dans ce but.

2. Les mutations et transactions foncières

La description qui suit a pour base les fiches établies lors de l'établissement de la matrice cadastrale de Huahine de 1946, qui recensent la majorité des événements fonciers ayant affecté chaque terre depuis l'annexion. Pour des raisons facilement compréhensibles, elles ne concernent que les trois districts du Nord, Fare et Fiti'i, que l'on considère comme représentatifs d'un processus général. Il est même probable que les ventes de terre à des Européens y représentent du fait de la proximité du port de Fare, un pourcentage plus élevé que sur l'ensemble de l'île. Ces statistiques ne prétendent pas couvrir l'intégralité des événements fonciers qui doit être cherchée au niveau des «comptes transcription» individuels du Service des Domaines ; néanmoins, on peut considérer qu'elles soient significatives du processus général correspondant à la question posée, savoir le rôle des familles demies dans les changements de l'espace foncier.

Pour les Européens de la première génération, la question de la vente de terres est cruciale ; si en effet ils peuvent disposer, de par la coutume foncière polynésienne, de droits d'usage sur les terres liées au *'opu* de leur femme — cas évident de Pascal Marcantoni —, celle ne leur permet pas pour autant d'en disposer à leur gré.

La nouvelle réglementation coloniale permet toutes les transactions du code civil — ventes 'sous seing privé', actes notariés, donations, actes de partage ; en fait, tous les droits fonciers sont négociables — y compris et surtout les parts d'indivision.

La faible communauté européenne, que l'on peut considérer alors en possession de réserves en numéraire plus importantes ou plus aisément mobilisables que celles de la communauté polynésienne, joue le rôle de «l'offre» face à cette dernière.

Or il suffit de constater l'évolution de l'offre de biens manufacturés apportés à Huahine par les huit ou dix goélettes qui «font» les Sous le Vent, pour constater que dans le nouveau cadre juridique la demande de monnaie tend à évoluer.

Exemples de biens manufacturés importés à Huahine (par semaine)

- | | |
|------|---|
| 1895 | aliments (pommes de terre, oignons, lait, conserves) ;
3 caisses d'indienne (tissus calicot) ; allumettes. |
| 1935 | conserves de viandes, lait concentré, beurre, farine,
froment, riz, pommes de terre ; pétrole ; savons ;
tissus (d'après Ruroa Tapi, chemises et pantalons tout faits). |

La facilité de l'achat chez les commerçants (notamment en 1935 les commerçants chinois alors bien implantés) entraîne la demande de monnaie dans un processus cumulatif. On verra que ce processus est exactement parallèle à celui qui se développe dans le domaine des transactions foncières. L'apparition de la *vente* ou de toutes les opérations de ce type — y compris les donations devant notaire, etc. — est évidemment un phénomène entièrement nouveau dans la conscience collective polynésienne de l'époque. C'est alors que les «terres liées à un mouvement d'argent» (*fenua ho'o*) s'opposent aux terres familiales (*fenua feti'i*). Actuellement la vente de terres reste toujours mal vue ; mais à examiner la mémoire collective à cet égard, comme les modalités des transactions, on saisit assez vite que les mutations foncières constituent à nouveau le lieu privilégié d'un malentendu, que les Européens fondateurs de familles demies ont semblé d'ailleurs encourager.

L'idée d'aliéner à jamais une parcelle d'un paysage est en effet totalement étrangère à l'esprit polynésien du début du siècle ; de fait il semble que l'utilisation d'un espace foncier par des Européens se soit toujours

établie avant l'annexion française par l'entremise d'un bail révocable ; c'est d'ailleurs le conseil que donnait déjà aux chefs de Huahine, après la signature de la convention franco-anglaise de 1847, le capitaine anglais Martin du *HMS Grampus* (Première partie et Annexe). La demande de monnaie conjointe à la croyance que la cession de droits, individuels ou indivis sur une terre, n'est pas définitive, que l'on ne vend alors qu'un droit d'usage explique la nouvelle situation.

Si la cession monétaire de droits à des Européens s'apparente souvent à ce dur malentendu — parfois à une véritable escroquerie —, les cessions s'opèrent aussi entre Polynésiens. Il s'agit alors fréquemment d'actes fictifs qui ont pour but de tourner l'imposition du code civil : ainsi, de transmettre des terres à des collatéraux membres d'un même *'opu* étendu, mais que les strictes dispositions de l'héritage et l'absence de chefs territoriaux rend impossible. Il en va ainsi des transmissions de terres aux adoptés ; il en va ainsi, encore, de donations ou d'actes de vente faits à ceux des enfants qu'on estime, dans la situation où l'on est, les plus aptes à recevoir l'usage de terres avant la difficile liquidation des successions d'indivis ; enfin, dans d'autres cas, il s'agit simplement de mobiliser de l'argent liquide, les faits d'occupation foncière ne se modifiant pas. Ainsi, de vieux parents vendent à leurs enfants la terre qu'ils occupent pour subvenir à leurs besoins, etc.

Dans ce sens, les ventes entre Polynésiens s'opposent aux ventes de Polynésiens à des étrangers ; on voit d'ailleurs ci-dessous qu'elles se situent, comme la première catégorie de ventes, essentiellement dans les années 1910-1930, époque à laquelle on peut considérer que la communauté polynésienne commence à «manier» les dispositions du code civil.

Au lieu de «ventes» de terre, il convient ainsi de parler de «terres ayant fait l'objet de transactions», un acte de vente n'impliquant pas nécessairement de changements dans la structure de l'occupation foncière.

Terres ayant fait l'objet de transactions entre 1900 et 1946 (y compris de nombreuses parts d'indivisions)

1. District de Maeva	
104 sur 302 (34 %)	
dont	
entre Européens et Polynésiens	entre Polynésiens
71	33
représentant 383 ha 10 a	représentant 292 ha 46 a
2. District de Fare	
46 sur 128 (33 %)	
dont	
entre Européens et Polynésiens	entre Polynésiens
23	41 ha 52 a
représentant 50 ha	
3. District de Fiti'i	
43 ventes sur 144 terres (29 %)	
dont	
entre Européens et Polynésiens	entre Polynésiens
26 soit 200 ha 60	17 soit 258 ha 46

Pour apprécier l'importance de l'emprise foncière européenne et demie, il faut se souvenir que les 632 ha achetés par des Européens correspondant à une poignée d'individus de cette origine culturelle, alors que les 605 ha sont le fait d'une bonne partie de la population polynésienne originaire qui ne fait alors que répartir entre elle les terres utilisables. Enfin, il faut noter que la plus grande partie des transactions avec des Européens concernent des terres de littoral, propices à la plantation ou au développement de cocoteraies (il en va ainsi par exemple de la vente sur adjudication des *motu* du Nord de Fare et de Maeva à une grande famille de Ra'iatea en 1935) (Journal Officiel des E.F.O., 1935).

La chronologie des transactions se répartit ainsi :

	Européens - Polynésiens	entre Polynésiens
1900-1910	15	10
1910-1920	25	19
1920-1930	46	37
1930-1945	28	7
	114	73

(La différence par rapport au total relatif aux terres tient aux parts d'indivision commune aux deux «communautés».)

Une bonne mesure d'évaluation de l'évolution des transactions est la courbe démographique : minimale dans les années 1895-1900 (900 habitants), elle suit la courbe générale de l'ensemble de l'archipel tahitien et de l'ensemble des îles du Pacifique après cette date. L'occupation foncière plus dense qui en résulte tend à faire baisser les transactions foncières. On peut remarquer que cette évolution s'inspire finalement, en dernière analyse, des principes mêmes de répartition de la tenure foncière polynésienne, liés à la résidence et donc au «quantum» démographique.

Avec la présentation qui suit de la personnalité et de la vie d'une « demie » résidant à Huahine, Thérèse Durand, on met désormais l'accent sur la situation ethnographique *présente* de la « néoculture » polynésienne actuelle ; il s'agit ainsi de mettre en évidence le contexte, à la fois conceptuel et social, qui détermine ce qu'il faut, paradoxalement, appeler une identité « demie ». Paradoxalement, car l'idée de l'identité s'accommode mal de prime abord de celle d'hétérogénéité, de pluralité, présente à l'intérieur même du concept de « demi » tel qu'on l'utilise en Polynésie française.

Il s'agit pourtant bien d'une catégorie locale dont la signification n'est pas ambiguë en tout cas au plan sémantique ; il existe bien des individus dont on considère que leur personnalité sociale est décrite par le qualificatif de « demi » ; en outre, ce terme peut être utilisé comme une catégorie socio-culturelle indépendante des individus ; le pasteur Terito'o me disait par exemple :

« Ce qui pose problème, ce n'est pas que ces gens deviennent demis ('afa) »

en parlant des habitants polynésiens du port de Fare et de la modification de leur mode de vie.

L'apparition dans le discours d'une telle catégorie répond, on s'en souvient (chapitre IV) aux modifications globales observables dans l'ensemble socio-culturel des archipels polynésiens dans le courant du processus de contrôle par les nationalités étrangères, puis par la puissance française, de l'essentiel des affaires collectives ; dans le courant de ce processus se crée une nouvelle couche de population, issue d'inter-mariages anglo-polynésiens dans leur majeure partie mais aussi franco-polynésiens, nouvelle couche qui tend à reconstituer de par la maîtrise d'une culture étrangère, par son degré de formation, par ses positions de dominance dans l'ensemble des circuits économiques une sorte d'écho de la couche des anciens *ari'i*. La grande majorité des « demis » polynésiens manie aussi bien (ou aussi mal, selon le critère selon lequel on se place) une ou deux langues étrangères que le tahitien, ce qui les place naturellement de ce fait dans une position de médiateurs que l'on retrouve d'ailleurs au plan économique, avec leur importance dans le domaine de la politique locale (médiation avec Paris), des transports, de l'aconage (médiation entre l'industrie et la masse polynésienne). Simultanément, ce que l'on pourrait nommer leur « légitimité » — en tout cas les critères selon lesquels ils se trouvent en position dominante — leur impose de se surdifférencier par rapport aux Polynésiens « vrais » ; d'où un contexte fréquemment conflictuel, qui réfracte à l'intérieur des individus le conflit global des cultures en présence, conflit dont de jeunes « demis » de Pape'ete me firent souvent part, parfois avec un grand désarroi ; un désarroi encore accentué par la montée en Polynésie de sentiments « anti français » qui, peut-être le savaient-ils inconsciemment, visaient en somme certaines régions d'eux-mêmes.

Il est bien possible que l'importance historique de la catégorie socio-culturelle des « demis » rende compte des balancements spectaculaires de la politique locale polynésienne, qui ne reflèteraient alors que des conflits installés au cœur même de ces personnalités à la définition contradictoire dès l'abord ; de ces personnalités capables de manifester le plus grand appui à la présence française pour, quelques minutes après, accuser « les Français » d'avoir « flanqué la vérole » à la population polynésienne, donc à eux (conversation de janvier 1976, Huahine) ; de traiter encore les Polynésiens de « nha qué », le terme utilisé par la société coloniale indochinoise pour désigner les Vietnamiens, mais de se glorifier de parler tahitien et de dénier à tout étranger la capacité de le faire ; en outre, de répondre en français à une question en tahitien ; et pourtant, selon les contextes et les personnalités, d'être capables d'une grande générosité à l'égard de la population polynésienne « pure », finalement d'être suffisamment proches de cette population à maints égards, pour que l'on puisse parfois se demander en quoi exactement un « demi » est-il quelqu'un d'autre culturellement parlant que le Polynésien dont il entend sans cesse se différencier.

Qu'il existe une sorte de sous-culture « demie », reconstituable d'après la totalité virtuelle des énoncés recueillis lors d'une enquête est, à mon sens, hors de doute. Le problème est que cette « sous-culture » n'est que peu repérable dans les *pratiques* « demies » ; être « demi », c'est aussi bien choisir pour point de repère de sa vie quotidienne le whisky-perrier du crépuscule que se délecter d'un poisson fermenté (*fafaru*)

particulièrement «avancé» ; soigner une garde-robe organisée selon le modèle du fonctionnaire tropical ou manifester, en allant en shorts et pieds nus, ce «vivre tahitien» stéréotypique qui tient lieu, dans les années qui passent, d'identité polynésienne. De même que la personnalité de base des «demis», image moyenne n'existant nulle part mais que l'on peut partout pressentir, la sous-culture demie procéderait de ces reflets discursifs en miroir, de ces échos d'échos, de ces traces virtuelles qui constituent, s'il en est toujours une, la culture polynésienne contemporaine ; ainsi, pour se différencier des Polynésiens «purs», déclarer que l'on ne croit pas aux âmes errantes (*tupapa'u*) à l'intervention desquelles ces dits Polynésiens sont censés croire ou bien, au contraire, «en rajouter» sur le sujet de la magie, en soutenant que les anciennes effigies de pierre (*ti'i*) dénommées *tiki* par emprunt au vocabulaire folklorique international, détraquent les montres ; souvent se poser la question des rêves.

De nombreux auteurs (dont Panoff 1966 ; Ottino 1972, chap. II) ont noté que la catégorie «demie», au sens conceptuel, se constitue en somme par inversion des critères constitutifs de l'identité polynésienne ; ainsi, aux Tuamotu, la possession d'une maison avec des cloisons négligées par tous les utilisateurs et paraissant donc alors véritablement ostentatoires (Ottino, loc. cit.). La persistance d'une sorte de discours folklorico-magique chez beaucoup de «demis» pourrait sans doute se saisir selon le même schéma, à ceci près que l'évolution historique complique l'inversion évoquée, selon une sorte de «construction en abysse» ; dans certains contextes actuels, au lieu de nier la partie d'une identité considérée comme polynésienne, il peut paraître gratifiant de la mettre en avant — en inversant pourtant l'attitude courante consistant à nier que l'on croie à ceci ou cela, d'après la censure imposée, par la pénétration du protestantisme (Première partie).

On porte ainsi l'attention, dans cette partie, sur une situation ethnographique «présente» sans pouvoir véritablement, comme dans le cas des Polynésiens «purs», tracer une limite de ce «présent» — sinon dans cette conception arbitraire du présent ethnographique qui limite les événements à ce qui s'est réellement passé lors de l'enquête. Car, dans le cas «demi» comme dans le cas tahitien, ce qui se saisit au présent n'est en somme que la métonymie, réactivée dans le discours, dans l'énoncé, dans la conversation, d'un champ culturel et historique total défini dans les processus d'incorporation des cultures étrangères à la culture polynésienne. Il suffit que Thérèse parle de son père gendarme et de son «sang tahitien» pour que dans le contexte sémantique il soit alors nécessaire de prendre en compte l'annexion française de Huahine, l'éclatement progressif de la culture *ma'ohi* et sa paradoxale prise en compte dans ce «sang tahitien». Le paradoxe d'une identité duelle que l'on mentionnait au début de ce développement se résout ainsi à un niveau plus général, où l'ensemble socio-culturel polynésien se présente comme l'ensemble des synthèses et des conflits culturels ayant déterminé les générations présentes : maisons ouvertes à tous les vents.

La vie double de Thérèse.

Il est certainement difficile de parler de quelqu'un connu aussi étroitement que Thérèse, à la fois logeuse, introductrice auprès du réseau polynésien, et sur la fin sans doute plus proche d'une sorte de parenté métaphorique, vite confirmée en somme par la simple co-résidence. Difficile, mais inévitable : car comment parler de la qualité de «demi» sans tenter de cerner une personnalité, certainement représentative d'une catégorie n'existant pourtant véritablement nulle part, et qui n'en constituerait jamais, comme toutes ses homologues, qu'une unique réalisation ? Aurait-il fallu ethnographier tous les «demis» de Polynésie — vingt années n'y auraient sans doute pas suffi, et vingt années ne suffiraient peut-être pas non plus à venir à bout des détours, des contradictions et des richesses de ces personnalités toujours prêtes à démentir devant vous ce que l'instant d'après l'on avait cru percevoir d'elles. Si je lui avais demandé abruptement si elle avait été d'accord pour se définir comme une demie, Thérèse eût certainement été d'accord *bien que* ; il y aurait toujours eu un «bien que» quelque part, dont l'énonciation aurait déclenché dans la suite une série de considérations annexes ayant pour effet de renvoyer la réponse aux calendes ; et de ces faux-fuyants ou de ces vraies échappatoires, il n'aurait fallu retenir que leur vérité, car dans la personnalité d'un demi il y avait toujours, et par définition, un «bien que».

Née d'un gendarme français et d'une mère tahitienne que l'on aurait pu qualifier d'un haut statut, si à cette époque (1917) la notion du statut des chefs polynésiens n'avait pas été sujette à discussion, Thérèse aurait pu en effet nier toute autre identité que celle du hasard, ce en quoi elle se serait trouvée dans une position analogue à celle de bien des individus de par le monde. Le «bien que» aurait sans doute trouvé

sa source, chez elle comme chez d'autres *alter ego*, dans le caractère irréconciliable des destins et des cultures de son père et de sa mère ; son père, chef de poste à Huahine de 1911 jusque dans les années 1920, mais d'après tous les témoignages restant dans une position irrémédiablement extérieure à la communauté polynésienne, quand bien même il mettait à profit ce séjour pour titrer ou acheter des terres, à son nom ou au nom de sa femme ; sa mère représentant en fait l'ensemble d'un groupe de descendance (*'opu feti'i*), fille d'un *tavana* de Maeva puis de Fare — homme dont elle garde en mémoire l'ascendant et l'autorité, au moins sur ses petits-enfants, et l'un des artisans avec sa grand-mère de l'acceptation de l'annexion définitive de 1895 (Première partie). Elle dit de lui :

« Je le craignais beaucoup parce qu'il était très sévère. Savez, y nous touchait jamais, mais alors, rien qu'un clin d'œil, on avait tous la trouille. »

Son père, le gendarme Durand, l'un des premiers chefs de poste des Sous le Vent, envoyé dans une bonne partie de l'archipel polynésien de Ra'iatea à Huahine, de Huahine à Tupuai aux Australes, de là à Taravao (presqu'île de Tahiti) ; de lui, le souvenir d'un « chaud lapin » — car Thérèse, comme tous les demis, affectionne les expressions égrillardes, première marque avec l'influence évidente dans ce cas de la culture polynésienne de ce que l'on pourra appeler une « créolisation » — et d'un homme généralement absent. Quand il revient de mission, il lui arrive, enfant, de s'écrier : *« te muto'i farani! te muto'i farani! »* (le gendarme français! le gendarme français!) et de s'enfuir. Il lui lègue pourtant, par le biais d'une éducation catholique chez les sœurs de Ploermel, à Pape'ete, une partie du savoir social, qui la constitue comme demie. Du gendarme Durand, il n'est guère d'*'opu feti'i* représenté dans les districts nord de Huahine qui ne se souvienne, de par le nombre de terres titrées en son nom ou à celui de sa femme, selon des procédures généralement légales dont il est alors en position en tant que chef de poste, de mesurer l'avantage ; sorties ou rachats d'indivisions, confirmations ou infirmations des fameux *tomite* de 1899-1900, etc. Aux terres en indivision, à l'époque de son enfance, relevant du *'opu* de sa mère s'ajoute ainsi un patrimoine foncier non négligeable constituant une part personnelle de sa mère et de son père et qui va passer, lors de la réinstallation de Thérèse à Huahine en 1961, dans ses mains ; ses deux frères, non résidents, vivant à Tahiti.

En 1975-1977, lors de l'enquête, Thérèse habitait non loin de Fare, installée au sein de plusieurs maisons sur une bande de terre issue des grandes périodes de partage des années 1910-1920 puis des années 1946, reliant la route circulaire à la mer — selon la forme classique des « terres » (*fenua*) insulaires ; bande de terre issue du *'opu feti'i* de sa mère, puis de sa mère elle-même. C'était ce point d'ancrage qu'elle avait choisi, après de longues années passées à Pape'ete, incarnant ainsi cette nécessité de la *résidence* sur le domaine d'un *'opu* qui à un point ou un autre des itinéraires polynésiens semble s'imposer d'elle-même. De notre première rencontre, je conserve d'elle le souvenir d'une dame de taille moyenne, d'un visage où ce que nous appellerions la « lourdeur » ou la « masse » de traits polynésiens se tempéraient d'une sorte de délié venu d'ailleurs, d'une finesse qu'il était bien sûr possible de connaître chez les Polynésiennes mais à laquelle cette finesse-là ne se serait pas apparentée ; de ce visage, où se plissaient quelques rides, aux pommettes hautes, où la couleur tannée de la peau se rehaussait d'yeux verts extraordinairement clairs — ces fameux yeux de chat *mata mimi*, son surnom pendant son enfance — de ce visage il aurait été possible de dire qu'il était presque européen ou presque polynésien, au choix.

Il n'était pas sans signification que ce soit précisément Thérèse que j'ai d'abord rencontré à Huahine ; pendant un temps, les multiples maisons installées sur la terre avaient eu la vocation de ces *guests houses*, *lodges* et autres « pensions de famille » que l'on peut rencontrer un peu partout dans les îles tropicales où l'espace est rare, le visiteur désarçonné, et où la notion même de visiteur, d'étranger, pouvait parfois sembler inconnue, avant que l'installation de l'hôtel Bali Hai, partie d'une chaîne à capitaux américain, familiarise cette communauté avec la notion de « *feia ratere* », de « gens qui voyagent », de « touristes ». En ceci, elle incarnait ce rôle de médiateur que l'on a évoqué au sujet des demis, avec peut-être plus de netteté encore dans son cas que dans d'autres du fait de la longue période de temps passée au contact des milieux européens de Pape'ete. Il n'était pas d'aspect des relations de Thérèse et de l'île où l'on ne puisse discerner cette ambiguïté entre « l'intérieur » et « l'extérieur », entre la référence polynésienne propre et le discours « euro-américain » au sens technique du terme, qui donnait forme à cette référence.

Ainsi il ne serait venu à l'idée d'aucun Polynésien « pur », dans les années 1960, de construire ces trois maisons *mi-ni'au mi-tôle*, financées à coups de ventes de terres, d'héritages et de dividendes de parts dans une goélette de transport, en tout cas dans le but d'y loger des visiteurs payants ; mais ces trois maisons elles-mêmes — nonobstant le campement de *tatahi*, l'extrémité littorale de sa terre — reproduisaient le

plan d'une enceinte traditionnelle typique du XVIII^e siècle, avec sa « maison à cuire », sa « maison à dormir » et sa « maison d'invités ». Cette période était close et Thérèse, comme dans d'autres domaines, l'éloignait de sa mémoire avec amertume ; quand les touristes s'étaient faits plus nombreux, les incidents s'étaient multipliés à mesure, incidents dont il était parfois difficile de savoir s'ils n'étaient pas inhérents à la fonction même de logeuse, fonction qu'elle aurait ainsi plus ou moins consciemment refusée : elle voulait bien que des gens habitassent chez elle, mais n'arrivait pas à concevoir qu'ils ne fussent pas en quelque sorte parents. Dans sa mémoire, cette période s'était organisée selon un passage entre une sorte de période civilisée et la barbarie moderne ; des officiers de marine qu'elle recevait au début de sa réinstallation à Huahine elle disait en français : « eux étaient des *gentlemen* ». Le caractère finalement superficiel de cette fonction de logeuse, le refus de l'anonymat des rapports marchands (on commerçait toujours en Polynésie sur la base d'une relation « personnelle ») avaient été, me semble-t-il, mis en évidence par la lente progression de nos relations ; après quelques mois où elle n'avait autorisé ma présence que de manière épisodique, les relations s'étaient affermies sur la base d'échanges de services — « prêts » du campement de *tatahi*, contre « dons » de colis de miel d'acacia, de graines de toute nature et en général de valeurs d'usage ; on retrouvait ici cette conception implicite selon laquelle le commerce est en somme une activité grossière, voire hostile — on ne commerçait, on s'en souvient, qu'avec des unités sociales extérieures et Thérèse ne s'était jamais résolue, semble-t-il, à ce que quiconque de véritablement « étranger » réside sur la terre où elle vivait ; à l'entrée, après que l'on ait dépassé la première enceinte, le jardin croulant sous les bougainvillées masquant à peine une balancelle désuète, sur la véranda de la maison qu'elle habitait, une des maisons d'invités était, de même, occupée à titre gratuit par l'un de ces jeunes *surfers* blonds dont la présence était finalement tolérée par la maîtresse des lieux parce qu'il ne déparait pas trop le décor ; une chose est sûre, c'est que Marty — c'était son prénom — venu de Hawaii quelques années auparavant pour goûter à la vague du récif de Huahine, aurait été bien incapable de louer une maison, n'ayant jamais un sou sur lui. Mais c'était un « gentil garçon », « paresseux comme une couleuvre », disait la maîtresse des lieux.

L'ambiguïté n'est certainement pas l'apanage des demis polynésiens, mais cette ambiguïté-là me paraissait constituer l'effet direct d'une socialisation bi-culturelle. Peut-être rendait-elle compte des contrastes qui ressortaient des appréciations portées sur Thérèse ; pour beaucoup, elle était « chose compassion » (*mea aroha*), « prêtant » de l'argent qu'elle savait ne jamais récupérer, rendant des services aux Polynésiens ne parlant pas français ; pour d'autres, elle était crainte et l'on disait d'elle qu'elle était la réincarnation de sa mère et de sa grand-mère maternelle, deux femmes redoutées ; les hommes politiques polynésiens la craignaient, et elle se vantait de les faire fuir de Huahine ; deux membres du groupe O'opa qui connaissaient mes relations avec Thérèse m'avaient dit, après que la conversation ait porté sur des terres ou sur ces « livres d'ancêtres » où sont consignées les généalogies : *eiaha e parau Thérèse* (n'en parle pas à Thérèse) avec des sourires gênés.

Il restait que Thérèse constituait à l'évidence un élément à part entière de la communauté insulaire de Huahine, et que cette intégration s'inscrivait dans le cours même, dans la logique même de sa vie, et des contextes dans lesquels elle avait pu orienter cette dernière ; l'influence réelle qu'elle avait pu avoir sur certaines affaires collectives avait certainement des relations étroites avec cette longue et orageuse liaison avec un homme politique « demi » lui aussi, devenu conseiller territorial de Huahine (représentant de l'île à l'Assemblée territoriale de Polynésie française). Selon les cas, elle disait « nous » (les gens de Huahine) ou se référait aux gens de Huahine à la troisième personne. Mais, à vivre longtemps dans l'île, on aurait mal imaginé que disparaisse la silhouette souvent solitaire, environnée de deux chiens, chez elle souvent vêtue d'un chemisier et d'un bermuda, et qui réapparaît dans mon souvenir éternellement protégée de gants de jardinage, serrant des mauvaises herbes juste arrachées, ou faisant ses courses à vélo jusqu'au « quai » de Fare, distant de quelques centaines de mètres.

Thérèse, les « indigènes » et elle-même.

La socialisation de Thérèse constitue à l'évidence le champ selon lequel peut être « lue » sa conscience de soi, c'est-à-dire sa relation avec la partie polynésienne de cette conscience, et donc avec la communauté au sein de laquelle se déploie sa vie depuis vingt années. Pour parler des gens de Huahine, il lui arrive de dire « nous ». Ainsi :

Question : La subdivision [des Iles Sous le Vent] n'existait pas à l'époque ?
Réponse : *«Non non non non. Nous étions, enfin c'était sous protectorat à ce moment-là [les années 1920]. Nous ne sommes français que depuis quarante-cinq. Quarante-quatre, quarante-cinq.»* (Souligné par moi). (Janvier 1976).

Mais elle entretient aussi des rapports avec une catégorie qu'elle appelle «les indigènes» imitant en cela une tradition désormais quelque peu surannée chez les demis, et bien que cette catégorie soit aussi incluse dans le «nous» en question.

«Enfin j'ai vécu vraiment la vie d'une petite indigène.» (ibid.)

Les «indigènes» dans le discours de Thérèse sont les personnages de Huahine avec lesquels elle n'entretient pas de relation personnelle. Plus généralement, c'est cette catégorie, directement issue des catégories coloniales françaises, qu'elle utilise quand il s'agit d'opposer deux communautés parfois avec brutalité ou avec une brutale franchise ; brutalité qui répond implicitement à la brutalité redoutée des Polynésiens.

«Vous savez, l'indigène, qu'ça soit rhum ou alcool à brûler, pourvu que ça saoule. Alors il est rentré chez lui, il s'est disputé avec sa bonne femme et il l'a tabassée, vous savez, comme les indigènes y tabassent leur bonne femme.» (ibid.)

Parlant de son éducation chez les sœurs, à Pape'ete :

«Nous étions élevées avec l'idée que nous étions supérieures aux indigènes.» (ibid.)

Ce balancement de son identité («nous» et «les indigènes») apparaît comme le produit direct d'une socialisation contradictoire, à partir de laquelle il est nécessaire de structurer différents contextes de référence. Elle évoque son enfance (0 à 7 ans) :

«Non, c'est-à-dire je suis née à Huahine, j'ai grandi ici de 0 à 7 ans. Ensuite j'ai été à Ra'iatea à l'école.»

Q. Il n'y avait pas d'école à Huahine ?

R. Non, il n'y avait pas d'école... enfin, si il y avait une petite école, mais enfin... comme papa était à Ra'iatea, on m'a emmenée à Ra'iatea à l'école.

Q. Il était en poste à Ra'iatea.

R. Il était gendarme à Ra'iatea (...)

Q. Et alors vous étiez à l'école à Ra'iatea. Vous avez des souvenirs de votre école à Ra'iatea ?

R. Oui ! Vous savez, ma première institutrice... enfin y avait eu Fa'aipo (...) qui est devenue la femme à V., la belle-mère de Francis Sanford, elle a été une de mes premières institutrices.

Q. Et alors chez vous, vous viviez en milieu français ?

R. Français, à ce moment-là, ah ! puis c'était dur, ça été... Ah puis je me rappelle, papa était gendarme là-bas avec le vieux Thirel, c'est comme ça qu'on m'a baptisée catholique. Ils m'ont baptisée parce que j'étais protestante ici (...) (ibid.)

Protestante ici, catholique là-bas, ici jeune enfant adoptée, là-bas fille de gendarme, les références multiples de Thérèse sont de nature à structurer dans sa conscience des contextes sociaux distincts, quand ils ne sont pas contradictoires. A Huahine, elle va être adoptée quelques années par des parents affiliés au 'opu de sa mère, et on verra la tragique résolution de cet épisode ; quand elle ne vit pas dans leur maisonnée, elle réside dans la maison de famille (*fare tupuna, fare metua*) de sa famille maternelle.

«Chez mes grands-parents, nous avions des couples de domestiques, nous avions, enfin, ce qu'on appelle domestique en France. (...) Not' maison c'était le rendez-vous de tout le monde (...) c'était la plus grande maison de la place [On remarquera ici le notre de «notre maison» la liant aux «indigènes» de sa famille maternelle]. Il y avait véranda tout le tour, mais alors des grandes vérandas aussi larges que ça, voyez, ça faisait une place immense, c'est vrai qu'on était beaucoup. Nous n'avons jamais dormi dans les chambres, on dormait tous

dehors sur la véranda. Après, attendez, en dix-huit, quand Pouvana'a et Tautu [deux de ses oncles maternels] sont partis à la guerre, c'est drôle, j'me rappelle encore de ça parce que tout le monde pleurait, aussi bien enfin, mes grands-parents que les domestiques, que tout le monde ; j'ai jamais su qu'on avait des domestiques, que quand j'ai été grande, parce que tous ces gens-là vivaient avec eux... ils ne dormaient pas dans la grande maison, ils avaient leur maison de «ni'au» à eux, ils dormaient dans la salle-à-manger, et puis leurs gosses étaient élevés avec nous exactement comme si c'était la famille (...), alors c'était mama une telle ou papa un tel, voyez.» (ibid.)

Le souvenir des visites ultérieures à Huahine est toujours marqué par la multiplicité des relations de parenté, due à la vaste parentèle indifférenciée des *feti'i* :

«alors euh, comme j'ai dit, j'ai toujours été gâtée ici, on faisait le tour de l'île, on allait un mois là un mois là, quand j'étais gosse il y avait des mama partout (...). Seulement je disais (...) enfin, ça c'est l'éducation européenne, ma mère n'aimait pas que nous allions chez les uns chez les autres [peut-être du fait de son mariage avec un Européen et du statut qui était censé s'ensuivre].»

La confrontation de schémas culturels est illustrée par les explications de Thérèse sur la question de la parenté et des groupes de parenté. Ainsi la notion de *'opu* (groupe de descendance indifférencié avec forte connotation résidentielle, devenant une véritable lignée résidentielle).

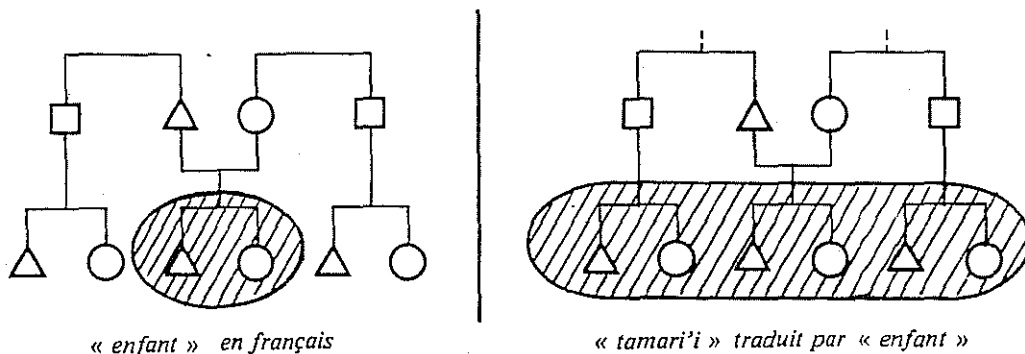
«Oui ça voudrait dire on sort d'un ventre [premier sens du mot *'opu* en tahitien], mais non à ce moment le *'opu* devient la famille. En français, ça se dit la famille Untel.»

Mais, précisément, l'expression «la famille Untel» ne désigne pas ce à quoi réfère le *'opu* X en tahitien ; ici, la disjonction des deux contextes culturels est nette, puisque Thérèse quand elle parle français pense, culturellement, français. Suit le développement suivant :

«(...) mais là, je vous dis, mon grand-père sortait de Ta'areo [une terre de Huahine], enfin de Maeva.»

Immédiatement après avoir parlé d'un *'opu*, on enchaîne sur le domaine foncier d'où «sort» ce *'opu* : ce n'est pas la «famille Untel» qui ne «sort» pas de la même manière de Pontoise ou de Saint-Germain. De même, sur la notion de *tae'ae* (parents collatéraux de même génération) et autres positions de parenté :

«C'est par génération voyez ? Parce que moi, j'ai ma génération avec le, par exemple le chef [Pita 'Oopa, cousin germain de Thérèse], leurs enfants, ce sont les enfants. On leur dira c'est votre maman – mama ru'au, c'est-à-dire on dit jamais c'est une «tante» (...). Alors moi je disais, alors moi je ne comprenais pas quand on me disait «Untel c'est un tamari'i [enfant], enfin des gens plus âgés que moi qui étaient mes enfants, je trouvais ça bizarre [ce qui signifie que Thérèse avait alors intériorisé le code culturel français].»



Pendant la période véritablement polynésienne de son enfance, jusque vers dix ans, Thérèse est adoptée par un couple de Fare, lié comme c'est l'usage à son propre 'opu. La malchance qui veut que son père adoptif se soit rendu coupable d'un assassinat, l'un des deux seuls jamais connus à Huahine entre 1900 et nos jours, pousse la contradiction entre les deux cultures qui l'habitent jusqu'à un paroxysme ; adoptée, elle est polynésienne, «elle vit la vie d'une petite indigène» ; aux retours à Huahine, elle est choyée, on la porte dans les bras jusqu'à ce qu'elle ait quatorze ans — ce qui la gêne —, on la couvre de ces cadeaux de coussins brodés, de ces tissus, qui marquent le statut toujours dévolu à sa famille maternelle. Vient le crime de 1926 et elle est envoyée à Pape'ete, chez les Sœurs ; on fait le *black-out* sur les raisons de ce départ. Par hasard, on rencontre son père adoptif dans la rue : c'est toute la confrontation personnelle des deux cultures qui se dévoile, soulignée par le drame qui sous-tend cette rencontre :

«Alors bon à Pape'ete, donc chez les Sœurs, ce dimanche-là nous allons les, les pensionnaires, nous allions à Paofai parce qu'il y avait des grandes plages pour prendre l'air, hum, l'après-midi, enfin vers deux heures c'était la promenade et à quatre heures nous devions être rentrées pour les études... non vers cinq heures cinq heures et demi on rentrait ; et nous allions rentrer quand j'ai vu la bande des prisonniers passer ; et derrière tout à fait, lui il m'a pas, il m'a pas reconnue, derrière je vois ce type qui tenait le gardien, c'était le gros Julien, savez un gros agent de police qui ramenait les prisonniers, alors le gros fainéant, il se laissait pousser par un prisonnier qui tenait sa selle et qui le poussait voyez ; moi quand j'ai vu ce type j'ai dit bon sang c'est pas possible avec son «P C» derrière, voyez «prisonnier communal» ; hein, quand j'ai vu ça j'ai dit c'est mon papa fa'a'amu puis j'me mets à crier «Teri'i!» comme ça. Le type s'est retourné et il a vu cette petite popa'a et alors il aurait jamais pensé que c'était moi [souligné par moi]. Et moi j'ai couru ! la sœur était folle furieuse, j'ai été punie à cause de ça ; mais moi j'ai dit «c'est mon papa fa'a'amu» et puis surtout prisonnier c'est quelque chose que je pouvais pas, enfin dans ma cervelle d'enfant, j'avais jamais été confrontée à ça. Alors là il s'est retourné et puis il a compris que c'était moi parce que j'ai couru : «papa», alors euh... il est venu puis il m'a attrapée ; puis y s'est mis à pleurer y pouvait pas me parler ; parce que la sœur m'a bousculée, elle m'a, elle m'a tirée ; je me suis débattue... ! Voyez, c'était terrible parce que pour moi c'était mon papa quoi. Eh ben alors, la sœur me tirait, elle disait «elle est folle» et ben je disais c'est mon papa fa'a'amu, c'est mon papa fa'a'amu, elle ne comprenait pas ce que c'était (...). A ce moment-là je voyais qu'une seule chose, c'était mon papa (...) et alors chaque fois que les prisonniers passaient, naturellement quand euh, j'étais sortie, moi j'courais après lui ; il me disait non, il faut pas parce que «ça fait honte», voilà, c'est une chose que je comprenais pas ; et pis toutes mes copines me disaient : «t'as pas honte de courir après un indigène», parce que nous étions élevées dans l'idée que nous étions supérieures aux indigènes.» (janvier 1976).

La rupture — provisoire — d'avec la première communauté de référence, la communauté polynésienne de Huahine, est ainsi rappelée :

«(...) à Pape'ete, personne ne connaissait cette histoire, bon alors, on ne savait pas que j'étais la fille fa'a'amu de ce type-là ; alors d'avoir passé un an et demi en France [période pendant laquelle se situe le crime de son père adoptif], j'arrivais plus à bien parler tahitien ; ma grand-mère venait me voir, je comprenais ce qu'elle me disait, mais je pouvais plus arriver à parler ; après

je suis venue un mois ici, c'est tout de suite revenu hein ; eh bien elle a cru que je comprenais pas ce qu'elle disait, elle m'a parlé en français. C'était la première fois que j'ai entendu ma grand-mère me parler en français.» (Ibid.)

La rupture transitoire avec le milieu polynésien est provoquée par son père adoptif lui-même qui préfère la voir prendre le côté *papa'a* :

«Avec ton vrai père, il me dit, tu auras une éducation que moi je n'ai pas pu te donner. Parce que je suis restée comme les autres gosses ici, ben je parlais pas plus français que les autres, et je serais une petite nha qué, voilà.» (Ibid.)

A partir de ces années, Thérèse vit avec ses parents dans une grande maison du quartier de Tipaerui, à Pape'ete. La sévérité d'une éducation à l'europpéenne de l'époque, assortie sans doute de la part de sa mère d'une éthique protestante qui, en Polynésie d'alors, est l'éthique tout court, l'amène à dire qu'elle est «vis-sée» : pas de sorties le soir, pas de «fréquentations». A cette époque (années 1930), une notabilité de la ville, le docteur Cassiau, maire de Pape'ete pendant un temps, la prend en affection et propose de l'adopter : nouveau détour, dans la région européenne d'elle-même. Elle ne gagne tout à fait son indépendance, comme c'est souvent le cas, qu'à partir de son emploi comme vendeuse dans un magasin de la place ; puis comme coiffeuse — sachant ce détail on ne peut s'empêcher de penser à la *mise en plis* qui modèle fidèlement la chevelure blond roux de Thérèse ; ces emplois l'amènent au contact régulier avec la minorité européenne de Pape'ete. Ses visites à Huahine se font plus rares, pendant toutes ces années, en tout cas c'est ce qui ressort de l'absence de toute mention dans les conversations. L'ambiance et les contraintes insulaires du Pape'ete de l'avant-guerre et de la guerre l'amènent à cotoyer l'ensemble de la minorité européenne y compris la fonction politique. Elle ne manque pas de le mentionner ; ainsi, parlant du «marché noir» :

«Le pauvre Tahitien lui avec son bon il pouvait difficilement avoir du pain et ceci et cela, alors j'ai assez rouspété à cause de ça, j'ai fait du chantage à notre chef de rayon [là où elle était vendeuse] ; comme j'étais très copine avec Orselli [gouverneur des E.F.O. depuis 1943, voir ci-dessus]....»

Et plus loin :

«not' gouverneur c'était Orselli que je connaissais très bien.»

Ou encore :

«je connaissais très bien celui qu'a été amiral-en-chef là, Cabanier» [chargé de mission pour le Pacifique par le général de Gaulle]

Ou, à propos du procès des «volontaires» de 1946 :

«... je connaissais très bien Montlezun qui était le procureur alors.»

De cette période, elle dit pourtant :

«Enfin j'étais bien placée pour savoir ce qui s'est passé. (...) Et c'est pour ça que quand y a eu cette histoire de de gaullistes [sic] et de pétainistes, franchement j'ai pas abandonné mes amis qui étaient pétainistes avant qu'il y ait cette histoire de... politique. Et c'est pour ça, j'ai dit c'est ça qui a tout tué à Pape'ete, parce qu'à Pape'ete c'était la vie idéale, c'était une vaste famille quoi. On s'entraidait. Maintenant y a des clans partout, tout ça me dégoûte et j'ai fui Pape'ete quand j'ai vu comment ça tournait.»

Thérèse aurait fui Pape'ete pour «finir ses jours» à Huahine parce qu'aurait alors manqué, avec le «temps de la politique» comme disent aussi les Polynésiens, cette unanimité sereine qui constitue toujours un peu le rêve, sans cesse menacé, des communautés insulaires. Évidemment, c'est une figure de style, et la réalité, y compris les autres parties du propre discours de Thérèse, est plus complexe. Pendant toute cette période (la guerre et l'immédiat après-guerre) elle est effectivement en contact avec tout ce que Pape'ete compte, comme elle dit, de «haute maistrance», officiers, haute administration. Elle suit d'extrêmement près, en tout cas en termes géographiques, la montée du mouvement autonomiste, ne serait-ce que par ses contacts réguliers avec son oncle Pouvana'a 'O'opa, mais surtout avec les autres «demis» qui en sont membres. Elle connaît Florisson, le Caill, Tetua Pambrun ; dans les années 1955-1960, elle connaîtra John Teariki, et bien d'autres leaders locaux ; à cette période elle est même pressentie pour des responsabilités au sein du parti

autonomiste ; alors malgré son intérêt pour ces choses, elle refuse (elle dit à présent que c'est à cause d'une crise d'arthrite). En fait, dans les années de maturité c'est bel et bien sa socialisation typique de « demie » qui l'amène comme malgré elle dans des réseaux politiques, dont elle a tout le mal du monde à se distancier. Avec les nouvelles institutions locales (Assemblée représentative puis territoriale — où la représentation « demie » se trouve en force, il n'est guère de membre de cette catégorie qui puisse échapper au débat politicien.

Contrairement à ce que suggère l'expression polynésienne de « temps de la politique » (*tau porotita*), ce n'est pas la politique qui s'impose du dehors à la Polynésie comme une sorte de « deus ex machina » mais le donné socio-culturel polynésien qui investit comme malgré lui le discours politique, tant l'intrication des réseaux familiaux et d'interconnaissance est dense — de la même manière, en somme, qu'il était difficile à l'époque des luttes inter-territoriales à quiconque de ne pas se voir situer dans une « alliance ». Cela est particulièrement vrai du milieu « demi », « sursaturé » par une endogamie comme par, si l'on veut bien me passer ce jargon, une endo-socialisation. Le cas de Thérèse est à cet égard caricatural ; fille d'un gendarme ayant finalement été en poste dans les séries de la colonie, elle connaît procureurs et gouverneurs ; elle est aussi nièce du leader autonomiste ; son institutrice de Ra'iatea est la belle-mère du futur député « autonomiste » lui aussi ; elle est très amie avec une demie de Mo'orea, en ménage avec un avocat connu qui a à connaître dans les années 1950-1960 de nombre d'affaires ; elle va elle-même pendant ces années se mettre en ménage avec un ex-gendarme (!), lié aux milieux « centristes » mais surtout désireux de faire carrière dans la politique.

Bien qu'elle soit discrète sur cette période, elle constitue sans aucun doute une période centrale de sa vie. La décision du retour à Huahine n'est pas le simple effet d'une lassitude devant ses allégeances multiples ou parfois contradictoires ; et qu'elle caractérise parfois, dans un langage d'une brutalité affectée qui laisse percer un conflit intérieur, en disant de la politique que c'est un « bâton merdeux » ; c'est aussi le moment d'une nouvelle expansion de son environnement sociologique ; la relation établie avec son compagnon, Brolski, est certainement importante dans ce mouvement de la vie de Thérèse. « Moi et Brolski », « Brolski et moi », cette relation envisagée selon tous les axes ne cesse d'affleurer dans son discours présent. Cette relation est aussi exemplaire d'un certain type de relation d'alliance de la Polynésie contemporaine, ou le caractère indifférencié à maints égards de la parenté amène l'un ou l'autre élément du couple à servir de « pivot » résidentiel. C'est le cas de Thérèse qui revenant résider à Huahine sur les terres de son 'opu maternel se trouve être ce pivot fixe, par l'intermédiaire duquel la relation de Brolski avec la communauté de Huahine peut s'établir. Thérèse se lance ; elle vend des terres héritées de son père à Pape'ete à l'Église catholique et récupère celles qui sont disponibles du côté de son 'opu maternel ; certaines lui servent pour sa propre résidence, d'autres sont vite données en métayage symbolique ; celles en indivision trop éloignées de sa résidence de Fare font l'objet de tours de *rahui* — production alternative — qu'elle néglige : elle est « chose compassion », *mea aroha*. Elle constitue alors néanmoins l'un des résidents et en somme des représentants (*ti'a*) du 'opu 'Oopa après que des ventes fictives aient sanctionné selon l'usage et après de multiples procédures la qualité de résidents ou de non-résidents des unes et des autres. Voici comment elle décrit les rapports des résidents de son 'opu de Huahine avec les non-résidents, et notamment de l'une de ses tantes maternelles mariée avec un homme de Porapora :

« Elle [la tante de Porapora] a vendu ses droits de la succession de son père Pouvana'a à 'O'opa à ma mère pour que mon père lui achète en échange un grand terrain à Pora. D'ailleurs, parce qu'elle était installée à Pora ; parce que dernièrement il y a un de ses fils qu'est venu alors je lui ai dit y a pas de raison que vous veniez pas. J'ai dit si vous voulez enfin venez à Huahine, y a pas de raison que vous veniez pas enfin, moi je les reçois, toute la famille ici est prête à les recevoir. C'est parce que ma mère a vendu ses biens, enfin, ses, ses droits, que nous n'allons pas les recevoir (...). Chez nous y a pas de problème, y a quand même les traditions qui sont là, jamais je dirai à un cousin « vot' mère nous a vendu vot' terrain, vous n'allez pas, mea... Je leur ai toujours dit quand j'ai été à Borabora, j'ai dit que vous viendrez à Huahine, la maison là est assez grande, nous avons assez de terres pour... Si vous voulez vous installer hein je peux vous donner un coin. Là je lui ai dit encore à Pouvana'a na'ina'i [petit Pouvana'a, c'est-à-dire Pouvana'a fils] quand il est venu ; alors, y s'est mis à rire. Parce que un jour j'ai dit : « Pourquoi vous venez jamais à Huahine ? ». En rigolant y m'a dit « Ben pisqu'on a plus de terres ».

J'ai dit «C'est pas une raison et nous oia ?». C'est pour ça je leur avais dit à tous, même si vous voulez pas vous installer sur les terres 'O'opa, j'ai quand même assez de terre pour pouvoir vous donner un coin (...). J'ai dit quand même, j'ai pas d'enfant, enfin j'ai deux enfants adoptifs, enfin ils en ont assez.» (Janvier 1976).

Ce n'est pas suspecter la générosité de Thérèse de rappeler que la venue de la maisonnée de Porapora avec ses quatorze enfants aurait pu quand même poser problème ; en fait, comme elle le souligne elle-même à propos de ses enfants adoptifs, l'équilibre du rapport effectifs / surface disponibles («capacité de support») est toujours précaire ; et dans le cas de Thérèse comme dans celui de nombreux 'opu polynésiens, l'effectif résident maintient cet équilibre par une série de «dégraissages successifs» dont certains peuvent parfois prendre, en fait, l'allure de rapports de force.

Dans les années 1959, elle adopte deux enfants, une fille et un garçon : la fille, Moea, est issue d'un premier mariage de Broloski ; en 1977, lors de l'enquête à Huahine, Moea avait elle-même une petite fille que Thérèse avait immédiatement adoptée, arguant que la jeune fille ne savait pas s'en occuper ; Moea s'était vite mise en ménage avec un jeune Polynésien de Huahine, et la longue terre jusqu'à *tatahi* couverte de broussailles en désordre s'était soudainement défrichée ; la continuité résidentielle était ainsi assurée.

Pendant toutes ces années, Thérèse s'était associée à Broloski pour le faire connaître à Huahine ; maire-adjoint (*tavana piti*) d'un district lors de la communalisation de 1972, il avait pu se faire élire conseiller territorial de Huahine à l'Assemblée représentative ; la fonction lui avait échappé lors des élections territoriales de 1977, mais pour en récupérer vite une autre, celle de maire, aux municipales de la même année. A cette époque, Broloski «qui lui en avait fait trop voir» ne pouvait plus être considéré comme son compagnon ; mais c'est chez elle qu'il résidait lors de ses passages à Huahine. Au-delà des conflits et des coups pendables (c'est Broloski qui a mangé *'amu* l'argent de Thérèse, disait-on), la relation existait toujours, et l'on pouvait peut-être trouver la raison de cette étonnante permanence dans la qualité d'enfant «mal adopté», voire abandonné, qui avait été celle de Broloski, en laquelle Thérèse pouvait peut-être reconnaître la sienne propre, et où trouvait peut-être son origine cette sorte d'indulgence ou de laxisme maternel avec laquelle elle le traitait.

De la grande époque des années 1960, de cette association elle-même insérée dans le faisceau plus vaste des réseaux de Sous le Vent témoignent dans le hangar à bric-à-brac les deux énormes moteurs rouillés d'une goélette de transport, dans laquelle Thérèse avait eu des parts avant qu'elle ne s'échoue sur le récif est de Huahine.

Dans cette vie, tout s'était passé comme si le donné européen avait été remodelé par des schèmes culturels polynésiens, dans le sens d'une véritable «créolisation» au sens technique de ce terme — c'est-à-dire précisément *l'information* d'un donné socio-culturel par un autre, Thérèse parlait des «indigènes» qui devenaient dans d'autres contextes «nous», ce nous (*matou*) si expressif dans le style oral polynésien ; elle avait gravité autour d'hommes d'origine européenne, avait développé une relation stable avec un demi sans jamais cependant que cette relation hypothèque véritablement la continuité résidentielle qu'elle entendait assurer dans son propre 'opu maternel : elle était «quand même française», mais son «sang tahitien» lui disait que parfois «les indigènes» critiquant la France avaient parfois raison. Thérèse était bien *demie*.