

L'HUMAIN ET LE DIVIN Quand les Polynésiens ont découvert les explorateurs européens au XVIIIème siècle...

Serge Tcherkézoff

A Marshall Sahlins

« Les Européens se sont fourvoyés dans le Pacifique. A commencer par les premiers explorateurs qui transformèrent leurs erreurs de navigation en revendications de découvertes à propos d'îles pourtant déjà peuplées. On oublie que les insulaires avaient simultanément découvert les explorateurs, certainement avec une bonne dose de surprise et de désespoir. Mais, comme il fallut des années aux insulaires pour apprendre à reproduire les éraflures que les visiteurs nommaient 'écriture', les revendications européennes ont pris une longueur d'avance dans les livres d'histoire » (Ulafala Aiavao 1994 : 74).¹

Introduction

Deux découvertes et deux interprétations

L'histoire des premières rencontres entre les Polynésiens et les Européens n'est racontée, jusqu'à présent, que par les Européens — plus généralement les Occidentaux. C'est pourquoi, trop souvent, elle subit deux restrictions. D'une part, le point de vue subjectif est unilatéral. La « découverte » est effectuée dans le Pacifique par les voyageurs qui s'embarquèrent un jour sur la Tamise ou devant les côtes bretonnes. Mais quelle fut l'autre découverte, celle que les Polynésiens furent contraints de faire au même moment ?

¹ Pour cette citation comme pour toutes les autres ci-dessous provenant d'écrits anglophones, la traduction est de mon fait.

D'autre part, le point de vue objectif est unilatéral. La grille d'analyse appliquée aux faits décrits dans les témoignages de l'époque, que ces derniers proviennent de Polynésiens ou d'Européens, fait comme si l'ensemble des protagonistes avaient raisonné à la manière dont un Occidental de l'époque moderne (1750-1970) se représentait les divers rapports possibles à l'Autre culturel : soit l'exclusion, soit l'assimilation. On ignore ainsi que les Polynésiens d'alors avaient suivi un autre modèle qui permet d'intégrer toutes les sortes de différences à un niveau (très variable) de la totalité sociale.

Pour l'Occidental, tout se résout par des alternatives exclusives : homme ou bête, divin ou humain, « civilisé » ou « sauvage », « état de nature » préservé (le Bon Sauvage ; exemple-type : les Polynésiens) ou humanité misérable et déchue (exemple-type : les « Patagons » de la Terre de Feu, les « Hottentots » d'Afrique du sud, les « Australiens » de Dampier, Buffon, Dumont d'Urville, etc.). Mais, pour le Polynésien d'alors, tout est question d'intégration et de rapport entre une totalité et ses diverses parties, aussi contradictoire que semble être le rapport d'identité. Un dieu est un tout invisible ; toute manifestation visible de ce dieu en est une forme partielle. Un chef est ainsi une forme partielle d'un dieu. Une créature nouvelle peut être aussi bien une forme visible du divin qu'un moins que rien. En Polynésie occidentale, les nouveaux-venus dont la peau si blanche semblait participer de la lumière du soleil furent considérés comme des formes partielles du divin ; mais les hommes noirs (habitants des Iles Salomon par exemple), quand ils apparurent beaucoup plus tard (ils furent introduits par des colons allemands pour travailler sur les plantations), furent qualifiés de « choses » ou de « choses noires ».

Les propos qui suivent tentent de rétablir l'équilibre en abandonnant un regard occidental-centrique. Il y eut bien simultanément deux découvertes. L'historien l'admettra volontiers. Mais encore faut-il ajouter un point de vue anthropologique : les regards qui se croisèrent lors de ces premiers contacts étaient chacun tributaires d'une vision de l'Autre très différente. Pour les uns — les Polynésiens —, ce fut une question de niveau d'intégration. Nous verrons divers exemples ; les pages qui suivent sont consacrées à cet aspect. Pour les autres — les Européens —, tout était noir ou blanc, le contraire ou le même, le mal ou le bien. C'est ainsi que les Européens du XVIIIème assimilèrent les Polynésiens, qu'ils jugèrent « bons » et « presque aussi blancs que les Européens », et rejetèrent les Mélanésiens, « noirs comme des Nègres » et jugés incapables d'établir des sociétés « policées ». Le jugement résultait d'une vision terriblement réductrice et simpliste. L'observation de l'aspect physique, tout d'abord. Également, l'interprétation simpliste des coutumes. Les Polynésiens parurent être un peuple qui adorait « Vénus » et « Eros », la beauté et l'amour — et qui avait le bon goût de vivre sous l'autorité de « chefs » vénérés, formant ainsi des « corps de nations » ; alors que les Mélanésiens parurent adonnés à la

pratique du cannibalisme — et se contenter de bandes inorganisées, des « tribus ».

Mais ceci est une autre histoire, celle de la découverte européenne des Polynésiens et des « Mélanésiens ». Il faut aussi observer ce qui est oublié dans nos livres d'histoire : la découverte polynésienne des Européens.

Quand les Polynésiens ont découvert... Vrais et faux débats

On a tendance à l'oublier, en effet, mais il faut admettre une évidence. Quand les Européens découvrirent les rives de Samoa (Jacob Roggeveen en 1722), de Tahiti (Samuel Wallis en 1767, Louis-Antoine de Bougainville en 1768, James Cook en 1769) ou d'Hawaii (James Cook en 1778), ils furent simultanément découverts par ces Polynésiens. Quelle fut l'interprétation de ces derniers devant leur découverte ?

Un fait est certain : les insulaires ne prirent pas les nouveaux-venus pour des « hommes » *ta(n)gata*. Les Polynésiens ne connaissaient que des hommes comme eux (tous les archipels polynésiens et les Fidji). Un autre fait est certain : les insulaires ne rejetèrent pas les nouveaux-venus comme des monstres qu'il faudrait écarter ou détruire au plus vite. Il y eut bien un désir d'intégration, car l'interprétation dominante plaçait ces nouveaux-venus du côté du « soleil » et créait ainsi un désir, celui de capter une partie des pouvoirs de ces êtres. La seule possibilité était donc de faire appel aux catégories existantes : dieux créateurs du monde, dieux locaux, ancêtres, esprits du genre « fantômes » et « lutins », etc. Cependant, aucune catégorie ne correspondait exactement à ce que les Polynésiens avaient sous leurs yeux. L'intégration fut donc aussi *une interrogation et une innovation*.

Un cas a été étudié en grand détail, celui de l'arrivée du Capitaine Cook à Hawaii en 1778. Marshall Sahlins a montré comment James Cook fut pris pour une manifestation — partielle et particulière — du dieu hawaïen Lono : une image de Lono, un « corps » *kino* de Lono, un aspect visible du principe inclusif « Lono » (Sahlins 1981, 1989a, 1989b). Les sources sont claires : James Cook fut appelé « Lono » en plusieurs occasions et il fut manipulé dans des cérémonies de la même manière que certaines *images* de Lono étaient normalement manipulées dans les rites du cycle cérémoniel consacré à Lono. En résumé, Cook fut pris « pour Lono ». Mais il faut bien comprendre : il fut pris pour une manifestation visible *et donc partielle* de Lono. C'était une manifestation quelque peu inattendue sans doute, mais la logique tout / partie qui règle le rapport entre le principe divin et ses formes visibles admet par définition la possibilité d'une infinité de manifestations visibles.

Certains ont lu trop rapidement l'analyse de Sahlins et n'ont retenu que l'équation « Cook = Lono ». Ainsi, aux États-Unis, un débat s'éleva rapidement, suscité par la critique d'un enseignant de Princeton, spécialiste de l'Inde, Gananath Obeyesekere (1992). Pour ce critique, il n'est pas politiquement correct de prétendre que les Polynésiens furent sots au point de prendre des hommes pour des dieux. C'est un « mythe européen » de plus sur les « indigènes » (*natives*). L'analyse de Sahlins prolongerait la manière dont les Occidentaux ont toujours interprété avec condescendance les représentations des peuples exotiques. En outre, le critique, arguant de ses origines orientales, prétend être mieux à même d'analyser l'histoire polynésienne qu'un Occidental².

Cette position n'a rien à voir avec l'anthropologie historique de la Polynésie et relève uniquement des préoccupations de certains milieux intellectuels occidentaux qui manifestent ainsi leur incapacité à envisager une altérité culturelle sans vouloir aussitôt l'assimiler et la réduire. Car bien entendu, la notion de « divinité » à laquelle ils pensent est celle de l'Occident chrétien — ou de certaines « religions orientales », elles-mêmes redéfinies et couchées de force dans le moule de la logique dichotomique occidentale (*humain ou bien divin*). Ainsi, Obeyesekere invoque l'histoire de l'Inde et de l'Asie du Sud-Est et prend pour argument l'absence de cas semblable à celui reconstruit par Sahlins — tel qu'Obeyesekere (sur)interprète la reconstruction de Sahlins. Aucune source de l'histoire orientale, dit-il, ne signale que des hommes prirent d'autres hommes pour des dieux :

« Quand Sahlins développa sa thèse [...] je fus complètement stupéfait devant son affirmation indiquant que, lorsque Cook arriva à Hawai'i, les indigènes crurent qu'il était leur dieu Lono et qu'ils l'appelèrent Lono [believed that the was their god Lono and called him Lono]. Pourquoi ai-je réagi ainsi ? Naturellement, mon esprit me reporta à mes expériences de Sri Lanka et d'Asie du Sud-Est. Je ne pouvais penser à rien de comparable au cours de la longue histoire des contacts entre les étrangers et les habitants de Sri Lanka ou encore, toujours sur ce plan, entre les étrangers et les habitants de l'Inde » (Obeyesekere 1992 : 8).

Comment peut-on sérieusement trouver un argument dans cette comparaison ? Depuis plusieurs milliers d'années, l'histoire de cette région du monde est faite de migrations, de conquêtes, d'apparitions de peuples parlant une langue nouvelle. L'idée de peuples différents était en vigueur partout et depuis longtemps. Mais, dans le même temps, les Hawaïens, comme tous les habitants de la Polynésie orientale, n'avaient vu et connu que leurs semblables, peuples

² Voir les réponses et mises au point sur l'ensemble du débat : Sahlins 1995, Borofsky 1997, Zimmermann 1998.

voisins de langue très proche, depuis l'installation des Polynésiens orientaux il y a mille ans et celle des Polynésiens occidentaux (et des Fidjiens orientaux) un ou deux millénaires encore auparavant. Il faut donc accepter l'hypothèse que, dans le cas polynésien, l'apparition de créatures entièrement différentes ait suscité des interprétations particulières et des réponses puisées dans le monde non-humain.

Encore faut-il s'interroger sur la manière dont les Polynésiens se représentaient le non-humain. La logique n'était pas nécessairement fondée sur *l'opposition distinctive*. On voit comment Obeyesekere feint de mettre sur le même plan un fait rapporté par Sahlins et attesté dans les documents (« ils l'appelaient Lono [called him Lono] ») et une équation dont l'interprétation suppose précisément de différencier le rapport polynésien au divin d'autres rapports semblables dans d'autres cultures (« il était leur dieu Lono [he was their God Lono] »). Nous allons voir ici la complexité de ce « il était leur dieu ».

Il est donc inutile de citer davantage cette critique d'Obeyesekere. Mais son existence nous rappelle une fois encore à quel point la pensée savante occidentale demeure enfermée dans une logique dichotomique : exclusion / assimilation. Les uns excluent : ce serait l'attitude de Sahlins, aux yeux d'Obeyesekere ; les autres assimilent : c'est de fait l'attitude d'Obeyesekere. Celui-ci interprète de façon réductrice l'analyse de Sahlins et, d'autre part, assimile de force les Polynésiens. Ceux-ci sont censés détenir la notion d'un divin résolument coupé du monde humain, comme les Occidentaux ou comme la pensée « orientale », cette dernière catégorie étant elle-même construite par les Occidentaux — y compris par Obeyesekere — tantôt par opposition et tantôt par assimilation à l'Occident.

Deux parties : la conception du divin et les premiers contacts

Laissons tout cela et tentons de retrouver ce qui s'est passé, dans ce dernier tiers du XVIIIème siècle où tout s'est joué. Nous allons analyser ici d'autres cas que celui hawaïen, tout en continuant à suivre le sillage des expéditions de James Cook : Tahiti, l'archipel des Cook et Aotearoa-Nouvelle-Zélande. En épaississant le dossier historique des premiers contacts, ces autres cas apportent aussi un éclairage utile sur le débat qui agite en vain une partie de l'université américaine, à la fois sur la notion polynésienne de « dieu » (ci-dessous première partie) et sur la manière dont les Polynésiens ont découvert les Européens (deuxième partie). La première partie confronte aux modèles dichotomiques, en faveur chez de nombreux « savants » occidentaux, un modèle d'intégration utilisé par les chefs polynésiens d'alors — et, sur certains aspects, il demeure utilisé par divers Polynésiens d'aujourd'hui. La seconde partie redonne une place à la découverte qui fut oubliée. On ajoutera aussi, en troisième et dernière partie,

un certain nombre de représentations contemporaines (exemples de Samoa et Tahiti).

Ces exemples anciens et récents révèlent que les Polynésiens se posèrent à eux-mêmes davantage de *questions* qu'ils ne formulèrent de réponses ; tout comme le firent les Amérindiens devant la conquête espagnole, deux siècles et demi plus tôt. La réponse qui fut parfois donnée à ces questions était mitigée. En regardant de plus près la forme linguistique des formulations de l'époque, on comprend que les Européens furent pris certes pour des êtres surhumains, sans aucun doute, mais qui devaient être des *représentants*, de forme un peu nouvelle, du grand créateur Tangaroa — lequel n'en était pas à une innovation près. Ni dieux ni ancêtres à proprement parler, donc, mais une forme partielle du tout.

L'attribution de divinité et ses malentendus : le ciel, les fusils et la hiérarchie de la « lumière »

L'idée d'une assimilation au « divin » est évidemment troublante si on la prend à la manière chrétienne. C'est l'erreur d'Obeyesekere : une assimilation forcée des Polynésiens à des modèles qui ne sont pas les leurs. Pour le moment, disons simplement que le caractère étranger des Européens fut considéré par les Polynésiens sous l'angle de la divinité plutôt que celle de la barbarie (du moins au début). Ou plus simplement, acceptons l'idée que les nouveaux-venus furent pris pour des surhommes et non pour des sous-hommes. Quelle en fut la raison ? Bien des éléments ont joué leur rôle : une certaine apparence, ainsi que des objets terrifiants — les mousquets — et fabuleux, en métal et en verre.

L'apparence « lumineuse »

Il est hors de doute que la couleur de la peau a joué un rôle. Le mot utilisé en Polynésie occidentale dès le XVII^{ème} siècle pour désigner les Européens (*papâ-la(n)gi*), toujours en vigueur aujourd'hui (Tcherkézoff 1999, Tent et Geraghty 2000), continue aujourd'hui de s'appliquer seulement aux étrangers à peau claire ; il n'est pas utilisé pour un visiteur mélanésien ou africain. La pâleur des visiteurs venait s'insérer dans une cosmologie trans-polynésienne où la lumière, la clarté, la blancheur étaient et sont encore valorisées comme signes favorables du divin, et s'opposent à l'obscurité de la nuit, dans laquelle la mort règne en maître. Le monde fut d'abord la Nuit-obscurité *Po*. Les dieux primordiaux et la source des pouvoirs de vie s'y trouvent à jamais. Mais il n'y aurait pas eu de vie si, dans un deuxième temps, la Nuit n'avait laissé une place

pour l'apparition du Jour-lumière *Ao*³. Depuis, le travail rituel qui garantit la vie sociale consiste à extraire de la Nuit des pouvoirs qui, une fois amenés dans le Jour, peuvent être domestiqués et employés pour reproduire la vie. L'agriculture, la pêche — avec leur étape complémentaire : la cuisine — ainsi que l'enfantement reposent sur cette dynamique. Les références au « ciel » et à la « lumière » sont ainsi fondamentales.

L'apparition d'êtres surhumains à l'apparence « lumineuse » était la promesse d'une garantie pour ce travail rituel. Les missionnaires venus beaucoup plus tard ne sauront pas à quel point cette interprétation du premier contact a déjà mis en place des cadres qui faciliteront leur intégration. Peut-être que certaines légendes ont pris naissance à ce moment, qui seront invoquées par les chefs beaucoup plus tard, à propos d'un pouvoir que le « ciel » leur promettait depuis longtemps (voir Ma'iai'i 1960).

Dans toute la Polynésie, on prenait soin à la clarté de la peau. Il ne s'agissait en aucun cas d'une question de « couleur de peau ». Bien au contraire, là où, comme à Samoa, les conceptions anciennes sur la valorisation de la clarté de la peau ont toujours court, l'expérience moderne a produit une notion très valorisée et qui définit l'anti-racisme : « il ne faut pas être *faailogalanu* », dit-on, il ne faut pas « attribuer une signification à la couleur [de la peau] ». La « clarté » de la peau renvoie à la valeur cosmologique et cosmogonique de la « lumière » solaire.

Les personnes de haut statut demeuraient à l'intérieur des maisons, afin d'éviter que la clarté de la peau ne s'assombrît sous les rayons du soleil. Ceux fortement bronzés révélaient ainsi qu'ils travaillaient pour les autres, dans les plantations et sur la mer. A Samoa, cela s'appliquait particulièrement aux femmes non mariées et réputées encore vierges. A Tahiti, régulièrement, les femmes de haut rang pouvaient faire une retraite dans ce but⁴. Aux îles Cook, quand une grande fête était décidée, on se donnait une année de préparation pour répéter de nouveaux mouvements de danse, pour préparer une montagne de tubercules, mais aussi pour que les personnes principales aient le temps de blanchir et de grossir car, dans la fête, on rivalisera « à qui sera le plus clair et le plus gros »⁵. L'obésité faisait signe doublement : abondance de nourriture, donc abondance de « services » offerts par des dépendants et, d'autre part, une peau plus tendue retrouvait plus facilement la clarté de peau que tous aiment voir sur l'enfant nouveau-né. A Samoa, les chefs recherchaient avec avidité les jeunes

³ Voir Sahlins (1989a : 119), Babadzan (1982, 1993) ; voir plusieurs exemples et des récits cosmogoniques dans Tcherkézoff (1998a) ; pour Tahiti, voir Babadzan (éd.), 1993.

⁴ Samoa (notes personnelles). Pour Tahiti, voir Oliver (1974 : 157, 435)

⁵ Récit fait au missionnaire Wyatt Gill, à Mangaia, pour les années de la fin du XVIIIème et du début du XIXème. Les mots sont de Gill qui résume sans faire de citations (1880 : 181).

filles aux cheveux plus clairs. Lorsqu'une fille répondait au critère, on lui interdisait de se couper les cheveux, car ceux-ci, une fois assez longs, servaient à la fabrication des coiffes cérémonielles, après avoir été encore délavés avec diverses préparations pour atteindre une couleur roux-clair.

Les notions polynésiennes sur la chefferie et sur la hiérarchie illustrent également cette valorisation de la lumière solaire et de son éclat, comme Sahlins l'a déjà noté pour Hawaii⁶. Le chef hawaïien est appelé couramment « le Céleste » *ka lani*. Plus généralement, dit Sahlins :

« La vertu spécifique de la beauté aristocratique est un éclat, une luminosité que les Hawaïiens ne manquent jamais d'associer au Soleil. Une beauté, donc, qui est à proprement parler d'essence *divine*, car, comme les dieux eux-mêmes, elle confère à toutes choses la visibilité ».

Les objets des Européens s'accordaient aussi avec cette valorisation de la lumière et de la brillance : le feu des canons et mousquets, l'éclat des objets en métal, l'éclat des objets en verre et bien entendu le pouvoir réfléchissant des miroirs. Ajoutons que, si toute cette sociologie cosmique est restée opaque pour les Européens, ces derniers ont compris ce qui leur était utile. Ils ont pu mener un troc plus que profitable avec de la verroterie, puis, assez rapidement, faire de fructueux bénéfices en vendant des tissus colorés. Aujourd'hui, la vente de tissus imprimés avec des motifs floraux aux couleurs flamboyantes permet à l'Asie du Sud-Est d'être le pourvoyeur des chemises dites « hawaïiennes » pour toute la Polynésie. La demande n'est pas près de se tarir. Chacun peut rivaliser d'éclat, sans grandes difficultés. Une chemise au dessin nouveau s'acquiert plus facilement que l'ancien pouvoir (souvent appelé *mana*), lequel demandait des guerres et des sacrifices pour devenir l'identité lumineuse d'un individu — un individu qu'on appelait alors un « chef » (*ari'i, ali'i, aliki, eiki*).

La hiérarchie polynésienne

Demeurons un moment avec cette notion fondamentale de « visibilité ». Sahlins mentionne encore l'importance du regard dans le rituel hawaïien ancien. Désirer quelqu'un ou respecter quelqu'un se disait « jeter le regard sur » quelqu'un. « Voir », c'est « comprendre » (en langue samoane, il en va de même). Dans le sacrifice humain, la victime étant en général un homme coupable de transgression, ses yeux étaient traités en premier (crevés ; l'œil gauche est donné à « manger » au dieu en premier). En effet, par la

⁶ Les faits hawaïiens qui suivent et les citations sont tirés de Sahlins (1989a : 33-4) ; c'est l'auteur qui souligne.

transgression, la victime, disait-on, est « celui aux yeux brûlés-cuits »⁷, *makawela*. Dans le même ordre d'idée, on ne pouvait regarder un chef. C'eût été violer un tabou⁸.

Sahlins ne généralise pas, mais nous avons ici, avec cette notion de source de lumière et de visibilité, *la meilleure illustration possible du fonctionnement de la hiérarchie polynésienne*, à l'est (Tahiti, Hawaii, etc.) comme à l'ouest (Samoa, Tonga, etc.). Cette logique hiérarchique entre chefs et dépendants explique la continuité entre dieux et hommes. Cette continuité caractérise l'ensemble des représentations sociales polynésiennes qui furent mises en jeu dans le contexte de l'arrivée de Cook à Hawaii.

En Polynésie, avant l'introduction du commerce occidental, le rapport supérieur / inférieur était toujours *statutaire* et non une division quantitative avec une référence substantive et indépendante (plus riche / moins riche, etc.) ; il ne s'agit pas de « stratification » mais de « hiérarchie »⁹. Le rapport hiérarchique implique deux aspects qui ne sont pas incompatibles malgré les apparences : mutualité et unilatéralité. Le rapport est une interdépendance, et cette interdépendance est orientée dans un seul sens. Une interdépendance, car un pôle n'a pas de sens sans l'autre et réciproquement. Mais une orientation hiérarchique, car l'un est le tout pour l'autre et la réciproque n'est jamais vraie.

En effet, quand la valeur de référence est quelque chose comme la « lumière », au lieu d'être par exemple la production d'outils de métal, la valeur *implique l'interdépendance*. Qu'est-ce qu'une source de lumière si cette source ne trouve rien à éclairer ? (Qu'est-ce qu'un dieu sans un monde qu'il aurait créé ?) On ne saurait même pas qu'il y a une lumière. Une lumière ne se *voit* que si elle se pose sur un être ou sur un objet. Ainsi, un chef polynésien sans dépendants n'a aucune existence. Mais le rapport est orienté : l'un est *source* de lumière et l'autre devient visible car il est *éclairé*. Le dépendant trouve à participer à la vie (le monde de la « lumière » *Ao*) uniquement par sa relation au chef : il est alors éclairé. Pour lui, le chef est donc *une source de vie*. Il en va de même pour le chef vis-à-vis des dieux. Dans l'Ouest polynésien, cette relation est demeurée jusqu'à aujourd'hui (Samoa, Tonga), même si la divinité de référence est celle de la Bible.

⁷ Sahlins dit seulement « yeux brûlés ».

⁸ Dans la logique polynésienne, ce n'est pas le chef qui est contaminé par ce regard, c'est le transgresseur qui est « brûlé ». Cela dit, comme précisément ensuite on parfait cette crémation symbolique par un sacrifice réel, on évite de soumettre à l'expérience ce qu'il adviendrait d'un chef qui aurait été regardé par un homme de peu sans ce que dernier soit puni. Le « tabou » ne relève pas d'une logique de l'expérience mais d'une logique de « l'interdit ».

⁹ Nous avons étudié ailleurs la pertinence de cette distinction entre deux formes d'inégalité : à propos des différenciations sociales à Samoa (Tcherkézoff 1995a) et, depuis longtemps, dans tout le domaine des classifications dualistes (voir récemment 1994a, 1994b).

C'est pourquoi, dans le système polynésien hiérarchique, la différenciation sociale est toujours conçue comme la réplique locale d'un rapport divin / humain. En ce sens, toute personne qui m'est supérieure est un dieu-ancêtre pour moi. Mais cela n'implique aucun mysticisme, aucune théorie sur une substance surhumaine dans le corps des chefs, etc. C'est au contraire une logique bien terre-à-terre, qui relève de la physique de la lumière.

Dans cette logique, les dieux sont des dieux-ancêtres : les premiers ancêtres sont toujours des « enfants » des dieux et ils acquièrent les pouvoirs de ces derniers ; les chefs personnifient ces dieux et ces ancêtres, on dit qu'ils les « incorporent » (ci-dessous). Parallèlement, les dieux sont déjà humains et ils possèdent par définition les faiblesses de caractère des hommes (aussi pourra-t-on les amadouer dans les rituels d'offrandes).

Tout autre est la logique de l'avoir. Avec un principe de supériorité fondé sur la possession d'outils en métal, chacun peut établir une production autonome (de biens découpés grâce à cet outil) et entrer en compétition avec d'autres producteurs sur le marché de ces biens. De fait, à partir du contact, cette logique de la stratification qu'est une différenciation par l'avoir s'est ajoutée à la logique de la hiérarchie, pour grandir rapidement et, parfois, éliminer sa rivale traditionnelle. Les nouveaux pouvoirs politiques et les nouveaux marchés de la Polynésie du XIX^{ème} illustrent cette transformation. A Hawaii, aujourd'hui, on ne pourrait même plus en deviner l'histoire sans les sources. Ailleurs, comme au Samoa occidental, cette transformation est, en ce moment même, en train de s'achever, et l'observation de ce processus est riche d'enseignements pour toute l'histoire de la Polynésie (Tcherkézoff 1997a).

L'exemple de la terre, crucial pour les enjeux actuels à Samoa (Tcherkézoff 1998b), est également une illustration des plus nettes. Tant que la terre n'est pas un bien individuel qu'on peut acheter ou vendre, tant qu'elle demeure « coutumière » c'est-à-dire un bien dont le seul propriétaire est l'ancêtre fondateur, la rivalité entre clans s'exprime par des revendications d'ancienneté de fondation de leurs territoires respectifs. Cette ancienneté est donnée à voir par les positions assises sur le « cercle » cérémoniel des réunions regroupant toutes les familles du village. La rivalité suppose alors un accord minimal sur les règles d'appartenance à ce « cercle ». Telle est encore la situation pour 80% du territoire samoan. Mais, sur l'île d'Oahu, à Hawaii, là où se trouve la capitale Honolulu, la rivalité se joue sur le marché des changes entre le dollar et le yen, parce que la majorité des terres (il faut parler plutôt d'« immeubles » et de terrains de construction) appartient à des firmes japonaises. Aucune appartenance commune à une même forme de relation n'a besoin d'être

réaffirmée à chaque réunion. L'appartenance ne dépend plus des propriétaires locaux mais d'une notion « globale » : le marché des changes.

En somme, quand on parle de « chef » à propos de la Polynésie, il faut constamment se demander dans quelle logique de la différenciation se situe ce « chef » : stratification ou hiérarchie ? A l'époque du contact, il est certain que c'était la seconde logique qui régnait. Le fait est important pour notre discussion. Car la hiérarchie, au contraire de la stratification, est une gradation continue qui inclut l'ensemble du corps social. Il y a une continuité depuis les grands dieux jusqu'au dernier des hommes.

Tout homme est une part du divin. Selon cette logique, tout individu n'existe que parce qu'une source de lumière l'éclaire. Cette source est désignée par l'idée de « dieu » et celle d'« ancêtre » ; elle est personnifiée sur terre par les « chefs ». Les Européens arrivèrent dans ce contexte : une hiérarchie de la lumière. Par leur aspect et par leurs objets, les Européens parurent encore plus « lumineux » que les chefs. On leur demanda si, dans leur voyage, ils étaient passés par le soleil (ci-dessous).

Observons maintenant ce que furent les objets qui accompagnaient ces nouveaux-venus.

Les armes à feu

Un élément fondamental de la vision polynésienne fut d'observer la maîtrise de la foudre par les Européens, à l'intérieur de leurs mousquets et de leurs canons. On a tendance à oublier la présence des armes à feu, mais tous les premiers contacts comportent des scènes meurtrières. Dès que les Européens se croient attaqués parce que les pirogues qui viennent à leur rencontre sont trop nombreuses ou parce que les hommes qui montent à bord, parfois sans y avoir été invités, se mettent à « dérober » ce qu'ils peuvent, jetant en direction de leurs pirogues les objets étranges qu'ils voient sur le pont, les Européens font usage des mousquets, puis des canons¹⁰. Or la foudre et le tonnerre, outre leur aspect de puissance intrinsèque, sont des éléments « célestes », attributs du démiurge Ta'aroa-Tagaloa-Tangaroa et/ou des autres dieux primordiaux.

¹⁰ Il y aurait beaucoup à dire sur cette attitude de « vol » et sur l'incompréhension constante par les Occidentaux, depuis les premiers voyageurs jusqu'aux écrits contemporains des historiens. Ce « vol » est en réalité l'attitude normale du rituel organisé dans toute la Polynésie pré-chrétienne quand on fait venir les dieux-ancêtres pour obtenir les bienfaits de ces derniers (rites de refertilisation de la terre, où l'assistance doit se ruer sur les victuailles, chacun tentant d'arracher un morceau à l'autre ; ces rites sont attestés pour le Tahiti et le Tonga anciens : voir Babadzan (1993 : 235-251, particulièrement pp. 245-246), Ferdon (1987 : 94).

Évidemment, il faudrait nuancer et préciser cas par cas. A Tonga par exemple, Tangaloa était le grand dieu du ciel à Tongatapu (partie sud) mais seulement un dieu des artisans dans la partie nord de l'archipel. Ailleurs, il n'était que l'un des quatre dieux créateurs. De manière générale, les dieux vivaient ordinairement à Pulumotu (une île invisible, située à l'ouest), et quand on entendait le tonnerre, c'était, selon certains Tongiens, le bruit des discussions animées tenues entre les dieux qui parvenait jusqu'aux oreilles humaines (Ferdon 1987 : 70-71). Il faudrait raconter aussi comment, à la première salve qui tua un Tahitien dans une pirogue, ses compagnons tentèrent de le remettre assis sur son banc, et mirent longtemps avant d'admettre que ce corps qui ne répondait plus à aucune sollicitation était sans vie, alors que nulle lance ou massue ne l'avait frappé. Il faudrait raconter la frayeur d'une population tahitienne qui, assistant depuis la plage à cette première escarmouche entre les guerriers de l'île et les soldats de Wallis, reçut soudain des boulets de canon sur la plage, puis dans la forêt quand femmes et vieillards apeurés tentèrent de s'y réfugier.

Les outils de métal

Les fusils et les canons n'étaient pas les seuls objets nouveaux qui paraissaient divins. Les Polynésiens admirèrent aussi les outils de métal et la verroterie. Le bois le plus dur, la meilleure lame de basalte, l'os le plus effilé et le coquillage le plus coupant étaient surpassés par la hachette et le couteau, ainsi que par les clous immédiatement convertis en vrilles et en hameçons (à cette époque, les clous européens ont la taille d'un petit poignard). Or les outils de coupe étaient déjà extrêmement vénérés, car ils permettaient de fabriquer les maisons et les pirogues, toujours consacrées aux ancêtres et dont la taille était directement un signe de statut. Ces outils passaient eux-mêmes par des rites de consécration. Les nouveaux outils représentèrent donc un trésor, parce qu'ils s'inséraient dans une classe d'outils déjà « tabous » et dont ils décuplaient les possibilités pour la rapidité d'exécution et pour la taille des pièces de bois qu'on pouvait désormais travailler¹¹. Les hameçons n'étaient pas moins sacrés. On les voit figurer dans les échanges cérémoniels de biens précieux¹². Aussi n'est-il pas étonnant de constater que les premiers clous obtenus pouvaient même ne pas

¹¹ Ce rapport de 1 à 10 est attesté par les Tahitiens en 1797, date à laquelle les herminettes de pierre font déjà figure d'antiquité, trente ans après l'arrivée de Wallis (Baré 1985 : 180) ; voir *ibid.*, p. 178 pour l'incantation du rite de consécration de l'herminette.

¹² En particulier à Tikopia, où Raymond Firth a pu observer en 1928 la vie sociale de Polynésiens qui ne connaissaient l'homme blanc que depuis peu (Firth 1936), ainsi qu'à Samoa (catégorie d'objets donnés par le côté de l'homme dans les mariages).

être convertis en outils mais reposer comme objets sacrés dans le panier rituel d'un chef ou d'un prêtre¹³.

En outre, les Européens n'arrivaient pas seulement avec des outils de métal déjà fabriqués mais ils apportaient leur forge, laquelle était nécessaire pour effectuer des réparations en cours de voyage. Les Polynésiens virent ces nouveaux-venus maîtriser un élément qui était d'abord malléable, rougeâtre, dégageant une chaleur comme seules les coulées de lave peuvent le faire, puis qui devenait dur comme la pierre. On n'est donc pas étonné de constater que le terme qui fut choisi en Polynésie occidentale pour désigner le fer est un mot qui s'appliquait à la lave volcanique¹⁴. Cette association aux forces souterraines a dû contribuer fortement à diriger l'interprétation sur la nature des nouveaux-venus vers une certaine forme de divinité-surhumanité. D'autant plus que, parfois, le feu céleste et le feu terrestre (volcanique) sont associés. A Hawaïi, le tonnerre et la foudre dépendaient du dieu Lono, les volcans de la déesse Pele. Or Lono était l'oncle de Pele, et c'est lui qui veillait à ce que le feu de Pele ne s'éteignît jamais. Le volcanisme pouvait être directement associé aux orages. Or les nuages de pluie étaient des manifestations de Lono¹⁵.

Il faudrait encore parler de la verroterie et des miroirs¹⁶, des perles de verre introduites par les Hollandais à Tonga et qui, deux siècles plus tard, sont à Samoa un objet circulant dans les guerres locales et permettant à un prisonnier de « racheter » sa vie, comme le note un voyageur français en 1834 (Lafond de Lurcy 1845).

Il faudrait parler des tissus. La quantité dont on enveloppait le corps était un signe de statut, en Polynésie orientale et occidentale. Nous retrouverons cela à la fin de notre parcours, lorsque le capitaine Cook puis, après la mort de celui-ci, son portrait tenu par un chef local se virent offrir des tissus cérémoniels. Les Polynésiens furent avides de prendre les draps, les chemises et les vestes des nouveaux-venus, d'autant plus que ces tissus résistaient à l'eau alors que le matériau du vêtement cérémoniel polynésien (le tapa), fait d'une écorce longuement battue (les morceaux obtenus étant ensuite collés bord à bord), se

¹³ Comme Firth le découvre en arrivant à Tikopia, une petite île polynésienne située dans l'aire mélanésienne et où le contact se fit très tardivement (Firth 1936 : 33, pour des objets en fer, obtenus à Vanuatu, provenant du naufrage de La Pérouse, et conservés dans un temple ; pour le panier sacré de clous, je cite de mémoire).

¹⁴ Tongien : *ukamea* ; Samoan : *u'amea*, de *uka*, désignant un état visqueux mais tout de même dur (boue, etc.), et *mea*, rougeâtre. Ces deux mots de base remontent au proto-polynésien. Cette note sur le métal a tiré bénéfice d'une remarque de Françoise Douaire-Marsaudon (1993 : 795, 799 note 15) sur un mythe cosmogonique tongien à propos d'une pierre désignée par ce mot et dont le comportement indique qu'elle symbolise une éruption.

¹⁵ Ces connexions mythologiques, indiquées par les spécialistes comme Pukui, Beckwith et d'autres, sont rappelées par Sahlins (1989b : 379-380).

¹⁶ A Samoa, les nacres accrochées aux grandes coiffes cérémonielles *tui* furent remplacées par de petits miroirs ; aujourd'hui, ces coiffes à miroir — toujours en usage dans les grandes occasions — sont considérées comme étant faites selon la « tradition » (*aganuu*).

désagrégait sous la pluie. Les jaquettes et vestes des capitaines combinaient tous les attraits : diverses couches superposées enserraient le corps, et des rubans rouge et or en faisaient briller les bords. Or le ruban rouge pour envelopper le corps était déjà un élément rituel central dans la grande cérémonie tongienne des prémices (l'igname jouait le rôle de corps symbolique et était entièrement enveloppé de rubans rouges faits avec la partie tendre de la feuille de pandanus) (Douaire-Marsaudon 1998). Les grandes capes cérémonielles hawaïennes et tahitiennes étaient faites de plumes rouges et jaunes. L'insigne suprême tahitien, le *maro 'ura*, était un ornement de plumes rouges et le circuit de dons dans lequel il entrait tenait une place fondamentale (Babadzan 1993). Sur les nattes fines de Samoa (Tcherkézoff 1997b, 2002), des rangées de plumes rouges sur les bords sont la décoration la plus recherchée. Il faut savoir aussi que, dans la mythologie trans-polynésienne, les dieux étaient censés ne pas avoir de cheveux (ces derniers sont apparus avec l'homme) mais des plumes.

Les « dieux d'ici-bas » (Samoa)

Tout cela a placé les Européens dans la catégorie d'êtres « célestes », pour dire bref. C'est ainsi que le mot *papâlagi*, dont l'étymologie première pourrait avoir été très différente (reprise phonétique locale d'un terme malais employé par les matelots des premières expéditions hollandaises pour désigner les dons et objets de troc apportés : tissus, perles, objets de métal, Tent et Gerarghy 2001) a été (ré)interprété aux XVIIIème et XIXème en Polynésie : « êtres célestes », terme encore en usage dans toute la Polynésie occidentale pour désigner ces nouveaux-venus. Mais n'allons pas y voir une catégorie nouvelle ou extraordinaire. Le dieu créateur est céleste, les premiers chefs sont issus d'unions entre les êtres célestes et une mortelle, les chefs samoans sont appelés de façon cérémonielle « les dieux d'ici-bas » (voir ci-dessous), les légendes sont pleines d'allées et venues entre ciel et terre, concernant les dieux, les héros ainsi que les simples mortels. Simplement la valeur est du côté du ciel. Et les Européens ont été placés très logiquement dans cette classification. Ici à nouveau l'idée d'une hiérarchie contrastée à l'idée de la stratification est pertinente. La catégorie du ciel n'est pas un « ailleurs », un monde sur-naturel, une autre « strate », mais elle est un idéal d'humanité, le meilleur d'un continuum.

Ainsi, refuser la proposition de Sahlins selon laquelle Cook fut pris par les Hawaïens pour un « dieu » *atua*, ignorer d'autres sources tout aussi nettes (aux îles Marquises, le mot *atua* était appliqué aux Européens, selon une information venant du premier groupe de missionnaires, en 1797 [Sahlins 1995 : 174] ; à Tahiti, certains devins ou prophètes en état de transe étaient également appelés *atua*, ce mot s'appliquant là aussi aux dieux [Baré 1985 : 115]), c'est refuser

d'admettre que les Polynésiens prenaient leurs chefs pour des descendants d'unions divines ou mi-divines mi-humaines.

Mais dire que les Polynésiens prenaient des hommes pour des dieux est une expression résumée pour désigner la *continuité hiérarchique* établie entre le créateur du monde et le dernier vermisseau. L'histoire de la « christianisation » en Polynésie montre précisément que les habitants de cette aire culturelle n'avaient pas du tout une conception *stratifiée* de la transcendance. Leur christianisme, jusqu'à aujourd'hui, à Samoa et ailleurs où la chefferie fut conservée, comme à Tonga, continue d'admettre que, dans les cérémonies, « les chefs sont les dieux d'ici-bas ». En samoan contemporain, les « chefs » sont cérémoniellement désignés comme *o atua o laloni* (*atua*, dieu ; *lalo*, bas ; *nei*, ici). Le chef est « un *atua* d'ici-bas », alors que Dieu (auparavant les dieux pré-chrétiens, aujourd'hui « Le Père » *O le Tamâ*) « est le Dieu » *O le Atua*, sans autre spécification. Le chef est une manifestation divine : une forme visible ici-bas des sources de lumière-et-de-vie situées dans le ciel. Et encore s'agit-il alors du « nom-titre » que ce chef porte (le nom de l'ancêtre fondateur). Il ne s'agit pas de l'individu empirique que l'on a en face de soi ; lui est un homme comme un autre.

Les bateaux-îles et les hommes-dieux (Tahiti, Samoa)

En étudiant la vision tahitienne portée sur les bateaux de Wallis, de Bougainville et de Cook, Jean-François Baré (1985 : 113-17) cite les observateurs du XIXème qui ont recueilli des traditions locales et il en tire une critique appropriée de toutes les lectures qu'il appelle « positivistes ». Selon le missionnaire Ellis, les bateaux auraient été qualifiés « d'îles habitées par des êtres d'une nature supérieure, sur ordre desquels les éclairs s'allumaient, le tonnerre grondait » (les mousquets et les canons). Selon le commerçant et consul Moerenhout, « les O-tahitiens prirent [le navire de Wallis] pour une île flottante, en regardant les mâts comme des arbres, les pompes comme des ruisseaux [...] ». Teuira Henry, qui rassembla les notes de son grand-père, l'un des premiers missionnaires, ajoute que la poupe ou la proue du navire de Wallis « était comparée à un rocher ». Baré note que Sahlins relève les mêmes traditions à Hawaii.

Pour l'idée d'« île flottante », Baré évoque la présence de cette métaphore dans des mythes tahitiens qui semblent bien dater d'avant le contact. Ceux-ci racontent comment les îles, telles que Tahiti, sont arrivées là où elles sont « comme un navire » (les grandes pirogues doubles polynésiennes qui pouvaient

porter des centaines de personnes, et qui disparaîtraient pendant le XIXème)¹⁷, comment les falaises de l'est de Tahiti étaient comparées à la sculpture de la proue, comment la structure politique de chaque territoire était appelée une « pirogue », l'ordre entre les dignitaires étant manifesté par des places occupées « à la proue », « au mât », « au gréement », etc.

Le scrupule positiviste est donc de trop. En un sens, le *Dolphin* (le bateau de Wallis, premier bateau européen à venir à Tahiti) est comme un bateau et les Européens sont comme des hommes. En un autre sens, le *Dolphin* n'est pas un bateau, du point de vue polynésien. Car, si la plus grande embarcation polynésienne pouvait porter autant d'hommes que le *Dolphin* et même davantage, elle avait deux quilles au lieu d'une (catamaran), elle était beaucoup plus basse, n'avait ni ponts, ni cale, ni cabines, ni ancres, n'avait qu'une voile, etc. — et ne portait pas de canons. Et ces hommes ne sont pas des hommes : ils maîtrisent la foudre et tirent de leurs corps (de leurs poches) des richesses inconnues, comme le fer et le verre¹⁸. En somme, si les îles peuvent « être » des navires pour les Tahitiens, alors des navires plus grands que des navires peuvent aussi bien « être » des îles flottantes. Et si les chefs tahitiens ou hawaïens « sont » des dieux, des hommes qui sont plus que des hommes peuvent aussi bien « être » des « chefs » *arii* (*alii*, etc.) ou des « dieux » *atua* (*akua*)¹⁹. Les deux appellations furent utilisées pour désigner les Européens.

Or, les chefs polynésiens sont des dieux de façon métonymique, parce qu'un dieu polynésien, étant un être total, se manifeste toujours et seulement sous une infinité de formes partielles. L'idée est souvent exprimée en Polynésie par le mot « corps » *тино* (*kino*, *sino*) ou « image » *ата* (*aka*). Car le corps n'est que l'image de l'individu réel ; quant à la réalité de cet individu, elle réside dans son histoire généalogique, laquelle justifie le nom qu'il porte et donc la nature (en Samoan : « l'essence » *aga*) de son âme. L'individu, son nom-âme, le nom-âme-de-l'ancêtre fondateur (« titre ») qui peut être accolé à son nom-âme de naissance si on en fait un « chef », le rapport partie / tout de ces noms au divin, à l'origine, etc... Qui a dit qu'il fallait confondre ces divers rapports d'appartenance en un magma de croyances irrationnelles pré-logiques ? L'image du dieu

¹⁷ On trouve aussi chez Henry les mythes comparant l'île à un « poisson » arrivé jusque là et que le héros civilisateur a découpé, ce qui l'a immobilisé et a produit la forme particulière de l'île (deux îles reliées par une plaine étroite) ; voir le mythe cité par Danielsson (1981 : 51).

¹⁸ On racontait à Hawaï que les Européens plongeaient leur main à l'intérieur de leur corps pour en sortir les richesses (cf. Baré 1985 : 135). Aucun habit polynésien n'avait de poche (l'habillement était fait de feuilles, de nattes en lanières de feuilles, ou de tapa — écorce battue —, tout cela étant enroulé sur le corps ; aucune partie de la natte ou du tapa ne se retrouvait exactement à la même place à chaque fois qu'on se rhabillait ; et la technique de la couture fine était inconnue).

¹⁹ Un lecteur non familier de la Polynésie pourrait s'étonner que, de façon générale, on puisse prendre un bateau pour un lieu sacré. Il faut préciser que les bateaux polynésiens prévus pour le voyage lointain (grandes pirogues doubles avec pont) comportaient un temple sur le pont : très logiquement, on partait avec sa famille, ses guerriers et ses dieux (ainsi qu'avec des animaux domestiques).

hawaïien Lono était un tissu blanc d'écorce, promené en étant tendu sur un cadre de bois. Les voiles des navires européens ressemblaient à cette image. *Les capitaines et marins européens, enveloppés de couches de tissus, ressemblaient aussi à cette image*. Il faut savoir en effet que le tissu d'écorce ou tapa était utilisé comme habillement cérémoniel et comme enrobage des tiki (images de bois ou de pierre représentant les dieux)²⁰. Les capitaines européens, encore plus enveloppés, ressemblaient encore davantage. *Une ressemblance d'image à image* (cf. ci-dessous *Conclusion*).

Le mot hawaïien *akua* s'appliquait à la fois aux dieux (les entités du monde hawaïien qui nous paraissent correspondre à l'idée de divinité), à toute entité surnaturelle, à tout objet cultuel, mais aussi à tout objet étrange et effrayant, comme les divers instruments des premiers voyageurs (Sahlins 1995 : 173). On note la même chose dans toute la Polynésie. Bref aucune des formes « divines » n'« est » (tout) le dieu²¹.

La logique demeure la même quand les Polynésiens désignent les Européens — ou en tous cas les capitaines — également comme des « chefs » *arii*²², puisque les « chefs » sont des manifestations des dieux et des ancêtres. Encore une ressemblance d'image à image. Or on voit les Polynésiens à la fois respecter grandement ce que représente l'Européen et ne pas hésiter à traiter tel ou tel individu européen avec familiarité, avec rudesse, ou même en l'injuriant, s'il ne respecte pas les coutumes²³. Il ne faut pas s'en étonner. Aujourd'hui encore, on peut observer comment les Samoans traitent leurs « chefs » et ce qu'ils disent d'eux. Un chef est choisi pour être le réceptacle d'un nom d'ancêtre fondateur. Toute injure faite au « titre » ainsi transmis de génération en génération est lavée dans le sang. Mais si l'homme lui-même se révèle indigne de représenter ce « titre », on n'hésitera pas à l'injurier et même à le déposer. Le

²⁰ Voir pour Hawaï, Valeri (1985) et pour Tahiti, Babadzan (1993).

²¹ La remarquable étude du panthéon hawaïien par Valeri (1985) le montre également. La même logique a été perçue par Durkheim et mise à contribution pour construire un modèle du rapport, à l'œuvre dans les conceptions religieuses de nombreuses sociétés, entre le concept d'âme individuelle et le sacré collectif, voir Tcherkézoff (1995b).

²² En 1788, les Tahitiens parlent à Bligh de Cook comme étant « le *arii*'i de Tahiti » (Baré 1985 : 160). Voir la même chose dans la prière adressée à l'image de Cook en 1790 (ci-dessous : *Conclusion*). Déjà en 1774, quand les interactions entre Cook et les chefs tahitiens sont devenues fréquentes, les Tahitiens font explicitement la comparaison entre la hiérarchie sociale chez eux et celle à bord des navires européens : Cook est un *ari*'i déjà au simple sens où son comportement révèle qu'il est le chef de ses propres gens ; il en sera de même avec Vancouver, puis avec les officiers du premier bateau missionnaire, le *Duff*, en 1797 (Baré 1985 : 159, 162). Puis (à Samoa), tous les Blancs seront appelés « par politesse » *ali*'i, et ce mot prendra dans la langue samoane un sens de « Sir » (en anglais), qui viendra doubler celui de « chef ». Aujourd'hui, dans l'interaction verbale même entre Samoans seulement, on a véritablement deux mots « *ali*'i », l'un qui signifie « chef », l'autre qui signifie simplement « Monsieur ». Mais il ne faut pas oublier que, à l'époque des contacts, les « chefs » *arii*, *alii* étaient eux-mêmes une manifestation du divin.

²³ Baré (1985 : 162) pour un exemple tahitien. Le fait est attesté à Samoa avec le séjour de l'aventurier « Cannibal Jack » en 1840 (Erskine 1853 : 413).

« chef » est un « corps » temporaire de l'ancêtre fondateur, comme le disaient et le disent encore aujourd'hui les Samoans (*tino*) et les Tongiens (*sino*).

C'est avec la même logique que les Hawaïens tuèrent Cook quand celui-ci leur parut déroger à ce qu'on attendait de lui, puis demandèrent aux compagnons de Cook quand ce « chef » « reviendrait » les visiter (voir ci-dessous, troisième partie). D'autres exemples sont disponibles pour les premiers contacts à Tahiti. Les Tahitiens n'hésitent pas à frapper ou même à tuer l'un de leurs hôtes européens ; il s'était mal conduit avec une femme ; ou encore, il avait tué un autre aventurier européen lequel avait été adopté par des Tahitiens (Morrison 1989 : 66, 72).

Une manifestation humaine du divin (Hawaï, Samoa)

Le malentendu propagé par Obeyesekere et quelques autres est très révélateur de la tendance occidentalocentrique. C'est tout d'abord un paternalisme déplacé : « les Polynésiens ne pouvaient pas être stupides au point de prendre des hommes pour des dieux ». C'est encore une assimilation brutale à d'autres religions. C'est aussi un point de vue fonctionnaliste sur le politique. Ainsi, Obeyesekere reprend des arguments qui furent déjà utilisés par d'autres chercheurs (voir ci-dessous) : Cook fut perçu comme un chef de son équipage, donc il fut reçu comme un « chef » *arii* ; or, de façon honorifique, les chefs polynésiens étaient souvent désignés et traités comme des dieux ; si Cook fut comparé à un dieu, il ne s'agissait que d'une formule de politesse.

A cela, Valeri comme Sahlins ont répondu que, tout au contraire, dans le Hawaï pré-1820, un chef était appelé du nom d'un dieu parce qu'il était perçu comme une « manifestation » du divin parmi les hommes²⁴. Nier cette deuxième version, c'est refuser aux Polynésiens d'alors d'avoir eu, comme toutes les autres sociétés, une théorie de l'efficacité rituelle : une certaine manipulation permet de présentifier et de domestiquer des pouvoirs de vie pour un temps bref, ces pouvoirs étant toujours représentés comme extérieurs au groupe social. Dans chaque cas, une catégorie d'êtres ou d'objets sert à effectuer cette domestication. En Polynésie, c'était le « chef ». La notion polynésienne de « chef » consistait — et consiste encore parfois — à faire d'un homme, par le rituel, le réceptacle d'une part de ces pouvoirs.

²⁴ Valeri (1985 : 143-153) donne un autre exemple. La notion même de 'sang divin' (*waiakua*) signifie la mise en relation des catégories de chef et de dieu dans les termes polynésiens, dans le sens où un ancêtre est dans un rapport à ses descendants comme une catégorie classificatoire à ses éléments particulières. Valeri avance que le fait de nommer un chef après un dieu signifie la même chose : un chef désigné comme « Lono » serait une manifestation de Lono (Sahlins 1995 : 128-129).

Dans la pratique quotidienne, les choses semblent ne passer que par la nomination. Dès la fin du rite, l'homme n'est plus appelé par le nom qu'il portait depuis sa naissance, mais par le nom-titre (nom de l'ancêtre ou d'un dieu) attribué. Il s'agirait d'une simple déférence honorifique ? Comment comprendre alors qu'à Samoa, aujourd'hui encore, les propres enfants de cet homme, même tout petits, se mettent immédiatement à l'appeler de ce nouveau nom, dans les interactions les plus ordinaires de la vie quotidienne ? Les mots « papa », « maman », etc. n'existent pas. A Samoa et ailleurs en Polynésie, la terminologie d'adresse, même dans un contexte d'intimité, utilise les noms propres. Dans cette intimité, on voit changer brusquement la manière de dire « papa » : le nom de naissance est remplacé par le nom-titre acquis dans le rite d'intronisation à la chefferie de la famille étendue. Il n'est pas nécessaire du tout que ces enfants aient une représentation quelconque d'un principe mystique ou d'une substance ancestrale qui serait entrée dans le corps de leur père. D'abord ils sont trop jeunes pour maîtriser ce type de représentation. Ensuite, à Samoa aujourd'hui, il n'y a aucune théorie de ce type en vigueur, même chez les adultes. Pourtant, l'interaction verbale montre qu'il ne s'agit pas d'un formalisme honorifique mais bien d'une nouvelle identité. Cela n'empêche pas que ce même « chef » ainsi intronisé pourra être déchu de ce nom-titre s'il se révèle « indigne » par ses actes futurs. Il perdra ce nom, et ce nom sera donné rituellement à un autre. On ne confond pas l'individu singulier et ce qu'il représente de l'origine.

La critique adressée à Sahlins révèle un présupposé naïf. Les membres du groupe social polynésien auraient posé entre eux un contrat social — « nous te choisissons 'chef' » — et auraient affublé le personnage en question d'un « honneur » (l'appeler « dieu ») pour le rendre plus visible... mais vis-à-vis de qui ? Si donner le nom d'un dieu ou d'un ancêtre n'est qu'honorifique, pour qui la mise en scène fonctionne-t-elle ? On retombe inévitablement sur les modèles des élites de chefs-prêtres manipulant les masses populaires. Dans le Samoa contemporain, il suffit de passer quelques jours en compagnie d'un groupe qui vient d'élire son chef pour comprendre l'absurdité de ce modèle. Quand un chef de famille samoan est appelé « un *atua* sur terre », un « dieu ici-bas » — mais avec toutes les ambivalences du mot *atua* (*akua*) relevées ici avec les exemples hawaïens, marquisiens, tahitiens, maoris —, cette appellation, pour être cérémonielle, n'est pas pour autant métaphorique. Les chefs une fois intronisés rendent visible la réalité de l'origine. Nous avons souligné l'importance de cette notion de « visibilité » : faire voir, c'est dévoiler ; c'est aussi faire comprendre : le mot « comprendre » est formé en redoublant le mot « lumière » (en samoan) ou le mot « image » (en hawaïen).

A l'époque des premiers contacts, l'ontologie polynésienne était *holiste* au sens suivant. L'individu est toujours l'aspect partiel et visible d'une autre réalité englobante (dieux, ancêtre fondateur d'un nom-titre) ; il est une réplique

imparfaite, incomplète, comme toutes les re-présentations. Mais l'observateur occidental a du mal à le comprendre. Pour lui, cette autre réalité doit être analysée comme un ajout « religieux » ou « politique » à l'individu. Bref une question de croyance et de fonction. Aussitôt, on veut mettre à ces croyances les limites d'une saine rationalité occidentale-chrétienne dans laquelle les hommes et Dieu ne peuvent se confondre. L'assimilation à l'Occident est en marche.

L'observateur occidental pose alors la question : « humain *ou bien* divin? » Mais la question n'avait pas de sens dans la Polynésie pré-chrétienne et souvent elle continue de ne pas en avoir. Nous disons « descendre » de nos ancêtres, mais, pour nous, du point de vue de la logique des classes, l'ancêtre est comme son descendant : un individu. Au contraire, les Polynésiens considéraient que le dieu est au chef (et à tous les hommes) et que l'ancêtre est à ses descendants ce qu'une classe est à ses éléments, selon la formule de Sahlins²⁵. C'est encore le même rapport qu'il faut concevoir entre Lono comme concept et les diverses manifestations de Lono dans le rituel, celles fabriquées sur place (le tapa tendu sur un cadre de bois) et celles qui se sont présentées occasionnellement aux Hawaïens, comme... James Cook en personne :

« En tous cas, quand on lit l'argumentation tortueuse de Bergendorff *et al.* sur les raisons pour lesquelles les Hawaïens n'auraient pas pu assimiler le Capitaine Cook à leur dieu Lono, il est bon de garder présent à l'esprit ce principe hawaïen : les dieux appelés 'Lono' sont autant de corps (*kino*) ou de reflets [refractions] spécifiques du Lono englobant [inclusive] » (Sahlins 1989b : 384-85)²⁶.

²⁵ Voir note précédente.

²⁶ Sahlins répond ici à une critique de 1988 émise par quelques collègues de Copenhague (voir *ibid.* bibliographie) Ces derniers voulaient montrer que la divinisation hawaïenne de Cook en tant que « Lono » est une théorie bien postérieure aux événements, émanant des étudiants hawaïens de la mission américaine à Hawaii dans les années 1830 (dont certains écriront des traités sur le Hawaii ancien) ; c'est une « Western representation — one made from within a Christian paradigm ». En 1778, Cook fut simplement assimilé à une catégorie hawaïenne unique et générale de chef divinisé qui ne deviendra dédoublée que plus tard dans l'interprétation européenne-chrétienne.

On voit l'erreur. L'unicité de la catégorie hawaïenne de chef-dieu est posée en contraste avec le dualisme chrétien ; le point de vue n'est donc pas décentré. Il manque à tout cela de comprendre que l'unicité de cette catégorie hawaïenne recelait néanmoins un rapport hiérarchique de concept « inclusif » à de nombreuses « manifestations » visibles (où nous retrouvons ce que nous avons évoqué au début : le rapport hiérarchique entre la source de compréhension-lumière et la personne ou l'objet éclairé). D'un point de vue méthodologique, il est intéressant de constater l'enchaînement des erreurs : parce que ces critiques ne voient pas la complexité de la catégorie hawaïenne, parce qu'ils ne voient pas cette présence de la hiérarchie dans les identifications, parce qu'ils ne voient pas que Cook fut identifié au pôle englobé de ce rapport (la manifestation visible) et non au pôle englobant, ils interprètent de façon également simple — et donc erronée — l'analyse de Sahlins comme étant une assimilation de type occidental-chrétien entre l'humain et le divin. Le paradigme des choix analytiques est réduit à : dualisme chrétien selon l'opposition *distinctive* humain / divin ou monisme prêté aux Hawaïens. Obeyesekere ne fera que reprendre cette bévue, mais cette fois dans un livre tapageur alors que le groupe de Copenhague s'exprimait dans un article spécialisé. L'erreur prêtée à Sahlins — celle du « Christian paradigm » — est reprise et amplifiée par Obeyesekere au niveau de toute la tradition du « European mythmaking » à propos des peuples non-occidentaux. Le plus ironique est que c'est précisément le « Christian paradigm » ou ses équivalents orientaux qui amène Obeyesekere à ne discuter la légitimité de l'équation « Cook-Lono » que dans le cadre d'une

Nous retrouverons ce « principe » en conclusion, à propos du traitement de l'image-de-Cook par les Tahitiens.

L'espace-temps polynésien

Le caractère non positiviste de l'attribution de « divinité » apparaît encore dans le fait que les objets européens sont tout aussi « divins » que les personnes elles-mêmes. Il apparaît aussi dans une logique qui unifie l'espace géographique et le temps généalogique.

Le temps passé par les scientifiques du troisième voyage de Cook à observer le ciel, les instruments utilisés pour ces observations, tout cela fut l'objet d'une extrême attention par les Hawaïiens. Ceux-ci tentaient de poser d'innombrables questions, et concluaient que les Européens avaient partie liée avec le soleil. Un compagnon de Cook raconte :

« Nous étions tellement concernés par le soleil et le reste des planètes que [à leurs yeux] nous devons venir de ces lieux ou avoir en tous cas une connexion particulière avec ces lieux. Leur supposition fut renforcée quand ils observèrent que la couleur de notre peau avait partie liée avec la rougeur du soleil et avec la blancheur de la lune et des étoiles. En outre, ils dirent que nous étions occupés à manier un feu qui pouvait les tuer mais qui pourtant ne nous faisait pas de mal »²⁷.

Un autre compagnon de Cook rapporte comment les Hawaïiens semblaient supposer que la route suivie par les Européens passait par le soleil et que l'éclair du feu des mousquets venait de cette même source²⁸. Or cet éloignement spatial de la référence définissant les Européens (le soleil) contribuait en fait à *les rapprocher généalogiquement*. Mais cette logique fut encore moins compréhensible par les Européens que tout le reste.

Une ambiguïté majeure dans l'inter-translation entre Européens et Polynésiens vient de l'incapacité des premiers à concevoir l'espace comme le font les seconds : indissolublement lié au temps²⁹. L'idée même qui est la cause

identification simple, et donc à rejeter cette équation. Une fois de plus, c'est le caractère substantialiste de la pensée analogique de tradition savante occidentale qui provoque ces accumulations de malentendus, en réduisant l'analyse à l'opposition dualisme / monisme, au lieu d'ajouter la distinction entre une opposition hiérarchique et une opposition seulement distinctive (voir Tcherkézoff *op. cit. supra* note 9).

²⁷ John Ledyard (3ème voyage de Cook), cité par Sahlins (1995 : 173).

²⁸ John Rickman (3ème voyage de Cook), cité *in ibid.* : 174.

²⁹ Le problème est très général, et resurgit actuellement de façon aiguë dans les discussions entre intellectuels tahitiens sur la « bonne » manière d'utiliser les termes comme *mua* et *muri* (« avant, devant, après, derrière »), et sur le fait que la manière « bonne » parce qu'authentique (« traditionnelle ») était et doit être le contraire de la

des voyages européens à partir de 1760, l'idée d'un ailleurs géographique et culturel qu'il faut découvrir, enferme les Européens dans une vision uniquement spatiale. Comment en serait-il autrement ? Ces visiteurs sont des marins, préoccupés chaque jour de déterminer le mieux possible leur position sur l'Océan, par rapport à des cartes qui vont connaître précisément dans cette deuxième moitié du XVIIIème un progrès considérable.

Mais les Polynésiens ne voyagent pas de cette façon, ni dans leurs souvenirs mythiques, ni sur leurs routes commerciales d'alors. Les îles sont des navires qui sont venu(e)s là où ils/elles sont. Cette métaphore est évidemment liée à l'histoire des migrations. L'ailleurs d'où vient l'île-bateau est le lieu d'origine, donc le lieu-temps des débuts généalogiques. Les territoires sur ces îles sont hiérarchisés en fonction de l'ancienneté d'installation de chaque clan, etc. Dans cette vision socio-centrique du monde, *le plus éloigné est toujours ce qui est le plus proche de l'origine.*

Même la géométrie du cosmos s'y conforme. Le monde est un cercle plat d'îles et de mer environnante, surplombé et limité par la voûte céleste qui forme une sorte de cloche sur la surface de la terre et de la mer. C'est pourquoi les Samoans désignent le monde par l'expression « ce qui est sous le ciel » *o le lalolagi*. Au bout de l'horizon, le ciel et la terre-mer se touchent. Mais ce plus lointain est aussi le plus ancien. Au tout début, avant l'apparition de l'homme, le ciel était aplati sur la terre-mer, ne laissant aucun espace de vie possible. Ensuite, un dieu-héros civilisateur a écarté le ciel en le courbant, et la lumière fut. Celui qui s'aventurerait au bout de l'horizon retrouverait les conditions du début du monde. En somme, le plus éloigné, dans l'espace, dans le temps *et* dans le rapport *d'identité*, a toujours quelque chance d'être aussi le plus originel. Ainsi, plus les Européens qui arrivaient paraissaient autres — tout en étant placés dans la bonne catégorie, celle de la « lumière »³⁰ —, plus ils étaient interprétés comme une manifestation de l'origine. Or il n'y a pas deux origines possibles, car il n'y a pas deux « mondes »³¹. Du moins à cette époque. Les

logique à l'œuvre dans les catégories occidentales et donc dans celles de la langue française. Le problème de fond est négligé : l'opposition, car il y en a bien une, est entre la vision socio-centrique tahitienne *versus* une vision universaliste-individualiste française ; voir notre examen du problème dans Tcherkézoff (1998c).

³⁰ De façon à la fois symétrique et inverse, les premiers hommes noirs qui apparaîtront à Samoa à la fin du XIXème (travailleurs mélanésiens importés par les planteurs allemands résidents) seront placés dans l'altérité la plus éloignée mais du côté de la Nuit : ils seront qualifiés non d'« ancêtres » ou de « chefs » mais simplement de « noirs » et même parfois, dérogativement, de « choses noires », le mot « chose » étant ici la notion de « chose vivante » *mea ola*, catégorie qui unit les hommes et les animaux du côté du principe vital corporel *non animé par un principe d'origine* : la vie au sens brut, la nourriture encore crue, le corps sans âme, là où le seul principe distinctif est celui du sexe (mâle / femelle) — et non celui de la parenté, de la chefferie, etc. (voir un résumé de la classification samoane dans Tcherkézoff 2001 : chap. 1).

³¹ Le « monde » samoan *o le lalo-lagi*, littéralement : « ce [qui se trouve] sous le ciel », est le monde visible par les humains, éclairé par la lumière céleste. Il n'y a de sens à parler de « monde » que depuis le moment où le Ciel fut écarté et courbé, formant une demi-sphère posée sur la terre-mer, ce qui permit la distinction d'un espace-sous-le-ciel. C'est alors que le soleil apparut. Le même héros qui écarta le Ciel domestiqua la course du soleil,

Tahitiens ou Hawaïiens d'alors ne concevaient pas qu'il y ait un autre monde et d'autres êtres humains au-delà de l'espace qu'ils parcouraient et qui était borné par la voûte céleste.

Cependant, cet espace était très grand. Pour les Tahitiens : toute la Polynésie orientale et peut-être même une partie de la Polynésie occidentale, comme l'atteste la fameuse « carte de Tupaia » dictée à Cook et qui nommait tant d'îles éloignées. Il en allait de même pour les Maori (Nouvelle-Zélande) qui se souvenaient qu'ils étaient venus d'ailleurs. Ce qui laissait quelque place à une interrogation : les nouveaux-venus « sont des esprits, mais peut-être pas les esprits de nos ancêtres ». Des créatures certes dirigées par le créateur du monde Tangaroa, mais qui doivent venir d'autres îles, très loin...³²

Quelques premiers contacts. Des êtres qui sont « *des esprits mais peut-être pas nos esprits* ».

Autres escales du capitaine Cook : Aotearoa-Nouvelle-Zélande 1769, Tahiti 1769, archipel des Cook 1777

Aotearoa-Nouvelle-Zélande

Une tradition hawaïenne raconte en quels termes le chef d'une île fut averti de l'arrivée des Européens qui avaient déjà séjourné sur une autre île : leur parler était incompréhensible, leur bateau était « comme un temple », leurs vêtements étaient collés à la peau, de la fumée sortait de leurs bouches (les pipes), etc. Devant de tels tableaux, on conçoit que la conclusion tirée par les habitants ait pu varier. Pour certains Hawaïiens, le chef de ces gens devait être le dieu Lono³³. Mais ailleurs en Polynésie, ces gens furent pris simplement pour des sortes d'« esprits » *tupua*. Certaines traditions des Maori de Aotearoa-Nouvelle-Zélande le disent. Précisons que les *tupua* maori étaient « visible beings of supernatural origin, regarded with a mixture of terror and awe and placated with

afin d'en assurer la régularité. Les missionnaires n'ont pas compris cette cosmologie quand ils ont voulu interpréter linguistiquement le mot *papalagi* comme « ceux venus en crevant la voûte céleste », comme si les Polynésiens, en voyant arriver les Européens, avaient immédiatement conçu un monde derrière leur monde, au-delà du « ciel ». Leur « ciel » n'était pas juste un toit, mais la dernière limite du monde (une des preuves logiques en est la récurrence des représentations de l'épaisseur du ciel cosmogonique polynésien, divisé en plusieurs « cieux » ; voir Tcherkézoff (1999).

³² L'extension quasi infinie du « monde sous le ciel » en imaginant toujours d'autres îles nous fut encore proposée en 1981 par un vieux Samoan qui, en apprenant que nous venions de France, et ayant entendu plusieurs fois sur la radio nationale parler de ces gens qui tenaient Tahiti en otage et y conduisaient leurs expériences terrifiantes qui polluaient le Pacifique, nous dit (en anglais) : « ah oui, tu viens de cette île près de Tahiti et qui contrôle Tahiti (...looks after Tahiti) ».

³³ Kamakau, cité par Sahlins (1995 : 176).

karakia (ritual chants) or offerings » ; mais le mot *atua* fut également employé³⁴. Nous avons évoqué la curiosité des Hawaïens se demandant si les Européens qui observent le ciel avec leurs lunettes viennent du soleil ou s'ils visitent seulement cet astre dans leurs voyages. Pour l'usage de *atua* chez les Maori, l'un des meilleurs ethnographes, Best, avait noté que le terme, dont une tradition dit qu'il fut employé pour des Européens, signifiait « god, demon, supernatural being ». Quant à l'autre mot appliqué également aux Européens, *tupua*, Best indique : « anything extraordinary, especially if it be credited with supernatural powers ».

L'image de l'Européen est donc évidemment ambiguë, remplie de questions que les Polynésiens se posent et auxquelles ils ne peuvent répondre. Les Européens ne peuvent les aider. L'intercompréhension linguistique commençant à peine, on ne peut guère se comprendre. Et si l'on se comprend, la réponse que font les Européens (« nous regardons le soleil » : les astronomes du voyage de Cook) soulève encore plus de questions — ou confirme la première impression sur la nature « céleste » de ces êtres.

Ce type de représentation que la critique positiviste est incapable de comprendre est précisé par un récit maori. Quand les Européens furent considérés par les Maori comme des « esprits » *tupua*, la comparaison pouvait être formulée de façon plus complète : les Européens sont « des *tupua* mais peut-être pas comme nos *tupua* ». La formulation est exemplaire et propre à éclairer tout ce que nous avons observé jusqu'ici. Voyons le texte. Il fut recueilli au milieu du XIX^{ème}, de la bouche d'un vieillard qui se trouvait en 1769 sur les lieux où accosta l'expédition de Cook :

« Nous vivions à Whitianga, et un bateau arriva. Quand nos anciens le virent, ils dirent que c'était un *atua*, un dieu, et que les gens à bord étaient des *tupua*, des êtres étranges ou des lutins. Le bateau jeta l'ancre, et les chaloupes se dirigèrent vers la rive. Nos anciens observèrent la manière dont les chaloupes avançaient : les rameurs avaient le dos face à l'avant de la chaloupe. Ils dirent : 'c'est bien cela ; ces gens sont des lutins ; ils ont les yeux à l'arrière de la tête ; ils naviguent le dos face à la direction suivie'. Quand ces lutins mirent pied à terre, nous autres, les femmes et les enfants, les regardèrent, mais nous nous sommes enfuis aussitôt vers la forêt. Seuls les guerriers restèrent devant eux. Mais, comme ces lutins demeuraient là et ne faisaient aucun mal à nos guerriers, nous revînmes un à un pour les scruter. Nous avons frappé de la main sur leurs vêtements, et nous étions heureux de voir la blancheur de leur peau ainsi que les yeux bleus de certains d'entre eux. Ces lutins se mirent à ramasser des

³⁴ Anne Salmond (citée *in ibid.* : 179) ; Elsdon Best (cité *in ibid.* : 176).

coquillages. Nous leur donnâmes des patates douces, du poisson, des tubercules. Ils acceptèrent ces dons et nous autres, les femmes et les enfants, nous avons mis quelques coquillages à griller pour eux. Quand nous vîmes que ces lutins mangeaient les patates, les poissons et les coquillages, nous fûmes ébahis. Nous disions : ‘peut-être ce ne sont pas des lutins comme les lutins maori’ ».³⁵

Ce texte est très intéressant car il établit plusieurs distinctions : entre les dieux et les esprits-lutins d'une part, et entre ces derniers et les ancêtres à proprement parler. Le navire extraordinaire fut qualifié de « chose divine » *atua*, et les gens sur le navire d'« esprits » ou « lutins » *tupua*. Les *tupua*, précise Salmond, pouvaient prendre l'apparence humaine mais ne mangeaient pas ; en tous cas, ils ne mangeaient pas la nourriture cuite que mangent les hommes (Salmond 1991 : 88). Aussi, le fait de les voir manger des patates douces et du poisson, après avoir fait comprendre par gestes aux Maori qu'ils désiraient que ces aliments fussent cuits, obligea à ajouter un gros point d'interrogation à la qualification : « ce sont des *tupua* sans doute, mais pas comme nos *tupua* ! » Enfin, le vocabulaire maori distingue ces esprits-lutins *tupua* et les ancêtres proprement dits *tupuna*³⁶.

Les nouveaux-venus étaient surhumains, sans aucun doute, mais difficilement classables car ils en faisaient plus que les ancêtres proprement dits, avec leurs bateaux-îles et leurs canons-tonnerre, mais ils en faisaient moins que les dieux qui créèrent le monde, qui inventèrent le tonnerre et la foudre et qui pêchèrent en les tirant du fond des mers avec leurs hameçons gigantesques. Quand les Polynésiens disaient des Européens qu'ils étaient des *atua* ou des *tupua*, il faut penser qu'une interrogation était constamment ajoutée. Ces mots mêmes, dans leur usage habituel, semblaient bien porter une part d'indécision. Est « divin » *atua* tout chose qui *semble* animée d'un pouvoir divin, un pouvoir *délégué* par un dieu ; *atua* ne désigne pas nécessairement *le* dieu lui-même. De toutes façons, les grands dieux se dédoublent constamment en d'innombrables formes partielles, comme Tagaloa-le-Créateur, qui envoie Tagaloa-le-Messager et d'autres Tagaloa exécuter ses oeuvres sur terre, etc., dans la mythologie samoane.

³⁵ Le récit a été publié par White en 1888 (voir White 1989 : vol. 5) et est cité par Anne Salmond (1991 : 87-88), dont je suis le texte. L'auteur, Horeta Te Taniwha, était un jeune enfant qui se trouvait sur la plage ce jour de novembre 1769 quand le navire du Capitaine Cook accosta en Nouvelle-Zélande et resta douze jours. Il eut le temps de transmettre ses souvenirs soixante-dix ans plus tard.

³⁶ Je remercie Marshall Sahlins qui a bien voulu attirer mon attention sur cette différence que j'avais négligée dans une première version de ce texte (communication personnelle, novembre 1997). Le dictionnaire de Williams (1971) distingue en effet *tupua* : « 1. goblin, demon, object of terrorv ; 2. vone versed in magic artsv ; 3. foreignerv ; 4. strange sicknessv ; 5. strangev ; 6. steal, kidnap » (on voit l'unité de tous ces contextes évoqués) et *tupuna* : « ancestor, grand-parent ».

De Tahiti aux îles Cook

Passons de la Nouvelle-Zélande à l'archipel des Cook dont les habitants entendent parler du capitaine Cook d'abord par les Tahitiens. Quand, en 1823, le missionnaire Williams arrive à Rarotonga où il est le premier Européen à débarquer, il recueille un récit, celui d'une rencontre des habitants d'Aitutaki (une île du nord de l'archipel des Cook) avec deux Tahitiens dont la pirogue fut emmenée par des vents contraires. Ces Tahitiens racontèrent aux habitants d'Aitutaki la visite du capitaine Cook ; ils racontèrent le pouvoir de mort des fusils, mais aussi les propriétés extraordinaires des hachettes et des clous donnés par ces êtres qu'ils dénommaient Tutî (du mot « Cook »). Les hommes de Aitutaki auraient alors prié au Créateur Tangaroa : « Ô grand Tangaroa, envoie ta large pirogue vers notre terre, accorde-nous de voir les Tuti [...] qu'ils nous donnent des clous, du fer, des haches » (Thompson ed., 1915 : 40-41, n. 2). Les « Tuti » étaient sur un bateau *de* Tangaroa le créateur du monde, mais ils n'étaient pas confondus avec ce créateur. Ils étaient les représentants, de forme inconnue, du dieu que les Polynésiens connaissaient. Exactement comme le même équipage de Cook fut qualifié par les Maori de lutins *tupua* embarqués sur un bateau-divin *atua*.

Et même quand Cook et les siens sont personnellement qualifiés de « divins » *atua*, avec toutes les nuances déjà précisées pour ce terme, ils demeurent des envoyés *de* Tangaroa. Un autre exemple relevé dans le même archipel le montre. Le missionnaire Wyatt Gill est posté sur une autre île des Cook, Mangaia, à partir de 1851. En 1777, le capitaine Cook mouillait devant Mangaia ; il n'a pas débarqué mais il échangea quelques objets avec un habitant qui fut assez brave pour pagayer jusqu'au navire anglais et monter à bord. Quatre-vingts ans plus tard, Gill recueille un chant évoquant la visite de Cook, parlant du « grand bateau », du Tahitien « Mai » qui se trouvait à bord et qui fut un interprète si utile à Cook, etc. Le refrain est significatif pour notre propos :

No Tangaroa te vaka : kua tere i te aka i te rangi ê!

C'est le bateau de Tangaroa, il a vogué dans le ciel.

E atua matakū oki.

Ce sont des atua très effrayants.³⁷

³⁷ Les lignes précédentes ont mentionné la pâleur de leur visage, la langue étrange qu'ils semblent parler et la possibilité qu'ils viendraient d'une « île très lointaine ». Les traductions ci-dessus sont miennes et s'écartent de celles de Wyatt Gill (1880 : 183, 185) ; voir Tcherkézoff (1999) pour une discussion détaillée de cette traduction. Une précision importante sur les termes : *Tangaroa* = le grand dieu créateur ; *te* = « le » ; *vaka* = « pirogue » ; *no* = « de » ; pour ce « *no* », le dictionnaire de Buse (1995) indique : « belonging to, of (where the possession is, or is conventionally treated as inherent, inalienable, non-agentive) » ; il s'agit d'une des deux sortes de rapport de possession comme la plupart des langues polynésiennes en font la distinction : rapport à la terre, à la maison, aux ancêtres, en contraste avec, par exemple, un objet acheté ; dans ce second cas, « de » se dit *nā*. Le rapport des Européens à Tangaroa est donc comme celui d'un individu à son chef, à ses ancêtres, à son clan, à son origine.

En 1777, Cook mouille devant Atiu, encore une île de cet archipel qui porte aujourd'hui le nom du grand navigateur anglais. Le lieutenant Gore se rend à terre en chaloupe. Le missionnaire Wyatt Gill recueille dans les années 1850 quelques souvenirs sur place, auprès d'hommes âgés dont les pères furent témoins de l'arrivée de Cook, et raconte :

« Quand le lieutenant Gore mit pied à terre, les chefs lui demandèrent entre autres questions : ‘Es-tu l'un des glorieux fils de Tetumu ? Es-tu un fils de la Grande Racine ou Origine, dont les enfants sont mi-dieux mi-hommes³⁸ ?’ Selon leur mythologie, Tetumu était le père des dieux et des hommes, le créateur de toutes les choses. [...] Les étrangers furent les invités de Tiaputa, qui ordonna que des danses et d'autres amusements soient organisés en l'honneur de cette rencontre. La cérémonie où l'on partage la boisson de *kava*, le nectar des dieux polynésiens, et toute la fête dépassèrent tout ce qu'on connaissait. Quarante porcs, la plupart jeunes, furent cuits et présentés aux visiteurs. Ces derniers furent conduits à l'estrade rituelle *marae*, où une sorte de culte leur fut rendu en tant que progéniture favorite de Tetumu » (Gill 1880 : 183, 185).

Ce sont bien des questions qui étaient sur les lèvres des habitants, mais des questions déjà orientées : « êtes-vous les envoyés du grand dieu créateur ? Etes-vous sa progéniture ? »

Polynésie-Amérique : la même « question »

Ouvrons une parenthèse pour comparer avec une autre situation, celle de l'Amérique. Là aussi, l'interprétation au sujet des premiers Européens fut ponctuée de points d'interrogation.

En Polynésie, certaines légendes indiquent que l'arrivée d'êtres célestes était attendue. A Samoa, le chef qui reçut le premier missionnaire est aussi le personnage d'une légende. Celle-ci raconte qu'une déesse (Nafanua) régna sur terre, remporta des victoires, établit un certain ordre, puis, au moment de disparaître, lui annonça qu'il serait bientôt un grand chef et que son « royaume viendrait du ciel » (Mai'ia'i 1960 : 46-48). De fait, en prenant les missionnaires sous sa protection, ce chef (Malietoa Vaiinupo) assura rapidement sa suprématie sur une partie du pays. En Amérique aussi, les Blancs furent intégrés dans « le mythe du dieu civilisateur qui, après son règne bienfaisant, disparut

³⁸ L'expression « mi homme mi-dieu [ou ‘esprit’] » est employée couramment aujourd'hui par les Samoans pour désigner l'état des humains *tagata* à l'époque « des temps obscurs » pré-chrétiens : *afa tagata afa aitu*.

mystérieusement en promettant aux hommes de revenir un jour » (Wachtel 1971 : 42).

Même si, dans un certain nombre de cas, on peut penser que ces mythes ou légendes furent produits *a posteriori* (évidemment le relevé de ces mythes par des observateurs se passe toujours après le premier contact), ils révèlent un schème de pensée récurrent. Mais il serait bien naïf de croire qu'en Polynésie comme en Amérique, cette adéquation mythique ou légendaire entre des entités surnaturelles pré-existantes et les nouveaux-venus, était un constat empirique. Si l'adéquation fut énoncée sous cette forme, dans des mythes et des légendes, en incluant toujours des faits surnaturels — des faits non réalistes même pour la pensée locale pré-chrétienne —, c'est parce que *la raison de cette énonciation était une question* concernant cette adéquation et non une affirmation : « sont-ils un retour de nos dieux ? » Les études précédentes sur la vision polynésienne des Européens n'ont pas suffisamment souligné cet aspect. La formulation polynésienne était une comparaison (avec les dieux-ancêtres-esprits) toujours assortie d'un point d'interrogation. Car, en effet, les Polynésiens n'étaient pas aveugles devant toutes les différences entre les Européens et l'image habituelle qu'ils se faisaient des êtres surhumains. En même temps, la logique spatio-temporelle dont nous avons parlé ne permettait pas d'imaginer une « ancestralité » qui serait l'origine d'une autre humanité. Ce lointain était en tant que tel une origine ; et il ne pouvait y avoir deux origines distinctes car, à ce moment, on ne pouvait imaginer une vision plurielle de l'humanité.

L'histoire américaine racontée par Nathan Wachtel montre également comment ce furent des « questions » et non un constat qui guidèrent les attitudes des Amérindiens :

« Or l'intrusion des Européens dans une société qui a vécu isolée pendant des siècles constitue un événement qui rompt le cours normal des choses. Ne nous étonnons donc pas que Moctezuma ait vu dans l'arrivée de Cortés le retour de Quetzalcoatl [dieu civilisateur] : il s'agit au contraire d'un effort de rationalisation [...] Ce type de rationalisation fut aussi celui des Indiens du Guatemala ou des partisans de Huascar. Tandis qu'Atahualpa, les Mayas du Yucatan ou les Indiens de Cholula réagirent différemment. Pourquoi ? Tous les Indiens n'ont pas pris les Espagnols pour des dieux, mais tous, devant leur apparition extraordinaire, se posèrent la question : dieux ou hommes ? Ce qui est général, dans les différentes sociétés considérées, c'est l'irruption de l'inconnu. Tous les documents, aztèques, mayas, incas, décrivent l'étrangeté (barbe, chevaux) et la puissance (écriture, foudre) des Espagnols. La vision du monde des Indiens, dans tous les cas, impliquait la *possibilité* que les Blancs fussent des dieux. Cette possibilité signifiait partout doute et angoisse. Mais la réponse à la

question : dieux ou hommes? pouvait être positive ou négative, et elle varia selon les circonstances particulières de l'histoire locale » (Wachtel 1971 : 52).

Le pouvoir des canons donnait bien un aspect divin aux nouveaux-venus, mais ces derniers étaient blancs et barbus, ce qui était étrange. On tenta de leur donner les offrandes sous forme habituelle : des nourritures ensanglantées (après sacrifice humain) mais, étrangement, ces dieux en visite furent dégoûtés. Alors on hésita. Tantôt on les combattit par la sorcellerie, tantôt on leur offrit les signes de la victoire. Dieux, chefs, sorciers, guerriers, ils étaient tout cela à la fois (Wachtel 1971 : 44-45). Certains groupes firent alliance avec eux pour lutter contre d'autres groupes³⁹.

Sur les deux continents, l'américain et l'océanien, l'enchaînement des combats et des échanges d'objets amena évidemment les populations locales à modifier constamment leurs interprétations. Rapidement, des messagers incas furent envoyés aux groupes amis pour leur annoncer qu'après tout ces étrangers semblaient mortels (Wachtel 1971 : 53). Les Polynésiens quant à eux comprirent très rapidement que les armes terrifiantes de ces « esprits qui ne sont pas comme nos esprits » pouvaient être acquises et utilisées, même contre eux⁴⁰.

Conclusion : échanges d'images, échanges de noms

Image de Lono, image de Cook (Tahiti)

Derrière l'affirmation « les Européens furent pris pour des dieux » devant laquelle certains font mine d'être troublés, se trouve toute l'ambivalence du mot *atua* et des autres mots semblables. Cook fut assimilé à *l'image de Lono*. Nous en avons une preuve indirecte : les Polynésiens traitèrent de la même façon Cook et... l'image de Cook.

A Hawaii, le dieu Lono était représenté dans le rituel par une image (le tapa blanc porté sur un châssis de bois), laquelle était fabriquée par les prêtres. Après le rite, elle redevenait un simple morceau de tissu, tout comme les statues de

³⁹ Tout comme le chef samoan qui reçut les missionnaires trois siècles plus tard utilisa ces nouveaux pouvoirs (et les fusils qu'il acquit à cette occasion) pour ses guerres contre d'autres districts.

⁴⁰ Dans toute la Polynésie, l'attitude des chefs fut d'acquiescer chacun le plus possible d'aventuriers blancs (déserteurs, etc.), au besoin en les kidnappant sur le rivage, pour que ces derniers leur apprennent le maniement des armes et servent d'intermédiaires dans les échanges avec les navires baleiniers, lesquels vendaient des fusils (et bien d'autres objets) contre du ravitaillement. En Amérique, le même cas est signalé, même s'il fut bien moins général car inscrit dans la période de lutte armée, laquelle ne dura guère longtemps : trois ans après l'arrivée des Espagnols, un chef inca utilisait des arquebuses et faisait fabriquer de la poudre par des prisonniers européens (Wachtel 1971 : 258). A Samoa, une économie d'échanges centrée sur le fusil durera de 1820 à 1890.

bois utilisées dans d'autres rites redevenaient profanes après usage. On remisait tout cela dans le placard du temple. Si, l'année suivante, les matériaux s'étaient détériorés, on reconstruisait une image. Quand les Européens arrivèrent, leurs bateaux, les voiles, leurs objets et eux-mêmes furent considérés comme des images de ce genre. Les prêtres manipulèrent le capitaine Cook de manière à instituer cette qualité : image de Lono. Il y avait une différence cependant. Cette image de Lono était envoyée par les dieux, par Lono peut-être, fabriquée par eux et par lui, et non par les hommes — puisque l'apparition de Cook fut un événement européen et non une œuvre programmée par les prêtres hawaïens. D'où l'ambivalence du traitement. L'image peut être jetée, cassée, détruite, quand on n'est plus dans la phase appropriée du rite. C'est le meurtre de Cook lorsque celui-ci revint sur l'île en dehors du temps requis (l'arrivée de Cook correspondit au cycle rituel de Lono, son départ aussi ; mais, à cause d'une avarie survenue peu de temps après avoir quitté Hawaii, Cook fit demi-tour et revint sur la même île). Mais, parce que cette image est une création divine et non humaine, parce qu'elle « est *atua* », on s'attend à ce qu'elle revienne d'elle-même. Ainsi, après le meurtre de Cook, les Hawaïens demandaient aux autres membres de l'expédition « quand Cook reviendrait » (Sahlins 1989b : 377 *sq.*, 1995 : 85).

Ce n'est pas tout. Les Polynésiens trouvèrent logique que des images fabriquées reproduisent cette image envoyée par les dieux. C'est pourquoi *l'image de Cook-image-de-Lono* fut elle-même employée dans le rituel. Le fait se passe à Tahiti. Un tableau de Cook, peint par Webber pendant une visite de Cook à Tahiti (1777), fut laissé aux chefs locaux en souvenir. Treize ans plus tard, les Tahitiens, qui ont appris la mort de Cook, se servaient de son portrait pour le figurer en tant que puissance destinée à recevoir les offrandes.

Morrison et quelques autres mutins du *Bounty*, parmi ceux qui avaient décidé de rester à Tahiti, assistèrent à une fête *heiva*. Morrison raconte dans son journal :

« Février 1790 — Le 1er février nous fûmes distrait de notre travail [la construction de leur bateau] par un *heiva* qui selon la coutume était exécuté devant le chef de district dans notre voisinage ; tous les habitants du district s'étaient rassemblés pour le voir. Quand tout fut prêt, le portrait du capitaine Cook fut apporté par un vieil homme qui en avait la garde et ayant été placé en avant on enleva le tissu qui l'enveloppait ; à ce moment tous ceux qui étaient présents lui rendirent hommage en enlevant leurs vêtements [comme il convient toujours de faire en présence d'un chef] les hommes se mettant nus jusqu'à la ceinture y compris Poino, et les femmes se découvrant les épaules. Le maître de cérémonies présenta ensuite le *utu* (ou offrande habituelle) [nourritures : porc, tubercules, fruits; et tissus : tapa, nattes], adressant un long discours au portrait, reconnaissant le

capitaine Cook comme chef de Matavai et plaçant devant le portrait un petit cochon attaché à un jeune bananier. Le discours allait à peu près ainsi : ‘Salut, salut de tous à Cook, chef de l’Air, de la Terre et de l’Eau, nous te reconnaissons chef, de la plage à la montagne, chefs des hommes, des arbres, du bétail, des oiseaux dans l’air et des poissons de la mer etc.’ La danse fut ensuite exécutée par deux jeunes femmes élégamment vêtues de belles étoffes, et par deux hommes, le tout mené avec beaucoup de régularité et de rythme au son des tambours et des flûtes et durant près de quatre heures. A un signal donné les femmes enlevèrent leurs vêtements [donc, apparemment, ce qui restait de vêtement après l’enlèvement du haut au début de la cérémonie] et se retirèrent et tous les tissus et nattes sur lesquels la danse avait eu lieu furent roulés et placés près du portrait, le vieux gardien en prenant possession au nom du capitaine Cook ».⁴¹

La pratique qui consistait à donner des nattes et des tissus de tapa à la fin de la danse est parfaitement attestée dans les documents des premiers voyageurs et plus tard. Cette offrande était faite typiquement aux représentants des dieux : les *Arioi* dans leur danse (avec le caractère spécifique de cette confrérie tahitienne dont le rôle est de présentifier les dieux sur terre dans certains rituels : ils arrachent les tapas portés par les femmes), les chefs présents, les Européens invités. Cook lui-même bénéficia de cette offrande une première fois, avec ce même cérémonial, quand il vint à Tahiti (Tcherkézoff 2002b)⁴². Il en bénéficia à nouveau en 1790, sous forme d’image-de-Cook.

⁴¹ Morrison (1989 : 64) ; mes ajouts entre crochets. Morrison note que, en 1790, les Tahitiens parlent encore souvent de Cook. A propos des vaches et chèvres apportées par Cook, « ils se souviennent que le capitaine Cook les a apportées et prennent plus soin de son portrait que de tout le reste. Ils s’enquièreent souvent de lui et de Sir Joseph Banks qui, l’un et l’autre, ne seront jamais oubliés à Tahiti. Ils furent très désolés d’apprendre la mort du capitaine Cook et émirent le vœu de voir son fils venir prendre possession des terres de son père : ce dernier était en effet reconnu chef de Matavai et le restera probablement tant que son portrait durera » (*ibid.* : 199). Ce portrait fut peint par Webber en 1777 (troisième voyage de Cook) et donné à Tu, chef de Matavai. Après le départ de Cook, Tahiti ne reçoit plus de visites pendant onze ans. Puis, en 1788, un navire arrive d’Australie, avec à son bord le lieutenant Watts, membre du dernier voyage de Cook. Dès que le bateau est mouillé, les Tahitiens annoncent l’arrivée du chef Tu. Watts, ainsi que le capitaine Sever, se rendent à terre ; ils sont reçus par Tu ; à côté du roi, un homme porte le portrait du capitaine Cook. Les Tahitiens semblent en avoir pris le plus grand soin car il est comme neuf. Watts apprendra que le chef Tu conserve constamment ce portrait à ses côtés (journal de Watts, cité par Scemla 1994 : 330). Oliver (1974 : 1358 n. 2) relève ce passage du récit de Morrison mais ne commente pas, sinon pour dire que, déjà avec le voyage de Wallis (1767), le drapeau planté par ce dernier était devenu, avec quelques ornements ajoutés, l’élément central des *regalia* tahitiens utilisés pour l’intrônisation du chef principal. Ce passage de Morrison n’a pas échappé non plus à Marshall Sahlins, mais il ne cite que la prière, dans un développement traitant uniquement du caractère divin des chefs polynésiens (Sahlins 1995 : 128 n. 6).

⁴² Deux « jeunes femmes » (young women) viennent, accompagnées de plusieurs hommes qui disposent des pièces de tissu de tapa sur le sol. Les femmes dansent sur ce tapa en se dénudant. Alors l’ensemble des pièces de tapa est roulé, comme on le fait quand on présente du tapa en cadeau, et il est donné à Cook (il est remis dans les mains de Banks ; voir le « Journal de Cook », dans Price (ed.), 1971 : 31).

Le cousin adopté : Napoléon, le « Kamehameha » de l'Europe (Tonga)

Pour une part, et au tout début du travail d'interprétation effectué par les Polynésiens, les Européens sont placés aux confins du monde, puisqu'ils sont des envoyés des dieux, des « esprits » mais de forme nouvelle, des êtres « célestes » mais jusque là inconnus pour lesquels il fallut forger de nouveaux mots (comme *papâlagi*). Mais très vite, les Polynésiens appellent les capitaines en usant du mot « chef » *arii*. L'invocation tahitienne faite à l'Image-de-Cook vient de nous le rappeler. Cela n'annule en rien leur caractère premier de « sur-humain » *atua*, puisque les chefs sont par définition des images des dieux (ils sont des hommes contenant un principe qui est — ou qui est « la vie » de — l'ancêtre fondateur du titre en question, lui-même enfant ou image des dieux créateurs). Mais la hiérarchie occidentale devient comparée et intégrée à la société polynésienne. Elle devient donc compréhensible. L'ordre était le suivant : le « roi George » (les capitaines anglais, de 1760 à 1820, citent le nom de leur roi en le faisant précéder du mot tahitien « chef » *arii* et celui-ci est mémorisé par les chefs polynésiens), puis les « capitaines chefs-prêtres », les officiers semblables aux « orateurs », enfin les matelots semblables aux « jeunes hommes non-chefs » *taurearea*. Cette hiérarchie devient un enjeu local, et c'est à qui, parmi les chefs locaux, aura la relation la plus proche possible avec le capitaine et qui, parmi les chefs les plus hauts, se dira « frère ou cousin du roi George » (Baré 1985 : 169-72).

Mais « cousin » non pour être adopté par ces Blancs-divins-supérieurs — pensée que les Polynésiens n'avaient pas du tout. Plutôt « cousin » *pour que ces Blancs soient adoptables et adoptés*. C'est alors que se met en place toute la logique des présentations sexuelles de jeunes filles (racontées avec étonnement, délice ou réprobation, par tous les premiers voyageurs en Polynésie), pour adopter le nouveau-venu en faisant de lui un gendre. C'est alors aussi que le « roi George » est invoqué *parmi les dieux-chefs locaux* dans les prières, comme le note Vancouver quand il arrive à son tour à Hawaii (1792). C'est alors que le portrait de Cook, manipulé par des prêtres tahitiens au service d'un chef local, devient un attracteur d'offrandes, en suivant un schéma déjà mis en œuvre auparavant quand un drapeau laissé par Wallis en 1767 devint un signe convoité de la chefferie suprême à Tahiti. Dévotion craintive envers des Blancs pris pour des magiciens tout puissants ? Certainement pas. *Une simple tentative d'appropriation politique du lien efficace que les Polynésiens supposaient être à l'œuvre entre les dieux et ces nouveaux représentants des dieux*. Des représentants qui sont eux-mêmes « *atua* » mais au sens de « corps » et d'« images ».

C'est alors aussi (un peu plus tard) que, lorsque les chefs tongiens entendent parler de cet autre grand chef européen qu'est Bonaparte, ils en font un des leurs, comme ils le racontent au missionnaire Lorimer Fison au milieu du XIXème. Sahlins n'a pas manqué ce récit ; je résume d'après le résumé que fait Sahlins (1994 : 78-79).

La mère de Napoléon, expliqua le Tongien, était une femme américaine de grande taille qui devint enceinte lors d'une escale à Tonga, quand les premiers baleiniers américains commencèrent à relâcher dans cet archipel. Elle retourna en Amérique et donna naissance. Quelques années plus tard, des Français vinrent en Amérique demander de l'aide contre leur ennemi anglais, car leur prêtre leur avait prédit qu'ils y trouveraient un enfant qui les conduirait à la victoire. Après divers épisodes, ils trouvèrent l'enfant. Celui-ci était immobile et silencieux depuis sa naissance. Mais quand les Français expliquèrent le but de sa visite, il se leva et parla, révélant pour la première fois sa taille, une taille qui dépassait celle de tous les êtres humains. Sahlins fait au passage une remarque sur la taille du roi de Tonga :

« C'est bien ainsi qu'était le roi de Tonga George Tupou. Quant à la métamorphose soudaine d'une passivité anormale à une activité herculéenne, c'est un thème fréquent en Polynésie, un moyen de révéler la nature surhumaine du héros. L'émergence du guerrier à partir d'une configuration stable et autonome de chefferie sacrée est également représentative de l'inversion de la hiérarchie qui est l'objet de notre discussion » (Sahlins 1994 : 79).

Le Tongien, après avoir relaté les exploits guerriers de Napoléon, termina en disant que, si les Français admettent bien que le « clan royal de Napoléon » est originaire d'une île, ils mentent au sujet de la localisation de cette île : elle ne se trouve pas chez eux mais dans l'archipel des Tonga (*ibid.*).

Cette appropriation mythique est exemplaire. Certes, le discours reste au niveau d'une métaphore, mais la même logique opère. En parlant de Kamehameha, grand roi d'Hawaii au temps du contact et artisan d'une unification par la conquête, les visiteurs occidentaux disaient qu'il était le Napoléon du Pacifique. Mais, d'un point de vue polynésien ironise Sahlins, c'est Napoléon qui était le Kamehameha de l'Europe (*ibid.*).

C'est cela peut-être que certains Occidentaux peuvent le moins comprendre ou admettre. Les Polynésiens, voyant venir à eux les premiers voyageurs, puis les missionnaires, puis les colonisateurs, ont davantage assimilé cette altérité qu'ils ne se sont laissés dériver vers les valeurs qu'on voulait leur inculquer par la persuasion ou par la force. Ces résistances et ces assimilations

ont évidemment entraîné une foule de changements internes. Parfois aussi, un peu plus tard, ce furent purement et simplement une destruction militaire et une spoliation massive des terres⁴³. Mais dans tous les cas, la représentation que les Polynésiens ont gardée de ces rencontres passées, pour la part non-militaire, et celle qu'ils entretiennent des rencontres récentes ou en cours revient à une « adoption ». Une adoption sélective de certaines personnes européennes, de certains objets occidentaux, de certaines valeurs ; mais certainement pas un remplacement complet et imposé. Une intégration sous forme de gradation hiérarchique, loin de toute alternative exclusive.

Seulement des questions : « es-tu un esprit ? » (Fidji)

Un deuxième aspect essentiel de l'identification est son caractère interrogatif. Les matériaux que nous avons cités en apportent la preuve pour la Polynésie. L'identification fut posée sous forme de question. Ce fut le cas également lors de l'arrivée des Espagnols en Amérique, comme Wachtel l'a montré. En retournant dans le Pacifique, on peut encore citer le cas des Fidji, rapporté par Sahlins dans une autre de ses études :

« Durant plusieurs décades après Savage [un des premiers aventuriers à venir aux Fidji], les Blancs qui étaient capables de réparer les mousquets détenus par les Fidjiens se voyaient demander s'ils n'étaient pas des 'esprits' (*kalou*). Peut-être l'épisode le plus pertinent fut la question que Naulivou posa à William Cary sur ce sujet, après que Cary eut réparé les armes à feu du chef de Bau : 'Es-tu un esprit ?' Je lui dis que non, que j'étais fait de chair et de sang tout comme lui. 'Dans ce cas', me dit-il, 'si tu es comme moi, qu'est-ce qui te rend si blanc ?' [Journal de Cary]. On peut dire des Fidjiens de cette époque que rien d'étranger ne leur était simplement humain. Le *vulagi*, l'étranger, était une sorte d'hôte divin, comme Hocart l'observa : le mot pourrait s'interpréter littéralement comme 'dieu céleste' ou 'ancêtre céleste'. Car la notion d'esprit (*kalou*) avait elle-même une dimension spatiale : un être venu de l'au-delà, de l'autre côté des limites » (Sahlins 1994 : 75).

« *Nothing foreign was merely human to them* : Rien d'étranger ne leur était simplement humain ». Avant les débuts de la mondialisation moderne, ce fut l'attitude de tous les peuples, en Polynésie, dans tout le Pacifique, et vraisemblablement sur tous les continents, chaque fois que ces peuples furent

⁴³ La grande exception étant la Polynésie occidentale où, aujourd'hui encore, entre 80 et 90% du territoire de chaque pays indépendant est demeuré sous le régime coutumier des familles étendues : la terre est inaliénable car le seul « possesseur » reconnu est l'ancêtre fondateur.

confrontés à des êtres suffisamment différents pour que l'identification fût problématique.

Épilogue : qu'en est-il aujourd'hui ? Échanges de noms et regards croisés sur l'Autre (Polynésie-Occident)

L'assimilation à la fois très forte et distanciée, est un fait bien connu. Après les premiers voyages des Anglais, les chefs tahitiens, hawaïens ou tongiens se considéraient des « cousins du roi George », sans oublier pour autant qui étaient leurs ancêtres (Baré 1985 : 171-72). George III régna pendant toute cette période, de 1760 à 1820, avec une longévité exceptionnelle qui contribua à cette assimilation. Les Tahitiens et d'autres entendent Wallis en 1767, Cook de 1769 à 1777, Vancouver en 1791, les premiers missionnaires en 1797 puis d'autres encore invoquer toujours le même roi (en utilisant évidemment le mot « chef » *arii*). Il ne faut donc pas s'étonner de ce que Vancouver entend en 1791 : l'esprit de son roi est invoqué ensemble avec les dieux 'Oro et Ta'aroa ; et à Hawaii, plusieurs chefs avaient choisi ce nom pour l'un de leurs enfants (*ibid.*).

Les images de fiction, mais qui plantaient un décor relativement fidèle (films américains des années 1960 se passant à Hawaii) et surtout les films documentaires (le roi actuel de Tonga, souvent filmé par la B.B.C. quand il était l'un des hommes les plus obèses du monde — il a suivi récemment un régime) ont montré suffisamment à quel point le décorum de la cour royale d'Angleterre a été repris à l'identique en Polynésie, habits militaires, épées d'apparat et manteaux d'hermine compris. Ce fut le cas dans le Hawaii du XIXème ; c'est toujours le cas à la cour de Tonga. Plus généralement, les Polynésiens d'aujourd'hui, en tous cas ceux de la partie occidentale où l'anglais est demeuré la première des langues étrangères apprises, continuent de suivre avec passion la vie des membres de la famille royale d'Angleterre. En voici un exemple récent.

Les Samoans ont pour habitude de nommer leurs enfants d'après le prénom d'un parent (oncle, tante, grands-parents, etc.)⁴⁴. Les Samoans émigrés en Nouvelle-Zélande le font tout autant que ceux restés au pays. En Nouvelle-Zélande, où la Reine d'Angleterre est encore juridiquement la première personne du pays, la nouvelle de l'accident automobile qui a coûté la vie, le 31 août 1997, à la Princesse Diana et à son fiancé Dodi, a fait le même choc qu'à Londres. Les télévisions n'ont pas cessé d'en parler pendant deux semaines. Les Samoans, dont le rapport à l'Angleterre est très fort et très ancien, puisqu'il date de l'évangélisation par la London Missionary Society en 1830, furent très choqués ;

⁴⁴ Souvent, la composition du prénom semble faire référence à un événement fondateur, mais l'inauguration d'un nouveau prénom est rare.

encore plus ceux qui étaient émigrés en Nouvelle-Zélande et qui voyaient ces images tous les soirs à la télévision. Le 8 septembre 1997, une jeune mère samoane d'Auckland mit au monde une fille. Elle avait eu précédemment un garçon, nommé Lui (d'après un cousin de son père), un autre nommé Selega (d'après le mari de sa sœur), un troisième nommé Siva (d'après son frère aîné). Pour la fille, née dans ces journées où l'on ne parlait que de la mort de Diana et de Dodi, les parents n'eurent pas d'hésitation. Le couple princier était la référence qu'il fallait honorer. La fille fut nommée... « Dodiana », pour témoigner aussi du fait que la mort avait pris avec une simultanéité tragique la vie de Dodi et celle de Diana, le couple étant devenu par cette circonstance un seul être de référence⁴⁵.

Un nom est venu augmenter ainsi le stock des noms samoans. Comme tous les noms, il sera repris à une autre génération. Désormais, l'événement historique anglais (l'accident) est devenu l'élément d'une structure mythique samoane (la nomination en reprenant des noms de « parents »). Aussi bien, la structure mythique (la royauté anglaise comme figure tutélaire polynésienne) est devenu un événement samoan, même s'il n'est qu'une anecdote : une naissance dans une famille émigrée de la banlieue d'Auckland, Nouvelle-Zélande. Mais cette structure mythique moderne résulte déjà d'une première combinaison entre mythe et histoire, quand les capitaines anglais du XVIIIème furent ancestralisés *cum grano salis*, que leur roi George devint ainsi le « cousin » des rois locaux et que ces derniers appelèrent Siasosi (« George »)⁴⁶ leur fils aîné.

Certes, nommer un enfant d'après un événement est une pratique universelle. Mais il s'y ajoute ici un fait spécifique : le sentiment que tout ce qui touche à la famille royale *anglaise* constitue une histoire dont les Polynésiens se sentent proches, et ce depuis l'apparition de Cook puis celle des missionnaires de Londres sur leurs plages, avec la vénération qui en résulta pour « le cousin George ».

Le Polynésien fit des premiers Européens des « cousins » représentants le meilleur *de lui-même*. En effet, ces « cousins » étaient les témoins de l'origine, ils étaient envoyés par les dieux, venus de ces confins où l'on remonte et l'espace et le temps d'un monde dont lui, le Polynésien, l'« enfant de la terre », est l'héritier reconnu. Au même moment, les Européens eux aussi croyaient découvrir sur ces îles des témoins d'une origine commune, au sens humain cette fois et non divin : l'homme « naturel » ou l'habitant du Jardin d'Eden pratiquant une « liberté sexuelle » qui fut interdite partout ailleurs après la Faute originelle. Depuis ce temps, la rencontre entre Polynésiens et Occidentaux, quand elle se

⁴⁵ Information confirmée par la mère (comm. pers., octobre 1997 ; merci à Ruta E.).

⁴⁶ Exemple de translittération samoane; rappelons que « Georges » se prononce en anglais « Djiodj » ; ces consonnes n'existent pas en samoan.

passé chez les Polynésiens, prend une forme qui n'existe, je crois, nulle part ailleurs. Chacun voit en l'autre une valeur mythique qu'il tente de s'approprier. Mais, pour les uns l'appropriation est hiérarchique : à quel niveau placer les pouvoirs que l'on vise. Pour les autres, c'est une assimilation à l'identique, ou plutôt une projection dans ce qu'on construit imaginativement comme un Même désiré : le culte de l'amour sexuel débarrassé de toute contingence sociale.

Les Polynésiens, nous l'avons vu, se sont assimilés des prénoms occidentaux, mais pas n'importe lesquels. D'abord ceux des grands « chefs », à commencer par le roi « George » ; Napoléon aussi, prénom plus courant aujourd'hui dans le Pacifique qu'en Europe ; puis des noms bibliques bien sûr ; et, hier comme aujourd'hui, ceux liés à la famille royale britannique, non seulement George ou Elizabeth, mais aussi, récemment, pour les raisons que l'on sait, Diana, ou même, dans un cas, « Dodianna ». Les Occidentaux aussi adoptent des prénoms polynésiens pour leurs enfants. Mais différemment. Il s'agit de ceux qui viennent vivre « dans les îles », et ils puisent plutôt dans les sonorités ou les évocations qui leur rappellent le rêve qu'ils ont poursuivi en venant... Après avoir noté la fréquence des demandes d'adoption d'enfant polynésien par des familles occidentales (« Popa'a ») venues à Tahiti, Bruno Saura ajoute :

« A défaut d'adopter un bébé, nombre de *Popa'a* vivant en Polynésie [Française] se contentent de donner un prénom tahitien à leurs propres enfants [...]. Cet usage en dit long sur la non dépréciation des Tahitiens au regard des Occidentaux : 'Connait-on beaucoup de pays coloniaux...', se demande Michel Panoff dans *Tahiti Métisse* '...où le colonisateur systématiquement baptise ses enfants de noms empruntés au colonisé et toujours énoncés dans la seule langue de ce dernier? [...]' » (Saura 1998 : 46).

Saura tempère néanmoins ce qu'on pourrait en déduire : « On peut pourtant se demander si les parents » de ces fonctionnaires, gendarmes, administrateurs, professeurs, « ne reportent pas à la génération de leurs enfants la possibilité d'accomplissement d'une intégration qu'ils ne cherchent pas véritablement à réaliser eux-mêmes » (*ibid.* : 47).

Les Polynésiens, en ayant découvert les Européens, en ayant cru voir des représentants des dieux créateurs (et en ayant vu et entendu parler de leurs chefs : les capitaines et les rois), n'en finissent pas d'assimiler à leurs lignées de pouvoir l'autorité qu'ils attribuent aux hommes de pouvoir occidentaux. Mais les Européens, en croyant avoir découvert avec Bougainville, un jour de 1768, le « Jardin d'Eden » sous forme d'une « Nouvelle-Cythère », n'en finissent pas de vouloir s'identifier à ces « Polynésiens » imaginaires, pour tenter de remonter le temps vers l'époque du Paradis perdu.

La deuxième démarche est tournée vers le passé. Elle conduit souvent à des déceptions. La première est tournée vers l'avenir et a permis aux Polynésiens des Etats et Territoires contemporains, technocrates ou gouvernants, de se mouvoir sans aucun complexe dans le monde de la politique internationale. Par rapport à la taille des pays indépendants en question et par rapport à la jeunesse de leur histoire post-coloniale, on est véritablement surpris de voir l'aisance et la maîtrise des ambassadeurs en poste ou des ministres en déplacement. On n'est plus surpris dès que l'on comprend que, dans leur représentation d'eux-mêmes, cela fait des siècles sinon des millénaires que leur langue et le renom de leurs chefs sont commentée dans le « monde » (le « monde-sous-le-ciel » *lalolagi*) même si les *Papalagi-Popa'a* mirent quelque temps à être envoyés par Tangaroa pour leur parler du « cousin George » ; et même si, pour nous, ce « monde » n'était qu'une partie du Pacifique.

Il n'est pas difficile de prévoir un avenir plus durable à cette forme polynésienne d'appréhension de l'Autre. Elle apporte plus de satisfactions à ceux qui la pratiquent puisqu'elle permet, bien plus que la manière occidentale, de croire que les résultats obtenus correspondent d'assez près aux espoirs formulés.

Références bibliographiques

AIAVAO Ulafala, 1994, « Strange ways of the European race », *Islands Business Pacific* (novembre), 74.

BABADZAN Alain, 1982, *Naissance d'une tradition. Changement culturel et syncrétisme religieux aux Iles Australes (Polynésie française)*. Paris : ORSTOM.

BABADZAN Alain, 1993, *Les dépouilles des dieux. Essai sur la religion tahitienne à l'époque de la découverte*. Paris : M.S.H.

BABADZAN Alain (éd.), 1993, *Mythes tahitiens, réunis par Teuira Henry*. Paris : Gallimard, coll. « L'aube des peuples ».

BARE Jean-François, 1985, *Le malentendu pacifique. Des première rencontres entre Polynésiens et Anglais et de ce qui s'ensuivit avec les Français jusqu'à nos jours*. Paris : Hachette, coll. « Histoire des gens ».

BOROFSKY Robert, 1997, « Cook, Lono, Obeyesekere and Sahlins », *Current Anthropology*, 38, pp. 255-65.

BUSE Jasper, 1995, *Cook Islands Maori Dictionary*. Rarotonga : Government Printing.

DANIELSSON Bengt, 1981, *Tahiti autrefois*. Papeete : Ed. Hibiscus.

DOUAIRE-MARSAUDON Françoise, 1993, « Les premiers fruits. Parenté, identité sexuelle et pouvoirs en Polynésie occidentale (Tonga, Wallis et Futuna) », thèse de doctorat. Paris : EHESS.

DOUAIRE-MARSAUDON Françoise, 1998, *Les premiers fruits. Parenté, identité sexuelle et pouvoirs en Polynésie occidentale (Tonga, Wallis et Futuna)*. Paris : CNRS/M.S.H., coll. « Chemins de l'ethnologie ».

ERSKINE John E., 1853, *Journal of a cruise among the islands of the Western Pacific*. Londres : Murray.

FERDON E. N., 1987, *Early Tonga, As the Explorers Saw It, 1616-1810*. Tucson : The University of Arizona Press.

FIRTH Raymond, 1936, *We The Tikopia. A Sociological Study of Kinship in Primitive Polynesia*. Londres : Allen & Unwin.

GILL Wyatt, 1880, *Historical Sketches of Savage Life in Polynesia*. Wellington : Government Printer.

JAN Tent, GERAGHTY Paul, 2001, « Exploding sky or exploded myth. The origin of *papâlagi* », *Journal of Polynesian Society*, 110 (2), pp. 171-214.

LAFOND DE LURCY Gabriel, 1845, « Quelques semaines dans les archipels de Samoa et Viti », *Bulletin de la Société de Géographie*, 3ème série, n°3, première section, pp. 5-30.

MA'IA'I Fanaafi, 1960, *Stories of Old Samoa*. Christchurch : Whitcombe & Tombs.

MORRISON James, 1989 [1966], *Journal de James Morrison, second maître à bord de la « Bounty »*. Papeete : Société des Études Océaniques, (traduction par B. Jaunez de l'original anglais).

OBEYESEKERE Gananath, 1992, *The Apotheosis of Captain Cook : European Mythmaking in the Pacific*. Princeton University Press.

OLIVER Douglas, 1974, *Ancient Tahitian Society*. Honolulu : University of Hawaii Press.

PRICE A. G. (ed.), 1971, *The Explorations of Captain James Cook in the Pacific, As Told by Selections of his Own Journals 1768-1779*. New York : Dover.

SAHLINS Marshall, 1981, *Historical Metaphors and Mythical Realities. Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*. Ann Arbor : The University of Michigan Press (« Association for Social Anthropology in Oceania, Special Publications », n°1).

SAHLINS Marshall, 1989a, *Des îles dans l'histoire*. Paris : EHESS/Gallimard/Le Seuil (éd. originale : *Islands of History*, The University of Chicago Press, 1985).

SAHLINS Marshall, 1989b, « Captain Cook at Hawaii », *Journal of the Polynesian Society*, 98 (4), pp. 371-423.

SAHLINS Marshall, 1994, « The Discovery of the True Savage », in Donna Merwick (ed.), *Essays in Honour of Greg Dening*. Parkville : The University of Melbourne (History Department), pp. 41-94.

SAHLINS Marshall, 1995, *How « Natives » Think : About Captain Cook for Example*. Chicago : The University of Chicago Press.

SALMOND Anne, 1991, *Two Worlds, first meetings between Maori and Europeans 1642-1772*. Honolulu : University of Hawaii Press.

SAURA Saura, 1998, *Des Tahitiens, des Français : leurs représentations réciproques aujourd'hui*. Pape'ete : Ch. Gleizal.

SCEMLA Jean-Jo, 1994, *Le voyage en Polynésie: anthologie des voyageurs occidentaux de Cook à Segalen*. Paris : Laffont, coll. « Bouquins ».

TCHERKÉZOFF Serge, 1994a, « L'inclusion du contraire (L. Dumont), la hiérarchie enchevêtrée (J.-P. Dupuy) et le rapport sacré/pouvoir. Ière Partie : un modèle asymétrique, IIème partie : la logique concrète de l'inclusion du contraire », *Culture*, 14 (2), pp. 113-134 et 15 (1), pp. 33-48.

TCHERKÉZOFF Serge, 1994b, « Hierarchical Reversal, ten years on (Africa, India, Polynesia) », *Journal of Anthropological Society of Oxford JASO*, 25 (2), pp. 133-167 et 25 (3), pp. 229-253.

TCHERKÉZOFF Serge, 1995a, « L'autocar à Samoa ou la hiérarchie au quotidien », *Gradhiva*, 18, pp. 47-56.

TCHERKÉZOFF Serge, 1995b, « La totalité durkheimienne (E. Durkheim et R. Hertz) : un modèle holiste du rapport sacré/profane », *L'Ethnographie*, 91 (1), pp. 53-69.

TCHERKÉZOFF Serge, 1997a, « Culture, nation, société. Changements secondaires et bouleversements fondamentaux au Samoa occidental. Vers un modèle pour l'étude des dynamiques culturelles », in Serge Tcherkézoff et Françoise Douaire-Marsaudon (dir.), *Le Pacifique-sud aujourd'hui. Identités et transformations culturelles*. Paris : CNRS, pp. 309-373.

TCHERKÉZOFF Serge, 1997b, « Le *mana*, le fait 'total' et l'« esprit » dans la chose donnée. Marcel Mauss, les 'cadeaux à Samoa' et la méthode comparative en Polynésie », *Anthropologie et Sociétés*, 21 (2-3), pp. 193-223.

TCHERKÉZOFF Serge, 1998a, « Océanie », in J.-F. Mattéi (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle*, vol. 4. Paris : P.U.F.

TCHERKÉZOFF Serge, 1998b, « Identités en mutation aux Samoa (tenure foncière coutumière et 'développement acceptable' », in Darrell Tryon et Paul de Deccker (dir.), *Identités en mutation dans le Pacifique*. Talence : Université Bordeaux-3, CRET, coll. « Iles et archipels », pp. 111-157.

TCHERKÉZOFF Serge, 1998c, « *Mua / Muri* : ordre, espace et temps en Polynésie. Le cas samoan comparé au tahitien et le rapport à l'Occident », *Bulletin de la Société des Etudes Océaniques*, 276, pp. 27-51.

TCHERKÉZOFF Serge, 1999, « Who said that the 17th-18th centuries Papalagi ('Europeans') were 'sky-bursters'? Another Euro-centric projection on Polynesia », *Journal of Polynesian Society*, 108 (4), pp. 417-425.

TCHERKÉZOFF Serge, 2001, *Le mythe occidental de la sexualité polynésienne : M. Mead, D. Freeman et Samoa*. Paris : P.U.F.

TCHERKÉZOFF Serge, 2002a, « Subjects and objects in Samoa : ceremonial mats have a 'soul' », in Bernard Juillerat et Monique Jeudy-Ballini (dir.), *People and Things : Social Mediations in Oceania*. Durham : Carolina Academic Press, pp. 27-51.

TCHERKÉZOFF Serge, 2002b, « On Cloth, Gifts and Nudity : Regarding Some European Misunderstandings During Early Encounters in Polynesia », in Lissant Bolton, Chloe Colchester & Nicholas Thomas (eds.), *The Cloth Nexus*. Oxford : Berg (à paraître).

THOMPSON B. (ed.), 1915, *Voyage of H.M.S. Pandora, Despatched to Arrest the Mutineers of the 'Bounty' in the South Seas, 1790-1, Beeing the Narrative of Captain Edward Edwards, the Commander, and George Hamilton, the Surgeon*. Londres : F. Edwards.

VALERI Valerio, 1985, *Kingship and sacrifice : Ritual and society in ancient Hawaii*. Chicago : University of Chicago Press.

WACHTEL Nathan, 1971, *La vision des vaincus, Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole*. Paris : Gallimard, coll. « Bibliothèque des Histoires ».

WHITE J., 1989, *Ancient History of the Maori*. Wellington.

WILLIAMS H. W., 1971, *Dictionary of the Maori language*. Wellington : Government Printing.

ZIMMERMANN Francis, 1998, « Sahlins, Obeyesekere et la mort du capitaine Cook », *L'Homme*, 146, pp. 191-205.