

Éric Conte, Guillaume Molle et Serge Tcherkézoff,  
*À la croisée des vagues, Océaniens et Occidentaux*  
*Anthropologie historique de la violence (XVI<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles).*

# TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	9
<b>ÉRIC CONTE, GUILLAUME MOLLE ET SERGE TCHERKÉZOFF</b> <i>ÉCRIRE UNE ANTHROPOLOGIE HISTORIQUE DES VIOLENCES DANS LES RENCONTRES ENTRE OCÉANIENS ET OCCIDENTAUX</i>	
CHAPITRE 1	37
<b>ANNE SALMOND</b> <i>DES SACRIFICES VENUS DE LOIN : TAHITI ET L'EUROPE</i>	
CHAPITRE 2	69
<b>LOUIS LAGARDE</b> <i>VIOLENCES EN MÉLANÉSIE ET INTENSIFICATION DES CONTACTS AVEC LES EUROPÉENS : L'EXEMPLE DE L'ÎLE DES PINS EN NOUVELLE-CALÉDONIE</i>	
CHAPITRE 3	89
<b>ÉRIC CONTE ET GUILLAUME MOLLE</b> <i>ÉPIDÉMIES ET CHOCS MICROBIENS : INTERPRÉTER LA VIOLENCE BIOLOGIQUE DANS LES SOCIÉTÉS POLYNÉSIENNES</i>	
CHAPITRE 4	117
<b>GUILLAUME MOLLE ET ÉRIC CONTE</b> <i>COMPRENDRE LE CHOC DÉMOGRAPHIQUE DANS LES SOCIÉTÉS POLYNÉSIENNES : L'APPORT DE L'ARCHÉOLOGIE ET DE L'ANTHROPOLOGIE HISTORIQUE.</i>	
CHAPITRE 5	141
<b>ANNIE BAERT</b> <i>LA VIOLENCE DANS LES PREMIERS CONTACTS ENTRE OCÉANIENS ET ESPAGNOLS (1521-1606)</i>	
CHAPITRE 6	173
<b>DIEGO MUÑOZ</b> <i>RAPA NUI - ÎLE DE PÂQUES 1722-1786</i> <i>LE BOULEVERSEMENT D'UN MONDE CLOS : BATEAUX, OISEAUX ET VISAGES ROUGES</i>	
CHAPITRE 7	219
<b>SERGE TCHERKÉZOFF</b> <i>L'ANSE DU MASSACRE (SAMOA, 1787) : PREMIERS TROCS, MULTIPLES ILLUSIONS</i>	
CHAPITRE 8	255
<b>RENAUD MELTZ</b> <i>PETITE ANTHROPOLOGIE HISTORIQUE DES VIOLENCES IMPÉRIALES : LE PARADOXE LIBÉRAL FACE AU PROSÉLYTISME CHRÉTIEN EN POLYNÉSIE</i>	

<b>CHAPITRE 9</b>	289
<b>RENAUD MELTZ</b>	
<i>TAHITI ET LE PROCÈS DU LIBÉRALISME : IMPÉRIALISME, DÉMOCRATIE, INTERNATIONALISME</i>	
<b>CHAPITRE 10</b>	329
<b>GWÉNAEL MURPHY</b>	
<i>PREMIERS CONTACTS JUDICIAIRES.</i>	
<i>LA MISE EN PLACE DE LA JUSTICE COLONIALE EN NOUVELLE-CALÉDONIE</i>	
<i>(ANNÉES 1850-1870)</i>	
<b>BIOGRAPHIES DES AUTEURS / Contributor details</b>	353



INTRODUCTION

**ÉCRIRE UNE ANTHROPOLOGIE  
HISTORIQUE DES VIOLENCES  
DANS LES RENCONTRES ENTRE  
OCÉANIENS ET OCCIDENTAUX**

**Éric Conte, Guillaume Molle et Serge Tcherkézoff**



## À Marshall Sahlins<sup>1</sup>

*[Longtemps] il fut difficile d'imaginer que les grands voyages européens d'exploration furent des rencontres interculturelles, dans lesquelles les Européens et les Insulaires du Pacifique ont été, autant les uns que les autres, des agents historiques. De manière générale, les historiens ont étudié les explorateurs européens, et les anthropologues ont étudié les insulaires dans ces moments de contact, créant ainsi une sorte d'apartheid disciplinaire. Quand les voyages sont découpés de cette façon binaire, la compréhension de leurs dynamiques s'en trouve radicalement appauvrie.*

Anne Salmond<sup>2</sup>

Le présent ouvrage, produit en Polynésie française, au sein de la Maison des Sciences de l'Homme du Pacifique (MSH-P), souhaite contribuer à une anthropologie historique du Pacifique dont nous réclamons. Il rassemble les résultats de nouvelles recherches s'inscrivant dans l'esprit de ce commentaire formulé, il y a longtemps déjà, par l'anthropologue et historienne néo-zélandaise Dame Anne Salmond. Il s'agit, notamment, de restituer au plus près la perception et le vécu des peuples océaniens dans une période charnière, à la fois fascinante et porteuse de tant de controverses : l'époque des contacts puis de la cohabitation entre Océaniens et Occidentaux, depuis les premiers tours du monde européens jusqu'aux débuts des colonisations. Pour mieux comprendre ces rencontres et la façon dont elles se sont prolongées sous diverses formes durant les siècles qui suivirent, il faut pouvoir les inscrire dans le *temps long* de leurs perspectives historiques réciproques.

### ENVISAGER LA LONGUE DURÉE

Pour écrire l'histoire du monde occidental, le projet, entre autres, des *Annales* a depuis des décennies proposé de l'inscrire sur la « longue durée » (Braudel 1958) et, ce faisant, de rapprocher histoire et anthropologie. Jean-Claude Schmitt résumait ainsi ce rapprochement : « L'anthropologie historique consiste pour l'historien, sans qu'il renonce aux règles de son 'métier' et à la tradition de son propre 'savoir-faire', à s'inspirer dans sa réflexion théorique et son travail empirique des problématiques, des objets, des méthodes de l'anthropologie sociale et culturelle » (Schmitt 2010). L'anthropologie de

<sup>1</sup> Cette introduction et tous les chapitres de ce livre étaient terminés et nous avions l'espoir d'en offrir un exemplaire à Marshall Sahlins que certains d'entre nous connaissaient bien. Il nous a quittés début avril 2021. Sans rien modifier à cette introduction, nous avons simplement décidé de la lui dédier.

<sup>2</sup> *It has been difficult to imagine the great European voyages of exploration as cross-cultural encounters, in which Europeans and Pacific Islanders alike were historical agents. On the whole, the historians have studied the European explorers, and the anthropologists have studied the islanders at those moments of contact, thus accomplishing a kind of interdisciplinary apartheid. Yet when the voyages are bisected in this way, understanding of their dynamics is radically impoverished.* (Salmond 2004: xx-xxi).

son côté retrouvait l'histoire quand, ne limitant plus la notion de « transformation » à un système de permutations dans une « structure », elle entreprit non seulement de prendre acte des changements observables dans une société, ou une aire culturelle, mais aussi de tenter de le faire sur le temps long et dans les contextes de la confrontation coloniale. Comme nous le verrons ici, l'émergence d'un tel lien disciplinaire devait trouver, dans les îles du Pacifique, un terreau fertile.

Longtemps, la tendance générale demeura de traiter l'histoire des sociétés océaniques comme une interaction froide et désenchantée entre une culture pré-contact (dite « traditionnelle ») définissable par des propriétés fixes, et une série d'événements engendrés par le monde extérieur. Les deux pendants de l'histoire restaient ainsi indépendants, de part et d'autre d'une « rencontre culturelle » dont on faisait peu de cas des effets sur les populations elles-mêmes, hormis la menace d'une disparition totale des éléments traditionnels. Cette tendance n'était d'ailleurs pas unique à l'Océanie puisque, pour les études africanistes, Balandier (1955, 1969) avait assez tôt posé la critique en montrant que les ethnographies avaient totalement négligé les processus induits par la situation coloniale.

Cette perspective dominait depuis les années 1920 dans les études océanistes, et particulièrement polynésianistes, et prévalait dans les *Bulletins* ethnographiques du B.P. Bishop Museum d'Hawaï. Face à ce qui apparaissait comme un risque d'une rapide perte des traditions, l'institution promouvait des enquêtes ethnographiques dont l'objectif premier était d'enregistrer et de consigner dans ses *Bulletins* les éléments de culture en voie de disparition. Il s'agissait donc d'une ethnographie de sauvetage (« la race se meurt » comme l'écrivait le plus caricatural de ces auteurs, E.S.C. Handy à propos des Marquisiens en 1923) justifiant à elle seule l'approche descriptive prônée dans ces publications. Bien que constituant des recueils d'informations très riches, ces volumes suivaient tous un format standardisé aujourd'hui peu convaincant : une première partie d'« avant » le contact traitant essentiellement du problème des origines, un passé recomposé et présenté comme immuable, un tissu d'hypothèses appliquées à rebours, suivi d'une synthèse descriptive à partir des enquêtes de terrain conduites à une époque où les mutations des sociétés océaniques dans des situations de contact n'étaient guère prises en compte. Dans cette ethnographie « présentiste » des sociétés océaniques contemporaines, selon le bilan critique de Howard et Borofsky (eds., 1989 : 3 ; Howard 1987 : xii ; Borofsky 1987 : 46), leurs caractères, dont la variabilité géographique était certes reconnue, étaient alors considérés comme figés dans le temps, et inexorablement condamnés à disparaître face à l'intrusion des Occidentaux dans la région. L'enjeu devenait dès lors double : il fallait d'une part reconnaître que les éléments traditionnels (longtemps considérés comme une « pré-histoire ») relevaient eux-mêmes de processus de longue durée, variés et dynamiques, et non pas d'une évolution supposément homogène ; d'autre part, il s'agissait de considérer également les rencontres et les effets qui s'ensuivirent comme des processus, et non pas une suite d'événements déconnectés les uns des autres. Cet appel à étudier les transformations, Nicholas Thomas

le lançait dans son livre *Out of Time: History and Evolution in Anthropological Discourse* (1989, traduit en français en 1998) qui marqua un véritable tournant dans les études polynésianistes par sa critique contre les *Bulletins* du musée d'Hawaï et plus généralement contre l'ensemble des travaux anthropologiques dans la région. Conjuguant objectifs et méthodes pluridisciplinaires, il proposait une analyse pionnière de l'histoire de l'archipel marquisien (certes limitée à ce que ces travaux disaient de l'organisation sociale: chefferie, échanges, etc.). Atteindre une telle perspective nécessita toutefois de radicaux changements dans chacune des disciplines qui ont d'abord œuvré de leur côté.

Tout au long du XX<sup>e</sup> siècle, l'archéologie a contribué, certes non sans mal ni sans certains égarements, à éclairer les longues et complexes trajectoires océaniques s'étirant sur des milliers d'années (voir par exemple la synthèse de Patrick Kirch 2017, et, pour la Polynésie française, celle d'Éric Conte 2000). Aujourd'hui, les progrès de l'archéologie et de la linguistique historique, soutenues depuis quelques années par les avancées prometteuses des études sur l'ADN ancien, permettent, malgré leurs limites, de se plonger au plus loin de l'histoire des Océaniens, de reconstituer non seulement les trajectoires de peuplement et les processus de transformations par l'homme des milieux naturels, mais aussi d'aborder leurs motivations, leurs choix et leurs savoirs. On comprend mieux encore comment les sociétés d'Océanie ont créé et entretenu des réseaux d'échanges d'objets de valeur et des cycles cérémoniels dans lesquels les dynamiques politiques, économiques et religieuses trouvaient leur légitimité.

Les historiens quant à eux s'attachèrent longtemps à l'usage des sources écrites occidentales pour raconter, au travers d'une succession d'événements, la mise en place d'un nouveau monde sur les îles du Pacifique suite aux premières rencontres. Si cette approche était pour beaucoup descriptive, elle permit toutefois de réaliser qu'un processus d'acculturation était à l'œuvre, influencé notamment par les missionnaires et l'administration coloniale. Il fallait réconcilier l'approche historique qui privilégiait la conjoncture dans le temps et donc la diachronie, mais souvent au détriment d'une étude de l'organisation sociale, et l'approche anthropologique qui privilégiait la recherche hypothétique d'une structure, certes synchronique parce que, simplement, elle fut saisie à un moment donné, mais devenant facilement décrite et comprise par le lecteur comme immuable.

Ce rapprochement que nous évoquions en ouverture constitua l'un des grands enjeux des études océanistes dans la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle. Nous souhaitons ici en présenter une vision d'ensemble en évoquant les principaux travaux conduits tant chez les chercheurs anglo-saxons que francophones. Soulignons que cette distinction, quoiqu'utile pour le lecteur dans ce chapitre introductif, reste cependant quelque peu illusoire. En effet, il est impossible d'évoquer de véritables traditions nationales tant ces chercheurs, leurs idées, approches et méthodes se sont (et continuent de l'être) influencés et enrichis réciproquement.

## DU CÔTÉ ANGLOPHONE...

Les écoles australiennes, néo-zélandaises et américaines-hawaïennes ont été très productives et contribuèrent très largement au développement d'une anthropologie historique du Pacifique (Matsuda 2006 ; Munro et Lal, 2006).

Dès les années 1950, à l'Australian National University de Canberra, sous l'impulsion de James W. Davidson, de nouvelles perspectives virent le jour grâce aux travaux en *Pacific Studies* de Henry Maude, Norma MacArthur, Dorothy Shineberg, Bronwen Douglas, Neil Gunson, Greg Dening, suivis de Nicholas Thomas, Elena Govor, Chris Ballard, Brij Lal et bien d'autres. Par exemple, les historiens-anthropologues comme Davidson (1967) ou Gilson (1970) firent du Samoa occidental le cas type d'une histoire recentrée sur le point de vue des habitants. Ils tentèrent d'éclairer la manière dont les Samoans ont subi et réinterprété les actions des aventuriers, des missionnaires, des marchands, puis des administrateurs coloniaux. Dans cette même université, Margaret Jolly fut l'âme du travail collectif qui donna lieu à la collection si souvent citée ensuite de *Oceanic Encounters: exchange, desire, violence* (2009). Un premier chapitre, signé de Jolly et Tcherkézoff (2009), reconsidérerait entièrement la notion de « premier contact<sup>3</sup> ». Et, pour la première fois de façon aussi nette, ce recueil faisait une place de choix à la considération de la violence dans les anciennes rencontres (les Espagnols au Vanuatu, les Anglais arrivant en Australie, les premières explorations à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle dans le sud de la Papouasie-Nouvelle-Guinée [ci-après : PNG], les patrouilles australiennes des années 1930 dans les hautes terres de la PNG, voir ci-dessous).

À l'université de Melbourne, dans les années 1970, Dening inaugurait « l'histoire ethnographique », illustrant lui-même cette alliance avec un docteur en anthropologie à Harvard, sous la direction de Douglas Oliver (voir ci-dessous) et un poste d'enseignant en histoire à Melbourne. Il obtint son doctorat en 1967 avec une étude sur les sources concernant les Marquises, dont il tirera le fameux ouvrage *Islands and beaches: discourse on a silent land, Marquesas, 1774-1880* (Dening, 1980). On parlera ensuite de la « Melbourne School of ethnographic history ». Avec ce livre, Dening proposait une manière de relire les sources (majoritairement européennes) concernant les anciennes rencontres entre autochtones et visiteurs aux Marquises, dans l'optique de mieux restituer ce qui fut la vision du côté autochtone de la rencontre (« *the Enata side of the beach* »). Dening avait déjà posé en 1973 un intitulé éloquent, *History as a social system*, dans la revue *Historical Studies*. Puis ce seront trois décennies de publications par Dening dans lesquelles les récits sur les Marquises et Tahiti et le cas de la *Bounty* sont réanalysés<sup>4</sup>. Dening (1998) écrivait, tout comme Anne Salmond que nous avons citée au début : « Je ne peux accepter qu'il y ait une anthropologie des autochtones et une histoire des étrangers.

<sup>3</sup> Si ce premier chapitre, intitulé « Prélude », est co-signé, l'un de nous (S.T.), qui était co-signataire, peut témoigner que Margaret Jolly fut l'inspiratrice principale de ce texte qui marque une étape dans l'étude des anciennes rencontres entre Océaniens et Occidentaux.

<sup>4</sup> Voir les nombreux hommages (Chakrabarty 2008 ; Hanlon *et al.* 2009).

Je souhaite faire une anthropohistoire des deux à la fois<sup>5</sup>. » Ben Finney raconte comment le premier travail universitaire (mémoire de maîtrise) de Dening fut de critiquer la théorie de Sharp, alors en vigueur, sur les découvertes prétendument accidentelles des îles du Pacifique par des Océaniens qui auraient été entraînés par des vents et courants imprévus. Car on pensait impossible qu'une exploration intentionnelle eut été faite à si grande échelle. Finney et lui partageront ce combat, Finney par la démonstration sur mer, Dening par l'étude des sources (Finney 2009 : 304).

L'analyse de ces sources justement relève aussi d'une *ethnohistoire* dont l'influence fut notoire dans le Pacifique, en dépit de son développement surtout nord-américain. Douglas et Di Rosa (2020) soulignaient que le terme lui-même ne fut jamais proprement défini, tandis que Dening notait, non sans humour, que « l'ethnohistorien a tendance à être un historien et anthropologue-amateur, ou bien un anthropologue historien-amateur, et par conséquent se retrouve l'objet de suspicions, tant des anthropologues que des historiens » (1966). Sans nécessairement reposer sur des fondations théoriques affirmées, la démarche ethnohistorique (ou *ethnographie historique*) telle que proposée par Dening, Douglas et Thomas offrait néanmoins l'opportunité d'une analyse critique des textes, récits, journaux des voyageurs, missionnaires, coloniaux décrivant leurs expériences de rencontres océaniques, tant positives que négatives, le plus souvent subjectives. Dans la reconstruction des dynamiques à l'œuvre, cette méthode révélait une part importante de l'agentivité des acteurs de l'histoire, participant ainsi d'une meilleure compréhension des phénomènes de rencontre et de transformation à des micro-échelles. L'ethnohistoire constituait donc à sa façon un premier pont entre anthropologie et histoire tout en inaugurant une multivocalité des discours. L'ouvrage de Bronwen Douglas, *Across the Great Divide: Journeys in History and Anthropology* (1998) témoignait du bien-fondé de cette approche au travers de l'analyse des rencontres indigènes avec le colonialisme et le christianisme français en Nouvelle-Calédonie.

En Nouvelle-Zélande, Kerry Howe, Ian Campbell et Anne Salmond furent et sont également très actifs. À partir de 1970, Anne Salmond conduisit le recueil et l'analyse de toutes les sources disponibles concernant les premières rencontres entre Māori et Européens, ce qui aboutira à deux volumes de dimension encyclopédique (Salmond 1991, 1997), fruit d'un travail étalé sur deux décennies (Salmond 1991 : 13). La conclusion du premier livre s'intitulait déjà « *Anthropology and History* » (*id.* : 431). L'auteure se tourna ensuite vers la Polynésie française pour un travail également de grande ampleur sur les visites de Wallis, Cook, Bligh et d'autres (Salmond 2004, 2011, 2012). Plus récemment, Adrian Muckle, directeur du programme d'histoire à la Victoria University de Wellington, a considérablement renouvelé nos connaissances sur la résistance des Kanak à la colonisation française, que ce soit sur le dossier de la grande révolte de 1917, sur tout le régime de l'« indigénat » (voir ci-dessous), ou encore,

<sup>5</sup> "I cannot cope with an anthropology of natives and a history of strangers. I have ambitions to do an anthropohistory of them both."

plus localement, l'histoire des confrontations, jusqu'à nos jours, dans la région de Koné. Il prit soin de publier aussi à la fois en anglais et en français les résultats de ses recherches (Muckle 2012, 2017; 2019 avec Isabelle Merle, ouvrages auxquels on peut ajouter une dizaine d'articles de fond en français également). À l'université d'Auckland, Damon Salesa (Toeolesulusulu selon son nom-titre samoan) joue un rôle essentiel dans le développement des *Pacific Studies* qui font, là encore, se rejoindre histoire et anthropologie (Salesa 2011, 2017). Il a reconstruit en détail l'histoire méconnue des relations coloniales et « raciales » entre Samoans et Européens (époque allemande puis néo-zélandaise), mais aussi les conflits de terre, anciens et récents, entre Samoans et autorités (néo-zélandaises puis samoanes quand le pays devient indépendant), en particulier les expropriations qui furent la conséquence de l'aménagement de l'aéroport. Il dirige une équipe et un programme pour reconstruire une histoire de l'archipel samoan du point de vue « de ceux d'en bas » : non l'histoire des grandes chefferies, mais celle des villageois oubliés. Très significativement, la recherche historique conduite par ces auteurs comme Salmond, Muckle, Salesa, a constamment utilisé l'enquête sur le terrain, qu'il s'agisse de littérature orale traditionnelle ou de souvenirs vécus ou transmis par les générations récentes.

Aux États-Unis, Douglas Oliver, anthropologue de terrain d'abord et pionnier, aux USA, d'études concernant la Polynésie française (il a conduit ses études de terrain à Huahine et Moorea au milieu des années 1950, même si l'ouvrage qui en est issu, *Two Tahitian Villages*, ne fut publié que bien plus tard [Oliver 1981]), deviendra l'auteur de l'immense compilation *Ancien Tahitian Society* (1974) de 1300 pages. Si l'on est loin encore du renouveau anthropohistorique, Oliver fit partie de ceux qui, à partir d'un terrain océanien, estimèrent nécessaire de rassembler aussi l'ensemble des récits depuis les premiers contacts. Dans son cas, ce fut davantage une compilation qu'une réévaluation ; cette dernière devra attendre Greg Denning, Marshall Sahlins, Anne Salmond, puis Margaret Jolly, Nicholas Thomas, etc.

Dans les mêmes années, à l'université de Chicago, ce renouveau du dialogue entre anthropologie et histoire trouvait en Marshall Sahlins peut-être son plus grand promoteur. En 1981, Sahlins publia *Historical Metaphors and Mythical realities* (1981) dont l'intitulé indiquait à lui seul la manière dont la question était reformulée : « Sahlins avait démonté les ressorts du malentendu anglo-hawaïen en montrant comment les indigènes avaient symboliquement associé les oppositions internes à leur propre système de catégories aux oppositions "parallèles" chez le vis-à-vis européen et avaient, ce faisant, déclenché un processus en chaîne de changements au sein de leur société » (Lenclud 1986 : 874). Comme Sahlins l'écrivait dès le début de son livre : « Le grand défi d'une anthropologie historique n'est pas simplement de comprendre comment les événements sont arrangés de façon intelligible par la culture, mais comment, dans ce processus, la culture elle-même est réarrangée<sup>6</sup> » (Sahlins 1981 :

<sup>6</sup> "The great challenge to an historical anthropology is not merely to know how events are ordered by culture, but how, in that process, the culture is reordered."



8). La rencontre entre Sahlins et Dening était inévitable. Hanlon (2009 : 306) évoque comment, en ce début des années 1980, Dening et Sahlins, tous deux animant des séminaires à l'université d'Hawaï, intervenaient mutuellement dans leurs classes. Sahlins lui-même racontait que Dening et lui discutaient longuement et passionnément sur ces anciennes rencontres : Dening connaissait la moindre ligne des sources écrites européennes, Sahlins évoquait davantage ses expériences avec les Océaniens (Sahlins 2009 : 304).

Au-delà des enseignements de Dening et Sahlins, l'université d'Hawaï fut aussi le lieu d'une efflorescence remarquable. C'était déjà là que Douglas Oliver enseignait fréquemment. Le département d'anthropologie devint un centre de réflexion et de développement théorique et méthodologique pour des chercheurs investis tant à Hawaï que dans d'autres régions du Pacifique comme David Chappell (en Nouvelle-Calédonie), David Hanlon (en Micronésie, et Pohnpei en particulier), Alan Howard (Rotuma), Robert Borofsky (Pukapu-ka), Geoff White (aux Salomon), Ben Finney, puis Alexander Mawyer (aux îles Gambier).

Hawaï fut aussi, de par la dimension politique engagée de l'histoire et de l'anthropologie locale, le théâtre d'échanges passionnés entre chercheurs à un moment charnière où les questionnements de ces disciplines devenaient cruciaux dans les enjeux de décolonisation, revitalisation et autodétermination (White et Tengan 2001). Le débat opposant au début des années 1990 Haunani-Kay Trask à Roger Keesing, Jocelyn Linnekin et d'autres au sujet de l'authenticité des traditions encouragea une certaine prise de conscience quant à une anthropologie partagée entre observateurs et descendants des sociétés étudiées. Cela explique en partie pourquoi, à Hawaï plus qu'ailleurs en Océanie, l'écriture des multiples histoires polynésiennes bénéficia des doubles perspectives autochtones et extérieures. Les travaux de Lilikalā Kame'eleihiwa (*Native Lands and Foreign Desires*, 1995), Vilsoni Hereniko (*Woven Gods: Female clowns and Power in Rotuma*, 1995), ou bien encore Jon Kamakawiwo'ole Osorio (*Dismembering Lanui*, 2002) témoignent d'un renouvellement de l'approche anthropologique du contact et de la période coloniale, tant à Hawaï qu'à Fidji et au-delà. Cette multivocalité est magnifiquement reflétée dans l'ouvrage coordonné par Borofsky (*Remembrances of Pacific Pasts*, 2000, récemment élargi et donné en libre accès 2020) dont la nouvelle introduction résume très bien l'importance : « [Cet ouvrage] rassemble des individus de perspectives diverses pour les faire collaborer les uns avec les autres et les encourager collectivement à développer des récits historiques du Pacifique plus riches, plus subtils, plus complets<sup>7</sup>. » Cette ambition est aussi l'une des raisons d'être de la revue *The Contemporary Pacific* depuis sa création en 1989, un bouillonnant lieu de convergences productives où se rencontrent les sciences politiques, l'anthropologie et l'histoire, dirigée et animée successivement par Brij Lal, David Hanlon, Geoffrey White, Vilsoni Hereniko, Terence Wesley-Smith et depuis quelques années Alexander Mawyer, des chercheurs qui tous rassemblent

<sup>7</sup> "It draws people with diverse perspectives to engage with one another in ways that collectively encourage them to compose richer, more subtle, and fuller historical narratives of the Pacific."

dans leurs propres travaux ces convergences. *Remembrances* nous rappelle ainsi que les rencontres entre Océaniens et Occidentaux ne sont pas seulement celles des XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles, mais également celles qui contribuent aujourd'hui à leur écriture et leur réinterprétation.

Si la plupart des travaux cités précédemment sont le fait d'anthropologues et d'historiens de formation, il ne faut pas oublier cependant les nombreux ponts édifiés vers l'archéologie, elle aussi florissante et tout aussi soucieuse d'explicitier les transformations dans la longue durée qui sont naturellement au cœur même de la discipline. L'exemple le plus significatif reste sans aucun doute la collaboration de Kirch et Sahlins (1992), *Anahulu: the anthropology of History in the Kingdom of Hawaii*, travail colossal en deux volumes (vol. 1 : *Historical Ethnography*, vol. 2 : *the Archaeology of History*), qui montra tout le potentiel d'une approche anthropohistorique pour reconstituer l'histoire de la chefferie de Anahulu à Oahu et ses transformations suite au contact occidental. L'ouvrage est devenu un classique au programme des cours d'anthropologie et d'histoire, tout comme cette autre collaboration entre archéologie, anthropologie et histoire augmentée de la linguistique historique, *Hawaiiiki: Ancestral Polynesia*, par Kirch et le regretté Roger Green (2001).

### **DU CÔTÉ FRANCOPHONE...**

Les chercheurs francophones en sciences humaines ne sont pas en reste et ont, eux aussi, grandement contribué à une transformation des disciplines en Océanie.

Très tôt, des collaborations entre disciplines virent le jour et se révèlent riches d'enseignements. L'archéologue José Garanger et l'anthropologue Jean Guiart au Vanuatu démontraient ainsi la valeur des traditions orales dans l'interprétation des vestiges anciens du domaine de Roi Mata (Guiart 1996). Garanger importait déjà dans le Pacifique le concept d'« ethnologie préhistorique » d'André Leroi-Gourhan et son approche renouvelée du terrain. Dans ses enquêtes ethnologiques en Nouvelle-Calédonie et plus encore au Vanuatu, dès les années 1950, Guiart inaugurait une perspective historique en recherchant systématiquement à reconstruire les généalogies des innombrables chefferies (Guiart 1963 ; Lindstrom et Tabani 2022), et d'autre part en inaugurant l'étude de l'émergence de mouvements charismatiques qui deviendront célèbres sous l'appellation (par d'autres auteurs) de « cultes du cargo », comme son étude à Tanna portant sur « un siècle et demi » (Guiart, 1956), rompant ainsi avec « une ethnologie anhistorique plus soucieuse de décrypter la pensée primitive que de décrire ce qui se passe réellement dans ces îles bouleversées par un siècle de colonisation » (Trépiéd et Wittersheim 2019 : 262). À une époque où l'ethnologie restait majoritairement une pratique de « sauvetage », Guiart « contrairement à ses précédesseurs aux Nouvelles-Hébrides [...] ne se focalise pas sur des survivances, mais bien sur l'accélération des transformations sociales en cours » (Tabani 2022). On peut encore mentionner les travaux de Michel Pannoff, *La terre et l'organisation sociale en Polynésie* (1970) et *Tahiti métisse*

(1989), qui explorent le lien du passé au présent.

L'année 1985 marque un tournant, d'abord avec la publication par Marshall Sahlins de *Islands of History*, affirmant une méthode d'analyse dont le début consiste en un article d'abord publié en français, il faut le souligner (Sahlins, 1979 : première tentative d'analyser le destin de Cook à Hawaï), suivi de l'ouvrage de 1981, *Historical Metaphors...*, que nous avons évoqué. Cette année 1985 voyait aussi la parution des ouvrages de Claude Robineau et de Jean-François Baré.

Claude Robineau publiait *Traditions et modernités aux îles de la Société*, et en particulier le volume 2, *Les racines* (1985), dans lequel il développait avec perspicacité une anthropologie économique du monde polynésien sur le temps long. Il y entreprend une démarche historique qui remettait en cause l'opposition classique entre « traditions » et « modernités », mais recherchait au contraire la manière dont les faits sociaux et économiques d'un passé lointain participent eux-mêmes des changements, des ruptures et des transformations à l'époque post-européenne.

Jean-François Baré, lui aussi chercheur à l'ORSTOM, poursuivait le même objectif depuis déjà une dizaine d'années. Sensibilisé à la nécessité d'une anthropologie historique dans ses enquêtes à Madagascar (1970-1973), il fut intéressé à comprendre dans sa diachronie la structure sociale des fameuses chefferies sakalaves : leurs généalogies, tout le rituel célébrant leur longue histoire, la parole des rois morts depuis longtemps mais qui se faisait entendre dans la possession, etc. Le titre de son doctorat de 1975 indiquait déjà son intérêt pour cette nouvelle approche : *Permanence et évolution d'une monarchie du nord-ouest malgache* (et qui donnera lieu à deux livres). Puis Baré séjourne et enquête à Tahiti et diverses îles (1975-1978). En 1983, le titre de sa thèse d'État est cette fois explicite : *Anthropo-histoire d'une région polynésienne*. Ses références principales sont Fernand Braudel, Paul Veyne, et, du côté océanien, Marshall Sahlins évidemment. Cette thèse de 1983 deviendra le livre bien connu de 1987 : *Tahiti, les temps et les pouvoirs. Pour une anthropologie historique du Tahiti post-européen*, minutieuse étude de l'arrivée du christianisme (protestant) à Tahiti. Parallèlement, il publie en 1985 un deuxième ouvrage consacré quant à lui aux premières rencontres entre Tahitiens et Européens, et surtout à la première, l'arrivée de Wallis : *Le malentendu Pacifique. Des premières rencontres entre Polynésiens et Anglais et de ce qui s'ensuivit avec les Français jusqu'à nos jours*. Non seulement l'approche était novatrice, mais Baré fut le premier à rompre avec une tradition de recherche francophone pour laquelle les contacts à Tahiti commençaient avec l'arrivée de Bougainville, et à souligner qu'on ne pouvait pas comprendre les années 1768 et subséquentes sans une analyse précise de 1767. Il fut aussi le premier à rechercher systématiquement les convergences entre la rencontre de 1767 à Tahiti (Wallis) et celle de 1769 à Hawaï (Cook), invoquant constamment les travaux de Sahlins.

L'ouvrage donna lieu à un compte rendu dithyrambique par Gérard Lenclud (1986) qui lui-même écrivit beaucoup sur les rapports entre anthro-

pologie et histoire (voir l'un de ses derniers ouvrage sur le sujet : Lenclud 2013). Lenclud salue le fait qu'enfin les situations de « face-à-face » imprévues entre « deux cultures » ne sont plus analysées par une pauvre « arithmétique réduite aux seules opérations d'addition et de soustraction » et que place est faite au caractère productif du « malentendu » : chacun voit l'autre dans ses catégories, mais ce malentendu a des conséquences pratiques, un « *working misunderstanding* » selon Sahlins qui, comme Lenclud le rappelle, a lui-même emprunté la formule aux africanistes Laura et Paul Bohannan. L'intérêt de Baré pour les anciennes rencontres entre Océaniens et Européens est resté vivace toute sa vie. Longtemps après ses deux grands livres, il transformait encore des comptes rendus en longs articles méthodologiques à propos de publications récentes sur le sujet, comme l'ouvrage de Salmond (2004) que nous avons cité au début et plusieurs autres, dont ceux de Dening, Clendinnen, etc. (Baré 2009).

Sur ces plans méthodologiques, on peut évoquer aussi les discussions ajoutées par Tcherkézoff, d'une part à la suite de son étude du dossier de Samoa concernant les premières rencontres entre 1722 et le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle (la manière de conduire une anthropologie historique recentrée sur la vision autochtone ; voir 2008 [2004] : conclusion), d'autre part à propos de périodes plus récentes (une relecture de la critique par Thomas du *Out of time* et la nécessité d'ajouter ce qui manquait à cette critique : créer les conditions d'un dialogue interculturel avec les membres de la société concernée ; voir Tcherkézoff 2003 : Postface ; 2015). Il a également donné l'accès en ligne, à tous les lecteurs anglophones, d'un volumineux dossier, en bilingue anglais-français, de toutes les sources disponibles (Tcherkézoff éd. 2018) ; ce fut l'un des résultats d'un programme franco-néo-zélandais piloté avec Anne Salmond, portant sur Tahiti et Samoa (voir *id.* : introduction).

Ce recentrement sur la vision autochtone est aussi privilégié dans la collection dirigée par Sylvie Largeaud-Ortega (éd. 2018) de l'UPF à Tahiti, sur la saga de la *Bounty*, qui entend replacer « dans le Pacifique » les récits, et les études sur ces récits, et, invoquant Dening, faire entendre les voix « des deux côtés du rivage » (*on both sides of the beach*).

La recherche francophone sur les anciennes rencontres océanistes inclut également tout un programme d'analyse minutieuse et critique des journaux de bord, parfois en collaboration avec le Centre de recherches sur la littérature des voyages (CRLV ; Université Clermont-Auvergne et Aix-Marseille Université) et sa grande revue *Astrolabe*<sup>8</sup>. Il est animé entre autres par Odile Gannier, à qui on doit la transcription, analyse et publication des voyages d'Étienne Marchand aux Marquises (Gannier 2003, 2005) - mais aussi un retour aux journaux de Cook (Gannier 2020) - et Sandhya Patel qui a profondément renouvelé la connaissance du voyage de Wallis et donné accès à l'entièreté de son journal (Patel 2009a, 2009b, 2010, 2016). Gannier et Patel ont dirigé la série *Exploration of the South Seas in the Eighteenth Century Rediscovered Accounts*, chez Routledge. Le premier volume de 650 pages donne à accès

<sup>8</sup> Voir <http://www.crlv.org/> et <https://astrolabe.msh.uca.fr/>.

à la transcription et l'analyse de tout le journal de Wallis (qui demeurait inédit, à part les pages pour Tahiti transcrites par Anne Salmond puis traduites en français par Deborah Pope)<sup>9</sup>. Le second volume de 800 pages, publié en 2017, est la traduction et l'analyse du journal de Marchand, sur la base des publications de Gannier.

La recherche francophone a produit aussi d'autres révisions critiques des journaux de bord, comme l'étude du journal de Watkin Tench par Isabelle Merle (2001, 2020), donnant accès à la vision anglaise de l'arrivée sur les rives australiennes en 1788. Il faut y ajouter la publication récente d'une reconsidération de la période coloniale française de « l'indigénat », par Isabelle Merle et l'historien Adrian Muckle (2019), dont nous avons déjà mentionné l'importance dans les travaux conduits en Nouvelle-Zélande.

Merle avait également co-édité avec M. Naepels, en 2003, un recueil, *Les rivages du temps : Histoire et anthropologie du Pacifique*, novateur par son intégration d'auteurs anglophones, dont Dening (sur les rencontres Tahitiens/Anglais), Niko Besnier (à propos du cas très particulier de l'histoire des institutions politiques et sociales de Tuvalu, après des chocs microbiens et des migrations qui ont entraîné un profond renouvellement de la population, de la tenure foncière et de l'organisation sociale) et quelques autres. On y trouve un article de l'un des historiens-anthropologues-archéologues bien connus de l'ANU, Chris Ballard (2003) qui conjoint les documents australiens et la tradition orale locale des Huli pour reconstruire la violence des contacts des années 1930 dans les hautes terres de PNG. Sur cette question de la violence dans les premières rencontres en PNG, le chapitre de Ballard fait écho au travail de Pierre Lemonnier et Pascale Bonnemère (2009) sur « Quarante ans de 'premier contacts' parmi les Ankave-Anga », dans le recueil dirigé par Margaret Jolly *et al.*, *Oceanic Encounters* déjà évoqué ; les deux auteurs ont reconsidéré la violence des « premiers contacts » dans cette région, à travers une relecture novatrice des sombres entreprises que furent les « patrouilles d'exploration » dans des territoires où certaines populations étaient encore classées comme « non contactées ». À ce sujet, Lemonnier (2004) avait déjà publié une critique sur les évocations journalistiques de populations prétendument restées à « l'âge de pierre ».

Michel Naepels a lui-même écrit sur la rencontre entre anthropologie et histoire (Naepels 2010) rappelant les anciens propos de Lévi-Strauss (1949) sur « ethnologie et histoire », les discussions des années 1960 entre Lévi-Strauss et Braudel, puis « l'élaboration du concept d'"anthropologie historique" » chez les historiens. Il revenait aussi sur la manière dont certains anthropologues tentent de « poser à nouveaux frais la question de l'existence de différents types d'historicité, sans nécessairement s'inscrire dans un Grand Partage entre sociétés "traditionnelles" et sociétés "modernes" » et remettant en cause « l'exclusivité de l'enquête ethnographique comme lieu de production des matériaux qu'utilisent les anthropologues, au bénéfice d'un réel pluralisme des opérations de recherche et des sources utilisées (en faisant appel à différents

<sup>9</sup> Voir [www.pacific-encounters.fr](http://www.pacific-encounters.fr)

genres de productions discursives orales, de sources écrites coloniales ou non, de données archéologiques, etc.) ». Il passait aussi en revue des travaux africanistes et océanistes, revenant, bien entendu, sur les travaux de Dening et Sahlins.

Mentionnons aussi le travail en cours conduit par Marc Tabani sur l'ethnohistoire des contacts et réseaux entre Océaniens qui ont modelé la particularité de la partie australe du Vanuatu du Vanuatu (Tabani n.d.), en plus de ses travaux sur les évolutions des structures politiques dans l'accélération de la globalisation au Vanuatu (2019) et sur les évolutions des mouvements politico-religieux (2002, 2008 ; avec Abong eds. 2013).

Il faut signaler aussi l'épais numéro spécial du BSEO (n° 347, 2019) entièrement consacré à plusieurs des anciennes rencontres qui eurent lieu à Tahiti, où des historiens, archéologues et littéraires réévaluent des archives, parfois célèbres (comme la carte de Tupaia), parfois peu connues.

Les travaux que nous venons de mentionner (et il faudrait en ajouter bien d'autres) ont contribué, au cours des dernières décennies, à transformer le champ d'étude historique classique en intégrant progressivement de nouvelles perspectives : celle des Océaniens eux-mêmes, enfin reconnus comme de véritables agents d'une histoire partagée ; et celle d'autres disciplines (l'anthropologie, l'archéologie) offrant un autre regard sur des processus culturels qui s'inscrivent dans un temps long. Ce qui précède n'est qu'un aperçu, qui peut paraître désordonné, ou simplement chronologique. Mais il serait illusoire d'évoquer ici de véritables traditions nationales. Nous l'avons dit, ces chercheurs, leurs idées, approches et méthodes furent une succession d'échanges et de convergences.

## **PRÉSENTATION DU VOLUME**

Ce livre rassemble plusieurs cas d'étude, certains emblématiques, d'autres plus méconnus, depuis les premiers contacts (Magellan en 1521) jusque dans la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. On évoquera ainsi des rencontres aux modalités complexes et variées : celles qui eurent lieu sur les rivages des îles quand les Européens débarquèrent pour la première fois ; celles qui se tinrent en mer lors des premiers « trocs » entre les pirogues et les grands navires. Des rencontres parfois éphémères qui pourtant eurent des conséquences dévastatrices suite à l'introduction d'épidémies, mais aussi des installations plus durables lorsque les Occidentaux revinrent imposer sur place des régimes d'autorité.

Ces rencontres sont présentées ici avec une focale particulière sur les malentendus et les violences qui émaillèrent chaque moment. En dehors de trois grands dossiers consacrés chacun à l'une de ces anciennes rencontres, Wallis à Tahiti en 1767 (Baré 1985 ; Salmond 2012 ; Patel 2016), Cook à Aotearoa-Nouvelle-Zélande en 1769 (Salmond 1991), Cook à Hawaï en 1779 (Sahlins 1979, 1981, etc.), chacune étudiée en détail mais isolément, on n'a guère attiré l'attention sur l'omniprésence de la violence dans les anciennes rencontres

en Océanie; l'exception à la règle est le chapitre de Patricia O'Brien (2020), publié dans le quatrième volume de l'immense fresque *The Cambridge World History of Violence* (2020). Quant à une tentative pour construire une comparaison des malentendus qui conduisaient de façon inéluctable à la violence, et ainsi restituer cet aspect particulier dans les « dynamiques » de ces rencontres, comme le dit Anne Salmond, elle demeurerait tout aussi absente<sup>10</sup>. Le choix de cette focale s'imposait. On a trop longtemps auréolé ces rencontres sous les intitulés anodins d'« exploration » et de « découvertes », ou bien versé dans le mythe de la « douceur des mers du Sud », ou encore faussement partagé l'Océanie entre des régions où les rencontres se seraient passées très différemment (on pense au cliché d'une « Mélanésie » éternellement hostile face à une « Polynésie » toujours accueillante et pacifique envers les premiers Européens). La violence, même bien avant les occupations militaires et coloniales, fut partout présente, et nous verrons pour quelles raisons elle fut inévitable, de part et d'autre.

Ce volume propose d'aborder cette « violence » tant dans les multiples aspects qu'elle revêt que les effets qu'elle engendre. On peut ainsi parler de violences visibles, immédiates, à l'image des salves de mousquets hollandais ou espagnols, puis anglais ou français, sur des Polynésiens à terre ou en pirogue, ou bien de l'attaque de navires marchands européens par des insulaires des îles de la Société, des Marquises, de Aotearoa-Nouvelle-Zélande, etc. À celles-ci s'ajoutent des violences dont la manifestation est moins visible, et se ressent sur une période plus longue : l'introduction de germes infectieux parmi les populations océaniques provoque bien entendu de très nombreux décès, mais impacte aussi souvent la fécondité des femmes sur plusieurs décennies. Les transformations des structures sociopolitiques et religieuses, ainsi que l'intégration progressive des communautés océaniques à des réseaux d'échanges désormais mondiaux peuvent tout autant être considérées comme des formes de « violence » culturelles et impérialistes.

Les chapitres qu'on va lire sont le résultat élargi d'une session du congrès du *Pacific Island Universities Research Network* (PIURN), qui s'est tenu à l'université de la Polynésie française en octobre 2018. Deux des éditeurs du présent ouvrage ont été fortement impliqués dans ce réseau depuis le premier congrès (en 2014 à l'université de la Nouvelle-Calédonie, puis en 2016 à l'université de Samoa) et ont proposé puis dirigé une session en 2018, intitulée « La question de la violence durant les premiers contacts entre Océaniens et Européens<sup>11</sup> », déjà placée sous l'égide de la Maison des Sciences de l'Homme du Pacifique qui commençait son existence. Grâce à la création par Éric Conte des Éditions de la MSH-P, la possibilité se fit jour de regrouper dans cet ouvrage certaines des présentations de la session (reformulées en français), auxquelles se sont récemment ajoutés des auteurs qui avaient été pressentis mais n'avaient pu y assister.

<sup>10</sup> Malgré le titre choisi par Jean-François Baré en 1985 sur le « Malentendu pacifique » des anciennes rencontres, mais pour un ouvrage limité en fait à Tahiti.

<sup>11</sup> L'intitulé imprimé sur le programme était « *The question of violence during the first contacts between Oceanians and Europeans* » puisque la langue du colloque était l'anglais. La session donnait corps à une proposition de recherche formulée bien des années auparavant (Tcherkézoff 2008 : 126 ; 2010 : 33, 108)



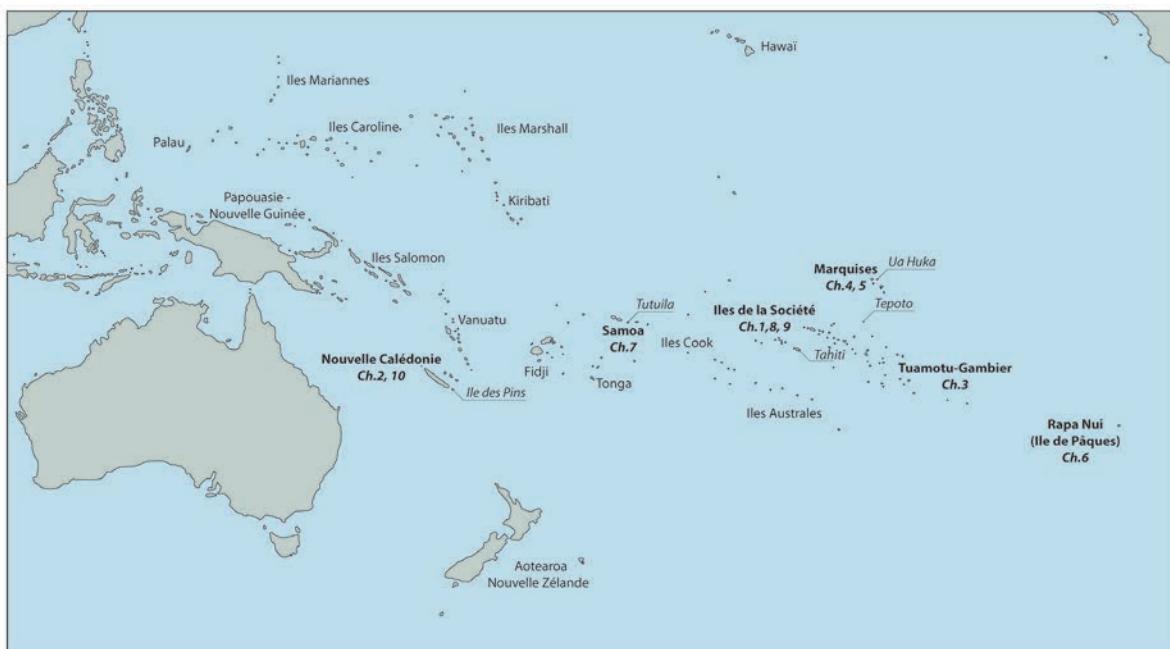


Figure 1: Carte de l'Océanie indiquant les îles et archipels discutés dans les chapitres (préparée par Guillaume Molle pour cette édition)

Alors que l'intitulé original de la session PIURN contenait les mots « premiers contacts », les contributions ici rassemblées dépassent ce cadre strict, quand bien même la notion de « premières rencontres » demeure essentielle dans ce livre. Ainsi, plusieurs chapitres archéologiques abordent le contact au regard de la période pré-européenne, tandis que d'autres proposent une réflexion historique sur les débuts de la colonisation au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle.

Nous avons bénéficié en outre, de façon exceptionnelle, de la participation de Dame Anne Salmond. Notre collègue de Nouvelle-Zélande n'avait pu nous rejoindre au PIURN de 2018 à Tahiti mais a accepté que soit incluse ici une traduction française inédite de la conférence d'ouverture qu'elle donna sur cette même terre de Tahiti, il y a quelques années, lors du grand congrès qui avait réuni les 2<sup>es</sup> Assises de la recherche française dans le Pacifique et le 11<sup>e</sup> Pacific Science Inter-Congress<sup>12</sup>. Cette conférence, consacrée en partie à relire du point de vue tahitien l'arrivée de Wallis en 1767, arrime notre ouvrage dans le temps historique et dans l'espace géographique. Après l'ouverture de ce livre avec Anne Salmond, les chapitres qui suivent sont regroupés en trois parties.

La première partie, « Témoignages archéologiques » (chapitres 2-3-4), démontre la nécessité d'abolir la dichotomie d'un *avant* et d'un *après* le(s)

<sup>12</sup> L'un de nous (S.T.) avait été en charge de la session 4 (« Culture et politique: les enjeux de la modernité ») pour laquelle Anne Salmond prononça sa conférence inaugurale. Ce congrès avait grandement bénéficié du soutien du « Fonds Pacifique » de la France, et c'est encore ce soutien qui a permis la première traduction française de la conférence d'Anne Salmond, au sein d'un programme promu par l'ambassade de France à Wellington grâce au soutien de S.E. Jean-Michel Arlaud à qui nous adressons ici tous nos remerciements.



contact(s), pour plutôt considérer ces derniers comme des points d'articulation de dynamiques sociopolitiques, religieuses, économiques et culturelles complexes. L'archéologie, en apportant une meilleure compréhension de ces processus traditionnels dans la longue durée, offre une nouvelle grille de lecture des violentes transformations et acculturations que connaissent les sociétés océaniques au tournant du XIX<sup>e</sup> siècle. Ces travaux révèlent ainsi la force d'une approche pluridisciplinaire.

Louis Lagarde convoque archéologie, ethnographie et histoire pour reconstituer les premières rencontres et cohabitations entre les communautés des Kanak et les Européens à l'île des Pins, en Nouvelle-Calédonie. Partant du principe que l'arrivée européenne ne constitue qu'une nouvelle « strate » dans la longue histoire de la région, il devient possible de comparer les données archéologiques antérieures et postérieures au contact et de mieux identifier les modalités des violences qui accompagnent cette période charnière. La réorganisation des communautés et du territoire traditionnels qui s'opère d'abord avec l'arrivée des missionnaires puis l'installation du baigneur a laissé des traces tant matérielles qu'immatérielles, dont l'analyse ici proposée révèle un enchevêtrement complexe de violences participant de mutations profondes des sociétés.

Éric Conte et Guillaume Molle abordent dans le chapitre suivant la question de la violence biologique qui reste à ce jour l'une des matérialisations les plus dramatiques des rencontres avec les Européens. L'introduction de nouvelles maladies et de germes infectieux face auxquels le système immunitaire des Océaniques n'était pas préparé a provoqué un véritable choc microbien entraînant dans les archipels des dépopulations massives et des bouleversements souvent irréversibles des structures sociales traditionnelles. L'analyse des sources historiques démontre cependant que les modalités de ce choc biologique ne sont pas toujours bien précisées, notamment en raison de l'hétérogénéité des rapports et récits du XIX<sup>e</sup> siècle. L'archéologie, l'anthropologie biologique et les nouveaux outils à la disposition des chercheurs offrent un regard neuf sur l'évolution de l'état sanitaire des populations océaniques. Le cas des inhumations sur le *marae* Te Tahata de Tepoto montre aussi comment archéologie et traditions orales peuvent éclairer un épisode de l'histoire récente de l'atoll, interprété comme l'introduction d'une épidémie, et la réponse de la communauté à ce nouvel ennemi invisible.

Guillaume Molle et Éric Conte poursuivent leur réflexion en s'interrogeant plus particulièrement dans le chapitre 3 sur la nature et les causes du choc démographique en Polynésie orientale. Ce dernier, bien qu'indéniable, fut longtemps généralisé et réduit au seul impact épidémique. Si les historiens du Pacifique prennent désormais en compte des facteurs multiples et complexes, la documentation historique elle-même n'en reste pas moins limitée pour la reconstitution des effectifs démographiques au moment du contact. En s'appuyant sur leurs travaux conduits à Ua Huka, aux Marquises, les auteurs montrent comment l'intégration des données archéologiques et ethnohistoriques de haute résolution sur un cas d'étude à petite échelle permet

de dépasser ces limitations. L'évolution démographique de la population de Ua Huka est ainsi analysée au regard de processus exogènes et endogènes qui témoignent non seulement de l'influence européenne mais aussi de dynamiques socioreligieuses traditionnelles qui continuent au XIX<sup>e</sup> siècle.

La deuxième partie, « Quelques premières rencontres (1521-1787) » (chapitres 5-6-7), présente tour à tour une analyse des rencontres avec les Espagnols au cours du XVI<sup>e</sup> siècle, puis les premières visites européennes à Rapa Nui (Île de Pâques), de 1722 à 1786, et enfin le premier débarquement européen aux Samoa en 1787.

Les rencontres avec les Espagnols s'étendent de Magellan à Quiros, le premier ayant inauguré une longue série d'appellations en référence au « vol » (*L'archipel des Voleurs*). Annie Baert replace la notion de violence dans le contexte européen de cette époque historique, à la fois pour relativiser la « légende noire » des Espagnols « massacreurs », mais aussi pour souligner comment, dès ces premiers voyages européens, le malentendu du « vol » fut au cœur des réactions européennes. Un riche appareil de citations permet de suivre le déroulement des rencontres, du moins dans la vision espagnole, mais en contrastant les propos des divers acteurs, du capitaine au soldat.

Diego Muñoz offre, pour la première fois, un point très complet sur les premières visites européennes à Rapa Nui. La « découverte » par les Hollandais, le jour de Pâques 1722, d'où le nom qui est resté sur les cartes, est souvent évoquée mais aucune étude n'avait su tirer parti du matériel des « premiers contacts » que ce soit avec les Hollandais en 1722, les Espagnols en 1770, les Anglais en 1774 et les Français en 1786. Les deux premières visites en particulier restaient pour ainsi dire inconnues. Entre autres éléments, on peut y voir de quelle manière et sur quels malentendus furent déclenchés les premiers tirs de mousquets qui coûtèrent la vie à un certain nombre d'insulaires en 1722. Pour sortir de l'ombre le cas de l'Île de Pâques, ce chapitre donne de larges extraits des récits inédits ou mal connus ; en conséquence, il occupe un volume important par rapport à d'autres chapitres.

Enfin, un nouvel examen par Serge Tcherkézoff du premier débarquement aux îles Samoa, qui fut le fait des Français et qui produisit sur les cartes, pour un temps du moins, la sombre appellation de « l'Anse du Massacre », ouvre à une comparaison, qui fera remonter jusqu'en 1616. Il permet d'observer l'enchaînement de deux des malentendus principaux générateurs de la violence dans ces anciennes rencontres : la surinterprétation européenne des « vols » reprochés aux insulaires et l'incompréhension polynésienne de la logique militaire européenne du « tir de sommation ». Le chapitre présente une hypothèse novatrice sur ces « vols » qui sont mentionnés dans tous ces « premiers contacts », en retournant au cycle rituel pré-missionnaire que toute la Polynésie connaissait. Les hypothèses comparatives ajoutées à l'exposé du cas samoan ont également conduit ce chapitre à occuper un plus grand nombre de pages.

La troisième partie, « Militaires et juges coloniaux » (chapitres 8 à 10), se déploie tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle.

Les chapitres 8 et 9 de Renaud Meltz abordent de front la contradiction, au sein des monarchies européennes, entre une vision affichée comme libérale et une violence de fait impériale. En se situant dans les années 1840, avant la guerre franco-tahitienne, ces chapitres s'attachent à considérer la façon dont les agents de l'impérialisme européen, en Polynésie, rencontrent les acteurs tahitiens et comment s'agencent des relations qui ne sont évidemment pas univalentes, ni seulement caractérisées par la violence. C'est l'époque de l'affaire Pritchard, l'affrontement des missions protestantes et catholiques, l'État libéral face au prosélytisme chrétien, l'impérialisme se déployant au prétexte de la régulation des passions religieuses susceptibles de susciter des antagonismes débordant du religieux vers le politique, voire de déséquilibrer les relations internationales. Cette extension des thèmes abordés a justifié d'y consacrer deux chapitres, complémentaires l'un de l'autre. Ils envisagent aussi une lecture des réticences à la violence en Polynésie, avec, en partie, l'espoir d'un heureux et libre mariage franco-tahitien, et la possibilité d'une culture tierce.

Enfin, Gwénael Murphy (chapitre 10) montre la douloureuse manière dont les habitants de la Nouvelle-Calédonie, et particulièrement les Kanak, ont eu un « premier contact » avec l'ordre judiciaire colonial naissant. En 1855, le modèle de la législation des îles Marquises de 1843 est imposé en Nouvelle-Calédonie. En 1863, c'est la première comparution judiciaire d'un Kanak : il avait tué un poulain qui piétinait ses ignames ; mais ce poulain appartenait à une « ferme-modèle » des missionnaires maristes. Cette affaire est le début d'une longue série : les empiètements de bétail de colons sur des terres cultivées par les Kanak pour les ignames se reproduiront à de nombreuses reprises. En 1867, tous les codes français deviennent applicables et on voit une militarisation de la justice pour les Kanak hostiles à l'entreprise coloniale : exécution publique, travaux forcés (l'affaire dite de Pouébo). Le chapitre observe aussi les premiers procès de la justice ordinaire (années 1860-1870), la régulation de la vie privée (unions, métissage, consommation d'alcool) tandis que la justice correctionnelle opère un contrôle sévère de la population kanak en sanctionnant les violences et les délits du quotidien (bagarres, outrages, « vagabondage »).

## **REMERCIEMENTS**

La réalisation d'un ouvrage offre aussi le plaisir de remercier celles et ceux qui y ont apporté leur aide décisive. L'atelier qui a accueilli les premiers échanges sur le thème traité dans ce livre, sur le campus de l'Université de la Polynésie française, fut une session du 3<sup>e</sup> Congrès du Pacific Islands Universities Network en octobre 2018. Ce congrès bénéficia de nombreuses collaborations, dont celle, essentielle, du « Fonds Pacifique » français (Secrétariat permanent pour le Pacifique du Ministère de l'Europe et des affaires étrangères), de l'Université de la Polynésie française qui fut l'hôte et de la toute récente

Maison des Sciences de l'Homme du Pacifique (MSH-P), organisatrice de la session dont ce livre est issu. On voudrait mentionner aussi la participation directe de l'Australian National University, par son aide à l'ensemble du congrès.

La création de la Maison des Sciences de l'Homme du Pacifique, en janvier 2017, projet qui avait mobilisé Éric Conte, son actuel directeur, avec d'autres dont Renaud Meltz et Serge Tcherkézoff, puis celle des Editions de la MSH-P ont permis que le résultat de l'atelier initial soit grandement élargi et constitue une nouvelle aventure éditoriale pour laquelle nous remercions Hélène Missotte pour une relecture professionnelle et Sophie Bourly, designer graphique et éditorial, sans oublier notre collègue Peter Brown (enseignant-chercheur à l'ANU, en poste à l'UPF) qui a traduit en anglais l'ensemble des résumés.

À toutes et à tous, nous adressons un grand *mauruuru!*



Figure 2: *The blowing up of the Boyd*, 1889, Auckland, by Louis John Steele, Kennett Watkins. Museum of New Zealand Te Papa Tongarewa (1992-0019-2)

## RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- Balandier, Georges, 1955.  
*Sociologie des Brazzavilles noires*. Paris, Colin.
- 1969. *Anthropologie politique*. Paris, Presses Universitaires de France [1<sup>re</sup> éd. 1967; rééd. 2013].
- Ballard, Chris, 2003.  
« La fabrique de l'histoire : événement, mémoire et récit dans les Hautes Terres de Nouvelle-Guinée », in Isabelle Merle et Michel Naepels (éds.), *Les rivages du temps. Histoire et anthropologie du Pacifique*. Paris, L'Harmattan : 111-134.
- Baré, Jean-François, 1985.  
*Le malentendu pacifique. Des premières rencontres entre Polynésiens et Anglais et de ce qui s'ensuivit avec les Français jusqu'à nos jours*. Paris, Hachette.
- 1987. *Tahiti, les temps et les pouvoirs. Pour une anthropologie historique du Tahiti post-européen*. Paris, Éditions de l'ORSTOM.
- 2009. « Early Contacts in Oceania, or History as Anthropology », *Reviews in Anthropology*, 38(2) : 111-131.
- Borofsky, Robert, 1987.  
*Making History: Pukapukan anthropological constructions of knowledge*. Cambridge, Cambridge University Press.
- (ed.), 2000. *Remembrances of Pacific Pasts. An invitation to remake history*. Honolulu, University of Hawaii Press [rééd. en ligne 2020].
- Braudel, Fernand, 1958.  
« Histoires et Sciences Sociales : la Longue Durée », *Annales : Économie, Sociétés, Civilisation*, 13(4) : 725-753.
- Chakrabarty, Dipesh, 2008.  
« Greg Dening: A Tribute ». Melbourne, University of Melbourne [publication en ligne : [https://arts.unimelb.edu.au/\\_data/assets/pdf\\_file/0011/1713935/chakrabarty-dening-tribute.pdf](https://arts.unimelb.edu.au/_data/assets/pdf_file/0011/1713935/chakrabarty-dening-tribute.pdf)].
- Conte, Éric, 2000.  
*L'archéologie en Polynésie française. Esquisse d'un bilan critique*. Papeete, Au vent des îles.
- Davidson, James W., 1967.  
*Samoa mo Samoa: the emergence of the independant State of Western Samoa*. Melbourne, Oxford University Press.
- Dening, Gregory, 1966. « Ethnohistory in Polynesia: the value of ethnohistorical evidence », *The Journal of Pacific History*, 1(1) : 23-42.
- 1973. « History as a social system », *Historical Studies*, 15 : 673-685.
- 1980. *Islands and beaches: discourse on a silent land, Marquesas, 1774-1880*. Carlton, Melbourne University Press.
- 1998. « Writing, Rewriting the Beach: An Essay », *Rethinking History: The Journal of Theory and Practice*, 2(2) : 143-172.
- Douglas, Bronwen, 1998.  
*Across the Great Divide: Journeys in History and Anthropology*. Amsterdam, Harwood Academic Publishers et Londres, Routledge.
- Douglas, Bronwen et Dario Di Rosa, 2020.  
« Ethnohistory and Historical Ethnography », in John Jackson (ed.), *Oxford Bibliographies in Anthropology*. New York, Oxford University Press.
- Finney, Ben, 2009.  
« The Order of the Faded Blue Aerogramme », in Hanlon et al.  
« Remembering Greg Dening », *The Contemporary Pacific*, 21(2) : 301-304.

- Gannier, Odile, 2003.  
*Le Voyage du capitaine Marchand (1791): les Marquises et les Îles de la Révolution* (édition des pages marquisiennes du voyage, Marchand, Chanal, Roblet; en collaboration avec Cécile Picquoin). Papeete, Au vent des îles.
- 2005. *Journal de bord d'Étienne Marchand. Le voyage du Solide autour du monde (1790-1792)* (en collaboration avec Cécile Picquoin). Paris, Éditions du Comité des travaux historiques et scientifiques.
- 2020. « The style of sailors: Cook's journals and logbooks », *Astrolabe* (en ligne: <https://astrolabe.msh.uca.fr/captain-cook-after-250-years-re-exploring-voyages-james-cook-avril-2020/dossier/style-sailors-cook-s-journals-and-logbooks>).
- Gilson, Richard P., 1970.  
*Samoa 1830-1900: the politics of a multi-cultural community*. Melbourne, Oxford University Press.
- Guiart, Jean, 1956.  
*Un siècle et demi de contacts culturels à Tanna (Nouvelles Hébrides)*.
- 1963. *Structure de la chefferie en Mélanésie du Sud*. Paris, Institut d'ethnologie, Musée de l'Homme.
- 1996. « Archéologie et ethnologie », in Michèle Julien, Michel Orliac et Catherine Orliac (éds), *Mémoire de pierre, mémoire d'homme, tradition et archéologie en Océanie. Hommage à José Garanger*. Paris, Publications de la Sorbonne, coll. Homme et Société, 23 : 31-63.
- Handy, Edward. C.S., 1923.  
*The Native Culture in the Marquesas*. Honolulu, B.P. Bishop Museum Bulletin 9.
- Hanlon, David et Ben Finney, Marshall Sahlins, Vicente Diaz, Katerina Teaiwa, Greg Dvorak, 2009. « Remembering Greg Denning », *The Contemporary Pacific*, 21(2) : 299-321.
- Hereniko, Vilsoni, 1995.  
*Woven Gods: Female clowns and Power in Rotuma*. Honolulu, University of Hawaii Press.
- Howard, Alan, 1987.  
« Foreword », in Robert Borofsky, *Making History. Pukapukan and anthropological constructions of knowledge*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Howard, Alan et Robert Borofsky (eds.), 1989.  
*Developments in Polynesian Ethnology*. Honolulu, University of Hawaii Press.
- Jolly, Margaret et Serge Tcherkézoïff, 2009.  
« Oceanic Encounters: a Prelude », in Margaret Jolly, Serge Tcherkézoïff et Darell Tryon (eds.), *Oceanic encounters. Exchange, desire, violence*. Canberra, Australian National University Press: 1-36.
- Kame'eiehiwa, Lilikalā, 1995.  
*Native Land and Foreign Desires: Pehea LD E Pono Ai? Ko Hawai'i Dina a Me, ND Koi Pu'umake a Ka, Po'e Haole; How Shall We Live in Harmony? A History of Land Tenure Change in Hawai'i from Traditional Times Until the 1848 Mōhale, Including an Analysis of Hawaiian Ali'i Nui and American Calvinists*. Honolulu, Bishop Museum Press.
- Kirch, Patrick V., 2017.  
*On the Road of the Winds. An Archaeological History of the Pacific Islands before European Contact* (édition révisée et augmentée). Berkeley, University of California Press.
- Kirch, Patrick V. et Roger Green, 2001.  
*Hawaiiki: Ancestral Polynesia*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Kirch, Patrick V. et Marshall Sahlins, 1992.  
*Anahulu: the Anthropology of History in the Kingdom of Hawaii*. Chicago, The University of Chicago Press (2 vols.).
- Largeaud-Ortega, Sylvie (éd.), 2018.  
*The Bounty from the Beach: cross-cultural and cross-disciplinary essays*. Canberra, Australian National University Press (en ligne : <https://press.anu.edu.au/publications/series/pacific/bounty-beach>).

- Lemonnier, Pierre, 2004.**  
« Sous le regard de saint Pataugas : à propos d'âge de pierre, de globalisation et de la responsabilité de l'ethnologue », *ethnographiques.org* (5) (en ligne : <https://www.ethnographiques.org/2004/Lemonnier>).
- Lemonnier, Pierre et Pascale Bonnemère, 2009.**  
« A Measure of Violence: Forty Years of "First Contact" Among the Ankave-Anga (Papua New Guinea) », in Margaret Jolly, Serge Tcherkézoff et Darell Tryon (eds.), *Oceanic Encounters: exchange, desire, violence*, Canberra, Australian National University Press : 295-333.
- Lenclud, Gérard, 1986.**  
« Compte-rendu de Jean-François Baré, Le malentendu pacifique... », *Annales*, 41(4) : 872-876.
- 2013. *L'universalisme ou le pari de la raison. Anthropologie, histoire, psychologie*. Paris, EHESS/Gallimard/Seuil.
- Lévi-Strauss, Claude, 1949.**  
« Histoire et ethnologie », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 54(3-4) : 363-391.
- Lindstrom, Lamont et Marc Tabani (éds.), [à paraître en 2022].**  
« Jean Guiart : l'ethnographie comme marathon d'une vie » (dossier thématique), *Journal de la Société des Océanistes*, 154(1).
- Matsuda, Matt K., 2006.**  
« The Pacific », *The American Historical Review*, 111(3) : 758-780.
- Maude, Harry E., 1968.**  
*Of Islands and Men. Studies in Pacific History*. Melbourne, Oxford University Press.
- Merle, Isabelle, 2001.**  
« Le journal de Watkin Tench of the Marines », *Genèses*, 2 : 6-31.
- 2020. *Expédition à Botany Bay. La fondation de l'Australie coloniale. Watkin Tench*. Toulouse, Anacharsis.
- Merle, Isabelle et Adrian Muckle, 2019.**  
*L'indigénat. Genèses dans l'empire français*. Paris, Éditions du CNRS.
- Merle, Isabelle et Michel Naepels (éds.), 2003.**  
*Les rivages du temps. Histoire et anthropologie du Pacifique*. Paris, L'Harmattan.
- Muckle, Adrian, 2012.**  
*Specters of Violence in a Colonial Context: New Caledonia, 1917*. Honolulu, University of Hawaii Press.
- 2017. *Violences réelles et violences imaginées dans un contexte colonial. Nouvelle-Calédonie, 1917*. Nouméa, Presses de l'Université de la Nouvelle-Calédonie.
- Munro, Doug et Brij V. Lal (eds.), 2006.**  
*Texts and Contexts. Reflections in Pacific Islands Historiography*. Honolulu, University of Hawaii Press.
- Naepels, Michel, 2010.**  
« Anthropologie et histoire : de l'autre côté du miroir disciplinaire », *Annales : Histoire, Sciences Sociales*, 65(4) : 873-884.
- O'Brien, Patricia, 2020.**  
« Empires and Indigenous Worlds: Violence and the Pacific Ocean, 1760 to 1930s », in Louise Edwards, Nigel Penn et Jay Winter (eds.), *The Cambridge World History of Violence* (vol. IV). Cambridge, Cambridge University Press : 21-40.
- Oliver, Douglas, 1974.**  
*Ancient Tahitian Society*. Honolulu, University of Hawaii Press et Canberra, Australian National University Press.
- 1981. *Two Tahitian Villages: A Study in Comparison*, Laie, The Institute for Polynesian Studies.
- Osorio, Jon Kamakawi'ole, 2002.**  
*Dismembering Lahui*. Honolulu, University of Hawaii Press.



- Panoff, Michel, 1970.  
*La terre et l'organisation sociale en Polynésie*. Paris, Payot.
- 1989. *Tahiti métisse*. Paris, Denoël.
- Patel, Sandhya, 2009a.  
« Conflicts of Interest: Samuel Wallis in the South Seas », in Frederic Regard (ed.), *British Narratives of Explorations: Case Studies of the Self and Other*. Londres, Pickering et Chatto : 71-83.
- 2009b. « Les suds de Samuel Wallis. 1766-68 », in Nathalie Vanfasse (éd.), *L'Appel du Sud: écritures et représentations de terres méridionales et australes dans la littérature de voyage anglophone*. Aix-en-Provence, Éditions A3 : 153-167.
- 2010. « Samuel Wallis and George Robertson: Keeping Pace in the Pacific (1767) », in F. Laverrou (éd.), *First Encounters with the Other/Premières Rencontres avec l'autre*. Paris, L'Harmattan : 19-35.
- 2016. *Samuel Wallis's Voyage Round the World in the Dolphin 1766-1768*. Routledge, Londres et New York.
- Robineau, Claude, 1985.  
*Traditions et Modernités aux îles de la Société*. Paris, Éditions de l'ORSTOM.
- Sahlins, Marshall, 1979.  
« L'apothéose du capitaine Cook », in Michel Izard et Pierre Smith (éds.), *La fonction symbolique*. Paris, Gallimard : 307-339.
- 1981. *Historical Metaphors and Mythical Realities. Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*. Ann Arbor, The University of Michigan Press.
- 1985. *Islands of History*. Chicago, The University of Chicago Press.
- 2009. « My Real-Magical Year with Greg Dening », in Hanlon et al., « Remembering Greg Dening », *The Contemporary Pacific*, 21(2) : 304-305.
- Salesa, Damon, 2011.  
*Racial Crossings: Race, intermarriage and the Victorian British Empire*, Oxford, Oxford University Press.
- 2017. *Island time: New Zealand's Pacific futures*. Wellington, Bridget Williams Books.
- Salmond, Anne, 1991.  
*Two Worlds. First Meetings between Maori and Europeans 1642-1772*. Auckland, Viking.
- 1997. *Between Worlds. Early Exchanges between Maori and Europeans, 1773-1815*. Auckland, Viking/Penguin.
- 2004. *The Trial of the Cannibal Dog. Captain Cook in the South Seas*. Auckland, Penguin.
- 2011. *Bligh. William Bligh in the South Seas*. Berkeley, University of California Press.
- 2012. *L'île de Vénus. Les Européens découvrent Tahiti*. Papeete, Au vent des îles (traduction de *Aphrodite's Island: The European Discovery of Tahiti*, Berkeley, University of California Press, 2009).
- Schmitt, Jean-Claude, 2010.  
« L'anthropologie historique de l'Occident médiéval. Un parcours », *L'atelier du Centre de recherches historiques*, 06. (en ligne : <https://journals.openedition.org/acrh/1926>).
- Tabani, Marc, 2002.  
*Les pouvoirs de la coutume à Vanuatu: traditionalisme et édification nationale*. Paris, L'Harmattan.
- 2008. *Une pirogue pour le paradis: le culte de John Frum à Tanna (Vanuatu)*. Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

–2019. « Tannese Chiefs, State Structures, and Global Connections in Vanuatu », *The Contemporary Pacific*, 31(1) : 65-103.

–[à paraître en 2022]. « Clés pour l'ethnologie de Tanna (Vanuatu) au travers des pérégrinations ethnographiques de Jean Guiart », in Lamont Lindstrom et Marc Tabani (éds.), « Jean Guiart : l'ethnographie comme marathon d'une vie », dossier thématique, *Journal de la Société des Océanistes*, 154(1).

–nd. « Pre-colonial Polynesian Influences in the Island of Tanna (South Vanuatu) » (conférence délivrée à la Pacific History Conference: *The Gift of the Pacific: Place and Perspective in Pacific history*, Cambridge, UK, décembre 2018), *Pasifika Journal* (1) : à paraître.

**Tabani, Marc et Marcellin Abong** (éds.), 2013. *Kago, Kastom and Kalja: The Study of Indigenous Movements in Melanesia Today*. Marseille, Pacific Credo Publications.

**Tcherkézoff, Serge**, 2003. *FaaSamoa, une identité polynésienne (économie, politique, sexualité). L'anthropologie comme dialogue culturel*. Paris, L'Harmattan.

–2008. 'First Contacts' in Polynesia: the Samoan Case (1722-1848). *Western misunderstandings about sexuality and divinity*. Canberra, Australian National University Press.

–2010. *Tahiti 1768: jeunes filles en pleurs. La face cachée des premiers contacts et la naissance du mythe occidental*. Papeete, Au vent des îles.

–2015. « La culture sans essentialisme : l'exemple d'un 'droit coutumier' dans la société multiculturelle de la Nouvelle-Calédonie », *Le Débat*, 186(4) : 81-93.

–(éd.), 2018. *Documenting the History of Samoa (part. 1). At the time of early encounters between Samoans and Europeans, particularly the encounters with the French expeditions*. (dossier en ligne : [http://www.pacific-encounters.fr/operation\\_programme\\_samoa\\_eng.php](http://www.pacific-encounters.fr/operation_programme_samoa_eng.php)).

**Thomas, Nicholas**, 1998. *Hors du temps. Histoire et évolutionnisme dans le discours anthropologique*. Paris, Belin (traduction de *Out of Time. History and Evolution in Anthropological Discourse*. Ann Harbor, The University of Michigan Press, 1996 [1<sup>re</sup> éd. 1989]).

**Trépiéd, Benoît et Éric Wittersheim**, 2019. « Un anthropologue au service de la réforme coloniale. Jean Guiart et l'Union française dans le Pacifique (1947-1957) », in Christine Laurière et André Mary (éds.), *Ethnologues en situations coloniales*. Paris, Les Carnets de Bérose (11) : 259-289  
[en ligne : <http://www.berose.fr/article1707.html>].

**White, Geoffrey M. et Ty Kāwika Tengan**, 2001. « Disappearing Worlds: Anthropology and Cultural Studies in Hawai'i and the Pacific », *The Contemporary Pacific*, 12(3) : 381-416.

**CHAPITRE 1**

**DES SACRIFICES  
VENUS DE LOIN :  
TAHITI ET L'EUROPE.**

**Anne Salmund**

## SACRIFICES FROM AFAR: TAHITI AND EUROPE

This chapter revisits the stories of the successive historical encounters between Tahitians and the first European expeditions. Working off the published “eye-witness” accounts of such ship’s masters or men of science as Robertson, Commerson and Banks, the text weaves the stories of the XVIII<sup>th</sup> century Europeans, Captains Wallis, Bougainville and Cook, against the background of complex local geopolitical interactions – the power struggles between rival chiefs. Attempting to look from both sides, this work also considers the “baffling” character of these initial exchanges to argue that, for Europeans and Islanders alike, the immediate consequences of contact were mediated as much by prophecy, symbol and myth as by geopolitical realities and practical needs. This “entanglement” of Polynesian and European mythologies – the Tahitians associating the Europeans with their own god of fertility and war, Oro, and the Europeans seeking the lost continent (*Terra Australis Incognita*) and the lost Eden of the noble savage – would have a powerful effect on the travel literature subsequently disseminated in Europe (initially by Bougainville). The glowing account of the new Cythera with its beautiful and sexually generous *vahinés* reinforced both the old (classical) myth of the Golden Age and the XVIII<sup>th</sup> century philosophical versions of the myth of the noble savage, a myth used early on (as it would also be much later) to counter the myth of European “development” and “progress”. The original sexually explicit dances that were in fact, as this chapter points out, often forms of challenge rather than of sexual enticement as such, the ritual performances of the *’arioi* which so captivated and shocked the first Europeans, were in turn transformed by the gaze of the missionary, the administrator and the reader, and later by the marketability of the myth of the “South Seas”.

Alongside an analysis of the manoeuvring for advantage that now appears to have been reciprocal and of the complex mutual influences “shaping events as they unfolded” (events in which women could be agents or be obliged to play the role of bait, pawn or goods for exchange), this text also implicitly acknowledges the importance of relative power, for example the role of canon and musket against spear and club or the weight of written record against the oral tradition.

Vers l'an 1760, un prêtre du nom de Vaita se tenait sur une plage de Raiatea dans les îles de la Société, contemplant les ruines d'un temple en pierre<sup>1</sup>. Plusieurs jours auparavant, des guerriers de l'île voisine, Bora Bora, avaient attaqué le *marae* Taputapuatea, tuant le grand chef et profanant ce temple célèbre, centre du culte des *'arioi*, adeptes du dieu 'Oro. Dans leur furie, les guerriers envahisseurs avaient saccagé le *marae*, brisant les planches sculptées où les dieux se posaient au cours des cérémonies, détruisant la maison du dieu (*fare atua*) dans laquelle était conservée l'image de 'Oro et abattant les arbres sacrés qui ombrageaient le temple – un portail entre Te Ao, le monde quotidien de la lumière et des humains, et Te Pō, le monde obscur des dieux et des esprits. Pendant que, désespéré, le prêtre regardait autour de lui, le dieu est entré dans son corps. Ses membres se sont tordus bizarrement et son regard est devenu farouche et fixe pendant qu'il psalmodiait :

Les glorieux enfants de Te Tumu  
Viendront et verront cette forêt à Taputapuatea  
Leur corps est différent, notre corps est différent  
Nous ne sommes qu'une seule espèce issue de Te Tumu  
Et cette terre sera conquise par eux  
Les anciennes règles seront détruites  
Et des oiseaux sacrés de la terre et de la mer  
Arriveront aussi ici, viendront se lamenter  
Sur ce que peut nous apprendre cet arbre sectionné  
Ils viennent sur une pirogue sans balancier

Par la suite, à mesure que la prophétie de Vaita se répandait dans l'archipel, les gens se sont posés des questions sur ces glorieux enfants de Te Tumu et sur le moment où ils verraient leur étrange vaisseau.

Figure 1:  
A morai, or burial  
place [in the Island  
of Yoolee-Etea],  
gravure de James  
Newton d'après  
Sydney Parkinson  
(National Library  
of Australia, [http://  
nla.gov.au/nla-  
obj-136606240](http://nla.gov.au/nla-obj-136606240))



<sup>1</sup> [Note par Serge Tchekézoff] Pour le contexte de la conférence à l'origine de ce chapitre et de la traduction française proposée ici, voir *in fine* Addendum 1. Pour les sources et la traduction française de la prophétie de Vaita, voir Addendum 2. Pour toutes les autres citations provenant d'un texte original en anglais, les traductions sont les nôtres.

Sept ans plus tard, en juin 1767, une flottille de pirogues partit de la côte sud-est de Tahiti, leurs équipages tout bourdonnants d'excitation. La veille, des pirogues en provenance de l'île voisine, Meetia, étaient arrivées pour les prévenir qu'une apparition étrange s'approchait de leurs côtes, un objet massif et haut avec des lumières sur les côtés, qui traversait l'océan.

Plusieurs petites embarcations descendues de ses flancs s'étaient approchées de Meetia, avant de repartir en direction de l'extrémité sud de Tahiti ; les équipages étaient composés de créatures qui auraient pu être des ancêtres, ou des dieux, ou même des personnes. Certains pensaient que c'était une île flottante, comme Tahiti elle-même l'avait été autrefois, mue par le pouvoir des ancêtres. D'autres supposaient que c'était une grande pirogue, bien que ceci semblât improbable parce que cet objet n'avait ni balancier ni double coque pour l'empêcher de chavirer. À la tête de la flottille locale, se trouvaient plusieurs grandes pirogues à la proue et la poupe élevées, ornées de banderoles de plumes et portant sur leurs plates-formes des grands prêtres *'arioi* vêtus d'étoffe d'écorce de couleur rouge et qui tenaient en l'air des branches de bananier plantain (symboles de corps humains, utilisés à la place de sacrifices humains en tant que geste propitiatoire) ; à bord de leurs pirogues, il y avait des balles d'étoffe d'écorce blanche et rouge destinées à servir d'offrandes au cas où il y en aurait besoin.

Lorsque la flottille arriva au large, la brume était tellement épaisse que le récif et le littoral étaient invisibles. Plus tard dans la matinée quand la brume commença à se lever, les équipages des pirogues furent stupéfiés de découvrir un énorme bâtiment, dont les hauts flancs étaient ornés de rayures rouges et jaunes (les couleurs sacrées de *'Oro*), flottant au large de la côte sud de leur île. Ils s'en approchèrent à la rame, criant et hululant, et s'arrêtèrent à une certaine distance pour s'entretenir pendant que les créatures à bord faisaient signe de la main et brandissaient des perles de verre et d'autres objets. Finalement, une des pirogues s'avança vers cette étrange apparition, son équipage tenant en l'air des branches de plantain pendant qu'un prêtre fit un long discours avant de jeter sa branche dans l'océan. Les insulaires considéraient la mer comme un grand *marae* ou temple, sacré pour tous, et ce geste marquait leurs intentions pacifiques. À ce moment-là, une centaine de pirogues, ou plus, tournaient autour du vaisseau, portant au moins huit cents guerriers qui regardaient, captivés. Les créatures étranges à bord étaient peut-être bien « les glorieux enfants de Te Tumu » arrivant sur leur pirogue sans balancier, et la prophétie de Vaita s'était avérée vraie.

À bord de la frégate *Dolphin* de la Marine royale, cette première rencontre était tout aussi empreinte de spéculation mythique. Comme l'a remarqué George Robertson, le premier maître du navire, lorsque les matelots aperçurent les hautes montagnes de Tahiti pour la première fois, beaucoup d'entre eux pensèrent qu'ils avaient finalement découvert le continent austral inconnu :

« Ceci nous réjouit tous et nous emplît des plus grands espoirs imaginables, nous nous considérâmes alors libérés de toutes nos souffrances car nous étions presque assurés de trouver toutes sortes de rafraîchissements sur cette grande masse de terre. Nous crûmes à ce moment-là voir le continent austral longtemps désiré dont on a souvent parlé mais qu'aucun Européen n'a jamais vu. » (Robertson *in* Carrington 1948: 135)

Pendant des siècles, des nations européennes - l'Espagne, les Pays-Bas, la France et la Grande-Bretagne - avaient rivalisé pour découvrir ce continent légendaire, et la rivalité géopolitique avaient inspiré plusieurs voyages d'exploration. En fait, c'était la deuxième fois que le *Dolphin* traversait le Pacifique en pareille mission. Pendant le précédent voyage du navire dans ces eaux, certains matelots avaient prétendu apercevoir un littoral élevé, et par la suite le ministère de la Marine avait envoyé le capitaine Wallis à bord du *Dolphin* pour le trouver. Mais leur traversée du Pacifique avait été longue et difficile et maintenant, de nombreux matelots souffraient des symptômes d'un scorbut avancé - faiblesse, nervosité et dépression; un désir désespéré d'être à terre; et, dans les cas graves, un pourrissement des gencives avec des dents qui bougeaient ou tombaient, une haleine fétide et une respiration sifflante, et des membres raides couverts d'ulcères d'un violet noirâtre. Il était devenu difficile de manœuvrer le navire et, après une vaine tentative de débarquer à Meetia, lorsqu'ils découvrirent une haute montagne au sud-ouest et une chaîne de montagnes plus au sud, ceci leur sembla être un signe de salut. À 9 heures du matin le 19 juin 1767, les hommes du *Dolphin* écoutaient anxieusement les brisants taper sur un récif proche, caché dans la brume. Lorsque celle-ci se leva peu après, il y eut un moment d'étonnement mutuel - l'équipage découvrit que leur navire était entouré d'une centaine de pirogues, les insulaires criant et hululant dans un tollé assourdissant en regardant fixement les premiers Européens qu'ils n'avaient jamais vus. Les matelots rêvaient de vivres frais et, pour essayer de faire comprendre qu'ils voulaient faire du troc pour des animaux sur pied, ils brandissaient des étoffes, des couteaux, des perles de verre et des rubans en grognant comme des cochons, en faisant le chant du coq et en indiquant du doigt la côte pour signaler ce qu'ils désiraient. Perplexes devant ce spectacle, les Tahitiens grognèrent, chantèrent comme des coqs et pointèrent du doigt à leur tour. Finalement, frustrés, les matelots conduisirent quelques guerriers qui étaient montés à bord du navire jusqu'aux enclos des animaux où ils leur montrèrent des cochons, des poules et des dindes. Bien que les insulaires aient fait comprendre qu'ils avaient des cochons et des poules à terre, les dindes les étonnèrent et lorsqu'ils virent les moutons et les chèvres, ils plongèrent par-dessus bord, terrifiés. Quand ils grimpèrent de nouveau à bord, Wallis donna quelques perles de verre et des clous à ces hommes en signe d'amitié. Ravis, ils commencèrent à s'emparer de tout ce qui était en fer, y compris les épontilles et les chevilles à boucle, et ils paraissaient étonnés lorsqu'ils ne parvenaient pas à les casser<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Pour une narration plus détaillée de ces premières rencontres entre les explorateurs européens et les Tahitiens, voir Salmond (2012) [note par S.T.: dans sa conférence de 2009, l'auteure renvoyait à sa publication en anglais qui venait de paraître, Salmond 2009].

Lors de ces premiers échanges déconcertants, les histoires de Tahiti et de l'Europe se sont heurtées. Le moment était crucial car à Tahiti, à cette époque de l'année, le solstice d'hiver était imminent<sup>3</sup>. Tous les ans au jour le plus court, des cérémonies sur les *marae* avaient lieu pour annoncer la fin de la saison d'abondance, quand les dieux partaient pour Te Pō, le monde obscur des ancêtres et des esprits. Pendant le déroulement de ces rituels, la mer était placée sous une restriction sacrée et aucune pirogue ne devait voguer au large. Donc, deux jours plus tard, quand le capitaine Wallis envoya la barge et le cotre pour accoster et faire une provision d'eau douce, les gens leur firent signe de s'éloigner et mirent à l'eau des pirogues pour les attaquer. Lorsque des guerriers tentèrent d'aborder la barge, un homme fut tué par un coup de feu et un autre blessé. Tout comme Vaita l'avait prédit, il semblait que « les glorieux enfants de Te Tumu » étaient résolus à enfreindre les anciennes règles et à prendre le pouvoir sur l'île, en utilisant leurs armes mystérieuses à cette intention.

Quand ils entendirent parler de cette mort, les prêtres et les chefs se réunirent au *marae* local où ils prirent la décision d'essayer de chasser les étrangers. L'occasion se présenta deux jours plus tard lorsque les Anglais étaient en train de haler le *Dolphin* dans la baie de Matavai. Pendant que les matelots manœuvraient le cabestan, environ cinq cents pirogues se pressèrent autour du navire, portant plusieurs milliers de guerriers. Bientôt une flottille de pirogues *'arioi* s'approcha de la frégate, chacune transportant des jeunes filles sur leurs hautes plates-formes. Sur un signal, ces filles se mirent en rang et durant environ un quart d'heure « exécutèrent tous les gestes et les tours libertins qu'elles pouvaient inventer » pendant que leurs compagnons chantaient d'une voix rauque, jouaient de la flûte et du tambour et soufflaient dans des conques. Ces gens semblaient très joyeux et accueillants, souriant et riant alors que les matelots envahissaient le passavant et le gaillard d'avant, enchantés par les jeux « lascifs » des filles. Comme Wilkinson, un des matelots, l'a noté dans son journal :

« Les hommes ont ordonné aux femmes de se tenir à la proue de leurs pirogues et d'exposer leurs corps nus à nos regards. Comme nos hommes sont en bonne santé et de bonne humeur et commencent à ressentir les bénéfices du porc frais, Dieu merci, il n'est pas étonnant que leur attention soit attirée par un spectacle si peu courant pour eux. Surtout que leurs femmes sont tellement bien proportionnées. » (Wilkinson, Adm 51/4541/96 : 48)

Bien que les Britanniques aient pris ces spectacles pour une forme de séduction sexuelle, ils étaient en fait des actes d'agression. Comme le remarquerait plus tard Sydney Parkinson, l'artiste à bord de l'*Endeavour*, lors de compétitions entre des équipes de femmes à Tahiti, les vainqueurs avançaient vers leurs rivales en tapant du pied, en faisant des grimaces en tordant la bouche, en écartant les jambes, en soulevant leurs vêtements et en exposant leurs organes génitaux tout en chantant sur un ton désagréable (Parkinson 1773 : 33). Cette manifestation de pouvoir féminin était destinée à humilier ceux à qui elle était adressée ; et lorsque c'étaient des hommes qui se trouvaient ainsi

<sup>3</sup> Le solstice d'hiver à Tahiti tombait alors entre le 21 et 22 juin (mes remerciements à Sarah Rusholme, directrice, et Duncan Hall, Chairman du Carter Observatory, Wellington, pour avoir vérifié ces dates à ma demande).



raillés, c'était d'autant plus dégradant puisque le pouvoir *noa* (sans restriction, ordinaire) des femmes était mauvais pour le pouvoir *ra'a* (restreint, sacré) des hommes et détruisait leur *mana* ou pouvoir ancestral<sup>4</sup>. Ignorant tout de ces implications cosmologiques, les matelots britanniques répondirent de la même façon, en s'exposant aux femmes.

Juste au moment où ces échanges atteignirent un paroxysme, un homme tenant une cape en étoffe d'écorce (il devait être un grand prêtre de 'Oro) accosta au navire où il présenta un bouquet de plumes rouges au capitaine Wallis. Alors que le commandant britannique crut qu'il s'agissait d'un geste d'amitié, c'était en fait une invitation à se battre. Dès que Wallis prit le bouquet de plumes, le prêtre jeta une branche de cocotier haut dans le ciel et, à ce signal, trois cents pirogues de guerre pagayèrent à grande vitesse vers le *Dolphin*, les guerriers faisant tournoyer leurs frondes et lançant une grêle de pierres sur les matelots abasourdis. Après un moment de stupéfaction, les tambours du navire retentirent et les matelots coururent à leurs canons tirant en désordre une volée de coups dans la flottille de pirogues et sur d'autres pirogues qui embarquaient des guerriers sur la plage, sous le regard de milliers d'autres insulaires. Quand les boulets de canon touchèrent les pirogues, projetant une pluie mortelle d'éclats, leurs équipages sautèrent par-dessus bord, épouvantés, s'agrippant aux débris qui flottaient dans l'eau ou coulant dans la mer ensanglantée. Après une pause, la flottille attaqua de nouveau et les canons firent encore feu, pulvérisant la pirogue sacrée transportant l'arche de 'Oro dans la bataille. Comme l'a remarqué George Robertson, le premier maître du *Dolphin* :

« Ils doivent être horriblement choqués de voir leurs amis les plus chers déchiquetés de cette manière qu'ils n'avaient jamais vue auparavant – essayer de dire ce que ces innocentes créatures ont pensé de nous serait au-dessus de mes capacités. Certains de mes camarades de carré croyaient qu'ils nous considéreraient maintenant comme des demi-dieux venus les punir pour leurs péchés passés. » (Robertson *in* Carrington ed. 1948: 156)

Maintenant il paraissait certain que la pirogue sans balancier devait avoir un lien avec 'Oro, dieu de la fertilité et de la guerre. Les fusiliers marins portaient des vestes écarlates, la couleur du dieu ; et le vaisseau aussi était peint de ses couleurs. En outre, à Tahiti à cette époque, le tonnerre et la foudre étaient pris pour des marques du pouvoir de 'Oro. Comme l'a rapporté plus tard le missionnaire James Cover, quand les insulaires s'enfuirent terrorisés devant le *Dolphin*, ils criaient, « *E Atua haere mai* – c'est le dieu qui est venu » (Gunson 1980 : 220). Selon un autre des premiers missionnaires, William Ellis, ils appelaient les fusils *pupuhi*, « souffler à plusieurs reprises » ; les canons *pupuhi fenua*, car ces armes « soufflaient sur la terre » ; et les boulets de canon et de mousquet *'ōfa'i* ou « pierres ». Il semble que les insulaires aient pensé que les premiers Européens étaient des acolytes de 'Oro, imprégnés de pouvoir ancestral, avec leurs armes qui lançaient le tonnerre, la foudre et une grêle de pierres qui tuaient un grand nombre de personnes (Ellis 1829, I : 301-302). Pourtant, même après cette bataille sanglante, les chefs de l'île ne voulaient

<sup>4</sup> Comme Driessen l'a souligné, les parties génitales féminines avaient le rôle d'un *ara* ou chemin entre le P5 et le Ao, entraînant la sacralité à rebours vers le P6 (Driessen 1991: 57-58).

toujours pas céder. Le lendemain après-midi, lorsque le capitaine Wallis envoya son lieutenant à terre pour prendre possession de l'île, une foule de Tahitiens regardèrent pendant que les fusiliers marins vêtus de leurs vestes écarlates paraissaient, hissant un pavillon rouge en haut d'un mât. C'était un signe qui les laissait perplexes parce que, à Tahiti, quand un côté en avait assez de combattre, il expédiait un messager avec un *manu faiti* ou emblème de paix, un bâton avec un roseau orné d'un bouquet de plumes rouges et d'un petit drapeau rouge attaché à un bout, et un morceau d'étoffe d'écorce (rouge d'un côté et blanche de l'autre) nouée à l'autre bout (Ellis 1829, I : 318 ; II : 99-100). D'autre part, à la naissance d'un grand chef, un héraut faisait le tour de son district portant un *vane* ou drapeau rouge ; et lorsque son installation était imminente, on portait son drapeau autour de l'île. Si celui-ci était rituellement accepté dans un district, c'était une marque d'acceptation et de soutien mais si le *vane* était déchiré, c'était une déclaration de guerre (Moerenhout 1983 : 300).

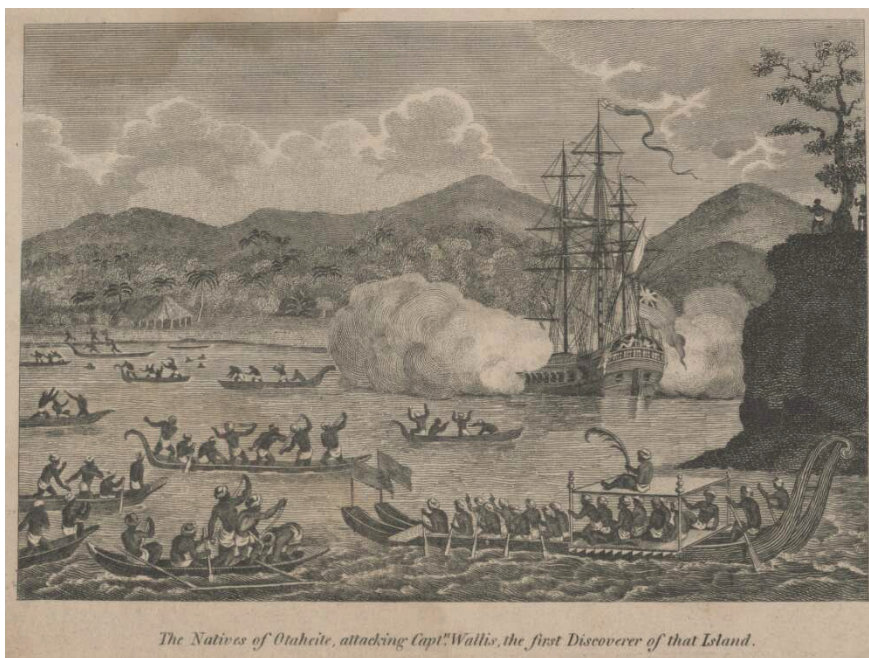
Selon les histoires de l'île, Amo, le grand chef des clans Teva (sur la côte sud-ouest) commandait à cette occasion ; et, une fois le pavillon rouge hissé, il décida d'essayer de connaître les intentions des étrangers. Il envoya deux hommes âgés au navire avec des branches de plantain et deux gros cochons, qu'ils présentèrent au capitaine Wallis. De retour à terre, ils descendirent le pavillon rouge et l'emportèrent précautionneusement pour le présenter au grand prêtre de Amo, un homme nommé Tupaia. Après que Tupaia eut célébré les rituels de divination, Amo et les autres chefs prirent la résolution de tenter une nouvelle fois de défendre leur île contre les étrangers. Tôt le lendemain matin, pendant que le capitaine Wallis envoyait un détachement à terre pour collecter de l'eau, des milliers de guerriers se cachaient dans les montagnes ; mais lorsque les guerriers de Amo s'avancèrent, avec à leur tête un jeune homme qui portait le pavillon rouge au bout d'une perche, Wallis donna l'ordre à ses hommes de faire feu avec les canons du *Dolphin* et les fusiliers marins à terre tirèrent avec leurs mousquets. Pendant le tir de barrage, un boulet de canon fusa à travers les arbres et tomba devant Amo et son ex-femme Puraea, leur projetant de la terre au visage ; Tu, le jeune grand chef du district de Pare-Arue qui était aussi présent, s'enfuit terrifié (Moerenhout 1983 : 481<sup>5</sup>). Comme de plus en plus de personnes gisaient mortes et mourantes, Tupaia, le grand prêtre de Amo, saisit le pavillon rouge du *Dolphin* et l'emporta sur leur *marae* pour le mettre en sécurité.

Après cette démonstration de pouvoir écrasant, Amo et les autres chefs décidèrent finalement de capituler. Ils envoyèrent sur la plage une offrande de paix composée d'étoffes d'écorce, de cochons, de chiens et de poules ; et lorsque les canots des matelots arrivèrent à terre, les hommes âgés alignèrent de nombreuses belles jeunes filles, en montrant avec des gestes explicites comment les Britanniques devaient les traiter. En riant, les matelots répondirent avec leurs propres gestes obscènes, et se dénudèrent devant les filles. Selon Robertson, le maître à bord du *Dolphin*, « les pauvres jeunes filles semblaient un peu craintives mais se montrèrent rapidement moins farouches »

---

5 Moerenhout récolta une bonne partie de son information auprès de Tati Salmon, le grand chef de Pاپapa.

Figure 2:  
*The natives of Otaheite attacking Captn. Wallis the first discoverer of that island,*  
 gravure, Londres,  
 Act directs by  
 Alexr. Hogg [1786 ?]  
 (National Library  
 of Australia, Rex Nan  
 Kivell Collection,  
<http://nla.gov.au/nla-obj-135762726>)



(Robertson *in* Carrington ed, 1948: 166). Beaucoup de ces filles n'étaient encore que de jeunes adolescentes et c'était une perspective terrifiante d'être remises aux étrangers, qu'ils fussent des ancêtres, des *'arioi* victorieux ou une espèce d'êtres bizarres. Pire encore, beaucoup de matelots étaient atteints de scorbut et avaient les jambes couvertes d'ulcères, des gencives découvertes et une haleine fétide ; et après des mois de mer, ils étaient aussi d'une saleté répugnante - perspective peu séduisante. Mais à bord du *Dolphin*, les matelots quant à eux étaient de très bonne humeur. Cette nuit-là, comme l'a remarqué le capitaine Robertson :

« Tous les matelots juraient qu'ils n'avaient jamais vu de femmes mieux faites de leur vie et déclarèrent tous jusqu'au dernier qu'ils préféreraient vivre en n'ayant que les deux tiers de leur solde plutôt que de perdre une si belle occasion d'avoir chacun leur fille – cette nouvelle rendit tous nos hommes fous d'envie d'être à terre ; même les malades qui étaient sur la liste du médecin depuis plusieurs semaines déclarèrent qu'ils seraient très heureux d'avoir le droit de descendre à terre et dirent en même temps qu'une jeune fille ferait une infirmière excellente [...] nous passâmes une nuit très joyeuse. » (*id.*: 167)

Comme on peut le voir dans ce bref récit, l'engagement dans la globalisation aujourd'hui n'a rien d'une nouveauté à Tahiti, ni dans la région. À partir de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, une armada croissante de navires européens a navigué dans le Pacifique, agissant de façon collatérale comme des expositions itinérantes de la technologie et de la culture occidentales contemporaines, revendiquant des îles pour divers monarques européens, et embarquant

des insulaires du Pacifique pour les transporter dans diverses colonies et nations européennes. Ce n'était pas non plus un trafic à sens unique, bien que les récits européens de ces premières rencontres soient souvent écrits comme si les insulaires étaient simplement des spectateurs, regardant les explorateurs « découvrir » leur patrie. Lorsqu'ils sont arrivés sur différentes îles, les explorateurs ont été contraints de s'engager dans des systèmes d'échanges locaux, des pratiques culturelles et des agendas politiques, qui ont profondément façonné ce qui s'est passé pendant ces réunions, et longtemps après. À Tahiti, par exemple, les chefs de différents districts ont forgé des alliances avec des commandants de différentes nations européennes, ce qui a contribué à dicter les événements ultérieurs sur l'île. Dès qu'ils ont entendu parler de la « découverte » de Wallis, la France et l'Espagne ont envoyé de nouvelles expéditions d'exploration dans le Pacifique, dans l'espoir de devancer la Grande-Bretagne dans la quête de la *Terra Australis*. Lorsque leurs navires atteignirent Tahiti, les chefs de la côte est s'allièrent à Bougainville et aux Français ; tandis que les chefs du sud s'allièrent aux Espagnols.

Dans son livre *Islands of History*, lors d'un récit des premiers échanges entre le capitaine Cook et les Hawaïens, l'anthropologue Marshall Sahlins a dressé un contraste entre la « mytho-praxis des peuples polynésiens » et « l'utilitarisme désenchanté de notre propre conscience historique » (Sahlins 1985 : xi). Comme tant de récits de l'exploration européenne du Pacifique, dans sa description de l'arrivée du capitaine Cook à Hawaï, Sahlins dépeint les explorateurs comme des précurseurs de l'histoire, rencontrant des insulaires vivant dans une brume pleine de mythes. Mais si l'on prend en compte les histoires orales insulaires autant que les sources documentaires européennes, il devient vite évident que cette distinction est doublement erronée. D'une part, il est clair qu'au moment où les histoires de Tahiti et de l'Europe se sont entrecroisées pour la première fois, des relations géopolitiques se sont forgées qui façonneraient puissamment les événements ultérieurs sur l'île. D'autre part, il est évident que lors de ces premières rencontres à Tahiti, explorateurs et insulaires se sont vus, autant les uns que les autres, à travers la brume de leurs propres imaginations envoûtées. Alors que les Tahitiens associaient les Européens à 'Oro, le dieu de la fertilité et de la guerre, par exemple, le capitaine Wallis cherchait une masse terrestre légendaire, *Terra Australis Incognita*, le continent sud inconnu.

Après la visite du *Dolphin*, la nouvelle des fusillades s'est rapidement propagée dans les îles et, lorsque deux navires français, sous le commandement de Louis de Bougainville, sont arrivés sur la côte est de l'île, juste neuf mois après le départ de Wallis, les chefs de Hitiaa (le district de la côte est où les chefs étaient opposés à Pura et Amo) n'avaient aucune envie de défier ce nouveau groupe de puissants étrangers. Ils ont préféré les traiter avec un respect craintif, en essayant de se les concilier au moyen de cadeaux et d'en faire des alliés.

Ainsi, en avril 1768 quand *La Boudeuse* et *L'Étoile* entrèrent dans le lagon de Hitiaa, des pirogues bondées de jeunes femmes entourèrent les navires, leurs équipages faisant signe de la main et criant « *Taio!* » (« ami adoptif »). Quand chaque pirogue approchait, des femmes et des hommes âgés enlevaient les vêtements en étoffe d'écorce que portaient les filles<sup>6</sup>.

Finalement, une belle jeune fille grimpa à bord de *La Boudeuse* et dans son récit officiel du voyage, Bougainville a décrit ce qui s'est passé :

« Les hommes [...] nous pressaient de choisir une femme, de la suivre à terre, et leurs gestes non équivoques démontraient la manière dont il fallait faire connaissance avec elle. Je le demande : comment retenir au travail, au milieu d'un spectacle pareil, quatre cents Français, jeunes, marins, et qui depuis six mois n'avaient point vu de femmes ?

Malgré toutes les précautions que nous pûmes prendre, il entra à bord une jeune fille qui vint sur le gaillard d'arrière se placer à une des écoutilles qui sont au-dessus du cabestan ; cette écoutille était ouverte pour donner de l'air à ceux qui viraient. La jeune fille laissa tomber négligemment un pagne qui la couvrait et parut aux yeux de tous, telle que Vénus se fit voir au berger phrygien : elle en avait la forme céleste. Matelots et soldats s'empresaient pour parvenir à l'écoutille, et jamais cabestan ne fut viré avec une pareille activité.

Nos soins réussirent cependant à contenir ces hommes ensorcelés ; le moins difficile n'avait pas été de parvenir à se contenir soi-même. » (Bougainville 1966 [1771 : 185-186<sup>7</sup>])

Au moment où la jeune femme fit tomber ses habits en étoffe d'écorce, Bougainville ne put s'empêcher de penser à Vénus, déesse de l'Amour, connue par les Grecs sous le nom d'Aphrodite. La peinture et la sculpture dans l'Europe du XVIII<sup>e</sup> siècle étaient dominées par des thèmes néoclassiques et la déesse de l'Amour était souvent représentée drapée de robes, nue ou les seins dénudés.

Fesche, un officier subalterne à bord de *La Boudeuse*, a aussi invoqué les dieux de l'Antiquité à cette occasion ; dans son cas, Cupidon ou Éros, messenger et compagnon d'Aphrodite :

« Ce voile, dis-je, fut bientôt levé, plus promptement il est vrai par la divinité indienne elle-même que par eux. Elle suivait les usages de son pays, hélas, que la corruption de nos mœurs a détruit chez nous. Quel pinceau pourrait décrire les merveilles que nous découvrîmes à la chute heureuse du voile opportun ? Une retraite destinée à l'Amour lui-seul ! Un bosquet enchanteur que ce Dieu avait sans doute lui-même planté ! » (Fesche *in* Taillemite, éd. 1968<sup>8</sup>)

<sup>6</sup> Voir Bougainville (1771), Taillemite (éd. 1977), Louis Antoine Saint-Germain, Starot de, *in* La Roncière (1921) [note par S.T. : l'auteure renvoyait aussi à la traduction anglaise de Bougainville par Forster (1772) et à celle de Taillemite par Dunmore (éd. 2002a)].

<sup>7</sup> [Note par S.T.] Nous citons l'original, l'auteure citait la traduction anglaise par Forster (1772 : 218-219).

<sup>8</sup> [Note par S.T.] Nous citons l'original, l'auteure citait la traduction anglaise par Dunmore (2002a : 255). L'auteure ajoutait en note des traductions anglaises, publiées ou inédites, d'extraits des récits de la même scène par Nassau (dans Dunmore 2002a : 281) et par Saint-Germain, l'écrivain officiel (son récit dans La Roncière 1921) ; on peut lire les originaux en français dans Tcherkézoff (2010 : 128-130). L'auteure ajoutait encore : « Dunmore a avancé que la description de cet épisode dans la publication du journal de Bougainville était un collage inventé

Fesche avait raison lorsqu'il supposa que la fille suivait un usage local car, à Tahiti, les gens se déshabillaient jusqu'à la taille en présence d'un grand chef, reconnaissant ainsi son *mana*. De surcroît, un étranger de haut rang était souvent accueilli par une jeune *'arioi* enveloppée de couches d'étoffe d'écorce, qui tournait lentement sur elle-même, en déroulant l'étoffe jusqu'à ce qu'elle se retrouvât nue – une présentation rituelle qui n'impliquait pas nécessairement des sous-entendus de disponibilité sexuelle. Mais les matelots ne comprenaient rien de tout cela et ils se pressèrent autour de la fille, en la caressant amoureusement ; et après un certain temps, elle quitta le navire l'air affligé et offensé.

Captivé par ce spectacle, Bougainville a nommé cette île la « Nouvelle Cythère » d'après l'île grecque de Cythère où la jeune déesse Aphrodite sortie des flots était apparue pour la première fois. En Europe, à cette époque, cette superbe et capricieuse divinité était célébrée comme le symbole du désir sexuel, avec son compagnon Éros. Comme l'était Bougainville, le prince de Nassau ainsi que Commerson, le naturaliste de l'expédition, et plusieurs des officiers à bord étaient des hommes éduqués, imprégnés des auteurs classiques, et la mythologie grecque et romaine leur fournissait un moyen d'interpréter ces expériences exotiques. Plus tard, dans un récit dithyrambique qui a été publié bien avant tout journal du voyage de Wallis et largement diffusé en Europe, Commerson a décrit Tahiti comme une île de l'Amour, peuplée de femmes merveilleuses et séduisantes :

« Nés sous le plus beau ciel, nourris du fruit d'une terre féconde sans culture, régis par des pères de famille plutôt que par des rois, ils ne connaissent d'autres Dieux que l'Amour. Tous les jours lui sont consacrés, tout l'Isle est son temple, toutes les femmes en sont les autels, tous les hommes les sacrificateurs. Et quelles femmes me demanderez-vous? Les rivales des Géorgiennes pour la beauté, et les sœurs des Grâces sans voile. » (Commerson 1769<sup>9</sup>)

Cette vision lyrique et fascinante de la société évoquait une utopie qui devrait exister quelque part sur Terre, sinon à Tahiti ; où les gens vivaient en paix et en liberté et faisaient l'amour en toute innocence ; et son récit a vivement et durablement mobilisé l'imaginaire européen. À partir de ce moment, les Polynésiennes sont devenues des figures mythiques, associées aux idées d'un âge d'or de désir innocent et de liberté sexuelle<sup>10</sup>.

---

à partir de rencontres semblables qui auraient eu lieu [par la suite] à Tahiti, mais cela semble peu acceptable étant donné la convergence des récits des témoins oculaires de cette scène.» Précisons pour le lecteur francophone que tous les journaux des compagnons de Bougainville ont été rassemblés et transcrits par E. Taillemite, d'abord, en partie, dans un numéro spécial du *Journal de la Société des Océanistes* (Taillemite éd. 1968) puis, de façon exhaustive, avec les différentes versions, dans un ouvrage imposant en deux volumes (Taillemite éd. 1977) ; c'est cet ouvrage qui fut entièrement traduit en anglais par Dunmore (2002a), avec tout un appareil de notes critiques et commentaires.

**9** [Note par S.T.] L'auteur citait la traduction anglaise dans Dunmore (2002b : 94). Nous citons d'après le manuscrit envoyé par Commerson à De La Lande que ce dernier publia dans le *Mercure de France* fin 1769. Deux autres versions très proches furent envoyées par Commerson à d'autres amis (Tcherkézoff 2010 : 141, n. 47).

**10** [Note par S.T.] Si le récit de Commerson fut connu dès 1769, et celui de Bougainville publié dès 1771, le récit de Wallis quant à lui ne fut publié à Londres qu'en 1773, ensemble avec le récit du premier voyage de Cook. Le fait que le récit de Bougainville, qui ne racontait qu'un accueil pacifique et merveilleux, fut connu dans toute l'Europe deux ans avant celui de Wallis eut de lourdes conséquences : fixer dans l'imaginaire européen l'image d'un Tahiti de l'amour libre, prévenir par avance de porter l'attention sur les faits de violence qui seront racon-



On peut encore apercevoir les visions arcadiennes qui ont inspiré Bougainville et ses compagnons dans beaucoup d'écrits, d'images ou tableaux dans la veine utopique de cette époque en Europe. À Paris au Louvre, par exemple, une peinture de Watteau de 1717 appelée *Pèlerinage à Cythère* montre un groupe de personnes élégamment vêtues débarquant sur une plage de l'île de Vénus survolée d'une bande de Cupidons.

À la National Gallery of Australia à Canberra ou à la Honolulu Academy of Arts à Hawaï, on peut voir un papier peint français intitulé *Des Sauvages de l'océan Pacifique* (1804) qui représente les habitants des îles des mers du Sud. Dans la partie du papier peint illustrant Tahiti, trois filles en robe blanche dansent gaiement dans un pré herbeux sous des arbres fruitiers et des palmiers, accompagnées par des musiciens jouant de la flûte et du tambour, évoquant les trois Grâces, compagnes de la déesse Aphrodite. Comme l'a remarqué à l'époque l'auteur du croquis à l'origine de cette section du papier peint : « M. de Bougainville a fait une description tellement séduisante de [Tahiti] que l'on est tenté, parfois, de déceler la main romantique d'un poète dans le rapport de l'explorateur [...] particulièrement en ce qui concerne les mérites des femmes dont les jeux représentent ceux de Paphos et de Cythère dans l'Antiquité grecque » (Art Gallery of NSW, 2000 : 35)<sup>11</sup>.



Figure 3: *Les sauvages de la Mer Pacifique*, papier peint dessiné par Jean-Gabriel Charvet et édité par Joseph Dufour, lés n°s 1 à 10. Les habitants de Tahiti sont représentés sur les lés 4 à 6.

En fait, de telles allusions mythiques colorent encore les images utilisées pour promouvoir les îles du Pacifique auprès des touristes – des jeunes femmes à la peau brune, aux cheveux longs, portant des fleurs aux couleurs chatoyantes, qui sourient ou font signe d'approcher : les nymphes d'Aphrodite

tés et empêcher de voir dans le rôle qui fut imposé aux jeunes filles tahitiennes autre chose qu'une invitation à l'hospitalité sexuelle.

<sup>11</sup> [Note par les éditeurs] On peut se reporter à une analyse détaillée de cette « rencontre à travers le papier peint » et de tout le contexte de l'époque dans Borello (2010).

sous l'apparence de Polynésiennes, la quintessence de la jeune fille des îles des mers du Sud.

Peu après la visite de Bougainville, les Lumières et leur science accostèrent sur l'île. *L'Endeavour*, commandée par le capitaine James Cook, fut envoyée pour observer le passage de la planète Vénus, avec à son bord un groupe d'astronomes, d'artistes et de naturalistes de la Société royale<sup>12</sup>. Bien que Joseph Banks, leur jeune et riche dirigeant, fut émerveillé par Tahiti, il eut un regard empirique sur la vie des insulaires. En pionnier de l'ethnographie moderne, Banks a réalisé des descriptions détaillées des plantes, des habitations, des paysages, des habitants et de leurs coutumes, et ses artistes ont illustré ses récits avec des dessins et des peintures (voir Cook *in* Beaglehole, ed. 1955 ; [Magra] 1967 ; Parkinson 1773 ; Banks *in* Beaglehole, ed. 1962).

En même temps, comme Bougainville et Commerson, Joseph Banks s'est servi de la mythologie grecque et romaine pour comprendre la vie sur l'île. Banks avait une bonne éducation, ayant étudié à Eton où on lui avait inculqué les auteurs classiques et à Oxford où il s'était découvert une passion pour la botanique. À peine avait-il posé pied à terre en avril 1769 que Banks donna à l'île le nom d'« Arcadie », celui de la demeure montagnaise du dieu grec Pan, et appela différents chefs locaux « Nestor » (vieux guerrier grec, sage mais van-tard), « Hercule » (le plus grand des héros, célèbre pour sa force et son courage), « Lycurgue » (homme d'État et orateur), « Épicure » (le célèbre adepte du plaisir), « Mentor » (ami d'Ulysse et sage conseiller du fils de ce dernier) et « Ajax » (autre guerrier célèbre). Quand il rencontra Porea, l'épouse de Amo, l'une des principales *'arioi*, qui était devenue célèbre en Grande-Bretagne<sup>13</sup> comme la « reine » de Tahiti, et que Porea lui offrit une de ces belles suivantes comme amante, il fut ravi. C'était comme si le jeune homme était revenu à une époque mythique où l'amour était libre et où il avançait tel un roi, vision tellement séduisante qu'elle fut à peine troublée par ses expériences à venir. Bien qu'il ait couché aussi avec la « reine » au moins une fois, il avoua avec regret qu'ensuite « elle l'avait congédié avec un mépris manifeste, en lui apprenant qu'il ne pouvait se comparer à ses propres hommes [l'entourage de Porea] et en lui enjoignant de réserver désormais son attention aux filles de sa suite [les suivantes de Porea placées auprès de Banks]<sup>14</sup> ».

Par une surprenante pirouette de l'histoire, Tupaia, le grand prêtre de Porea que Forster décrivit plus tard comme un « génie », fasciné par les connaissances technologiques et l'habileté des nouveaux venus, s'attacha au groupe

**12** [Note par S.T.] Les astronomes avaient choisi plusieurs points éloignés du globe pour mesurer le temps du « transit de Vénus » devant le disque solaire, phénomène dont l'apparition était prévue et qui permettait d'affiner la question ancienne de la distance entre la Terre et le Soleil. L'un des points retenus fut Tahiti. Même si le récit de Wallis ne fut accessible au public qu'en 1773, il avait évidemment circulé au sein de l'Amirauté et des milieux autorisés, Wallis étant rentré en mai 1768. Le projet d'une exploration du Pacifique et de la recherche du continent austral inconnu était prévu par l'Amirauté (et confié à Cook qui partit en août 1768), mais Tahiti fut une escale ajoutée après le rapport de Wallis sur l'existence de Tahiti et les possibilités d'accueil et de ravitaillement que cette île présentait (la deuxième moitié du récit de Wallis, après la période des canonnades, racontait des rapports « pacifiés » avec les insulaires). Cook savait ainsi, en partie du moins, à quoi il pouvait s'attendre. Lui et Banks avaient aussi entendu parler, par Wallis, de l'accueil par « la reine Porea ». Bougainville, quant à lui, était parti en novembre 1766, bien avant le retour de Wallis et la nouvelle de l'existence de Tahiti.

**13** [Note par S.T.] Du moins dans les milieux officiels autorisés qui avaient pu lire et rencontrer Wallis (voir note précédente).

**14** Voir Hatchett, Charles, "Banksiana written at the request of my Friend Dawson Turner Esq of Great Yarmouth", Banks Archive Project, Natural History Museum, Londres. [note par S.T.: nos ajouts entre crochets].



des scientifiques, inaugurant ainsi les premiers échanges entre le savoir tahitien et la science européenne. Banks forgea une relation étroite avec lui. Tupaia, un prêtre de haute naissance, avait appris la navigation à Taputapuatea, le centre des cérémonies *'arioi* et du culte de 'Oro sur Raiatea. Les *'arioi* étaient des voyageurs invétérés qui assistaient aux rituels saisonniers qui avaient lieu sur différentes îles afin d'assurer la fertilité de la terre, de la mer et des hommes, et ils fêtaient ces occasions avec des spectacles de lutte, de boxe, des scènes satiriques et des danses. Le missionnaire William Ellis a donné une description colorée de l'arrivée d'une flottille de *'arioi*:

« [Ils] s'avancèrent vers la terre, leurs banderoles flottant dans le vent, jouant du tambour et de la flûte ; les Areois, accompagnés de leur chef qui tenait le rôle de souffleur, firent leur apparition sur une estrade érigée à cette fin ; les déformations extravagantes de leur silhouette, leurs gestes grotesques, leurs corps peints et leurs chants vociférés se mêlant au son du tambour et de la flûte, la mer qui se brisait et la houle et la violence du ressac... le tout... présentait un spectacle à la fois ridicule et imposant. » (Ellis 1829 in Oliver 1974, II : 919)

À cette occasion, la flottille des *'arioi* était arrivée pour rendre honneur à 'Oro en tant que dieu de la fertilité et elle fut accueillie avec joie et gaieté. Mais, lorsque les *'arioi* voyageaient en masse pour se rendre aux cérémonies à Taputapuatea en l'honneur de 'Oro en tant que dieu de la guerre, l'ambiance était sombre et effrayante. Leurs pirogues, entraînées par des hommes qui pagayaient nus, transportaient les prêtres et les images des dieux et étaient chargées d'offrandes sacrificielles ou *taputapu* (d'où le nom Taputapuatea : « Sacrifices venus de loin »). Des tambours sacrés et des conques servant de trompettes étaient posés sous les plates-formes à la proue et des paires d'hommes et de poissons morts (y compris des carangues, des requins et des tortues) reposaient sur les plates-formes comme offrandes pour 'Oro. Lorsque les gros tambours retentissaient, annonçant que des victimes humaines allaient être offertes en sacrifice à 'Oro, les gens du district étaient remplis d'effroi, faisaient taire leurs enfants et leurs bêtes et éteignaient les feux.

Tupaia avait participé à plusieurs de ces expéditions et, après la conquête de Raiatea par les guerriers de Bora Bora quand ils profanèrent le *marae* de Taputapuatea, provoquant la protestation prophétique de Vaita, il prit la fuite en pirogue et s'exila à Tahiti, emportant avec lui une ceinture de plumes rouges nommée Te Ra'i-puata et une image de 'Oro. Il rejoignit Amo et Porea, les grands chefs de Papara, devint leur grand prêtre, et rapidement l'amant de Porea. Au moment de la visite du *Dolphin*, ils construisaient Mahaiatea, un immense nouveau *marae* à Papara où ils pensaient investir le fils de Porea et Amo avec la ceinture de plumes rouges et faire de lui le chef suprême de l'île. Après l'attaque par le *Dolphin*, Porea prit le capitaine Wallis comme ami adoptif dans l'espoir que cet étranger si puissant soutiendrait l'intronisation de son fils ; mais Wallis avait appareillé avant que ceci n'ait pu s'accomplir. Néanmoins, Tupaia prit le pavillon rouge du *Dolphin* et l'inséra dans la ceinture de plumes rouges de Taputapuatea, espérant ainsi incorporer le pouvoir

des dieux anglais dans cet objet sacré. En décembre 1768, alors que la cérémonie d'intronisation était imminente, une grande armée menée par Tutaha, un chef du district de Pare-Arue, avait attaqué Papara, s'était emparé des reliques sacrées que Tupaia avait apportées et les avait emportées, ravageant le district et chassant Pura, Amo et Tupaia dans les montagnes.

Comme Tupaia, Tutaha était aussi l'un des principaux *'arioi* et, après l'arrivée de l'*Endeavour* en avril 1769 dans la baie de Matavai, il regarda, frustré, Pura et Tupaia créer des relations étroites avec le capitaine Cook et ses compagnons. Le capitaine Wallis ayant décrit Pura comme la « reine de Tahiti », Cook l'accueillit à bord, pendant que Tupaia s'attachait au groupe des artistes et des scientifiques de Banks. Pendant les trois mois que Cook et ses compagnons passèrent à Tahiti, le grand prêtre apprit à dessiner dans le style européen (Carter 1998 : 133-134), réalisant une remarquable série de dessins de la vie des *'arioi*, souvent en prenant les mêmes sujets que les artistes de Banks.



Figure 4: Musiciens *arioi*, aquarelle de Tupaia in *Drawings illustrative of Captain Cook's first voyage 1768-1770, chiefly relating to Otaheite and New Zealand*, by A. Buchan, J.F. Miller and others, 1770 (British Library, MS 15508, f.11)

Après un certain temps, il se mit aussi à apprendre au capitaine Cook et à Robert Molyneux, le premier maître de l'*Endeavour*, la navigation polynésienne, en leur dictant des listes des îles autour de Tahiti, en essayant d'expliquer les techniques employées par les navigateurs insulaires et en travaillant avec Banks sur une carte des îles Sous-le-Vent<sup>15</sup>. Il fut ravi quand, à deux reprises, les hommes de Cook prirent son ennemi Tutaha en otage ; la deuxième

<sup>15</sup> [Note des éditeurs] Voir une analyse récente de « la carte de Tupaia » et un rappel des débats depuis un demi-siècle sur la signification de cette carte dans un long article disponible en anglais et en traduction française (Eckstein et Schwarz 2019) ; et la critique d'Anne Salmond sur certains aspects de cette analyse récente (Salmond 2019), dans un dossier-débat avec d'autres interventions, dont Di Piazza et Pearthree (2019).

fois, lorsque Tupaia s'engagea activement du côté des Britanniques, il mit sa vie en grand danger.

Quand l'*Endeavour* quitta Tahiti, Tupaia était donc à bord, pilotant le navire à travers les îles de la Société. Bien que le grand prêtre navigateur guidât le vaisseau jusqu'à Raiatea, offrant une visite cérémonielle de Taputapuata à ses compagnons et accomplissant ainsi la prophétie de Vaita qui annonçait « une pirogue sans balancier », le capitaine Cook refusa de l'aider à libérer son île natale des envahisseurs de Bora Bora. Lorsqu'ils appareillèrent des îles de la Société et que Tupaia essaya de guider l'*Endeavour* en direction de l'ouest vers des îles qu'il avait visitées auparavant (probablement dans l'archipel des Tonga), au lieu de cela le capitaine Cook fit route au sud à la recherche de la *Terra Australis*. Malgré ces frustrations, Tupaia aida Cook, au cours de leur voyage vers le sud, à tracer une carte extraordinaire des îles autour de Tahiti et tenta d'expliquer la religion tahitienne à Banks (Salmond 2005). À leur arrivée en Nouvelle-Zélande, il s'occupa des négociations avec les différents groupes de parenté qu'ils rencontrèrent pendant les six mois de leur circumnavigation. En Nouvelle-Zélande, l'arrivée d'un grand prêtre navigateur de Hawaiki (le pays natal des Māori et l'ancien nom de Raiatea) à bord de cette étrange embarcation fit une impression extraordinaire sur les Māori. Ils pensèrent que l'*Endeavour* était le navire de Tupaia, et lorsque Cook retourna en Nouvelle-Zélande lors de ses deux voyages suivants, ils réclamèrent Tupaia à grands cris et pleurèrent en apprenant qu'il était mort à Batavia.

À la visite suivante de navires européens, en novembre 1772, l'enchevêtrement des géopolitiques européenne et tahitienne devint encore plus évident. Bien que les chefs du sud de Tahiti se fussent joints à Tutaha dans l'attaque contre les gens de Porea et Amo, ils se brouillèrent avec lui, après le départ de l'*Endeavour*, et le tuèrent lors d'une grande bataille. Pendant les rituels de conciliation, Vehiatua, le jeune grand chef du sud de Tahiti, devint l'ami adoptif du petit-neveu de Tutaha, Tu, qui par la suite fut reconnu chef suprême de l'île.

Lorsque deux vaisseaux espagnols en provenance du Pérou, commandés par Don Domingo Boenechea, arrivèrent dans le sud de Tahiti en 1772, le commandant espagnol envoya un bateau autour de l'île pour faire le relevé du littoral. À Pare, son lieutenant rencontra le jeune chef suprême et devint son ami adoptif. Après cette brève visite d'exploration, Boenechea emmena quatre jeunes insulaires au Pérou où ils vécurent quelque temps chez Manuel de Amat, vice-roi du Pérou à l'époque<sup>16</sup>.

Lorsque Boenechea retourna à l'île, en novembre 1774, afin d'y établir une mission catholique dans la baie de Vaitepiha, il était accompagné des deux insulaires qui avaient survécu, de deux frères franciscains et d'un jeune fusilier marin qui avait appris un peu de tahitien. Une maison missionnaire portable fut montée et, quand Boenechea mourut inopinément, le commandant espagnol fut enterré sous la croix devant la mission. Peu après, les navires retournèrent au Pérou, laissant les frères, un matelot et le jeune fusilier marin péruvien sur l'île. Mais, malheureusement, les frères espagnols avaient déjà montré

<sup>16</sup> Pour le récit de ce voyage et des voyages espagnols subséquents entre 1772-1775, voir Corney (ed., 1913).

du dédain pour les coutumes tahitiennes, en profanant un *marae* de 'Oro qui se trouvait à côté de leur mission et en se brouillant avec une des principales cheffesses. Les *'arioi* étaient furieux et, tous les soirs, ils s'attroupaient autour de la maison missionnaire, en exécutant des danses explicitement sexuelles et lançant des insultes obscènes aux frères.

Si Maximo Rodriguez, le jeune fusilier marin, aima les dix mois qu'il passa sur l'île où il établit des relations d'ami adoptif *taio* avec Tu aussi bien qu'avec Vehiatua, les frères trouvèrent l'expérience traumatisante. Après la mort du jeune chef Vehiatua, ils craignaient pour leurs vies et, lorsque la frégate espagnole revint voir comment allait le groupe de missionnaires, ils supplièrent son capitaine de les emmener. À leur retour à Lima, Maximo Rodriguez, qui avait écrit un journal détaillé et coloré et un compte rendu précis des coutumes tahitiennes pendant son séjour sur l'île, remit ces documents à Manuel de Amat, le vice-roi qui avait envoyé trois expéditions sur l'île, accompagnés d'un *'ūmete* (un plat) sacré en pierre provenant de Taputapuatea, le *marae* à Atehuru où l'image de 'Oro et la ceinture de plumes rouges qui avaient été détenues par Tupaia étaient alors conservées<sup>17</sup>. Mais Amat fut remplacé peu après et, bien que le journal et le plat en pierre existent encore, le compte rendu que Maximo avait fait de la vie tahitienne a disparu dans les archives espagnoles.

J'espère que ces quelques brefs exemples ont permis de voir clairement que la notion selon laquelle, pendant ces premières rencontres, des insulaires sans histoire faisaient la connaissance d'Européens sans mythologie est elle-même légendaire et une mystification. Pire, elle engendre des récits borgnes et appauvris de ces rencontres, qui ignorent totalement les complexes échanges mutuels qui ont eu lieu entre les mythologies et les histoires de l'Europe et celles des îles, donnant forme aux événements au fur et à mesure qu'ils se déroulaient.

À Tahiti, par exemple, pendant cette première période, la Grande-Bretagne, la France et l'Espagne se sont réparties en bon ordre sur l'île, s'associant avec différents districts et lignages. Le commandant britannique, le capitaine Wallis, a jeté l'ancre dans la baie de Matavai, s'alliant avec Purea et Amo de Papara et avec leur grand prêtre Tupaia sur la côte ouest de l'île. Le commandant français Louis de Bougainville a établi son campement à Hitiaa sur la côte est, s'alliant avec le grand chef de ce district. Comme Wallis, le capitaine James Cook a mouillé dans la baie de Matavai où il a forgé une alliance difficile avec Tutaha, régent de Tu, bien que lui et Banks aient également entretenu des relations étroites avec les ennemis invétérés de Tutaha, Purea et Amo, et leur grand prêtre Tupaia. Lorsque Boonechea est arrivé au large de la côte sud de l'île, le commandant espagnol s'est lié avec Vehiatua II, grand chef du sud de Tahiti, bien que le jeune fusilier marin Maximo Rodriguez ait également forgé une relation *taio* avec Tu, petit-neveu de Tutaha, qui était alors le principal chef de l'île.

Par ailleurs, pendant cette période des premiers contacts, chacun des commandants européens a donné un nom différent à l'île. Le capitaine Wallis

<sup>17</sup> [Note par S.T.] Un *marae* sur la côte ouest de Tahiti, à Punaauia, différent de celui de Raiatea ; pour les noms des divers *marae* de l'époque, et la reconstruction des guerres locales des années 1760, voir Robineau (2009).

l'a appelée « l'île du Roi George », en référence à son roi ; Bougainville l'a appelée « Nouvelle Cythère », en souvenir du lieu de naissance d'Aphrodite, déesse de l'amour ; Cook a utilisé le nom local « Otaheite » (Tahiti) ; tandis que Boenechea l'a baptisée du nom de « Amat » en souvenir du vice-roi du Pérou qui l'avait envoyé – à chaque fois, un choix révélateur. Au fur et à mesure que chaque commandant prenait certains grands chefs comme ami adoptif *taio*, des noms, des dieux, des généalogies, des ennemis et des alliés étaient échangés, faisant évoluer l'histoire tahitienne dans de nouvelles directions.

Si l'engagement espagnol avec Tahiti a été de courte durée, les gouvernements britannique et français ont continué tous les deux à s'intéresser à l'île pendant longtemps. Quand le capitaine Cook est revenu aux îles de la Société lors de ses deuxième et troisième voyages, il est devenu l'ami adoptif de Tu, ce qui a donné à la dynastie un accès privilégié aux biens européens et un net avantage sur les autres groupes de parenté de l'île. La relation entre la dynastie Pomare et les Britanniques a été de nouveau renforcée pendant les visites ultérieures du capitaine Sever du *Lady Penrhyn* et du capitaine Bligh lors de ses deux voyages pour obtenir des arbres à pain, et par les missionnaires de la London Missionary Society quand ils sont arrivés sur l'île en 1797.

En raison de ces engagements historiques, il se trouve que beaucoup des plus riches récits sur l'ancienne vie et les anciennes coutumes de l'île, écrits en anglais, sont dans des archives anglophones ; pendant qu'un grand nombre des plus belles collections d'anciens objets tahitiens sont détenus par des musées britanniques. Il y a quelques exceptions – par exemple, le magnifique plat *'ūmete* en pierre ramené par Maximo Rodriguez du *marae* Taputapuatea à Tahiti, qui est maintenant au musée national d'Anthropologie de Madrid et bien sûr, les différents *marae* qui ont survécu à plus de 200 ans d'histoire coloniale dans les îles.

Comme on peut le voir à partir de ces brefs aperçus des premières rencontres entre insulaires et Européens à Tahiti, les enjeux de la modernité ont toujours été de taille. Mais que disent ces premiers échanges sur le présent et l'avenir ? Beaucoup, je pense. En Polynésie, par exemple, on suppose souvent que les ancêtres sont présents dans le monde, contribuant à façonner l'avenir. D'après les exposés présentés lors de cette conférence<sup>18</sup>, il semble que ce ne soit pas un mythe, mais une perception véridique. Du changement climatique à la politique des identités en passant par la dévastation écologique, les implications de ces premières rencontres continuent à se dérouler. Comme on peut le voir dans diverses présentations de la session « Culture et politique », les voyages en pirogue, la danse, les artefacts, les échanges et les cérémonies sur les *marae* – qui figuraient tous dans ces premières rencontres – sont toujours en pleine vigueur, inspirant de nombreuses personnes et leur donnant un sentiment de connexion avec leurs ancêtres.

Dans le même temps en Polynésie, il y eut de nombreuses ruptures avec le passé. Parfois, les liens avec les héritages ancestraux ont été volontairement rompus, après la conversion au christianisme par exemple ; mais à d'autres occasions, ils ont été détruits de force, contrairement aux souhaits de leurs

<sup>18</sup> [Note par S.T.] L'auteure fait référence au congrès de 2009 (Assises de la recherche française et Pacific Science Inter-Congress) dans lequel elle donna la conférence inaugurale traduite ici (voir ci-dessous Addendum 1).

descendants. Le *marae* Mahaiatea de Pura et Amo, avec son *ahu* à étages qui s'élevait vers les cieux, témoignant de la fierté des clans de Papara, se trouve maintenant au bout d'un chemin obscur et sinueux descendant à la plage au milieu de maisons et de jardins. Depuis l'époque de Cook, la côte s'est érodée et la mer vient presque lécher la base du *ahu* qui a été réduit à un haut amas de gravats empilés, recouvert de *Casuarina* et d'autres arbres ainsi que de quelques détritrus éparpillés. Selon Teuira Henry, en 1865 le gouverneur français a fait pression sur la cheffesse de Papara pour qu'elle permette la démolition des marches en pierre de Mahaiatea pour bâtir un pont sur une rivière avoisinante et elle et son peuple furent obligés d'accepter. Mais peu de temps après sa construction, le nouveau pont a été emporté par une crue (Henry 1928: 41) – peut-être ce fut une réponse de la part des ancêtres – et les traces de cette histoire sont encore visibles dans le paysage contemporain<sup>19</sup>.

Taputapuatea, le grand *marae* sur l'île de Raiatea, a connu un sort meilleur. Après d'importants travaux de restauration dirigés par l'archéologue japonais Yosihiko Sinoto, le site est aujourd'hui dominé par le principal *ahu* ou plateforme en pierre – un étroit édifice rectangulaire de roches empilées long de cent quarante pieds [quelque 43 mètres] et bordé d'énormes dalles verticales, sur lequel poussent des arbustes et un gros arbre. Devant le *ahu* s'élèvent quelques petites pierres dressées où autrefois les chefs s'agenouillaient et auxquelles étaient associées leurs généalogies. La plupart des arbres sacrés qui jadis ombrageaient le *marae* Taputapuatea ont été abattus et le *ahu* s'élève maintenant en plein jour, privé de l'obscurité qui le liait au monde des dieux (le Pō). La pierre blanche d'investiture, où les grands chefs du lignage des Tamatoa étaient autrefois investis de la ceinture de plumes rouges, se dresse toujours près de la mer à Hauviri, le *marae* familial des Tamatoa; et la limite occidentale de Te Pō, le district entourant le *marae*, est marquée par une pierre appelée Tu'ia.

En raison de son histoire qui a voyagé au loin, le *marae* est connu dans toute la Polynésie et des navigateurs d'îles lointaines y arrivent de nouveau, retraçant la route des étoiles de leurs ancêtres et apportant leur tribut. Sur *manaha*, par exemple, un petit autel de pierre où s'élevait jadis le *fare atua* (maison du dieu) de 'Oro, des colliers de coquillages ont été accrochés à une pierre dressée en forme d'éventail et devant elle sont éparpillées des ancres de pierre et des roches apportées par des navigateurs venant d'îles éloignées. Des plates-formes pour les offrandes sacrificielles ont été reconstruites et recouvertes de tas d'ignames et de bananes, pendant qu'un petit dieu en pierre peint d'ocre rouge se tient sur un autel au pied du *ahu* principal. Comme il convient, des efforts sont actuellement déployés pour que Taputapuatea soit reconnu site du patrimoine mondial, commémoré et protégé pour le rôle central qu'il a joué dans l'histoire de la Polynésie (un statut qui fut acquis en 2017 [note des éditeurs]).

<sup>19</sup> [Note des éditeurs] Le site a récemment fait l'objet d'un travail d'étude et de restauration (programme du Service de la culture avec l'archéologue néo-zélandais Mark Eddowes).





Figure 5: Vue du complexe cérémoniel de Taputapuātea, à Raiatea (photo Anatauarii Leal-Tamarii)

Peut-être à cause des circonstances particulières de l'engagement de Tahiti avec l'Europe, car l'île a d'abord été colonisée par les Britanniques (les héritiers du capitaine Cook) et ensuite par les Français (les héritiers de Bougainville), les ruptures avec son passé ancestral ont été très importantes. La mémoire orale de la période des premiers contacts a en grande partie disparu sur l'île et, à la place, on a puisé dans les traductions françaises des écrits de Teuira Henry basés sur les riches récits documentaires laissés par son grand-père, John Orsmond, missionnaire de la London Missionary Society; également dans d'autres récits plus récents par des savants tahitiens – Tati Salmon et Arii Marau, par exemple. Alors que les universitaires francophones – et parmi eux Alain Babadzan (1993), Bruno Saura (2005 et éd. 2003) et Serge Tcherkézoff (2010)<sup>20</sup> – ont produit des travaux remarquables sur l'ancien Tahiti, les universitaires anglophones ne les lisent pas toujours. Envers de la même ignorance, la profusion de documents en anglais datant de cette première période dans les archives en Grande-Bretagne et dans d'autres pays anglophones est relativement négligée, comme l'est également l'immense recueil de Douglas Oliver, *Ancient Tahitian Society* (1974), qui n'a pas été traduit en français.

<sup>20</sup> [Note par S.T.] Dans sa conférence de 2009 et sa publication de 2010, l'auteure indiquait «2004» (la 1<sup>re</sup> édition de Tcherkézoff 2010) et mentionnait les trois auteurs dans un autre ordre. Nous avons replacé les noms par ordre alphabétique qui se trouve être également l'ordre chronologique des publications citées.

En plus de ces manques, la barrière linguistique a d'autres conséquences. L'ironie est que les Tahitiens et d'autres Polynésiens francophones sont, par bien des côtés, séparés de leurs proches parents en Polynésie occidentale, à Hawaï, aux îles Cook et en Nouvelle-Zélande dans la partie anglophone du Pacifique où beaucoup d'habitants des îles aujourd'hui ne parlent plus que l'anglais, bien que Tahiti et Raiatea soient les patries ancestrales des trois derniers archipels.

Et, contrairement à ce qui s'est passé en Nouvelle-Zélande, les *marae* dans les îles de la Société sont « endormis » pour la plupart, quoique les nouveaux signes de vie à Taputapuata à Raiatea indiquent un renouveau naissant (il est fascinant de se demander pour quelles raisons les *marae* de Nouvelle-Zélande, avec leurs traditions et leurs réalisations artistiques, ne sont pas morts – peut-être par la conciliation avec le christianisme dès la première période missionnaire). Par contre, en comparaison de Hawaï et de la Nouvelle-Zélande, la langue tahitienne est relativement dynamique et, dans le *heiva* et dans la tradition florissante de la danse, on peut déceler des traces puissantes des anciennes célébrations *'arioi*.

Dans le tourisme contemporain aussi, on peut voir la persistance des rêves de « l'île d'Aphrodite » et de jeunes filles aux seins nus, créés par l'enchevêtrement des mythologies européenne et tahitienne. Sans le dieu 'Oro et les *'arioi*, il n'y aurait eu aucune de ces danses et aucun de ces spectacles sexuellement explicites qui avaient tellement captivé et choqué les premiers Européens qui visitèrent l'île. Cependant, comme l'ont petit à petit réalisé ceux qui sont venus à leur suite, l'adultère n'était pas toléré à Tahiti (bien que les jeunes gens et les grands prêtres eussent une grande liberté sexuelle, y compris celle d'expérimenter des relations entre personnes de même sexe). Les femmes se couvraient habituellement les seins, sauf en présence du *ra'a* ou pouvoir ancestral ; et les jeunes femmes et hommes étaient d'habitude extrêmement pudiques, et n'exposaient leurs organes génitaux que dans certains types de rituels et de danses sacrées. Quand des femmes étaient offertes aux Européens, au début, c'était parce qu'on associait les Européens à 'Oro lui-même ; et plus tard, pour se procurer leurs plumes rouges (utilisées pour communiquer avec le dieu), des fusils et des canons (qui tonnaient et lançaient des éclairs comme le dieu) et du fer. Les Tahitiens, comme les Européens, ont propulsé leurs fantasmes ancestraux dans l'avenir, en déterminant la façon dont ce futur a continué à se dérouler.

Actuellement à Tahiti, comme dans d'autres régions de la Polynésie, il existe des raisons impérieuses d'explorer le passé ancestral. Outre la pure beauté des langues polynésiennes, des formes d'art et des cosmologies, la connaissance des traditions ancestrales génère un sentiment de fierté et d'identité, revitalise les groupes de parenté et donne aux individus la confiance nécessaire pour affronter l'avenir. Il y a aussi des retombées économiques, dans le tourisme et les arts, par exemple, bien qu'elles aient aussi leurs dangers. Si les arts du spectacle peuvent être source de fierté et de plaisir, la production de produits « exotiques » aseptisés pour la consommation touristique peut devenir un exercice creux, dépourvu de présence ancestrale. Même l'idée de « patrimoine culturel » elle-même, si elle sert à protéger certains héritages du passé,



peut aussi les objectiver en marchandises, les redéfinir en termes occidentaux et les soumettre à des contrôles externes. À bien des égards, les idées de *tapu* et de *mana* – de présence et de pouvoir ancestraux – offrent un bien meilleur moyen de comprendre, de gérer et d’interpréter la puissance et la valeur de ces dons transmis par les ancêtres à leurs descendants contemporains en Polynésie.

Ce point philosophique est loin d’être anodin, je pense. Dans cette conférence, les sessions sur le changement climatique et l’effondrement écologique explorent certains des héritages les moins positifs des Lumières : une vision de la rationalité économique, une vision des personnes, des plantes et des animaux comme ressources de production, et une vision de la science attachée à la cause d’une « amélioration » sans fin. Cette foi a amené les premiers Européens à Tahiti, et a donné aux nations européennes l’assurance nécessaire pour revendiquer des îles à travers le Pacifique, établir des systèmes de gouvernance et enjoindre aux habitants d’abandonner nombre de leurs croyances ancestrales et leurs coutumes comme « primitives », « païennes » ou « arriérées ». À l’heure actuelle, cependant, notre croyance dans le progrès inexorable de la raison occidentale est ébranlée, avec le spectre de marchés défaillants et d’un monde chancelant sous l’impact des interventions humaines. Parfois, ce nouvel « anthropocène » ressemble moins à Utopie qu’à Armaguédon, la mondialisation générant des disparités extrêmes de richesse tandis que les philosophies utilitaristes affichent leur irrationalité ultime, conduisant l’humanité vers un désastre environnemental et économique en consommant plus que ce que le monde peut offrir.

Dans un tel moment, une certaine humilité est requise. En tant qu’érudits et scientifiques, je pense que nous devrions être au moins aussi préoccupés par la perte de diversité culturelle et linguistique et par la destruction associée des systèmes de connaissances que par la perte de diversité biologique sur la planète. Il se pourrait que les ontologies qui considèrent les humains, les plantes et les animaux comme une même parenté, liés dans un système généalogique englobant, soient plus en phase avec les découvertes scientifiques actuelles que les philosophies qui distinguent les humains du reste du monde, et voient dans d’autres formes de vie des ressources pour la consommation humaine<sup>21</sup>. Les notions de réciprocité et d’échange équilibré pourraient être plus prometteuses pour l’avenir de l’homme que la recherche insensée de croissance et de profit. Le blanchissement des récifs coralliens, l’acidification des mers et l’effondrement des écosystèmes pourraient ne pas être simplement des problèmes techniques, mais philosophiques. Nous devons au moins envisager la possibilité que l’épistémè des Lumières elle-même, basée sur la foi en la puissance dominante de la raison humaine, soit à l’origine des nombreux défis actuels posés à la durabilité dans le Pacifique ; et, ne serait-ce que pour cette seule raison, cette épistémè pourrait ne pas être à elle seule capable de générer des solutions durables à ces dilemmes.

---

**21** [Note par S.T.] Ces propos conclusifs de 2009 ont eu une suite. Aujourd’hui et depuis plusieurs années, Anne Salmond consacre de nombreux écrits et conférences à ces questions, au plan international et aussi bien dans son pays (Salmond 2014, 2017), comme, entre autres, son combat aux côtés des clans māori concernés pour la reconnaissance des droits juridiques « personnels » de la rivière Whanganui (combat finalement gagné en 2017 ; Salmond 2020).

Pour citer les mots célèbres écrits par Walter Benjamin dans *Theses on the Philosophy of History*, avec une vision qui évoque curieusement le dieu créateur ailé Ta'aroa et l'expérience post-coloniale de Tahiti :

« On peut seulement saisir le passé comme une image qui apparaît abruptement à l'instant où on peut la reconnaître et qui n'est plus jamais revue [...]. Une peinture de Klee appelée *Angelus Novus* montre un ange qui a l'air d'être sur le point de s'éloigner de quelque chose qu'il est en train de contempler intensément. Ses yeux sont écarquillés, sa bouche ouverte, ses ailes déployées. C'est ainsi que l'on imagine l'ange de l'histoire. Son visage est tourné vers le passé [...] L'ange aimerait rester, réveiller les morts et reconstruire ce qui a été brisé. Mais une tempête souffle du paradis ; elle s'est prise dans ses ailes avec une telle violence que l'ange ne peut plus les refermer. Cette tempête le propulse irrésistiblement vers l'avenir auquel il tourne le dos, pendant que le tas de débris devant lui s'élève vers le ciel. Cette tempête est ce que nous appelons le progrès. » (Benjamin 1970 : 257-260)

Peut-être que ceci est trop pessimiste. Pourtant, dans cette révélation apocalyptique, on entend résonner la prophétie de Vaita :

Les glorieux enfants de Te Tumu  
Viendront et verront cette forêt à Taputapuatea  
Leur corps est différent, notre corps est différent  
Nous ne sommes qu'une seule espèce issue de Te Tumu  
Et cette terre sera conquise par eux  
Les anciennes règles seront détruites  
Et des oiseaux sacrés de la terre et de la mer  
Arriveront aussi ici, viendront se lamenter  
Sur ce que peut nous apprendre cet arbre sectionné  
Ils viennent sur une pirogue sans balancier.

*Addendum 1* [par les éditeurs, novembre 2020]

Ce chapitre est la traduction française inédite regroupant une conférence de 2009 (pour le contexte, voir ci-dessus notre Introduction au présent ouvrage) prononcée par Anne Salmond en anglais à Tahiti et une version publiée par l'auteure un an plus tard (Salmond 2010). Anne Salmond avait fourni à Serge Tcherkézoff, en 2009 le manuscrit en anglais de sa conférence, demeuré inédit mais mis à disposition dans une première traduction sur le site [www.pacific-encounters.fr](http://www.pacific-encounters.fr). Cette conférence évoquait en partie un livre que l'auteure venait de faire paraître, *Aphrodite's Island* (Salmond 2009). L'auteure a ensuite publié en anglais une version modifiée de cette conférence, dans un ouvrage collectif dirigée par Raylene Ramsay, spécialiste de la littérature francophone du Pacifique à l'université d'Auckland, ouvrage à visée généraliste et consacré au dialogue entre les littératures anglophones et francophones (Salmond 2010). Dans cette publication, Anne Salmond ajoutait des points historiques et des questions de méthode, mais laissait de côté d'autres parties de sa conférence de 2009 qui s'adressaient davantage à un auditoire

tahitien. Nous avons pris le parti, en accord avec l'auteure, de présenter ici une traduction qui inclut à la fois l'intégralité de la conférence de 2009 et l'intégralité de ce qui fut ajouté en 2010. La traduction française initiale de la conférence de 2009, rendue possible par le soutien de l'ambassade de France à Wellington et du « Fonds Pacifique » français (voir ci-dessus Introduction) est l'œuvre de Deborah Pope, associée au CREDO. Une relecture de cette traduction, puis l'inclusion des ajouts de 2010 et leur traduction ont été réalisées par Serge Tcherkézoff. Les illustrations se trouvaient dans la publication de 2010 et dans l'ouvrage *Aphrodite's Island* de 2009, à l'exception des illustrations 4 et 5 que nous avons ajoutées.

*Addendum 2* : Le texte de la « prophétie de Vaita » [par Serge Tcherkézoff, novembre 2020]

Une précision pour la version française de la prophétie citée par Anne Salmond : l'auteure avait cité cette prophétie dans son *Aphrodite's Island* (2009), livre publié ensuite en français chez Au vent des îles (Salmond 2012) dans la magnifique traduction de Jean-Pierre Durix. Nous avons suivi ici cette traduction française (Salmond 2012 : 36), à une seule différence : « Te Tumu » en deux mots comme dans l'original anglais de Salmond, et non en un mot comme dans la publication française de 2012. Dans sa conférence de 2009, l'auteure faisait référence en note à Driessen (1982 : 8-9) et indiquait que, pour le texte tahitien, et pour des variantes de cette prophétie, il fallait se reporter à Henry (1928 : 4-6, 910).

Compte tenu de l'importance donnée à cette prophétie dans la conférence d'Anne Salmond, et de son importance dans la comparaison qu'on peut faire des interprétations polynésiennes portées sur les premiers Européens, il est utile de donner au lecteur des indications de lecture supplémentaires.

La désignation des premiers Européens comme « la (glorieuse) progéniture de Te Tumu » est une tradition tahitienne bien connue. Une discussion approfondie des textes en tahitien et des sources sur cette prophétie a été réalisée par l'historien australien auquel Anne Salmond fait référence, Hank Driessen, auteur d'une thèse remarquée à l'Australian National University (sous la direction du grand spécialiste Neil Gunson) ; voir Driessen (1982, 1984, 1991). De quand date cette tradition ? Elle fut peut-être élaborée peu après les premières rencontres (Wallis, Bougainville, etc.) et figée à rebours comme une prophétie qui avait prévu cette arrivée. Mais, plus vraisemblablement, elle date d'avant l'arrivée de Wallis. On peut être certain que les Tahitiens connaissaient, au moins par ouï-dire, l'existence des navires européens « sans balancier » qui ont croisé dans les archipels voisins (Marquises : Mendaña en 1595 ; Tuamotu : Quiros en 1606, Le Maire et Schouten en 1616, Roggeveen en 1722, Byron en 1765).

Récemment, une mise au point historique et linguistique a été proposée par Bruno Saura (2015 : 131-140). En évoquant les visites européennes aux Tuamotu, il note : « Il est donc hautement probable que des Tahitiens, tout comme des habitants de Ra'iātea, connaissaient de longue date l'existence de navires sans balancier. [...] [on sait aussi qu'ils] possédaient déjà à l'arrivée du *Dolphin* des clous provenant d'un bateau ayant fait naufrage aux Tuamotu. »

Saura résume aussi les informations rapportées par Teuira Henry (1951 : 16) :

« Lors d’une importante réunion sur le *marae* de Taputapuātea, une tornade arracha toutes les branches d’un arbre *tāmanu*, pourtant d’une extrême solidité, plongeant l’assistance dans une grande stupéfaction. Le prêtre Vaita interrogea les hommes présents, leur demandant : “Mes amis, à quoi pensez-vous?”, ce à quoi ils répondirent : “Nous nous demandons quel présage indique la destruction de cet arbre, car jamais, au grand jamais, un tel événement ne s’est produit.” Alors, Vaita déclara [suit le texte en tahitien et sa traduction] [Te i’ite nei au ...] : “Je vois devant moi le sens de cet événement étrange. Les glorieux enfants du Tronc (Dieu) vont arriver et verront ces arbres ici à Taputapuātea. Ils seront d’aspect différent de nous et pourtant ce sont nos semblables, issus du Tronc, et ils prendront nos terres. Ce sera la fin de nos coutumes actuelles et les oiseaux sacrés de la mer et de la terre viendront se lamenter sur ce que cet arbre décapité nous enseigne.” (Henry *ibid.*) »

Saura ajoute :

« L’appellation *te tumu* peut ici soit signifier littéralement “le tronc”, soit faire référence à l’entité divine Te Tumu, liée et souvent assimilée à Ta’aroa, dieu primordial de Tahiti et Ra’iātea. Au sujet de ces hommes, Vaitā aurait ajouté : “*Te haere mai nei nā ni’a i te hōe pahi ama ’ore*”, c’est-à-dire, “ils viendront sur un bateau sans balancier” (Henry, *ibid.*) »

Saura note encore que l’historien Driessen, « se basant sur un texte manuscrit inédit (« History of Tahiti ») de Robert Thomson [qui fut un missionnaire de la London Missionary Society à Tahiti, 1838-1851], rapporte une interprétation contextuelle possible de la prophétie de Vaitā, relative à des bouleversements politiques internes à l’île de Ra’iātea ». Saura cite Driessen qui, dans son développement, cite quelques mots de Thomson :

« [Driessen écrit que, selon la version recueillie par Thomson] Un ennemi, qui n’était pas nommé, conquiert le district de Opoa, et “coupa un arbre sacré et vénéré qui abritait de son ombre le *marae* de leur dieu”, amenant ainsi un prêtre à prédire l’arrivée imminente des bateaux européens [...]. Il semble clair, cependant, que le tourbillon de folie meurtrière à Opoa soit une allégorie faisant référence aux actions des guerriers ennemis, ainsi qu’en témoigne le récit de Thomson des mêmes événements. Réduire un arbre sacré à un tronc émondé, ou *tumu*, est une autre allégorie. Tailler un arbre, l’étêter et ne laisser que le tronc debout, illustre la mise à mort d’un grand chef [...].

Cette interprétation des événements de Opoa décrit en fait la situation politique de Raiatea telle qu’elle se trouve consignée dans les journaux des expéditions de Cook. (Driessen 1984 : 1486-1487). »

En retournant à la publication de Driessen, poursuivons sur quelques lignes encore ce que Driessen écrivait : « L'île avait été conquise par des guerriers venus de Bora Bora : Vete'ara'i U'uru, le chef sacré de Opoa, ne conservait plus que son titre et son propre district. Le naturaliste de la *Résolution*, Anders Sparrman, notait que le "vieux roi de Raiatea" servait de "vice-roi et (de) chef du district de Opoa" à *Puni*, le chef de ces envahisseurs dont les agents de Bora Bora dirigeaient en fait l'île. » (*id.* : 1488).

Revenons à la suite de l'analyse de Saura. Celui-ci attire l'attention sur la manière dont, dans les années 1980-1990, l'Église protestante maohi (EPM, qui s'appelait alors Église évangélique de Polynésie française) évoque cette prophétie, à la fois pour souligner la spiritualité des anciens Polynésiens et, dit Saura, pour « inscrire l'arrivée de l'Autre dans la logique d'un déroulement historique indigène ». Ce dernier point est fondamental. C'est pourquoi, pour notre part, nous avons insisté sur des sources (chants rituels), recueillies auprès des habitants des îles Cook au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, selon lesquelles, soixante-dix ans plus tôt, en voyant les nouveaux venus européens, les insulaires auraient considéré que ces derniers vinrent sur un bateau « appartenant à Tangaroa » et leur auraient demandé s'ils étaient « la progéniture » du démiurge (Tcherkézoff 2008 : 144 et ci-dessous chap. 7, note 36). Saura note encore comment Duro Raapoto, qui fut très impliqué dans l'EPM, citait cette prophétie pour dire que « le tronc de l'arbre endommagé du *marae* de Taputapuātea a conservé des racines puissantes », que « ses branches vont s'étendre à nouveau », et que, au fond, Te Tumu et le dieu des missionnaires ne sont qu'une même entité.

Signalons enfin l'étude très détaillée par Saura (2020 : 187-352) de toutes les sources disponibles sur ce qu'on peut reconstituer de l'histoire du *marae* de Taputapuātea, la succession des cultes de Tāne, Ta'aroa, 'Oro, les rapports mythiques, légendaires, historiques à la fois entre les chefferies de toute la région (avec les questions autour de la sacralité des ceintures de plumes rouges *maro'ura*) et entre les migrations des siècles passés dans le vaste ensemble de toute la Polynésie orientale, y compris Hawaï et la Nouvelle-Zélande ; enfin les questions soulevées par le rayonnement religieux relativement récent (peut-être vers la fin du XVII<sup>e</sup> siècle) exercé par ce *marae* dans la région proche, avec la diffusion du culte de 'Oro, jusqu'à la situation contemporaine où, surtout après 1976 et le voyage de *Hokule'a* entre Hawaï et la Polynésie française (pirogue double reconstruite à Hawaï selon un modèle ancien, pour démontrer la possibilité des voyages intentionnels à grande distance des anciens Polynésiens), la visite au *marae* devint un pèlerinage dans toute la grande région, fondé sur la conviction d'un retour aux origines, en particulier pour les Hawaïens et les Māori (voir aussi Baré 2010 : 146, 150).

## RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Art Gallery of New South Wales, 2000.

*Les Sauvages de la Mer Pacifique*. Sydney, Australian Focus Series, 7.

Babadzan, Alain, 1993.

*Les Dépouilles des dieux: essai sur la religion tahitienne à l'époque de la découverte*.

Paris, Maison des Sciences de l'Homme.

Baré, Jean-François, 2010.

« L'identité au miroir de Tahiti : à propos de Bruno Saura, *Tahiti Ma'ohi...* »,

*L'Homme*, 194 : 139-156.

Beaglehole, J.C. (ed.), 1955.

*The Journals of Captain James Cook on His Voyages of Discovery: Vol. I.*

*The Voyage of the Endeavour 1768-1771*. Cambridge, Hakluyt Society.

—(ed.), 1962. *The Endeavour Journal of Joseph Banks 1768-1771* (2 vol.). Sydney,

The Trustees of the Public Library of New South Wales in association with Angus and Robertson.

Benjamin, Walter, 1970.

« Theses on the Philosophy of History », in Hannah Arendt (ed.), *Illuminations*.

Londres, Cape : 257-260.

Borello, Céline, 2010.

« Joseph Dufour et l'exotisme. Les Océaniens au début du XIX<sup>e</sup> siècle, histoire d'une rencontre à travers le papier peint », in B. Jacque et G. Pastiaux-Tririat (dir.), *Joseph Dufour, manufacturier de papier peint*. Rennes, Presses universitaires de Rennes : 161-181.

Bougainville, Louis-Antoine de, 1966 [1771].

*Voyage autour du monde par la frégate La Boudeuse et la flûte L'Étoile...*

Paris, Union Générale d'édition (1<sup>re</sup> éd. : 1771, Paris, Saillant et Nyon).

Carrington, Hugh (ed.), 1848.

« Joseph Dufour et l'exotisme. Les Océaniens au début du XIX<sup>e</sup> siècle, histoire d'une rencontre à travers le papier peint », in B. Jacque et G. Pastiaux-Tririat (dir.), *Joseph Dufour, manufacturier de papier peint*. Rennes, Presses universitaires de Rennes : 161-181.

*The Discovery of Tahiti: A Journal of the Second Voyage of H.M.S. Dolphin Round the World... written by her master George Robertson*. Cambridge, Hakluyt Society.

Carter, Harold, 1998.

« Notes on the Drawings by an Unknown Artist from the Voyage of HMS *Endeavour* »,

in Margarette Lincoln, ed., *Science and Exploration in the Pacific: European Voyages*

*to the Southern Oceans in the Eighteenth Century*. Woodbridge, The Boydell Press

in association with the National Maritime Museum.

Corney, Bolton G. (ed.), 1913.

*The Quest and Occupation of Tahiti by Emissaries of Spain* (3 vol.).

Cambridge, the Hakluyt Society.

Di Piazza, Anne et Eric Pearthree, 2019.

« Does the *Avatea* System Offer a New Key for Reading Tupaia's Maps? »,

*The Journal of Pacific History*, 54(4) : 543-549.

Dunmore, John (ed.), 2002a.

*The Pacific Journal of Louis-Antoine de Bougainville 1767-1768*. Cambridge, the Hakluyt Society.

—2002b. *Monsieur Baret: First Woman Around the World 1766-68*. Auckland, Heritage Press.

Driessen, Hank, 1982.

« Outriggerless canoes and glorious beings: pre-contact prophecies in the Society Islands »,

*The Journal of Pacific History*, 17(1) : 3-28

—1984. « Personnages nimbés de gloire et pirogues sans balancier : prophéties d'avant

les contacts dans les Iles de la Société », *Bulletin de la Société des Études Océaniques*, 19(3) :

1481-1511 [traduction de l'article de 1982].

—1991. *From Ta'aroa to 'Oro. An exploration of themes in the traditional culture and history*

*of the Leeward Society Islands*. Canberra, Australian National University, Ph. D.

- Eckstein, Lars et Anja Schwarz, 2019.**  
« The Making of Tupaia's Map: A Story of the Extent and Mastery of Polynesian Navigation, Competing Systems of Wayfinding on James Cook's Endeavour, and the Invention of an Ingenious Cartographic System », *The Journal of Pacific History*, 54(1) : 1-95. Traduction française dans le *Bulletin de la Société des Études Océaniques*, 2019, n° 348 (numéro spécial « La carte de Tupaia, maître d'astres et de navigation polynésienne »).
- Ellis, William, 1829.**  
*Polynesian Researches during a Residence of nearly Eight Years in the Society and Sandwich Islands* (2 vol.). Londres, Henry G. Bohn.
- Forster, Johann R., 1772.**  
*A Voyage Round the World Performed by Order of His Most Christian Majesty in the Years 1766, 1767, 1768 and 1769.* Londres, J. Nourse [traduction de Bougainville 1771].
- Gunson, W. Neil, 1980.**  
« Cover's notes in the Tahitians, 1802 », *The Journal of Pacific History* 15(4) : 217-224.
- Henry, Teuira, 1928.**  
*Ancient Tahiti.* Honolulu, Bernice P. Bishop Museum Bulletin, 48.  
-1951. *Tahiti aux temps anciens.* Paris, Société des Océanistes (traduction de Henry 1928).
- La Roncière, Charles de, 1921.** « Le routier inédit d'un compagnon de Bougainville (Saint Germain) », *La géographie* XXXV, 3 : 217-250.
- [Magra, James] (publication anonyme, attribuée à), 1967.  
*A journal of a voyage round the world, in His Majesty's ship Endeavour, in the years 1768..., with descriptions of several new discovered countries in the Southern Hemisphere... vocabulary of the language of Otahitee* (Londres, chez T. Becket and P.A. de Hondt, 1771), *fac-simile.* Amsterdam, N. Israel et New York, Da Capo (Bibliotheca Australiana, 14).
- Moerenhout, Jacques Antoine, 1983.**  
*Travels to the The Islands of the Pacific Ocean.* Boston, University Press of America [traduction de *Voyages aux îles du Grand Océan, contenant des documents nouveaux sur la géographie physique et politique, la langue, la littérature... de leurs habitants*, 1837. Paris, A. Bertrand].
- Oliver, Douglas, 1974.**  
*Ancient Tahitian Society*, 3 vol. Canberra, Australian National University Press.
- Parkinson, Sydney, 1773,**  
*A Journal of a Voyage to the South Seas in His Majesty's Ship, The Endeavour.* Londres, Stanfield Parkinson.
- Robineau, Claude, 2009.**  
« *Marae*, population et territoire aux îles de la Société. Le réseau *mā'ohi* », *Journal de la Société des Océanistes*, 128 : 79-90.
- Sahlins, Marshall, 1985.**  
*Islands of History.* Chicago, University of Chicago Press [traduction française : *Des îles dans l'histoire.* Paris, Seuil / Gallimard / Éd. de l'EHESS, 1989].
- Salmond, Anne, 2005.**  
« Their Body is Different, Our Body is Different: European and Tahitian Navigators in the Eighteenth Century », *History and Anthropology*, 16(2) : 167-186.  
-2009. *Aphrodite's Island: The European Discovery of Tahiti.* Berkeley, University of California Press.  
-2010. « Sacrifices from Afar. Tahiti and Europe », in R. Ramsay (ed.), *Cultural crossings. Negotiating Identities in the Anglophone and the Francophone Pacific.* Berne, Peter Lang : 25-47.  
-2012. *L'île de Vénus. Les Européens découvrent Tahiti.* Papeete, Éditions Au vent des îles [traduction de l'ouvrage de 2009].  
-2014. « Tears of Rangī: Water, power, and people in New Zealand », *Hau Journal of Ethnographic Theory*, 4(3) : 285-309.

- 2017. *Tears of Rangī. Experiments across worlds*. Auckland, University of Auckland Press.
- 2019. « Hidden hazards: reconstructing Tupaia's chart », *The Journal of Pacific History*, 54(4) : 534-537.
- 2020. « Afterword: "I am the River, and the River is me" », *The Contemporary Pacific*, 32(1) : 164-171.
- Saura, Bruno, 2005. *Huahine aux temps anciens*. Papeete, Service de la culture et du patrimoine de la Polynésie française, Cahiers du Patrimoine, 8.
- 2015. *Histoire et mémoire des temps coloniaux en Polynésie française*. Papeete, Éditions Au vent des îles.
- 2020. *Un poisson nommé Tahiti. Mythes et pouvoirs aux temps anciens polynésiens (Tahiti, Ra'iatea, Hawaii, Nouvelle-Zélande)*. Papeete, Éditions Au vent des îles.
- Saura, Bruno (éd.), 2003. *La lignée royale des Tama-toa de Ra'iatea*. Papeete, Ministère de la Culture de Polynésie française.
- Taillemite, Étienne (éd.), 1968. « Hommage à Bougainville », numéro spécial, *Journal de la Société des Océanistes*, 24.
- 1977. *Bougainville et ses compagnons autour du monde 1766-1769. Journaux de Navigation établis et commentés par Étienne Taillemite*. Paris, Imprimerie Nationale (2 vol.).
- Tcherkézoff, Serge, 2008. *'First Contacts' in Polynesia: the Samoan case (1722-1848). Western misunderstandings about sexuality and divinity*. Canberra, Australian National University Press (1<sup>re</sup> éd. Christchurch et Canberra, Macmillan Brown Centre for Pacific Studies et *Journal of Pacific History*, 2004).
- 2010 [2004]. *Tahiti-1768: jeunes filles en pleurs. La face cachée des premiers contacts et la naissance du mythe occidental*. Papeete, Éditions Au vent des îles.
- Wilkinson, Francis. MS numéroté Adm 51/4541/96. Londres, Public Records Office.



## CHAPITRE 2

# **VIOLENCES EN MÉLANÉSIE ET INTENSIFICATION DES CONTACTS AVEC LES EUROPÉENS : L'EXEMPLE DE L'ÎLE DES PINS EN NOUVELLE-CALÉDONIE**

**Louis Lagarde**

## FORMS OF VIOLENCE IN MELANESIA AND INTENSIFICATION OF CONTACTS WITH EUROPEANS: THE EXAMPLE OF THE ISLE OF PINES (NEW CALEDONIA)

This chapter explores the consequences of European contact on the Isle of Pines, the southerly most island in the arc of Melanesia. Sighted by Captain James Cook in September 1774, it was regularly approached by ships over the following seventy years until the first really long-term European settlement took place, with the arrival of Catholic missionaries (Marists) in 1848. While this period is relatively well known from publications on the sandalwood trade in the region, further assessment is required in the light of recent archaeological works that show optimal management of the horticultural areas and therefore a considerable pre-contact Kanak population. The Isle of Pines was accordingly linked to a vast network for the exchange of goods across the whole of the New Caledonian archipelago and beyond, since we know that there were also relations with Vanuatu and Western Polynesia. The depopulations due to the microbial shock, a very insidious but identifiable violence on account of the abandonment of inhabited areas that existed at the time of contact, can be read in various parts of the island. This is the inventory made of sites which bear witness, beyond depopulation, to a new dynamic, such as the appropriation and use of previously unknown materials like metal and glass.

We also need to re-examine the question of violence between Europeans and the Indigenous populations during this transitional period of first contact, at the time of the sandalwood trade and whaling: thus the massacre in 1842 of the crew of the sandalwood ship *Star* is usually held up as an example to illustrate Kanak violence against Europeans. A more nuanced analysis of the extant documents enables us to see it as a tragic incident in which a crew, made up in large part of Islanders, was massacred against the background of unequal transactions and revenge for the burning down of their huts. This raises the question as to whether, in this specific instance, we are dealing rather with a case of violence between local and outside elements, irrespective of their origins.

Lastly, violence between Europeans and Pacific Islanders (or those who were perceived as such) did not end with colonisation. It takes on new forms, however, particularly those of evangelisation and centralisation based around the mission, then the expropriation and new forced relocations of people, made necessary following the establishment of the penal administration, stories of which are still being transmitted orally today. This requisition of the west coast of the island brought with it new scars, while the depopulation was still underway, in spite of the influx on the Isle of Pines of new groups of Kanak, themselves either deportees or refugees. As a result, the island that had a population of over 2,500 people in 1840 was reduced to no more than 650 inhabitants by the beginning of the XX<sup>th</sup> century.

## INTRODUCTION

Pour l'histoire des sociétés d'Océanie, il est certain que le contact européen, entre le XVI<sup>e</sup> et le XIX<sup>e</sup> siècle, a constitué un point de non-retour. Cela étant, d'archipel en archipel, d'île en île, voire même de district en district, tant les objectifs des Européens que les conséquences immédiates des touchers de leurs navires furent différents. Ainsi, les Océaniens qui vivaient à proximité des mouillages bien connus ont été certes impactés durement par les épidémies, mais ont également bénéficié d'objets nouveaux donc précieux, de savoirs et de savoir-faire. Dans les archipels où les administrations coloniales tardent à s'implanter, les violences sourdes, fréquentes mais absentes des archives autres qu'orales forment le quasi-quotidien des populations. Une fois les tutelles coloniales officiellement mises en place, des nouveaux systèmes de coercition vont pouvoir être exercés : violences légales et reconnues, sous le couvert de la très officielle mission civilisatrice.

Le cas de l'île des Pins, au sud de la Grande Terre de Nouvelle-Calédonie, est à ce titre intéressant, puisque le premier Européen à l'apercevoir, le navigateur britannique James Cook, ne pose pas pied à terre. S'ensuivent plusieurs décennies de contacts larvés, qui s'intensifient brutalement avec, concomitamment, un essai d'évangélisation protestante et une exploitation du santal. En 1848, l'implantation définitive du catholicisme et, cinq ans plus tard, la prise de possession de l'île par la France entraînent progressivement Kunié<sup>1</sup> dans un maelström de nouvelles violences et exactions, qui marquent durement la population de l'île, mais qui lui forgent aussi une nouvelle identité. C'est précisément l'imbrication de ces problèmes, avec, en filigrane, une chute démographique majeure tout au long du siècle, que nous allons tenter de préciser ici. Après avoir défini le cadre de vie des habitants de l'île avant le contact européen, nous détaillerons à travers le prisme de la violence les événements qui marquent l'histoire de l'île des Pins pendant le XIX<sup>e</sup> siècle, en les replaçant dans une perspective régionale, de manière à tirer des enseignements généraux de cette étude focalisée.

## DE L'INTÉRÊT DES VESTIGES ARCHÉOLOGIQUES

Ce chapitre est issu d'une synthèse historique ainsi que des résultats de terrain obtenus dans le cadre d'un programme pluriannuel de recherches (2006-2010). Celui-ci visait à l'étude archéologique de l'île des Pins, située à une quarantaine de kilomètres du sud de la Grande Terre de Nouvelle-Calédonie, et portait principalement sur le peuplement et les trajectoires des sociétés qui l'ont occupée à l'époque pré-européenne (Lagarde 2012). Toutefois, au fur et à mesure des prospections menées sur le terrain, ont été mises en évidence des concentrations de mobilier archéologique qui, soit témoignaient de l'introduction européenne d'outils, d'objets et de matériaux nouveaux pour les Océaniens, soit démontraient des installations européennes pérennes (comme la mission de Vao ou les aménagements liés à l'administration pénitentiaire sur la côte ouest de l'île) au cours du XIX<sup>e</sup> siècle.

<sup>1</sup> Kunié est le nom traditionnel de l'île des Pins dans sa version francisée et largement usitée localement. La graphie dans la langue de l'île des Pins, le *nāa kwényii*, telle que validée par l'Académie des Langues kanak (ALK) est Kwényii.

Ces vestiges archéologiques liés à la rencontre entre les cultures kanak et européenne précisent les connaissances ethnohistoriques au moins autant qu'ils les interrogent. En effet, si le contact européen constitue, tant dans l'histoire de l'Océanie dans son ensemble que pour chaque archipel particulier, un point de non-retour ayant entraîné un bouleversement radical des équilibres socio-économiques traditionnels, l'apparition dès cet instant de sources écrites a longtemps favorisé le choix de ce moment comme celui du commencement d'une *histoire*. Ainsi, les manuels ou ouvrages d'histoire sur la Nouvelle-Calédonie utilisent facilement la date de 1774 (quand le navigateur James Cook jette l'ancre en baie de Balade, lors de son deuxième voyage dans le Pacifique), comme fondation de la période historique et coloniale (par exemple Angleviel 2018)<sup>2</sup>. De ce fait, si l'histoire de la Nouvelle-Calédonie commence aux premiers contacts avec les Occidentaux, alors l'époque antérieure doit/peut être considérée (et c'est souvent le cas ailleurs en Océanie) comme de la *préhistoire* ou de la *protohistoire*<sup>3</sup>.

Ainsi, cette vision particulière du contact européen dans l'histoire du Pacifique résulte donc d'une construction historique (et historiographique) *a posteriori*, qui pose en réalité un *terminus post quem*. Autrement dit, il s'agit d'un point de départ pour une certaine façon, que l'on peut percevoir comme classique et eurocentrée, de produire de l'histoire grâce à l'existence des premières sources écrites. Voilà précisément pourquoi l'archéologie peut s'avérer très utile pour faire la lumière sur cette période. En effet, les sources archéologiques, quant à elles, ne changent pas drastiquement entre avant et après le moment d'un contact pourtant vu comme fondateur : simplement, de nouveaux objets ou matériaux font leur apparition dans les assemblages archéologiques, se superposant à la culture matérielle préexistante, puis, en lien avec le choc microbien – violence sourde et souvent involontaire –, des transformations dans l'occupation de l'espace deviennent clairement visibles.

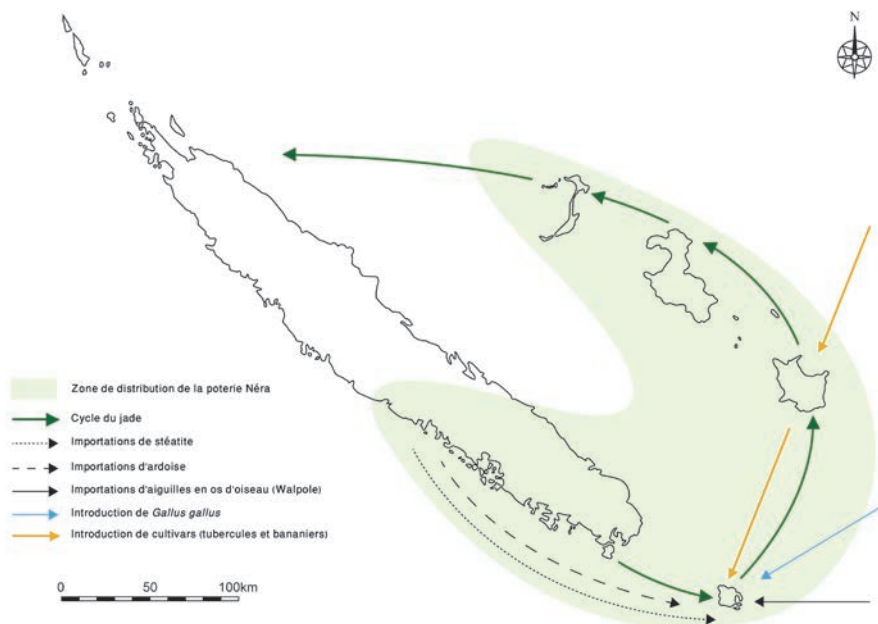
C'est justement parce que l'archéologie témoigne du quotidien, de l'usuel, du commun, de l'ordinaire, qu'elle peut rendre compte avec plus de finesse de la continuité entre l'avant et l'après-contact européen. De plus, dans le cas qui nous intéresse ici, les recherches menées entre 2006 et 2010 nous ont renseignés sur la situation de l'île des Pins durant le dernier millénaire, avec ses réseaux d'échanges locaux et régionaux (Lagarde 2017), ainsi que sur son renforcement démographique, identifiable notamment grâce à l'intensification des structures horticoles dans des contextes pédologiques pourtant peu propices (Lagarde et Ouetcho 2016 ; Pillon *et al.* 2020). Ainsi, il nous est possible de comparer les données archéologiques antérieures et celles postérieures au contact : si on leur associe la connaissance historique (au sens archivistique) de la période et les témoignages issus de la tradition orale collectés depuis le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, le bilan des conséquences du contact européen sur la population de l'île des Pins peut se révéler plus précis, et dans notre cas, permettre l'identification concrète des violences qui ont accompagné cette période.

<sup>2</sup> Un ouvrage encore plus récent (Confavreux (dir.) 2020) débute même ainsi : « Elle [l'histoire] commence le 24 septembre 1853, avec la "prise de possession" de la Nouvelle-Calédonie par Napoléon III, [...] » (p. 7), niant une certaine légitimité historique à la période des premiers contacts et des débuts de l'évangélisation, pourtant riches en sources écrites.

<sup>3</sup> Les termes ont pu ou peuvent choquer. En Nouvelle-Calédonie, leur utilisation par l'historien amateur Bernard Brou en a entraîné une interprétation réductrice (Brou 1970).

## L'ÎLE DES PINS AU MOMENT DU CONTACT EUROPÉEN

Archéologiquement, il a été possible d'identifier des importations de matériaux allochtones, de techniques horticoles, de types céramiques, d'espèces nouvelles durant le dernier millénaire, démontrant un réseau étendu de relations entre l'île des Pins, le reste de l'archipel néo-calédonien, et même au-delà (figure 1). Il semble par ailleurs que l'île des Pins comptait avant le contact européen une population assez nombreuse, capable d'édifier des ensembles de terrasses horticoles empierrées (figure 2) ainsi que des jardins constitués d'une multitude de petits enclos murés, en pierre sèche, et juxtaposés. Ces aménagements ont été datés du deuxième millénaire de notre ère et s'inscrivent dans la grande tradition de l'art kanak des jardins, qui voit sur la Grande Terre se développer les systèmes complexes de terrasses irriguées et de billons pour les cultures sèches<sup>4</sup>. À ce stade, il nous paraît important de signaler que les pentes du plateau central de l'île des Pins, sur lesquelles ces aménagements horticoles ont été réalisés, sont des environnements pauvres en éléments nutritifs et riches en métaux nocifs, donnant probablement des résultats médiocres en termes de rendement agricole. Autrement dit, si les habitants de l'île des Pins ont choisi, durant le second millénaire de notre ère, ces espaces peu fertiles pour créer de grands jardins, c'est probablement que les terres qualitativement intéressantes, situées dans la plaine côtière, étaient alors soit utilisées, soit en jachère. Ainsi, on retrouve également des occupations denses et de signes d'exploitation horticole dans les plaines côtières plus fertiles pour la période du deuxième millénaire de notre ère.



**Figure 1:** L'île des Pins au cœur d'un réseau de relations pendant le deuxième millénaire de notre ère. Cette carte ne traduit que ce qui est vérifié archéologiquement, mais les relations d'alliance étaient — d'après les traditions orales connues — encore plus complexes.

**4** Qui a pu être perçu comme un des systèmes horticoles les plus complexes d'Océanie (Sand 2012).



Figure 2: Terrasses empierrées du site KKA 003 à l'île des Pins (cliché Louis Lagarde, 2010)

## UNE DÉCOUVERTE MUTUELLE SANS CONTACTS ?

L'île des Pins fut aperçue par le navigateur britannique James Cook à la fin du mois de septembre 1774, lors de son deuxième voyage en Océanie. Après avoir mouillé en baie de Balade (nord-ouest de la Grande Terre) au début du mois, Cook a longé la côte est de l'île principale de l'archipel néo-calédonien en direction du sud-est, jusqu'à franchir le canal de la Havannah et de contourner l'île des Pins par l'est. La vue des grands araucarias qui forment des peuplements quasi monospécifiques sur le littoral calcaire de l'île lui valut l'appellation européenne « île des Pins », toujours communément utilisée aujourd'hui, y compris par ses habitants kanak, lorsque ceux-ci s'expriment en français. S'il n'est dit nulle part dans le récit de Cook que ce dernier serait descendu à terre, il subsiste de ce passage une vue d'un paysage de l'île, réalisée par le dessinateur William Hodges. La gravure qui en fut tirée (figure 3) montre un personnage nu, à peau claire et donc européenisé, dans une position classicisante de *contrapposto*, au milieu d'araucarias avec, dans le lointain, la silhouette reconnaissable du relief principal de l'île, le pic N'ga (262 m). La vue est prise du nord-ouest de l'île, en regardant vers le sud-est. Le navire de Cook, le HMS *Resolution*, semble donc s'être approché très près des côtes, sans toutefois entrer en contact réel avec la population de l'île.





Figure 3: *View in the island of Pines*, gravure tirée d'un original de William Hodges pour la publication de la relation du second voyage de Cook.

Une quinzaine d'années plus tard, il est possible que le navigateur français Jean-François de La Pérouse se soit également rendu à l'île des Pins, au début de l'année 1788: ce dernier en avait reçu l'ordre par Louis XVI, en plus de la poursuite de la cartographie des côtes de la Grande Terre, et il signale dans le courrier adressé depuis Botany Bay (Australie) en février 1788, que sa prochaine destination est la Nouvelle-Calédonie. Deux traditions orales très proches et collectées à l'île des Pins<sup>5</sup> ont, par le passé, été rattachées à cet épisode de probable contact. La première, rapportée par l'ingénieur hydrographe Bouquet de la Grye<sup>6</sup>, donne :

« Deux navires parurent un matin devant Gadji. Aussitôt mouillés, plusieurs canots s'en détachèrent, chargés de monde et se dirigeant vers la côte. Les naturels pris de frayeur avaient fui sur le plateau supérieur; quelques-uns des plus braves accostèrent les étrangers qui avaient eu quelques peines à descendre à cause de la houle. Les témoignages d'amitié qu'ils en reçurent encouragèrent leurs camarades qui, mêlés dès lors aux matelots, ne songèrent qu'à s'emparer d'eux et de leurs richesses. Le moment de rembarquement fut choisi comme signal de l'attaque, mais surpris par le bruit, nouveau pour eux, de la mousqueterie, ils s'enfuirent dans les bois, abandonnant trois morts et plusieurs blessés. Les Blancs, de leur côté, après une recherche d'eau douce infructueuse, retournèrent à leurs vaisseaux qui, après un coup de tonnerre, disparurent bientôt dans la direction de la Grande Terre [...] »

<sup>5</sup> La première en 1855 et la seconde en 1865, auprès d'informateurs différents.

<sup>6</sup> Embarqué sur la corvette *l'Aventure* qui fait naufrage en 1855 au nord-est de l'île des Pins (Bouquet de la Grye 1858; Pisier 1971: 20-21).

La seconde, rapportée par le géologue Jules Garnier (Garnier 1869 : 408-409 ; Garnier 1871), de passage à l'île des Pins en 1865, donne :

« Les habitants de l'île des Pins, quelque temps après avoir aperçu les deux vaisseaux de Cook, qui s'arrêtèrent à l'île Améré (Botany Island de Cook), où leurs équipages abattirent des pins colonnaires et firent du feu, ainsi que le confirme le récit de Cook, virent de nouveau deux grands navires ; ceux-ci s'approchèrent du nord de leur terre et y envoyèrent des embarcations ; le premier moment d'effroi passé, les indigènes s'approchèrent de ces étrangers et fraternisèrent avec eux ; ils furent d'abord émerveillés de toutes leurs richesses, la cupidité les poussa ensuite à s'opposer par la force au départ de nos marins, mais, ceux-ci, par une fusillade qui jeta plusieurs indigènes à terre, calmèrent leur ardeur. Peu satisfaits de cette sauvage réception, les deux vaisseaux s'éloignèrent dans la direction de la grande terre, après avoir tiré un coup de canon que les habitants crurent être un coup de tonnerre. »

Toutefois, l'absence de preuve matérielle tangible quant à ce premier contact – très violent – avec la population locale nous laisse dans une certaine incertitude. Si la réalité de cet épisode et sa brutalité ne font aucun doute, on peut s'interroger sur la nationalité du capitaine et son identité. Si l'histoire locale en a fait la preuve du passage du célèbre navigateur français au destin tragique (Pisier 1971 ; Angleviel 2014), l'épisode pourrait être lié à des expéditions anglo-saxonnes. Dès la publication des relations des voyages de Cook et donc des précieuses cartes indiquant les récifs, plusieurs navires s'aventurent jusqu'aux côtes calédoniennes. C'est par exemple le cas des capitaines Hunter et Bowen, qui passent tous deux par l'île des Pins en 1791<sup>7</sup> (avril et août respectivement). Bowen, qui commandait l'*Atlantic* en provenance de Port Jackson (Sydney), dit avoir envoyé à terre des matelots couper du bois pour fabriquer des espars. L'opposition de la population de l'île fut telle que les marins ne purent mener à bien leur mission<sup>8</sup>.

## LA FOI ET LE BOIS : PREMIERS CONTACTS, PREMIERS CHOCS

L'essor de la pêche à la baleine dans le Pacifique, suite au voyage de l'*Amelia* en 1789, entraîne toujours plus de marins européens dans ses eaux<sup>9</sup>. En Nouvelle-Calédonie, le lagon sud, très échancré, présente des espaces naturels propices au passage des cétacés : ce fait est bien connu des Océaniens car l'arrivée des baleines signale plusieurs événements importants du calendrier kanak, dont la préparation des champs d'ignames<sup>10</sup>. Cependant, les navires baleiniers ne sont pas forcés de faire relâche dans chacune des îles, en particulier dans celles qu'ils ne connaissent pas. Si l'on ne peut exclure certains contacts autres que visuels entre la population de l'île des Pins et des Occidentaux dans les trois premières décennies du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>11</sup>, les premiers contacts

<sup>7</sup> S'il semble que Hunter ne fasse pas descendre d'hommes à terre, ce n'est pas le cas de Bowen (Pisier 1971 : 19-22).

<sup>8</sup> *Saint James Chronicle* de Londres, le 31 mai 1792 (Langdon 1967)

<sup>9</sup> On estime la population de navires baleiniers dans le Pacifique en 1844 à 571 (Mohamed-Gaillard 2015 : 44).

<sup>10</sup> C'est le cas notamment de la région de l'extrême sud de la Grande Terre et de l'île des Pins. André-John Quetcho, communication personnelle, 2006 (voir également : Leblic 2008 et Leblic 2013 : 129-143).

<sup>11</sup> À l'île des Pins, un navire ayant fait naufrage dans les années 1820 aurait pu repartir grâce à la coopération



physiques avérés et répétés avec des équipages descendus à terre, datent des premiers essais de christianisation de la London Missionary Society en Mélanésie, en 1840.

Le pasteur Heath, missionnaire protestant en provenance de Polynésie sur le *Camden*, débarque ainsi deux *teachers* polynésiens, les premiers chrétiens (mais non les premiers Européens) à partager la vie du peuple de l'île des Pins le 12 mai 1840. Quelques semaines plus tard, des indiscretions de marins du *Camden*, en relâche à Sydney, auraient signalé la présence de santal (non observé par Cook) à l'île des Pins<sup>12</sup>. Dénrée fondamentale d'un commerce triangulaire en plein boom entre l'Océanie insulaire, la Chine et l'Australie, le santal est alors déjà rare en Polynésie, et les équipages santaliers se lancent dans l'exploration systématique de la Mélanésie pour s'approvisionner (Shineberg 1967). C'est alors un va-et-vient beaucoup plus régulier qui s'opère entre les bricks de la LMS et les navires santaliers. Dans les collections archéologiques, principalement issues de ramassages de surface dans des sites d'habitat aujourd'hui abandonnés, apparaissent ainsi les fragments de verre, notamment retaillés, les pipes anglo-saxonnes (qui témoignent du tabac échangé) et les lames de hache en métal<sup>13</sup>. Enfin, on retrouve des blocs de *sandstone* (grès de plage) australien, utilisé comme ballast et troqué avec les habitants de l'île des Pins : le matériau, très abrasif, était prisé des locaux qui en firent des polissoirs, pour l'affûtage des lames de métal mais probablement aussi, dans ces premiers temps du contact, pour le ravivage des équivalents en pierre.

Ces chassés-croisés des premiers santaliers et des navires missionnaires, ces voyages fréquents et rencontres des pasteurs anglophones avec les chefferies locales, font du Sud de la Grande Terre et de l'île des Pins des zones d'études particulières dans le Pacifique. L'absence de contact européen antérieur à cette période a entraîné certains biais de compréhension. Par exemple, les historiens au fait du processus de dépopulation mentionnent régulièrement les témoignages comme ceux de Ta'unga, *teacher* débarqué à Yaté, au sud de la Grande Terre et en face de l'île des Pins (Crocombe et Crocombe 1968) ou ceux du capitaine santalier Cheyne (Shineberg 1971), qui font état de graves épidémies dues aux contacts avec les équipages. Celles-ci sont perçues comme le début (Pisier 1971 ; Angleviel 2011) d'un processus d'introduction de maladies et, partant, comme les premiers signes d'une chute démographique frappant la Nouvelle-Calédonie, mécanisme qui ne s'arrêterait que dans les premières années du XX<sup>e</sup> siècle.

---

de la population (Angleviel 2011 : 65-76).

<sup>12</sup> Le nom de ce marin nous est connu : Edward Foxall.

<sup>13</sup> Appelées localement « tamiocs » en français local, déformation du terme anglais *tomahawk*, lui-même issu du mot *powhatan* (Algonquin de Virginie) *tamahaac* et passé en anglais dès le XVII<sup>e</sup> siècle. L'origine anglo-saxonne de ce terme dans le français local pourrait donc remonter à cette période où les navires anglo-saxons sont clairement les plus nombreux dans le Pacifique sud-ouest.

S'il est clair que la reprise démographique kanak ne débute que dans la décennie 1900-1910, on peut largement remettre en doute la date de 1840 et le début du commerce du santal comme celle de l'introduction des premières maladies dans l'archipel. En effet, limiter chronologiquement cet impact en le faisant débiter en 1840, c'est oublier le choc microbien nécessairement vécu par la population kanak dans le nord-est de la Grande Terre, au moment des touchers européens importants (et fondateurs) de 1774 (Cook) et de 1792-1793 (d'Entrecasteaux). C'est aussi nier l'existence – ou grandement la minimiser – des puissants réseaux de parenté et d'alliance, qui parcourent de proche en proche l'archipel calédonien, et qui ont nécessairement véhiculé, petit à petit, les infections transmises par les différents équipages. En effet, la séparation des « pays kanak » de la Grande Terre en aires coutumières et linguistiques distinctes, bien que commode, fait oublier que les zones tampons, celles de l'intercompréhension linguistique, jouent un rôle majeur dans les réseaux traditionnels par les relations matrimoniales étendues qu'elles permettent de générer. Ces relations sociales, dépassant en réalité les terroirs enclavés, ont alors plus que probablement favorisé, à cette époque d'une Grande Terre densément peuplée, la dissémination des maux. Autrement dit, les épidémies observées à l'île des Pins dans les années 1840, si elles sont peut-être dues à des touchers récents, ne sont certainement pas les premières qu'a connues l'île. Elles constituent plus vraisemblablement des épisodes malheureux d'un processus engagé presque soixante-dix ans plus tôt, au nord de l'archipel.

### **L'EXEMPLE DU MASSACRE DU *STAR*: EUROPÉENS CONTRE OCÉANIENS OU VIOLENCES D'OCÉANIE**

Bien entendu, ce contexte de mort omniprésente a précipité localement les violences: tout d'abord, les *teachers* polynésiens sont perçus comme des ersatz de missionnaires par la chefferie de l'île des Pins, qui souhaitait sans cesse leur remplacement par des pasteurs blancs. L'accueil réservé à la religion protestante est extrêmement mitigé, ce qui peut être dû à la collusion de plusieurs facteurs: un refus de conversion de la chefferie (alors que la christianisation des élites est souvent nécessaire pour inciter celle des sujets), l'inexpérience des *teachers*, et un climat délétère où les navires santaliers aux touchers très fréquents<sup>14</sup> déconcentrent la population en l'éloignant des préoccupations spirituelles. Les épidémies générées par ces contacts accrus verront d'ailleurs le chef Touru demander au révérend Thomas Slatyer en visite si Jéhovah a l'intention de manger toute son île<sup>15</sup> (Pisier 1971: 132).

Les contacts souvent brutaux avec les équipages, un cadre de relations d'échanges perçues comme inégalitaires, ainsi que l'incendie de la grande chefferie de Gadji, ont entraîné des représailles. On constate en effet des conditions toujours plus difficiles de négociation avec la chefferie de l'île, et une escalade de la violence qui culmine avec le massacre de la totalité de l'équipage du *Star* ainsi que des trois catéchistes polynésiens qui s'y étaient réfugiés,

<sup>14</sup> En effet, entre mai 1840 et la fin de 1842, plus de vingt touchers de navires santaliers ont pu être comptabilisés.

<sup>15</sup> C'est à cette occasion d'ailleurs, sa suspicion ayant été éveillée, que le chef exigea le départ des *teachers* protestants.

en novembre 1842. Le navire suivant, le *Catherine*, verra huit de ses marins tués, et ces deux épisodes très violents mettent un coup d'arrêt à l'exploitation du santal sur l'île, au profit d'autres zones plus calmes de l'archipel et des Nouvelles-Hébrides voisines (actuel Vanuatu), et du sud de la Grande Terre de Nouvelle-Calédonie<sup>16</sup>.

L'événement tragique du massacre du *Star*, dont l'historiographie calédonienne a longuement relaté les circonstances, a servi de modèle pour illustrer la question des violences entre Océaniens et Européens aux temps des premiers contacts. Pourtant, le détail de l'équipage du navire démontre que les personnes massacrées étaient :

- le capitaine Ebrill (Européen, Britannique) et son neveu, William Henry ;
- 6 autres marins européens ;
- 2 hommes de Huahine
- 2 hommes de Mangaia
- 1 homme d'Aitutaki ;
- 1 homme de Maui (Hawaï)
- Les trois *teachers* Taniela et Lasalo de Samoa, Rangi de Rarotonga.

Soit huit Européens et dix Polynésiens.

Ici, nous sommes donc face à un autre biais de la perception historique : si le *Star* est généralement perçu comme un navire européen, dont l'équipage est massacré en représailles des violences exercées envers la société kanak de l'île des Pins, celles-ci avaient été infligées par un équipage mixte, composé en majorité d'Océaniens. Bien entendu, il ne s'agit pas ici de remettre en cause la part de responsabilité européenne dans la genèse du trafic du santal, mais de bien comprendre que les affrontements peuvent avoir été perçus de manière manichéenne – et *a posteriori* – comme l'opposition de l'Européen vénal contre l'Océanien idéalisé. On trouve en réalité des subtilités : certains Océaniens, loin d'avoir été exclusivement spectateurs de leur destin, ont été employés, au cours du XIX<sup>e</sup> siècle et particulièrement avant la mise en place des tutelles coloniales coercitives. De leur plein gré, ils deviennent des acteurs importants de ces trafics, de ces contacts, et donc de ces violences, s'opposant notamment à d'autres Océaniens<sup>17</sup>.

#### **LA MISSION CATHOLIQUE : REDISTRIBUTIONS SPATIALES IMPOSÉES**

Cet échec des protestants à l'île des Pins devait pourtant permettre l'installation, en 1848, de la mission catholique à Vao. Sa mise en place a pu se faire grâce au travail préparatoire des protestants, notamment l'introduction de concepts nouveaux comme un dieu unique, un découpage du temps en semaines de sept jours, mais aussi grâce à la récupération, par la chefferie Vendégou, du territoire vidé de sa population pour cause d'épidémie : le passage du navire santalier *Achilles*, en novembre 1841, avait entraîné une épidémie très grave dans la région de Vao, port principal de l'île des Pins à cette époque<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> Selon les sources, c'est en 1843 ou 1845 que la station de James Paddon sur l'île Nou, en face de Nouméa, est créée, suite à un accord passé entre le marin britannique et le grand chef Quindo (Kuido).

<sup>17</sup> D'ailleurs, dans le cas présent, le chef Touru et les siens assimilent les marins océaniens du *Star* à des étrangers et non à des membres d'une communauté océanienne, probablement du fait que les îles dont ceux-ci proviennent n'entrent pas dans des réseaux d'échanges et d'alliances traditionnels avec l'île des Pins.

<sup>18</sup> Interprétée sans aucune certitude par Georges Pisier comme de la rougeole ou de la grippe. Notons que,

Ainsi, sans la venue des *teachers* protestants et des santaliers quelques années plus tôt, et les très violentes épidémies induites, il est probable que l'essor du catholicisme aurait été beaucoup plus difficile. Ce territoire vidé de ses habitants originels allait permettre une refonte de l'espace social autour de l'église et du presbytère.

Ainsi, l'ensemble des clans de l'île possèdent aujourd'hui, autour du cœur névralgique de la mission, des domaines fonciers, dont la localisation (plus ou moins proche du centre de foi) est en lien avec leur position vis-à-vis de la grande chefferie unificatrice de l'île. Au centre, au plus près de l'église, nous trouvons la demeure du chef, avec les différents services et le marché communal. Immédiatement autour, les emplacements des clans Kotèrè et Vâkumè, les piliers et porte-parole de la chefferie, puis les autres clans de la tribu de Gadji, dont le grand chef est originaire depuis le XVII<sup>e</sup> siècle<sup>19</sup>. Au-delà, on trouve les espaces dédiés aux autres tribus, clairement identifiés et avec, à chaque fois, une place particulière pour les emplacements des terrains alloués aux petits chefs.

## LE BAGNE : SPOILIATIONS, EXILS ET RÉTROCESSIONS

Si l'implantation de la mission catholique et, cinq ans plus tard en 1853, la signature d'un acte de prise de possession par la France<sup>20</sup> devaient diminuer les tensions apparentes, la dépopulation devait quant à elle se prolonger, les prières chrétiennes et la pharmacopée traditionnelle se révélant inopérantes. Dans les années 1860, l'île des Pins n'était pas concernée par la politique de colonisation pénale alors pratiquée par l'État sur la Grande Terre, ni donc par leurs corollaires, à savoir le cantonnement toujours plus strict des Kanak et les spoliations de leurs terres, jusqu'à ce qu'éclate à Paris une insurrection populaire aujourd'hui célèbre, la Commune, en février 1871. Sa répression devait condamner à la déportation environ 4 000 hommes et femmes, dont environ 3 000 à l'exil sur l'île des Pins<sup>21</sup>. Cette décision fut actée de métropole par la mise en place de la loi sur la déportation, votée le 23 mars 1872 à l'Assemblée nationale, désignant l'île des Pins comme le lieu d'exercice de la déportation

---

alors que les décès sont très nombreux, le *teacher* Taniela (de Tutuila) souffre quant à lui d'une très grave « dysenterie » quelques mois plus tard, et est évacué de l'île.

**19** Plus exactement depuis le règne de Wamwatenge, fils de Pile Ketiware, originaire de Lifou et premier chef unificateur de l'île. La chefferie Vendégou (Vadèku), qui est issue de ce lignage, est toujours en place sur l'île (Lambert 1900 : 258-270). Les travaux de Lambert ont été par la suite corroborés par les enquêtes de Jean Guiart et de Marie-Joseph Dubois.

**20** Signé le 29 septembre 1853, il est différent de celui signé à Balade le 24 septembre et qui concerne seulement la Grande Terre. En effet, l'amiral Febvrier-Despointes trouve à l'île des Pins un interlocuteur privilégié en la personne du grand chef Kéwa Vendégou (Vadèku), père d'Hortense Kanedjo, la future « reine Hortense ». Ainsi, l'acte repose sur les termes suivants :

« Je soussigné Auguste Febvrier Des Pointes contre-amiral Commandant en chef les forces navales françaises dans la mer Pacifique agissant d'après les ordres de mon gouvernement déclare prendre possession de l'île des Pins au nom de sa Majesté Napoléon III Empereur des Français. En conséquence le pavillon français est arboré sur la dite île des Pins qui à compter de ce jour vingt-neuf septembre 1853, devient, ainsi que ses dépendances, colonie française. L'île continuera à être gouvernée par son chef qui relèvera directement de l'autorité française. Ladite prise de possession faite en présence de messieurs les missionnaires français, des officiers du Phoque et du chef Ven de Gou qui ont signé avec nous. Fait à terre, en double expédition Baie de l'Assomption le jour, mois et an que dessus. »

**21** Le nombre exact des condamnés à la déportation simple (c'est-à-dire à l'île des Pins) est impossible à préciser. En effet, parmi les déportés politiques, certains déportés à l'enceinte fortifiée (presqu'île Ducos, près de Nouméa) ont pu bénéficier d'allègements de peine, quand des déportés simples ont pu quitter l'île des Pins pour exercer sous certaines conditions de surveillance un métier à Nouméa. Aussi le chiffre est-il perpétuellement fluctuant au cours de l'exil des communards, entre 1872 et 1880.

simple. Les engagements de l'acte de prise de possession du 29 septembre 1853, expliquant que l'île continuerait d'être gouvernée par son chef, se trouvaient donc dévoyés. Alors qu'il fut un temps envisagé d'exiler toute la population de l'île sur la Grande Terre, la solution adoptée par le gouverneur Gaultier de la Richerie, et acceptée comme pis-aller par la grande chefferie<sup>22</sup> et la mission catholique, fut la partition de l'île (Pisier 1972).

Cette dernière fut alors coupée selon un axe nord-ouest/sud-est par l'administration, qui faisait ainsi fi d'implantations locales relativement stables depuis plusieurs siècles au moins, et ancrées dans un passé plurimillénaire, avec les référentiels naturels, mythiques et spatiaux transmis de génération en génération. Ainsi, la côte ouest de l'île fut réquisitionnée pour l'installation des personnels de l'administration pénitentiaire (A.P.), ainsi que, bien sûr, ceux qu'ils devaient surveiller, à savoir les déportés politiques de la Commune, et à partir de 1880, les condamnés aux travaux forcés, puis enfin les récidivistes condamnés à la relégation (Barbançon 2020 : 376-405). Nous sommes bien ici en présence d'une violence sourde, emblématique du monde colonial.

Ses conséquences furent à la fois le départ forcé de l'ensemble des clans installés sur ces espaces et, en conséquence, l'aménagement du territoire (figure 4) par l'A.P. : casernements d'hommes de troupe, logements pour des familles, hôpital, château d'eau, cellules et quartiers disciplinaires, briqueterie, four à chaux, routes, ponts, furent ainsi construits très rapidement, grâce à une importante main-d'œuvre corvéable<sup>23</sup>.



Figure 4 : Un des deux bâtiments dits « du couvent » d'Uro. Construits avant 1875, ils ont plus tard été affectés aux femmes reléguées, sous la surveillance des Sœurs de Saint-Joseph de Cluny, ce qui est à l'origine de leur dénomination (cliché Louis Lagarde, 2006).

<sup>22</sup> On connaît aux archives de l'archevêché de Nouméa (correspondance du père Goujon) des courriers de la reine Hortense et des notables coutumiers, notamment une pétition contre la réquisition, en date du 2 juillet 1872 (Lambert 1900 : 268).

<sup>23</sup> Les déportés politiques ne sont pas, à la différence des transportés et des relégués, astreints au travail forcé. Cependant, plongés dans un dénuement extrême et sans débouchés économiques, ils furent nombreux à travailler contre rétribution pour l'administration pénitentiaire. Ainsi, on peut considérer qu'ils édifièrent de leur plein gré leurs propres geôles en matériaux pérennes, quand leur habitat consistait de cases en paille et en torchis.

L'expansion de l'A.P. s'est organisée, en dépit de l'angélisme dans laquelle on la place souvent, avec la complaisance de la mission catholique, qui était alors trop heureuse de concentrer ses ouailles, auparavant dispersées sur un vaste territoire. Ces exils forcés de populations spoliées de leur terre sont clairement visibles archéologiquement, puisque les témoins conservés en élévation et dus au travail des ouvriers de la pénitencière sont nombreux, mais aussi parce qu'on observe de nouveaux types de mobilier archéologique au sol : verres de table, assiettes, bouteilles anciennes, matériaux de construction. Tous sont français et datables de la période 1870-1900.

L'implantation de l'administration pénitencière s'accompagnait d'interdits pour la population kanak, notamment dans les contacts avec la population européenne exilée. Si des violences entre déportés, transportés ou relégués et Kanak ne sont pour lors pas connues (mais des enquêtes ethnographiques seraient à mener en ce sens), il semble que l'ordre colonial ait été alors maintenu par la gendarmerie et le corps des surveillants militaires, dépendant alors du ministère de la Marine et des Colonies. À ce sujet nous est parvenue une tradition orale importante (Guiart 1963 : 221-222) :

« Du temps du grand chef-consort Samuel, mari de la "reine Hortense", un parti de gens de Touaourou était venu en visite à Gadji. Le soir, quelques jeunes hommes de ce groupe vont chercher du bois à brûler dans la forêt. L'un d'entre eux, appelé Unü, aperçoit une vieille femme et une petite fille ; il se met à les suivre, les croyant vivantes. Au silence, ses camarades comprennent qu'il n'est plus en train de couper du bois. Ils l'appellent plusieurs fois de suite ; il répond à chaque fois de directions différentes. Ils se doutent alors qu'il y a là-dessous quelque chose d'anormal. Puis Unü ne répond plus. On allume alors des torches pour fouiller la forêt tout autour de Gadji.

« Pendant ce temps, toujours suivant les deux femmes, Unü arrive à Oro et passe un portail où il y a deux sentinelles, un soldat blanc armé d'un fusil, et un Noir avec sa sagaie et son casse-tête. À l'intérieur, une grande cour propre où Noirs et Blancs se retrouvent ensemble, l'inégalité régnant sur terre entre les deux peuples disparaissant ainsi dans l'au-delà. Les morts perçoivent l'odeur de vivant parmi eux. Ils cherchent Unü qui se cache. Pour le faire se découvrir, ils décident de manger leur propre nourriture, à un commandement. Mais Unü suit leur exemple et on ne le retrouve pas. Les morts entendent alors le bruit des recherches dans la nuit et prennent peur, craignant que le grand chef de Gadji ne livre leur habitat au feu. Ils finissent par découvrir Unü et envoient la vieille femme le ramener à Gadji. La vieille le conduit jusqu'à la grande case ronde où elle le pousse à travers la porte : il tombe inanimé à l'intérieur. On le soigne, et pour cela tout d'abord on le fait vomir. Son estomac était plein de rats, nourriture des morts. Au bout de quelque temps il se rétablit et raconte son aventure. »

Ces éléments démontrent, comme l'écrivait Jean Guiart, que les séparations sociales du monde des vivants ne peuvent exister dans l'éternité du pays des morts. Par ailleurs, les partitions géographiques ont également disparu, signe du traumatisme qu'elles représentaient pour la population autochtone



de cette époque. Enfin, il est à signaler que l'équivalent du guerrier kanak est bien le militaire européen et non le déporté ou le forçat, ce qui traduit probablement le discours missionnaire de l'époque, dans lequel les populations condamnées font figure de mauvais sujets dont l'influence serait néfaste. Seul l'homme blanc libre serait fréquentable. Le Kanak aspire alors à l'égalité avec l'Européen, mais pas n'importe lequel.

L'implantation de l'A.P. devait durer une quarantaine d'années, jusqu'à 1910, date de son départ, ou plutôt de 1913, date de la rétrocession totale du territoire de l'île des Pins à la population de l'île, celle-ci retrouvant son statut de 1853 de réserve autochtone intégrale. Ceci n'empêcha pas les vellétés postérieures de colonisation de l'île par l'entremise complice du Conseil général de la colonie et de certains colons européens dans les années 1920, arguant que sa faible population pouvait être cantonnée, de manière à fournir de la terre cultivable sur la plaine de l'ancienne ceinture corallienne. Heureusement pour les Kunié, ces projets de spoliations n'aboutirent jamais.

### **LA QUESTION DÉMOGRAPHIQUE**

Afin de bien envisager la situation de l'île des Pins au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, il est nécessaire d'affiner son bilan démographique. Les premières estimations de population datent des passages des santaliers ainsi que des missionnaires protestants de la LMS, et indiquent une population approximative de 2 500 personnes, chiffre qu'il faut bien entendu prendre avec précaution. En 1900, la population kanak de l'île n'est plus que de 650 individus. En soixante ans, la chute démographique brute est donc de 74 % environ.

Pourtant, l'île des Pins accueille (à partir de 1870) 1 200 Kanak, hommes et femmes, victimes de violences religieuses ou coloniales. Un exil de catholiques en provenance de Maré entraîne la venue de 900 personnes, dès 1870. Leur installation se fait sur la côte est de l'île. Si les premiers retours s'organisent dès 1875, seulement 450 Maréens quittent définitivement l'île des Pins. Certains y décèdent, et un cimetière qui leur est dédié marque encore aujourd'hui leur souvenir, mais d'autres font le choix de rester, probablement grâce à la mainmise catholique. Ils ont alors l'assurance d'habiter un nouveau territoire qui ne verra jamais éclore la foi protestante constituant un danger pour leur survie dans leur île natale.

Par ailleurs, la grande insurrection kanak de 1878, qui éclate dans la région du centre-ouest de la Grande Terre, entre Boulouparis et Poya, fait de très nombreuses victimes. D'un côté, des colons libérés, leurs épouses parfois kanak et leurs enfants sont massacrés dans les derniers jours de juin 1878. La répression militaire française, grâce à l'aide de chefs de Canala, est terrible. De nombreux morts, mais aussi des fuites et des exils s'organisent. L'île des Pins sert alors déjà de terre de déportation pour les révoltés de la Commune et pour ceux de la grande Kabylie : il n'est finalement que « normal », dans l'esprit des administrateurs, de se débarrasser des insurgés kanak en les y exilant également. Entre 1879 et 1881, ce sont entre 900 et 1 200 hommes et femmes qui sont envoyés à l'île des Pins. Bien sûr, la plupart des communards ayant pris fait et cause contre les Kanak insurgés, il était impensable de mêler ces deux populations à l'île des Pins. Aussi, c'est au territoire de la réserve autochtone, gérée

par le grand chef Samuel et la reine Hortense, que cette population kanak est versée. Parlant une langue différente, et participant de circuits d'échanges et d'alliance traditionnels autres, cette communauté est placée sur un territoire perçu alors comme vierge (mais plus probablement récemment dépeuplé par des épidémies, comme en témoignent les nombreux vestiges archéologiques présents) : la région de Ouatchia (Waacia), et qui forme aujourd'hui la tribu éponyme. Des retours s'organisent vers le pays cîrî (La Foa), dont la majorité des exilés sont originaires, dès 1887. Malgré tout, environ 200 exilés restent sur place, se mêlant progressivement à la population de l'île des Pins. Ainsi, on ne passe pas de 2 500 habitants en 1840 à 650 en 1900 directement. Il faut nécessairement prendre en compte les 650 Kanak arrivés et qui ne semblent pas être repartis, puisque l'évaluation de la population kanak de l'île en 1900 ne différencie pas les Kunié « de souche » de ceux issus des mobilités coloniales. Aussi, sans cet apport extérieur, la dépopulation de l'île des Pins sur la période 1840-1900 aurait probablement été plus proche des 85 %. Le processus de chute démographique, loin de se stabiliser dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle comme on a pu l'écrire, est en réalité toujours en cours jusqu'aux premières années du XX<sup>e</sup> siècle.

## CONCLUSION

Les décennies qui suivent le premier contact européen sont marquées, dans l'ensemble de l'Océanie insulaire, par une extrême violence. Celle-ci étant systématique, elle est souvent simplifiée sous la forme d'affrontements entre populations durablement enracinées et nouveaux venus.

Pourtant la violence est un terme polysémique qu'il convient de mieux définir. Ainsi Michel Foucault, penseur du phénomène, sépare le terme en deux grands ordres : celui du *logos*, donc du discours, et celui du pouvoir, aussi appelé violence politique (Gros 2012).

Seulement, dans un monde où les discours ne se conservent pas de la même manière (écrite pour les Occidentaux, orale pour les Océaniens), et où le pouvoir n'est pas celui qu'on croit de prime abord (parce que les annexions coloniales n'ont pas forcément pris place rapidement), on assiste à un imbroglio complexe de violences enchevêtrées, déterminées les unes par les autres et sur lesquelles il n'est pas aisé de poser un regard objectif. Bien sûr, les Océaniens aujourd'hui font figure de victimes, puisque sur le temps long ils ont été très durement impactés par les politiques imposées depuis l'Europe et qu'ils ont été violentés par le discours raciste caractérisant le fait colonial. Pour autant, le regard manichéen opposant dominateurs européens impérialistes et combattants océaniens de la liberté, repoussant les envahisseurs, est à proscrire. L'époque santalière, pour peu que l'on s'y intéresse, révèle que les missionnaires en sont les contemporains, et qu'*a minima*, tous les rapports entre Européens et Kunié ne furent pas mauvais. Au-delà, les « assimilés européens » de l'histoire sont souvent des marins océaniens, tant violenteurs que violentés. Par ailleurs, les phénomènes se répondent les uns aux autres : aux incendiaires de la chefferie sont renvoyés les massacrés du *Star*, de même que plus tard, aux amitiés entre le père Goujon et Kēwa Vendégou répondra la proposition du Grand chef Samuel d'aider le gouverneur dans la répression



de la révolte kanak sur la Grande Terre. Si les exils européens se succèdent à l'île des Pins, la population kunié se retrouve exilée sur sa propre île, et les insurgés kanak y sont débarqués.

Enfin, si le choc microbien est d'une violence inouïe, il s'insinue lentement, de proche en proche, au fur et à mesure des contagions provoquées par de nouveaux touchers ou des échanges traditionnels. Et puisque les Océaniens vivent ces épisodes épidémiques comme des manifestations magiques (vengeances sortilégiques ou châtements pour avoir brisé des interdits, par exemple), ceux-ci ourdissent de nouvelles violences contre ceux qu'ils jugent responsables. Ainsi, le futur chef Kēwa Vendégou (Vadēku) de l'île des Pins mène une expédition guerrière en octobre 1849 contre les gens de Touaourou (sud de la Grande Terre), qu'il accuse de l'épidémie qui frappe alors l'île. En rentrant à Gadji, craignant d'être assailli en retour, il décide de fortifier le lieu de la chefferie (Lambert 1900 : 266)<sup>24</sup>.

Ainsi, ce survol du cas de l'île des Pins démontre l'incroyable complexité de la violence post-contact et des raisons qui la sous-tendent. Il semble établi que l'élément déclencheur de ce climat est bien européen, mais dans notre cas, pas forcément celui du débarquement. Il s'agit plutôt de celui de la cartographie. En effet, c'est bien la publication des informations maritimes qui a permis les passages de trafiquants dans les eaux du lagon sud de Nouvelle-Calédonie, et l'émergence de décennies troublées.

Des chocs civilisationnels, il a été écrit (Lévi-Strauss 1947 : 75) :

« On aperçoit mal comment une civilisation pourrait espérer profiter du style de vie d'une autre, à moins de renoncer à elle-même. En effet, les tentatives de compromis ne sont susceptibles d'aboutir qu'à deux résultats : soit une désorganisation et un effondrement du pattern d'un des groupes ; soit une synthèse originale, mais qui alors, consiste en l'émergence d'un troisième pattern, lequel devient irréductible par rapport aux deux autres. »

Ce sont bien ces *patterns* innovants, ces mutations profondes des sociétés insulaires induites par le contact, qu'il est temps d'interroger, et l'apport de l'archéologie peut s'avérer déterminant.

---

<sup>24</sup> La grande palissade ainsi créée, incorporant un banian dont l'écartement entre deux grandes racines servait de porte, a fait l'objet de nombreux dessins et photographies au cours du XIX<sup>e</sup> siècle.

## RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Angleviel, Frédéric, 2011.

« Évangélisation de l'île des Pins (Nouvelle-Calédonie). Étude de cas modélisable »,

*Histoire et missions chrétiennes*, 4(20) : 65-76.

–2014. *Histoire du pays Kunié (l'île des Pins). De l'île de tous les exils à l'île la plus proche du paradis*. Nouméa, GRHOC.

–2018. *La France aux antipodes : histoire de la Nouvelle-Calédonie*. Paris, Vendémiaire.

Barbançon, Louis-José, 2020.

*Le mémorial du baigneur calédonien : entre les chaînes et la terre*. Papeete, Éditions Au vent des îles.

Bouquet de la Grye, 1858.

« Lettre de M. Bouquet de la Grye, sous-ingénieur hydrographe sur des traditions orales

recueillies à la Nouvelle-Calédonie », *Bulletin de la Société de Géographie*, 4, t. 16 : 443-446.

Brou, Bernard, 1970.

*Mémento d'histoire de la Nouvelle-Calédonie. Préhistoire et Protohistoire, Antiquité et Moyen-Âge*.

Nouméa, chez l'auteur.

Confavreux, Joseph (dir.), 2020.

*Une décolonisation au présent. Kanaky-Nouvelle-Calédonie, notre passé, notre avenir*.

Paris, La Découverte.

Crocombe, Ron et Marjorie Crocombe, 1968.

*The works of Ta'unga. Records of a Polynesian Traveller in the South Seas, 1833-1896*.

Canberra, Australian National University Press, Pacific History Series 2.

Garnier, Jules, 1869.

« Traces du passage de La Pérouse à la Nouvelle-Calédonie »,

*Bulletin de la Société de Géographie*, 18 : 407-413.

–1871. *Océanie, les îles des Pins, Loyalty et Tahiti*. Paris, Plon.

Gros, Frédéric, 2012.

« Foucault, penseur de la violence ? », *Cités*, 2(50) : 75-86.

Guiart, Jean, 1963.

*Structure de la chefferie en Mélanésie du Sud*. Paris, Institut d'ethnologie.

Lagarde, Louis, 2012.

*Peuplement, dynamiques internes et relations externes dans un ensemble géographique cohérent de Mélanésie insulaire : l'exemple de l'île des Pins en Nouvelle-Calédonie*, thèse de doctorat,

Université Paris 1/Panthéon-Sorbonne, 2 vol.

–2017. « L'île des Pins (Nouvelle-Calédonie) et ses relations avec la Polynésie : données archéologiques récentes et particularités stylistiques dans la production artistique », *Journal de la Société des Océanistes*, 144-145 : 253-268.

Lagarde, Louis et André-John Ouetcho, 2016.

« Horticultural structures on ultramafic soils: the case of Isle of Pines and other parts of southern Grande Terre (New Caledonia) », in Frédérique Valentin et Guillaume Molle (eds.), *Spatial dynamics in Oceania: Discovery, appropriation and the emergence of traditional societies*. Paris, Actes de la Séance de la Société Préhistorique Française, 7 : 79-90.

Lambert, Pierre, 1900.

*Mœurs et superstitions des Néo-Calédoniens*.

Nouméa, Imprimerie nouméenne.

Langdon, Robert, 1967.

« Early Visitors to New Caledonia », *Pacific Islands Monthly* (décembre).

Leblic, Isabelle, 2008.

*Vivre de la mer, vivre avec la terre... en pays kanak. Savoirs et techniques des pêcheurs kanak du sud de la Nouvelle-Calédonie*. Paris, Société des Océanistes.

–2013. « Les Kanak et la mer. Savoirs et connaissances du milieu maritime des pêcheurs du sud de la Nouvelle-Calédonie », in Hélène Guiot (éd.), *Vivre la mer. Expressions océaniques de l'insularité*. Rennes, Presses universitaires de Rennes.

**Lévi-Strauss, Claude, 1947.**  
*Race et Histoire*. Paris, Folio Essais.

**Mohamed-Gaillard, Sarah, 2015.**  
*Histoire de l'Océanie, de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle à nos jours*. Paris, Armand Colin.

**Pillon, Yohan, Tanguy Jaffré, Philippe Birnbaum, David Bruy, Dominique Cluzel, Marc Ducouso, Bruno Fogliani, Thomas Ibanez, Hervé Jourdan, Louis Lagarde, Audrey Léopold, Jérôme Munzinger, Robin Pouteau, Jennifer Read et Sandrine Isnard, 2021.**  
« Infertile landscapes on an old oceanic island: the biodiversity hotspot of New Caledonia », *Biological Journal of the Linnean Society*, 133(2) : 317-341.

**Pisier, Georges, 1971.**  
*Kounié ou l'Île des Pins. Essai de monographie historique*. Nouméa, Société d'études historiques de Nouvelle-Calédonie.  
-1972, *Les déportés de la Commune à l'île des Pins*. Paris, Société des Océanistes.

**Sand, Christophe, 2012.**  
« 'Certainly the most technically complex pondfield irrigation within Melanesia': Wet Taro Field Systems in New Caledonia », *Senri Ethnological Studies*, 78: 167-188.

**Shineberg, Dorothy, 1967.**  
*They Came for Sandalwood. A Study of the Sandalwood Trade in the South-West Pacific, 1830-1865*. Melbourne, Melbourne, University Press.  
-1971. *The Trading Voyages of Andrew Cheyne, 1841-1844*. Canberra, Australian National University Press, Pacific History Series 3.

## **CHAPITRE 3**

# **ÉPIDÉMIES ET CHOCS MICROBIENS : INTERPRÉTER LA VIOLENCE BIOLOGIQUE DANS LES SOCIÉTÉS POLYNÉSIENNES**

**Éric Conte & Guillaume Molle**

## **PANDEMICS AND MICROBIAL SHOCKS: INTERPRETING BIOLOGICAL VIOLENCE IN POLYNESIAN SOCIETIES**

Biological violence remains one of the most dramatic concrete modes of encounter in the Pacific. The introduction of new diseases and infectious germs for which the immune system of Pacific Islanders was not prepared produced a real microbial shock that led to massive depopulation in island societies and often irreversible upheavals in traditional social structures.

An analysis of sources shows, however, that the forms taken by this biological shock were not always made very clear, particularly due to the heterogeneous nature of the reports and accounts in the XIX<sup>th</sup> century. Moreover, there are still a number of confusions as to the identification and origin of certain diseases, some of which seem to have already been present in island societies well before the arrival of Westerners. A multidisciplinary approach combining archaeology, linguistics, biological anthropology and the new tools available to researchers offer new insights into the evolution of the unfolding state of health of the populations of Oceania.

In the opening section we provide an overview of the pre-contact health situation. Advances in research in paleopathology have enabled the identification of several types of disease with which Polynesians in particular were already confronted. It is often thought, erroneously, that the microbial shock resulted only from the direct introduction of new germs by Westerners beginning in the XVIII<sup>th</sup> century. While there is some truth in this, we also refer in the second part of our chapter to the introduction of new animal species, transformations in eating habits and dress customs, as well as the forced relocation of the populations, all of which contributed to the spread of new diseases. Among these, some were fatal while others had a long term impact on the demography. Lastly, the case of burials on the Te Tahata *marae* on the atoll of Tepoto in the Tuamotu Islands, shows how archaeology and oral traditions can combine to shed light on an episode of the recent history of the atoll that is interpreted as the introduction of an epidemic, and the response of the community to this new invisible enemy.

## INTRODUCTION

La récente crise sanitaire due à un coronavirus (Covid-19), jusque-là inconnu et pour lequel nous ne disposions d'aucune défense immunitaire ni de traitement ou vaccin, a mis chacun de nous dans une situation comparable – toute proportion gardée bien sûr, car la mortalité affecta une proportion bien plus grande de la population – à celle des Océaniens face aux maladies introduites par les Européens : un sentiment d'impuissance, de révolte, voire de fatalisme face à cet ennemi invisible aux effets pernicieux, parfois létaux. En effet, comme ailleurs dans le Pacifique, l'une des conséquences indéniables de l'arrivée des Européens et de leur installation dans les îles polynésiennes fut « le choc microbien » qui suivit l'introduction d'agents pathogènes infectieux face auxquels le système immunitaire des Polynésiens n'était pas préparé. Il s'agit, à n'en pas douter, de l'un des facteurs externes les plus terribles conduisant à une dépopulation, dans certains cas jugée catastrophique, parfois même qualifiée d'effondrement.

L'analyse de ce choc microbien reste néanmoins délicate, notamment en raison de l'hétérogénéité des sources ethnohistoriques et de nombreuses confusions quant à l'identification et à l'origine de certaines maladies, dont certaines semblent d'ailleurs avoir été présentes parmi les sociétés insulaires bien avant l'arrivée des Occidentaux. Une perspective pluridisciplinaire sur l'évolution de l'état sanitaire des populations polynésiennes est ainsi nécessaire si l'on veut comprendre l'impact européen dans toute sa complexité<sup>1</sup>.

Après avoir examiné les maladies existant dans le Pacifique avant le contact, nous évoquerons les conditions et l'impact de l'introduction de nouvelles maladies avant de réfléchir à l'apport de l'archéologie dans l'étude de ce phénomène à travers la fouille des sépultures du *marae* Te Tahata de Tepoto (Tuamotu).

## BIOANTHROPOLOGIE DES MALADIES DANS LE PACIFIQUE : SITUATION PRÉ-CONTACT

Une vision un peu idyllique voudrait que les Polynésiens, vivant par l'isolement de leurs îles dans un environnement sain, n'aient été affectés d'aucune maladie transmissible, voire d'aucune pathologie (Moerenhout 1837). Une telle conception est cependant injustifiée ne serait-ce que par l'organisation de la société polynésienne traditionnelle dans laquelle le statut des *tahu'a ra'au* était hautement reconnu (Grand 2007). Ces guérisseurs appartenant à la classe des prêtres soignaient les maux non pas tant par leur magie que par les remèdes qu'ils préparaient à partir de plantes médicinales. La pharmacopée traditionnelle, comme l'ont très bien montré les études de Michel Panoff (1966) et Paul Pétard (2019 [1983]), se révèle très complexe et les recettes, transmises d'une génération à l'autre, parfois dans un grand secret, étaient adaptées à une variété de maladies et de symptômes. Ces formules sont d'ailleurs toujours utilisées aujourd'hui dans les îles (Moretti *et al.* 2015).

---

<sup>1</sup> Les auteurs remercient vivement le Docteur Lucille Chauveau pour sa relecture critique de ce chapitre.

Il importe néanmoins de juger de l'endémicité et de l'origine de ces maladies. Des noms polynésiens<sup>2</sup> désignant certaines d'entre elles (Lesson 1841; Ellis 1972; Henry 1988) suggèrent qu'elles sévissaient déjà avant l'arrivée des Occidentaux. Une question qu'il est cependant parfois difficile de trancher, et sur laquelle les travaux archéologiques et bioanthropologiques (études des aspects biologiques des populations passées à partir de l'analyse des restes humains, à la fois les os et les dents), hélas encore trop peu nombreux, peuvent, dans certaines circonstances, apporter des éléments de réponse. En effet, le développement, ces dernières décennies, des recherches en anthropologie biologique dans le Pacifique, qu'il s'agisse des analyses conduites sur le terrain par l'observation des restes osseux ou bien en laboratoire via diverses méthodes microscopiques, permettent de mieux déterminer les origines et la répartition de plusieurs maladies, nutritionnelles et infectieuses (voir Buckley et Oxenham 2016; Clark *et al.* 2017).

La relation entre malnutrition et développement de certaines maladies est désormais bien démontrée, tant hier qu'aujourd'hui, et tout particulièrement dans des environnements tropicaux.

Les maladies nutritionnelles, causées par des carences alimentaires, notamment chez les nouveau-nés et les enfants, sont révélées par l'observation de pathologies osseuses, comme des cas de porosité crânienne. Les pratiques d'allaitement et de sevrage qui varient d'une région à l'autre, tout comme les *tapu* associés à la consommation de certaines nourritures (Halcrow *et al.* 2008) expliquent que, fréquemment, les enfants reçoivent une quantité insuffisante de protéines et leur croissance s'en trouve affectée. Les lignes de Harris observées sur l'émail des dents signalent, pour les archéologues, des troubles de croissance (hypoplasie dentaire) et sont des indicateurs d'un épisode infectieux ou de sous-alimentation pendant la période de croissance.

Le scorbut, dû à une déficience en vitamine C, est l'une des plus communes parmi les maladies liées à la malnutrition. Contrairement à une idée répandue selon laquelle le scorbut serait apparu dans le Pacifique avec les explorations européennes et les mauvaises conditions de vie à bord des navires occidentaux, cette maladie est attestée chez les populations océaniques anciennes. Ainsi, plusieurs cas de scorbut ont été identifiés parmi les individus inhumés dans le cimetière de Teouma, au Vanuatu, datant de la première colonisation de ce groupe d'îles par les Lapita il y a 3 000 ans (Buckley *et al.* 2014). Des pressions environnementales (cyclones et tsunamis) impactant les réserves de nourriture peuvent également avoir entraîné des épisodes de scorbut parmi les communautés de Tonga et Hawaï (Buckley 2000).

Des maladies infectieuses sont présentes dans la région depuis fort longtemps, notamment celles transmises par le moustique. La malaria (paludisme), provoquée par le parasite *Plasmodium*, et dont on sait qu'elle fut l'une des plus grandes causes de mortalité dans l'histoire humaine, est présente dans tout l'ouest du Pacifique où elle est considérée comme ayant limité la croissance démographique chez les plus anciens habitants de la région (Kirch 2017: 72-73) et comme un facteur possible de l'expansion des nouveaux venus Lapita

<sup>2</sup> Il s'agit de noms à l'étymologie polynésienne et non une adaptation de termes étrangers.



en Océanie lointaine. Si elle est d'autant plus létale qu'elle se conjugue aisément à d'autres infections, la malaria est peu visible archéologiquement puisqu'elle ne laisse guère de stigmates sur le squelette lui-même, hormis lorsqu'elle cause des formes sévères d'anémie contribuant à des lésions du crâne et d'hyperostose (Buckley et Oxenham 2016). En revanche, la filaire pantropicale *Wuchereria bancrofti*, dont le moustique est aussi le vecteur, est la cause de la filariose lymphatique de Bancroft. Bien que relativement inerte et non létale, cette dernière peut provoquer des difformités importantes dont l'éléphantiasis est le symptôme le plus extrême. Le terme *fe'efe'e* rapporté par Teuira Henry atteste que l'éléphantiasis était connu avant l'arrivée des Européens en Polynésie, du moins aux îles de la Société. Aux Gambier ainsi que dans les atolls des Tuamotu exempts de moustiques *Aedes polynesiensis*, les cas d'éléphantiasis étaient fort rares. Le cas des Marquises apparaît problématique et sera abordé plus loin.

Les tréponèmes sont des micro-organismes responsables de plusieurs maladies reconnues dans le Pacifique, avant et après le contact. Le pian (*Tr. Pertenue*), bien que relativement bénin et non létal, peut provoquer des lésions des tissus osseux très reconnaissables dont les méthodes d'identification ont fait l'objet de développements récents (Buckley *et al.* 2008). Plusieurs cas, à ce jour les plus anciens de la région, ont été rapportés à Palau autour de 800 de notre ère (Nelson et Fitzpatrick 2006) et Taumako dans les îles Salomon (Houghton 1996 ; Buckley et Tayles 2003), ainsi que sur des individus du tertre funéraire de Petania à Uvea dont l'inhumation remonte au XVIII<sup>e</sup> siècle (Sand *et al.* 2006). Parmi les tréponématoses, on compte aussi la syphilis endémique (*Tr. pallidum endemicum*) et la syphilis vénérienne (*Tr. pallidum pallidum*), cette dernière étant introduite en Polynésie par les Occidentaux. Par ailleurs, l'existence pré-européenne des mycobactéries responsables notamment de la tuberculose reste sujette à discussion, notamment en raison des diverses formes que celle-ci peut prendre (voir McDonald *et al.* 2020). Quelques cas de tuberculose ostéoarticulaire ont été rapportés à Hawaï et aux Marquises mais furent par la suite remis en question (Trembly 1997).

La question de l'endémicité de la lèpre est, elle aussi, intéressante. L'analyse du vocabulaire<sup>3</sup> fait penser qu'une maladie nommée *'ō'ovi* à Tahiti, aux symptômes proches de ceux de la lèpre, devait exister avant le contact et a pu être confondue avec elle par des observateurs non avertis, une hypothèse également formulée par Oliver (1974 : 485). Beaucoup de confusion existe aussi aux Marquises où aucun cas de lèpre n'est décrit jusqu'aux années 1840, époque à laquelle la lèpre est répandue, malgré l'existence de termes significatifs. Dordillon définit *kovi* dans son dictionnaire marquisien (1931) comme « une espèce de lèpre », et le terme *mohoi / moōi* comme « lèpre » ou « lépreux », pour lequel il indique aussi qu'il s'agit d'une maladie contagieuse (*iō*). Dans ses notes sur les maladies des indigènes marquisiens, le Dr Lesson affirmait pour sa part que le terme *kovi* désignait « l'éléphantiasis des Grecs<sup>4</sup> » (Lesson 1841 : 922), c'est-à-dire « la lèpre tuberculeuse » (Hamblin 1871). Il semble donc impossible de trancher la question de l'origine de la lèpre uniquement sur

<sup>3</sup> Les auteurs remercient leur collègue Jacques Vernaoudon pour les informations linguistiques sur le sujet.

<sup>4</sup> Qu'il distingue du *fe'efe'e* ou « l'éléphantiasis des Arabes », nom donné à la filariose de Bancroft.

la base des documents du XIX<sup>e</sup> siècle, en raison notamment de grandes disparités dans les appellations et les diagnostics de plusieurs maladies telles que la syphilis, l'éléphantiasis, les dartres, furoncles et « scrofules » qui toutes ont des conséquences visibles sur la peau. Du point de vue archéologique, des cas très hypothétiques ont été proposés à Guam et Saipan en Micronésie (Stodder *et al.* 1992 ; Tremblay 1995) et à l'île des Pins en Nouvelle-Calédonie (Valentin *et al.* 1999). Le seul cas reconnu en Polynésie est celui du site de Manihina fouillé par Conte et Sellier (Conte 2002). Un individu, dont la date d'inhumation est comprise entre 1377 et 1661 de notre ère (centré sur 1446), présentait les lésions caractéristiques sur la face et les os des mains et des pieds (Sellier 2019). Considérant ce cas comme précédant l'arrivée des Occidentaux aux Marquises, Sellier identifiait la lèpre tuberculoïde paucibacillaire comme la forme endémique ancienne en Polynésie. Cependant, le caractère pré-européen de cette maladie, argumenté sur une datation fragile, mériterait d'être confirmé par de nouvelles datations ainsi que par l'identification génétique du bacille. D'ailleurs, Blevins *et al.* (2020) ont récemment proposé une présence ancienne de *M. leprae* dans le Pacifique à partir de l'analyse phylogénétique de neuf génomes modernes.

Dans cette enquête parfois complexe à propos des maladies anciennes, les sciences omiques<sup>5</sup>, et en particulier les études génétiques de l'ADN prélevé sur les squelettes anciens sont prometteuses. Ainsi, Kolman *et al.* (1999) sont parvenus à identifier un cas de syphilis vénérienne chez un individu de Rapa Nui (île de Pâques) décédé il y a 200 ans. Cependant des développements méthodologiques sont encore nécessaires (von Hunnius *et al.* 2007) pour permettre l'utilisation fiable de ces approches. Des informations nouvelles seront aussi bientôt apportées par les récentes analyses génétiques qui portent sur l'identification de génomes microbiens contenus dans le tartre dentaire prélevé sur des squelettes pré-européens (Eisenhofer *et al.* 2019).

L'exploration de l'état sanitaire des populations océaniques anciennes est ainsi en plein développement et ouvre d'intéressantes pistes de réflexion pour les archéologues et les paléopathologistes. Les maladies présentes depuis longtemps sur les îles ont, bien sûr, continué à sévir après le contact, et ont pu s'amplifier, se croiser avec les nouvelles introductions et, de ce fait, accroître le pool microbien qui allait impacter la démographie de manière dramatique.

## **TRANSFORMATION DE L'ÉTAT SANITAIRE : L'INTRODUCTION ET LE DÉVELOPPEMENT DES MALADIES**

L'expansion européenne, que ce soit sur le continent américain, en Afrique ou en Océanie, s'est en grande partie bâtie sur des succès militaires et la supériorité des armes à feu. Toutefois, elle participe aussi de ce qu'Alfred Crosby proposait de nommer un « impérialisme écologique » (1986) qui voit l'introduction et la translocation d'espèces animales, végétales et microbiennes d'une région à l'autre dans un monde de plus en plus globalisé. Il en est ainsi

<sup>5</sup> Les sciences omiques regroupent les nouveaux outils de biologie moléculaire permettant d'étudier le fonctionnement biologique des organismes à différentes échelles du vivant : espèces, individus, cellules, ARN, ADN.

de l'exploration occidentale du Pacifique qui s'accompagna de l'importation de nouveaux ennemis invisibles pour les Océaniens. Ces derniers n'avaient jamais été en contact avec la plupart des germes dont étaient porteurs les Européens, les marins les ayant contractés en Europe, lors de précédentes escales en Amérique du Sud, en Afrique ou en Asie, ou bien à bord des navires dont les conditions de salubrité étaient déplorables. La mauvaise alimentation et les réserves d'eau douce devenant putrides provoquaient dysenterie et scorbut, auxquels s'ajoutaient les maladies transmises par des animaux, notamment les rats (*Rattus rattus* et *Rattus norvegicus*). Après plusieurs mois en mer, les vaisseaux qui, de plus en plus nombreux, faisaient escale dans les baies polynésiennes, étaient devenus de véritables « bombes microbiennes » menaçant des populations océaniques nullement immunisées. Les Européens étaient conscients du risque qu'ils faisaient encourir aux insulaires, notamment à propos de la syphilis dont chaque nation imputa la responsabilité de l'introduction à une autre. Pour tenter de contenir le danger, certains capitaines essayèrent de limiter les contacts. Or, si cela était déjà difficile lors de courts séjours, lorsque les visites se firent plus fréquentes et les escales plus longues, il devint illusoire de prétendre empêcher la transmission de ces germes dont les effets se firent très vite ressentir.

Malheureusement, très peu d'observateurs au début du XIX<sup>e</sup> siècle possédaient une formation médicale assez solide pour correctement interpréter les symptômes. De ce fait, certaines maladies ont été confondues avec d'autres, rendant difficile l'identification des causes exactes des maux qui frappaient les populations autochtones. Enfin, les enregistrements différents d'un archipel à l'autre, le nombre élevé, la diversité des contacts et échanges internationaux font qu'il est souvent difficile de tracer avec certitude l'origine de ces épidémies (Martin et Combs 1996 : 359). Ajoutons que si « les nouvelles formes de mort viennent de la mer » (Laux 2011 : 121), ce n'est pas seulement l'introduction de certains germes qui est en cause, mais aussi tout un ensemble de transformations des modes de vie, de subsistance, etc., qui provoque une évolution de l'état sanitaire sur les îles. Dans ces contextes, des maladies sont introduites, certaines disparaissent, d'autres déjà présentes sont exacerbées.

Afin de mieux rendre compte de la complexité de ces transformations, il importe de différencier les types de maladies et leurs effets, directs et indirects, sur la démographie. En effet, alors que certaines infections provoquent des épidémies rapides contribuant à une mortalité dramatique, d'autres, non létales, ont des effets plus lents mais pourtant significatifs sur les taux de fécondité et de natalité.

La notion de « choc microbien » pour les historiens du Pacifique renvoie avant tout aux grandes épidémies meurtrières qui dévastèrent les populations. Parmi les premières décrites après le contact occidental, la dysenterie fut l'une des plus violentes. Tahiti connut un épisode épidémique suite au passage de Vancouver en 1792, puis celui du *Britannia* en 1807. Une épidémie majeure se répandit dans l'ensemble de l'actuelle Polynésie française en 1843 (Martin et Combs 1996). Plusieurs épisodes furent enregistrés jusque dans les années 1920 avec des taux de mortalité variables. En 1803-1804, une maladie initialement décrite comme le choléra, mais apparaissant plutôt comme la dysen-

terie, ravagea Oahu et emporta 5 000 Hawaïens (Schmitt et Nordyke 2001). La dysenterie apparaît aussi comme un symptôme très commun suite à des épidémies de rougeole. Cette dernière, dont la période d'incubation n'est que de deux semaines, fut introduite dans le Pacifique depuis l'Australie et Mexico. Elle fit des ravages à Hawaï en 1848, Fidji en 1875 et Samoa en 1894 (voir Shanks 2016).

Parmi les maladies contagieuses les plus mortelles, la tuberculose ou phtisie (dans sa forme pulmonaire) fut particulièrement fatale. Elle est considérée comme l'une des causes principales de dépopulation aux Marquises. Le docteur Rollin rapportait que la tuberculose avait été introduite aux Marquises par le Tahitien Tama qui en décéda à Vaitahu (Tahuata) en 1791 (1974 : 64). Buisson imputait sa propagation rapide à la promiscuité des familles à l'intérieur des mêmes maisons et au refus d'isoler les malades (1902 : 553). Maximo Rodriguez soulignait aussi la fréquence des tuberculoses pulmonaires parmi les causes de décès en 1774-75 à Tahiti (Rodriguez 1995).

Plusieurs épidémies de grippe (influenza) sont mentionnées aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, notamment aux Marquises celle de 1854 qui aurait décimé la moitié de la population du groupe Nord (Rollin 1974 : 64). Elle aurait très tôt ravagé Tahiti en 1772 et 1774 si l'on en croit le commandant Wilson (1799). L'épidémie de grippe de 1918-1919, considérée comme la deuxième épidémie la plus violente après la peste noire du XIV<sup>e</sup> siècle, toucha fortement les îles du Pacifique, notamment les Samoa occidentales qui perdirent 22 % de leur population en quelques semaines (Tomkins 1992). La dépopulation causée par cette grippe est estimée à 5,2 % de la population pour Fidji, entre 4,2 et 8,4 % pour Tonga et environ 10 % pour Tahiti (Vigneron 1985 ; Herda 1995).

Des épisodes de scarlatine et de coqueluche épidémique sont aussi mentionnés bien que leur effet sur la mortalité soit peu documenté. La coqueluche, susceptible d'être mortelle chez les nourrissons, pourrait avoir entraîné par moments une hausse de la mortalité infantile.

Plusieurs faits nous rappellent que les Océaniens furent aussi les victimes de telles maladies loin de chez eux, dans des environnements dont ils n'étaient aucunement familiers. Dès le XVIII<sup>e</sup> siècle, des Tahitiens partis à la découverte du monde sur les bateaux des Européens, ne revirent jamais leur pays natal. Citons Ahutoru, mort de la variole contractée durant son séjour en France sur le navire qui le ramenait à Tahiti (Dorbe-Larcade, à paraître). De même, le grand prêtre et savant Tupaia ne vit jamais l'Angleterre, le but de son voyage, et périt à Batavia (Java), victime de la malaria ou de dysenterie, les deux maladies y sévissant à cette époque, tandis que Taiato, son jeune serviteur, y mourut de pneumonie (Salmond 2012 : 279). De même, pour ne citer qu'eux, sur les quatre Tahitiens que le capitaine Boenechea ramena au Pérou, l'un, nommé Tipitipia mourut durant le voyage aller « de fièvre maligne » (*id.* : 313) ; après seulement deux mois à Lima, un autre, dénommé Heiao, décéda de la variole (*id.* : 396) tandis que Tetuanui (*id.* : 399) déclara la même maladie sur le bateau du retour, quatre jours après avoir quitté le port de Callao.

Les raids esclavagistes menés par les Péruviens en 1862-1863 sur les îles polynésiennes ont contribué à une dépopulation massive, en particulier à Rapa

Nui et sur certains atolls des îles Cook (Maude 1981). Sur près de 3 480 Polynésiens « recrutés » par la ruse ou par la force et envoyés dans les mines de guano des îles Chincha ainsi que sur les plantations des haciendas du Pérou, seuls 26 étaient originaires des archipels de l'actuelle Polynésie française. Les conséquences de ces raids n'en furent pas moins dramatiques même dans cette région<sup>6</sup>. Mis au fer en fond de cale, beaucoup moururent durant le voyage tant les conditions étaient insalubres et l'alimentation aussi chiche que médiocre. La dysenterie faisait des ravages et certains capitaines furent forcés de débarquer les esclaves à Sunday Island (île Raoul, aux Kermadec) pour éviter une propagation de l'épidémie. Mais c'est surtout l'arrivée dans les villes de Callao et Lima qui marqua le début d'une mortalité extrêmement rapide. Entre 1862 et 1867, 65 % des esclaves décédèrent de maladies pulmonaires ou intestinales, tandis que d'autres travailleurs contractèrent des parasites tropicaux sur les plantations. Aucun d'entre eux ne reçut de vaccination. Au bout de quelques mois, les pressions politiques des gouvernements français et britanniques contraignirent les autorités péruviennes à ordonner le rapatriement des survivants à Callao d'où ils pouvaient être reconduits dans leurs îles d'origine. Or, au même moment, le Pérou subissait l'une des pires épidémies de variole que le pays ait connue en plusieurs décennies. Les Marquisiens pris de force sur l'*Empresa* l'année précédente furent embarqués sur l'avis *Diamant* avec quelques survivants de Mangaia (îles Cook). Peu après leur départ de Callao, et malgré l'espoir que la maladie ait pu les épargner, une épidémie se déclara à bord. Quatorze des 29 embarqués moururent pendant le voyage. À leur arrivée dans la baie de Taiohae, à Nuku Hiva (Marquises), les survivants furent placés en quarantaine dans le pavillon de l'Administration alors inoccupé mais réussirent néanmoins à la contourner, impatients de revoir leurs familles. Comme en témoignent les missionnaires Chaulet et Lecornu, l'épidémie fit rapidement des ravages causant le décès de 958 personnes à Nuku Hiva, et de 600 à Ua Pou où la variole fut introduite par l'équipage d'une pirogue (Bailleul 2001: 106). Dernière grande épidémie à toucher les Marquises, elle ponctue le phénomène de dépopulation massive de cet archipel (voir chapitre de Molle et Conte dans cet ouvrage). Le même scénario se répéta à bord du *Barbara Gomez* qui devait ramener ses passagers à Rapa Nui puis continuer sur Papeete. Des 470 Polynésiens embarqués à Callao, 439 décédèrent de la variole et furent immergés dans l'océan. Seuls quinze Pascuans furent débarqués à Hangaroa, introduisant la maladie qui provoqua la mort de milliers d'individus. Pour beaucoup d'observateurs, ce sinistre épisode sonna le glas de la civilisation pascuane. Les seize autres survivants débarquèrent à Rapa dont la communauté perdit environ 240 de ses membres de la dysenterie, soit deux tiers de sa population. Ces victimes locales des épidémies sont donc à ajouter à celles de la traite à proprement parler. Cette catastrophe démographique constitua un bouleversement majeur pour les communautés des atolls des Tokelau et de Tuvalu, et sur l'île de Pâques. Les familles, et avec elles l'équilibre économique qu'elles assuraient, furent brisées, tout comme les structures sociopolitiques et religieuses traditionnelles<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Ce qui est tout aussi vrai dans les cas de déplacements forcés des populations à Fidji, en Nouvelle-Guinée, à Samoa et à Queensland, comme l'a démontré l'analyse comparative des taux de mortalité de Shlomowitz (1987, 1989).

<sup>7</sup> C'est d'ailleurs le cas pour la plupart des grandes épidémies, celle de grippe en 1918-1919 notamment (voir

Si les épidémies mentionnées plus haut purent provoquer une forme de sidération chez des populations subitement frappées de mort massive, les maladies vénériennes, parmi les premières à être transmises, eurent des effets plus sensibles sur le long terme. Tcherkézoff (2010) a analysé les types de rencontres, et les malentendus qui en découlèrent, entre les marins européens et les femmes polynésiennes, soulignant notamment la manière dont le premier récit de Bougainville a fixé dans l'imaginaire occidental le mythe de l'amour libre et public et de l'hospitalité sexuelle. Cette dernière sera aussi perçue par Fesche au cours du voyage de Bougainville, comme un commerce sexuel (Tcherkézoff 2010 : 123). Dès les premiers contacts, les marins occidentaux engagèrent des relations physiques avec les femmes, favorisant ainsi la transmission de maladies vénériennes qui, elles aussi, vont se répandre rapidement parmi les populations. Certains explorateurs européens conscients du risque de contamination tentèrent, autant que possible, de le prévenir. Cook lui-même, lors de son troisième voyage, interdit à ses hommes de descendre à terre afin d'éviter la transmission de ces maladies (Kaeppler 2010 : 38). Cependant, de telles précautions ne sauraient suffire. La blennorragie (ou gonorrhée, une infection génitale), à la période d'incubation très courte, a des conséquences démographiques graves car elle provoque souvent la stérilité, et les symptômes associés interdisent ou espacent les rapports sexuels, diminuant considérablement la fertilité (Biraben 1996 : 1042). La syphilis était, pour sa part, l'une des seules maladies vénériennes mortelles même si son incidence sur la démographie reste en revanche plus difficile à estimer, notamment en raison du fait qu'à Tahiti « les prêtres avaient découvert [...] comment traiter les personnes infectées en ne leur laissant que des symptômes bénins » (Salmond 2012 : 194). Une information confirmée par Banks (2019 : 157) qui précise même : « [...] certains des nôtres qui allèrent se soumettre à leur traitement s'en revinrent en peu de temps parfaitement guéris<sup>8</sup>. » De fait, à propos des maladies vénériennes, selon William Bayly (cité par Salmond 2012 : 538), « les indigènes n'y prêtent guère attention et ne les redoutent pas ». Certains auteurs ont suggéré que la syphilis n'avait pas eu d'impact majeur en Océanie car la plupart des populations en contractant le pian, causé lui aussi par un tréponème, auraient développé une immunité naturelle. Cette assertion n'a cependant jamais été démontrée. Il est toutefois certain que la syphilis a aussi impacté la fécondité des femmes en termes de naissances vivantes (Biraben 1996 : 1049).

Plusieurs maladies pulmonaires sont systématiquement signalées dans les Établissements Français de l'Océanie (EFO), tant par les missionnaires que par les médecins et ce, jusqu'au début du XX<sup>e</sup> siècle. Il ne s'agit pas ici de maladies à proprement parler introduites, mais résultant plutôt d'un ensemble de transformations des modes de vie traditionnels. Bronchites et pneumonies, aux conséquences souvent graves sur la mortalité, sont fréquemment attribuées à des changements des modes vestimentaires souhaités par les missionnaires en faveur de costumes européens mal adaptés aux conditions tropicales (Laux 2011 : 123). Si en public les Polynésiens suivaient ces règles

---

Shanks 2016b, et Tomkins 1992).

<sup>8</sup> Cela dit, les symptômes de la syphilis sont pour la plupart transitoires (le chancre, mais aussi certaines éruptions cutanées) pouvant faire croire à tort à la guérison.

d’habillement, ils cherchaient plutôt à se dévêtir et à se rafraîchir dans la sphère familiale, que ce soit par des bains d’eau froide ou par l’ouverture de leurs maisons la nuit (voir pour les Marquises Testard de Marans 1889 : 47, et pour les Gambier Lesson 1844 : 156). Ces brusques changements de température auraient eu des conséquences sur leur organisme, peut-être déjà affaibli par d’autres maladies préalablement contractées.

Parmi les maladies infectieuses, le cas marquisien de la filariose est plus problématique (voir Pichon *et al.* 1985); Jardin (1858) s’était laissé dire que les larves du moustique *Aedes polynesiensis* furent introduites dans l’archipel via les navires européens dans les années 1850. Pourtant, des cas de filariose sont mentionnés par Gracia, Radiguet et Comeiras dans les années 1840, qui en faisaient même une maladie commune. Pichon *et al.* suggéraient que ces cas de filariose furent transmis via le moustique endémique nocturne *Culex marquisiensis*, notamment chez les personnes les plus âgées. La dépopulation majeure subie par les Marquisiens a cependant pu contribuer à la disparition de cette parasitose. La filariose de Bancroft semble réapparaître fortement au début du XX<sup>e</sup> siècle. Beaucoup de Marquisiens eux-mêmes attribuent cette réintroduction à la déportation des insurgés de Raiatea à Ua Huka en 1897 (voir Molle et Conte, ce volume).

Il est utile de rappeler, à la suite de Shanks (2016a : 273), que la plupart des épidémies décrites plus haut survinrent avant que Louis Pasteur ne démontre, dans les années 1860-70, l’origine microbienne des maladies infectieuses<sup>9</sup>. Bon nombre d’observateurs occidentaux s’appuyaient donc plutôt sur la théorie des miasmes, alors dominante en Europe, pour en expliquer les conditions de développement. Cela est particulièrement frappant dans les commentaires laissés par les visiteurs des Marquises au XIX<sup>e</sup> siècle, tous insistant sur les déplorables conditions d’hygiène et l’air vicié dans lequel vivaient en permanence les populations. Vincendon-Dumoulin et Desgraz (1843 : 252) rapportaient que les déchets de nourriture des repas familiaux et communautaires jonchaient le sol : « [...] l’air est empesté de miasmes qu’ils exhale et de ceux que jettent les offrandes faites aux morts ». La présence de nombreux animaux, cochons, poulets, chiens et rats, dans les lieux d’habitation contribuait aussi à cet état. En plus des déchets de nourriture, les miasmes étaient aussi attribués aux pratiques mortuaires traditionnelles qui voyaient les familles en charge du processus de dessiccation du corps du défunt, ce dernier pouvant durer de quelques jours à plusieurs semaines (Vigneron 1985). Max Radiguet, décrivant en détail la préparation des corps, expliquait que le corps « occupait une place de la couche commune, et près de lui des hommes, des femmes, des enfants [...] dormaient, mangeaient, vivaient enfin au milieu d’une atmosphère nauséabonde et méphitique dont ils ne semblaient pas avoir conscience. [...] Maintes fois pendant nos promenades une bouffée d’air empesté nous révélait le voisinage d’un de ces tristes dépôts » (Radiguet 2001 : 220-1). L’étude

<sup>9</sup> C’est seulement vers la fin du XIX<sup>e</sup> siècle que l’on voit d’ailleurs des traitements se développer, qui seront progressivement appliqués par les médecins dans les îles du Pacifique. Il importe donc de considérer le développement et la propagation de ces maladies parmi les populations polynésiennes durant plus d’un siècle, sans qu’aucun réel traitement ne leur soit offert (si l’on excepte le recours aux remèdes traditionnels qui ne montrent que des effets très limités sur les nouvelles maladies).



de plusieurs sites funéraires du XIX<sup>e</sup> siècle a montré que les pratiques anciennes de dessiccation et de relégation des ossements des morts dans des abris isolés en montagne se sont poursuivies après l'installation des Européens. Toutefois, elles disparaissent presque partout sous l'influence grandissante des missionnaires catholiques qui imposent l'inhumation en terre dans les nouveaux cimetières des villages (Vigneron 1985 ; Molle 2011). On peut aussi penser que les nouvelles formes d'habitation qui se répandent avec l'implantation des missions catholiques avaient pour effet de fournir aux Polynésiens des lieux d'habitation mieux ventilés évitant ainsi la diffusion des miasmes<sup>10</sup> (Lagarde *et al.* 2020).

### UN TÉMOIN ARCHÉOLOGIQUE D'UN CHOC MICROBIEN ?

À notre connaissance, lors de fouilles archéologiques en Polynésie française, aucun reste humain ou autre élément matériel n'a encore été indubitablement identifié comme témoignant des épidémies dues aux contacts avec les Occidentaux. Un exemple mérite toutefois d'être évoqué : il s'agit de la fouille conduite par l'un des auteurs de cet article sur le *marae* Te Tahata de Tepoto, dans l'archipel des Tuamotu (Conte et Dennison 2009). L'interprétation des vestiges archéologiques mise en regard d'histoires traditionnelles que nous synthétisons ci-après nous laisse à penser que le site a pu être utilisé comme une réponse locale à un tel épisode épidémique.

Tepoto (nord) est un petit atoll au lagon à présent comblé situé au nord-est de l'archipel des Tuamotu. Avec son voisin Napuka, distant de quelques milles, ce sont les deux atolls de l'archipel les plus proches du groupe Sud des Marquises. Figurant longtemps sur les cartes sous le nom peu flatteur d'« îles du désappointement » donné en 1765 par leur « découvreur » européen Byron, ils demeurèrent longtemps hors des influences extérieures qui devaient entraîner de profondes modifications dans le mode de vie des Polynésiens. Un exemple : en 1878, ces îles furent parmi les toutes dernières des Tuamotu à être évangélisées, quoique les visites très épisodiques des Pères catholiques laissèrent à la population toute latitude pour perpétuer certaines pratiques « païennes » jusqu'à une date fort récente.

En 1929 et 1934, durant ses missions dans l'archipel, K.P. Emory, anthropologue du Bishop Museum de Hawaï, séjourna plusieurs mois à Napuka et se rendit à Tepoto. À Napuka, il recueillit des informations de première importance au sujet des rituels effectués sur les *marae*, notamment au début de la saison des tortues, auprès d'informateurs très âgés qui, avant la venue des missionnaires, en avaient été les témoins oculaires. Lors de sa visite à Tepoto, en 1934, Emory inventoria les *marae* et dressa une vue cavalière du seul monument encore en bon état à cette époque, le *marae* Te Tahata, qu'il publia accompagnée d'un rapide descriptif (1947 : 15, fig.3) (figure 1).

<sup>10</sup> On peut cependant noter un paradoxe parmi ces témoignages. Pour les partisans de la théorie des miasmes, dont beaucoup de missionnaires catholiques par exemple, il importe d'assurer une circulation de l'air constante dans les villages et parmi les habitations. À l'inverse, le Dr Lesson à Mangareva, par exemple, expliquait que les missionnaires entreprirent la construction de maisons fermées et mieux protégées pour éviter les écarts de température et les courants d'air et limiter ainsi les maladies pulmonaires telles que la pneumonie.

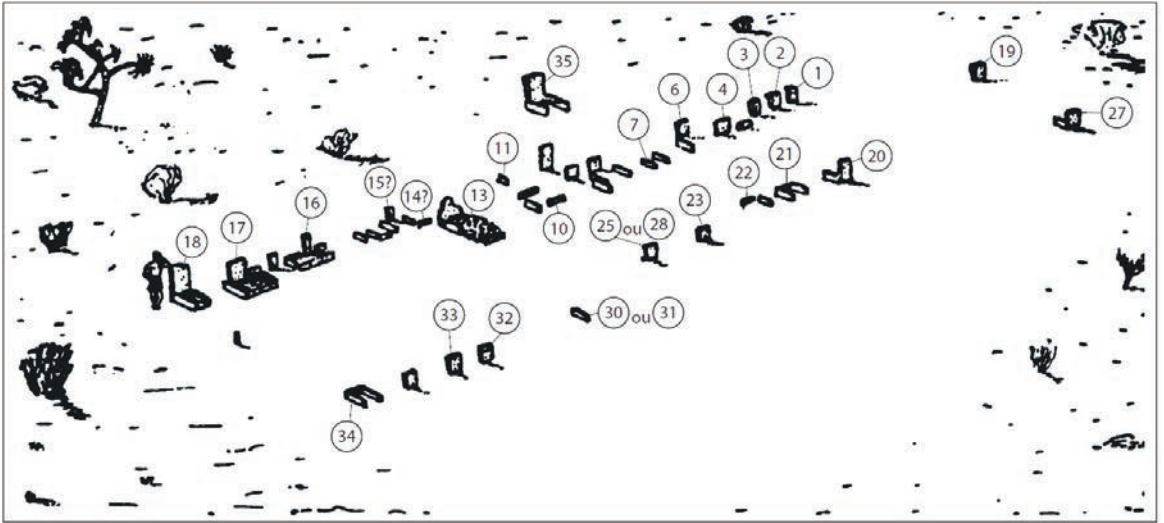


Figure 1: Vue cavalière du marae Te Tahata de Tepoto (d'après Emory 1947: 15)

C'est durant son deuxième terrain dans ces atolls en 1983<sup>11</sup>, qu'Éric Conte, séjournant quelques jours à Tepoto, put voir le marae Te Tahata. Cet ensemble monumental, le mieux conservé de l'île, est constitué de 35 structures, cistes en dalles de corail de forme carrée ou rectangulaire avec parfois des pierres dressées à l'une de leurs extrémités. Dans son interprétation de ce monument, Emory avait identifié les deux structures de forme rectangulaire les plus importantes et qui portaient des pierres dressées, comme étant les deux *ahu*<sup>12</sup> du marae (les marae de cette région des Tuamotu comportent deux cours, chacune avec un *ahu*), ce qui faisait entrer ce monument dans le schéma structural des monuments destinés principalement, selon lui, aux cérémonies consacrées aux tortues. Les structures lithiques, concentrées dans un quadrilatère d'une quarantaine de mètres de long pour une trentaine de large s'organisent pour la plupart en quatre alignements, grossièrement parallèles deux à deux, tous plus ou moins orientés sud-est / nord-ouest. À cela s'ajoutent plusieurs structures isolées, soit qu'elles l'étaient initialement, soit qu'elles le devinrent par la destruction de celles environnantes. Les informations liant cet espace à des rituels consacrés aux tortues étaient confirmées par quelques ossements éparpillés en surface et par des fours destinés à la cuisson de cet animal, à proximité. Une première mission fut organisée l'année suivante, en 1984, dans le but de confronter les très riches informations dues à Emory à propos des rituels pratiqués sur les marae de ce secteur des Tuamotu avec les enseignements susceptibles d'être fournis par la fouille d'un tel site. Or, si les vestiges retrouvés dès les premiers décapages effectués (éléments de squelettes de tortues, etc.) permirent, dans une certaine mesure, d'atteindre cet objectif, l'intérêt majeur du projet fut réorienté par la découverte d'un ensemble de 22 squelettes humains dont la présence était totalement ignorée des

<sup>11</sup> Dans le cadre de sa thèse sur les techniques traditionnelles de pêche (Conte 1988).

<sup>12</sup> Un *ahu* est une plate-forme qui représente l'espace le plus sacré du marae, consacré aux dieux et aux ancêtres.

habitants de l'île qui pourtant possédaient, pour les plus âgés, des connaissances très poussées sur l'histoire de ce *marae* et sur les cérémonies qui jadis s'y déroulaient. Lors d'une seconde campagne organisée en 1985 à laquelle participait Kenneth J. Dennison (Department of Anatomy and Structural Biology, University of Otago) pour réaliser l'analyse des squelettes *in situ*, 10 autres squelettes humains furent mis au jour. Au total, ce sont donc 32 squelettes humains et celui d'un jeune chien enterré avec un enfant qui furent exhumés et étudiés sur le *marae* Te Tahata.



Figure 2: Vue d'ensemble des sépultures du *marae* Te Tahata (cliché Éric Conte, 1984)

Ces squelettes humains étaient disposés en plusieurs rangées et associés à trois des alignements de structures, de nombreux squelettes faisant nettement face à certaines d'entre elles (figure 2). Sur les 32 squelettes étudiés, 10 sont de sexe féminin, 7 sont des hommes et pour 15 individus le sexe n'a pu être déterminé. Dix-huit individus ont moins de 21 ans, (dont 15 moins de 11 ans) et 14 sont plus âgés, mais seul un individu (une femme) avait plus de 42 ans à sa mort. On notera donc la proportion importante d'enfants et de jeunes adultes ensevelis sur le *marae*. Signalons également qu'un homme a été enterré avec une herminette dont seule la lame en bénitier (*Tridacna maxima*) a été retrouvée tandis que deux des femmes, dont la plus âgée, étaient ensevelies avec des *kotore*, des instruments en nacre utilisés pour lisser les feuilles de pandanus, une tâche féminine (figures 3 et 4).



Figure 3: Vue du défunt avec une herminette et d'une défunte avec un lisseur kotore (cliché Éric Conte, 1984)

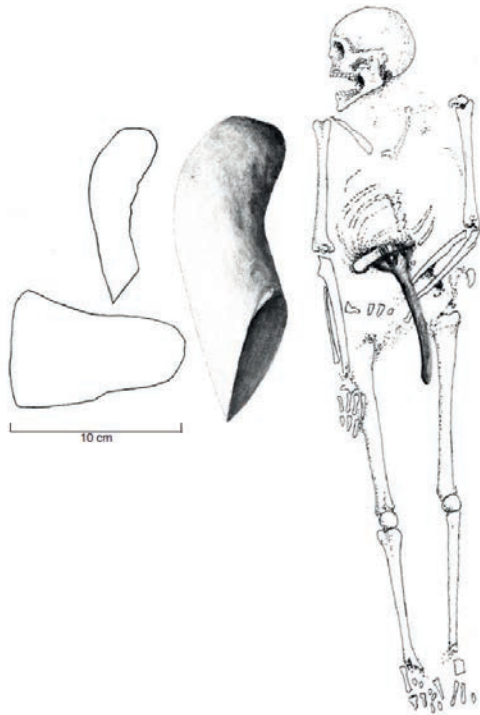


Figure 4: Représentation du défunt enseveli avec une herminette à lame de bénitier (dessin Jean-Louis Saquet)

Contrairement à la plupart des *marae* polynésiens, on dispose de quelques informations orales sur celui de Tepoto. Ainsi, Emory (1947: 47), citant les dires de Te Uru, l'un de ses vieux informateurs, indique que le monument fut construit par un certain Mau Te Tea et que Mahuta Uri en était le propriétaire. Lors de ses séjours à Tepoto, Conte eut à maintes reprises l'occasion d'interroger les anciens de l'île - dont certains participèrent aux fouilles - sur leurs connaissances à propos du *marae* Te Tahata. Ainsi, dans le corpus des traditions orales encore en mémoire, certains éléments se rapportent au *marae* Te Tahata. Il est rapporté que l'appellation originelle du *marae* serait Patieiuuru. L'un de ses propriétaires en fut Te Urupo, *ariki* (chef) de l'île à une époque qui n'a pu être précisée. Un descendant de ce dernier, Tekifa a Taki, connaissait encore un poème dans lequel Te Urupo prenait la parole, où l'ancien nom du monument est mentionné et qui atteste l'usage du *marae* comme lieu de sépulture.

*Ko vau ko te Urupo*

C'est moi Te Urupo

*I noho i taku henua i taku marae*

J'habite (je règne) sur mon île et sur mon *marae*

*Tanu te repo i raro nei tanu e tanu*

Enseveli avec de la terre

*Tere te puka runga nei*

Idee qu'un *Pisonia* pousse sur lui et prolifère. Mais *puka runga* est aussi une expression qui désigne Napuka et, dans ce cas, on évoquerait la relation entre Tepoto et Napuka.

*Te ariki ki taku marae Patieiuuru*

Souverain de mon *marae* Patieiuuru

Cette allusion à Te Urupo, enterré sur le *marae*, nous fait émettre l'hypothèse – peut-être téméraire – que l'une des sépultures, celle d'un homme (individu n° 11) inhumé profondément avec une lame d'herminette à son flanc, face à une structure lithique imposante, pourrait être la sienne.

Quant au nom plus récent de Te Tahata, il trouverait son origine dans le récit suivant dont existent plusieurs variantes. Deux hommes en sont les héros, nommés Mahuta Uri et Mahuta Tea<sup>13</sup>. D'après certains informateurs, ils s'agissaient de Marquisiens, originaires de l'île de Tahuata. Ils possédaient un animal qui pourrait être un phoque<sup>14</sup>. L'animal s'enfuit et ils le pourchassèrent. Parvenant à le capturer à Reka Reka (atoll des Tuamotu du centre), ils entreprirent de rentrer aux Marquises. Les deux hommes se trouvaient dans leur

<sup>13</sup> Remarquons qu'au moins l'un de ces deux noms correspond à celui du propriétaire du *marae* signalé par Emory. Toutefois, selon nos informateurs, l'orthographe du second nom donné par Emory ainsi que les renseignements relatifs à la fonction de ces deux personnes seraient erronés.

<sup>14</sup> On en parle en employant le mot *ngeri ngeri* qui (d'après Stimson et Marshall 1964: 95) est à Napuka un terme générique pour divers animaux (chien, vache, cheval) sauf le cochon. Pine a Arai, qui emploie également pour le désigner le terme *toto toro* («une bête» selon Stimson et Marshall 1964), précise qu'il s'agit d'un *humi*, c'est-à-dire d'un phoque ou d'une «vache marine», un lamentein (Davies 1984: 113). Signalons que Emory (1947: 44) parle d'un *marae* de Napuka, le *marae* Faraveke, consacré aux phoques et qu'il cite les deux noms de *humi* et de *torotoro* pour désigner cet animal. Ce dernier, selon lui, devait être rare dans la région puisque Te Ufi, son informateur, n'en avait jamais vu. Les professeurs Claude Payri (IRD) et Bernard Salvat (E.P.H.E.), consultés sur le sujet, penchent plutôt pour identifier cet animal comme un phoque, la présence d'individus isolés étant attestée dans la région.



embarcation et l'animal nageait. Sur le retour, la première île qu'ils rencontrèrent fut Tepoto qu'ils abordèrent. Accostant, ils se mirent à chanter :

*Patieuru Patieuru*

Ancien nom du *marae*

*Te kapua honu, te kapua honu*

Nom de la terre où se trouve le *marae* qui peut se traduire par « la carapace de la tortue »<sup>15</sup>

Ils transportèrent l'animal sur le *marae* où ils l'immolèrent. Il est précisé qu'ils le sacrifièrent en lui dirigeant la tête vers le soleil levant et l'arrière-train vers le couchant. Notons que toutes les sépultures découvertes sur le *marae* Te Tahata sont, elles aussi, orientées la tête vers l'est. Puis ils l'ont exposé, idée que rend le mot *tahata*<sup>16</sup>. De là viendrait le nouveau nom du *marae*. Ayant érigé une pierre dressée (*pofatu*) pour marquer leur passage<sup>17</sup>, ils s'en retournèrent chez eux. Si l'on en croit l'un des informateurs, Pine a Arai, ce n'est qu'après cet épisode que ce *marae* fut utilisé pour la consommation des tortues.

Ajoutons que le *marae* Te Tahata, même s'il n'était plus en activité en 1878 à l'arrivée des missionnaires catholiques pour les cérémonies associées aux tortues, servait encore très récemment comme lieu de circoncision. L'un des informateurs de Conte, Tekifa a Taki, qui serait un descendant de Te Urupo dont il a été question plus haut, y a subi cette opération.

Ces deux grandes périodes dans l'histoire du *marae* sont, d'une certaine façon, corroborées par les datations obtenues sur les sépultures. En effet, deux des squelettes datés sur le *marae* sont bien plus anciens que la plupart des autres. Il s'agit du n° 11 qui est celui d'un homme robuste (il mesurait 1,80 m) âgé d'une trentaine d'années, enterré avec une herminette à lame de bénitier, en qui nous avons été tentés de reconnaître Te Urupo, l'ancien propriétaire du *marae* cité dans le poème. C'est aussi l'un des plus profondément enterrés et il date probablement du XV<sup>e</sup> siècle. De même le squelette le plus proche (n° 10), celui d'une femme dont l'âge n'a pu être déterminé, ensevelie à une certaine profondeur avec deux lissoirs en nacre pour les feuilles de pandanus (*kotore*), est peut-être un peu plus récent mais toutefois appartient à une période antérieure aux autres sépultures du *marae*.

En effet, les datations effectuées sur douze autres squelettes situent la mort de la plupart des individus exhumés aux environs de 1850, date très récente mais guère étonnante, compte tenu de l'association de ces sépultures avec un monument à peine abandonné au moment de l'arrivée des missionnaires.

Il apparaît donc nettement qu'une partie des sépultures – au moins les deux plus anciennes datées – appartient à une période située environ trois siècles avant la plupart des autres sépultures qui, elles, remontent à peine au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle.

<sup>15</sup> Les auteurs remercient Jean Kape, président de l'Académie *pa'umotu*, pour son aide dans la traduction de ces poèmes.

<sup>16</sup> D'après Stimson et Marshall (1964 : 480), le mot *tahata* signifie « être allongé, être placé horizontalement

<sup>17</sup> Il est possible qu'il s'agisse de la structure 35.

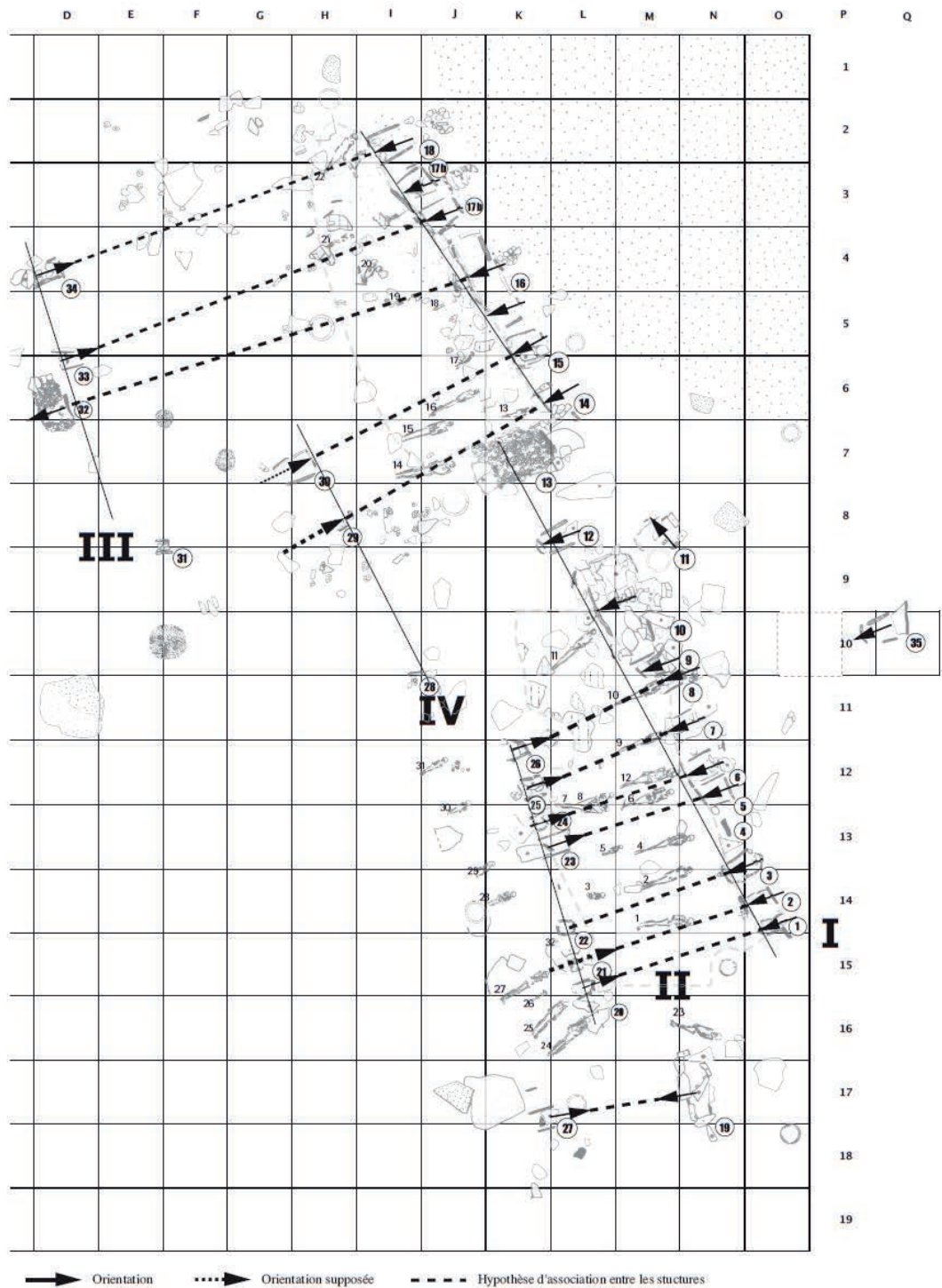


Figure 5: Orientation générale des structures sur le marae Te Tahata



L'analyse comparée de la répartition spatiale des structures lithiques, des squelettes et la prise en compte de la profondeur d'ensevelissement de ces derniers a permis plusieurs constats. Comme on l'a dit, la plupart des structures lithiques sont organisées en quatre grands alignements (figure 5). L'alignement I (des structures 1 à 18) est le plus important du *marae*. C'est en effet celui qui comporte le plus de structures et celles de plus grande taille, tandis que celles des autres alignements sont de dimensions plus modestes. De plus, comme le montre la figure 5, la majorité des structures de l'alignement I et celles des autres sont en vis-à-vis et orientées face à face.

Il est donc évident que les structures de l'alignement I sont associées à celles des trois autres alignements. Au vu de la répartition spatiale des structures et de leur association, on peut proposer une interprétation qui prend en compte à la fois des informations ethnohistoriques disponibles et des observations archéologiques effectuées sur d'autres *marae* des Tuamotu. Ainsi, les structures de l'alignement I, orientées face à l'ouest, peuvent être interprétées comme une succession d'*ahu* (au moins deux évidents, d'ailleurs identifiés par Emory) et de cistes juxtaposées à eux comme cela se rencontre sur de nombreux *marae* de la région (avec toutefois d'ordinaire moins de cistes alignées sur les *ahu*).

Les structures des alignements II (de 20 à 26), III (de 32 à 34 non figurées sur le plan de la figure 6) et IV (de 28 à 30, non figurées) seraient des sièges sur lesquels prenaient place les participants importants lors des cérémonies ou quand la structure est connectée à une plus importante de l'alignement I associée à une sépulture, lorsqu'un rituel était consacré au défunt.

Les structures 19 et 27 (non figurées) s'isolent pour former un ensemble particulier et l'on peut considérer 19 comme un *ahu* et 27 comme un siège lui faisant face. Quant à la structure 35, il s'agit d'un *poftatu* qui, comme cela a été interprété par les habitants de l'île, pouvait commémorer un événement, comme dans le récit évoqué plus haut ou être, selon Emory (1947: 16) le « symbole du chef » devant lequel son fils subissait la circoncision.

La répartition des sépultures, leur profondeur d'ensevelissement et leur orientation par rapport aux structures lithiques doivent être à présent considérées (figures 6 et 7). L'orientation des squelettes par rapport aux structures nous a fait définir des associations primaire (les squelettes sont orientés la tête face à la pierre dressée de la structure, voir figure 7a) ou secondaire (figure 7b, 7c).

Un premier groupe de squelettes que nous avons défini comme le secteur A est disposé face à l'alignement de structures I (partie droite). Les sépultures du secteur A sont toutes en association primaire avec les structures de l'alignement I. Ce sont aussi celles du *marae* ensevelies le plus profondément (moyenne 41 cm). Les squelettes regroupés dans le secteur B ne sont pas très profonds (31 cm en moyenne), deux d'entre eux (celui d'une jeune femme et d'une petite fille dont on peut supposer qu'elle est son enfant) sont dans la même fosse et sont ceux d'individus enterrés ensemble en même temps. Ces sépultures sont en association secondaire (dans une position de la figure 7b) avec les structures de l'alignement II. Elles ont bénéficié de moins de soin que celle du secteur A.

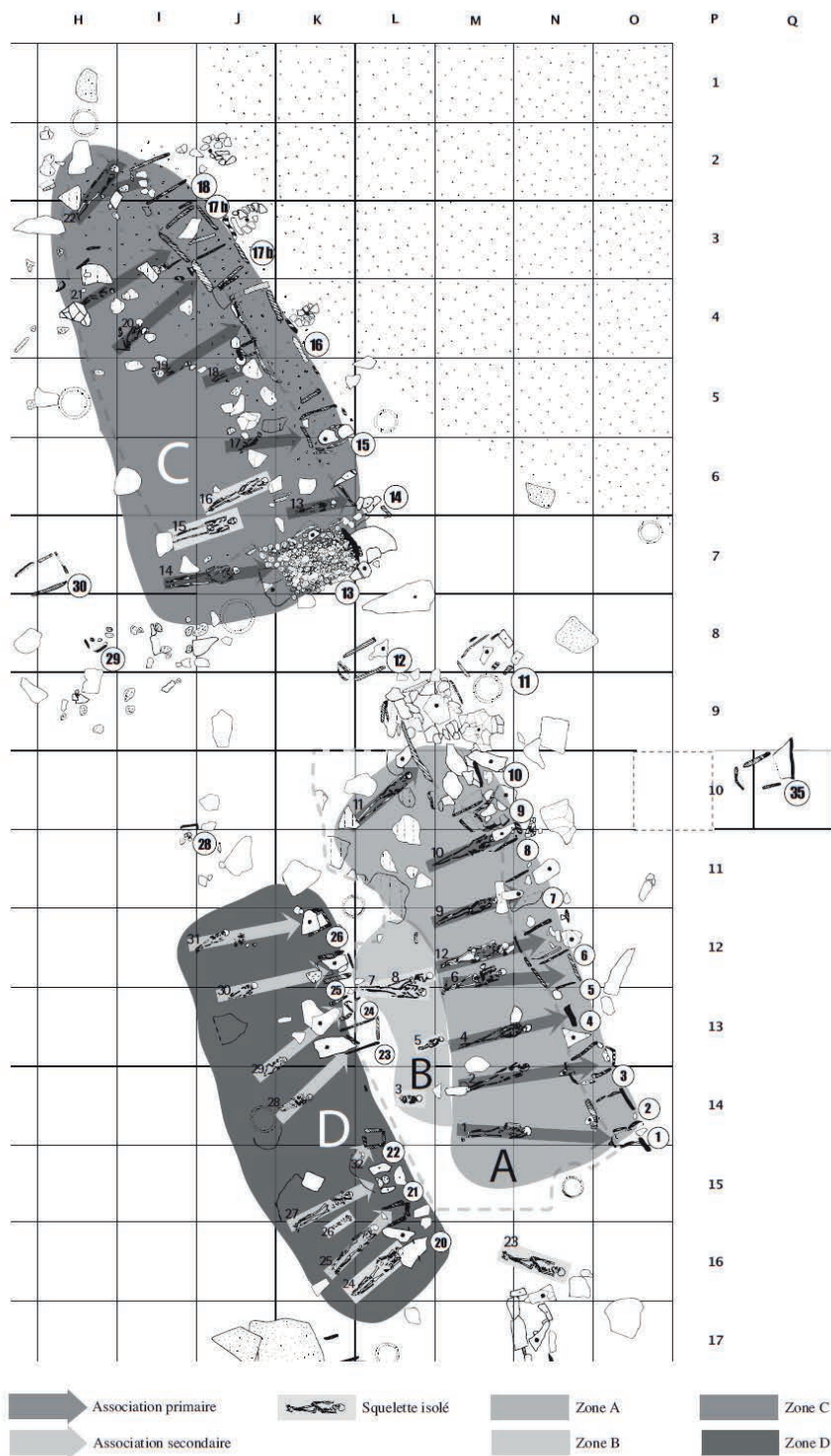


Figure 6: Orientation générale des sépultures sur le marae Te Tahata

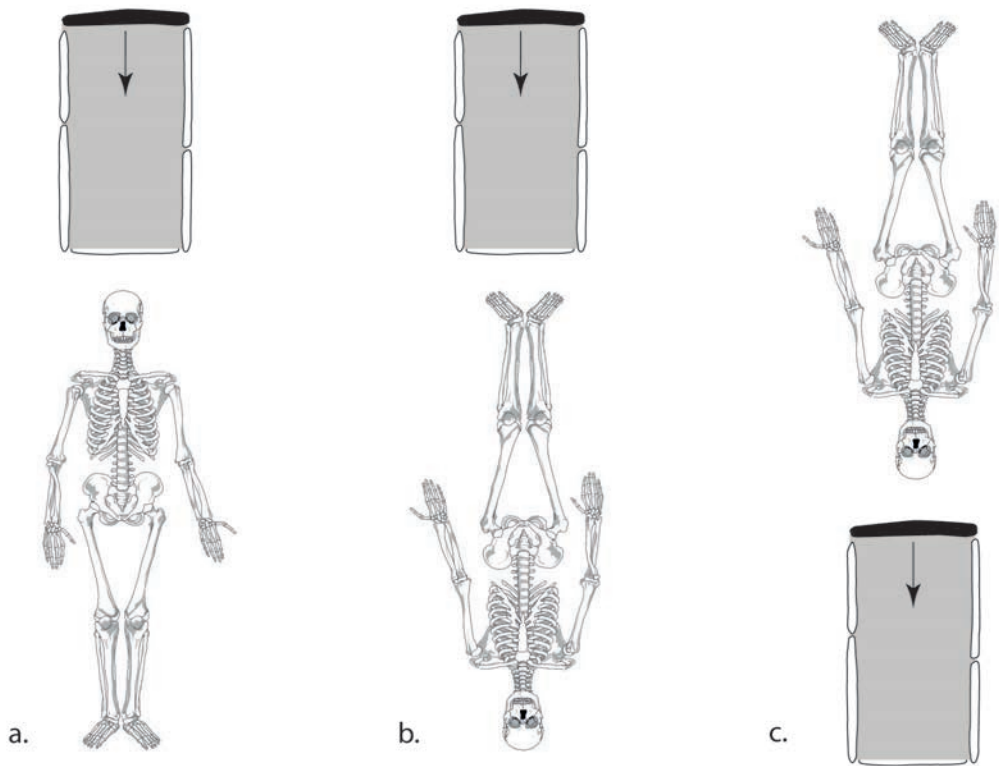


Figure 7. Relations entre les sépultures et les structures sur le marae Te Tahata

On peut, au regard de ces remarques, avancer l'hypothèse que ces individus ont été mis en terre plus tardivement que ceux de **A** et qu'au moins deux d'entre eux sont morts simultanément.

Un autre groupe de sépultures fait face à l'alignement **I** mais dans sa partie gauche; il a été identifié comme secteur **C**. Les squelettes les plus proches de l'alignement sont en association primaire avec les structures, ce qui fait penser à un ensevelissement dans des conditions normales, avec un certain soin (la profondeur moyenne est de 35 cm), sans précipitation. Seuls deux d'entre eux (n° 15 et 16) ne sont pas évidemment orientés sur des structures visibles aujourd'hui et pourraient être intrusifs (postérieurs?) dans cet arrangement régulier.

Un autre groupe de sépultures, nommé secteur **D**, comprend 8 squelettes en association secondaire avec l'alignement **II** car placés à l'arrière des pierres dressées qui font face à l'alignement **I** en position de la figure 7c. Elles sont, en outre, les moins profondes (29,6 cm en moyenne).

Enfin, une sépulture (n° 23) peut être considérée comme isolée autant par sa localisation que par son orientation qui diffère quelque peu de celles des autres squelettes. Elle est peu profonde (22 cm).

De ces constats, on peut en déduire que les squelettes du secteur **B**, au moins deux de ceux du secteur **C**, ceux du secteur **D** et le n° 23, ensevelis peu profondément, associés aux structures lithiques d'une façon désordonnée ou dans des positions b et c de la figure 7 en fonction de la pierre dressée, peuvent résulter d'une plus grande précipitation. Ainsi, certaines cistes (celles de l'alignement **II**) ont pu être réutilisées pour indiquer la présence de sépultures après avoir eu une autre fonction, comme celle de sièges sur lesquels prenaient place les participants aux rituels.

L'interprétation archéologique, non seulement des datations mais également de la relation entre les sépultures et les structures lithiques, montre que certains squelettes (les mieux organisés en face des cistes, qui sont aussi les plus profondément enterrés et dont certains possèdent des offrandes), ont été ensevelis au fil du temps à partir du XV<sup>e</sup> siècle dans le fonctionnement normal du *marae* comme site funéraire. En revanche, vers 1850, d'autres individus semblent ensevelis en urgence et les données suggèrent des décès simultanés (deux défunts sont d'ailleurs enterrés ensemble). On a donc émis l'hypothèse que ces morts inhumés dans la précipitation avaient été les victimes d'une maladie, sachant que les années 1850 furent le point culminant d'épidémies létales (variole, tuberculose, dysenterie, etc.) en Polynésie et spécialement dans l'archipel des Marquises, le plus proche de Tepoto.

Cette hypothèse trouve un certain support dans les deux informations suivantes : Te Uru, l'un des rares informateurs d'Emory à avoir assisté à des cérémonies sur les *marae* avant l'arrivée des Européens indiquait (1947 : 9) que dans sa jeunesse le *marae* Te Tahata était abandonné car tous les membres de la famille à qui il appartenait étaient décédés ; par ailleurs, Pine a Arai, interrogé par nos soins sur une éventuelle trace dans la mémoire collective d'une pareille catastrophe, s'est souvenu avoir entendu son beau-père raconter qu'un bateau « américain » (probablement un baleinier), ayant abordé à Tepoto pour faire de l'eau, avait introduit une épidémie qui provoqua de nombreux décès.

Les travaux effectués sur le *marae* Te Tahata ont bien sûr été surprenants par la découverte inattendue de 32 squelettes humains sur un monument dont la fonction principale, d'après les informations recueillies par Emory et Conte à cinquante ans d'intervalle, était d'être le théâtre des cérémonies qui, à chaque saison de tortues, se déroulaient pour en assurer l'abondance par des offrandes aux ancêtres.

Mais une autre source d'étonnement a résidé dans le fait que, si une mémoire vivace persistait chez la population actuelle concernant l'histoire du *marae* et sur le détail des cérémonies qui s'y déroulaient, l'ignorance était totale sur la présence de ces sépultures, dont certaines dataient à peine du milieu du XIX<sup>e</sup> siècle. D'ailleurs, si la population de l'île avait eu connaissance de ces faits, il est fort probable que nous n'aurions pas été autorisés à effectuer nos fouilles. On se reportera à la synthèse rédigée sur ce *marae* (Conte et Dennison 2009) pour l'examen détaillé de ce qui apparaît être un cas de mémoire volontairement amputée de certains éléments sensibles et des processus ayant mené à cet oubli.

Parmi d'autres éléments d'explication de ce phénomène, on peut estimer que si, comme on le pense, un épisode violent et traumatique, une épidémie probablement, a entraîné la mort de plusieurs personnes de la famille propriétaire du *marae*, cela dut renforcer, si ce n'est motiver, la volonté de faire silence. En Polynésie, dans le mode de pensée pré-européen, les faits comme les choses n'étant pas dissociés des mots qui les évoquent, en parler risque de les faire revivre, d'actualiser à nouveau le danger. En imposant le secret, on évitait de réveiller une épidémie dont on ignorait l'origine réelle et qui, selon l'interprétation des habitants de l'île, relevait d'un problème d'ordre surnaturel. Par le silence et l'oubli, il s'agissait d'établir une sorte de « cordon sanitaire » pour protéger les vivants. On peut penser – et pour le *marae* Te Tahata, les deux soucis ont pu se combiner – que l'oubli imposé eut aussi pour fonction de protéger les morts au moment des profonds bouleversements introduits par l'arrivée des Européens et des missionnaires.

Ainsi, cette enquête archéologique, qui intègre aussi des données traditionnelles locales, a permis de révéler un ensemble de pratiques funéraires et sociales mises en œuvre par les Pa'umotu comme réponse à une possible épidémie. Le cas du *marae* Te Tahata ouvre également des pistes de réflexion quant aux perceptions polynésiennes des maladies introduites et de leurs effets dramatiques ayant pu conduire, comme nous l'avons mentionné plus haut, à des bouleversements profonds des communautés insulaires.

## CONCLUSION

Avant que les premiers navires européens ne croisent dans le Grand Océan, les communautés du Pacifique, si elles n'étaient guère isolées entre elles, l'étaient en revanche du pool pathogène global dans lequel elles furent progressivement intégrées suite aux contacts avec les Occidentaux. Cet isolement épidémiologique explique leur faible immunité face aux nouvelles maladies introduites qui s'avèrent extrêmement létales dans les premiers temps. Au cours du XIX<sup>e</sup> et au début XX<sup>e</sup> siècle, le système immunitaire des Polynésiens semble s'adapter progressivement, même si, épisodiquement, de grandes épidémies, qui parfois sévissent à l'échelle mondiale comme la grippe espagnole de 1918, les touchent et causent de vraies saignées dans les populations des îles, toutes ethnies confondues. Toutefois, l'évolution de la situation sanitaire, avant et après l'arrivée des Occidentaux, est non seulement la résultante de l'action de pathogènes mais aussi d'autres facteurs, sociétaux, religieux, économiques, etc., qui en conditionnent les impacts. Si l'on ne dispose guère d'autres exemples en Polynésie de sépultures pouvant être interprétées, telles celles du *marae* Te Tahata, comme témoignant d'une épidémie, le développement de l'expertise des paléopathologistes devrait à l'avenir enrichir considérablement, et peut-être remettre en cause, nos connaissances sur cette violence biologique que, parfois en toute conscience – par exemple pour la syphilis – et souvent involontairement, les Occidentaux firent subir aux Océaniens.

## RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- Banks, Joseph, 2019.**  
*Journal à Tahiti et dans les îles, 1769, des Tuamotu à Rurutu*  
(traduction Véronique Dorbe-Larcade). Tahiti, Haere Pō.
- Bailleul, Michel, 2001.**  
*Les Iles Marquises. Histoire de la Terre des Hommes du XVIII<sup>ème</sup> siècle à nos jours.*  
Tahiti : Ministère de la Culture et du Patrimoine, Cahiers du Patrimoine vol. 3.
- Biraben, Jean-Noël, 1996.**  
« Le rôle des maladies sexuellement transmissibles en démographie historique »,  
*Population*, 4-5 : 1041-1057.
- Blevins, Kelly, Adele Crane, Christopher Lum, Kanako Furuta, Keolu Fox et Anne Stone, 2020.**  
« Evolutionary history of *Mycobacterium leprae* in the Pacific Islands »,  
*Phil. Trans. R. Soc. B.*, 375.
- Buckley, Hallie, 2000.**  
« Subadult health and disease in prehistoric Tonga, Polynesia »,  
*American Journal of Physical Anthropology*, 113(4) : 481-505.
- 2006. « “The predators within”: investigating the relationship between malaria and health in the prehistoric Pacific Islands » in M. Oxenham and N. Tayles (eds), *Bioarchaeology of Southeast Asia*. Cambridge, Cambridge University Press : 309-332.
- Buckley, Hallie, Rebecca Kinaston, Siân Halcrow, Aimee Foster, Matthew Spriggs et Stuart Bedford, 2014.**  
« Scurvy in tropical paradise? Evaluating the possibility of infant and adult vitamin C deficiency in the Lapita skeletal sample of Teouma, Vanuatu, Pacific Islands »,  
*International Journal of Paleopathology*, 5 : 72-85.
- Buisson, G.P.E., 1903.**  
« Les Iles Marquises et les Marquisiens »,  
*Annales d'Hygiène et de Médecine Coloniales*, 6 : 535-559.
- Clark A., C. King, H. Buckley, C. Collins, N. Dhavale, G. Elliott, A. Gosling, S. Halcrow, B. Ivory, E. Matisoo-Smith, K. McDonald, C. Stantis, M. Tromp., S. Ward, et K. West, 2017.**  
« Biological anthropology in the Indo-Pacific region: new approaches to age-old questions »,  
*Journal of Indo-Pacific Archaeology*, 41 : 78-94.
- Clavel, Dr., 1884.**  
« La dépopulation aux Iles Marquises », *Bulletins de la Société d'Anthropologie de Paris*, III<sup>e</sup> série, Tome VII (3) : 490-500.
- 1885. *Les Marquisiens*. Paris, Éditions Octave Doin.
- Conte, Éric, 1988.**  
*L'exploitation traditionnelle des ressources marines à Napuka*  
(*Tuamotu - Polynésie française*), Thèse pour le Doctorat, Université de Paris I.
- 2002. « Current Research on the Island of Ua Huka. Marquesas Archipelago, French Polynesia »,  
*Asian Perspectives*, 41(2) : 258-268.
- Conte, Éric et Kenneth Dennison, 2009.**  
*Te Tahata. Étude d'un marae de Tepoto (Nord) Archipel des Tuamotu, Polynésie française.*  
Tahiti, Les Cahiers du CIRAP 1.
- Davies, John, 1984 [1851].**  
*A Tahitian and English Dictionary*. Tahiti, Haere PD.
- Dorbe-Larcade, Véronique, [à paraître].**  
*À l'autre bout du ciel, Ahutoru-Poutavéry (v. 1750-1771), l'envers du voyage de Bougainville.*
- Eisenhofer Raphael, Atholl Anderson, Keith Dobney, Alan Cooper et Laura Weyrich, 2019.**  
« Ancient Microbial DNA in Dental Calculus: a new method for studying rapid human migration events », *Journal of Island and Coastal Archaeology*, 14(2) : 149-162.

- Emory, Kenneth P., 1947.**  
*Tuamotuan Religious Structures and Ceremonies*. Honolulu, Bernice P. Bishop Museum, Bulletin 191.
- Grand, Simone, 2007.**  
*Tahu'a, tohunga, kahuna. Le monde polynésien des soins traditionnels*. Tahiti, Éditions Au vent des îles.
- Herda P.S., 1995.**  
« The 1918 influenza pandemic in Fiji, Tonga, and the Samoa », in L. Bryder et D.A. Dow (eds), *New countries and old medicine: proceedings of an international conference on the history of medicine and health*. Auckland (NZ), Pyramid Press: 46-53.
- Kaeppler, Adrienne, 2010.**  
*James Cook et la découverte du Pacifique*. Musée historique de Berne - Imprimerie Nationale.
- Kirch, Patrick V., 2017.**  
*On the road of the winds: an archaeological history of the Pacific Islands before European contact* (revised and expanded edition). Oakland, University of California Press.
- Kolman, C., A. Centurion-Lara, S. Lukehart, D. Owsley et N. Tuross, 1999.**  
« Identification of *Treponema pallidum* Subspecies pallidum in a 200-year-old skeletal specimen », *The Journal of Infectious Diseases*, 180: 2060-3.
- Lagarde, Louis, Émilie Nolet et Guillaume Molle, 2020.**  
« Hokikakika: History and archaeology of a catholic village in the Eastern Tuamotus », *Journal of Pacific Archaeology*, 11(2): 74-89.
- Laux, Claire, 2011.**  
*Le Pacifique aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, une confrontation franco-britannique. Enjeux économiques, politiques et culturels (1763-1914)*. Paris, Éditions Karthala.
- Lesson P.-A., 1981.**  
« Notes sur les maladies des indigènes des Iles Marquises en 1844 », *Bulletin de la Société des Études Océaniques*, 216: 915-943.  
-1844. *Voyage aux Iles Mangareva*. Rochefort, Imprimerie De Mercier et Devois.
- Martin, Paul et Claude Combes, 1996.**  
« Emerging infectious diseases and the depopulation of French Polynesia in the XIX<sup>th</sup> century », *Emerging Infectious Diseases*, 2(4): 359-361.
- McDonald, S., E. Matisoo-Smith, H. Buckley, R. Walter, H. Aung, C. Collins, G. Cook, O. Kardailsky, J. Krause et M. Knapp, 2020.** « 'TB or not TB': the conundrum of pre-European contact tuberculosis in the Pacific », *Phil. Trans. R. Soc. B.*, 375.
- Maude, Henry, 1981.**  
*Slavers in Paradise: the Peruvian Labor trade in Polynesia, 1862-1864*. Canberra, The Australian National University Press.
- Molle, Guillaume, 2011.**  
*Ua Huka, une île dans l'Histoire. Histoire pré- et post-européenne d'une société marquisienne*. Thèse de Doctorat, Université de la Polynésie française.
- Moretti, Christian, Jean-François Butaud, C. Girardi, Corinne Ollier, Nicholas Ingert, Phila Raharivelomanana, et B. Weniger, 2015.**  
« Médecine et pharmacopée végétale traditionnelles aux Iles Marquises (Polynésie française) », *Ethnopharmacologia*, 53: 7-27.
- Oliver, Douglas, 1974.**  
*Ancient Tahitian Society* (3 vols.). Honolulu, the University of Hawaii Press.
- Panoff, Michel, 1966.**  
« Recettes de la pharmacopée tahitienne traditionnelle », *Journal d'Agriculture tropicale et de botanique appliquée*, 13(12): 619-640.
- Penman, B.S., S. Gupta et G.D. Shanks, 2017.**  
« Rapid mortality transition of Pacific Islands in the 19<sup>th</sup> century », *Epidemiology and Infection*, 145: 1-11.



- Pétard, Paul, 1986.**  
*Quelques plantes utiles de Polynésie et raau Tahiti.* Tahiti, Haere Pō.
- Pichon Gaston, François Rivière et Jacques Laigret, 1985.**  
« Filariose et préhistoire océanienne », *Journal de la Société des Océanistes*, 74-75 : 283-297.
- Radiguet, Max, 2001.**  
*Les derniers sauvages aux Iles Marquises 1842-1859.* Paris, Éditions Phébus.
- Rodriguez, Maximo, 1995.**  
*Les Espagnols à Tahiti (1772-1776).* Paris, Musée de l'Homme, publication de la Société des Océanistes, 45.
- Salmond, Anne, 2012.**  
*L'île de Vénus. Les Européens découvrent Tahiti.* Papeete, Éditions Au vent des îles.
- Schmitt, Robert et Eleanore Nordyke, 2001.**  
« Death in Hawai'i: the epidemics of 1848-1849 », *Hawaiian Journal of History*, 35.
- Sellier, Pascal, 2019.**  
« Archéologie et ancienneté de la lèpre en Polynésie : insularité, peuplement, colonisation et circulation des germes pathogènes », in A. Froment et H. Guy (eds), *Archéologie de la Santé, Anthropologie du Soins.* Paris, Éditions La Découverte : 68-81.
- Shanks, Dennis, 2016a.**  
« Lethality of First Contact Dysentery Epidemics on Pacific Islands », *American Journal of Tropical Medicine and Hygiene*, 95(2) : 273-277.
- 2016b. « Pacific Island Societies destabilised by infectious diseases », *Journal of Military and Veterans Health*, 24(4) : 71-75.
- Shlomowitz, Ralph, 1987.**  
« Mortality and the Pacific Labor Trade », *The Journal of Pacific History*, 22(1) : 34-55.
- 1989. « Epidemiology and the Pacific Labor Trade », *The Journal of Interdisciplinary History*, 19(4) : 585-610.
- Stimson, Franck et Donald Marshall, 1964.**  
*A dictionary of some tuamotuan dialects of the polynesian language.*  
The Hague, Martinus Nijhoff.
- Tcherkézoff, Serge, 2010 [2004].**  
*Tahiti 1768: jeunes filles en pleurs. La face cachée des premiers contacts et la naissance du mythe occidental.* Papeete, Éditions Au vent des îles.
- Testard de Marans, Alfred, 2004.**  
*Souvenirs des îles Marquises, groupe Sud-Est, 1887-1888.*  
Paris, Publication de la Société des Océanistes, 48.
- Thomas, Nicholas, 2011.**  
*Islanders. The Pacific in the Age of Empire.* Yale University Press.
- Tomkins, Sandra, 1992.**  
« The influenza epidemic of 1918-19 in Western Samoa », *The Journal of Pacific History*, 27(2) : 181-197.
- Vignerot, Emmanuel, 1985.**  
*Recherches sur l'histoire des attitudes devant la mort en Polynésie française.*  
Thèse de doctorat, Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Vincendon-Dumoulin, Clément Adrien, et César Desgraz, 1843.**  
*Iles Marquises ou Nouku-Hiva: Histoire, géographie, mœurs et considérations générales.* Paris.
- Von Hunnius T., D. Yang, B. Eng, J. Wayne et S. Saunders, 2007.**  
« Digging deeper into the limits of ancient DNA research on syphilis », *Journal of Archaeological Science*, 34 : 2091-2100.



## CHAPITRE 4

# COMPRENDRE LE CHOC DÉMOGRAPHIQUE DANS LES SOCIÉTÉS POLYNÉSIENNES : L'APPORT DE L'ARCHÉOLOGIE ET DE L'ANTHROPOLOGIE HISTORIQUE

Guillaume Molle & Éric Conte

## **UNDERSTANDING THE DEMOGRAPHIC SHOCK IN POLYNESIAN SOCIETIES: A PLEA FOR AN INTEGRATED APPROACH TO ARCHAEOLOGY AND HISTORICAL ANTHROPOLOGY**

If there was one undeniable consequence of the encounter between the Indigenous populations of Oceania and Westerners, it was the demographic shock experienced by societies in all the archipelagos of the Pacific throughout the XIX<sup>th</sup> century. Within a few decades after Contact, the first censuses conducted by the missionaries and colonists point to a general demographic decline, the intensity of which has been interpreted in various ways, however, crystallising debates over the effects of the encounter.

Our historiographical purview of these debates in the first part of our chapter brings to light two fundamental problems. The one concerns the estimates of the demography of Oceanian societies at the time of Contact, for which the ethno-historical sources appear to be limited. The other is related to the factors of the demographic decline, at first attributed exclusively to biological violence in the “Fatal Impact” mould, subsequently refined by the more complex view according to which Pacific Islanders were no longer regarded as passive victims but rather as active agents within a new post-contact culture.

In the second part of our chapter, and in line with scholars such as Nicholas Thomas who see the need for a historical anthropology, we suggest the importance of understanding Contact and the accompanying/ensuing violence in various forms, within an extended time frame, *la longue durée*. Within this cultural continuum there is a range of socio-political, religious and environmental dynamics that can shed light on the demographic processes at work. These dynamics cannot be understood without an integrated approach combining archaeology, anthropology and history whose interaction alone can enable us to respond to the two aforementioned theoretical and methodological problems.

Lastly, after briefly referring to the contribution of archaeology to demographic studies, we present a case study concerning the island of Ua Huka where the reconstruction of the pre-contact situation is set alongside the available historical data from the XIX<sup>th</sup> century, leading us to refine the thesis of a demographic collapse and reveal the complexity of internal factors that gradually transformed this society in the Marquesas Islands. The application of multidisciplinary perspectives, following the model of the Ua Huka case, appears to us to be fundamental today if we wish to get beyond the inherent limitations of individual disciplines and gain a fuller understanding of the context(s) underlying the demographic decline.

*In the history of culture contact, population trends ought to have been a central question because nothing can be more fundamental to the history of a community than its physical survival.*

(Campbell 1995: 98)

## INTRODUCTION

La question démographique est sans nul doute fondamentale dans l'évolution des sociétés humaines. Elle l'est tout autant dans des situations de contact culturel comme celles qui nous intéressent dans le présent ouvrage. L'impact du contact occidental en Polynésie est ainsi souvent perçu sous le prisme démographique d'une dépopulation, plus ou moins marquée, ayant elle-même contribué à une série de transformations socioculturelles des sociétés polynésiennes. Ce déclin démographique qui caractérise les XVIII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles est considéré tout à la fois comme résultant de processus liés au contact occidental, et comme facteur de changements profonds des communautés dites « traditionnelles ». Ce phénomène est ainsi synonyme pour les populations autochtones autant d'épidémies meurtrières que de traumatismes socioculturels dans le renoncement à leurs dieux impuissants à les protéger, ou encore dans la désertion de certaines vallées où vécurent leurs ancêtres. Il s'agit donc d'une forme de violence se manifestant davantage sur le long terme.

Ces dynamiques démographiques s'inscrivent par conséquent dans le contexte plus large de l'Histoire du contact culturel (*Culture Contact* dans la littérature anglophone) oscillant entre deux modèles. Le modèle « idéaliste » a longtemps assimilé les Océaniens au « Bon Sauvage » de Rousseau, innocents et non préparés à la rencontre avec la civilisation occidentale face à laquelle ils ne sont que des spectateurs et victimes passives. Le second modèle, dit « matérialiste », tend au contraire à considérer les modalités locales de ces rencontres en faisant cette fois-ci des Océaniens de véritables acteurs de cette histoire partagée et mettant en avant leur agentivité et des mécanismes internes (Howe 1977; Campbell 1994). Au cœur de ce débat, deux questions essentielles se manifestent dans une double dimension quantitative (évolution démographique à partir du contact) et qualitative (facteurs du déclin démographique). Un retour critique sur l'historiographie de ces deux « problèmes » nous permet d'identifier plusieurs limitations, à la fois théoriques et méthodologiques, propres à la démographie historique. Afin de pallier ces difficultés, nous appelons, à la suite de Kirch et Rallu (2007), à une approche intégrée pluridisciplinaire au sein de laquelle l'archéologie est à même d'apporter non seulement des données complémentaires mais aussi une perspective plus nuancée à propos de la complexité des processus démographiques sur le long terme. D'une telle approche, un exemple est ensuite donné pour l'île de Ua Huka, dans l'archipel des Marquises.

## PREMIER PROBLÈME : ÉVALUER L'INTENSITÉ DU DÉCLIN DÉMOGRAPHIQUE

Si la réalité d'une dépopulation en Polynésie n'est aucunement remise en question, son ampleur véritable reste en revanche disputée. Celle-ci est évaluée en comparant les effectifs du XIX<sup>e</sup> siècle à ceux rapportés au moment des premières rencontres. L'analyse des documents historiques montre que les chiffres très bas, indiqués dès les premiers recensements mis en place par les administrations coloniales et les estimations des missionnaires au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, sont généralement fiables. En revanche, il en va différemment des évaluations effectuées au moment du contact, ce dernier étant par ailleurs injustement considéré comme le point de départ d'une dépopulation qui, dans certains cas, était déjà engagée antérieurement (voir *infra*). Ces estimations s'avèrent être souvent des extrapolations à partir de méthodes de comptage souvent critiquables.

Dans la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, les Occidentaux ont fréquemment tenté des décomptes généraux ainsi que des commentaires concernant les densités de population rencontrées sur les îles qu'ils découvraient, « [l]évaluation de la population d'îles [étant] un exercice, sinon facile, tout au moins tentant, auquel se sont livrés de nombreux navigateurs ou missionnaires » (Rallu 1981 : 519). L'exercice reste en effet délicat, et les méthodes de comptage souvent grossières et biaisées conduisent de fait à des chiffres très variés. Par exemple, il était commun d'estimer un chiffre total à partir du nombre de guerriers ou d'individus mâles comme ce fut le cas tant aux îles de la Société qu'aux Marquises (Crook 2007 : 65). Georg Forster, lors du deuxième séjour de Cook à Tahiti, observa les équipages des pirogues venant à leur rencontre qu'il estima à pas moins de 1 500 guerriers et 4 000 rameurs, en plus de la foule assemblée sur la plage. En extrapolant d'après le nombre supposé de districts sur Tahiti (lui aussi sujet à caution et variant d'un témoignage à l'autre), il proposait une estimation minimale de 121 500 Tahitiens dans l'ensemble de l'île (Forster 1777 : 65). Son père, Johann Forster, était pour sa part un peu plus modéré en suggérant un chiffre de 80 000 habitants, considérant que chaque homme avait une femme et un enfant (1778 : 217-221). D'autres biais existent parmi lesquels on notera la perception des Européens de l'organisation de l'habitat traditionnel, qu'ils pensaient à tort être concentré sur les plaines côtières tandis qu'une très faible partie de la population aurait habité l'intérieur des vallées. Une telle assertion a depuis été remise en question grâce notamment aux nombreux inventaires archéologiques (Maric 2012).

Si l'on considère ces premières estimations comme correctes, il est donc évident que la dépopulation au cours des décennies suivantes a été très forte, voire catastrophique, certains parlant même d'effondrement. Cet argument est au cœur du premier modèle historique selon lequel l'impact occidental aurait été fatal aux populations océaniques, d'après l'expression consacrée par Alan Moorehead (« *fatal impact* » in Moorehead 1966). Cette dépopulation massive est longtemps restée acceptée comme telle et n'a commencé à être remise en question, ou tout au moins nuancée, qu'avec les travaux de la démographe Norma MacArthur et la publication de son ouvrage *Island Populations of the Pacific* (1967). Démographe de formation, MacArthur entreprend

un retour critique sur l'ensemble des estimations effectuées au moment du contact et conclut à des surestimations presque systématiques de la part des premiers visiteurs occidentaux. Elle en vint ainsi à proposer pour Tahiti un chiffre bien plus bas que celui des Forster, estimant la population de l'île à 30 000 individus (MacArthur 1967: 235 *sq.*). Historiens et anthropologues furent nombreux à se ranger à l'avis de MacArthur, notamment Douglas Oliver dans son *ethnohistoire de Tahiti* (1974: 33), contribuant ainsi à en faire un nouveau modèle orthodoxe (Campbell 2006; Kirch et Rallu 2007: 3-4).

Ce modèle fut à son tour critiqué en 1989 au travers de l'analyse de David Stannard pour le cas, cette fois-ci, d'Hawaï. Bon nombre d'estimations des premiers voyageurs avaient été jugées par trop exagérées (Schmitt 1971). Stannard s'appuyait non seulement sur les estimations historiques mais aussi sur les données archéologiques alors disponibles, relatives notamment aux immenses capacités de production des systèmes agricoles traditionnels. Il en conclut que la population d'Hawaï devait être comprise entre 800 000 et un million d'habitants.

On le voit, malgré des travaux régionaux extrêmement détaillés comme ceux de Jean-Louis Rallu (1990, 1992), il reste difficile de définir avec précision les effectifs démographiques au moment du contact sur la base exclusive des documents ethnohistoriques ou des archives coloniales et missionnaires plus tardives. Comme le soulignaient Kirch (2000: 313) et Rallu (2007: 25), il importe désormais de ne plus se limiter aux sources historiques mais d'intégrer des données archéologiques à même de renouveler les estimations pré-contact.

## **DEUXIÈME PROBLÈME : LES FACTEURS DU DÉCLIN DÉMOGRAPHIQUE**

Un autre problème, en fait très étroitement associé au premier, concerne les causes de la dépopulation. Là encore, plusieurs facteurs ont été proposés, débattus et nuancés dans le cadre des deux modèles historiques mentionnés plus haut.

Certes, l'effet du choc biologique reste considéré comme la cause majeure du déclin démographique. Débarquant sur les îles après de longs mois passés en mer, les marins occidentaux apportèrent avec eux des maladies face auxquelles le système immunitaire des Polynésiens n'était pas préparé. James Cook lui-même était bien conscient des effets dévastateurs qu'aurait l'introduction des maladies européennes parmi les populations indigènes, effets qu'il constata d'ailleurs lors de son deuxième voyage. Le lecteur voudra bien se reporter à l'article de Conte et Molle dans ce volume pour s'informer du détail des épidémies importées dont souffrirent les populations océaniques.

Le scénario d'un impact fatal de cette violence biologique a largement contribué à étayer l'idée plus générale, au-delà du contexte dramatique des épidémies, d'un contact avec l'Occident face auquel les populations du Pacifique étaient jugées incapables de réagir. Était ainsi entretenu le mythe du « Bon Sauvage », bienheureux dans son état naturel avant le contact, passant à la condition d'une « race mourante » dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. Dans ce modèle qualifié d'« idéaliste », les conséquences destructrices de l'arrivée européenne sont inéluctables, et les Polynésiens restent passifs, entièrement soumis à la domination et à la supériorité, en particulier technique,



économique et militaire, des Occidentaux. Cette idée fut aussi avancée par les partisans d'une sélection naturelle et du néo-darwinisme (Macmillan-Brown 1927) ainsi que les avocats du facteur psychologique (Stevenson 1907) affirmant que les populations du Pacifique étaient incapables de contrôler leur propre destinée (voir l'analyse de Howe 1977: 143-144).

Après la Seconde Guerre mondiale, une nouvelle historiographie du Pacifique se forma notamment sous l'impulsion, au début des années 1950, de J.W. Davidson à l'Australian National University (Davidson 1966). Dans un contexte de décolonisation, ces historiens orientèrent leurs réflexions non plus seulement sur le rôle des Occidentaux, mais sur celui des populations océaniques, assurant ainsi une meilleure reconnaissance de leur agentivité durant cette période charnière du contact. Un nouvel intérêt se portait aussi sur les transformations socioculturelles des populations et notamment des processus d'acculturation. L'œuvre de McArthur nourrit cette nouvelle historiographie et incita à la prise en compte de situations locales bien plus complexes qu'on ne le pensait jusqu'alors. Certains mécanismes internes tels que les conflits qui agitent les chefferies, ou bien encore les systèmes socioreligieux définis autour de la notion de *tapu*, furent peu à peu intégrés dans les analyses comme des facteurs non négligeables.

De même, les épidémies et maladies introduites ne sont plus seulement liées à des taux de mortalité dramatiques, mais aussi comme ayant des effets plus sensibles et lents sur les taux de fécondité et de natalité qui participent grandement du déclin démographique tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle. Cet impact des maladies fut aggravé par la consommation d'alcool et d'opium également introduits dans ces îles par les étrangers. Lorsqu'ils furent accueillis à la table des capitaines des navires européens, les notables polynésiens se virent proposer toute la gamme des boissons alcoolisées dont les marins faisaient une large consommation à bord (porto, madère, rhum ou cognac, et bière). Pour ce qui est rapporté de cette expérience nouvelle, ces boissons ne furent guère appréciées, la plupart des invités autochtones se contentant de boire de l'eau<sup>1</sup>. Mais au fil du temps, les goûts changèrent et la consommation d'alcool toucha une part plus importante de la population, notamment après l'introduction des procédés de fabrication qui permettaient une production locale, y compris par des Polynésiens qui les adaptèrent à des végétaux de leurs îles et à leurs goûts. Dans l'archipel des Marquises, par exemple, le procédé de fabrication de l'alcool distillé à partir d'eau de coco et d'inflorescences aurait été introduit vers 1857 (Couilliot *et al.* 1983), mais peut-être bien plus tôt par les *beachcombers*. L'autorité coloniale peinait à contrôler la production et la consommation d'alcool dans l'archipel, la demande d'alcool augmentant considérablement à partir de 1835. Les Marquisiens firent également l'expérience de l'opium mélangé à de l'alcool, notamment du cognac, lorsqu'ils se virent offrir ce breuvage par les négriers venus dans l'archipel capturer des travailleurs pour les mines de guano du Pérou et du Chili (Chastel 2006). L'usage de l'opium cependant fut introduit par des Chinois installés dans l'archipel après la faillite

<sup>1</sup> Mais Banks (2019: 66) parle de Tupaia ivre lors de la fête organisée à l'occasion de la célébration de l'anniversaire du roi George, même s'il n'est pas certain qu'il y prit goût car Banks précise qu'il fit cela « afin de démontrer son allégeance ».

de la plantation Stewart à Atimaono en 1874. La consommation d'opium fut interdite en 1894.

Comme le rappelait Campbell (2006 : 103), « *Death has multiple causes and not always uniform results. Depopulation is multifactorial* ». Néanmoins, la compréhension de ces facteurs complexes n'est pas chose aisée et incite à une perspective pluridisciplinaire.

## **PENSER L'ÉVOLUTION DÉMOGRAPHIQUE DANS LA LONGUE DURÉE ET DANS SA DIVERSITÉ**

Les propos qui précèdent appellent à une nouvelle confrontation des données historiques suivant le contact et des dynamiques traditionnelles (comprises ici dans le sens « pré-contact ») propres à chaque société océanienne et reconstituées par les archéologues et les anthropologues. Toutefois, la prise en compte de ces dynamiques nécessite, là encore, une analyse critique.

### *Les sociétés polynésiennes traditionnelles*

La question de la différenciation culturelle dans l'ensemble polynésien s'inscrit en réalité dans un cadre théorique bien plus large et complexe dans lequel continuent de s'articuler la plupart des modèles archéologiques et anthropologiques anglo-saxons (Kirch 2020). Assumant l'existence d'une « Société Ancestrale » commune à partir de laquelle se seraient diffusés dans le Pacifique oriental les traits spécifiques à la culture polynésienne, Kirch (1984) et Kirch et Green (1987, 2001) établirent le modèle dit phylogénétique. Celui-ci s'avère particulièrement favorable à une approche comparative des sociétés polynésiennes, notamment pour les anthropologues (Goodenough 1957; Sahlins 1958; Sahlins et Service 1960). Ainsi, Sahlins de même que Goldman (1958) proposèrent une classification des systèmes sociopolitiques au moment du contact. L'une des critiques essentielles de Nicholas Thomas envers ces modèles anthropologiques, en particulier celui de Goldman, porte sur la manière dont sont décrites et classées ces sociétés au moment du contact, considérées comme le produit (« *ethnographic endpoint* ») de processus évolutifs dont les variations ne seraient au final que géographiques (Thomas 1996 : 38). Kirch fut le premier à mobiliser les données archéologiques alors disponibles pour interpréter les mécanismes de différenciation culturelle (Kirch 1984). Parmi eux, il considérait les effets de l'isolation, de la colonisation des îles, de l'effet-fondateur et de l'adaptation à des milieux écologiques contrastés, des changements écologiques naturels et anthropiques, et enfin des contacts extérieurs. Au travers de leur analyse reposant sur le croisement de données diverses (linguistiques, ethnographiques, biologiques et archéologiques), Kirch et Green identifièrent des processus évolutifs apparemment communs aux sociétés polynésiennes : accroissement de la production horticole, intensification de la compétition entre groupes et évolution démographique.

La croissance démographique tient une place centrale, et parfois d'agent premier, dans le modèle évolutionniste de Kirch que l'on peut résumer ainsi : « La croissance de la population connaît une courbe exponentielle, durant la période qui suit la colonisation, puis se stabilise en général un peu au-dessous

de la “capacité de charge” (*carrying capacity*) d’une île lorsque la population atteint une forte densité, un contrôle social sur la démographie s’étant institué par divers moyens (*coitus interruptus*, avortement, infanticide, célibat...). Cette stabilisation de la population intervient plus ou moins rapidement selon les îles, en fonction de l’étendue du territoire et des ressources disponibles » (Conte 2000 : 227-228). On se rend compte que l’évolution démographique des chefferies polynésiennes suivait ainsi un schéma déterministe et d’inspiration naturaliste propre à la *Cultural Ecology* anglo-saxonne. Parmi les critiques formulées à l’encontre de ce modèle, la plus fondamentale est peut-être de « traiter de populations humaines comme de populations animales : adoption d’un modèle d’évolution démographique à l’origine élaboré pour ces dernières ; la régulation de la démographie n’intervient qu’en réponse à des pressions écologiques comme si la sexualité n’était pas toujours – et donc dès le début de la colonisation – socialement et culturellement encadrée, etc. » (*id.* : 229).

L’interprétation des données ethnographiques et archéologiques conférait ainsi au facteur démographique une portée universelle pour l’ensemble des sociétés polynésiennes alors que les processus en jeu ne peuvent être que différents, dans leur nature, leur intensité et leur agencement. Pour nous, cette tendance globalisante des modèles évolutionnistes tend malheureusement à masquer la complexité et la variété des trajectoires historiques des communautés. Si l’unité culturelle polynésienne est indéniable, elle ne doit pas pour autant justifier une homogénéisation régionale. Il importe de prendre en compte l’ensemble des dynamiques sociétales et environnementales s’exprimant à des échelles régionales et locales variées : compétition intra- et intercommunautaire, conflits et guerres, pratiques religieuses impactant les taux de fécondité, conditions écologiques et climatiques qui influent sur les capacités de production alimentaire, mobilité intra- et interinsulaire, etc.

### *Des sociétés en contact*

Si les perspectives anthropologiques et archéologiques évoquées plus haut ont contribué à homogénéiser les processus historiques pré-contact, il en va de même de la situation des sociétés polynésiennes au cours de la rencontre et durant les décennies suivantes. Le terme de « contact » lui-même recouvre d’ailleurs des réalités changeantes, tant dans l’espace que dans le temps, qu’il importe ici de mieux définir afin d’éviter les généralisations (Jolly et Tcherkézoff 2009). En particulier, la précocité, la fréquence, la durée et l’intensité des contacts varient considérablement et induisent des impacts eux aussi différents entre les archipels, les îles et les communautés.

Les premières explorations européennes de la Polynésie remontent au XVI<sup>e</sup> siècle avec les voyages espagnols qui passent notamment par les Tuamotu et les Marquises du Sud (Baert 1999 et ci-dessous chap. 4). Dans la plupart des cas, les contacts sont de faible intensité limitant de fait les interactions entre les marins hispaniques et les Polynésiens. Berrocal et Sand (2020) soulignaient toutefois l’importance de ne pas négliger ces premiers contacts (ainsi que ceux survenus avec les Hollandais et les Portugais), dont certains eurent

des conséquences importantes, à Guam par exemple. Les conditions sanitaires à bord de ces navires étaient désastreuses et il est possible que certaines maladies aient très tôt été introduites parmi les populations polynésiennes. À partir de l'exemple tahitien, les historiens définissent le « contact » en trois phases entre 1767 et 1797 (Dorbe-Larcade et Law 2019). Suite au premier séjour de Samuel Wallis à Tahiti du 19 juin au 26 juillet 1767, les premières rencontres s'enchaînent, parfois meurtrières, souvent plaisantes, et marquent les prises de possession britannique puis française. Ce sont néanmoins les missionnaires catholiques espagnols qui les premiers effectueront un long séjour sur Tahiti, à Tautira entre 1774 et 1775, avant de devoir abandonner leur entreprise (Rodriguez 1995). Quelques années plus tard, les passages du *Lady Penrhyn* et du fameux *Bounty* annonçaient le développement de nouvelles relations, cette fois-ci commerciales. Les voyages d'exploration prenaient fin et les îles polynésiennes étaient peu à peu intégrées aux grandes routes maritimes. Un nombre considérable de navires français, britanniques et américains, relâchaient dans les baies tahitiennes et marquisiennes qui constituaient des points de contact privilégiés à l'instar de Matavai ou Taiohae (Nuku Hiva). Outre la nécessité pour les marins de se réapprovisionner, la fréquentation des archipels fut également liée, aux Marquises notamment, à l'exploitation du santal entre 1811 et 1826, puis à la chasse à la baleine (Dening 1999 : 136). Au sein de ces nouveaux nœuds de communication, et des ports qui se forment dans le courant du XIX<sup>e</sup> siècle, les interactions s'intensifient et créent des déséquilibres sociaux et géographiques dans ces nouveaux systèmes de relations. Viennent ensuite les établissements coloniaux, militaires, et les entreprises missionnaires tant protestantes que catholiques. Par ailleurs, débarquent les écumeurs de grève, les *beachcombers*, qui désertent les navires en escale et s'établissent définitivement sur les îles en tentant de s'intégrer aux populations locales. Si l'intérêt européen se porte rapidement sur Tahiti et ses îles voisines, ainsi que sur les Marquises, notamment Nuku Hiva et Hiva Oa, les autres archipels restent en revanche plus longtemps à l'écart de ces circuits et de l'influence occidentale. C'est notamment le cas aux Tuamotu et aux Gambier où, malgré le passage de plusieurs navires, la réelle période de transformation débute avec l'arrivée des missionnaires catholiques conduits par le père Laval à Mangareva en 1834.

Le contact se manifeste donc dans une série d'événements et de processus qui s'inscrivent dans des continuums culturels, à la fois océaniques et occidentaux, dont la prise en compte contribue à abolir la dichotomie classique d'une histoire pré- et post-européenne. De fait, la rencontre et la cohabitation progressive avec les Européens ne doivent plus être considérées comme une fin ni même un nouveau départ des sociétés polynésiennes, mais plutôt comme un point d'articulation de dynamiques sociétales (et environnementales) diverses s'exprimant dans la longue durée. Cette perspective nous offre ainsi l'opportunité de mieux contextualiser les phénomènes d'adaptation et d'acculturation des communautés insulaires et de mieux comprendre leur agentivité. Un tel point de vue nécessite dès lors d'accepter, et de dépasser, les limitations propres aux méthodes historique et ethnographique comme le proposait

Thomas (1996). Il importe aussi de considérer la question de la rencontre à des micro-échelles si l'on souhaite percevoir la complexité des rapports qui en découlent.

### **POUR UNE APPROCHE INTÉGRÉE DE LA DÉMOGRAPHIE HISTORIQUE**

Notre retour critique sur l'historiographie de la question démographique en Polynésie orientale aura mis en évidence plusieurs enjeux théoriques et méthodologiques. Il s'agit d'une part, de produire de meilleures estimations des populations insulaires au moment du contact que celles souvent biaisées fournies par la documentation ethnohistorique ; et d'autre part, de prendre en compte un ensemble de dynamiques sociopolitiques, religieuses et environnementales qui influent sur la démographie, et ce, bien avant l'arrivée des Occidentaux. Pour ce faire, le développement d'analyses pluridisciplinaires à même de confronter données archéologiques, anthropologiques et historiques permet de considérer la démographie comme un phénomène de longue durée, et sur des cas d'étude à petite échelle qui seuls peuvent rendre compte de la complexité et de la variété des situations historiques. Un dialogue ouvert entre archéologues, historiens et démographes s'avère ici précieux.

Les archéologues ont abordé la démographie ancienne de plusieurs manières qui sont souvent catégorisées selon le type de données utilisées (Kirch et Rallu 2007 : 6). Tout d'abord, la paléodémographie (« *osteological demography* » dans la littérature anglophone) repose sur la détermination de paramètres démographiques (sexe, âge au décès, paléopathologies, etc.) à partir de l'analyse de restes humains (McFadden 2020). Ces paramètres sont intégrés à des « tables de vie » qui, certes, ne fournissent pas d'estimation de la population mais nous renseignent plutôt sur les taux de fertilité et de mortalité d'une communauté à un moment donné (Bocquet et Masset 1977 ; Buchet et Séguy 2002). Cette démarche est efficace à deux conditions : avoir accès à des restes humains dans des contextes chronologiques contrôlés et admettre des pratiques mortuaires conservatoires assurant une bonne représentativité de la population à travers son système funéraire. Or, c'est rarement le cas en Océanie où les pratiques funéraires sont extrêmement variées avec des pratiques – *tapu*, prélèvements de certains os, etc. – qui soulèvent des problèmes d'échantillonnage (Molle 2011 : 341 sq.). De ce fait, les travaux paléodémographiques conduits dans la région (Collins 1986 ; Pietruszewsky 1976) ne peuvent prétendre à des reconstitutions démographiques fiables. Par ailleurs, les archéologues ont aussi développé des méthodes d'estimation basées sur des vestiges matériels autres qu'humains. On parle alors plutôt d'« archéologie démographique ». Les modèles basés sur les datations (« *Dating curve models* ») reposent sur le principe que l'accumulation du nombre de datations par radiocarbone obtenues sur une île ou un archipel est proportionnelle à la croissance démographique, en cela qu'elles reflètent une intensification progressive d'activités anthropiques. Cette méthode, bien que fort biaisée puisque dépendante directement des fouilles archéologiques elles-mêmes, fut appliquée par Hamilton et Kahn à Moorea (2007), Dye et Komori à Hawaï (2007) et Athens à Kosrae en Micronésie (2007). Le concept de capacité

de charge (« *carrying capacity* ») a lui aussi été amplement utilisé, notamment aux Marquises (Bellwood 1978), aux Tuamotu (Chazine 2003), Hawaï (Spriggs et Kirch 1992) et Aneityum au Vanuatu (Spriggs 1981). Il s'agit ici de modéliser la taille maximale d'une population à partir du potentiel niveau de production alimentaire (Brush 1975)<sup>2</sup>. Cette méthode est applicable si l'on dispose, fait extrêmement rare, d'enregistrements exhaustifs des systèmes horticoles. Enfin, les schémas d'organisation de l'habitat (« *Settlement demography* ») sont les plus couramment utilisés : en opérant un recensement des structures archéologiques et en y appliquant certains indices généralement basés sur des comparaisons ethnographiques (l'aire totale d'habitation, le nombre d'espaces domestiques, etc.), il est possible d'en inférer le nombre d'habitants (Paine 1997 ; Naroll 1962, Hassan 1981).

Toutes ces méthodes ne sont pas sans poser de problèmes, en particulier dans la représentativité des échantillons étudiés et dans le contrôle des paramètres comme l'exhaustivité des inventaires archéologiques, la contemporanéité d'occupation des structures, les taux d'occupation, etc. Idéalement, la conjonction de ces approches doit être recherchée afin de contrôler au mieux les marges d'erreur propres à chacune et ainsi affiner les estimations, ce qui n'est pas toujours possible. Néanmoins, les estimations produites par les méthodes archéologiques et paléodémographiques fournissent des données nouvelles qui peuvent être alors interprétées au regard des informations ethnohistoriques disponibles à partir du contact. Afin d'illustrer le potentiel de tels travaux à petite échelle, nous proposons ici un cas d'étude sur l'île de Ua Huka.

### **UN CAS D'ÉTUDE MARQUISIEN : L'HISTOIRE DÉMOGRAPHIQUE DE L'ÎLE DE UA HUKA**

Ua Huka, au nord de l'archipel des Marquises, fut vraisemblablement découverte et visitée par des groupes polynésiens dès le X<sup>e</sup> siècle. Nos fouilles archéologiques sur le site dunaire de Hane ont démontré des occupations temporaires de la zone littorale entre 950 et 1200 de notre ère (Conte et Molle 2014). À partir de 1200, les communautés s'organisent en hameaux côtiers dont subsistent encore des fondations et pavages en pierre. Cette installation, cette fois-ci plus permanente, témoigne aussi d'une structuration sociopolitique plus marquée. Il est fort possible que des migrations de groupes démographiquement plus importants entraînent à cette époque une expansion polynésienne dans l'ensemble de la région (Wilmshurst *et al.* 2011). Les chefferies marquisiennes se développent et toutes les vallées de Ua Huka sont progressivement occupées, transformées et utilisées (Molle 2011 ; Conte et Molle 2012). L'île n'entre dans l'histoire occidentale qu'en 1791 avec la redécouverte du groupe Nord par Joseph Ingraham, rapidement suivi d'Étienne Marchand, Richard Hergest et Joshua Roberts. Ces navigateurs ne descendent pas à terre

<sup>2</sup> Cette relation supposée entre démographie et capacité de production agricole n'est pas nouvelle. Johann Forster justifiait son estimation de la population tahitienne par un calcul, certes grossier, du nombre d'arbres à pain sur l'île : « *Three large breadfruit trees would feed a full-grown person for the eight months of their bearing, and as the largest trees occupied a space 40 feet in diameter, 40 square miles of land planted with breadfruit would provide sufficient food for 170,660 persons a year if the trees occupied a square space, or 204,800 persons if the space was round* » (Forster 1778 : 217).

et ne laissèrent aucune information sur le nombre possible d'habitants. Seul le pasteur Crook proposait en 1799 une population de 3 000 habitants à partir du comptage de 800 guerriers, chiffre très douteux sur la méthode, d'autant qu'il ne passa qu'un temps très court à Vaipae.

Ua Huka offre aux chercheurs les conditions requises pour reconstituer l'évolution démographique suite au contact, via une approche intégrée. Cette île fait l'objet, depuis maintenant trois décennies, d'un programme de recherches archéologiques qui en fait aujourd'hui l'une des îles les mieux documentées de l'archipel (*ibid.*). Nos inventaires des monuments de surface dans la plupart des vallées autrefois habitées sont très complets et autorisent une approche démographique pour reconstituer la population pré-européenne (Conte et Maric 2007; Molle et Conte 2015). Par ailleurs, nous disposons de données historiques fournies par les voyageurs, missionnaires et médecins, puis des recensements plus systématiques qui permettent de suivre l'évolution des effectifs au XIX<sup>e</sup> siècle.

Le paysage archéologique marquisien est dominé par la présence de nombreuses plates-formes de pierre (*paepae*) servant de soubassements à diverses structures domestiques, cérémonielles, de rassemblement, etc. Les *paepae hiāmoe* étaient réservés au repos des familles et reconnus comme unité de base de l'occupation traditionnelle. Ces maisons étaient caractérisées par une division en plusieurs espaces contigus : une terrasse extérieure (*pa'ehava vaho*) et une terrasse surélevée (*pa'ehava 'oto*) qui accueillait la superstructure en bois, dont l'aire située sur la partie arrière de l'espace intérieur (*oki*) était réservée au couchage. Comme l'indiquent les sources ethnographiques, les membres de la famille dormaient côte à côte, la tête reposant sur un tronc d'arbre à l'arrière de la maison (figure 1). En nous basant sur cette particularité, il est donc possible d'inférer le nombre d'individus occupant une maison à partir de la longueur de couchage disponible, raisonnement qui s'applique, au-delà, à l'ensemble des structures de couchage d'une même vallée. Si le procédé paraît simple, il n'en soulève pas moins un certain nombre de difficultés qu'il importe de prendre en compte afin de réduire les marges d'erreur et ainsi obtenir une estimation fiable.

Parmi les problèmes posés par nos enregistrements archéologiques, soulignons d'une part l'exhaustivité des inventaires. L'organisation ancienne de l'habitat a été perturbée, voire oblitérée par la construction des nouveaux villages au XIX<sup>e</sup> siècle et d'autres activités anthropiques modernes. C'est notamment le cas dans les secteurs de basse vallée, proches des zones littorales. Par ailleurs, il nous faut assumer que, pour certaines familles, notamment de rang inférieur, les zones de couchage étaient associées à des maisons construites en matériaux périssables, sans soubassement de pierre, qui ont donc disparu. Dans ce cas, les estimations sont extrapolées à partir des données recueillies dans le reste de la vallée sur les habitats conservés. D'autre part, l'identification des *paepae hiāmoe* à proprement parler n'est pas toujours évidente en raison de la complexité de certaines structures, ou de l'association de plusieurs plates-formes semblables ayant pu répondre à des besoins particuliers. La préservation de ces structures peut aussi être variable et il arrive que



des *paepae* soient en partie effondrés rendant difficile l'estimation de leurs dimensions initiales. Comme le soulignaient déjà d'autres auteurs, la contemporanéité dans l'occupation des maisons est problématique, notamment en l'absence de datations systématiques. Enfin, le taux d'occupation des maisons peut varier selon un cycle domestique lié à la mobilité, sociale et physique, des individus au cours de leur vie. Chacun de ces paramètres doit donc être pris en compte pour chaque vallée étudiée avec des moyennes pondérées maximale et minimale pour, au final, proposer des estimations haute et basse de la population d'une vallée.

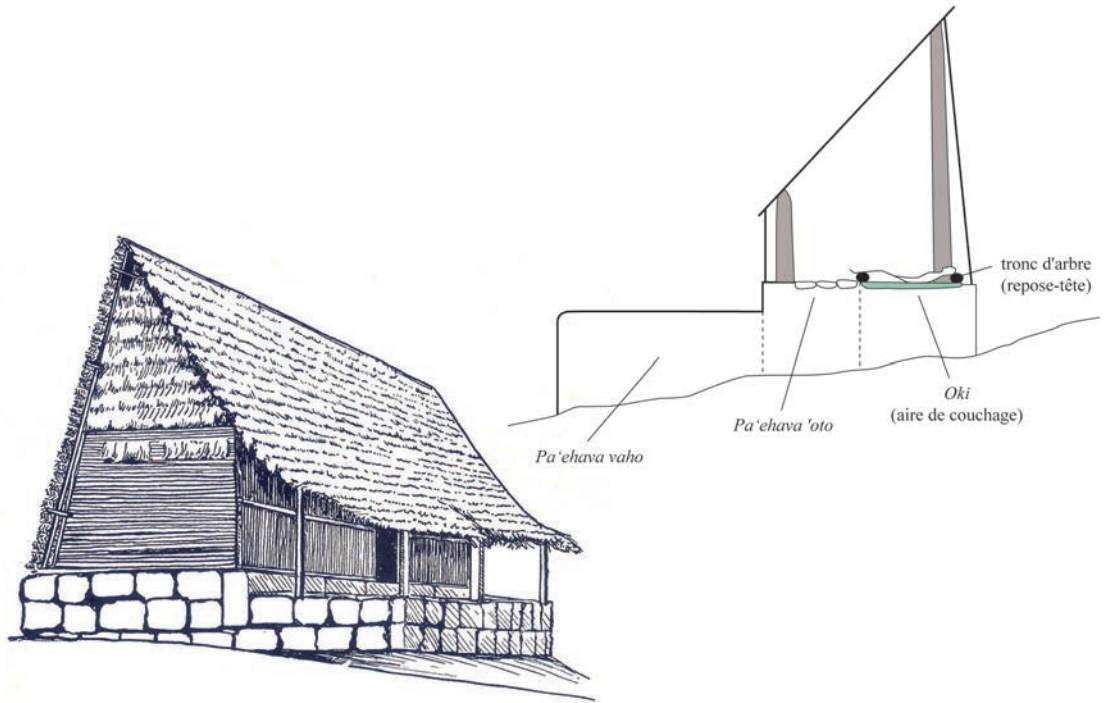


Figure 1: Reconstruction d'un *paepae hiamae* marquisien (d'après Handy 1925) et coupe d'une maison montrant le système de couchage traditionnel.

Dans un premier temps, nous avons appliqué ce modèle à la petite vallée intérieure de Vainaonao pour laquelle les paramètres sont aisément contrôlables. Les structures sont très bien préservées du fait d'un faible impact moderne, et notre inventaire est exhaustif. Nous avons ainsi identifié 34 maisons ayant pu servir de lieux de couchage. Nos estimations indiquent un effectif compris entre 48 et 120 individus au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle, pour une moyenne de 84 habitants. En décembre 1867, le résident Thomas Lawson effectuait le premier recensement de l'île, comptant 287 habitants dont 23 étrangers (Bailleul 1995). Pour la petite chefferie des Atikau, qui résidait encore à Vainaonao à cette époque, Lawson comptait 59 habitants (18 hommes, 14 femmes et 27 enfants). Notre estimation au moment du contact semble donc correcte au vu du déclin démographique général documenté pour l'île durant les années 1840, discuté plus loin.

La fiabilité de notre méthode dans ce cas précis nous incitait à l'appliquer à l'ensemble de l'île, une approche là encore possible en raison de nos inventaires exhaustifs conduits depuis de nombreuses années. En modérant chacun des paramètres par des estimations minimale et maximale, nos estimations totales varient entre 1 660 et 2 550 habitants au XVIII<sup>e</sup> siècle (Molle et Conte 2015 : 266-267). Pour comparaison, Kellum-Ottino estimait à 1 500 la population de Ua Huka au moment de la redécouverte par Joseph Ingraham en 1791 (Kellum-Ottino 1971 : 131). Ce dernier chiffre semble réaliste en cela que toutes les vallées de la côte orientale de l'île, autrefois territoire de la chefferie des Nohokea, étaient déjà abandonnées lorsque les premiers voyageurs occidentaux firent le tour de l'île. Notre estimation correspondrait ainsi à un effectif démographique maximal ayant pu être atteint autour de 1700 de notre ère.

Penchons-nous à présent sur l'évolution démographique au XIX<sup>e</sup> siècle. Comme nous l'avons souligné plus haut, les données sont rares pour les premières décennies. Ua Huka reste peu fréquentée et à l'écart des circuits commerciaux qui s'établissent dans l'archipel, en particulier avec Nuku Hiva et Hiva Oa, ce qui s'explique notamment par le peu de ressources en bois de santal sur cette île. En 1838, quatre ans avant la prise de possession française, le commandant Abel Aubert Dupetit-Thouars estimait la population de l'île entre 2 000 et 3 000 habitants, un chiffre similaire aux évaluations de Vincendon-Dumoulin et Desgraz en 1842 (1843 : 141). Kellum-Ottino (1971) et Rallu (1992) critiquaient ces chiffres, préférant pour leur part une estimation plus modérée entre 500 et 800 habitants pour la période 1830-1840, en accord avec les propositions de Collet et Jouan, ainsi que le recensement de 1867 établi par Lawson comptant 331 individus (étrangers non compris mais inclusif des enfants). Si l'on considère les estimations les plus fiables, la population de Ua Huka serait ainsi passée de 1 500 habitants en 1791, à 500 habitants en 1830-40, puis à 331 en 1867. Cela correspond à un déclin d'environ deux tiers dans les premières décennies de la présence européenne dans l'archipel. Que savons-nous de la situation sur l'île à cette époque et quelles ont pu être les causes de ce déclin ?

L'impact du choc biologique sur Ua Huka reste méconnu dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. En 1844, le Dr Lesson publiait un bilan sanitaire alarmant : en plus de la filariose et la lèpre, il rapportait plusieurs maladies vénériennes et la dysenterie, dont l'avancement se trouvait déjà facilité par la consommation excessive d'alcool (Lesson 1981). Les effets de l'épidémie de grippe qui dévasta la moitié de la population du groupe Nord de l'archipel ne sont pas non plus documentés sur Ua Huka. Il en est de même de la variole introduite par des Polynésiens récupérés et rapatriés par la Marine française après avoir été enlevés de force en 1862 par les négriers péruviens et emmenés sur les côtes du Chili et du Pérou (voir Conte et Molle, ce volume). L'avis *Diamant* arrivant à Taiohae en 1863 débarque des Marquisiens infectés et rapidement l'épidémie se répand parmi les îles. Quelques mois après, un premier bilan établissait 968 morts à Nuku Hiva et 600 à Ua Pou. L'évêque Dordillon résidant aux Marquises n'avait, quant à lui, reçu aucune nouvelle des autres îles voisines. Lawson ne mentionne aucun épisode de variole sur Ua Huka dans

ses correspondances, et Sodter affirmait que cette épidémie avait été contenue à Nuku Hiva et Ua Pou (Sodter 1988 : 17). Ua Huka aurait échappé à cette catastrophe grâce à la quarantaine établie dès l'annonce des premiers cas à Taiohae. La seule indication d'une épidémie grave sur Ua Huka est fournie par Jouan qui notait que la population avait été décimée par une fièvre bilieuse en 1855, la réduisant à 300-400 habitants selon son propre comptage (Jouan 1890 : 19). L'analyse croisée des documents historiques semble donc indiquer un nombre limité d'épidémies sur Ua Huka. Bien entendu, dans la mesure où l'île était quelque peu à l'écart des circuits établis à Nuku Hiva et Hiva Oa, il est possible que le manque d'information soit dû à un désintérêt des Occidentaux, et ne reflète pas nécessairement la réalité de la violence biologique à laquelle ont fait face toutes les îles de l'archipel, à différents degrés.

Les travaux archéologiques associés aux traditions orales éclairent aussi l'importance de facteurs internes dans le déclin démographique de Ua Huka. On sait notamment que les conflits intercommunautaires étaient nombreux et violents et entraînaient, sans doute dès le XVII<sup>e</sup> siècle, l'émergence de systèmes défensifs en divers endroits de l'île (Molle et Marolleau 2022b). Contrairement à certaines idées reçues, l'introduction de mousquets a pu influencer les équilibres politiques locaux mais pas nécessairement le taux de mortalité. Selon Radiguet, les armes traditionnelles telles que les massues, casse-tête et lances causaient plus de blessures fatales que les armes européennes par ailleurs plus efficaces lorsque utilisées à distance (Radiguet 1981 : 135). Les témoignages et traditions attestent néanmoins de la violence de ces guerres. Par exemple, en 1830, les Naiki de Vaipae exterminèrent environ 50 guerriers Maku-oho de Hokatu au cours d'un festival *koina* (Kellum-Ottino 1971). Il semble que l'histoire de l'île à cette époque se soit polarisée autour de cet état de guerre constant entre ces deux chefferies. Ces conflits se seraient intensifiés suite à l'alliance formée par les Naiki avec les Taipi de Nuku Hiva. Les causes et modalités de ces conflits entre chefferies ont été examinées ailleurs (Molle et Marolleau 2022a), mais s'inscrivent dans des dynamiques sociopolitiques de longue durée où s'articulent compétitions de statuts, contrôle du territoire et des ressources alimentaires. Le fragile équilibre économique des chefferies se trouvait ainsi constamment menacé alors que les raids s'intensifiaient. À cela s'ajoutent les effets environnementaux, notamment les longues périodes de sécheresse qui s'abattent régulièrement sur les Marquises. Les appropriations et destructions systématiques ainsi que les sécheresses récurrentes dans l'archipel affectèrent dramatiquement les récoltes, en particulier celles du fruit de l'arbre à pain, une ressource essentielle dans la subsistance traditionnelle. De nombreux observateurs témoignent des famines qui, elles aussi, eurent un impact démographique évident. Selon Robarts, la famine de 1804 contribua à une diminution d'un tiers de la population sur certaines îles (Dening 1974 : 273). Pour Rallu, l'épisode de 1820 précipita l'émigration de centaines de personnes dont une grande partie disparut en mer. Cette famine aurait provoqué la disparition de la moitié des *'enata* de l'archipel (Rallu 1990 : 49). La mobilité est, à n'en pas douter, un argument clef pour la compréhension de la démographie régionale. Les Polynésiens

ne cessèrent de voyager, se déplaçant d'une île à l'autre, tant sur de longues que de courtes distances. Cette mobilité explique la manière dont certaines maladies se diffusèrent largement parmi les populations à partir des points de contact et d'infection. Elle constitue aussi une réponse à des événements locaux, qu'il s'agisse de guerres ou de famines (Thomas 1990). Ainsi, les Tuhipipi occupant la vallée occidentale de Haavei furent contraints de fuir leur territoire sous la pression des Naiki de Vaipae, et trouvèrent refuge sur les îles voisines. Ces mouvements de populations ne sont que très rarement pris en compte dans les études historiques.

Le père Privât Delpuech établit la première mission catholique à Ua Huka en 1877, où il compte alors 150 habitants. Les trois villages actuels sont déjà constitués et seront reliés par des pistes en 1891. Rappelons que l'administration coloniale impose la tenue de registres de naissances, mariages et décès aux Marquises à partir de 1886, rendant de fait les données plus précises et fiables. En 1897, un épisode marquant de l'histoire polynésienne se reflète dans la démographie locale. Au cours de la guerre franco-tahitienne, les « rebelles de Raiatea » faits prisonniers sont transportés aux Marquises. Alors qu'il était initialement prévu de les débarquer sur l'île d'Eiao, il apparut que les conditions de vie y étaient trop difficiles. Il fut donc décidé d'envoyer les prisonniers à Ua Huka. Au total, 135 hommes, certains accompagnés de leurs épouses et enfants, sont ainsi installés à Hane, venant doubler la population totale de l'île qui compte à partir de ce moment 355 personnes. Les prisonniers sont progressivement graciés et en novembre 1900, tous retournèrent aux îles de la Société à l'exception de deux hommes qui choisirent d'y rester définitivement. On réalisa plus tard que les déportés de Raiatea introduisirent de nouveaux cas de filariose lymphatique (éléphantiasis) qui, bien que non létale, se répandit rapidement dans l'archipel. En 1903, le Dr Buisson reconnut des patients atteints de tuberculose et syphilis, ainsi que de lèpre. Le nombre de cas de lèpre sur l'île ne semble jamais avoir dépassé 10 individus alors que les léproseries de Hiva Oa accueillait à l'époque un grand nombre de malades (Buisson 1903; Louis 1979: 9). La mortalité infantile, la tuberculose, un taux de natalité affaibli par les maladies vénériennes et des conditions sanitaires générales semblent être les facteurs démographiques principaux au début du XX<sup>e</sup> siècle. La population connut son chiffre le plus bas (126 habitants) en 1936, près d'un siècle et demi après le « premier contact occidental direct » (figure 2).

L'exemple de Ua Huka démontre ici l'intérêt d'une approche historique dans la longue durée s'appuyant sur le croisement de données archéologiques et historiques. Ce cas d'étude révèle l'importance de facteurs à la fois endogènes (compétition sociopolitique et conflits, mobilité) et exogènes (effets du choc biologique, mais aussi sans doute introduction de l'alcool et transformation progressive des conditions sanitaires dans les villages) sur l'évolution démographique d'une société marquisienne. Cet exemple traduit cependant des conditions historiques et des paramètres méthodologiques propres à Ua Huka. Notre reconstruction n'est donc pas applicable à l'ensemble des îles marquisiennes, ni même aux autres archipels de Polynésie centrale. La méthode d'estimation archéologique serait par exemple impossible aux Tuamotu

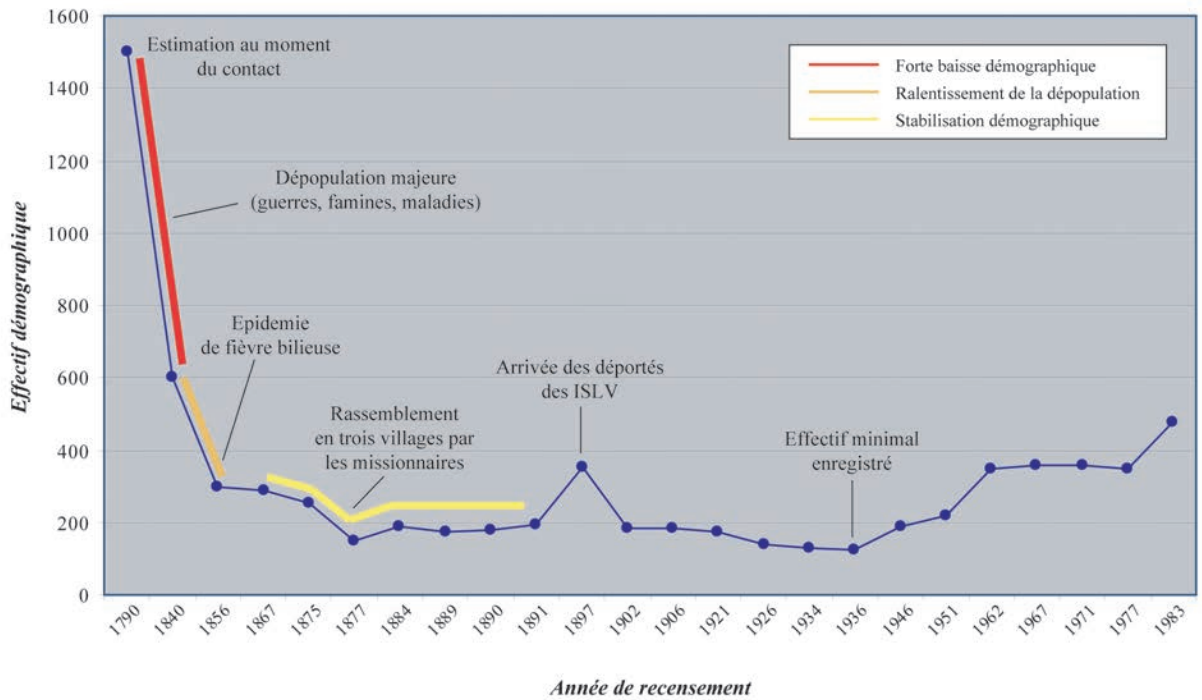


Figure 2: Évolution démographique de la population de l'île de Ua Huka reconstituée à partir des données archéologiques et historiques (d'après Molle 2011).

où n'existe aucune structure résidentielle de type *paepae*. Par ailleurs, notre approche demande une haute résolution des enregistrements archéologiques dans les inventaires, ce qui n'est guère aisé d'obtenir à l'échelle d'une île et encore moins de tout un archipel.

La compréhension des dynamiques internes et des conditions environnementales changeantes mises en évidence par l'archéologie, reste une ambition « anthropologique » qui doit être généralisée, appliquée et adaptée aux contextes locaux. L'approche intégrée pluridisciplinaire que nous défendons ici est, à notre sens, indispensable pour ne pas réduire la question du choc démographique au seul impact des Européens sur des populations polynésiennes n'ayant d'autre choix que de succomber aux épidémies introduites, mais plutôt pour révéler la complexité d'une histoire partagée aux multiples facettes.

## RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Athens, Stephen, 2007.

« Prehistoric population growth on Kosrae, Eastern Caroline Islands », in Patrick Kirch et Jean-Louis Rallu (eds.), *The growth and collapse of Pacific Island Societies*. Honolulu, University of Hawaii Press : 257-277.

Baert, Annie, 1999.

*Le Paradis terrestre, un mythe espagnol en Océanie*. Paris, L'Harmattan.

Bailleul, Michel, 1995.

« Recensement de la population de l'île de Ua Huka, le 27 décembre 1867, par Thomas Lawson », *Bulletin de la Société des Études Océaniques*, 268 : 82-88.

—2001. *Les Iles Marquises. Histoire de la Terre des Hommes du XVIII<sup>e</sup> siècle à nos jours*. Cahiers du Patrimoine vol. 3. Tahiti, Ministère de la Culture et du Patrimoine.

Banks, Joseph, 2019.

*Journal à Tahiti et dans les îles, 1769, des Tuamotu à Rurutu* (traduction Véronique Dorbe-Larcade). Tahiti, Haere Pō.

Bellwood, Peter, 1972.

*A settlement pattern survey, Hanatekua valley, Hiva Oa, Marquesas Islands*. Pacific Anthropological Records 17. Honolulu, Bernice P. Bishop Museum.

Berrocal, Maria Cruz et Christophe Sand, 2020.

« A question of impact: did we underestimate the consequences of the sixteenth and seventeenth centuries period of early european exploration in the Pacific? », *The Journal of Island and Coastal Archaeology*, prépublication.

Bocquet, Jean-Pierre et Claude Masset, 1977.

« Estimateurs en paléodémographie », *L'Homme*, 18(4) : 65-90.

Brush, Stephen, 1975.

« The concept of carrying capacity for systems of shifting cultivation », *American Anthropologist*, 77(4) : 799-811.

Buchet, Luc et Isabelle Séguy, 2002.

« La paléodémographie : bilan et perspectives », *Annales de Démographie Historique*, 1 : 161-212.

Buisson, G.P.E., 1903.

« Les Iles Marquises et les Marquisiens », *Annales d'Hygiène et de Médecine Coloniales*, 6 : 535-559.

Collins, Sara, 1986.

« Osteological studies of human skeletal remains from the Keopu burial site », in Toni Han, Sara Collins, Stephan Clark et Anne Garland (eds.), *Moe kau a Ho'oiho: Hawaiian mortuary practices at Keopu, Kona, Hawai'i*. Department of Anthropology Report, 86(1). Honolulu, Bishop Museum.

Campbell, Ian, 1994.

« European-Polynesian Encounters: A Critique of the Pearson Thesis », *The Journal of Pacific History*, 29(2) : 222-231.

—2006. « More celebrated than read: the work of Norma McArthur », in Doug Munro et Brij Lal (eds.), *Texts and Contexts: Reflections in Pacific Islands Historiography*. Honolulu, University of Hawaii Press : 98-109.

Chastel, Patrick, 2006.

« Négriers aux Iles Marquises : cognac, opium et petite vérole », *Tahiti-Pacifique Magazine*, Juin 2006 : 21-23.

Chazine, Jean-Michel, 2003.

« Diffusion de techniques horticoles au cours de l'occupation des atolls du Pacifique », in Catherine Orliac (éd.), *Archéologie en Océanie Insulaire. Peuplement, sociétés et paysages*. Paris, Éditions Artcom' : 69-88.

- Conte, Éric, 2000.**  
*L'archéologie en Polynésie française. Esquisse d'un bilan critique.*  
 Tahiti, Éditions Au vent des îles.
- Conte, Éric et Tamara Maric, 2007.**  
 « Estimating the population of Hokatu valley, Ua Huka Island (Marquesas, French Polynesia) according to the archaeological record », in Patrick Kirch et Jean-Louis Rallu (eds.), *The growth and collapse of Pacific Island Societies*. Honolulu, University of Hawaii Press : 160-176.
- Conte, Éric et Guillaume Molle, 2012.**  
*Vestiges d'une histoire marquisienne. Contribution à l'archéologie de Ua Huka.*  
 Tahiti, Collection les Cahiers du CIRAP 2.
- 2014. « Reinvestigating a key site for Polynesian Prehistory: new results from the Hane dune site, Ua Huka (Marquesas) », *Archaeology in Oceania*, 49 : 121-136.
- Couilliot, Marie-France, Pierre Darlu et H. Belaid, 1983.**  
 Évolution de l'alimentation aux îles Marquises de la colonisation à nos jours », *Journal d'Agriculture Traditionnelle et de Botanique Appliquée*, 30<sup>e</sup> année, 2 : 111-126.
- Crook, William Pascoe, 2007.**  
*Récit aux Iles Marquises, 1797-1799.* Tahiti, Haere Pō.
- Davidson, James, 1966.**  
 « Problems of Pacific History », *The Journal of Pacific History*, 1 : 5-21.
- Dening, Greg (ed.), 1974.**  
*The Marquesan Journal of Edward Robarts, 1797-1824.*  
 Canberra, Australian National University Press, Pacific History Series 6.
- 1999. *Marquises 1774-1880. Réflexions sur une terre muette.* Tahiti.
- Dorbe-Larcade, Véronique et Liou Law, 2019.**  
 « Histoire des premiers contacts avec l'Occident (1767-1797) », in Éric Conte (éd.), *Une histoire de Tahiti, des origines à nos jours.* Tahiti, Éditions Au vent des îles : 73-116.
- Dye, Tom et Eric Komori, 1992.**  
 « A pre-censal population history of Hawai'i », *New Zealand Journal of Archaeology*, 14 : 113-128.
- Forster, Georg, 1777.**  
*A voyage round the world in his brittanic majesty's sloop, Resolution, commanded by Captain James Cook, during the years 1772, 3, 4, and 5,* 2 vols. Londres, B. White, J. Robson, P. Elmsly, et G. Robinson editors.
- Forster, Johannes, 1778.**  
*Observations made during a voyage around the world in physical geography, natural history, and ethic philosophy.* Londres, G. Robinson editor.
- Goldman, Irving, 1958.**  
 « Social Stratification and Cultural Evolution in Polynesia », *Ethnohistory*, 5(3) : 242-249.
- Goodenough, Ward, 1957.**  
 « Oceania and the problems of controls in the study of cultural and human evolution », *Journal of the Polynesian Society*, 66 : 146-155.
- Hamilton, Brenda et Jennifer Kahn, 2007.**  
 « Pre-contact population in the 'Opunohu valley, Mo'orea: an integrated archaeological and ethnohistorical approach », in Patrick Kirch et Jean-Louis Rallu (eds.), *The growth and collapse of Pacific Island Societies*. Honolulu, University of Hawaii Press : 129-159.
- Hassan, Fekri, 1981.**  
*Demographic Archaeology.* New York, Academic Press.
- Howe, Kerry, 1977.**  
 « The fate of the "savage" in Pacific historiography », *The New Zealand Journal of History*, 11(2) : 137-154.



- Jolly, Margaret et Serge Tcherkézoff, 2009.**  
« Oceanic encounters: a prelude », in Margaret Jolly, Serge Tcherkézoff et Darell Tryon (eds.), *Oceanic encounters. Exchange, desire, violence*. Canberra, Australian National University Press: 1-36.
- Jouan, Henri, 1890.**  
*La dépopulation aux Iles Marquises*. Cherbourg.
- Kellum-Ottino, Marimari, 1971.**  
*Archéologie d'une vallée des Iles Marquises. Évolution des structures de l'habitat à Hane, Ua Huka*. Paris, Publication de la Société des Océanistes.
- Kirch, Patrick, 1984.**  
*The evolution of Polynesian chiefdoms*. Cambridge, Cambridge University Press.
- 2017. *On the Road of the Winds. An Archaeological History of the Pacific Islands before European Contact (Revised and expanded edition)*. University of California Press.
- 2000. « Controlled comparison and the phylogenetic model in Polynesian Culture History », in Tim Thomas (ed.), *Theory in the Pacific, the Pacific in Theory. Archaeological Perspectives*. Routledge: 79-101.
- Kirch, Patrick et Roger Green, 1987.**  
« History, phylogeny, and evolution in Polynesia », *Current Anthropology*, 28: 431-443.
- 2001. *Hawaiki, Ancestral Polynesia. An essay in historical anthropology*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Kirch, Patrick et Jean-Louis Rallu, 2007.**  
« Long-term demographic evolution in the Pacific Islands. Issues, debates and challenges », in Patrick Kirch et Jean-Louis Rallu (eds.), *The growth and collapse of Pacific Island Societies*. Honolulu, University of Hawaii Press: 1-14.
- Lesson, P., 1981.**  
« Notes sur les maladies des indigènes des Iles Marquises », *Bulletin de la Société des Études Océaniques*, 216: 915-943.
- Louis, F.J., 1979.**  
*La lèpre aux Marquises au temps des léproseries (1880-1935)*. Paris.
- MacArthur, Norma, 1967.**  
*Island Populations of the Pacific*. Canberra, Australian National University Press.
- Macmillan Brown, John, 1927.**  
*Peoples and Problems of the Pacific*, vol.2. Londres.
- Maric, Tamara, 2012.**  
*Dynamiques de peuplement et transformations sociopolitiques à Tahiti, îles de la Société*, Thèse de Doctorat, Université Paris I-Panthéon Sorbonne.
- McFadden, Clare, 2020.**  
« The past, present and future of skeletal analysis in palaeodemography », *Phil. Trans. R. Soc. B*, 376: 20190709.
- Molle, Guillaume, 2011.**  
*Ua Huka, une île dans l'Histoire. Histoire pré- et post-européenne d'une société marquisienne*, Thèse de Doctorat, Université de la Polynésie française.
- Molle, Guillaume et Éric Conte, 2015.**  
« Nuancing the Marquesan Post-Contact Demographic Decline: an archaeological and historical case-study on Ua Huka Island », *The Journal of Pacific History*, 50(3): 253-274.
- Molle, Guillaume et Vincent Marolleau, 2022a.**  
« The 'Enata way of war: an ethno-archaeological perspective on warfare dynamics in the Marquesas Islands », in Geoffrey Clark et Mirani Litster (eds.), *The Archaeology of Conflict and Warfare in Australia and the Pacific*. Canberra, Australian National University Press, Terra Australis, 54: 107-129.

–2022b. « You don't have to live like a refugee. New insights on the economic, defensive and ritual functions of a marginal refuge site on Ua Huka, Marquesas Islands », *Asian Perspectives*, 61(1).

**Moorehead, Alan, 1966.**  
*The Fatal Impact: An account of the invasion of the South Pacific, 1767-1840.*  
Londres, Harper & Row.

**Naroll, Raoul, 1962.**  
« Floor area and settlement population », *American Antiquity*, 27(4) : 587-589.

**Oliver, Douglas, 1974.**  
*Ancient Tahitian Society* (3 vols.). Honolulu, University of Hawaii Press.

**Paine, Richard, 1997.**  
« The need for a multidisciplinary approach to prehistoric demography », in Richard Paine (ed.), *Integrating archaeological demography: multidisciplinary approaches to prehistoric population.* Carbondale : 1-18.

**Pietruszewsky, Michael, 1976.**  
*Prehistoric human skeletal remains from Papua New Guinea and the Marquesas.* Honolulu, University of Hawaii Press, Asian and Pacific Archaeology Series, 7.

**Pitt-Rivers, G.H. Lane-Fox, 1927.**  
*The Clash of Culture and the Conflict of Races.* Londres.

**Radiguet, Max, 2001.**  
*Les derniers sauvages aux Iles Marquises, 1842-1859.* Paris, Éditions Phébus.

**Rallu, Jean-Louis, 1990.**  
*Les populations océaniques aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles.* Institut National d'Études Démographiques, Paris, Presses Universitaires de France.

–1992. « From decline to recovery. The Marquesan population 1886-1945 », *Health Transition Review*, 2(2) : 177-194.

–2007. « Pre- and post-contact population in Island Polynesia », in Patrick Kirch et Jean-Louis Rallu (eds.), *The growth and collapse of Pacific Island Societies.* Honolulu, University of Hawaii Press : 15-34.

**Rodriguez, Maximo, 1995.**  
*Les Espagnols à Tahiti (1772-1776).* Paris, Musée de l'Homme, publication de la Société des Océanistes, n° 45.

**Sahlins, Marshall, 1958.**  
*Social Stratification in Polynesia.* Seattle, American Ethnology Society.

**Sahlins, Marshall et Elman Service (eds.), 1960.**  
*Evolution and Culture.* Ann Harbor, University of Michigan Press.

**Schmidt, Robert, 1971.**  
« New estimates of the pre-censal population of Hawaii », *Journal of the Polynesian Society*, 80 : 237-243.

**Spriggs, Matthew, 1981.**  
*Vegetable Kingdoms: taro irrigation and pacific Prehistory*, PhD thesis, Canberra, Australian National University.

**Spriggs, Matthew et Patrick Kirch, 1992.**  
« 'Auwai, kanawai and waiwai: irrigation in Kawailoa-uka », in Patrick Kirch et Marshall Sahlins (eds.), *Anahulu: the anthropology of history in the kingdom of Hawaii*, 2 vols. Chicago, University of Chicago Press : 118-164.

**Stannard, David, 1989.**  
*Before the Horror: the population of Hawai'i on the Eve of Western Contact.* Honolulu, Social Science Research Institute, University of Hawaii Press.

**Sodter, François, 1988.**  
« Dépopulation et reprise démographique aux Iles Marquises, une revue des sources »,

*Bulletin de la Société des Études Océaniques*, 244: 10-26.

Stevenson, Robert, 1907.  
*In the South Seas*. Londres.

Thomas, Nicholas, 1989.  
*Out of Time. History and Evolution in Anthropological Discourse* (2<sup>nd</sup> edition).  
Ann Harbor, The University of Michigan Press.

–1990. *Marquesan Societies: inequality and political transformation in Eastern Polynesia*.  
Oxford, Clarendon Press.

Vincendon-Dumoulin, Clément Adrien et César Desgraz, 1843.  
*Iles Marquises ou Nouku-Hiva: Histoire, géographie, mœurs et considérations générales*. Paris.

Wilmshurst, Janet, Terry Hunt, Carl Lipo et Atholl Anderson, 2011.  
« High-Precision radiocarbon dating show recent and rapid initial human colonization  
of East Polynesia », *Proceedings of the National Academy of Sciences USA*, 108: 1815-1820.

**CHAPITRE 5**

**LA VIOLENCE DANS  
LES PREMIERS CONTACTS  
ENTRE OCÉANIENS  
ET ESPAGNOLS  
(1521-1606)**

**Annie Baert**

## **VIOLENCE AT THE TIME OF FIRST CONTACT BETWEEN PACIFIC ISLANDERS AND SPANIARDS**

Our chapter examines the question of violence between Pacific Islanders and Spaniards at the time of first contact. The Spanish were the first European navigators in the Pacific, during the short century from the time when Vasco Núñez de Balboa first sighted the Ocean in 1513 to Captain Quirós's last expedition, in 1606.

Magellan, Mendaña and Quirós all came from a world in which violence was a daily phenomenon (cf. Shakespeare, Cervantès, Lope de Vega), both in Spain and the Americas. The Spanish Crown banned all mistreatment through laws and orders which, while were regularly reiterated, were hardly respected, as they came up against private interests or the basic instinct of self-preservation. Violence also characterised relations among the navigators themselves (mutinies followed by executions: Magellan, Grijalva, Mendaña).

The same scenario played out elsewhere: Guam, the Solomon Islands and the Marquesas: the sudden arrival of a considerable number of *Indians* on a ship's deck, felt by the navigators to be an intrusion, various thefts, followed by reprisals, as the stolen objects (row boats, oars and mooring equipment, urns for fresh water, dried meat) were, to varying degrees, indispensable for survival and/or the security of ships.

The Spanish were always in need of fresh food supplies, but refusals to barter (pigs and tubers for trinkets) were another source of violence. They felt humiliated at having to beg to be fed and then at being the brunt of banter (Solomon Islands), which led to further reprisals, so that the "offences" would not be reproduced and to take revenge for the mockery.

The fear felt by the Spaniards at being confronted by what they interpreted (rightly or wrongly) as evidence of cannibalism, and in the face of demonstrations of hostility or mistrust which occurred on their arrival, or even simply faced with great numbers of natives Islanders massed on the shore, was also a cause of violence.

But Spain was the dominant world power, which gave rise to jealousy, envy and resentment, and the repeated mistakes and lies ended up becoming the "historical truth": the "Black legend". If Quirós denounced the "cruelty" of his crew, he still captured – in a form of violence – people from Vanuatu and held them as prisoners on his ship to have "interpreters", who in fact died in Mexico soon after.

While Mendaña and Quirós showed no sign of contempt for, but rather interest in, the Indigenous people of Oceania, the cases of violence that did occur were especially due to the practical conditions of the daily life of the voyagers – such as their low number and their perpetual need for supplies. It was not their aim to eliminate the local population in order to make way for future colonists; indeed, these acts of violence were clearly felt to be counter-productive by those responsible.

## INTRODUCTION : LES CONTACTS, DE MAGELLAN AU CAPITAINE QUIRÓS

Les Espagnols ayant été les premiers – et, pendant longtemps, les seuls – Européens à naviguer dans le Pacifique, nous examinerons la question de la violence pendant le court premier siècle de leurs « contacts » avec les Océaniens, de 1521 (passage de Magellan aux îles Mariannes et aux Philippines) à 1606 (dernière expédition du capitaine Quirós aux Tuamotu, Cook du nord et Vanuatu, qui vint après celles de Mendaña aux Salomon en 1567 et aux Marquises et Santa Cruz en 1595). Nous nous baserons pour ce faire sur les versions originales des récits écrits par les navigateurs eux-mêmes, et non sur des traductions, parfois – souvent – peu fiables ; des récits qui connurent, sans tarder, une vaste diffusion à travers l'Europe<sup>1</sup>.

On sait que l'Europe ignora l'existence du Pacifique jusqu'à sa révélation par Vasco Núñez de Balboa, le 25 septembre 1513. Malgré des moyens de communication bien maigres et aléatoires, la nouvelle se répandit très vite dans le monde occidental de sorte que, moins de cinq ans plus tard, Magellan projetait de le traverser vers l'ouest pour rejoindre les îles Moluques, sur une flotte de cinq bateaux.

Ses marins furent ainsi les premiers Européens qui entrèrent dans le Grand Océan, le 28 novembre 1520 – ceux des navires *Trinidad*, *Concepción* et *Victoria*, puisque le *Santiago* avait fait naufrage dans une baie de la côte atlantique de l'actuelle Argentine et que, lors de l'exploration des chenaux du détroit, le *San Antonio* avait déserté et repris le chemin de l'Espagne. Magellan, qui avait auparavant participé à la conquête de Goa puis de Malacca par les Portugais, connaissait d'expérience la position (approximative, bien sûr) des Moluques, à l'autre extrémité de cette mer du Sud : il décida logiquement de mettre le cap au nord-ouest et, le 6 mars 1521, après trois mois de traversée, il se trouva devant deux îles qui font aujourd'hui partie des archipels que les Européens appelèrent Micronésie en 1831 – Rota et Guam, aux Mariannes<sup>2</sup>. C'est là qu'eurent lieu les premiers contacts entre Européens et Océaniens.

Cette notion de « contact », liée à celle de « rencontre », est un concept délicat qui renvoie à la suggestion que firent en 1992 des auteurs espagnols et latino-américains de ne pas commémorer la « découverte de l'Amérique », mais la « rencontre entre deux mondes »<sup>3</sup>. La même année, certains mouvements indigènes, estimant que « placer des noms étrangers sur nos villes ou nos continents équivaut à assujettir notre identité à la volonté de nos envahisseurs et de leurs héritiers », choisirent le nom de « *Abya Yala* » pour remplacer le toponyme « Amérique » inventé par un Européen<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> La Requête n° 23 du capitaine Quirós, de 1609 (Fernández de Quirós 1991: 192-202), fut traduite en allemand (1611), en hollandais (1612), en latin (1612), en anglais (1617) et en français (1617), et publiée à Augsbourg, à Amsterdam, à Genève, à Francfort, à Leipzig, à Londres et à Paris (Kelly 1965b: 235-253)

<sup>2</sup> Tcherkézoff 2009: 15, 71-72, 229. Les Espagnols les appelèrent d'abord *îles des Voiles Latines*, puis *îles des Larrons*, en raison de leurs premières impressions. Ils leur attribuèrent le toponyme Mariannes en l'honneur de la reine Mariana en 1668.

<sup>3</sup> L'étymologie enseigne que le verbe « découvrir » signifie « dé-couvrir », donner à voir et à connaître quelque chose qui était « couvert », c'est-à-dire caché, ignoré. Il ne veut évidemment pas dire que l'intéressé considéra qu'il fut le premier être humain à y poser le pied, malgré une confusion, hélas, largement partagée (Baert 1994; Saint-Geours 2018).

<sup>4</sup> « *Abya Yala* » est un terme d'origine kuna (les Kuna sont des indigènes du Panama) qui signifie à peu près « Notre Mère Terre » (Rudel 2009: 9, n. 2). Le terme « América » fut inventé par Martin Waldseemüller (1470-

Enfin, si on veut étudier les premiers contacts entre Européens et Océaniens, il faut préciser que ce dernier mot désigne les habitants de l'Océanie – qui est une conception étrangère à la région dont on veut parler. Les Occidentaux du début du XIX<sup>e</sup> siècle, séduits par la symbolique du chiffre « cinq »<sup>5</sup>, nommèrent « Océanique », sur le modèle d'« Amérique », puis « Océanie », la dernière partie du monde à leur être révélée, pensant qu'elle représenterait « une certaine unité physique de peuplement » (Tcherkézoff 2009 : 14). Venus avant le temps des géographes, les Espagnols des XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles n'appelèrent pas ses habitants « Océaniens » mais « Indiens » – sans qu'il faille attribuer à ce mot aucune connotation péjorative : les terres nouvellement abordées étant pour eux la prolongation de l'Amérique, dite « Indes », ou « Indes occidentales », leurs habitants étaient logiquement les « Indiens ».

Les chroniqueurs parlent aussi de « naturels » (au sens de « personnes originaires du pays »), un terme que nous écarterons parce qu'il est aujourd'hui plutôt entendu comme un adjectif, qui renvoie à « simple » ou « spontané » – tout comme nous n'emploierons pas non plus les mots « aborigènes », « autochtones », ou « indigènes », dont l'étymologie est pourtant parfaitement innocente, mais qui ont pris de nos jours un sens trop clairement dépréciatif.

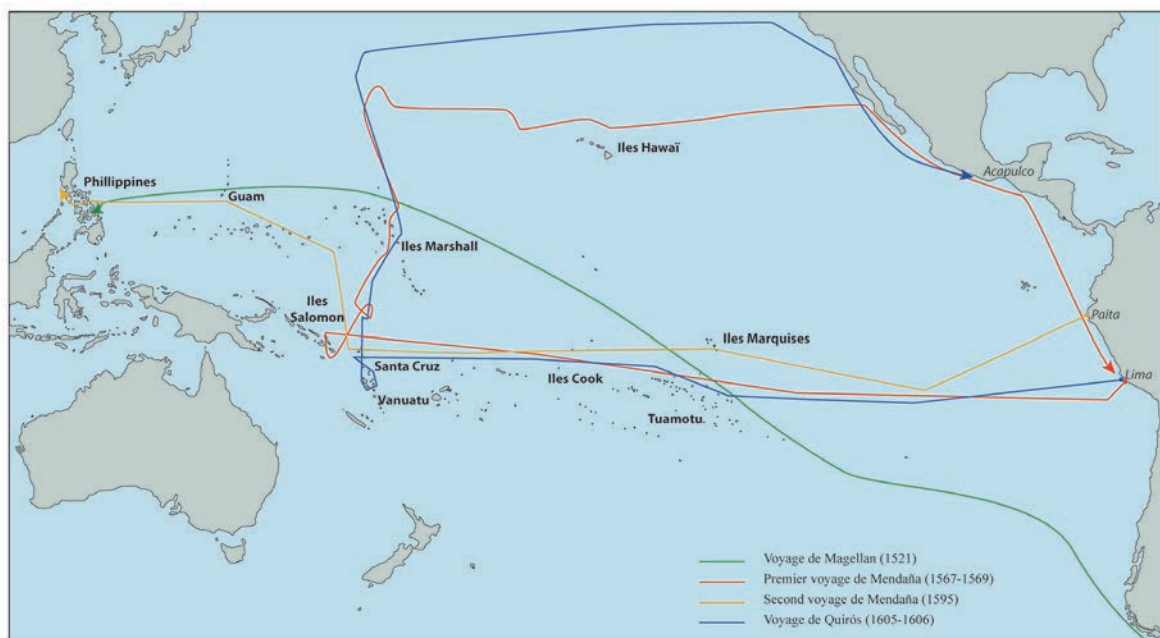


Figure 1: Carte des voyages espagnols dans le Pacifique (fond de carte Guillaume Molle).

1520) qui, en 1507, à Saint-Dié-des-Vosges, reprit l'idée du « Nouveau Monde » d'Amerigo Vespucci et l'appela « America ».

**5** Le Pentateuque, les cinq livres de la Torah, les cinq pains que distribua Jésus, ses cinq plaies, etc. Le « cinq » a aussi une forte valeur symbolique en Chine et au Japon (Biedermann 1993 : 107).



## LA VIOLENCE DANS LE MONDE HISPANIQUE

Magellan, Mendaña, Quirós venaient d'une Europe où la violence était quotidienne, comme en témoigne la littérature – que l'on pense aux meurtres de Richard III, évoqués par Shakespeare en 1597, ou aux 6 000 morts de la bataille de Frankenhausen, pendant la Guerre des Paysans, en Allemagne, en 1525.

### *En Espagne*

En Espagne même, il arrivait que « certains s'en prennent à leur domestique et le tuent pour un vol », comme le jeune Andrés, « roué de coups par son maître qui ne veut pas lui payer son dû et qui le fouette », provoquant ainsi la malencontreuse intervention de Don Quichotte, qui apprit bien plus tard que le laboureur avait de nouveau fouetté l'enfant, et l'avait « écorché vif ».

Un autre événement, devenu presque légendaire, montre les habitants du village andalou de Fuenteovejuna prenant d'assaut la résidence du grand commandeur de l'ordre de Calatrava, Fernán Gómez de Guzmán qui, disaient-ils, les accablait d'impôts : « [...] l'un d'eux lui enfonça sa lance dans le crâne, les autres plongèrent leurs poignards dans son visage et dans sa poitrine, puis ils jetèrent son corps dans la rue, [...] ils le portèrent jusqu'à la place et là, hommes, femmes et enfants, le mirent en morceaux, avant de piller les richesses de sa demeure » – un assassinat qui eut lieu en 1476, fut repris par l'auteur dramatique Lope de Vega en 1611, et resta impuni pour raison d'État (Cervantès 1997 : I-60-66, 314-317 ; Molinié-Bertrand 1997 : 9-10 ; Pérez 1997 : 144-153 ; Roca Barea 2018 : 32-56). Ce qui indigna les contemporains du maître d'Andrés, ce n'est pas la violence, la cruauté de son châtement, qu'il avait bien le droit d'exercer, à leur avis, c'est qu'il s'était montré injuste. De même, ce n'est pas la violence, l'acharnement et la sauvagerie des villageois de Fuenteovejuna qui sont restés dans les mémoires, c'est le front uni et solidaire qu'ils ont offert face aux juges.

### *En Amérique*

Magellan, Mendaña et Quirós venaient aussi du continent américain, dont les Espagnols s'étaient emparés en quelques années, malgré leur faiblesse numérique, grâce à d'opportunes alliances avec des peuples qui trouvèrent en eux une bonne occasion de s'opposer aux autorités, aztèques ou incas, qui les opprimaient. Les Espagnols vécurent la conquête de l'Amérique comme la continuation de la reconquête de leur pays sur les musulmans – au point qu'en 1519 Hernán Cortés parlait des temples aztèques qu'il découvrait comme de « mosquées » (Cortés 1946 : 38). La violence y régna, évidemment, encore alimentée par l'indignation née des « vices abominables, c'est-à-dire le sacrifice humain, la sodomie et le cannibalisme » (Bernand et Gruzinski 1991 : I, 391), et du spectacle des sacrifices humains – « chaque fois qu'ils veulent demander quelque chose à leurs idoles [...] ils prennent des enfants, et même des adultes, leur ouvrent la poitrine pendant qu'ils sont encore vivants, en sortent le cœur et les entrailles et les brûlent devant ces idoles, à qui ils offrent la fumée en sacrifice » (Cortés 1947 : 97). Christian Duverger évoque ainsi le « dégoût

terrifié » et « la réaction viscérale que [les conquistadors] éprouvèrent face au sacrifice humain », ou le cannibalisme, qui « n'a pas été inventé de toutes pièces par les Espagnols pour justifier leur sanglante conquête » (Duverger 1979 : 152, 201). Car sanglante, elle le fut : on pense à l'emploi des chiens de guerre, ou aux assassinats sans nombre, d'Atahualpa à Túpac Amaru.

La violence régna aussi parmi les conquérants eux-mêmes, et jusqu'aux sommets de la hiérarchie : « Au mois de janvier 1519, Vasco Núñez de Balboa, accusé d'insubordination, est condamné à mort et décapité avec quatre compagnons fidèles ; sa tête est dressée au bout d'une pique et exposée plusieurs jours durant, pour l'exemple », sur ordre de Pedraria, gouverneur de Panama. Et, au Pérou, la rivalité entre Pizarro et Almagro et leurs clans respectifs pour les richesses de la cité de Cuzco finit en massacre généralisé entre 1538 et 1541 (Bertrand et Gruzinski 1991 : 425, 492-496). C'est dans cet espace mental qu'évoluaient les Européens du XVI<sup>e</sup> siècle.

### *L'attitude de la Couronne*

La Couronne espagnole ne manqua évidemment pas d'adresser des instructions officielles à ceux qu'elle envoya en Amérique, puis à leurs successeurs, qui naviguèrent à travers le Pacifique, au sujet de la conduite à tenir envers les « Indiens ».

Pour la période qui nous intéresse, on peut relever les décisions prises par le roi Ferdinand le Catholique en 1512, qui répondait aux reproches adressés par Fray Montesinos en 1511<sup>6</sup> à ses compatriotes de la Española (l'actuelle Saint Domingue) ; les lois promulguées par Charles Quint en 1526, 1542 et 1556, après la fameuse controverse de Valladolid et les critiques de Bartolomé de Las Casas en 1551 ; ou les Ordonnances décidées par Philippe II en 1573. Partant toutes du constat que les sujets de la Couronne « attentent à la vie et aux biens des Indiens », elles affirment la liberté et les droits de propriété de ceux-ci, interdisent expressément de « les tuer, de les faire prisonniers, de les réduire en esclavage ou de les voler... », et enjoignent de rechercher « la paix et l'amitié » avec eux (Medina Encina 1995 : 169 sq).

Si, en 2005, l'ambassadeur des Pays-Bas remit une lettre d'excuses aux autorités de l'Île de Pâques « pour la mort de tant de Rapanui lors du premier débarquement européen » (de son compatriote Roggeveen, en 1722)<sup>7</sup>, ces instructions fermes et catégoriques émises dès 1512 par les autorités espagnoles suggèrent que l'Espagne n'aurait aucune raison d'adopter la même démarche – même s'il est clair que ces dispositions durent être réitérées régulièrement parce qu'elles n'étaient guère respectées, car elles se heurtaient aux intérêts privés, ou au simple instinct de conservation.

<sup>6</sup> On connaît la fameuse question rhétorique de Montesinos : « *Ces Indiens, ne sont-ils pas des hommes ?* »

<sup>7</sup> *Moe Varua Rapa Nui*, n° 120 (février 2018) : 12-13, cité par Amorós 2018. [note des éditeurs : voir aussi le chapitre de Diego Muñoz dans le présent ouvrage].

### *La violence à bord des navires*

La violence n'était pas tournée uniquement vers les « autres ». Elle caractérisait aussi les relations entre les navigateurs eux-mêmes, par exemple lors de mutineries, suivies d'exécutions.

Dans la flotte de Magellan, en mars 1520, éclata une révolte – « les patrons des autres navires machinèrent une trahison contre le Capitaine général pour le vouloir faire mourir » – sur trois des cinq bateaux, au cours de laquelle le capitaine rebelle de la *Victoria*, Luis de Mendoza, fut tué « à coups de poignard, puis mis en quartiers ». Magellan fit appliquer la même peine à un autre des meneurs, Gaspar de Quesada, le capitaine de la *Concepción*, et en abandonna deux à terre (ce qui était aussi un genre de condamnation à mort) : l'ancien capitaine de la *San Antonio*, Juan de Cartagena, dont la conduite à son égard avait été si irrespectueuse depuis le début du voyage qu'il l'avait démis de ses fonctions, et un prêtre, Pero Sánchez de la Reina, qui avait lui aussi pris activement le parti des mutins (Pigafetta 1991 : 115).

Les expéditions d'exploration du Pacifique qui suivirent celle de Magellan connurent aussi plusieurs mutineries sanglantes. Sur les navires envoyés par Hernán Cortés « chercher des îles et des terres nouvelles » au large du Mexique, deux capitaines furent tués par leurs hommes : celui de la *Concepción*, Diego de Becerra, en 1533, et celui de la *Santiago*, Hernando de Grijalva, en 1537 – ceux-ci furent les premiers Européens à débarquer en Nouvelle-Guinée au bout de dix mois d'errance (Génova Sutil et Guillén Salvetti 1992, I : 269-302), où eurent lieu encore d'autres échauffourées.

En 1595, l'île de Santa Cruz fut également le théâtre d'une mutinerie, qui n'eut pas les résultats escomptés par ses auteurs. Estimant que cette terre ne répondait pas aux promesses que leur avait faites Mendaña, que ses « fièvres tropicales » et son climat malsain causaient la mort de nombreux hommes, et refusant d'y séjourner davantage, le maître de camp, Pedro Merino Manrique, fit assassiner deux villageois et leur chef, Malope, qui traitait les Espagnols avec amitié, « pour inciter les Indiens à la guerre afin que, de ce fait, les vivres viennent à manquer et que tous, pressés par le manque, ne désirent plus qu'une chose : partir et quitter cette île ». Mendaña le fit exécuter, à coups de couteau, ainsi que le soldat Tomás de Ampuero et l'enseigne Juan de Buitrago, et leurs têtes furent exposées sur des piques (Fernández de Quirós 2001 : 88, 104-111). L'expédition du capitaine Quirós, en 1606, vit aussi des tentatives de mutinerie, mais aucune ne donna lieu à des actes de violence.

### **LA VIOLENCE COMME RÉPONSE AUX VOLS**

À chaque « contact » entre Océaniens et Espagnols, nous observons systématiquement l'enchaînement de plusieurs éléments : arrivée en grand nombre des *Indiens* sur le pont du navire, ressentie par les navigateurs comme une invasion, accompagnée de vols divers, et suivie de représailles. Nous en étudierons quelques exemples, sans prétendre en faire un inventaire complet.

Nous ignorons évidemment comment ces événements ont été vécus par les Océaniens, qui n'ont pas laissé d'écrits, et dont nous ne savons pas toujours interpréter la tradition orale à ce sujet – sachant qu'elle a pu être influencée par les récits postérieurs des Européens.

### *À Guam en 1521, aux Salomon en 1568, aux Marquises en 1595*

Le premier contact se fit donc aux îles Mariannes : nous le connaissons par des documents dus à certains de ses acteurs présents à bord de la *Trinidad* – les journaux du contremaître Francisco Albo et d'un « pilote génois » à l'identité confuse, le récit du pilote Ginés de Mafra et la célèbre *Relation* de l'Italien Antonio Pigafetta<sup>8</sup>.

À bord des navires, les besoins en vivres frais et en eau douce étaient grands, et tous espéraient beaucoup de cette escale, inattendue et fort bienvenue. Mais « les gens de ces îles, sans aucune retenue, entrèrent dans les navires et nous volèrent, d'une façon dont on ne pouvait se garder » – aucun récit ne précise toutefois quels furent les objets de ces premiers vols. Ensuite, comme Magellan avait fait jeter l'ancre, affaler les voiles et préparer une petite chaloupe pour aller à terre se ravitailler, « ils coupèrent son cordage et nous dérochèrent avec grande adresse et diligence le petit bateau appelé esquif qui était amarré à la poupe de la *Trinidad*, le navire du Capitaine ». Si les larcins précédents avaient irrité les navigateurs, celui-ci leur sembla totalement intolérable, car le canot représentait le seul moyen de débarquer pour se procurer de quoi manger.

L'Andalou Ginés de Mafra ajoute que le contremaître (le second du navire), irrité par l'« invasion » de leur bateau, gifla et blessa un *Indien*, faisant fuir tous ses compagnons, qui en retour attaquèrent et blessèrent certains marins ; il précise aussi que, pendant cette échauffourée, des *Indiens* venus du rivage en pirogue donnaient des vivres aux Espagnols, puis reprenaient leurs armes et repartaient se battre aux côtés de leurs compatriotes.

Voyant qu'ils étaient de plus en plus nombreux, Magellan interdit à ses hommes de tirer : les *Indiens* « revinrent vendre [...] des cocos et du poisson, en échange de perles de verre de Castille ». Le pilote génois raconte que Magellan remit à la voile et s'écarta de l'île pour la nuit puis revint le lendemain matin, débarqua en personne avec une cinquantaine d'hommes (Pigafetta en compta quarante), incendia le village et tua « sept ou huit personnes, hommes et femmes, récupéra le canot et revint à son bord ».

Il ressort de ces documents que les Espagnols ont d'abord pensé que les *Indiens* « s'étaient approchés parce qu'ils étaient étonnés de voir nos navires », et n'avaient vu aucune agressivité dans ce mouvement général ; mais ils avaient bientôt estimé que « ces gens [n'étaient] pas fiables », et qu'ils avaient en quelque sorte péché par naïveté car ils « ne [s'étaient] pas méfiés d'eux ». Magellan reprit la mer et arriva à Samar, aux Philippines, une dizaine de jours plus tard, le 16 mars<sup>9</sup>, et donna à l'archipel le nom de Saint-Lazare (Prévost, 1752, XV : 14).

<sup>8</sup> « Derrotero del viaje de Magallanes... escrito por Francisco Albo », « Navegación y viaje que hizo Fernando de Magallanes... escrito por un piloto genovés », « Relación de Ginés de Mafra », in Alba 2003 : 80, 125-126, 164 ; Pigafetta 1991 : 129 ; Driver 1985 : 1-2.

<sup>9</sup> Sa moyenne de navigation fut d'environ 79 milles (146 km) par jour entre le détroit et Guam, et de 70 milles (130 km) par jour entre Guam et l'île de Samar.

Le 8 février 1568, quand les navires de Mendaña arrivèrent devant l'île des Salomon qui s'appellerait désormais *Santa Isabel*, avant même qu'ils aient jeté l'ancre, le greffier-inspecteur du bord, Gómez Hernández Catoira, raconte qu'« environ deux douzaines [d'*Indiens*] montèrent sur le navire, et se mirent à parcourir le pont en cherchant ce qu'ils pouvaient bien voler : tout ce qu'ils trouvaient, ils le jetaient à la mer vers leurs pirogues ; l'un d'eux voulut s'emparer d'une cloche et il l'aurait fait si on ne la lui avait ôtée des mains ». Mendaña rapporte une scène identique, à la première personne : « Ils allaient sur le navire, cherchant ce qu'ils pourraient voler ; et s'ils trouvaient une chose à portée de leurs mains et non protégée, ils la jetaient sans tarder à la mer pour que leurs compagnons qui étaient dans leurs pirogues la récupèrent ; [...] j'avais offert du vin dans un gobelet en argent à un chef : il n'en aima pas le goût, mais il emporta le gobelet<sup>10</sup>. »

En 1595, Pedro Fernández de Quirós, chef pilote de la nouvelle flotte de Mendaña, raconte ainsi la première visite des *Indiens* à son bord, au large de l'île marquisienne de Fatuiva : « Il en vint 40, près de qui les Espagnols avaient l'air bien petit [...]. Ils se mirent à se promener sur le navire de façon fort désinvolte, prenant tout ce qu'ils pouvaient. [...] l'adelantado, fâché de leurs excès, leur disait par signes de s'en aller, mais ils ne le voulaient pas, bien au contraire, et s'emparaient en toute liberté de tout ce qu'ils voyaient, certains allant même jusqu'à couper des morceaux de notre lard et de notre viande avec des couteaux de bambou. » Plus tard, au mouillage dans la baie *Madre de Dios* de Tahuata, « quatre Indiens de belle prestance étaient montés à bord de la capitane et l'un d'eux, comme par inadvertance, saisit une petite chienne, l'animal de compagnie du maître de camp : en poussant un cri, ils se jetèrent tous à l'eau avec une remarquable intrépidité, et l'emmenèrent à la nage vers leurs canoës ». Puis, le lendemain, dans la même île, « le maître de camp voulut envoyer les Indiens remplir les jarres d'eau douce, mais ils lui répondirent par signes que les nôtres n'avaient qu'à y aller eux-mêmes, et s'enfuirent, en emportant quatre ». Il va sans dire que les réserves de viande séchée et les récipients de terre cuite étaient précieux, et essentiels à la survie des équipages – au moins ceux qui ne s'étaient pas cassés lors de l'arrivée de la chaloupe dans les rouleaux, comme cela eut lieu plus tard à Rakahanga, où « une des deux chaloupes chavira, quille en l'air, ses quatre rameurs emprisonnés sous la coque, puis une autre vague la redressa, et ils s'en sortirent tous sains et saufs : s'ils n'avaient été des marins, la perte aurait été plus grave, mais elle se résuma à quelques jarres et d'autres choses qu'ils avaient emportées pour la corvée d'eau et de bois, ainsi que quelques arquebuses ».

Fort de cette expérience, en 1606, le capitaine Quirós donna pour instruction à ses hommes de « ne pas laisser monter à son bord un grand nombre d'*Indiens* », car cela pouvait entraîner « un grand dommage, tant pour eux que pour les [marins] » (Fernández de Quirós 2001 : 51, 55, 227, 202).

On a donc chaque fois le même schéma, la même incompréhension et les mêmes réactions.

<sup>10</sup> Récit de Catoira, in Kelly 1965a : 40 ; Récit de Mendaña, in Kelly 1967 : 195-196.

## *Danger sur les navires*

Les objets que les Océaniens dérobaient aux équipages étaient rarement aussi superflus que la petite chienne du maître de camp Merino. Bien au contraire – qu'il s'agisse des ancres, des rames, des jarres pour l'eau douce ou de viande séchée – ils étaient indispensables à divers degrés à leur survie et/ou à la sécurité de leur navire. Les navigateurs, qui concevaient leurs expéditions comme des explorations et non comme des entreprises de conquête et de colonisation, savaient que leur séjour dans ces îles serait forcément provisoire, qu'ils ne pourraient se réapprovisionner nulle part et que, même s'ils trouvaient un lieu où installer une petite colonie – à condition toutefois qu'il y ait des volontaires<sup>11</sup> – ils devaient maintenir leurs navires en bon état et suffisamment pourvus en hommes et en vivres pour revenir à leur port de départ. C'est d'ailleurs l'obligation que leur faisaient les Instructions Officielles : en 1563, le roi Philippe II ordonnait au gouverneur du Pérou que les navires « soient dotés de vivres pour douze mois », et interdisait aux expéditionnaires de « s'attarder quelque part, au risque de voir leurs réserves épuisées ; quand ils en auront consommé la moitié, ils devront revenir [à Lima] rendre compte de ce qu'ils auront découvert<sup>12</sup> ».

Le premier objectif des Océaniens était souvent les chaloupes de débarquement, leurs avirons et les mouillages. Aux Salomon, en mai 1568, Mendaña avait fait construire une petite embarcation au faible tirant d'eau, destinée à l'exploration des côtes de l'archipel<sup>13</sup> – mais les avantages nautiques que constituaient sa petite taille et le faible nombre de ses marins en avaient fait plusieurs fois une proie tentante pour ceux qui la voyaient mouillée près du rivage : ils « commencèrent à se saisir du brigantin, et de son haussière, pensant l'emmener [lui et ses marins] vers la terre ; [...] on en vit un nager au-dessus du grappin, plonger à plusieurs reprises pour le décrocher ; [...] ils s'étaient approchés à la nage, quelques-uns d'entre eux plongeaient pour décrocher l'ancre, et l'un d'eux avait même à la main une pierre pour couper son amarre<sup>14</sup> ». Les marins savaient que, si les Salomonais s'emparaient du mouillage de leur brigantin, ils étaient condamnés : ils n'auraient pas le temps de re-hisser la voile pour leur échapper, s'échoueraient sur le rivage, resteraient prisonniers des *Indiens* et ne pourraient rejoindre le reste de la flotte.

À Fatuiva, en 1595, certains Marquisiens venus en pirogue « frappèrent un cordage sur le beaupré du navire et tentèrent de l'amener près du rivage en ramant » (Fernández de Quirós, 2001 : 52). Ils auraient bien pu y parvenir, car la *San Jerónimo* était à la cape et non mouillée sur son ancre, et de bons rameurs pouvaient lui faire prendre de l'erre assez facilement. Le danger était grand,

<sup>11</sup> Mendaña « envisagea un instant de s'installer sur ces quatre îles [aux Marquises] pour en faire commerce, ou bien d'y laisser trente hommes, quelques-uns avec leurs femmes ; mais quand il sut que les soldats protestèrent et n'y étaient pas disposés, il renonça à cette bonne disposition », Fernández de Quirós 2001 : 59.

<sup>12</sup> « La orden que se a de tener en los nuevos descubrimientos por mar. Instrucción al Licenciado Castro », in Kelly 1967 : 249-251.

<sup>13</sup> Un brigantin, « petit navire de la même famille que les galères, non ponté, qui porte une seule voile, et de 6 à 8 bancs à un seul rameur » (Jal 1848 : I, 342).

<sup>14</sup> Récit de Catoira, in Kelly 1965a : 88, 121, 169.

de nouveau.

C'est pourquoi, en 1606, le capitaine Quirós donna pour Instruction de « [ne] pas oublier, de jour comme de nuit, que les Indiens sont d'excellents nageurs et plongeurs, et qu'ils peuvent entraver les gouvernails ou couper les amarres ».

Et effectivement, à Rakahanga (îles Cook), en 1606, « un grand nombre d'Indiens vinrent à la patache<sup>15</sup>, amarrèrent une corde à son beaupré et voulurent l'emmenner à terre. D'autres, fort nombreux, plongeaient pour frapper des cordes sur le mouillage et tiraient sur l'ancre, tandis que d'autres encore prenaient leur place pour dissimuler leurs stratagèmes. [...] Des Indiens vinrent à la nage, en grand nombre : ils s'accrochèrent fermement aux rames d'une chaloupe, essayant de toutes leurs forces de les prendre aux rameurs ». Cette anecdote est confirmée à peu près dans les mêmes termes par don Diego de Prado y Tovar (« comme cette embarcation leur plut, ils plongèrent, se saisirent de son ancre et tirant sur son cordage tentaient de la remorquer vers la terre »), par le pilote Gaspar González de Leza (« ils allèrent à terre, en rapportèrent un long cordage, plongèrent et entourèrent l'haussière de notre patache et criaient à ceux qui étaient restés à terre de tirer ; ils répétèrent cela plusieurs fois [...] ils s'emparèrent de nos orins et les emmenèrent à terre, à la nage »), par le vicaire des franciscains Fray Martín de Munilla (« les Indiens étaient allés à terre chercher un cordage qu'ils apportèrent, pour emmener la patache vers la terre : ils l'attachèrent à la proue et commencèrent à tirer très fort ; voyant qu'ils n'y arrivaient pas, certains d'entre eux plongèrent sous l'eau et frappèrent ledit cordage sur l'haussière de l'ancre ») et par Luis Váez de Torres (« les Indiens dérobaient ce qui était accroché sur les navires et nous donnaient des coups de lance »)<sup>16</sup>. Tous les chroniqueurs en parlent, c'est dire si le danger ressenti était grand.

Évidemment, les Espagnols ne furent pas les seuls à être victimes de vols. En 1616, à Takaroa (Tuamotu), le Hollandais Jacob Le Maire raconte : « [...] une trentaine d'Indiens armés de masses de guerre [...] tentent de hisser la chaloupe hors de l'eau [...] ils ont tout de suite ramassé les clous, les pitons et tous les autres objets fabriqués dans ce métal qui traînaient à bord » (Scemla 1994 : xxxiv-xxxv). Les exemples précédents semblaient montrer que les Océaniens, une fois sur les navires, s'emparaient de tous les objets qu'ils trouvaient à portée de leurs mains, quelle que fût leur utilité, mais on a là un vol précis, ciblé, qui ne concerne que les articles en fer, dont ils avaient probablement découvert les avantages lors du passage du capitaine Quirós, dix ans auparavant, chez leurs voisins de Hao<sup>17</sup>. Et nous ne parlerons pas des chapardages subis au XVIII<sup>e</sup> siècle par Wallis, par Bougainville, par Cook ou par les missionnaires franciscains qui passèrent un an à Tautira<sup>18</sup>, qui se situent hors de notre créneau temporel.

<sup>15</sup> Petit navire secondaire, portant deux mâts grésés de voiles latines et muni de rames.

<sup>16</sup> Fernández de Quirós 2001 : 202, 226-227. « Journal de Leza », Zaragoza : II, 106-108 ; « Relación sumaria de Don Diego de Prado y Tovar », et « lettre de Luis Váez de Torres », in Stevens et Barwick 1930 : 104, 218 ; « Relación de Fray Munilla », in Kelly 1963 : 44.

<sup>17</sup> Hao se situe à 105 milles de Takaroa, un peu moins de 200 km, et à 500 milles (930 km) des Marquises. Les Espagnols avaient aussi donné des couteaux aux Salomonais (Récit de Catoira, in Kelly 1965a : 82, 83, 122).

<sup>18</sup> Wallis : « Relation d'un voyage autour du monde » ; Bougainville : « Voyage autour du monde » ; « Journaux des voyages de découverte du capitaine James Cook », in Scemla 1994 : 4-17, 38-40, 65-74 ; Rodríguez 1992.



Il arriva toutefois qu'aucun larcin ne soit commis : ce fut le cas en 1606 à Taumako (Duff, îles Salomon), et cela étonna tant les navigateurs qu'ils ne manquèrent pas de le relater dans leurs récits. Le capitaine Quirós raconte que « quelques-uns des nôtres allèrent dans le village et en revinrent seuls, sans [...] qu'on leur prît aucun de leurs biens même quand, le jour de la lessive, ils laissèrent leurs vêtements pendant deux nuits dans le ruisseau, avec les marmites et les chaudrons de cuivre ». Et, selon le pilote González de Leza, les habitants de Taumako « avaient déjà entendu parler des Espagnols à cause de ce qui s'était passé à Santa Cruz. [...] Nous les trouvâmes toujours pleins d'honnêteté : quand il nous arrivait d'oublier un outil ou un vêtement quelque part, ils nous les rapportaient sans tarder, alors qu'ils auraient pu nous les dérober<sup>19</sup> ». Le chef de l'île, Tumai, déclara au capitaine Quirós « qu'il savait que, pendant l'autre voyage [sic], on avait tué le chef Malope et que l'adelantado Mendaña avait envoyé une tête pour venger cette mort [...], expliquant que c'était la raison pour laquelle lui et tous ses Indiens s'étaient montrés si craintifs en voyant les arquebuses » (Fernández de Quirós 2001 : 239-240). Ils avaient évidemment été instruits par les malheurs de leurs voisins et firent, sagement, contre mauvaise fortune bon cœur, supposant que, comme la fois précédente, ces intrus n'avaient pas l'intention de s'installer chez eux. Mais, si les ethnologues ont raison, se forcer à ne pas se ruer sur les objets « apportés » par les étrangers dut représenter un profond choc psychologique chez des gens qui les prenaient pour les « dieux-ancêtres qu'ils faisaient venir pour en obtenir des bienfaits » (Tcherkézoff 2002 : 11, n.10).

On voit bien que l'incompréhension était réciproque : les Espagnols ne pouvaient envisager la façon dont les Océaniens les voyaient, et pourquoi ils voulaient s'emparer de leurs biens, et les Océaniens ne pouvaient non plus deviner que ces objets n'étaient pas pour eux, et qu'il était dangereux de les prendre.

### **LA VIOLENCE DUE AU MANQUE DE VIVRES**

L'obsession des Espagnols, vitale – au sens propre – était de se procurer des vivres, mais les *Indiens* n'étaient pas toujours disposés à échanger leurs porcs et leurs tubercules contre les articles de pacotille qui leur étaient proposés : cela engendra encore de la violence, qui se révéla totalement contre-productive.

#### *Les procédures de troc*

Le troc est un sujet qui appelle plusieurs commentaires. D'abord, les Espagnols ne pouvaient évidemment pas acheter des vivres contre de l'argent sonnant et trébuchant. Mais, malgré une opinion généralement répandue, cela ne signifie pas pour autant qu'ils voulaient tromper leurs interlocuteurs et se les procurer à peu de frais, car les objets que les navigateurs destinaient au troc avaient une valeur certaine.

<sup>19</sup> Santa Cruz est à une centaine de milles (190 km) de Taumako. Fernández de Quirós 2001 : 240. « Journal de Leza », Zaragoza 1876 : II, 121-129.

Pour l'expédition de Magellan, ces objets avaient représenté 20 % du coût total; pour celle de Saavedra (du Mexique aux Moluques), en 1527, on considère qu'ils avaient coûté presque autant que l'armement ou les vivres embarqués. Ces marchandises, achetées aux frais du « Trésor royal », étaient si précieuses qu'un représentant de la Couronne à bord était chargé de surveiller leur utilisation : en 1567, ce fut Gómez Hernández Catoira ; en 1606, c'est Juan de Iturbe qui veilla à l'usage de celles qu'avait embarquées le capitaine Quirós, pour une valeur de 500 pesos – et à la fin du voyage, il lui restait encore 213 chapeaux, une centaine de chemises, de vestes et de pantalons, 50 miroirs, 160 peignes, 300 couteaux, 850 clochettes, 400 petits médaillons de verre, 390 paires de boucles d'oreilles, etc. (Barreda Aldámiz - Echevarría 2002 : 139 ; Génova Sotil et Guillén Salvetti 1992 : I, 232 ; Fernández de Quirós, Requête n° 13, 1991 : 124 ; inventaire de la capitane *in* Kelly 1966 : II, 333-339).

Enfin, aujourd'hui encore, les perles de verre sont jugées nécessaires pour établir des contacts avec les populations isolées, comme conclut l'ethnologue Descola, successeur de Lévi-Strauss au Collège de France, de ses séjours chez les Jivaros d'Amazonie : « Je répète toujours à mes étudiants : "Achetez des perles de verre." Pour une raison simple : [...] les Indiens en raffolent. » (Descola 2005 : 16-19).

Les Espagnols appelaient le troc d'un mot particulier, *rescate*, dérivé du verbe *rescatar*, qui désignait le fait de « racheter » ceux qui, comme Cervantès, avaient été capturés par les Maures, et qui n'étaient délivrés que contre argent comptant – le dictionnaire de la Real Academia Española propose ainsi comme première définition « Récupérer [...] ce que l'ennemi a saisi... ». Dans les îles, ce *rescate* se faisait grâce aux articles de pacotille, censés procurer de quoi survivre aux navigateurs.

Car bien vite ils manquaient de nourriture : Catoira rapporte que « les gens étaient maigres, ils ne mangeaient pas assez, ils se plaignaient beaucoup, disaient [à Mendaña] qu'il devait leur obtenir de quoi manger ». Celui-ci obtint plusieurs fois des tubercules et des fruits par le troc - il disait, sincèrement, qu'il les avait « achetés », qu'il les avait « payés » – mais au bout de quelques jours les *Indiens* s'étaient lassés : le frère Francisco de Gálvez, autorité morale de l'expédition, l'assura qu'il lui était licite d'aller dans leur village, et « d'y prendre des vivres avec modération, en veillant à ne pas les déposséder totalement, à condition de ne pas toucher à leurs autres biens, ni à leurs femmes ni à leurs enfants ». Il ajouta que « s'ils s'y opposaient [...], alors qu'ils s'étaient déclarés leurs amis [...], [les Espagnols] pouvaient garder les vivres qu'ils auraient pris<sup>20</sup> ».

Il arriva donc plusieurs fois que ceux-ci « se servent » directement chez les *Indiens*. À Guadalcanal, le 21 mai, les hommes du brigantin demandèrent des vivres à des villageois, « leur disant qu'ils les leur paieraient, et leur montrant la pacotille. Mais ils ne voulurent rien savoir [...] ; [les Espagnols] entrèrent dans leurs maisons, où ils trouvèrent beaucoup de nourriture, et même une grande pirogue, qui leur servit à transporter ces vivres jusqu'au rivage, en descendant

20 Récit de Catoira, *in* Kelly 1965a : 46-47.

un fleuve qu'il y avait là [...] ; leur chef fit suspendre des colliers de verroterie aux portes des maisons où ils avaient pris la nourriture, et redescendirent vers les navires ». Ils avaient « payé » cette nourriture. Mais le 23, dans un village où on refusa de commercer avec lui, Sarmiento « ordonna à ses soldats d'entrer dans les maisons et de prendre la nourriture qu'ils y trouveraient » ; le 25, ils en découvrirent « beaucoup, cachée dans des fosses de sable », et l'emportèrent jusqu'aux navires, etc.<sup>21</sup>.

En 1606, à Santo, Torres alla plusieurs fois dans les villages, toujours bien accompagné de soldats. Un jour, « ils trouvèrent deux porcs rôtis [...], qu'ils mangèrent, et même dégustèrent, avec grand plaisir. Ils rapportèrent douze porcs vivants, ainsi que huit poules et poulets ». Un autre jour, devant les Indiens qui s'étaient rassemblés et avaient pris les armes, les soldats s'emparèrent de 20 porcs (Fernández de Quirós 2001 : 267-268). Le récit ne mentionne aucun « paiement », ce qui révèle que les relations s'étaient complètement dégradées.

On voit ainsi que les Espagnols, qui se plaignaient des larcins commis par leurs visiteurs, se livraient eux-mêmes au vol – tout en ayant honte de ces actes, comme l'attestent les tentatives de justification que Catoira expose dans son récit, ou le fait que les chroniqueurs n'utilisent pas le verbe « voler » mais l'euphémisme « prendre ».

Les refus du troc furent évidemment une source de vengeances, de part et d'autre. À Guadalcanal, le 26 mai 1568, à l'occasion d'une nouvelle expédition d'approvisionnement, plusieurs *Indiens* furent tués et, le lendemain (jour de l'Ascension), lors d'une aiguade, en représailles, dix Espagnols furent « mis en pièces : les uns furent retrouvés sans jambes, d'autres sans bras, d'autres sans tête ; tous avaient la langue coupée ; ils leur avaient arraché les canines ; ils leur avaient ouvert le crâne et leur avaient mangé la cervelle – cruauté affreuse et abominable ». Ceux qui se portèrent à leur secours virent en outre – crurent voir ? – que les *Indiens* brandissaient des membres de leurs compagnons en signe de victoire et en se moquant d'eux. Ce massacre perpétré sans raison apparente (« par trahison, en feignant l'amitié et la paix ») fut suivi de féroces représailles. Dès le lendemain, 28 mai, Sarmiento incendia « plusieurs villages, sur les collines et dans la plaine [...] ils tuèrent ce jour-là plus de 20 Indiens » ; le 29, « il mit le feu à quelques autres », ce qui porta le total des maisons détruites à « plus de 300 »<sup>22</sup>.

L'endroit où avait eu lieu la tuerie fut le théâtre d'une autre vengeance : le 9 juin, une escarmouche avait opposé des marins, occupés à des menus travaux en vue du prochain appareillage, à des villageois qui pensaient les attaquer par surprise, et avait fait trois morts. Mendaña fit suspendre leurs corps dans des arbres et couper leurs têtes, qui furent exposées sur des piques « pour que les Indiens les voient ». Puis le 12 juin, avant de quitter définitivement cette île de Guadalcanal, il décida une dernière opération « pour que ne restent pas sans châtement ces Indiens qui avaient tué les nôtres par trahison tout en feignant qu'ils voulaient la paix et trahissant l'amitié que nous leur manifestions »,

21 Récit de Catoira, in Kelly 1965a : 102, 118.

22 Récit de Catoira – qui dresse la liste nominative des dix victimes p. 217 – in Kelly 1965a : 110-115.

il alla encore incendier le village d'où étaient venus les assassins, détruisant « plus de 200 maisons »<sup>23</sup>. Vengeance dérisoire, mais cruelle.

### *L'humiliation*

Au fond, les Espagnols souffraient d'une sorte de complexe d'infériorité, dû à leur permanent besoin de vivres, auquel les Salomonais répondaient souvent par la raillerie, quand ils leur apportaient des porcs. En 1568, à Guadalcanal, au petit matin « les hommes du brigantin entendaient les Indiens qui parlaient dans leurs maisons, ils les entendaient éclater de rire en répétant 'nanbolos', ce qui veut dire 'porcs'; [...] ils se moquaient de nous parce que nous leur demandions des porcs et des vivres ». Ceux de Malaita, « voyant que [les Espagnols] étaient calmes et ne leur faisaient rien, en conclurent qu'ils avaient peur d'eux, devinrent insolents et se mirent à se moquer d'eux, en riant très fort », puis ceux de Santa Ana leur « firent de honteuses grimaces de provocation, et l'un d'eux leur montra même son derrière »<sup>24</sup>.

Cela entraîna bien sûr des représailles, qui eurent lieu à la fois pour que les « offenses » ne se reproduisent pas et pour venger les moqueries. Le capitaine Quirós raconte qu'en 1595, les habitants de Fatuiva « regardaient les femmes, qui étaient sorties sur le pont pour les voir [...] en riant beaucoup » (Fernández de Quirós 2001 : 51) : peut-être ont-ils eu l'impression d'être insultés par ces rires, inattendus et inexplicables, quoique certainement sans malice.

Le comble de l'humiliation fut probablement atteint quand les Espagnols se trouvèrent face à des femmes guerrières, armées de lances ou d'arcs et de flèches, ou quand les gens de Santa Isabel leur « offrirent des femmes et, voyant qu'ils n'en voulaient pas, ils s'étonnaient [...]. Quand l'un d'eux s'écartait pour uriner, ils le suivaient pour regarder avec quoi il le faisait. Il arriva même qu'une femme soulève le pan du pourpoint d'un soldat pour le voir ». Il semble que les Salomonais se demandèrent si ces étrangers « [étaient] des hommes [...], s'[ils avaient] un sexe d'homme » et conclurent qu'ils ne savaient pas ce qu'était une femme, ni ce qu'il convenait d'en faire : c'est pourquoi plusieurs chroniqueurs racontent qu'« ils leur montrèrent comment s'y prendre avec elles »<sup>25</sup> – mais si les Océaniens ont bien pris les Espagnols pour des « dieux-ancêtres », que conclure au sujet du sexe de ces êtres ?

Les marins vivaient ces événements comme des atteintes à leur honneur, ou à leur virilité, considérant que les *Indiens* tentaient de les tromper, leur tendaient des pièges, les pensaient assez faibles pour se laisser tenter (« ils pensaient nous tenter par cette offre ») et berner par l'offre de femmes. Si, d'après leurs récits, ils ne « succombèrent » pas à ces propositions, c'est aussi que ces hommes redoutaient de mourir sans confession quand ils étaient à terre alors que les religieux étaient restés à bord et que l'Inquisition considérait la fornication comme un péché mortel, qui pouvait valoir deux cents coups de fouet au coupable<sup>26</sup>.

<sup>23</sup> Récit de Catoira, in Kelly 1965a : 149-151, 152-153.

<sup>24</sup> Récits de Catoira et du chef-pilote Hernán Gallego, in Kelly 1965a : 103-104, 130, 170 ; Kelly 1967 : 120.

<sup>25</sup> Récits de Pedro Sarmiento de Gamboa et de Catoira, in Kelly 1969 : 281 ; 1965a : 45, 64, 130, 141, 169.

<sup>26</sup> Récit de Catoira, in Kelly 1965a : 46 ; Delamare et Sallard 1992 : 109.

Les récits dont nous disposons ne rapportent aucun abus sexuel ou viol commis par les Espagnols sur des Océaniennes; le seul qui semble suggérer que cela aurait été possible, sur un navire, est Prado, qui se donne le beau rôle et précise qu'il rendit sa liberté à « une ravissante jeune fille » parce qu'il craignait que « quelqu'un abuse d'elle et offense Dieu »<sup>27</sup>. Il n'est évidemment pas exclu qu'il y ait eu des relations intimes contraintes entre navigateurs et *Indiennes*; il semble toutefois qu'aux Marquises, elles furent consentantes (Fernández de Quirós 2001 : 55) mais, quoi qu'il en soit, c'est là un domaine où le secret fut effectivement bien gardé.

On peut encore noter la profonde et dérisoire contradiction entre les humiliations que ressentaient ces hommes obligés de mendier de la nourriture, ou de la voler, comme des misérables, et l'image que l'on en donne en général, celle d'aventuriers qui n'étaient mus que par la soif de l'or – ce qui ne cadre vraiment pas avec un complexe d'infériorité.

### LA VIOLENCE CAUSÉE PAR LA PEUR

Que les Espagnols aient ressenti de la peur, c'est une certitude qui transparaît indirectement dans tous les récits, même si le mot « peur » n'est jamais employé – question d'honneur, là encore, auquel le capitaine Quirós était si attaché qu'il écrivit en 1605 : « Je ne possède que mon nom, tout mon capital réside dans mon honnêteté [...]. Je ne veux pas perdre mon honneur sans raison » (Fernández de Quirós 1991 : 114). Le lecteur est frappé par cette impression de peur à la lecture des passages qui décrivent comment ils furent accueillis dans certaines îles.

#### *Le cannibalisme*

On peut voir clairement un motif de la peur que ressentaient les navigateurs, qui se sentaient toujours en situation de faiblesse, dans le cannibalisme, ou ce qui fut interprété comme tel.

À Santa Isabel, en 1568, un épisode avait beaucoup fait pour horrifier les Espagnols : peu de temps après leur arrivée sur l'île, alors qu'ils étaient à terre et suivaient la messe, « ils virent arriver d'abord huit pirogues, puis sept autres, qui portaient un grand nombre d'Indiens munis d'arcs et de lances »; après un temps d'hésitation, le chef des Salomonais brandit « un quartier de corps humain » qu'il avait apporté dans sa pirogue, « y accrocha des racines de *binahu* [probablement du taro] et nous dit '*Nalea!*', ce qui veut dire dans sa langue 'manger' [...] C'était un bras droit, avec l'épaule entière, sans doute celui d'un enfant, car la main était petite et le bras était mince ». Ils en furent tous « scandalisés car il est bien connu que certains mangent de la chair humaine, mais on n'a jamais vu qu'on pouvait en offrir à quelqu'un ». Mendaña dut calmer ses hommes, « décidés à tirer », leur disant qu'« en tant que chrétiens, ils devaient montrer l'exemple de ce qu'il ne faut pas faire. [...] Puis [il déclara] '*teo naleha arra*' ce qui veut dire 'je ne le mange pas' et fit enterrer le membre, à la vue de tous [...], et cela les vexa profondément ». Les *Indiens* allèrent faire un feu

<sup>27</sup> Récit de Prado, in Stevens et Barwick, 1930 : 152.

sur un îlot voisin où, selon ce que certains leur dirent, ils « mangèrent les restes de leur cadeau ».

Les hommes du brigantin rapportent un autre événement terrifiant, qui ne donna pas lieu à commentaires : en mai, à Guadalcanal, ils découvrirent « quatre crânes d'Indiens accrochés aux portes des maisons<sup>28</sup> ». Malgré l'absence de commentaires, les autres remarques, précédentes et suivantes font supposer que les Espagnols aient pu y voir une trace de repas cannibale et pas simplement un rite funéraire. De même, on a vu que les Espagnols chargés de faire de l'eau eurent « la langue coupée ; ils leur avaient arraché les canines ; ils leur avaient ouvert le crâne et leur avaient mangé la cervelle » : on est là davantage dans l'interprétation que dans le récit.

Bien que certains aient contesté l'existence du cannibalisme aux Salomon au XVI<sup>e</sup> siècle, la question qui nous intéresse ici n'est pas de savoir s'il y avait cours mais de comprendre la peur, l'horreur, que ressentaient les navigateurs, qui se sentaient toujours exposés, en situation d'infériorité.

### *Les « manifestations de dissuasion »*

Les Espagnols assistèrent souvent à ce qu'on pourrait qualifier de « manifestations de dissuasion », qui suggéraient une hostilité ou une méfiance de principe, et qui, là aussi, entraîna de la violence.

En juillet 1595, devant l'île de Fatuiva, les Espagnols furent accueillis par « 70 pirogues, [où se trouvaient] environ 400 Indiens », qui montrèrent d'emblée une force avec laquelle il faudrait compter.

Mendaña, ne pouvant convaincre les quarante Marquisiens montés ensuite sur son pont de cesser leurs larcins et d'évacuer son navire, décida de faire tirer un coup de *verso*<sup>29</sup>. Son bruit assourdissant suffit à effrayer tous les visiteurs, qui se jetèrent à l'eau, sauf un, sans doute tétanisé par la peur, qui resta « accroché aux grands râteliers de cabillots »<sup>30</sup>. Il ne présentait donc aucun danger pour personne mais, raconte le capitaine Quirós, « comme il n'y avait pas moyen de lui faire lâcher prise, un des nôtres, d'un coup d'épée, le blessa à la main, qu'il montra ensuite à ses compagnons quand ils l'emmenèrent dans leur canoë ». Ce geste traduit à la fois la surprise, l'incompréhension et la colère.

C'est ce que confirme la suite du récit, qui évoque la présence d'un chef, « un homme muni d'une ombrelle de palmes [...] et d'un vieillard, à la barbe longue et fournie, qui faisait de remarquables grimaces, fronçait les sourcils, se mettait les deux mains sur la barbe, levait les moustaches et, debout, poussait des cris en regardant de tous côtés ». Il transmettait sans doute des consignes à ses compagnons, qui semblèrent alors suivre un rituel guerrier : « [...] ils soufflèrent dans des coquillages et frappèrent de leurs rames le bord de leurs pirogues [*canoas*] ».

<sup>28</sup> Récit de Catoira, in Kelly 1965a : 61-63. Récit de Mendaña, *id.*, 10, 122.

<sup>29</sup> Le verso était une demi-couleuvre, petite pièce d'artillerie en bronze, d'une portée de 300 mètres, que l'on fixait à l'aide d'une sorte de cabillot sur la rambarde qui bordait le navire.

<sup>30</sup> « *En las mesas de guarnición* », qui ne sont pas une « table de garnison », comme on a pu le lire dans la traduction d'un autre récit espagnol, mais une « large planche [...] appliquée horizontalement au flanc du navire [qui servait à] agrandir l'écartement des haubans » (Jal 1848). On trouve la même définition dans le *Diccionario de la Real Academia Española*, Madrid, 2019.

Mais le chroniqueur note aussi que l'« amitié » manifestée quelques instants auparavant n'était peut-être que feinte, car on vit qu'ils avaient des armes (des lances, des pierres et des frondes) dans leurs pirogues : «[...] quelques-uns sortirent les lances de bois qu'ils avaient amarrées au fond de leurs embarcations, et d'autres, avec une belle force, nous jetèrent des pierres à l'aide de leurs frondes ». Les pierres – « c'est là toutes les armes qu'ils possédaient » - ne pouvaient pas faire grand mal, même si un soldat fut touché, mais « les cris et les hurlements des Indiens », destinés à impressionner les adversaires, firent si bien leur office que « le vieillard aux bravades reçut une balle en plein front et en mourut, ainsi que 7 ou 8 autres, et quelques-uns furent blessés ». Le capitaine Quirós ne cite pas les auteurs de ces coups de feu (qui avaient pourtant du mal à maîtriser leurs arquebuses, car « la poudre était mouillée »), et conclut le récit de cette scène en disant que les Marquisiens s'éloignèrent des navires qui « se remirent en marche » – jusque-là ils étaient à la cape – puis revinrent en brandissant « une palme verte et quelque chose de blanc, ce qui semblait être un signe de paix », sans que Mendaña revienne vers le rivage de leur île (Fernández de Quirós 2001 : 52).

La mort de ce vieil homme et de ses compagnons est présentée comme une réponse aux « cris et hurlements » et aux « bravades », difficiles à accepter. On a là un exemple de vraie violence gratuite – qui se répéta le 29 juillet à Tahuata quand « le maître de camp fit suspendre les corps de trois Indiens à l'endroit [où ils effrayaient les autres ...] ; un soldat alla les voir et donna un coup de lance à l'un d'eux » (*id.* : 58).

À Santa Cruz, en 1595, les hostilités commencèrent dès l'arrivée de la flotte : alors que les marins cherchaient encore un mouillage sûr, les Salomoniens « s'approchèrent pour regarder les navires [...], prirent bientôt leurs armes [...] puis, finalement, [...] poussant de grands cris, ils lancèrent de nombreuses flèches ». Des coups de feu mortels eurent lieu : « [...] on donna l'ordre aux soldats de tirer avec leurs arquebuses : ils en tuèrent quelques-uns, en blessèrent beaucoup et tous, fort effrayés, s'enfuirent aussitôt » (*id.* : 75).

À Rakahanga, en 1606, les Espagnols furent d'abord accueillis par des chants « gais et joyeux », en même temps que des plongeurs tentaient de cisailier le mouillage. Et le lendemain, sur le rivage, « un grand nombre d'Indiens alignés, en armes, qui faisaient tous ensemble un 'pabori' [...], une sorte de forte clameur au son de laquelle ils doivent livrer leurs batailles et qu'ils terminent à l'unisson d'un cri très court et très effrayant » convainc Váez de Torres de les « attaquer avec le même courage que celui qu'ils montraient en se rapprochant ». Celui-ci donne plus de détails : « [...] ils s'opposèrent à mon débarquement [...], m'obligeant à leur faire un peu de mal [...] puis nous quittâmes cette terre que nous appelâmes 'isla de la Matanza' [Île du Massacre]. » Le contraste entre l'euphémisme « *un peu de mal* » et le nom de *Massacre* qu'il donna à Rakahanga est saisissant – le capitaine Quirós choisit un autre toponyme, « *isla Peregrina* » (remarquablement belle) : sans doute, demeuré sur son navire, au large, n'eut-il connaissance de l'escarmouche en question que par le rapport que lui fit Torres et ignora-t-il le « *mal* » qui y avait été fait (*id.* : 225, 228)<sup>31</sup>.

31 Lettre de Torres (12/07/1607), in Stevens et Barwick 1930 : 220.



L'accueil semble donc avoir été systématiquement hostile, mais il y eut cependant deux exceptions, en 1606.

À Hao, les Espagnols furent d'abord emplis de méfiance en voyant que sur le rivage « les Indiens se tenaient alignés, bâtons et lances en main [...] disposés à la guerre ». Face à cette exhibition de force et de pouvoir, ils « voulurent revenir aux navires pour ne pas risquer d'entrer en guerre avec eux ». Mais deux marins courageux « se jetèrent à l'eau. Quand les Indiens les virent à terre, ils déposèrent leurs lances, tous en même temps et, inclinant la tête et les bras, les saluèrent trois fois. [...] Ils les prirent tous les deux dans leurs bras, les embrassant sur les joues. Cela doit être leur façon de se souhaiter la paix, comme on le fait en France ». C'est là le seul exemple de premier contact pacifique : à qui faut-il en attribuer le mérite ? Les Espagnols étaient peut-être encore sous l'influence des Instructions du capitaine Quirós, qui leur avait enjoint de « ne jamais maltraiter aucun Indien », et les Pa'umotu ne virent sans doute pas de danger à la présence de deux étrangers sur leur terre (*id.* : 216, 205).

À Taumako, il n'y eut pas non plus de violence lors de l'arrivée des Espagnols, mais nous avons vu que l'explication en est différente. Les relations furent d'emblée cordiales : les Indiens « se montraient contents du bon traitement qu'on leur fit toujours : tout ce qu'on leur donnait, ils le mangeaient sans hésiter et reçurent volontiers tout ce qu'on leur offrit. Ils se lièrent d'amitié avec ceux des nôtres qui leur plaisaient, échangeaient leurs noms, s'appelaient camarades... » (*id.* : 239-240).

### *Les grands nombres*

Les grands nombres que l'on trouve dans les récits à propos de la taille de la population ne correspondent sans doute pas vraiment à la réalité : comment les marins auraient-ils eu le temps, ou la simple possibilité, de compter les pirogues ou les hommes ? Mais ils traduisent clairement la peur que ressentirent les Espagnols face aux Océaniens, qui leur semblaient toujours extrêmement nombreux, bien plus en tout cas qu'eux-mêmes – qui n'envisageaient évidemment jamais de débarquer en masse à terre.

En 1568, quand Mendaña avait environ 160 hommes avec lui, il écrit que le chef de San Cristóbal disposait d'« une garde personnelle de 10 000 hommes ». Selon Catoira, on disait que, dans le village de Lunga, « il y avait plus de 3 000 hommes, et qu'ils devaient être sur leurs gardes » : il fallait donc s'en méfier. Il raconte encore qu'un peu plus loin, les 30 hommes du brigantin, forcés par le mauvais temps de se réfugier près de terre, furent attendus par « plus de 1 500 Indiens [...] qui se réjouissaient d'avance de la belle prise qu'ils allaient faire<sup>32</sup> ».

En 1595, les Espagnols étaient plus nombreux – environ 300, outre un peu plus de 100 femmes et enfants – mais la peur, même moins prégnante, était toujours là. Aux Marquises, en juillet, les 20 soldats partis chercher de l'eau virent venir « 300 Indiens » ; en arrivant à Santa Cruz, en septembre, ils virent « s'approcher une sorte de pirogue [*canoas*] à voiles, suivi d'une flotte de 50 autres semblables » ; plus tard, apparurent de nouveau « 50 canoës » et,

<sup>32</sup> Récits de Mendaña et de Catoira, *in* Kelly 1965a : 18, 115, 120.

le lendemain du jour où les navires avaient jeté l'ancre, « on vit arriver sur la plage une foule de 500 Indiens [...], furieux et agressifs » (Fernández de Quirós 2001 : 52-54, 73, 77, 79). On ne saurait mieux traduire l'angoisse qui devait les étreindre.

C'est en raison de cette impression d'infériorité numérique qu'eurent lieu plusieurs crimes, comme à Tahuata, où Mendaña « envoya le maître de camp et deux soldats sur la chaloupe chercher un mouillage ou de l'eau douce dans l'île de Santa Cristina. Beaucoup d'Indiens, s'approchant sur leurs canoës, les encerclèrent et, pour garantir leur sécurité, nos hommes en tuèrent quelques-uns ». L'opposition entre « *beaucoup* » et « *quelques-uns* » traduit le sentiment des Espagnols : peur pour leur propre vie, et indifférence envers celle des hommes qui, la veille, avaient mis la leur en danger en tentant de se saisir de leur navire.

Ils avaient peur, mais ce n'était pas le cas des Marquisiens, qu'ils cherchèrent naturellement à épouvanter : « [...] les blessures causées par la décharge de verso étaient si sévères et si laides qu'elles serviraient à effrayer les autres Indiens », sans obtenir forcément le résultat escompté (*id.* : 55, 58).

On note encore d'autres scènes de cruauté à Santo : début mai, un homme fut tué d'un coup d'arquebuse : « [...] un certain Moreno, tambour, coupa la tête du mort et suspendit le corps par un pied à une branche d'arbre [...] trois de leurs capitaines vinrent là où étaient les nôtres, et ceux-ci, au lieu de les amadouer [...], leur montrèrent leur compagnon suspendu sans tête et perdant son sang » (*id.* : 254), pour mieux leur faire peur.

### *Les limites des armes à feu*

Une autre source de peur était que les Espagnols savaient que la supériorité de leurs armes à feu n'était qu'hypothétique et que, dans la réalité, les arquebuses ne leur obéissaient pas toujours.

À Guadalcanal, en 1568, un soldat se trouva si perturbé d'avoir assisté au drame que venaient de subir ses compagnons qu'il fut incapable d'allumer la mèche de son arquebuse, et un autre tomba de la chaloupe sous l'effet d'une déferlante, ce qui eut pour effet de mouiller la sienne. Difficile à allumer, elle pouvait aussi s'éteindre : à Santa Isabel, un gros nuage noir représenta une grave menace car il annonçait la pluie qui « allait inévitablement mouiller la poudre, et alors [ils seraient] perdus » ; le 27 juillet, « il se mit à pleuvoir à verse, ce qui rendit les arquebuses inutilisables », sans parler des hommes du brigantin qui, s'étant échoués sur un récif, virent « leurs arquebuses et leurs munitions trempées »<sup>33</sup>.

Le capitaine Quirós raconte aussi qu'en 1595, à Fatuiva, « les soldats visaient [les Marquisiens] avec leurs arquebuses mais, comme il avait plu, la poudre mouillée ne prenait pas ». Dans leur armement figuraient aussi de petites pièces d'artillerie, nommées *versos*, dont l'utilisation était moins immédiate, mais qui furent cependant utilisées à plusieurs reprises – le 27 juillet, après le vol des jarres d'eau douce ou le 29 juillet, quand « les Indiens [...]

**33** Récits de Sarmiento, in Kelly 1969 : 289 ; Catoira, in Kelly 1965a : 180, 113 ; Gallego, in Kelly 1967 : 128.

continuèrent leurs fanfaronnades puis, enfin, s'approchèrent et, quand ils furent tout près du navire, on leur tira un coup de verso qui en tua deux » - et qui causaient des blessures « sévères et laides » (Fernández de Quirós 2001 : 52, 55, 58).

L'incompréhension était totale : les Océaniens acceptaient les cadeaux, les chefs échangeaient leur nom avec Mendaña ou avec Torres, se prêtaient aux premières opérations de troc, puis tout cela cessait brusquement. Les Espagnols ne voyaient pas pourquoi, puisqu'ils voulaient « payer » leurs « achats », les Océaniens refusaient le « commerce ». Éblouis par la luxuriance des paysages, qui traduisait la fertilité de la terre, ils n'imaginaient pas que les réserves locales pouvaient être limitées, qu'ils arrivaient peut-être à la mauvaise saison, ou que la cosmogonie océanienne leur avait assigné un autre rôle.

En fait, Quirós aurait voulu ne descendre à terre que pour établir des contacts amicaux et désintéressés, destinés à une éventuelle évangélisation ultérieure. Mais il était aussi conscient que c'était là un vœu pieux car, faisant la liste de tout ce dont il avait besoin de se pourvoir sur le rivage, il écrivait : « On ne pouvait pas éviter d'aller à terre pour faire provision d'eau et de bois, pour chercher à manger, pour rapporter du lest sur les navires, pour y faire des modifications, des rangements ou des réparations » (*id.* : 255). Les mots « *On ne pouvait pas éviter* » résumant toute la contradiction de sa situation.

## LA CRITIQUE DE LA VIOLENCE

Les récits des expéditions espagnoles circulaient largement<sup>34</sup> à travers une Europe dont plusieurs grandes puissances ne cachaient pas leur dépit d'être à l'écart des richesses du Nouveau Monde – on pense à François I<sup>er</sup> qui, en 1540, feignit de demander à Charles Quint quel paragraphe du testament d'Adam avait réservé l'Amérique aux Ibériques. C'est alors que naquit ce qu'on a appelé la « légende noire » : « [...] l'Espagne [...] dominait le monde. Aussi a-t-elle suscité jalousies, envies et rancœurs », dont se sont bien vite emparés les protestants du nord du continent (entre autres). « La légende noire fait partie de l'histoire des guerres de religion. [...] Une des façons pour les protestants de s'opposer aux catholiques fut de dire que, au lieu d'évangéliser et de porter la bonne parole, ils s'étaient comportés comme des démons lors de la conquête du Nouveau Monde<sup>35</sup> » : il s'agit alors pour de nombreux auteurs de dénigrer la mentalité – ou ce qu'ils présentaient comme telle – et le comportement des Espagnols, pour les accuser de toutes sortes de violences contre les Indiens, y compris d'avoir laissé « la syphilis en souvenir de [leur] visite ».

<sup>34</sup> Ce qui met à mal le mythe du secret qui aurait couvert les découvertes espagnoles (voir Baert 1997 : 165-186), et qui permit aux autres nations maritimes de prétendre qu'elles ne devaient rien à ces « barbares » ou à ces « démons » d'Espagnols.

<sup>35</sup> Jean-Paul Duviols, professeur émérite de l'université de Paris IV-Sorbonne, *Historia*, n° 41, mai-juin 2018, n° spécial « Les Conquistadores. Le choc des civilisations », p. 82, qui ajoute que « Ceux qui accusent l'Espagne de cruauté en ont fait tout autant [...], malheureusement. Les critiques viennent d'autres empires rivaux qui, dans des conditions semblables, n'ont pas agi autrement ».

## *La légende noire de l'Espagne*

Le capitaine Quirós conclut son chapitre sur l'escale aux Marquises par ces mots : « La vérité est que dans ces îles 200 Indiens furent tués » (Fernández de Quirós 2001 : 59). Une affirmation que plusieurs historiens du Pacifique ont reprise (Baert 2017 : 10-15), versant dans l'essentialisme de la malheureuse légende noire, et sans aucun esprit critique : puisque l'intéressé lui-même le disait – le confessait – pourquoi ne pas le croire ?

En 1898, Gabriel Marcel, de la Société de Géographie de Paris, disait des Espagnols que « les cruautés inutiles ne leur coûtaient pas, [quel] le sang versé n'était pas pour leur déplaire », et qu'ils n'avaient pas le sens de l'observation « par dédain, par mépris de populations qu'ils jugent si inférieures, encore plus que par ignorance » (Marcel 1898 : 1, 10) – affirmations sans fondement, comme toujours.

En 1978, Bengt Danielsson citait « un beau [sic] roman historique (Robert Graves, 1984), soigneusement documenté » dans lequel l'auteur crée un personnage « qui est son *alter ego* – ce qui lui permet de commenter à sa guise », sans se soucier des faits documentés ni des anachronismes. Il présentait ainsi Mendaña comme « un homme faible et borné », qui « a des rêves de grandeur et veut devenir gouverneur de toute la Terre Australe » (dont personne ne parlait encore...), et à qui la Couronne assura « les fonds nécessaires pour équiper une nouvelle expédition » – quand on sait qu'il dut y investir ses biens personnels. Il « sélectionne une cinquantaine d'hommes dans les prisons et fait ramasser un nombre égal de prostituées » : un cliché qui a eu la vie dure, mais qui donnait une certaine cohérence aux accusations qui suivaient. Il parlait de « tueries sauvages » – prétendant que les soldats auraient fait « feu sur les Marquisiens : quand la fumée se dissipe, soixante-dix hommes, femmes et enfants gisent sur le sol, morts ou mourants ». Et il ajoutait que « même les aumôniers les excusent, sous prétexte qu'il s'agit de païens qui de toute manière iront en enfer... » (Danielsson 1978 : I, 40-45). Rien de tout cela ne correspond au seul récit que nous ayons de ces événements, mais cela n'a guère d'importance...

En 1994, Jean-Jo Scemla n'avait d'autre source à citer que le *Mémorial Polynésien*, dont il adopta les erreurs factuelles – Mendaña est ainsi un « aventurier sexagénaire », qui n'a en fait que cinquante-trois ans... – et les interprétations malveillantes : les Espagnols « manifestent envers les Marquisiens le même mépris qu'à l'égard des Indiens d'Amérique », commettent « des massacres de plusieurs dizaines de personnes [...] ; au sol environ soixante-dix victimes ». Difficile de savoir d'où est sorti ce nombre de « soixante-dix », absent du récit de Quirós<sup>36</sup>, mais il faut reconnaître qu'il a eu un véritable succès... Il ajoutait enfin, lui aussi, qu'« aucun officier ou aumônier de l'expédition ne désapprouve l'hécatombe » (Scemla 1994 : xxix-xxxiii). Lui non plus n'avait pas lu Quirós, sans doute.

<sup>36</sup> On le trouve cependant dans le récit du premier accueil, devant Fatuiva : « [...] sortant d'une baie à l'est de laquelle on voit une colline ou une butte, apparurent 70 petits canoës » (Fernández de Quirós 2001 : 50).

En 1999, l'historien australien Greg Denning, de l'université de Melbourne, reprenait la disqualification habituelle des équipages en affirmant que « nombre de ces colons espagnols [...] étaient] sortis des lupanars et des prisons », ce qui ne correspond pas aux faits documentés. Cet ancien jésuite prétendait traduire les pensées intimes des Espagnols, sur le ton de l'ironie : « Ils portaient en eux la marque de Dieu. Ils pouvaient bien risquer le feu éternel pour meurtre, fornication et blasphème dont il ne fait aucun doute qu'ils les pratiqueraient encore [...] ; et les moines pouvaient porter remède au mal qui était en eux à l'aide d'une absolution [...]. Au regard de Dieu, leur état de croyants les rendait différents des païens ». Il feignit de traduire le regard des Marquisiens, assistant à la messe : « [...] les moines balancèrent leurs encensoirs et s'agitèrent autour d'un autel » – il n'est pas sûr que ces spectateurs, qui avaient sans doute saisi le caractère solennel et sacré de l'instant, se seraient exprimés ainsi. Enfin, il ajoutait une explication aux actes de violence, dont le sens reste obscur : « [...] la plupart tuaient parce que le fait que les indigènes étaient autres soulageait leur conscience du devoir de les traiter comme eux-mêmes » (Denning 1999 : 25-27). Il se voyait sans doute comme un meilleur chrétien que les navigateurs du XVI<sup>e</sup> siècle.

L'affaire était entendue : les Espagnols avaient fait régner la violence lors de leurs premiers contacts avec les Océaniens, tant et si bien que des erreurs ou des mensonges répétés finirent par devenir « la vérité historique ». Et cette légende noire avait été alimentée par les Espagnols eux-mêmes, dont Las Casas et Quirós.

### *La critique du capitaine Quirós*

Le chiffre énorme et scandaleux de « 200 morts » ne correspond pas aux détails du récit de Quirós, dont il ne faut pas oublier qu'il fut écrit dans le but d'obtenir de la Couronne l'autorisation – et le financement – d'une nouvelle expédition dans les îles de la mer du Sud. D'ailleurs, dans le rapport qu'il adressa au gouverneur des Philippines, Antonio de Morga, qui n'avait aucune faveur à lui accorder, ne sont évoqués ni crimes ni cruautés<sup>37</sup>. Il devait donc se présenter comme plus fiable, plus chrétien, meilleur marin ou meilleur géographe que les autorités des voyages précédents, qu'il condamne clairement : « [...] celui qui ignore encore que c'est un délit de tuer un corps habité par une âme l'apprendra bientôt à ses dépens [...]. Des actes aussi laids ne devraient jamais se produire, on ne devrait ni les tolérer, ni les encourager [...]. Bien au contraire, ils devraient recevoir le châtement qu'ils méritent. » Le lecteur comprend sans peine que celui qui a toléré – encouragé ? – ces crimes est l'*adelantado* Mendaña, décédé à Santa Cruz : il ne se défendra pas. Peut-être Quirós pensait-il à ce décès en écrivant plus tard : « Le ciel nous avait envoyé les maladies et l'absence de remèdes, c'était le châtement que méritaient notre méfiance, nos désordres et nos cruautés » (Fernández de Quirós 2001 : 112).

Le capitaine Quirós fut donc le premier à dénoncer la « cruauté » de ses compagnons. Lorsque l'un d'eux, qui venait de tuer un Marquisien et son fils

<sup>37</sup> Sur ce total de « 200 morts », voir Baert 1999 : 177-178.

d'un seul coup d'arquebuse, regretta immédiatement son acte et souhaita « bien tristement que le diable emporte celui qui lui avait donné un tel ordre, [...] il lui dit qu'il n'avait qu'à tirer en l'air, ce à quoi [le soldat] répondit qu'il n'avait pas voulu perdre sa renommée de bon arquebusier: le chef-pilote lui demanda à quoi lui servirait sa réputation de bon tireur lorsqu'il irait en enfer ». Il n'évoque pas l'« *enfer* » pour le plaisir de la métaphore, mais pour dire clairement que c'est ce qui attend l'auteur du véritable crime que cet homme a commis.

Il adopte un ton empreint d'amère ironie quand, après avoir raconté que des Marquisiens « s'approchaient des corps de garde et donnaient des choses à manger aux soldats », il rapporte les propos de l'un d'eux qui, « pour que cette amitié ne fût pas sans retour, vint dire gaiement que sa chienne avait pris goût aux Indiens et avait fait des dégâts la nuit précédente à l'endroit où sa compagnie était de garde »; ou quand il ajoute que celui qui avait donné des coups de lance à un des cadavres suspendus aux arbres « revint se vanter de ses exploits »: le lecteur saisit les antiphrases – et la critique (*id.*: 55, 57, 58).

Quand il feint de se demander « quel délit ont commis ces Indiens pour que l'on use avec eux d'une telle cruauté », il suggère clairement que les Marquisiens, dont il dressa un portrait tout à fait flatteur – « des gens sains et robustes [...] de belle tournure [chez qui] tout était fort beau », parlant de « leur santé, leur force et leur corpulence [...] bien réels » – n'ont commis aucun délit, qu'ils sont innocents, et donc que les soldats ont été injustes et cruels (*id.*: 58, 50, 61).

Aux Marquisiens « forts et courageux », il oppose des soldats fanfarons: il dit deux fois qu'ils « se vantent »; il se moque d'eux en disant qu'ils se prennent pour des lions – l'animal emblématique de l'Espagne, qui figure sur le blason royal et qui personnifie la force et la puissance. Mais il les traite aussi indirectement de lâches: « [...] il n'y a aucun courage à faire le lion avec les agneaux. » Les agneaux symbolisent traditionnellement l'innocence et la fragilité, comme dans l'image biblique de Jésus disant à ses disciples: « Je vous envoie comme des brebis au milieu des loups<sup>38</sup> »; ils sont ici les Marquisiens, tandis que les loups, représentation classique de la férocité et de la sauvagerie, sont devenus les lions espagnols. On a là un détournement sémantique inspiré de Fray Bartolomé de Las Casas qui, dans sa célèbre *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, comparait les Espagnols à « des loups et à des tigres et à des lions très cruels<sup>39</sup> », image dont le sens est limpide. Il accusait enfin les soldats, qu'il avait déjà qualifiés d'injustes, de cruels et de lâches, d'être « impies et sans cœur » (*id.*: 57-59): ce n'était pas là un blâme futile pour un chrétien, car l'« impie » est celui « qui rejette sa propre religion ».

### *Les insolubles contradictions du capitaine Quirós*

Quand il se trouva à la tête de l'expédition de 1606, le capitaine Quirós donna des ordres de modération, mais sans illusion – il savait que ses hommes ne l'écoutaient pas toujours: à Rakahanga, un Indien « attaqua de son bâton un enseigne qui était à l'avant [de la chaloupe]; celui-ci reçut le coup sur sa rondache, mais ne voulut pas lui répondre, car le capitaine avait donné l'ordre

<sup>38</sup> Matthieu 10:16.

<sup>39</sup> Las Casas 1958: CX, V, 136.

de ne pas faire de mal aux Indiens, ni à leurs personnes, ni à leurs biens ». Et il ajouta avec tristesse qu'il apprit « plus tard, finalement, qu'ils partirent moins nombreux qu'ils n'étaient venus et que ces ordres, seul celui qui les donne est disposé à les respecter ». Le lendemain, alors que les relations semblaient s'être apaisées, « Satan, qui ne dort jamais quand quelque chose le concerne, fit entrer un soldat, novice et irréfléchi, dans une maison. Son propriétaire s'interposa [...] et un enseigne nommé Gallardo [...] fit feu sur l'Indien [...], mit son épée devant lui pour l'arrêter, et le transperça de part en part ». Le capitaine Quirós citait nommément l'auteur de ce crime, qu'il présentait comme mû par le diable – quand lui se voyait comme le bras de la Providence. Après le geste affreux de Moreno, à Santo, il écrivit ce commentaire: « Cette cruauté leur semblait sans doute le meilleur moyen de gagner la paix que l'on recherchait », en désignant clairement le coupable. Et après le vol des porcs et des poulets, il écrivit: « [...] j'ai entendu dire que l'on avait tué quelques Indiens, quoique la plupart de nos hommes m'aient dit le contraire », cherchant à montrer qu'il n'était pas responsable de ces « cruautés » et qu'il les désapprouvait (Fernández de Quirós 2001: 227, 229, 254, 267-270).

Il allait même plus loin, affirmant comprendre la résistance des Océaniens. De celui qui fut victime de Gallardo à Rakahanga, il dit: « Cet homme courageux, qui ne voulait que défendre sa maison, ne méritait pas de mourir, mais il tomba mort sur le sol. » Plus tard à Santo, évoquant l'escarmouche qui suivit le geste de Moreno, il décrivait « un vieil Indien fort grand, qui appelait à l'attaque en faisant grand bruit avec une trompe en coquillage [...]; je suppose qu'il leur disait de bien défendre leur terre contre ceux qui y entraient et tuaient ses habitants » (*id.*: 229, 254), c'est-à-dire lui et ses soldats. Le capitaine Quirós semblait donc prendre le parti des victimes de la violence, il dénonçait les actes de cruauté commis par ses hommes.

Mais il n'était lui-même pas à l'abri de reproches – du moins aux yeux d'un lecteur d'aujourd'hui: comme Mendaña en 1568, il captura des Océaniens et les emmena prisonniers sur son navire.

Juste avant de quitter San Cristóbal, Mendaña avait pris quatre Indiens « pour avoir des interprètes [...] ; ils devinrent tous chrétiens et apprirent les prières avec beaucoup d'application »; trois d'entre eux moururent à Lima « en chrétiens et en invoquant le nom de Jésus »; quant au quatrième, il semble qu'il survécut au moins jusqu'en 1576, puisque Mendaña demanda l'autorisation de l'emmener avec lui en Espagne – mais on perd sa trace ensuite: il ne fit sans doute pas partie du voyage de 1595, et ne revit jamais son pays et sa famille<sup>40</sup>. En 1606, le capitaine Quirós s'empara d'autres Océaniens: Luka, un homme d'environ trente ans, capturé en avril 1606, à Taumako, originaire de l'île de Sikaiana (Stewart, Salomon), et un jeune garçon pris à Santo, qui n'avait que sept ou huit ans. Le 24 juillet suivant, Quirós écrivit qu'il avait à bord « deux Indiens de ces régions ». Ces deux prisonniers, baptisés Pedro et Pablo, en haute mer, pendant une grosse tempête, le 11 octobre 1606, moururent au Mexique. Quirós dit qu'ils étaient malades, sans préciser de quoi ils souffraient: sans doute furent-ils victimes, comme de nombreux Amérindiens, d'une infection

<sup>40</sup> Récits de La Plata, in Kelly 1969: 307; de Mendaña, in Kelly 1965a: 17; de Catoira, *id.*: 186-191, 208, 217; Lettre de Mendaña, in Kelly 1971: 92.



microbienne contre laquelle ils n'avaient pas de défenses personnelles. Il y eut également d'autres Océaniens capturés en 1606. Prado et Torres prirent « vingt personnes de différentes nations, pour mieux informer [Sa] Majesté ». Il est difficile de savoir ce qu'ils sont devenus, car on n'a plus de trace de Torres lui-même après son arrivée à Manille. Sans doute est-ce de l'un d'eux qu'il s'agit dans la lettre que Prado écrivit à Goa, le 24 décembre 1613, par laquelle il annonçait au roi qu'il lui « envoyait un Indien originaire du pays que nous avons découvert, pour preuve de sa richesse » – on ne sait si ce malheureux parvint ensuite en Espagne et quel fut son destin final (*id.*: 243-244, 267, 298, 308, 316, 318)<sup>41</sup>.

Le lecteur d'aujourd'hui est profondément consterné par ces pratiques. Le capitaine Quirós lui-même n'était pas tranquille et redoutait qu'elles constituent une « cruauté », au même titre que celles qu'il dénonçait chez ses compagnons. C'est pourquoi, préoccupé par « la sécurité de [sa] conscience », il avait demandé à l'archevêque de Lima s'il pouvait « amener au Pérou ou en Espagne quelques Indiens, pour qu'ils [...] apprennent notre langue et s'en servent quand ils reviendront chez eux » – autorisation qui lui fut accordée<sup>42</sup>. Mais l'objectif final de son action, l'évangélisation de la mer du Sud, imposait la connaissance des langues indigènes et dépassait la petitesse de quelques cas particuliers. Il avait d'ailleurs clairement conclu son escale aux Marquises par ces mots : « [...] ils ne les comprenaient pas ; c'est sans doute là la raison de tous ces malheurs qui auraient pu leur être épargnés si quelqu'un avait été capable de nous aider à les comprendre » – des interprètes, qui auraient pu pallier l'absence de communication entre les *Indiens* et les Espagnols.

## CONCLUSION

Mendaña et Quirós ne marquèrent pas de mépris mais de l'intérêt envers les Océaniens, tentant bien sûr d'apprendre leurs langues, et notant souvent des mots du vocabulaire indigène qu'ils entendaient : une telle entreprise aurait demandé une présence plus longue, qui n'aurait été acceptée qu'après des rencontres répétées – mais ils étaient de passage. On ne trouve pas chez eux des propos insultants, comme chez certains de leurs compagnons révoltés, pour qui ces gens n'étaient que du « bétail », des « sauvages », ou des « chiens », ou comme chez Prado, qui traita les habitants de Santo de « singes » (Fernández de Quirós 2001 : 89, 93, 104)<sup>43</sup>.

Ils ne tentèrent pas de devenir leurs maîtres, mais de « les amener à se reconnaître vassaux du roi d'Espagne », comme ils l'étaient eux-mêmes. Ils se contentèrent, en fait, de remplir au mieux leur mission et d'en assumer les contradictions.

En conclusion, et sans surprise, les premiers contacts entre Océaniens et Espagnols qui eurent lieu entre 1521 à 1606 furent marqués par la violence – comment aurait-il pu en être autrement ? Elle s'explique par les conditions pratiques de la vie quotidienne des navigateurs – entre autres leur faible

<sup>41</sup> Récit de Munilla, in Kelly 1963 : 77-78, 103. Récits de Prado et Torres, in Stevens et Barwick 1930 : 152-154, 230, 240.

<sup>42</sup> Fernández de Quirós 1991 : 131 (Requête n° 15, du 8/11/1605). Réponse de l'archevêque, in Kelly 1963 : 14.

<sup>43</sup> Récit de Prado, in Stevens et Barwick 1930 : 102.

nombre et leur besoin de vivres. Elle ne répondit à aucun plan de « nettoyage ethnique » destiné à faire de la place à de futurs colons - comme cela se fit chez quelques-uns des chroniqueurs virulents de la légende noire anti-espagnole. Cette violence fut clairement ressentie comme contre-productive par ses auteurs, ou du moins par certains d'entre eux. Leurs successeurs dans l'exploration et la colonisation du Pacifique, s'ils se montrèrent fort critiques à leur endroit, n'éprouvèrent pas toujours les mêmes scrupules.

## RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- Alba, Ramón, 2003.**  
*La primera vuelta al mundo.* Madrid, Miraguano / Polifemo.
- Amorós, 2018.**  
*Rapa Nui. Una herida en el océano.* Santiago de Chile, Ediciones B.
- Baert, Annie, 1994.**  
« Îles Marquises, Fenua Enata, ou Henua Enana ? Découverte, ou re-découverte ? », *Tahiti Pacifique Magazine*, n° 48.
- 1997. « Des îles bien peu secrètes. Les récits de trois voyages espagnols dans le Pacifique aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles et leur diffusion à travers l'Europe et l'Amérique », *Revue Française d'Histoire du Livre*, 94-95 : 165-186.
- 1999. *Le Paradis terrestre, un mythe espagnol en Océanie.* Paris, L'Harmattan,
- 2017. « Notes sur le livre : 'Matahoata. Art et société aux Îles Marquises', observations sur le passage des Espagnols aux Îles Marquises en 1595 », *Tahiti-Pacifique Magazine* n° 345.
- 2018. *À travers le Pacifique. Le capitaine Pedro Fernández de Quirós (1560-1606).* Paris, L'Harmattan.
- 2019. « Les Espagnols en Océanie, 1567-1606 : le choc des distances, géographiques et culturelles, lors des premiers contacts », *Bulletin de la Société des Études Océaniques* n° 349 : 6-37.
- Barreda Aldámiz - Echevarría, Carlos, 2002.**  
*Nova Imago Mundi. La imagen del mundo después de la primera navegación alrededor del globo.* Madrid, Ed. del autor.
- Bernand, Carmen et Serge Gruzinski, 1991.**  
*Histoire du Nouveau Monde.* Paris, Fayard : I.
- Biedermann, Hans, 1993.**  
*Diccionario de símbolos.* Barcelona, Ed. Paidós.
- Cervantes, Miguel de, 1997 [1605].**  
*L'ingénieur hidalgo Don Quichotte de la Manche.* Paris, Seuil, chap. IV et XXXI : I-60-66 et 314-317.
- Cortés, Hernán, 1946.**  
*Cartas de relación de la Conquista de México (1519-1526).* Madrid, Atlas : 38.
- Danielsson, Bengt, 1978.**  
*Mémorial Polynésien*, 6 vols. Papeete, Hibiscus Éditions.
- Delamare, Catherine et Bertrand Sallard, 1992.**  
*La femme au temps des conquistadores.* Paris, Stock / Pernoud.
- Dening, Greg, 1999.**  
*Marquises 1774-1880. Réflexions sur une terre muette.* Pirae, Éd. 'Eo Enata.
- Descola, Philippe, 2005.**  
« Les Jivaros et nous », *Le Nouvel Observateur* n° 2123 : 16-19.
- Driver, Marjorie, 1985.**  
*Guam. A nomenclatural chronology.* University of Guam Micronesia Area Research Center.
- Duverger, Christian, 1979.**  
*La fleur létale. Économie du sacrifice aztèque.* Paris, Seuil.
- Fernández de Quirós, Pedro, 1991.**  
*Memoriales de las Indias Australes.* Madrid, Historia 16.
- 2001. *Histoire de la découverte des Régions Australes.* Paris, L'Harmattan.

- Génova Sutil**, Juan et Fernando Guillén Salvetti, 1992.  
« La amarga empresa de Hernando de Grijalva », in Landin Carrasco, Amancio *et al.* (eds.), *Descubrimientos españoles en el Mar del Sur*, 3 vols. Madrid, Editorial Naval: vol.1, 269-302.
- Graves**, Robert, 1984[1949].  
*The islands of Unwisdom*; traduction espagnole: *Las islas de la Imprudencia*, Barcelona, Narrativas Edhasa (1<sup>re</sup> éd. 1952).
- Jal**, A., 1848.  
*Glossaire nautique*, 2 vols. Paris.
- Kelly**, Celsus, 1963.  
*Australia Franciscana*, vol. I. *Documentos franciscanos sobre la expedición de Pedro Fernández de Quirós al Mar del Sur (1605-1606), y planes misionales sobre la conversión de los nativos de las Tierras Australes (1617-1634)*. Madrid, Franciscan Historical Studies / Archivo Ibero-americano.
- 1965a. *Australia Franciscana*, vol. II. *Relaciones de Álvaro de Mendaña al Rey Don Felipe II y de Gómez Hernández Catoira al gobernador del Perú, Don Lope García de Castro, sobre la expedición de Mendaña a las Islas de Salomón en el Mar del Sur (1567-1569)*. Madrid, Franciscan Historical Studies / Archivo Ibero-americano.
- 1965b. *Calendar of Documents, Spanish Voyages in the South Pacific*. Madrid, Franciscan Historical Studies / Archivo Ibero-americano.
- 1966. *La Australia del Espíritu Santo*, 2 vols. *The Journal of Fray Martín de Munilla O.F.M. and other documents relating to The Voyage of Pedro Fernández de Quirós to the South Sea (1605-1606) and the Franciscan Missionary Plan (1617-1627)*. Cambridge, Cambridge University Press, for the Hakluyt Society.
- 1967. *Australia Franciscana*, vol. III. *Documentos sobre la expedición de Álvaro de Mendaña a las islas de Salomón en el Mar del Sur (1567-1569)*. Madrid, Franciscan Historical Studies / Archivo Ibero-americano.
- 1969. *Australia Franciscana*, vol. IV. *Documentos sobre la Expedición de Álvaro de Mendaña a las islas de Salomón (1567-1569)*. Madrid, Franciscan Historical Studies / Archivo Ibero-americano.
- 1971. *Australia Franciscana*, vol. V. *Una selección de noventa documentos sobre las negociaciones de Álvaro de Mendaña en la Corte de Madrid, en Panamá y el Perú para poblar las Islas de Salomón (1572-1595)*. Madrid, Franciscan Historical Studies / Archivo Ibero-americano.
- 1973. *Australia Franciscana*, vol. VI. *Documentos sobre la expedición de Álvaro de Mendaña para poblar las Islas de Salomón (1595-1597). Relaciones de la población de la Isla de Santa Cruz, el fracaso y sus consecuencias inmediatas*. Madrid, Franciscan Historical Studies / Archivo Ibero-americano.
- Las Casas**, Bartolomé de, 1958 [1552].  
*Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Madrid, BAE.
- Marcel**, Gabriel, 1898.  
« Mendaña et la découverte des îles Marquises », *Bulletin de la Société de Géographie*, 1898, 7<sup>e</sup> série, vol. 19: 59-88.
- Medina Encina**, Purificación, 1995.  
« El Consejo de Indias », in Pedro González García (ed.): *Archivo General de Indias*. Madrid, Ministerio de Cultura / Lunwerg Editores.
- Molinié-Bertrand**, Annie, 1997.  
« La secrète violence de tous les jours », in Jean-Paul Duviols et Annie Molinié-Bertrand (eds.), *La violence en Espagne et en Amérique (XV<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles)*. Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne: 9-14.
- Pérez**, Joseph, 1997.  
« Fuenteovejuna, la légende et l'histoire », in Jean-Paul Duviols et Annie Molinié-Bertrand (eds.), *La violence en Espagne et en Amérique (XV<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles)*. Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne: 144-155.

- Pigafetta, Antonio, 1991.**  
*Relation du premier voyage autour du monde de Magellan (1519-1522).* Paris, Tallandier.
- Prévost, Antoine François, 1746.**  
*Histoire générale des voyages, ou Nouvelle collection de toutes les relations de voyages par mer et par terre qui ont été publiées jusqu'à présent dans les différentes langues.* Paris, Éd. Didot.
- Roca Barea, María Elvira, 2018.**  
« Doce apóstoles », 6 *relatos ejemplares*, 6. Madrid. Ed. Siruela.
- Rodríguez, Máximo, 1992.**  
*Españoles en Tahití.* Madrid, Ed. de Francisco Mellén, Historia 16.
- Rudel, Christian, 2009.**  
*Réveils amérindiens. Du Mexique à la Patagonie.* Paris, Karthala.
- Saint-Geours, Yves, 2018.**  
« L'Amérique n'a pas été découverte », *L'Histoire*, n° 447.
- Scemla, Jean-Jo, 1994.**  
*Le Voyage en Polynésie.* Paris, Robert Laffont.
- Stevens, Henry N. et George F. Barwick (eds), 1930.**  
*New Light on the discovery of Australia, as revealed by the Journal of Captain Don Diego de Prado y Tovar.* London, Hakluyt Society.
- Tcherkézoff, Serge, 2002.**  
« L'humain et le divin : quand les Polynésiens ont découvert les explorateurs européens au XVIII<sup>e</sup> siècle... » (en ligne sur [http://www.pacific-dialogues.fr/serge\\_tcherk-publi-All.php](http://www.pacific-dialogues.fr/serge_tcherk-publi-All.php) et hal-00293575, version 1 [*Ethnologías Comparées*, 5, numéro thématique « Passés recomposés » : revue électronique du CERCE, Université Montpellier-3, accès clos]).
- 2009. *Polynésie / Mélanésie. L'invention française des « races » et des régions de l'Océanie (XVI<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles).* Papeete, Éditions Au vent des îles.
- Zaragoza, Justo (ed.), 1876.**  
*Historia del descubrimiento de las Regiones Australes*, 3 vols. Madrid.

**CHAPITRE 6**

**RAPA NUI — ÎLE DE PÂQUES  
1722-1786  
LE BOULEVERSEMENT  
D'UN MONDE CLOS:  
BATEAUX, OISEAUX  
ET VISAGES ROUGES**

**Diego Muñoz**

## **RAPA NUI-EASTER ISLAND 1722-1786. UPHEAVAL IN A CLOSED WORLD: SHIPS, BIRDS AND RED FACES**

This chapter analyses the first European visits to Rapa Nui (“Easter Island”), exploring material hitherto neglected by scholars, both with respect to accounts provided by these early visitors (particularly the Dutch followed by the Spanish) and to subsequent ethnography (the unpublished and unexploited notes of K. Routledge in 1914). We show that this material enables us to gain insights into the changes that occurred in Rapanui society both during and after these visits.

The Dutch visit in 1722 is as famous in Western historiography (by dint of its being the origin of the name “Easter Island”) as it is little known with respect to the events of the first five days of their stay. In addition to the journals of Roggeveen, in charge of the ship, and an officer (Behrens), we also have an anonymous account from 1728 and the journal of Captain Bouman (a translation of which only became available in 1994).

The Spanish arrived forty-eight years later (1770). Yet most of the compilations dealing with these first encounters fail to study this visit. Scholars long contented themselves with the translation by Corney (1908), but in 1986 a critical edition by Mellen Blanco brought together all the available documents. In 1774, Cook arrived during his second voyage in the Pacific. Two years later saw the first French visit, that of La Pérouse (6-10 April, 1776).

All these encounters were marked by a series of misunderstandings which resulted on several occasions in scenes of deadly violence of a kind that the Islanders had never known. This was particularly the case with the very first landing. A comparison of the various accounts allows us to cast light on the strategies and methods of the Indigenous population as to how they received these newcomers, showing that the initial violence was to have a lasting impact on subsequent relations. The intervening period between these first two encounters, Spanish and Dutch, was no doubt long enough for the island society to conceptualise and integrate these new arrivals into local representations.

We then consider the reaction of the Rapanui people to the sudden arrival of Europeans, both at the time and subsequently, thanks in particular to the accounts that had been passed on from generation to generation, gathered in situ by Katherine Routledge in 1914. Another source of information available on the island is a non negligible amount of paintings and petroglyphs depicting, it would seem, multi-masted European sailing ships. Further, these representations are found on sites devoted to the cult of birds, the colour red and also to new forms of ritual that were known until the early XX<sup>th</sup> century by the name of *miro o’one*. This term designates both the site and the ritual practised in relation to the fascination of Islanders at the time with European ships. Our analysis seeks to gauge the way in which the cosmological shock of these encounters transformed the local power structures and ritual cycles.



*Les Rédacteurs du Voyage de Roggewin [sic] semblent dire  
que les Hollandais tirèrent fort librement sur les Insulaires,  
qui ne les offensaient point;  
et qu'après en avoir tué un nombre considérable,  
ils répandirent la terreur dans l'âme des autres.  
Notre arrivée ranima peut-être cette frayeur, transmise d'âge en âge;  
ce qui les rendait si timides et si bienveillants à notre égard;  
mais, indépendamment de cette considération, il y a, dans leur caractère,  
une douceur, une commisération et une bonté naturelle,  
et, par conséquent, de l'hospitalité pour tous les Étrangers  
qui abordent sur leur misérable île.*

G. Forster *in* Cook, 1778, II: 218)

## INTRODUCTION

### *Les rencontres*

L'isolement de la société rapanui<sup>1</sup>, du moins avec le monde au-delà de l'aire polynésienne, a pris fin au matin du 5 avril 1722. Ce jour-là, une flotte de trois navires (l'*Arend*, le *Thienhoven* et l'*Afrikaansche Galej*) de la Compagnie néerlandaise des Indes orientales, dirigée par le « Président » Jacob Roggeveen et les capitaines Jan Koster, Cornelis Bouman et Roelof Rosendaal, passe aux abords de la côte nord de l'île. La mission annoncée de cette expédition est de trouver le fameux continent austral et une terre que le boucanier Edward Davis aurait aperçue de loin, au large du Chili, qu'il évoque en 1687 et dont Dampier dira qu'elle pourrait être une côte du grand continent austral<sup>2</sup>. C'était aussi le jour où les chrétiens célébraient la fête de Pâques, raison pour laquelle Roggeveen et ses capitaines décidèrent de baptiser cette terre sous le nom d'« Île de Pâques » (Roggeveen, *in* Sharp ed. 1970 : 89), toponyme qui demeurera sur les cartes du Pacifique jusqu'à nos jours.

Le passage des Hollandais dura sept jours, des jours marqués par d'importants événements violents au cours desquels plus d'une dizaine d'insulaires trouvèrent la mort par des armes à feu. Puis les Hollandais quittèrent l'île le 12 avril pour continuer leur recherche, au cours de laquelle ils perdirent l'*Afrikaansche Galej* à Takapoto, dans les Tuamotu, et entrèrent en contact avec les Samoans (Tcherkézoff 2008). Comme le rappelle Fischer (2005), après ce passage, plusieurs insulaires moururent à cause du choc épidémiologique.

Quarante-huit ans vont s'écouler entre la visite des Hollandais et celle des Espagnols en 1770. Cette expédition menée par le capitaine Felipe González de Haedo avait le même but de trouver « la Terre de Davis », mais aussi de l'annexer comme toute nouvelle terre « découverte » selon les ordres du vice-roi du Pérou, Manuel de Amat y Junyent (Mellén Blanco 1986). Les Espagnols naviguèrent dans les mêmes eaux que les Hollandais, pour rechercher cette terre au large du Chili, mais en ignorant la rencontre qui avait eu lieu en 1722<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Le nom utilisé pour l'île est « Rapa Nui », mais il est écrit « Rapanui » pour les habitants, selon une convention qui apparaît la première fois sous la plume des missionnaires en 1863 (Fischer 2005 : 91). On ignore si cette île avait un nom plus ancien pour l'ensemble du territoire. Pour un bilan, voir Métraux (1940), Muñoz (2017 : 3, 569).

<sup>2</sup> On parlait aussi de ce lieu de façon « quelque peu mystique » comme la « Terre de Davis » (Corney 1908 : xvi, xx-xxii).

<sup>3</sup> Corney (1908 : xlix) mentionne que cette ignorance fut déjà notée au XVIII<sup>e</sup> siècle (en 1797, par Claret de Fleurieu, ancien directeur des Arsenaux et ministre de la Marine, passionné par l'histoire des navigations dans

Ainsi, deux vaisseaux avec plus de 800 hommes partirent de Callao (Pérou) le 10 octobre 1770 : le navire *San Lorenzo*, commandé par Felipe González de Haedo et la frégate *Santa Rosalia* sous la direction d'Antonio Domonte. Ayant rencontré la même île que les Hollandais, comprenant qu'il ne s'agissait pas de la terre recherchée, les Espagnols procédèrent à son « annexion » et la baptisèrent *Isla de San Carlos*, en l'honneur du roi Charles III. Cependant, l'Espagne ne fera jamais valoir cet acte politique, ses intérêts dans le Pacifique s'étant déplacés à Tahiti récemment visitée par les Anglais et les Français.

Quatre ans après la visite espagnole, en mars 1774, le capitaine James Cook, au cours de son deuxième voyage dans le Pacifique en compagnie du naturaliste Johann Reinhold Forster et du fils de ce dernier, George Forster, décida de s'arrêter sur l'île pour ravitailler ses deux bateaux, l'*Adventure* et la *Resolution*<sup>4</sup>. Il y restera cinq jours. Six mois auparavant, durant sa visite à Raiatea, Cook, sous la recommandation de George Forster, avait accueilli un jeune apprenti du culte de 'Oro, nommé Mahine, qui put s'entretenir un peu avec les habitants de Rapa Nui<sup>5</sup>. Les Anglais atteignirent les côtes de l'île après une pénible exploration des latitudes polaires, Cook étant malade de l'estomac et une bonne partie de son équipage souffrant des effets du scorbut (G. Forster 1777 : 550). Après des semaines sans ravitaillement, au cours de la longue descente vers le pôle sud puis la remontée vers le nord, il était urgent de toucher terre. Mais l'Île de Pâques – ou « Waihu » (Vaihū) comme les Anglais ont cru qu'elle s'appelait, d'après l'information donnée par un chef autochtone de ce secteur de l'île (*id.* : 589) – ne satisfera pas leurs attentes.

Douze années plus tard, une expédition destinée encore à l'exploration mais aussi au recueil d'informations sur les activités anglaises et espagnoles fut organisée par la Couronne française et dirigée par Jean-François Galaup de La Pérouse. Les deux bateaux, l'*Astrolabe* et *La Boussole*, quittèrent le port chilien de Talcahuano le 15 mars 1786 avec un équipage de plus de deux cents personnes et une vingtaine d'hommes de science. Après vingt-et-un jours de navigation, les deux bateaux arrivèrent à Rapa Nui le 8 avril près de la même baie où Cook avait accosté. L'expédition française quittera l'île la nuit du 10 avril, mettant le cap au nord<sup>6</sup>.

---

un commentaire sur le voyage de Roggeveen ajouté à l'édition du voyage autour du monde d'Étienne Marchand).

**4** À la suite de son premier voyage autour du monde en 1769, Cook connaissait déjà plusieurs îles de la région, telles que Tahiti et la Nouvelle-Zélande. Pour cette deuxième campagne d'exploration, une partie de son équipage commençait à se familiariser avec les sociétés qui habitaient ces îles et avec leurs langues. On sait comment, pendant son premier séjour à Tahiti, le jeune naturaliste Joseph Banks avait convaincu Cook d'embarquer Tupaia, et ce sera grâce à lui que les Anglais parviendront à placer sur leurs cartes plusieurs îles jusqu'alors inconnues des Européens. Pour ce qui concerne Rapa Nui, Cook connaissait l'existence et la position approximative de « Easter Island » par deux récits tirés du voyage hollandais de 1722 ; ils furent publiés à Londres en traduction anglaise un an avant le départ de Cook pour son second voyage (Darlymple 1771 : 85-120) ; Cook avait appris aussi l'existence de l'expédition espagnole (Cook 1778, II : 191 ; J.R. Forster 1982 : 462).

**5** Dans les journaux, il est aussi nommé Hitihiti (« Ohediddee »). En effet, selon George Forster, le jeune homme s'appelait Mahine mais utilisa ensuite le nom d'un de ses *taio* (ami adoptif) (Salmond 2004 : 470, n. 32). Mahine restera à bord et accompagnera Cook durant six mois (Tonga, Nouvelle-Zélande, Rapa Nui) mais, lors du deuxième passage à Raiatea (fin mai et début juin 1774), il décida de quitter l'expédition (*id.* : 259).

**6** Après bien des périples durant une année et demie (Hawaï, les côtes américaines, Macao, les Philippines, la Russie, puis à nouveau le Pacifique sud et l'escale tragique aux Samoa de septembre 1787), la dernière trace conservée avant la disparition de l'expédition française sera l'étape à « Botany Bay » (aujourd'hui Sydney) de fin janvier à début mars 1788, d'où les bateaux appareilleront cap au nord-est. Les dernières lettres de La Pérouse sont de début février, mais les Anglais donnent quelques indications sur la suite (Merle 2020 : 48-49, n. 51 ; Belmessous 2006).

Nous nous proposons ici d'analyser les scènes de ces premiers contacts pour essayer, dans un premier temps, d'identifier ce qui est commun aux autres situations de contact en Polynésie et ce qui est singulier à l'Île de Pâques. Ces rencontres ont été marquées par une suite de malentendus qui ont provoqué à plusieurs reprises des scènes d'une violence létale que les insulaires n'avaient jamais connue, notamment lors de la toute première rencontre et durant les différentes tentatives de débarquement contre leur volonté. La comparaison entre les différents récits nous permettra de mettre en lumière les stratégies des insulaires et leurs modalités d'accueil des nouveaux venus, la violence initiale marquant ces rapports. Le temps écoulé entre les deux premières rencontres a pu être suffisant pour que la société insulaire ait conceptualisé ou intégré ces arrivants dans les représentations locales.

Dans un second temps, nous analyserons la réaction des Rapanui, sur le moment et *a posteriori*, face à l'irruption des Européens. Pour cela quelques pistes s'offrent à nous : une quantité non négligeable de peintures et pétroglyphes représentant sans doute des bateaux européens à plusieurs mâts et voiles est documentée sur l'île. Qui plus est, ces représentations se trouvent sur des sites consacrés aux cérémonies du culte dit de « l'homme-oiseau » *tangata manu*<sup>7</sup>, ainsi qu'à de nouvelles formes rituelles connues jusqu'au début du XX<sup>e</sup> siècle sous le nom de *miro o'one*. Ce terme désigne à la fois le site et le rituel effectué en relation avec la fascination des insulaires de l'époque pour les navires européens. On sait peu de choses sur cette institution mais nous verrons que le regroupement de l'étude conduite ici sur les premières rencontres et des quelques données recueillies en 1914 par Katherine Routledge permet d'avancer. Routledge a décrit les *miro o'one* comme des lieux où les Rapanui d'autrefois commémoraient l'arrivée des « *atua hiva* ». Cette expression, *atua hiva*, était utilisée jusque dans les années 1930 pour parler des étrangers venus sur l'île. Nous verrons qu'elle porte toute l'ambiguïté du regard insulaire sur la nature attribuée aux nouveaux arrivants en bateaux sans balancier : ni des dieux, ni des hommes ordinaires. L'analyse des scènes de premier contact, ainsi que de certains récits postérieurs sur ces étranges créatures « au visage rouge » (comme ces étrangers ont été décrits par les informateurs de Routledge), nous permettra de replacer Rapa Nui dans la perspective d'une analyse comparative sur les « premières rencontres » entre Européens et Polynésiens et sur la nature attribuée aux premiers par les seconds. Il s'agit d'un sujet bien développé ces dernières années pour Tahiti, Hawaï, Samoa ou la Nouvelle-Zélande, ce qui n'est pas le cas pour Rapa Nui.

### *Les sources disponibles*

Avant d'entrer dans le détail de ces rencontres entre Européens et Polynésiens, nous présenterons un rapide aperçu des sources que nous allons citer<sup>8</sup>. Nous avons d'une part les récits et journaux de bord publiés concernant les quatre premières expéditions et d'autre part le matériel inédit laissé par

<sup>7</sup> La littérature évoque aussi l'expression « Culte de l'oiseau (Bird Cult) » (Routledge et Routledge 1917). Nous y reviendrons en détail.

<sup>8</sup> Chaque fois que la référence de la source indique un texte original écrit en anglais ou en espagnol, la traduction est la nôtre. Quand une publication française, même pour un auteur non francophone, existe (comme pour Cook ou Forster), nous l'avons utilisée.

Katherine Routledge, première anthropologue à réaliser une enquête ethnographique à Rapa Nui (1914-1915). Ces sources, une fois croisées, nous permettront de dégager quelques conclusions quant aux effets sociaux de ces premiers contacts et la perception des Rapanui sur ces nouveaux venus.

Concernant la visite hollandaise (5-12 avril 1722), nous connaissons aujourd'hui quatre sources publiées à différentes époques : un journal anonyme, et trois sources dont l'auteur est bien identifié (le récit de l'officier Behrens, les journaux du capitaine Bouman et de Roggeveen lui-même)<sup>9</sup>. Si l'existence de l'expédition est bien connue, l'examen attentif des sources et leur mise en commun sont totalement absents de la recherche francophone. Pour la visite espagnole (15-21 novembre 1770), c'est l'existence même de cette expédition qui est très peu connue, du moins dans la recherche francophone. Les documents espagnols sont accessibles cependant, dans une traduction anglaise ancienne, mais surtout, pour le lecteur hispanophone, grâce à une édition savante des originaux<sup>10</sup>. La visite anglaise (12-17 mars 1774) est, pour sa part, bien documentée au travers des éditions des journaux de Cook et de Forster<sup>11</sup>. Enfin, le récit de la visite française (8-10 avril 1786) dirigée par La Pérouse est aisément accessible<sup>12</sup>. Cependant, même dans les études consacrées aux voyages célèbres de Cook et de La Pérouse, Rapa Nui reste une escale largement négligée par rapport à Tahiti, Hawaï, Samoa, etc.

La lecture comparative de ces sources diverses nous offre une pluralité de versions sur une même situation et nous permet d'identifier les traits récurrents du regard européen porté sur les Rapanui lors des rencontres. De plus, nous avons pu identifier les actions et réactions des insulaires envers les Européens au cours de ces contacts, ainsi que des mots autochtones relevés par les marins.

**9** Le premier est un écrit anonyme paru la première fois en hollandais en 1727 et republié dans une compilation de récits rassemblés par Joannes van Braam en 1728 (Jakubowska 2012 : 30). Ce texte fut ensuite traduit en anglais par Alexander Darlymple (géographe écossais réputé, ardent promoteur de l'idée d'un continent austral inconnu) et publié dans la compilation que Darlymple (1771 : 111-120) produisit sous l'intitulé des *Voyages hollandais dans le Pacifique sud* (version que nous utilisons : [anon.] in Darlymple 1771). Dans son chapitre intitulé « Le voyage de Jacob Roggeveen 1722 », en plus du journal anonyme, Darlymple présentait le récit de l'officier allemand Carl Behrens (*id.* : 85-110). Ce récit fut publié d'abord en allemand en 1737 (avec plusieurs éditions postérieures), puis en français en 1739 (version que nous utilisons) ; Darlymple indique qu'il traduisit en anglais à partir de la version française. Ce récit de Behrens, ainsi disponible en allemand, français et anglais sera la principale source de ce premier contact pour les ethnologues du début du XX<sup>e</sup> siècle. Le journal du capitaine Cornelis Bouman, retrouvé seulement en 1910 et aussitôt publié en hollandais, nous est accessible dans la traduction universitaire anglaise par l'historien Herbert von Saher, publiée en 1994 dans le *Rapa Nui Journal* avec une brève introduction (von Saher 1994 : 95 ; Bouman 1994 : 95-100). Enfin, le journal du capitaine Jacob Roggeveen fut publié en hollandais en 1838 par Samuel de Wind et la Société des Sciences de Zélande, soit plus de cent ans après son voyage. La traduction en anglais de ses pages sur Rapa Nui fut publiée la première fois dans la compilation des documents réalisée par Bolton Corney (1908), puis dans une traduction anglaise universitaire par Alexander Sharp, que nous utilisons (Roggeveen in Sharp ed. 1970).

**10** Comme pour le récit de Roggeveen, une première traduction anglaise fut publiée par Corney (1908). Récemment, un retour sérieux aux textes a donné lieu à une transcription savante et aussi complète que possible (Mellén Blanco 1986). C'est évidemment l'édition que nous utilisons, avec notre propre traduction.

**11** Le récit de Cook de son deuxième voyage fut publié en 1777 et aussitôt traduit avec soin en français par un académicien (Cook 1778), version que nous utilisons. George Forster publia son récit (en anglais) en 1777, en s'appuyant aussi sur les notes de son père Johann Reinhold et sur le journal de celui-ci (devenu accessible beaucoup plus tard : J.R. Forster 1982) ; au retour du voyage, J.R. Forster n'eut pas l'autorisation de publier un récit mais seulement un ouvrage scientifique sur les « observations » recueillis (J.R. Forster 1778). Le traducteur pour l'édition française du récit de Cook (1778) a traduit et ajouté de nombreux passages du texte de 1777 de George Forster ; nous utiliserons les deux éditions. Récemment Zuzanna Jakubowska a publié la transcription d'un essai rédigé par J.R. Forster intitulé « mémoires de Waïhu » où J.R. Forster reprend à plusieurs reprises ses notes de 1774 durant la visite à Rapa Nui (Jakubowska 2014).

**12** [Note des éditeurs] voir ici le chapitre suivant sur les sources concernant l'expédition de La Pérouse.

À ces sources souvent négligées ou oubliées, s'ajoute un autre ensemble encore moins connu car difficilement accessible. Ce sont les notes de terrain de l'anthropologue et archéologue britannique Katherine Routledge qui réalisa une enquête de près de dix-sept mois sur l'île, entre 1914 et 1915<sup>13</sup> et qui laissa d'importantes notes, totalement inédites, que nous avons pu consulter en détail<sup>14</sup>. Ces notes contiennent une grande quantité de données de première main parmi lesquelles des généalogies, des extraits de récit de vie de ses interlocuteurs, des légendes, des cartes, des dessins, des descriptions des anciens rituels et des sites archéologiques. Nous nous intéresserons ici seulement aux passages décrivant les sites et les cérémonies liés aux *miro o'one*, ces « bateaux de terre » comme le dit Routledge (voir ci-dessous).

## LA FIN DE L'ISOLEMENT

Un jour de 1722, les insulaires virent apparaître sur l'horizon, à l'est, trois formes entourées de nombreux oiseaux. Ils allaient faire connaissance avec des objets et des êtres sans précédents, des bateaux monocoques de grandes dimensions, des tissus résistant à l'eau, des miroirs et, bien sûr, des mousquets.

### *Avril 1722*

S'il fallait résumer le passage des Hollandais sur Rapa Nui<sup>15</sup>, trois moments forts apparaissent dans l'ensemble des journaux de bord : un premier contact en mer avec un insulaire qui est emmené à bord ; la foule qui vient ensuite auprès des navires, certains qui montent à bord, et un premier coup de feu mortel ; puis un débarquement en nombre qui sema la mort parmi les Rapanui. Si chaque récit apporte son lot de détails, bien d'autres sont aussi omis.

### Première rencontre à bord

La première référence publiée du premier contact apparaît sous la plume d'un marin anonyme, en date du 6 avril 1722 (Van Braam 1728). Dans sa narration, un seul insulaire s'approcha du navire hollandais (*l'Arend*) sur une pirogue<sup>16</sup> et tout de suite, il fut pris de force et amené sur le pont. L'homme

<sup>13</sup> Cette chercheuse singulière (Van Tilburg 2003), après une formation d'historienne en Angleterre, une enquête sociologique en Afrique du Sud, puis, avec son mari Scoresby Routledge, une enquête ethnographique en Afrique de l'Est, décide de conduire une étude sur Rapa Nui. Alors âgée de près de cinquante ans, elle passe dix-sept mois sur l'île avec son époux entre fin mars 1914 et mi-août 1915, période durant laquelle elle tente de reconstruire le passé préchrétien de l'île. Elle s'entoure d'un groupe de quinze anciens, hommes et femmes, qu'elle nomme la « mémoire vive » de l'île (Routledge 1919 : 170). Ces personnes sont toutes nées entre 1830 et 1850, et sont donc des survivants des raids esclavagistes du Pérou en 1862 (Maude 1981) et des témoins de l'arrivée des premiers missionnaires catholiques venus de Tahiti en 1864 et 1866. Cependant, même s'ils sont nés bien après les passages des premiers Européens, la mémoire du contact est restée vive au travers des nombreux récits qui leur avaient été transmis, relatifs aux passages de ces Européens.

<sup>14</sup> Routledge n'a pas publié un ouvrage scientifique où elle aurait pu présenter l'ensemble du matériel ethnographique, mais seulement un ouvrage sous forme de récit racontant son « voyage » (Routledge 1919) ; quant aux articles, un seul, portant sur le « Bird cult », rédigé avec son époux, est issu de cette mission (Routledge et Routledge 1917). Ces notes, encore inédites, sont conservées à la Royal Geographical Society de Londres et au Pacific Manuscripts Bureau à Canberra. Récemment, le Centre de recherche et de documentation sur l'Océanie (AMU-CNRS-EHESS, France) a acquis des copies numériques de qualité, ce qui nous a permis de procéder à une étude de ce matériel.

<sup>15</sup> Les dates entre le 5 et le 12 avril sont précisées par Von Saher (1994).

<sup>16</sup> « Une embarcation très bien faite [a neat boat], une construction remarquable, le tout fait d'un assemblage [patched together out of] de morceaux de bois qui tous ne dépassaient pas la largeur d'un demi-pied » ([Anon.] in Darlymple 1771 : 111).

était « un géant de douze pieds de hauteur, qui utilisa toute sa force pour nous échapper, mais en vain, car il fut entouré et emmené » (sans autre précision, [anon.] *in* Darlymple 1771 : 111). Roggeveen indique seulement que « le capitaine Bouman (parce qu'une pirogue vint depuis la côte jusqu'à son navire) fit venir à notre navire un insulaire avec sa pirogue » (*in* Sharp ed. 1970 : 91). Bouman faisait partie de l'équipage de la chaloupe partie pour l'exploration de la côte ce 6 avril. Notons d'abord que l'équipage était « bien armé » selon la description de Roggeveen : « [...] nous sommes] armés comme il convient (afin de pouvoir être en état de nous défendre en cas de rencontre hostile), et nous montrons toute notre amitié envers les habitants, en essayant de voir comment ils sont vêtus ou ce qu'ils utilisent comme ornements ou à d'autres fins, de voir également s'ils ont de la nourriture fraîche sous forme de végétaux, de fruits ou animaux domestiques, et que nous pourrions obtenir par troc. » (*ibid.*)

Bouman suivait le plan d'exploration de la côte et confirme (en date du 7 avril) la capture forcée de cet insulaire puis décrit son comportement à bord. Il ne mentionne pas un « géant » qui utiliserait « toute sa force », simplement un homme « d'une très forte carrure<sup>17</sup> » et qualifié de « vieil homme » (du moins dans la classification de l'époque, car il n'était que dans la « cinquantaine ») : « Pendant ce temps, nous avons remarqué un petit bateau à proximité, dans lequel un vieil homme nu était assis et il criait fort. Je suis allé à sa rencontre avec ma chaloupe et je l'ai emmené, malgré sa grande résistance, sur l'*Arend*. Il était un homme dans la cinquantaine bien avancée [...] et d'une très forte carrure. » (Bouman 1994 : 96)

Selon Bouman, une fois à bord, et apparemment à l'intérieur, car il y avait une table, après avoir reçu « un petit miroir », « un verre de vin<sup>18</sup> qu'il se versa sur le visage » et « un biscuit qu'il ne mangea pas », l'homme fit un long discours ou une prière : « Il mit les bras et la tête sur la table, et semblait s'adresser à son dieu, ce que nous pouvions clairement voir d'après ses mouvements quand il levait la tête et les mains de nombreuses fois vers le ciel, s'exprimant avec de nombreux mots et d'une forte voix. Il fut occupé à cela pendant une demi-heure, puis s'arrêta et se mit à sauter et à chanter [...] Il dansa avec les marins quand nous les avons autorisés à jouer du violon. » (*ibid.*)

Selon Behrens (1739 : 124), en quittant le bâtiment avec les cadeaux reçus, cet homme « leva ses deux mains, tourna les yeux vers l'île, et commença à crier avec grande force, en proférant ces paroles : Odorroga ! Odorroga ! ». Il s'agit d'un détail important, car, selon Englert (1948 : 480)<sup>19</sup>, ce mot aurait été « *oto-roka* », ce qui correspond à une ancienne formule polie de bienvenue.

<sup>17</sup> On peut noter que le récit du marin anonyme voit dans tous les Rapanui d'« énormes gaillards » (voir ci-dessous).

<sup>18</sup> Von Saher traduit par « glass of gin » (Bouman *ibid.*), mais Behrens dit « un verre de vin » confirmant que l'insulaire se projeta le contenu sur le visage, « sur les yeux » plus précisément (Behrens original allemand cité par Jakubowska 2012 : 24).

<sup>19</sup> Le prêtre Sebastian Englert, linguiste, est arrivé sur l'île en 1935 comme membre d'une mission scientifique de l'université du Chili. Il restera sur l'île jusqu'à sa mort en 1969. Durant ces trente-quatre ans passés sur place, il réalisa un notable travail ethnologique, linguistique et historique sur Rapa Nui (Englert 1948).

Roggeveen donne des détails sur ce que l'homme a fait sur le pont :

« Cette malheureuse personne semblait très heureuse de nous voir et s'émerveilla beaucoup de la construction du navire et de ce qu'il observait dans ce domaine, comme la grande hauteur des mâts, l'épaisseur des cordages, les voiles, les canons qu'il toucha avec une grande attention, et toutes les autres choses qu'il voyait [...] Après nous être amusés suffisamment avec lui, et lui avec nous, nous l'avons renvoyé sur la côte dans son canot, lui ayant donné deux cordons de perles bleues<sup>20</sup> autour du cou, un petit miroir, une paire de ciseaux et d'autres bagatelles de ce genre, qui lui ont procuré, semble-t-il, un grand plaisir et une grande satisfaction. » (Roggeveen *in* Sharp ed. 1970 : 91)

### La suite des contacts en mer

Les deux jours suivants, les contacts furent nombreux en mer. Les Hollandais trouvèrent « un golfe pour y mouiller. Plusieurs milliers de ces Insulaires s'y rendirent. Quelques-uns nous apportèrent des poules avec quantité de racines. D'autres restaient sur les côtes, courant et revenant d'un endroit à l'autre [...] Ils vinrent aussi en foule voir nos vaisseaux de plus près [...] Ils allumèrent aussi des feux aux pieds de leurs idoles » (Behrens 1739 : 125). Mais le vent empêchait de débarquer.

« La mer entière était couverte par les sauvages qui habitaient cette île. Ils nageaient autour du navire en si grand nombre que nous ne pûmes, et ne pensâmes pas opportun, de débarquer. Ils se sont agrippés comme des chats sur les côtés du navire, avec la plus grande assurance, et vinrent à bord ; là ils ne semblaient pas le moins du monde avoir peur de nous, mais semblaient être très surpris par l'amplitude et l'extension de notre navire et gréements, et ne pas concevoir la signification de tout ce qu'ils voyaient ; et leur curiosité était attirée notamment par les canons [...] » (anon.) *in* Darlymple, 1771 : 111-112).

Behrens donne d'autres détails importants, puis il évoque un premier tir mortel :

« [...] de grand matin, nous vîmes qu'ils s'étaient prosternés le visage tourné vers le lever du soleil et qu'ils avaient allumé plusieurs feux [...] l'Insulaire que nous avons reçu à notre bord deux jours auparavant, vint une seconde fois accompagné de plusieurs autres, nous apporter une grande quantité de poules et de racines apprêtées et accommodées à leur manière. Il y avait parmi eux un homme tout-à-fait blanc. Il portait des pendants d'oreille ronds et blancs, de la grosseur d'un poing. Il avait l'air extrêmement dévot, et il y a de l'apparence que c'était un de leurs Prêtres. Un de ces Insulaires qui était dans son canot fut tué d'un coup de fusil, je ne sais comment. Cet accident malheureux répandit parmi eux une consternation [...] » (Behrens 1739 : 126-127).

<sup>20</sup> Dans sa traduction, Sharp écrivait « *two blue strings of beads* ».



Behrens ne donne aucune autre précision sur ce « coup de fusil », mentionné comme en passant, et ajoute seulement un commentaire sur la « consternation » des insulaires (voir ci-dessous).

Il s'agit ici du premier acte de violence létale. Si Behrens n'explique pas les raisons de l'acte, il indique en tout cas, dès la phrase suivante, que « cet accident malheureux répandit parmi eux une consternation si grande que la plupart se jetèrent dans la mer pour gagner les côtes à la nage ; d'autres restèrent dans leurs nasses [sic] et tachèrent de se sauver à force de rames » (*id.*: 127). Le marin anonyme donne des éléments qui, de son point de vue, justifient l'usage de la force :

« Dès qu'ils sont montés à bord, nous avons immédiatement trouvé qu'ils étaient naturellement aussi voleurs et habiles de leurs doigts que les habitants de ces îles auxquelles les voyageurs ont attaché le nom d'Îles des Voleurs à cause de la grande propension des gens à dépouiller et voler, s'ils n'étaient pas punis pour cela. Des clous rouillés, du vieux fer, et tout ce qu'ils pouvaient attraper ou sur quoi mettre la main, c'était pareil pour eux, ils le prenaient et sautaient immédiatement par-dessus bord. Ils tentaient avec leurs ongles d'arracher les boulons du navire, mais ces boulons étaient trop serrés. Ces énormes gaillards sont finalement montés à bord en si grand nombre, que nous n'étions guère capables de les maintenir en ordre, ou de surveiller de près leurs mouvements et la rapidité de leurs mains ; en conséquence, de peur qu'ils ne deviennent trop nombreux pour nous, nous avons fait du mieux possible pour nous débarrasser d'eux d'une manière amicale, mais, comme ils ne se semblaient pas disposés à nous quitter, nous avons été obligés de recourir à des méthodes plus dures et d'utiliser la force pour expulser ces sauvages de notre navire. » (anon.] in Darlymple 1771 : 112)

On n'en saura pas davantage.

## Le débarquement

Puis ce fut le débarquement, « le 10 avril, dans nos canots bien armés » (*ibid.*), avec un groupe « de cent cinquante hommes tant soldats que matelots » (Behrens 1739 : 127), « 134 hommes » selon Bouman (1994 : 99) et Roggeveen (*in* Sharp ed. 1970 : 94). Les insulaires sont là en grand nombre et, selon les versions, font face aux visiteurs sur la rive pour les repousser ou les entourent une fois le débarquement effectué, en toute « amitié » selon certains récits, avec des gestes « menaçants » selon d'autres. Puis, de façon délibérée mais dans la confusion, en groupe ou à la suite d'un acte d'abord isolé, selon les versions, les Hollandais font usage de leurs mousquets.

Pour le marin anonyme, les insulaires voulurent s'opposer au débarquement :

« Une foule considérable de sauvages se tenait au bord de la mer pour garder le rivage et s'opposer à notre débarquement. Leurs gestes étaient très menaçants, montrant qu'ils avaient l'intention d'attendre notre avancée et de nous renvoyer hors de leur pays, mais dès que, par nécessité, nous avons déchargé nos mousquets sur eux et que, ci et là, l'un des leurs tombait à terre, ils ont perdu leur courage. Ils firent des mouvements du corps et des gestes les plus

surprenants du monde, regardaient leurs compagnons tombés avec la plus extrême surprise, stupéfaits devant les blessures que les balles avaient faites dans le corps. Sur ce ils s'enfuirent à toute hâte, avec d'horribles lamentations, tirant les cadavres avec eux, de sorte que le rivage fut dégagé et nous pûmes accoster en sécurité.» ([anon.] *in* Darlymple 1771: 112-113)

Dans les autres versions, c'est après le débarquement que la violence eut lieu. Selon Behrens, les insulaires touchent les visiteurs et les armes de ces derniers, leur ôtent leur chapeau et autres menus objets: « Les habitants vinrent aussitôt au-devant de nous en si grand nombre que pour avancer il fallait presser la foule et se faire jour par la force. Comme quelques-uns d'entre eux osèrent toucher à nos armes, on fit feu sur eux; ce qui les effraya et les dispersa tout à coup, mais quelques moments après ils se rallièrent. Cependant ils n'approchèrent pas de nous aussi près qu'auparavant.» (Behrens 1739: 127-128).

Roggeveen détaille les circonstances et le nombre de morts:

« Après avoir ainsi disposé nos troupes, nous avons avancé un peu, pour faire de la place à certains des nôtres qui étaient derrière et pour qu'ils s'insèrent dans nos rangs, lesquels ont stoppé pour permettre aux derniers de venir, quand, à notre grande surprise et de façon tout-à-fait inattendue, on entendit quatre ou cinq coups de mousquets derrière nous, avec un grand cri de "c'est le moment, c'est le moment, tirez!" Sur ce, et comme [en un instant aussi bref qu']en clignant des yeux, plus de trente mousquets firent feu, et les Indiens, alors abasourdis et effrayés, s'enfuirent en laissant dix ou douze morts, sans compter les blessés. Nos commandants, étant à l'avant, empêchèrent nos hommes qui étaient à l'avant de tirer sur les fugitifs, demandant en outre qui avait donné l'ordre de tirer et ce qui l'avait poussé à le faire. Après quelque temps, l'officier en second [*the Under Mate*] du *Thienhoven* vint me dire que lui et six hommes étaient le plus en arrière; alors l'avant de son mousquet fut saisi par l'un des habitants qui tenta de le lui prendre de force; il le repoussa; alors un autre Indien avait tenté d'arracher la veste d'un de nos hommes et certains des habitants, voyant nos hommes résister, ramassèrent des pierres et eurent des gestes menaçants comme s'ils allaient jeter ces pierres sur nous; c'est alors, selon toute apparence, que les coups de feu de notre petit groupe furent déclenchés, bien qu'il déclarât que, jusqu'à ce moment, il n'avait donné aucun ordre que ce soit en ce sens. Cependant, ce n'était pas le moment d'écouter d'autres versions de cette affaire.» (Roggeveen *in* Sharp éd., 1970: 94-95 [nos ajouts entre crochets])

Bouman confirme et insiste sur le malentendu en chargeant le même officier (*my under-coxswain* Cornelis Mens):

« Les habitants n'avaient absolument pas d'armes avec eux, ils nous approchèrent en foule, les mains nues, pour nous accueillir, sautant de joie. Malgré cela, 9 ou 10 d'entre eux furent tués et plusieurs blessés, ce qui eut lieu à cause de mon officier en second, Cornelis Mens, qui fit feu sans en avoir reçu l'instruction. Les autres conclurent qu'un tel ordre avait été donné

et firent feu à leur tour. C'était indigne [*great offense*]. Il essaya d'excuser son geste par des arguments inacceptables [*invalid*], selon lesquels les habitants auraient tenté de se saisir du canon de son mousquet et auraient menacé de jeter des pierres, mais nous n'y avons pas accordé crédit, ni le Commandant Roggeveen, ni Coster, Rosendaal, le lieutenant, l'enseigne et moi-même, ni aucun des autres officiers et marins, parce que nous étions venus à terre les premiers et avions traversé une grande foule qui nous laissa la voie libre avec tous les signes possible de l'amitié. Bien que l'officier en second maintint qu'il avait été menacé par les habitants, tous les officiers supposaient qu'il s'était comporté de la sorte car il est très lâche » (Bouman 1994 : 99). Bouman ajoute, pour illustrer cette lâcheté que, en débarquant, cet officier en second ne l'avait pas suivi, alors qu'il aurait dû le faire, qu'il fut le dernier à quitter le canot, puis qu'il marcha là où il voyait moins de monde ; « et c'est là qu'il se mit à tirer » (*ibid.*).

Quoi qu'il en soit, les Hollandais laissent derrière eux une dizaine ou une douzaine de morts (sans pouvoir compter les décès qui survinrent à la suite des blessures) et une foule en fuite. Ces descriptions ont servi à van Braam pour illustrer l'édition hollandaise de 1728 dans laquelle apparaît la version du marin anonyme (figure 1).



**Figure 1:** Débarquement selon von Braam (Source: Von Braam 1728). Cette image est la première représentation de l'île de Pâques à circuler en Europe. La violence au cours du débarquement est donc l'élément que l'éditeur de cette publication a retenu du passage hollandais.

Bien évidemment, cette violence provoqua une réaction chez les insulaires. Selon les sources, ils s'enfuirent d'abord, mais ensuite revinrent en apportant des palmes (que les Européens interprétèrent comme des « signes de paix ») et des « présents » : des nourritures et également - à en croire Behrens - une présentation de femmes. Le marin anonyme ajoute : « Après que les habitants de l'Île de Pâques ont connu la puissance de nos armes, comme je l'ai déjà raconté, ils ont commencé à nous traiter de manière plus courtoise » ([anon.] *in* Darlymple, 1771 : 114). Citons *in extenso* Behrens qui rapporte plusieurs détails sur la réponse des insulaires :

« Par malheur le feu que nous avons fait sur eux en avait tué plusieurs, entre lesquels était celui qui était allé le premier au-devant de nous ; ce qui nous chagrina beaucoup. Ces bonnes gens, pour avoir les corps morts, nous apportèrent de nouveau toutes sortes de vivres. Leur consternation était au reste très grande. Ils firent des cris et des lamentations lugubres. Tous, hommes, femmes et enfants en allant au-devant de nous, portaient des branches de palmes et une espèce d'étendard rouge et blanc. Leurs présents consistaient en figues d'Indes, noix, cannes à sucre, racines, poules. Ils se jetèrent ensuite à genoux, plantèrent leurs drapeaux devant nous et nous présentèrent leurs branches de palmes en signe de paix. Ils nous témoignèrent par leurs postures les plus humiliées combien ils souhaitaient d'avoir notre amitié. Enfin ils nous montrèrent leurs femmes en nous faisant connaître que nous pouvions disposer d'elles et en emmener quelques-unes dans nos vaisseaux. Touchés de toutes ces démonstrations d'humilité et de soumission la plus parfaite, nous ne leur fîmes aucun mal. Au contraire on leur fit présent d'une pièce entière de toile peinte, longue de 50 à 60 aunes<sup>21</sup>, du corail [perles de verre<sup>22</sup>], petits miroirs, etc. Comme ils virent par-là, que notre dessein était de les traiter en amis, ils nous rapportèrent un peu après encore cinq cents poules, toutes en vie. » (Behrens 1739 : 128-129). Cette description présente plusieurs éléments à retenir sur lesquels nous reviendrons.

Ajoutons l'information rapportée par Bouman sur ce qui s'est passé, selon lui, juste après le massacre lors du débarquement :

« Après la fusillade, les habitants ont commencé à s'enfuir à toute allure vers l'intérieur des terres [...] Quand nous avons commencé à nous préparer pour retourner à la plage, un habitant s'est approché de nous à petits pas. Il portait une coiffe de plumes blanches, un habit blanc autour du corps et un coquillage blanc sur la poitrine. De loin déjà, il nous saluait en s'inclinant et en faisant d'autres mouvements avec son corps ; il nous apporta un poulet et un régime de bananes qu'il posa sur le sol à environ 30 pas de nous et s'enfuit comme Pégase. Mais il est revenu quand il a vu que cela [ce qu'il nous a apporté] nous était agréable, accompagné d'autres habitants, apportant de nouveau des poulets, des ignames, des bananes, de jeunes plantes et de la canne à sucre ; nous lui avons fait déposer tout cela au sol, et nous avons pris seulement les poulets et les bananes. »

<sup>21</sup> Ce qui correspond à 45 mètres environ.

<sup>22</sup> [Note des éditeurs] Le mot surprend. Nous n'avons pas vérifié l'original allemand, mais on sait que dans le néerlandais de l'époque, le mot corail (« coralen»), que la version française a traduit littéralement, était communément utilisé pour désigner les « perles de verre » (voir ici le chap. suivant par Tcherkézoff).

Bouman ajoute que, en voyant la manière dont il donnait des ordres, « cet Indien était leur chef ». Si un ordre n'était pas exécuté,

« il prenait une pierre et menaçait de la jeter sur le récalcitrant ; ce dernier se jetait immédiatement à ses genoux, implorant le pardon, ce qui était alors octroyé [...]. Ce chef a ordonné de nous apporter davantage de poules et de bananes, mais ils [les habitants] n'étaient guère pourvus d'aucune de ces deux ressources, car nous avons pu clairement déduire, devant leur gêne apeurée, que s'ils en avaient eu davantage, ils l'auraient apporté. Voyant à quel point ils étaient pauvres à tous points de vue, nous les avons honorés en récompense avec un demi-morceau de tissu Haarlemmer [valant] de 5 à 6 pence par brasse, ce qu'ils ont accepté avec une grande gratitude. Nous avons été accompagnés d'une grande foule jusqu'à la plage, où nous sommes restés jusqu'à ce que tout le monde ait à nouveau embarqué. Ainsi nous nous sommes quittés comme de bons amis. » (Bouman 1994 : 99 [nos ajouts entre crochets])

Les Hollandais, de retour sur leurs navires pour la nuit, projettent d'explorer l'île le lendemain, mais un vent trop fort détache deux de leurs ancres et ils décident de partir pour continuer leur recherche du continent austral (Behrens 1739 : 137-138).

Il est difficile de mesurer l'ampleur de l'impact de ces premières rencontres mais nous retiendrons quelques faits remarquables que nous analyserons par la suite. D'abord lors des rencontres sur les bateaux, les insulaires (et l'un d'eux en particulier) mesurent l'*Arend*. Les Hollandais sont visités par une délégation certainement composée de membres de l'élite locale, si l'on s'en tient à la description de Behrens d'un homme « tout-à-fait blanc<sup>23</sup> », aux oreilles percées et étendues, perçu comme « un prêtre ». De plus, parmi la nourriture apportée sur les bateaux, il n'est pas fait mention de rat, un mets qui selon l'ethnologie classique (Routledge 1919 ; Métraux 1940) était principalement destiné aux *urumanu* (les gens du commun). Les étrangers reçoivent ainsi des mets de haut rang. Les Hollandais donnent en contrepartie des miroirs, des perles de verre, des clous et de grands morceaux de tissus, types d'objets que l'on retrouve dans la majorité des échanges entre Européens et Polynésiens (Tcherkézoff 2008).

D'autres éléments dans les rencontres à terre retiennent notre attention. Le massacre lors du débarquement provoque évidemment la peur et un mouvement de panique chez les insulaires. Toutefois leur attitude se modifie car il s'ensuit des échanges de nourriture et un apaisement relatif. Soulignons le comportement d'un chef, dont l'habillement est décrit avec précision, consistant à faire apporter davantage de poules et de régimes de bananes. D'après la description de Behrens, cela fut réalisé avec tout un cérémonial impliquant une procession d'hommes, femmes et enfants, qui portaient des palmes, et des étendards (certainement fabriqués en *tapa*) qu'ils plantèrent au sol. Behrens

**23** On ne peut évidemment savoir si Behrens parle du teint de la peau (on serait alors dans le cas où, comme ce fut attesté ailleurs et plus tard en Polynésie, les personnes de haut rang évitaient à tout prix d'être exposées au soleil) ou d'une onction poudreuse sur la peau ou même d'un vêtement tout blanc qui enveloppait le corps (donc un *tapa* non décoré) comme le dit Bouman du « chef » qui s'approcha après la fusillade en apportant des offrandes de nourriture ; mais chacune de ces hypothèses peut évoquer une marque de haut rang.

rapporte aussi que c'est seulement après le massacre du débarquement que les hommes présentèrent des femmes aux Européens. Ces actes semblent avoir été destinés à contenir les pouvoirs de mort des nouveaux venus. Nous sommes dans une configuration très proche des événements décrits et analysés par Tcherkézoff (2008, 2010) pour les cas de Samoa et de Tahiti où les dons de nourriture, de *tapa* et la présentation de jeunes filles aux Européens étaient une stratégie devant la violence, exercée ou potentielle, dont les nouveaux venus étaient capables. Tout un dossier comparatif reste ouvert.

### *Novembre 1770*

Presque cinquante ans se sont écoulés entre la visite des Hollandais et le passage des Espagnols en 1770. Temps suffisant pour que les insulaires se soient longuement interrogés sur la nature de ces nouveaux venus, ainsi que sur les stratégies à déployer face à cette nouvelle violence des armes à feu. Les rapports établis avec les Espagnols fournissent des informations sur ces nouvelles modalités de rencontre, notamment dans les échanges de nourriture. Certains mots retenus par les chroniqueurs suscitent également notre attention.

### **Tour de l'île et contacts en mer**

Le 14 novembre, la vigie du *San Lorenzo* aperçut une terre dont la latitude était proche de celle connue pour la terre recherchée. Néanmoins, vue de loin, elle ne ressemblait pas à la description laissée par le boucanier Davis. González de Haedo et son commandement conclurent alors qu'il s'agissait d'une autre terre et la baptisèrent *Isla de San Carlos* en l'honneur du roi d'Espagne de l'époque, Charles III (règne de 1759 à 1788). Le 15 novembre, les bateaux commencèrent à faire le tour de l'île à la recherche d'un lieu d'accostage. Le pilote du *San Lorenzo*, Juan Antonio Hervé, signale que les habitants de l'île ont commencé à allumer des feux au fur et à mesure que les bateaux avançaient vers la côte nord. À midi passé, les Espagnols du *San Lorenzo* jetèrent l'ancre à une lieue face à une baie protégée qu'ils baptisèrent *San Felipe*, afin de réaliser des coups de sonde. Hervé était accompagné d'un sergent et de six hommes « bien armés ». Ils commençaient les sondages quand ils reçurent la visite de trois insulaires qui s'étaient approchés à la nage. Hervé écrit<sup>24</sup> :

« Pendant que j'étais dans la dite position [sur la barque] en attendant l'arrivée du bateau [*San Lorenzo*], trois hommes parmi ces naturels, peints de différentes couleurs, vinrent à la nage, restant près du bateau, en criant beaucoup ; puis l'un d'eux s'approcha et m'offrit un morceau d'igname : je lui ai donné du biscuit et du tabac, il reçut le tout : il transportait sa nourriture dans un petit sac de paille finement tressée. » (Hervé *in* Mellén Blanco 1986 : 259)

<sup>24</sup> Nous tenons à remercier Annie Baert [note des éditeurs : voir chap. ci-dessus] qui a bien voulu nous donner quelques conseils pour la traduction de certains termes espagnols.

Contrairement aux récits hollandais où il est fait mention de violence dès la première rencontre, aucun document espagnol ne témoigne de l'usage de la force lors des rencontres avec les insulaires durant tout le séjour<sup>25</sup>. Au contraire, leurs descriptions évoquent des échanges favorisant les deux côtés : les insulaires donnent des poules et de la canne à sucre et reçoivent en contrepartie des morceaux de tissus, des clous et de petits miroirs. Le pilote Francisco Antonio Aguera Infanzón<sup>26</sup>, l'un des Espagnols dépêchés pour explorer les côtes, écrit de son côté :

« Nous vîmes une multitude considérable d'Indiens placés sur les hauteurs des collines, et ils s'approchaient du centre de la crique au fur et à mesure que nous avançons vers elle : de sorte que, quand nous voulûmes jeter l'ancre, il y avait plus de 800 hommes rassemblés en plusieurs groupes ; ils étaient tous habillés de capes jaunes ou blanches, et ils ne montraient aucun signe de peur ni aucun ustensile guerrier ; ils ne manifestaient que de la joie et de la gaieté, par de nombreuses démonstrations. » (Aguera *in* Mellén Blanco, 1986 : 282)

Ce même jour, trois insulaires rejoignent le *San Lorenzo* à la nage et font des échanges avec les Espagnols. De manière semblable au premier Rapanui à être monté sur un bateau européen en 1722, ils mesurent le pont. Hervé décrit la scène en détail :

« Après que le navire eut jeté l'ancre, ces trois-là allèrent à terre, et en revinrent à la nage avec un autre ; ils se dirigèrent directement vers le navire, où ils montèrent prestement, criant sans cesse, montrant une grande joie : ils couraient librement et gaiement de l'arrière à l'avant du navire, grimpant aux haubans comme des marins ; on leur a joué du tambour et du fifre, et ils se sont mis à danser manifestant une grande joie. On leur offrit des rubans, des chemises, des culottes, des ornements d'habit de marin [*solapa*]<sup>27</sup> et quelques petites croix en métal doré : ils reçurent tout cela avec plaisir ; ils reçurent le biscuit sans le manger, jusqu'à ce qu'ils virent nos gens le manger ; nous avons vu qu'ils en ont aimé le goût car ils en redemandaient, et ils s'appliquaient à manger le lard et le riz. » (Hervé *in* Mellén Blanco, 1986 : 259-60)

D'autres insulaires rejoindront par la suite le *Santa Rosalia*. Le pilote Aguera rapporte que tous les jours, ils accueillirent des insulaires en grand nombre. Ceux-ci sont décrits par Aguera comme étant « bien faits et de belle allure ». Il ajoute qu'ils importunent avec leurs demandes pressantes, dont, apparemment, des « offrandes » féminines, mais le font en toute « franchise » :

« Les femmes [...] sont, comme les hommes, importunes par leurs demandes [nous importunent par leurs demandes], mais les uns comme les autres

<sup>25</sup> En effet, l'ordre de ne faire en aucun cas usage de la violence envers les autochtones rencontrés lors de cette expédition avait été clairement formulé par le mandataire de la mission, le vice-roi de Pérou Manuel de Amat y Junyent (Mellén Blanco 1986 : 214).

<sup>26</sup> Mellén Blanco (1986:47) signale que dans certains manuscrits ce nom est écrit « Agüera » ou « Arguera ».

<sup>27</sup> Hors contexte le terme désigne plutôt un revers de veste. Mais il pourrait s'agir ici de la partie de couleur rouge ajoutée (boutonnée) sur le devant de l'uniforme, et si tel est le cas on comprend que ce fut un cadeau apprécié (du fait de la couleur rouge) ; voir González de Canales (2013 : 116-117).



offrent avec la même franchise ce qu'ils ont à offrir, et en particulier les femmes viennent offrir avec insistance et démonstrations [gestes démonstratifs] ce qu'une femme doit rendre hommage [doit offrir] à un homme pris de passion pour elles : sans pour autant que cela paraisse [une transgression] à réparer, en regard du fait [puisque nous voyons] que ce sont les hommes eux-mêmes qui les présentent, avec enthousiasme, comme des offrandes.» (Aguera *in* Mellén Blanco 1986 : 284 [nos ajouts entre crochets])

Le texte continue et, après d'autres considérations (hypothèse sur la « mise en commun » des femmes pour les hommes, tout en admettant que « nous n'avons pas pu enquêter » sur ces questions), on peut lire : « [...] ce sont les hommes âgés et importants qui ont la première place dans cette affaire, car ce sont toujours eux qui accompagnent les femmes et en font l'offrande, et à qui les femmes obéissent, et pas les jeunes hommes. » (*ibid.*).

Entre le 16 et le 20 novembre, les Espagnols réalisent le tour de l'île, dessinent plusieurs cartes et rebaptisent chaque baie, anse et cale avec des noms espagnols (figure 2). À chaque étape, ils débarquent et entrent en contact avec les insulaires. Ils décrivent les habitants, les villages et les champs cultivés ainsi que les statues pour lesquelles les « Naturels font preuve d'une grande vénération, et s'offensent lorsque nous nous en approchons pour les examiner » (*id.* : 283). Aux yeux des Espagnols, l'île était riche en produits agricoles, mais pauvre en eau douce.

### Débarquement et prise de possession

Au vu des bonnes conditions d'accueil, des ressources disponibles ainsi que de la situation géographique de l'île, les Espagnols procèdent à un débarquement massif pour réaliser une « prise de possession ». Entre les hauts commandements, les prêtres et les matelots, environ 250 personnes descendent à terre. Les prêtres étaient habillés pour la liturgie, derrière eux s'est positionné un groupe d'hommes qui transportait trois énormes croix en bois destinées à être plantées sur trois petites collines de la côte nord-est de l'île dans la péninsule du Poike (et inscrites sur la vue en coupe de l'île sur la figure 2). Le pilote Hervé donne des détails sur le débarquement : « À peine descendus à terre, beaucoup de gens de ce pays nous accueillirent et se proposèrent pour débarquer nos officiers ; c'est ce qu'ils firent en effet, et ils prirent les trois croix sur le dos et ils les emportèrent sur ces collines : les chapelains chantaient la Litanie, et les insulaires, avec nos gens, répondaient (*ora pro nobis*)<sup>28</sup> » (Hervé *in* Mellén Blanco 1986 : 262).

<sup>28</sup> Apparemment les Espagnols entendent ou ont l'impression d'entendre que les insulaires répètent les paroles que le contingent espagnol prononce en réponse à la Litanie, c'est-à-dire « *ora pro nobis* ».



Les insulaires observent, mais très vite se joignent à la procession. Le pilote Aguera livre la description la plus détaillée de ce moment :

« Nous avons débarqué ici sans obstacle, et nous avons été accueillis par une foule considérable d'Indiens qui manifestait beaucoup de plaisir à grand bruit. Une fois la troupe des gens d'armes constituée, nous avons commencé la marche, accompagnés par les Indiens, qui ont volontiers aidé à porter les Croix en chantant et en dansant à leur manière. Nous avons parcouru tout le circuit de l'anse avec beaucoup d'efforts [...] sans cesse accompagnés par de nombreux Indiens jusqu'au pied de la montagne, où la plupart sont restés [...], et nous sommes arrivés à destination pour le placement [des croix], ce qui a été célébré avec grande joie, précédant la bénédiction et l'adoration des images sacrées ; les Indiens, en suivant l'exemple, ont pratiqué la même cérémonie. Une fois les croix plantées dans leur colline respective, le drapeau espagnol a été arboré et la troupe fut disposée pour tirer [une salve d'honneur], le capitaine de frégate don Josef Bustillo, avec les cérémonies habituelles, a pris possession de cette île de San Carlos [...] aujourd'hui 20 novembre 1770 [...] pour mieux attester de cet acte si important, quelques Indiens présents signèrent en gravant sur le document témoin certains caractères selon leur style<sup>29</sup>. Puis nous saluèrent le Roi sept fois de la voix<sup>30</sup> et s'ensuivit une triple salve d'artillerie de tout le bataillon, et pour conclure nos navires saluèrent avec 21 tirs de canons. » (Aguera *in* Mellén Blanco 1986 : 287-288)

La cérémonie de prise de possession a certainement fait une très forte impression : la présence des trois énormes croix en bois, dans une île où cette ressource semblait alors rare, et la force du bruit des tirs des fusils et des canons depuis les navires, auxquelles s'ajoutait la présence d'un grand nombre d'hommes habillés et armés ainsi que celle des prêtres dans leur tenue liturgique. Aguera témoigne aussi de la réaction des insulaires pendant cette procession, ce qui laisse entrevoir leur propre interprétation de ce qui était en train de se passer : « Il me semble qu'ils ont des ministres ou prêtres pour leurs idoles [les *moai*], parce que le jour de l'installation des croix, où nos chapelains accompagnaient les figures sacrées [les croix], habillés en soutane et chantant les litanies, j'ai observé que les Indiens venaient sur le chemin pour leur offrir leurs nattes et les femmes leur donnaient des volailles et tous criaient *maca maca*, traitant nos prêtres avec beaucoup de vénération. » (*id.* : 285 [nos ajouts entre crochets]).

Les insulaires offraient des nattes et de la nourriture (volailles cuites) aux prêtres espagnols en procession en criant « *maca maca* ». Ce détail est important car le mot fait référence sans doute à la divinité Makemake, laquelle, selon les sources ethnographiques postérieures (Routledge 1919 ; Métraux 1940 ; Englert 1948), était l'une des divinités les plus puissantes au moment de l'arrivée des missionnaires, soit quatre-vingt-quinze ans après le passage des Espagnols. Il nous semble pertinent de penser que les Rapanui ont relié la procession d'érection des croix à un culte lié à la fertilité. Cela peut paraître

<sup>29</sup> Le texte ne le dit pas mais il faut penser que ce fut une demande des Espagnols que les Rapanui ajoutent leur « signature » pour mieux valider l'acte d'annexion.

<sup>30</sup> C'est-à-dire en criant : « Vive le Roi ! »

anecdotique, mais ces croix ont été plantées à l'est de l'île, c'est-à-dire du côté du soleil levant. C'est peut-être pour cela qu'ils ont fait appel à la divinité Make-make, dont on sait qu'elle représentait l'abondance<sup>31</sup>, et non pas à d'autres entités puissantes comme Rongo, Tive ou Hiva, également citées dans les plus anciens recueils mythologiques de l'île (Thomson 1891 ; Roussel 1926).

Les Espagnols quittèrent l'île le 21 novembre sans jamais y revenir malgré l'annexion réalisée en grande pompe. Leurs intérêts dans le Pacifique s'étaient déplacés vers Tahiti, récemment visitée par les Anglais et les Français. Dans la concurrence européenne pour ces territoires insulaires, les Espagnols essayèrent d'implanter une mission catholique à Tahiti en 1775, sans beaucoup de succès (Mellén Blanco 2013).

### **Mars 1774**

Quatre ans après la visite espagnole, en mars 1774, le capitaine James Cook, au cours de son deuxième voyage, décida de s'arrêter à l'Île de Pâques pour obtenir des vivres et l'explorer. Les Anglais purent s'y procurer de la patate douce, de la canne à sucre, quelques volailles et de l'eau décrite comme très salée.

### **Les statues vues de loin et contacts à bord**

Le 11 mars 1774, la vigie repéra au loin une île, plus au moins sur la même latitude que celle indiquée par les journaux de l'expédition de Roggeveen (dont, rappelons-le, les Anglais avaient pu avoir connaissance). Le 12 mars, les Anglais aperçurent à la longue vue des « colonnes qui n'étaient guère éloignées du rivage et devaient à l'évidence être très hautes puisqu'on pouvait les voir de si loin » (J.R. Forster 1982 : 463) ; nous dirons « les statues » puisque c'est le terme habituel de la littérature pour ces *moai*. Puis, ils distinguèrent nettement que les insulaires avaient allumé des feux « près » des statues, précisant, en s'étant approchés de la côte, que ces feux étaient « au pied » des statues ; et rappelèrent que Roggeveen l'avait noté aussi à son arrivée (G. Forster 1777 : 553 ; J.R. Forster 1982 : 463-464).

Le 13 mars au matin, deux insulaires sur une pirogue s'approchent des bateaux et offrent un régime de bananes aux Européens ; les Anglais leur jettent une corde, ils y attachent le régime ; « après avoir reçu deux médailles accrochées à un ruban rouge, ils ont regagné la côte » (*id.* : 464). C'est la première rencontre des Anglais avec les insulaires. Le 14, Cook envoie une chaloupe, commandée par Joseph Gilbert, pour sonder les fonds. À son retour ce dernier ramène un insulaire sur le pont :

« J'envoyai le Maître [Gilbert] dans une chaloupe pour sonder le rivage. Il revint à cinq heures du soir ; et, bientôt après, on jeta l'ancre [...]. Comme le Maître s'avançait vers la côte, avec une chaloupe, un des Naturels, qui s'approcha de lui à la nage, demanda instamment d'être amené au vaisseau, où il passa deux nuits et un jour. La première chose qu'il fit, après avoir monté

<sup>31</sup> Et plus tard, les missionnaires l'assimilèrent au Dieu chrétien (Muñoz 2017 : 57). Pour ce qu'on peut reconstruire du rapport entre la divinité Makemake et un culte de la fertilité, jusqu'à des représentations contemporaines (*id.* : 59, 375, 377).

à bord, fut de mesurer la longueur de notre bâtiment, depuis le couronnement jusqu'à l'arrière, et nous remarquâmes que, pour compter les brasses, il exprimait les nombres par les mêmes termes que les Taitiens : son langage était d'ailleurs intelligible pour nous.» (Cook 1778, II : 187).

George Forster qui était lui aussi dans la chaloupe donne d'autres renseignements importants à retenir :

« M. Gilbert nous raconta que dès que l'Indien<sup>32</sup> se fut assis dans la chaloupe, il se plaignit du froid, et qu'il fit des gestes très intelligibles ; on lui donna une jaquette, on mit un chapeau sur sa tête et c'est dans cet équipage qu'il parut sur le pont. Nous [le capitaine et les passagers] lui offrîmes des clous, des médailles, des cordons de grains de verre qu'il [pour cette dernière catégorie] nous pria de lui attacher autour du front. Il montra d'abord de la crainte et de la défiance, et il demanda si nous le tuerions comme un ennemi (*Matté-Toa* ?). Mais quand nous l'eûmes assuré qu'on le traiterait fort amicalement, il se crut en sûreté et, au lieu de témoigner de l'inquiétude, il ne parla que de danser (*hééva*) » (Traduction française de G. Forster 1777 : 561-562 insérée dans Cook, 1778, II : 189 ; ajouts entre crochets : notre traduction selon l'original Forster 1777)<sup>33</sup>.

On trouve les mêmes propos chez J.R. Forster (1982 : 466) sur les perles de verre et sur les mots prononcés (mais J.R. Forster écrit « *màttè-tôā* »). G. Forster rapporte aussi que l'insulaire mesura le pont en utilisant le même système qu'à Tahiti et que Mahine arrivait à le comprendre (*ibid.*). Nous reviendrons sur les deux mots indiqués par G. Forster (*Matté-Toa* et *Hééva*). Un peu plus loin, G. Forster nous dit que « son nom était Maroowahai » (1777 : 562).

### Débarquement et exploration de l'intérieur de l'île

Devant l'attitude accueillante des insulaires, Cook ordonne le lendemain un débarquement pour explorer la baie<sup>34</sup>. Il écrit :

« [...] j'allai à terre, accompagné de quelques-uns de nos Messieurs, afin de connaître ce que l'Île pourrait nous fournir. Nous débarquâmes sur un rivage sablonneux, où étaient assemblés cent ou cent cinquante Naturels, qui montraient tant d'envie de nous voir, que plusieurs se jetèrent à la nage, et vinrent à la rencontre de nos chaloupes. Je leur distribuai d'abord des bagatelles ; et,

<sup>32</sup> Nous suivons la traduction française de 1778, mais dans son texte original anglais de 1777, George Forster dit constamment « *the Native(s)* ».

<sup>33</sup> La traduction française de 1778 de G. Forster 1777 étant suffisamment fidèle (nous vérifions sur l'original anglais), nous citons cette traduction de 1778 plutôt que de traduire nous-même, afin de conserver le même style de l'époque que celui des citations de Cook. C'est en effet le même traducteur pour les deux récits. Dans ce *Second voyage de M. Cook* (paru à Londres, Cook 1777) et, notant que « M. Forster le fils a publié une autre Relation en deux volumes » (paru à Londres, G. Forster 1777), le traducteur « en a tiré tout ce qui n'est pas dans celle de M. Cook et il a fait un ensemble des deux ouvrages en distinguant par des guillemets ce qui est de M. Forster » (« Avertissement du traducteur », in Cook 1778 : ix). Le nom du traducteur n'est pas donné, mais on sait qu'il s'agissait d'un homme de lettres, académicien, Jean-Baptiste-Antoine Suard (voir Laval 2020 : doc. électronique non paginé).

<sup>34</sup> Ce jour-là, le capitaine Cook, les lieutenants Pickersgill et Edcumbre, les naturalistes Johann Reinhold Forster, son fils George Forster, Mahine et Maroowahai, et un certain nombre de matelots armés, débarquèrent dans la baie que les insulaires ont nommée Hangaraoa. Ils étaient vingt-sept hommes au total selon J.R. Forster (1982 : 468). Cook, assez malade, resta sur le rivage avec quelques-uns (G. Forster et Cook lui-même l'indiquent : Cook 1778, II : 199, 204), pendant que d'autres allèrent explorer l'intérieur.



par signe, je leur demandai ensuite à manger. À l'instant, ils nous offrirent des patates, des plantains ou des cannes à sucre ; et ils les échangèrent contre des clous, des miroirs et des morceaux d'étoffe.

Ils nous prouvèrent bientôt qu'ils sont d'habiles voleurs, et qu'ils trompent dans leurs échanges. Nos avions peine à garder nos chapeaux sur nos têtes : surtout il n'était presque pas possible de conserver quelque chose dans nos poches, pas même ce que nous avions acheté ; car ils guettaient tous les moments de prendre ce que nous possédions ; de sorte qu'après nous avoir vendu deux ou trois fois les mêmes fruits ou les mêmes outils, leur adresse venait encore à bout de les remporter à terre [...]. Ils semblaient aussi connaître l'usage des fusils, et paraissaient beaucoup redouter ces armes » (Cook 1778, II : 191).

Avant ces mots, Cook précisait qu'il avait appris, avant de partir d'Angleterre, la visite des Espagnols et en voyait « des preuves » sur les insulaires (un chapeau, un habit, un mouchoir de soie). Il ajoutait ensuite, à propos des fusils, avoir lu dans le récit hollandais de quelle manière « Roggewin [...] leur en fit sentir les terribles effets » (*ibid.*). G. Forster écrit sur le débarquement :

« Les gens n'ont fait aucun mouvement hostile lors de notre débarquement, mais ils ont montré une peur prodigieuse envers nos armes à feu, dont ils semblaient connaître les effets mortels. Nous avons vu peu d'armes parmi eux, quelques-uns cependant avaient des lances ou des piques, faites d'un bâton mince et mal formé, et armées à la pointe d'un morceau triangulaire d'une lave noirâtre et vitreuse (*pumex vitreus*. Linn.) qu'on appelle communément agate d'Islande. L'un d'eux tenait une massue de combat faite d'un morceau épais de bois d'environ trois pieds de long sculpté à une extrémité, et d'autres avaient de courtes massues. » (G. Forster 1777 : 563)

Ainsi, le débarquement s'est apparemment déroulé sans conflit ouvert, mais les descriptions laissent à penser que l'atmosphère était tendue. D'une part, les insulaires se jetèrent sur l'équipage pour prendre tous les objets à portée de main, ce que les Anglais interprétèrent comme du vol et qu'ils punirent avec force comme nous le verrons plus loin. En même temps, certains insulaires se présentèrent armés des massues, ce qui est bien souligné par George Forster, mais ils semblaient aussi être très intimidés par les armes à feu. Cette tension est omniprésente dans les récits anglais. J.R. Forster signale que « les armes à feu leur étaient connues et le moindre mouvement accidentel de nos fusils alarma ces pauvres gens, et nous convainquit qu'ils en avaient essayé les funestes effets d'une manière à laisser de fortes impressions sur leurs esprits » (J.R. Forster 2014 : 70).

Les Anglais explorent la baie de Hangaroa. Ils observent les fameuses statues (*moai*), décrites comme des « piliers de pierre rustiques » (G. Forster 1777 : 567) ; « tout le long de la côte, nous vîmes un grand nombre de piliers immenses, certains surélevés sur plusieurs rangs de pierre, avec un visage humain et des bras, la partie inférieure invisible » (J.R. Forster, 1982 : 465). Pourtant J.R. Forster parvint à déterminer qu'elles portaient des noms et représentaient des chefs (*hareeke*) décédés (G. Forster 1777 : 587, citant les notes de son père).

Ils visitent aussi des « cases » vides, appartenant aux familles des chefs, comme les insulaires l'ont expliqué à Mahine. George Forster ajoute que les insulaires « semblaient tenir [leurs « piliers »] en vénération, car ils exprimaient parfois une aversion lorsque nous marchions sur la zone pavée ou [sur] les piédestaux, ou que nous examinions les pierres qui la composaient » (G. Forster 1777: 568). Vraisemblablement, les Anglais (comme l'ont fait aussi les Espagnols) rompirent plusieurs *tapu* (tabous) lors de l'exploration à terre. Cook, quant à lui, écrit que sur l'une des plates-formes proches du lieu de débarquement, trois de ces quatre statues (*moai*) étaient à terre (Cook 1778, II : 205). J.R. Forster (2014) en conclut que les statues avaient été renversées lors de récents conflits entre les différents groupes de l'île.



Figure 3: Monuments de l'île de Pâques (source: Cook, 1778). Gravure d'après un dessin de Williams Hodges reflétant la vision de Cook et des Forster sur l'île. Le squelette en premier plan et les statues en ruine montrent un monde dévasté.

Alors que Cook reste sur la côte à Hangaroa, il relate le départ de l'expédition vers l'intérieur :

« Nos Messieurs [M. Patton, le lieutenant Clerk, Johann et George Forster et Mahine] partirent du rivage à neuf heures du matin : un sentier les conduisit au côté S.E de l'Île, et ils furent suivis d'une foule nombreuse des Naturels, qui se précipitaient vers eux avec beaucoup d'empressement. Bientôt un homme d'un moyen âge [*sic*, *tatoué* depuis les pieds jusqu'à la tête, et ayant un visage peint d'une sorte de pigment<sup>35</sup> blanc, parut avec une pique à la main, se promena à côté d'eux, et fit signe à ses compatriotes de se tenir éloignés et de ne pas incommoder les étrangers. Il arbora ensuite un morceau d'étoffe blanche sur sa pique, et se plaçant à leur tête, il les conduisit lui-même, en agitant ce pavillon de paix. » (Cook 1778, II : 204 ; italiques dans le texte, notre ajout entre crochets)

35 Le mot est imprimé « piment » dans le texte, nous avons jugé qu'il s'agissait d'une faute d'imprimerie.



Cook dit continuer le « commerce » avec les insulaires sur le rivage, mais indique que des tensions provoquées par des « vols » se sont produites durant l'expédition à l'intérieur de l'île. À la suite d'une tentative d'arrachage d'un sac, les Anglais blessèrent un insulaire en tirant un « fusil chargé à petit plomb » (*id.*: 206). C'est le seul cas de violence rapporté par Cook<sup>36</sup>, mentionné aussi par J.R. Forster (1982: 472). Les expéditionnaires parvinrent sur la côte sud toujours escortés par l'homme avec son bâton et un groupe d'insulaires. On leur présenta un « *aree* » (chef) qu'ils saluèrent avec respect<sup>37</sup>.

Lors de cette exploration, les Anglais constatèrent l'aridité du sol, le manque d'eau douce et se montrèrent surpris par le faible nombre de la population et par une disparité entre les sexes<sup>38</sup>. Ils signalèrent que plusieurs des grandes statues décrites par les Hollandais et les Espagnols étaient à terre, signe de la dégradation de la société, et estimèrent que le territoire ne présentait pas de grandes possibilités d'approvisionnement. Les Anglais ne pouvaient pas savoir que l'île vivait alors une période de forte sécheresse causée par le phénomène de la Niña (Lima *et al.* 2020). C'est donc l'image d'une île affaiblie par la désertification et les conflits interclaniques qui se construisit alors et perdurera longtemps dans les représentations occidentales courantes jusqu'à aujourd'hui. Un commentaire laissé par Cook marquera le regard occidental sur Rapa Nui (et peut expliquer aussi pour quelle raison aucune puissance européenne ne chercha à en prendre possession plus tard):

« Aucune Nation ne doit prétendre à l'honneur de la découverte de cette Île: car il n'y a pas de contrée qui soit d'une moindre ressource aux Marins. Il n'y a point de mouillage sûr; point de bois à brûler, et point d'eau douce dont on puisse remplir ses futailles. La Nature a répandu ses faveurs avec bien de la réserve, sur ce coin de terre. Puisque rien n'y croit qu'à force de travail, on ne peut pas supposer que les Insulaires fassent des plantations au-delà de ce qui

**36** Voici le passage *in extenso*: « Tandis que ces généreux Insulaires s'efforçaient d'apaiser la faim et la soif des Étrangers, d'autres tâchaient d'enlever tout ce qu'ils avaient reçus en présent. Pour prévenir des suites plus funestes, nos Messieurs furent obligés de tirer un fusil chargé à petit plomb sur l'un d'eux qui eut l'audace d'arracher un de nos sacs. Le plomb l'atteignit au dos, il abandonna alors le sac, fit quelques pas en s'enfuyant et ensuite tomba: mais il se releva bientôt et marcha: nous n'avons pas su s'il était dangereusement blessé, ni ce qu'il devint. Comme ce malheur occasionna du délai, et rassembla les Naturels, l'homme qui jusqu'alors avait conduit la bande, et un ou deux autres coururent vers nos MM; mais au lieu de s'arrêter quand ils en furent près, ils se mirent à courir autour de la bande, en répétant quelques mots d'une manière amicale. Les Anglais ayant continué leur marche, le vieil [sic] guide arbora son pavillon et dirigea la troupe comme auparavant, et aucun Naturel n'entreprit de commettre de vol. » (Cook 1778, II: 206)

**37** G. Forster décrit le moment où ils rencontrent ce chef qu'ils prendront pour le roi de l'île: « Peu après, les indigènes nous ont dit que leur *aree* ou *hareekee* ou roi venait vers nous. Plusieurs hommes sont venus avant lui, et nous ont distribué des cannes à sucre en signe d'amitié, en prononçant le mot *heeo* qui signifie ami [note: *Hia* dans les îles de la Société, *Wia* aux îles des Amis]. Nous avons alors vu le roi se tenir sur une colline, et nous sommes allés vers lui, M. Pickersgill et moi-même lui faisant quelques présents. Nous lui avons demandé son nom, qu'il nous a dit être Ko Toheetai, en ajoutant qu'il était *aree* ou roi. Nous voulions savoir s'il était seulement le chef d'un district ou de toute l'île, ce sur quoi il étendit les bras, comme pour inclure toute l'île, et dit Waihu. Pour montrer que nous l'avions compris, nous avons posé nos mains sur sa poitrine et, en l'appelant par son nom, nous avons ajouté son titre de roi de Waihu, ce qui lui a valu une très grande satisfaction et une grande conversation avec son peuple sur ce sujet. » (G. Forster 1777: 588-89). J.R. Forster (1982: 472) cite la réponse du chef: « Kotohetāi Aree no te Henoā Wāihoo, i.e. Kotohetāi chief of the Land of Wāihoo. »

**38** G. Forster conclut que « le petit nombre d'habitants qui nous ont rejoints sur le lieu du débarquement semble avoir constitué l'essentiel de la nation, puisque nous n'avons pas rencontré d'autres personnes au cours de notre marche » (G. Forster 1777: 569) et ajoute plus tard que le nombre de toutes les femmes rencontrées « n'atteignait pas la trentaine, alors que nos gens avaient traversé l'île d'un bout à l'autre, sans voir la moindre possibilité d'un endroit caché où les femmes se seraient retirées. S'il n'y a vraiment pas plus de trente ou quarante femmes, parmi six cents ou sept cents hommes, la nation est bien proche de s'éteindre. » (*id.*: 595).

leur est nécessaire, et leur population étant peu considérable, ils sont incapables de fournir aux besoins des Navigateurs.» (Cook 1778, II: 220)

Si pour les Anglais, l'île de Pâques ne présentait aucun intérêt, pour les insulaires cette visite marqua la rencontre avec d'autres Polynésiens. Les Anglais, en plus d'utiliser leurs propres tissus et nourriture pour échanger avec les insulaires, offrirent des produits de Tahiti, notamment les étoffes de *tapa* qui, d'après George Forster, furent très appréciées. Mais la présence de Mahine fut sans doute le principal sujet d'étonnement pour les insulaires. George Forster explique qu'il arrivait à bien communiquer avec les insulaires, mais qu'il fut outré lorsqu'il se fit dérober ses vêtements. En quittant l'île, Mahine aurait dit, selon G. Forster, « *tàta maitai whennùà èno* » [*ta'ata maitai, fenua eeno*], Forster ajoutant comme traduction « *the people were good, but the island very bad* » (G. Forster 1777: 601). Les insulaires durent aussi apprendre de lui certaines choses sur le monde par-delà leur île; peut-être les îles orientales qui seront dites « îles de la Société » après Cook figuraient-elles déjà dans des légendes, peut-être des contacts anciens eurent-ils lieu, mais, parmi les Rapanui vivant dans ces années 1770, c'était certainement la première fois qu'ils pouvaient toucher du doigt leur existence en faisant face à un de ses habitants<sup>39</sup>. Il est indiqué, aussi bien par Johann Reinhold et George Forster que par James Cook, que les insulaires étaient terrorisés par les armes à feu et, comme cela est décrit par Cook lui-même, les Anglais en firent usage pour punir les « vols ».

Revenons sur la scène décrivant l'insulaire Maroowahai amené sur l'*Adventure*. Cette scène témoigne avec force de la mémoire collective rapanui sur la violence initiale. Forster et Gilbert interprètent les gestes de Maroowahai sur le navire comme résultant du froid. Cependant, une fois couvert avec un manteau et un chapeau, il ne se calma pas pour autant. Il ne s'apaisa que lorsqu'il fut rassuré de ne pas être tué comme un « *matatoa* », mot que Forster semble ne pas comprendre, mais qui veut dire « guerrier ». Ces indications semblent traduire la crainte de Maroowahai de se faire tuer comme « un guerrier » ou « par les guerriers » de ce bateau. De plus, l'expression que Forster associe à la danse « *heeva* », dont Maroowahai parlait sans cesse, semble plutôt être le mot « *hiva* » dont il sera question plus loin. Disons pour l'instant que « *hiva* » fait référence à des « terres lointaines » et même mythiques orientées vers le soleil couchant. Ainsi l'irruption des Anglais entre dans un schéma interprétatif concernant la peur d'une mort provoquée par ces êtres venus de « *hiva* », vers le soleil couchant, la direction qui était non seulement celle du monde des morts, mais aussi celle qui fut suivie par les bateaux hollandais et espagnols en quittant l'île. Concernant la disparité des sexes notée par Forster père et fils, les hommes étant nettement majoritaires, nous devons supposer, même si ces derniers rejettent cette hypothèse, que cela ne traduit pas vraiment une énorme disparité démographique, mais résulte plutôt du fait qu'une partie de la population, notamment les femmes, se serait dissimulée pour échapper au regard des étrangers.

<sup>39</sup> Ce n'est que cent ans plus tard que la référence à Tahiti prendra une grande place dans les valeurs identitaires rapanui (Muñoz 2017: chap. 5, 7, 9).

Les insulaires de Rapa Nui ne verront pas d'autres bateaux pendant les douze prochaines années.

### *Avril 1786*

Le 8 avril 1786 au petit matin, les deux bâtiments français, l'*Astrolabe* et *La Boussole* s'approchent de l'Île de Pâques venant de l'est. Ils suivent la direction vers la côte sud-est jusqu'à passer du côté ouest. Les Français, commandés par François Galaup, comte de La Pérouse, cherchent le mouillage décrit par Cook. Cette baie appelée par les insulaires Hangaroa est nommée par La Pérouse « la baie de Cook ». Mouillés à environ deux lieues au large, les deux navires sont visités par des insulaires. La Pérouse écrit<sup>40</sup> :

« [...] ils montèrent à bord, avec un air riant, et une sécurité qui me donna la meilleure opinion de leur caractère, un peuple plus soupçonneux eut craint lorsque nous remîmes à la voile, de se voir arracher à sa famille et enlever loin de sa patrie, mais l'idée d'une perfidie ne parut pas même leur venir, ils étaient au milieu de nous, nus et sans aucune arme, une simple ficelle autour des reins, avec un paquet d'herbes qui cachaient leur parties naturelles [...] Je fis différents présents à ces Indiens, ils préféraient des morceaux de toile peinte d'une demi-aune, aux clous, aux couteaux, et aux rassades, mais ils désiraient encore davantage les chapeaux, nous en avions une trop petite quantité pour en donner à plusieurs. » (La Pérouse, *in* Dunmore et De Brosard eds. 1985 : 63)

Le lendemain, les Français descendent à terre avec l'intention d'explorer l'intérieur du pays. La Pérouse avait donné l'ordre à son équipage de rester bienveillant envers les insulaires et de ne pas utiliser les armes à feu, ce qui favorisa des incidents ressentis comme des « vols » par les Français. La Pérouse « combla » de cadeaux ses hôtes avec l'intention de gagner leur amitié et de s'assurer d'un débarquement dans de bonnes conditions :

« À la pointe du jour, je fis tout disposer, pour notre descente à terre, je devais me flatter d'y avoir des amis, puisque j'avais comblé de présents tous ceux qui étaient venus à bord la veille, mais j'avais trop médité les relations des différents voyageurs, pour ne pas savoir que ces Indiens sont de vieux enfants dont la vue de nos différents meubles excite si fort les désirs, qu'ils ne peuvent s'empêcher de chercher à s'en emparer. Je crus donc qu'il fallait les retenir par la crainte, et j'ordonnai un petit appareil à cette descente, que nous fîmes, avec 4 canots, 12 soldats armés. M. de Langle et moi étions suivis de tous les passagers et officiers, à l'exception de ceux qui étaient nécessaires à bord des deux frégates pour le service ; nous composions, en y comprenant l'équipage de nos bâtiments à rames, environ 70 personnes. Quatre ou cinquante Indiens nous attendaient sur le rivage, ils étaient sans armes, quelques-uns couverts de pièces d'étoffes blanches ou jaunes, mais le plus grand nombre nus ; plusieurs étaient tatoués et le visage peint d'une couleur rouge ;

<sup>40</sup> La position des virgules étant parfois erratique dans le manuscrit de La Pérouse fidèlement retranscrit par de Brosard et Dunmore, nous avons pris la liberté d'enlever la virgule quand sa présence, loin de séparer logiquement deux propositions, rendait la phrase étrange.

leurs cris et leur physionomie exprimaient la joie ; ils s'avancèrent pour nous donner la main et faciliter notre descente.» (*id.* : 65-67)

Les premiers à descendre à terre furent les soldats qui tout de suite formèrent une haie pour sécuriser la zone. La Pérouse signale que très rapidement ses soldats furent « exposés à la rapacité de ces insulaires dont le nombre s'était accru ; ils étaient au moins 800, et dans ce nombre il y avait bien certainement 150 femmes » (*id.* : 69). La Pérouse et Fleuriot descendirent ensuite avec un nombre important d'animaux qu'ils laisseront sur l'île<sup>41</sup>. La description de La Pérouse marqua la vision occidentale sur les Rapanui autant que l'image de dénuement laissée par Cook :

« [...] la physionomie de beaucoup de ces femmes était agréable, elles offraient leurs faveurs à tous ceux qui voudraient leur faire quelque présent ; les Indiens nous engageaient à les accepter, quelques-uns d'entre eux donnèrent l'exemple des plaisirs qu'elles pouvaient procurer, ils n'étaient séparés des spectateurs que par une simple couverture d'étoffe du pays, et pendant les agaceries de ces femmes, on enlevait nos chapeaux sur nos têtes et les mouchoirs dans nos poches, tous paraissaient complices des vols qu'on nous faisait ; car à peine étaient-ils commis, que comme une volée d'oiseaux, ils s'enfuyaient au même instant, mais voyant que nous ne faisons aucun usage de nos fusils, ils revenaient après quelques minutes, recommençaient leurs caresses, et épiaient le moment de faire un nouveau larcin. Ce manège dura toute la matinée [...] » (*id.* : 69).

L'impression de La Pérouse fut plus positive que celle des Anglais. Les Rapanui semblaient être en bonne santé, les champs aux alentours des maisons bien cultivés et plusieurs femmes et enfants étaient présents. Les Français divisèrent leur troupe en deux : une partie allant explorer l'intérieur de l'île, alors que l'autre resta dans la baie. Le premier groupe, dirigé par Fleuriot, se dirigea vers le nord<sup>42</sup>. La Pérouse, quant à lui, resta proche du campement et en profita pour examiner les plates-formes et les statues (figure 4)<sup>43</sup>. Alors qu'Aguera et Cook avaient décrit le malaise des insulaires en les voyant escalader ces sites, La Pérouse fut même aidé pour descendre d'une des plates-formes, ce qui peut témoigner d'un changement important dans la valorisation des *moai*. Par ailleurs, les insulaires ne perdirent aucune occasion de s'approprier les tricornes des Européens, ainsi que d'autres menus objets. La Pérouse rapporte que « ces Indiens étaient sans armes, 3 ou 4, sur un si grand nombre, avaient une espèce de massue en bois, très peu redoutable, quelques-uns paraissaient avoir une légère autorité sur les autres je les pris pour des chefs, et je leur distribuai des médailles que j'attachai à leurs cols avec une chaîne, mais je m'aperçus bientôt qu'ils étaient précisément les plus insignes voleurs [...] » (*ibid.*)

<sup>41</sup> Les Français indiquent qu'ils ont laissé un bon nombre des cochons, moutons et chèvres.

<sup>42</sup> Fleuriot avait pour mission d'examiner la terre pour semer des grains. Dans son rapport, il informe que le sol est fertile, que les insulaires utilisent des structures de pierres pour conserver l'humidité et que l'île est bien peuplée. Vu la qualité du sol, il plante des choux, des carottes, des betteraves, du maïs, des citrouilles, des graines d'orange et du coton. Cette expédition va dessiner un plan très détaillé de la baie de Hangaroa indiquant les extensions cultivées et les plantes qu'on pouvait y trouver et aussi signalant la position des plates-formes, des statues et des maisons.

<sup>43</sup> Il en résultera des dessins réalistes (Duché de Vancy, l'un des deux dessinateurs de l'expédition) qui, parvenus à Paris, inspireront la gravure bien connue publiée dans Milet-Mureau (voir figure 4).

Dans le droit fil de cette dernière remarque, on peut voir sur la gravure publiée (figure 4) que, tandis que le capitaine mesure un *moai*, un insulaire essaie d’attraper son chapeau déposé sur la plate-forme. De même, alors qu’une femme s’entretient avec l’un des officiers, un homme ôte un mouchoir de la poche de sa redingote (au premier plan, en bas).



Figure 4: *Insulaires et Monuments de l’île de Pâques* (source: Milet-Mureau 1797), d’après les dessins de Duché de Vancy montrant une vision romantique du débarquement de La Pérouse<sup>44</sup>.

De retour à bord, La Pérouse apprend le vol du grappin d’un canot :

« À 2 heures, je revins à bord, et M. de Clonard descendit à terre ; bientôt deux officiers de l’*Astrolabe* arrivèrent pour me rendre compte que les Indiens venaient de commettre un nouveau vol, qui avait occasionné une rixe un peu plus forte ; des plongeurs avaient coupé sous l’eau le câblot du canot de l’*Astrolabe*, et avaient enlevé son grappin ; on ne s’en aperçut que lorsque les voleurs furent assez loin dans l’intérieur de l’île. Comme le grappin nous était nécessaire, deux officiers, et plusieurs soldats, les poursuivirent, mais ils furent accablés d’une grêle de pierres ; un coup de fusil à poudre tiré en l’air ne fit aucun effet – ils furent enfin contraints de tirer un coup de fusil à petit plomb, dont quelques grains atteignirent sans doute un de ces Indiens, car la lapidation cessa, et nos officiers purent regagner tranquillement notre tente ; mais il fut impossible de joindre les voleurs, qui ont dû rester étonnés de n’avoir pu lasser notre patience. Ils revinrent bientôt autour de notre établissement, recommencèrent à offrir leurs femmes et nous fûmes aussi bons amis qu’à notre première entrevue. » (*id.* : 75).

<sup>44</sup> Sur le dessin de De Vancy et la représentation qui en est donnée, on peut citer en référence le travail d’analyse de Brander (2009), cité dans Douglas (1999) et Molle (2020).

Il n'y eut pas d'autre incident semblable. Nous avons cité *in extenso* ce passage, car il fournit plusieurs éléments concernant les vols, et la violence cette fois-ci décrite venant des deux côtés. Les descriptions des insulaires empêchant des débarquements avec des jets des pierres seront rapportées à plusieurs reprises les années suivantes (Richards 2008). L'extrait est également important à retenir car, une fois de plus, on constate que les insulaires ont présenté des femmes aux Européens après que ces derniers eurent fait usage de leurs armes à feu. La Pérouse ajoute une autre information concernant ces « femmes » : « Ils faisaient violence à des jeunes filles de 13 à 14 ans, pour les entraîner auprès de nous, dans l'espoir d'en recevoir le salaire ; la répugnance de ces jeunes Indiennes était une preuve qu'on violait à leur égard la loi du pays » (La Pérouse *id.* : 75). L'expédition française quitta l'île pendant la nuit du 10 avril en direction du nord-ouest (ci-dessus note 6).

Nous avons tenté jusqu'ici de reconstituer la teneur des premières visites que les Européens firent sur cette Île de Pâques, aussi bien pour les rencontres en mer que lors des débarquements. De la comparaison de ces moments selon les différents récits, ressortent quelques éléments communs.

Si le contact en mer est caractérisé par l'« échange » de mots, de produits locaux (bananes, volailles) en contrepartie d'articles européens (tissus, clous, perles de verre et miroirs) accompagnés de menus larcins qualifiés de « vols » par les Européens (chapeaux, gréements de bateaux essentiellement), le débarquement est toujours décrit sur fond de tensions ressenties des deux côtés. À ceci près que l'impression exprimée par les Espagnols (« les natifs ont aidé les généraux à débarquer ») contraste avec la peur exprimée par les Hollandais devant la foule qui leur faisait face lors du débarquement. Par ailleurs, les Européens se sentent agressés par ce qu'ils considèrent comme des « vols » et tirent sur les insulaires pour les punir (dans le cas des Anglais et des Français) ou parce qu'ils ont pris peur (dans le cas des Hollandais). Les récits rapportent aussi la stratégie de défense des insulaires consistant en jets de pierres contre les Européens (Hollandais et Français). Une réaction commune des insulaires face aux tirs européens semble avoir été une surenchère dans la nourriture offerte (volailles, bananes, canne à sucre), mais aussi la présentation des « femmes », selon Behrens, ou des « jeunes femmes » d'après la description de La Pérouse, qui nous fait retrouver là aussi une particularité des scènes tahitiennes ou samoanes de cette époque des premières rencontres (Tcherkézoff 2010<sup>45</sup>).

À partir de la lecture de ces récits, nous comprenons que les Européens sont entrés en contact dans un premier temps avec des représentants de l'élite locale identifiés dans les écrits par la teinte claire de leur peau, l'extension des lobes de leurs oreilles, leurs habits (des coiffes de plumes de coq et des capes de *tapa*), leurs tatouages et leur posture de donneur d'ordre (les exécutants étant des personnes moins vêtues, dépourvues de tatouages, accomplissant les instructions sans ciller). La rencontre avec le reste de la population se fit dans un second temps. Il est également possible de préciser le type d'autorité

**45** [Note des éditeurs] Et voir dans ce volume le chapitre 1 par Anne Salmond et le chapitre 7 par Serge Tcherkézoff.



rencontrée par certains Européens. Les Hollandais et les Espagnols ont certainement rencontré des *tumu ivi atua*, c'est-à-dire des spécialistes du sacré, les premiers à visiter les bateaux. Tous les récits s'accordent sur un premier contact en mer, d'abord avec un nombre réduit de personnes, puis dans un deuxième temps (quelques heures ou jours plus tard) avec un groupe plus nombreux. Cela peut signifier que les premiers visiteurs à bord avaient pour fonction de « lever un tabou », comme le suggère Fischer (2005) et d'entrer en relation avec ces nouveaux venus. Cook et La Pérouse ont vraisemblablement rencontré des *ariki*, des chefs de district. Les Européens ont très rapidement compris que les insulaires vivaient dans une société hiérarchisée, comparable à celle d'autres îles plus à l'ouest. J.R. Forster (2014) conclut qu'au vu de la ressemblance des langues et de la hiérarchie sociale, Rapanui et Tahitiens ont une origine commune.

Dans la section qui suit, nous proposons une analyse anthropohistorique concernant les effets sociaux de l'intrusion européenne ; nous voudrions aussi interpréter la façon dont les Européens furent perçus par les insulaires. Ces notes contribueront – nous l'espérons – à ouvrir un dossier comparatif.

### **L'IMPACT : UN BOULEVERSEMENT COSMOLOGIQUE**

Jusqu'en 1722, les transformations de la société rapanui consistèrent en processus endémiques telles que l'augmentation démographique, l'intensification de l'agriculture, la segmentation des lignages ou l'accumulation de pouvoir de certaines chefferies (Kirch et Green 2001), ainsi que l'adaptation au changement climatique (McCall 1994 ; Mulrooney *et al.* 2009). La période dite « des premiers contacts » (1722-1786) entraîna de rapides et profonds changements dans l'organisation sociale insulaire.

Il est difficile de mesurer l'impact de l'arrivée des Européens, mais nous avons donné quelques exemples permettant de percevoir en quoi elle provoqua une série de bouleversements d'ordre cosmologique. Il s'agit d'abord de la rupture des siècles d'isolement qui sans doute remit en question l'ordre du monde, à commencer par le pouvoir des chefs. L'épreuve de la mort à distance a aussi probablement joué un rôle important dans la façon de percevoir ces nouveaux venus, les Européens ayant été associés à Hiva, si notre interprétation des paroles de Maroowahai est correcte. Un bouleversement cosmologique peut aussi être le fait du hasard puisque tous ces bateaux sont arrivés depuis l'est, lieu d'où jaillit la lumière dans la cosmologie polynésienne, et ont disparu vers l'ouest, le côté de l'obscurité (Tcherkézoff 2008 : 120).

Enfin, on note certains faits qui ont pu passer inaperçus lors d'une lecture superficielle : les Européens ont rompu certains *tapu*, comme marcher sur les plates-formes (*ahu*), provoquant un mécontentement chez les insulaires. Cependant quelques années plus tard, comme La Pérouse en témoigne, cela ne semblait aucunement gêner les Rapanui. Enfin, et cela prend aussi une importance cosmologique, les Européens, en particulier les Espagnols et les Français, ont planté des objets dans le sol (des croix et des plantes) et laissé des animaux pour le moins exotiques sur place. Ces actions ont pu être interprétées comme un acte (rituel?) de fertilité. Ceci pourrait expliquer que, lors du passage des Espagnols, les insulaires firent appel à Makemake, entité



masculine liée à la fertilité (Routledge 1919). Enfin, on ne peut pas éluder le fait que les Européens eurent des rapports sexuels avec des femmes, entraînant la naissance d'enfants à la peau plus pâle que celle des autres, et donc placés du côté de la lumière au sens cosmologique.

Ces changements peuvent être aussi retracés dans les descriptions concernant les *moai* et la présence de nouvelles constructions à leur place. Tous sont d'accord sur le fait que la société insulaire a connu un changement important impliquant la valorisation des statues (Rainbird 2002 ; Pollard *et al.* 2010 ; Cauwe 2011). Nous pensons que l'arrivée des Européens a accéléré et intensifié une crise d'ordre cosmologique initiée quelques années auparavant (Fischer 2005). L'exemple des *moai* à terre, des nouvelles constructions et l'attitude changeante des Rapanui vis-à-vis des statues lors de la visite des Français ne sont pas anecdotiques. Ces modifications des ensembles cérémoniels et de toute l'attitude, perçues et relatées par les visiteurs européens, nous permettent de saisir les changements idéologiques en cours depuis le premier passage des Européens et les conflits qui en découlèrent.

Nous pensons que tous ces éléments ont pu favoriser un bouleversement d'ordre cosmologique qui a remis en question le pouvoir des *ariki* et les bases idéologiques qui soutenaient leur pouvoir : une ascendance divine qui assure l'abondance et la fertilité du pays (Métraux 1940).

### *La perte de prestige des ariki et la chute des moai*

Les données ethnologiques nous apportent quelques éléments supplémentaires pour mesurer l'impact des visites européennes. Tant Routledge (1919) que Métraux (1940) ont recueilli un important corpus de récits traitant des guerres entre les différents *mata* (terme local pour une chefferie) au cours desquelles les *moai*, symboles du pouvoir des *ariki*, ont été renversés. Par exemple, Oromana Hei, l'un des informateurs de Routledge, né vers 1850, a rapporté qu'il n'avait jamais vu de sa vie un seul *moai* debout, mais que son père Ko Paenga avait participé à une guerre où plusieurs statues avaient été renversées (PMB MS 531 Reel 2a WSR 4/8/1). Si l'on compte vingt-cinq années par génération, cette grande guerre aurait eu lieu vers 1825 ou même avant. En 1838, Dupetit-Thouars (1841 : 222-235) fut le dernier explorateur européen à avoir observé des *moai* dressés. Trente ans plus tard, à l'arrivée des missionnaires, tous les *moai* étaient à terre. Selon l'information recueillie par Routledge (1919 : 173), le dernier à être renversé fut le *moai* Paro, un géant de neuf mètres. Ces informations indiquent que des conflits entre les chefferies ont éclaté vers la fin du XVIII<sup>e</sup> et le début du XIX<sup>e</sup> siècle et que des *moai* ont alors été renversés.

Le cas du *mata* Miru et de son *ariki* Nga'ara apparaît comme le plus emblématique de la perte de prestige de l'institution *ariki*. L'information recueillie par les ethnologues du début du XX<sup>e</sup> siècle concernant l'ancienne organisation politique, nous permet d'estimer qu'entre le XVIII<sup>e</sup> et le XIX<sup>e</sup>, le *mata* Miru avait réussi à concentrer un certain pouvoir. Les informateurs de Routledge ont tous déclaré que les *ariki* Miru étaient ceux bénéficiant du plus haut prestige, ceux ayant la capacité de régénérer la vie et devant être honorés par les offrandes des premières récoltes de *tī* (*Cordyline fruticosa*) et de certains poissons comme le thon (Routledge 1919 ; Métraux 1940). Ces informations laissent

à penser que les *ariki* Miru ont centralisé le pouvoir après le passage des premiers bateaux européens et non auparavant comme l'estiment communément la majorité des archéologues. Mais cette concentration du pouvoir aux mains des *ariki* Miru fut brève. Dès la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, débute une période de morcellement de l'île en plusieurs *mata* concurrents dont les Marama de Hanga-roa, qui commencent à accumuler du prestige (Routledge 1919), probablement parce que leur baie était devenue, après le passage de Cook, la baie préférée des navigateurs occidentaux. Les informateurs de Routledge (*id.*: 246) ont raconté en détail une guerre pendant laquelle le *ariki* Nga'ara (Miru) fut capturé par des guerriers du *mata* Ngaure, chefferie alors en pleine expansion et alliée des Marama dans les années 1850, selon la datation de Fischer (2005: 82-83).

### *Le pouvoir des oiseaux et des bateaux*

Pendant cette période de premiers contacts, une autre institution de pouvoir émerge et cohabite avec l'institution des *ariki* en déclin. Il s'agit de celle connue sur le nom de *tangata manu*, l'homme-oiseau: un groupe de chefs de guerre<sup>46</sup> et une sacralisation lors d'un rite à connotation agonistique. Les *tangata manu* et leur clan se voient alors favorisés parce qu'ils devenaient l'*ao* – l'autorité sur l'île – permettant ainsi d'accéder à certains aliments, dont la tortue, le thon, de les distribuer et de bénéficier du privilège des premiers fruits. Il s'agit aussi d'un culte plus récent que celui dédié aux *moai* et pour lequel nous disposons d'informations de première main: quatre des informateurs de Routledge avaient été en effet des *tangata manu* et d'autres des assistants (*hopu*). Six listes avec les noms de plus de 86 *tangata manu*, incluant aussi les noms de ses assistants (*hopu*) et des prêtres (*tumu ivi atua*), ont été recueillies par Routledge qui tenta une systématisation chronologique (Horley 2012). Les Routledge indiquent en outre que « cette mémoire populaire des chroniques des [hommes]-oiseaux contraste curieusement avec l'impossibilité d'obtenir une liste satisfaisante des “*ariki*” ou chefs, bien qu'il soit dit qu'ils n'étaient pas plus de trente [*ariki*] » (Routledge et Routledge 1917: 532, note 1).

Selon l'information recueillie par Routledge, quand le printemps arrivait, les habitants des différents *mata* se rassemblaient à Mataveri, au bord du Rano Kau, le volcan situé à une des extrémités de l'île et où se trouve l'ancien village d'Orongo. C'est à Orongo que se réunissaient les chefs pour réaliser des rites d'initiation ainsi que l'investiture des nouveaux *tangata manu*. Pour cette occasion, les chefs de chaque *mata* désignaient leur compétiteur (*hopu*), un jeune homme qui devait descendre la falaise du volcan, puis nager jusqu'à l'un des îlots (Motu Nui) en face du village, pour tenter « d'être le premier à obtenir un des œufs nouvellement pondus » par un oiseau « appelé par les autochtones *manutara* » (Routledge 1919: 258), une sterne de grande taille<sup>47</sup>.

<sup>46</sup> Par simplification la littérature scientifique sur Rapa Nui fait référence à l'homme-oiseau au singulier alors qu'en fait, d'après l'information de Routledge (1917: 350), il arrivait aussi qu'un groupe de chefs ait été favorisé par la victoire de leur compétiteur.

<sup>47</sup> Famille des sternes (qui sont aussi appelées familièrement « hirondelles de mer »), oiseau migrateur dont l'arrivée annuelle était régulière et remarquée (au printemps austral, septembre: Routledge 1919: 258; période des rites de renouveau, des premiers fruits, etc., dans la Polynésie pré-chrétienne; voir nombreuses références citées par Kirch 1994: 255). Mais la comparaison avec l'hirondelle ne rend pas compte de la taille impressionnante du *manutara*, dont l'envergure, ailes déployées, peut dépasser 90 cm, avec un profil en vol très

Quand le *hopu* revenait à Orongo avec l'œuf récolté sur l'îlot, les chefs du *mata* vainqueur devenaient *tangata manu*. Ces derniers devaient vivre en isolement jusqu'au printemps suivant, leur personne devenait sacrée et ils jouissaient de plusieurs privilèges. Tout le *mata* et aussi les *mata* associés de ces *tangata manu* se voyaient alors privilégiés à travers leurs chefs (*id.*: 260). Le culte dit de *l'homme-oiseau* était associé à deux entités masculines (ou deux principes masculins fécondateurs): Makemake et Hawa (Routledge et Routledge 1917). Les Routledge (*ibid.*) indiquent aussi que ce culte était curieusement associé aux bateaux européens, car on trouve dans plusieurs maisons de pierre d'Orongo et dans la grotte Ana kai tangata (elle aussi associée aux *tangata manu*) des peintures pariétales représentant des bateaux européens et des oiseaux (Figure 5).



Figure 5: Aquarelle de Katherine Routledge (1914) représentant les peintures pariétales à l'intérieur de la grotte Ana kai tangata (Source: Routledge, 1914-15, WSR-4- 171, Royal Geographical Society with IBG).

caractéristique (les ailes formant un angle marqué au milieu de l'envergure, et la queue fourchue). Le *manutara* (deux sortes très voisines d'onychoprion dont l'une est la sterne fuligineuse, *sooty tern*) passe l'essentiel de son existence sur l'eau mais vient pondre sur les îlots rocheux (voir section « *onychoprion fuscatus* » dans <https://www.beautyofbirds.com/sootyterns.html>).

Georgia Lee et Paul Horley (2013) confirment cette interprétation :

« Avec une douzaine de peintures documentées représentant des bateaux dans plus de quarante maisons de 'Orongo [*sic*], les huit bateaux peints sur une seule paroi d'Ana Kai Tangata montrent une particulière concentration de ce motif. L'association prononcée d'oiseaux avec des bateaux tant à Ana Kai Tangata qu'à 'Orongo confirme une étroite connexion entre les sites, et, d'autre part, suggère que, durant une certaine période de l'histoire de l'Île de Pâques, il y a eu une connexion entre les cérémonies d'Orongo, les oiseaux et les bateaux européens - au moins, au niveau iconographique. » (Lee et Horley 2013: 30)

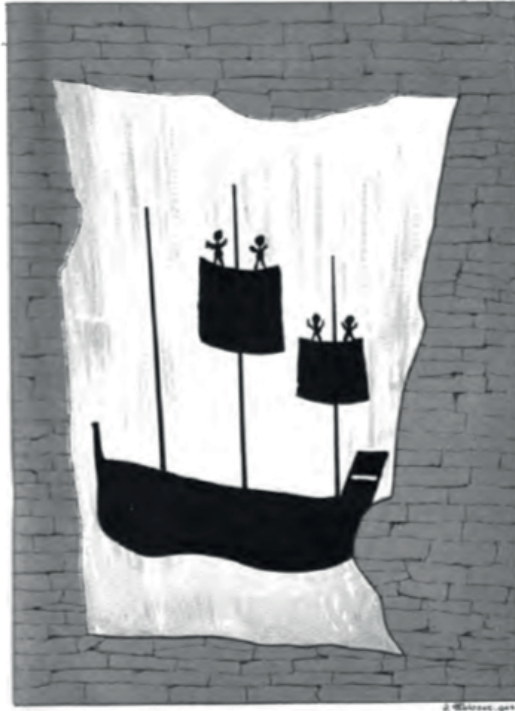
*Tafel 8.*



*Rapanui.*

*Malerei auf Steinplatten im Innern eines Steinhauses, ein  
europäisches Schiff früherer Zeiten darstellend.  
Original Aufnahme.*

Figure 6. Peintures des bateaux à l'intérieur des maisons de 'Orongo (Geiseler 1883).



**Rapanui.**

*Malesi auf Steinplatten mit Schiffen im Innern einer  
Steinhäuser. Original-Aufnahme.*



**Rapanui.**

*Malesi im Innern einer Steinhäuser auf Steinplatten. Stellt ankommendes Boot der Insel Rapanui dar.  
Original-Aufnahme.*



Pour nous, l'avènement de ces chefs guerriers sous la forme des *hommes-oiseaux* fut aussi la réponse donnée par la société rapanui à la crise cosmologique du pouvoir des *ariki*, en particulier par les *ariki* Miru. Cette crise, bien entendu, fut occasionnée par une série de circonstances parmi lesquelles les visites européennes se conjuguent aux longues périodes de sécheresse qui affectaient l'île depuis plusieurs années.

Dans ce nouveau contexte inauguré par le passage des Hollandais et les morts qui s'en sont suivies, le pouvoir sacré (*mana*), auparavant transmis par des ancêtres divinisés aux *ariki* pour assurer l'abondance, arrivait désormais d'ailleurs, amené au printemps par les oiseaux migrateurs, mais aussi dans des bateaux différents des leurs, entourés d'une nuée d'oiseaux et transportant des êtres munis de pouvoirs de mort, détenant des objets aux propriétés et à la résistance exceptionnelles (tissus, fer, miroir), dotés de la capacité d'engendrer des enfants à la peau pâle et disposant d'une force suffisante pour, s'ils le voulaient, enlever à jamais les insulaires. Ainsi la nouvelle puissance est désormais associée à ces trois entités : le *tangata manu*, les oiseaux et les vaisseaux européens.

#### *Sur la vision rapanui des étrangers : atua hiva, miro o'one et kape aringa uraura*

Suite au passage des quatre expéditions européennes au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle, les contacts avec les étrangers se sont intensifiés. Plus de 164 bâtiments de différentes nationalités entrèrent en contact avec les insulaires pendant le XIX<sup>e</sup> siècle (McCall 1976 : 296-306). Dans cette période d'intensification des relations, un mot viendra définir l'ailleurs et les étrangers : respectivement *hiva* et *atua hiva*. Ce mot *hiva*, que nous identifions comme celui que Maroowahai avait prononcé sur l'*Adventure* en 1774, signifie « lointain »<sup>48</sup> dans différentes langues polynésiennes, mais à Rapa Nui ce terme est aussi le nom servant à désigner la terre d'origine des premiers arrivants sur l'île selon une partie de la tradition orale recueillie à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle par les missionnaires et plus tard les ethnologues.

*Hiva*, dans la tradition orale rapanui, est décrit comme le lieu de « l'abondance de nourriture » où les gens ont « les lèvres sales, les lèvres grasses, car ils ont de la nourriture en abondance » (Englert 1948 : 51, 284). Le contraste entre une terre pauvre en ressources, comme c'est le cas de Rapa Nui, et une terre « d'abondance ailleurs » est un élément qui marque les rapports que les Rapanui vont établir avec les étrangers. D'après la lecture des journaux de bord de certains baleiniers (Richards 2008 ; Foerster et Lorenzo 2016), nous savons que les insulaires demandaient à ces équipages des carcasses de baleine, et de préférence celles où il restait encore de la graisse, en échange de leurs statues en bois ou, dans le cas des femmes, de rapports sexuels. Cette information, notamment le détail de la graisse venue d'ailleurs, fait écho à la description qui précède du concept rapanui de *hiva*. De plus, jusqu'aux années 1930, l'un des termes utilisés par les Rapanui pour désigner des étrangers était *atua hiva*. C'est du moins le mot que les informateurs d'Englert ont utilisé quand ils ont narré des histoires se rapportant au temps de leurs grands-parents et arrière-grands-parents (Englert 2006).

Si *hiva* veut dire « lointain-e », le mot *atua* renvoyait dans toute la Polynésie aux représentations matérielles et temporaires de la présence des entités surhumaines et de leur pouvoir (Tcherkézoff 2008 : chap. 9, section 4), avant que la surinterprétation missionnaire ne lui donne le sens plus réducteur de « dieu ». Ainsi, d'une manière semblable à ce qui a été décrit pour les cas de Hawaï (Sahlins 1995), Samoa ou Tahiti (Tcherkézoff 2008, 2010), les étrangers ont été inscrits dans des catégories particulières : sans être des dieux, ils ne sont pas non plus des hommes ordinaires.

Les pétroglyphes et peintures pariétales représentant des bateaux européens associés à des figures d'oiseaux que l'on trouve fréquemment dans différents sites de l'île, conjugués aux données ethnographiques recueillies par Routledge sur les *miro o'one*, renforcent davantage cette interprétation des Européens en tant que *atua hiva*, une catégorie particulière d'êtres. Des pétroglyphes de bateaux européens ont été enregistrés sur l'île (Pollard *et al.* 2010 ; Lee et Horley 2013), ce qui traduit l'importance de ce motif dans la période pré-missionnaire. Routledge rapporte que les Rapanui ont aussi construit des répliques de bateaux européens en terre, appelés *miro o'one* « les bateaux de terre ». Selon ses informateurs, ils y réalisaient des danses pour « honorer des nouveaux dieux venus de loin » (Routledge 1919 : 239). « Dieux venus de loin » n'est rien d'autre qu'une traduction simplifiée du terme *atua hiva*. Routledge écrit :

« Sur la côte sud, nous avons été très impressionnés par une longue terrasse de pierres rondes d'environ 139 pieds [42 mètres] de long, qui, à l'évidence, avait été reliée à une maison au toit de chaume [*thatched roof*] aujourd'hui disparue. En réponse à nos questions, nos guides ont dit : "C'est un *haré-a-té-atua*, où ils [nos aïeux] priaient les dieux." "Quels dieux ?" [Avons-nous demandé]. "Les hommes qui sont venus de loin en bateau. Ils [nos aïeux ?] ont dit qu'ils avaient les joues roses, et ils [*id.*?] ont dit qu'ils étaient des dieux." » Les anciens voyageurs, car le culte remonte à au moins trois générations, étaient donc pris pour des divinités, de la même manière que Cook le fut à Hawaï. La forme la plus simple de cette célébration se déroulait sur de longs monticules de terre appelés « *miro-o-oone*<sup>49</sup> » ou bateaux de terre [*earth-ships*], présents en abondance sur l'île, dont l'un possède également un petit monticule à côté pour représenter un bateau<sup>50</sup>. C'est là que les indigènes se rassemblaient et jouaient le rôle d'un équipage européen, l'un agissant comme un chef, donnant des ordres aux autres. Une cérémonie plus formelle avait lieu dans une grande maison avec trois portes de chaque côté où rentraient les chanteurs, au nombre de plus d'une centaine, et disposés en rangées. Dans l'une des maisons, dont un schéma a été dessiné, au milieu de celle-ci, un trou profond a été creusé au fond duquel une calebasse<sup>51</sup> couverte d'une pierre a été placée pour faire office de tambour. Un homme dansait dessus, à l'abri des regards en étant dans le trou. « Dans d'autres occasions, deux ou peut-être trois bateaux étaient construits à l'intérieur d'une maison, les mâts sortant du

49 Dans l'original, le mot est imprimé « *miro-o-orne* », certainement une faute d'imprimerie.

50 Il faut comprendre « qui représentait un bateau » [*of which there are several in the islands, one of them with a small mound near it to represent a boat*].

51 Il s'agit d'une sorte de courge (*Lagenaria siceraria*) évidée servant de calebasse ou de gourde.



toit, ces bateaux étaient commandés par un équipage [des Rapanui tenaient le rôle] habillés en marins européens, et les cadeaux reçus des bateaux en visite étaient exposés. Une nouvelle chanson était composée pour chaque occasion, et, l'une d'elles, qui [nous] fut citée, faisait une référence appuyée<sup>52</sup> au “visage rouge du capitaine qui est venu d'au-delà des mers”. Avoir le rôle principal parmi les acteurs était un grand honneur, analogue à celui d'un chef de cotillon à notre époque, mais à une échelle glorifiée. Un vieil homme nous a confié que son arrière-grand-père avait participé à ces représentations et on se souvenait même des paroles des chansons<sup>53</sup>.» (Routledge 1919: 239-240; nos ajouts entre crochets)

Dans ces notes de terrain, nous trouvons des informations supplémentaires concernant ces rituels où l'assimilation des étrangers aux *atua* est soulignée. Tentons une traduction d'une de ces notes, écrites en anglais avec parfois des mots rapanui (dont nous ajoutons la traduction entre crochets): « L'explication donnée était que “les gens se rassemblaient à l'intérieur pour voir les dieux. Aussi (?) observer (?) le pureva (?)”. D'autres questions si ?? dieux étaient les premiers Européens. “Ils pensaient qu'ils étaient des dieux parce qu'ils étaient ura ura [rouge], pas uri uri [noirs], ni tea tea [blanc]. Alors ils chantaient à leur sujet\* et l'appelaient Fare Atua [la maison divine].” » « \*juste comme si nous allions pour voir toutes [ou leurs?] choses?? poppa [les Européens] et ??, mais seulement leurs choses<sup>54</sup>. »

Nous retenons de ces explications que lors des cérémonies sur les *miro o'one* les gens venaient voir les objets (*pureva*) laissés par les étrangers. Nous identifions aussi que ces derniers ont été décrits comme des *atua* (Routledge écrit « dieux ») parce qu'ils étaient *ura ura*, c'est-à-dire « rouge ». L'indication sur les *hare atua*, maison d'*atua*, est obscure, mais selon Routledge (1919: 239), c'étaient des maisons construites exclusivement au cours des célébrations des *miro o'one*.

Kapiera, l'informateur de Routledge qui lui a dicté l'un des chants, renforce cette association de la couleur rouge avec le visage de ces *atua hiva*. Nous avons retrouvé les paroles de ce chant, non publiées par Routledge, lors de notre étude du manuscrit: « Le capitaine était rouge, le visage du capitaine était rouge rouge » (les mots suivants font encore référence à la notion « *atua* » et à un mât – de navire vraisemblablement)<sup>55</sup>. Routledge décrit que Kapiera était déjà adulte quand les missionnaires sont arrivés sur l'île (1866). D'après ces informations, on peut estimer qu'il est né entre 1830 et 1840. Par ailleurs

52 Ou « faisait de nombreuses références » [in one song, which was quoted, much reference was made...].

53 La tournure ne précise pas si cette mémoire était partagée ou s'il était question seulement du vieil homme [It was stated by an old man that his grand-father had so acted, and even the words sung were still remembered.]

54 De nombreux mots sont illisibles; nous mettons un ? pour chaque mot illisible; si le déchiffrement est incertain, nous ajoutons (?) après le mot. « The explanation given was that “The people assembled inside to seeing of the gods. And also (?) was observed of the pureva (?)”. Further questions as? gods were the first Europeans. “They thought they were gods because they were ura ura, not uri uri, nor tea tea. So they sang (?) them and called it hare atua”. » [Après les mots « they sang (?) », un renvoi pour un ajout écrit un peu plus loin, est indiqué entre guillemets:] “just as if we went to see all their things, we ?? of about poppa and ?? but only their things”. [...]» (PMB MS 531 Reel 1WSR/4/3/3). Le manuscrit n'ayant jamais été édité ni retranscrit, la lecture s'en révèle souvent cryptique. Une transcription intelligible de ces notes demeure un vaste chantier.

55 « He Kapé ha ura- te kapé aringa, aringa ura ura. The Captain was red, the Captain's face was red red. We ? to-o-ranga-a-te-atua ? was only a mast? » (PMB MS 531 Reel 1WSR/4/3/3).

Kapiera informe Routledge que son arrière-grand-père avait participé à plusieurs *miro o'one*, ce qui nous permet d'estimer quand ces célébrations ont commencé à avoir lieu. Si nous considérons vingt-cinq ans par génération, le chant qu'il attribue au souvenir transmis par son arrière-grand-père, ce *miro o'one* aurait eu lieu vers 1790. Cela indique que les *miro o'one* commencent à être organisés au cours ou dès la fin de la période des premiers contacts et non pas dans une phase plus tardive.

## CONCLUSION

Nous avons tenté d'étudier les effets engendrés sur la société rapanui par le passage des Européens entre 1722 et 1786, période qu'on a définie comme celle des premiers contacts. Nous avons proposé deux lectures complémentaires : l'une attentive aux événements décrits lors des premières rencontres et au cours des débarquements ; l'autre esquissant une grille d'interprétation cosmologique. Toutes deux s'accordent quand nous analysons l'émergence de rituels tels que celui des *tanqata manu* et celui des *miro o'one* comme une réponse à une crise cosmologique au sein du pouvoir des *ariki*. Une crise qui s'est vue accélérée par le passage des Européens.

Les relations entre les Européens et les Rapanui dans les premiers moments de leurs rencontres en mer ont donné à voir aux Occidentaux une attitude accueillante de la part des insulaires, qui a motivé le débarquement. Mais cette deuxième phase des contacts, comme nous l'avons signalé, a toujours été décrite comme un moment de grande tension. Cette tension a accompagné la rupture de différents interdits des deux côtés. Du point de vue occidental, les insulaires ont violé l'interdit sur la propriété privée, et ils ont été punis avec une violence entraînant parfois la mort. Les Occidentaux, quant à eux, ont rompu le *tapu* touchant les *ahu* et les *moai*. À cette occasion, les Rapanui ont pu constater que les étrangers possédaient le pouvoir de transgresser, sans aucun dommage, les *tapu* locaux. À partir de là, on peut penser que la crise cosmologique et celle de la légitimité du discours du pouvoir sacré des *ariki* se sont accentuées.

La mémoire du passage des premiers bateaux européens s'est transmise de génération en génération jusqu'aux informateurs de Routledge sous forme de pratiques rituelles, de récits, de chants et d'objets. Ils ont notamment retenu de ces étrangers l'aspect rouge de leur peau, probablement en raison des brûlures occasionnées par le soleil<sup>56</sup>, ainsi que le mot « *atua* » pour les désigner. Nous connaissons l'importance symbolique de la couleur rouge dans l'ancienne cosmogonie polynésienne (Babadzan 1983 ; Tcherkézoff 2009), et qui à Rapa Nui est également associée à la terre avec laquelle Tiki te Hatu créa la chair des premiers humains (Métraux 1940). Les étrangers, à l'aspect rouge, venus sur de grands bateaux, avec des pouvoirs de mort et des objets exceptionnels, avaient peut-être, aux yeux des Rapanui, un caractère divin. Ou du moins, il s'agissait d'êtres très puissants dotés d'un *mana* comparable à celui de leurs *ariki* (chefs). On reconnaît ici la montée en puissance des nouveaux chefs,

<sup>56</sup> Comme un officier de l'expédition de Cook l'avait déjà noté à propos des remarques des Hawaïens sur la peau « rouge » des Anglais (cité dans Sahlins 1995 : 173).

connus sous le nom des *tangata manu*, associés à la notion d'un pouvoir arrivé désormais d'au-delà l'horizon.

Les étrangers ont dû être intégrés à la société insulaire à travers ces nouvelles pratiques rituelles et d'échanges où le concept de *atua hiva* concentre à la fois un sentiment de crainte et de fascination. Cet ailleurs qu'ils représentaient était celui de l'abondance de biens exceptionnels, et il fut assimilé à la terre d'origine avec la dénomination *hiva*. Les Rapanui pouvaient réactualiser leurs liens avec Hiva et les *atua hiva* à travers des *miro o'one*, par les objets récupérés sur les bateaux (*hare atua*) et par les rapports sexuels des jeunes femmes avec ces *atua hiva*. Enfin, à travers ces nouveaux rituels, il s'agissait de surmonter la double contrainte qu'a impliqué la survenue des Européens : la rupture de l'isolement et le bouleversement cosmologique à travers la transgression des tabous. Une manière de comprendre ces *atua hiva* fut de les imiter, en portant leurs vêtements et en simulant leurs gestes dans des bateaux reconstruits à terre.

Ces rapports se verront plus tard bouleversés par le trafic de main-d'œuvre organisé aussi bien par des planteurs d'Amérique du Sud (Maude 1981) que par des planteurs et missionnaires catholiques installés sur les nouveaux territoires français d'Océanie (Muñoz 2015, 2017). C'est le début de la dispersion massive de la société insulaire en une diaspora et de son inscription dans de nouveaux rapports de force, très différents de la violence connue lors des premiers contacts.



## RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Archives Pacific Manuscripts Bureau [PMB] MS 531: The Routledge Collection.

**Babadzan, Alain, 1983.**

*Naissance d'une tradition : changement culturel et syncrétisme religieux aux îles Australes, Polynésie française.* Paris, Travaux et documents de l'ORSTOM, 154.

**Behrens, Carl Friedrich, 1739.**

*Histoire de l'expédition de trois vaisseaux, envoyés par la Compagnie des Indes Occidentales des Provinces-Unies, aux Terres Australes.* La Haye, Aux Dépens de la Compagnie.

**Belmessous, Saliha, 2006.**

« Le monument Lapérouse à Sydney ou l'histoire d'un mythe colonial franco-australien », *Outre-Mers. Revue d'Histoire : explorations, colonisations, indépendances*, 94(350-351) : 51-68.

**Bouman, Cornelis, 1994.**

« The Complete Journal of Captain Cornelis Bouman, Master of the ship *Theinhoven*, Forming Part of the Fleet of Jacob Roggeveen, from 31 March to 13 April 1722 During Their Stay Around Easter Island », in Herbert von Saher, *Rapa Nui Journal*, 8(4) : 95-100.

**Brander, Elsa, 2009.**

« Portraiturer l'exotique. La médiatisation du voyage de Lapérouse à l'île de Pâques (1786-1799) », *Astrolabe* [En ligne, Septembre / Octobre 2009, mis en ligne le 07/08/2018, URL : <https://astrolabe.msh.uca.fr/septembre-octobre-2009/dossier/portraiturer-l-exotique>].

**Cauwe, Nicolas, 2011.**

*Île de Pâques, le grand tabou : dix années de fouilles reconstruisent son histoire.* Louvain-la-Neuve, Éditions Versant Sud.

**Cook, James, 1777.**

*A Voyage Towards the South Pole and Round the World: Performed in His Majesty's Ships the Resolution and Adventure, in the Years 1772, 1773, 1774 and 1775,* 2 vols. Londres.

–1778. *Voyage dans l'hémisphère austral et autour du monde... en 1772, 1773, 1774 & 1775, dans lequel on a inséré la Relation du Capitaine Furneaux et celle de MM. Forster.* Traduit de l'Anglois (5 tomes). Paris, Hôtel de Thou.

**Dalrymple, Alexander, 1771.**

*An Historical collection of the several voyages and discoveries in the South Pacific Ocean,* Vol II: « *Containing the Dutch Voyages* ». Londres, « printed for the author and sold by J. Nourse ».

**Douglas, Bronwen, 1999.**

« Art as ethnohistorical text: science, representation and indigenous presence in eighteenth and nineteenth century Oceanic voyage literature », in Nicholas Thomas et Diane Losche (eds), *Double Vision. Art, histories and colonial histories in the Pacific,* Cambridge, Cambridge University Press : 65-99.

**Dupetit-Thouars, Abel, 1841.**

*Voyage autour du Monde sur la frégate la Venus pendant les années 1836-1839.* Paris, Gide Éditeur.

**Englert, Sebastian, 1948.**

*La Tierra de Hotu Matu'a. Historia, etnología y lengua de la Isla de Pascua.* Padre las Casas, Imprenta San Francisco.

–2006 [1936]. *Leyendas de Isla de Pascua.* Île de Pâques, Rapanui Press.

**Fischer, Steven Roger, 2005.**

*Island at the End of the World: The Turbulent History of Easter Island.* Londres, Reaktion books.

**Foerster, Rolf et Lorenzo Sebastian, 2016.**

*Expediciones a Rapa Nui 1791-1862.* Île de Pâques, Rapa Nui Press.

- Forster, George, 1777.**  
*A voyage round the world in his Britannic Majesty's Sloop, Resolution commanded by Capt. James Cook, during the years 1772, 3 4 and 5.* Londres: Printed for B. White, Fleet-Street; J. Robson, Bond Street; P. Elmsly, Strand; and G. Robinson, Pater-nofter-Row.  
 [Nombreux passages traduits en français et insérés entre guillemets dans Cook 1778, dans chaque tome, pour chacune des escales] [Édition universitaire de l'original anglophone: N. Thomas *et al.* eds, Honolulu, University of Hawaii Press, 2 vol, 2000].
- Forster, Johann Reinhold, 1778.**  
*Observations made during a voyage round the world...*, Londres, G. Robinson [extraits en français la même année et constituant un tome séparé, le tome 5, dans Cook 1778, Édition universitaire de l'original anglophone: N. Thomas *et al.* eds, Honolulu, University of Hawaii Press, 1996 1996 [1778]. Observations Made During A Voyage Round the World, N. Thomas, H. Guest & M. Dettelbach (eds.), Honolulu: University of Hawaii Press.].
- 1982. *The Resolution journal of Johann Reinhold Forster, edited by Michael Hoare*, 3 vols. Cambridge, Cambridge University Press · The Hakluyt Society.
- 2014. « Mémoire de Waihu », in Jakubowska, Zuzanna, « The Forsters back in the spotlight: Unknown manuscript on Easter Island discovered in Poland », *Rapa Nui Journal*, 28(1): 68-87.
- Geiseler, Wilhelm, 1883.**  
*Die Oster Insel: Eine Stätte Prähistorischer Kultur in Der Südsee*, Berlin, Ernst Siegfried Mittler.
- González de Canales, Fernando, 2013.**  
*Uniformes de la Armada. Tres siglos de historia (1700-2000)*. Ministerio de Defensa, Espagne.
- Horley, Paul, 2012.**  
 « Name list connected with the birdman cult of Easter Island in the field notes of Katherine Routledge », *Rapa Nui Journal*, 26(2): 55-74.
- Jakubowska, Zuzanna, 2012.**  
 « Behrens' narrative of the discovery of Eastern Island: two editions, two personalities, two realities », *Rapa Nui Journal*, 26(1): 21-30.
- 2014. « The Forsters back in the spotlight: Unknown manuscript on Easter Island discovered in Poland », *Rapa Nui Journal*, 28(1): 68-87.
- Kirch, Patrick V., 1994.**  
 « The pre-Christian ritual cycle of Futuna, Western Polynesia », *The Journal of the Polynesian Society*, 103(3): 255-298.
- Kirch, Patrick et Roger Green, 2001.**  
*Hawaiki, Ancestral Polynesia: An Essay In Historical Anthropology*. Cambridge, Cambridge University Press.
- La Pérouse, J.-F. de Galaup (M.M. éd.), 1797.**  
*Voyage de La Pérouse autour du monde, publié conformément au décret du 12 avril 1791, par M.L.A. Millet-Mureau, Général de Brigade*, 4 vols. et un atlas. Paris, Imprimerie de la République.
- 1985, (John Dunmore et Maurice de Brossard eds). *Le voyage de Lapérouse, 1785-1788: récit et documents originaux*. Paris, Imprimerie Nationale.
- Laval, Frédérique, 2020.**  
 « Les trois voyages du Capitaine Cook. Estampilles et Pontuseaux, carnet de recherche, service du patrimoine », Université fédérale Toulouse Midi Pyrénées, 10 février (<https://estampilles.hypotheses.org/2420>).
- Lee, Georgia et Paul Horley, 2013.**  
 « The paintings of Ana Kai Tangata cave, Easter Island (Rapa Nui) », *Rapa Nui Journal*, 27(2): 11-32 .
- Lima, M., E. M. Gayo, C. Latorre, C. M. Santoro, S. A. Estay N. Cañellas-Boltà, O. Margalef, S. Giral, A. Sáez, S. Pla-Rabes et N. Chr. Stenseth, 2020.**  
 « Ecology of the collapse of Rapa Nui Society », *Proc. R. Soc. B* 287: 20200662. <http://dx.doi.org/10.1098/rspb.2020.0662>

- Maude, Henry Evans, 1981.**  
*Slaves in Paradise: the Peruvian Labor in Polynesia, 1862-1864.*  
 Canberra, Australian National University Press.
- McCall, Grant, 1976.**  
*Reaction to Disaster: Continuity and Change in Rapanui Social Organization.* Thèse doctorale,  
 Canberra, Australian National University.
- 1994. « Little Ice Age: Some Proposals for Polynesia and Rapanui (Easter Island) », *Journal de la Société des Océanistes*, 98(1) : 99-104.
- Mellén Blanco, Francisco (Comp.), 1986.**  
*Manuscritos y documentos españoles para la historia de Isla de Pascua: la expedición del Capitán d. Felipe González de Haedo a Isla de David.* Madrid, Biblioteca CEHOPU.
- 2013. *Las expediciones marítimas del virrey Amat a la isla de Tahiti 1772-1775: Manuscritos españoles del siglo XVIII.* Ediciones Gondo.
- Merle, Isabelle, 2020.**  
*Watkin Tench, Expédition à Botany Bay. La fondation de l'Australie coloniale,*  
 Toulouse, Anacharsis.
- Métraux, Alfred, 1940.**  
*Ethnology of Easter Island.* Honolulu, Bishop Museum Press.
- Milet-Mureau, Louis-Antoine, 1797.**  
*Voyage de La Pérouse autour du Monde, publié conformément au décret du 22 avril 1791.*  
 Paris, Imprimerie de la République.
- Molle, Guillaume, 2020.**  
 « Représenter les mers du Sud : les artistes européens dans le Pacifique, 1606-1840 »,  
 in Louis Lagarde (éd.), *Visions du Pacifique : les artistes occidentaux et l'Océanie, 1840-1980.*  
 Nouméa, Éd. de la Ville de Nouméa : 7-12.
- Mulrooney, Mara, Thegn Ladefoged, Christopher Stevenson & Sonia Haoa, 2009.**  
 « The Myth of A.D. 1680: New Evidence from Hanga Ho'ounu Rapa Nui (Easter Island) », *Rapa Nui Journal*, 23(2) : 94-105.
- Muñoz, Diego, 2015.**  
 « The Rapanui diaspora in Tahiti and the lands of Pamatai (1871-1970) », *Rapa Nui Journal*, 29(2) : 5-22.
- 2017. *Diaspora Rapanui (1871-2015). L'île de Pâques, le Chili continental et la Polynésie française : une ethnographie historique de la mobilité dans une société transnationale,*  
 Thèse de doctorat, EHES (CREDO), Marseille.
- Pollard, Joshua, Alistair Paterson et Kate Welham, 2010.**  
 « Te Miro o'one: the archeology of contact on Rapa Nui (Easter Island) », *World Archeology*, 42(4) : 562-580.
- Rainbird, Paul, 2002.**  
 « A message for our future? The Rapa Nui (Easter Island) ecodeaster and Pacific island environments », *World Archaeology*, 33(3) : 436-451.
- Richards, Rhys, 2008.**  
*Easter Island 1793 to 1861: Observations by Early Visitors before the Slave Raids.*  
 Los Osos, Easter Island Foundation.
- Routledge, Katherine** [« Mrs Scoresby Routledge », 1919 – date indiquée seulement à la fin de l'avant-propos]. *The Mystery of Easter Island. The story of an expedition.*  
 Londres, « printed for the author by » Hazell, Watson et Viney, « sold by » Sifton, Praed & Co Ltd.
- Routledge, Scoresby et Katherine Routledge, 1917.**  
 « The Bird Cult of Easter Island », *Folklore*, 28(4) : 337-355.
- Roussel, Hippolyte, 1926 [1869].**  
 « L'île de Pâques », *Annales de la Congrégation des Sacré Cœur de Jésus et Marie*, 32 : 305-499.



**Sahlins, Marshall, 1995.**  
*How 'natives' think. About Captain Cook, for example.* Chicago, The University of Chicago Press.

**Salmond, Anne, 2004.**  
*The Trial of the Cannibal Dog. Captain Cook in the South Seas.* Londres, Penguin.

**Tcherkézoff, Serge, 2008.**  
*First Contacts in Polynesia: the Samoan Case (1722-1848). Western misunderstandings about sexuality and divinity.* Canberra, Australian National University Press.

–2010. *Tahiti 1768: Jeunes filles en pleurs. La face cachée des premiers contacts et la naissance du mythe occidental (1595-1928).* Papeete, Éditions Au vent des îles.

**Thomson, William, 1891.**  
*Te Pito te Henua, or Easter Island.* Washington, Smithsonian Institute Museum.

**Van Braam, Joannes, 1728.**  
*Tweejaarige Reyze rondom de wereld.* Dordrecht, J. Van Braam.

**Van Tilburg, Jo Anne, 2003.**  
*Among Stone Giants. The life of Katherine Routledge and her remarkable expedition to Easter Island.* New York, Scribner.

**CHAPITRE 7**

**L'ANSE DU MASSACRE  
(SAMOA, 1787):  
PREMIERS TROCS,  
MULTIPLES ILLUSIONS**

**Serge Tcherkézoff**

## **MASSACRE COVE (SAMOA 1787): INITIAL BARTERING AND DURABLE ILLUSIONS**

The encounter in 1787 between Samoans and the French crew of La Pérouse was characterised by deadly violence. It was at once the first landing of Europeans on this Polynesian land, and, once the narrative became known in Europe ten years later, the occasion to learn with surprise that in Polynesia also discovery could turn into drama. The literature, even recent academic accounts, has continued nonetheless to suggest that it was elsewhere, and especially in Melanesia, that violence was at the heart/core of encounters. If we take a closer look, however, we notice that the Spanish in the Marquesas Islands, the Dutch in Tonga and on Rapa Nui (“Easter Island”), the English in Tahiti, Hawaii, Aotearoa-New Zealand, and the French on Samoa, were all drawn into successive waves of misunderstandings that led to deadly clashes. We must therefore discard false dichotomies that continue to oppose “Polynesia” and “Melanesia”. We also need enquire into the recurrence of the causes that produced the same effects time and again. To this end, this chapter will focus on the encounter of 1787 in the Samoan Islands, but we will also refer to the Dutch visit in 1616 in north Tonga as well as to the English arrival in Aotearoa-New Zealand in 1769.

The misunderstandings which were often recurrent show themselves to be, from the perspective of the Indigenous populations, an inability to understand the threat, in terms of European military logic, represented by the “warning shots” and, from the European side, the impression of constantly having to face unscrupulous “thieves”. The perspective changes completely if we try to reconstruct the Polynesian view on the nature of the newcomers – who supposedly came from beyond the horizon (yet without being “gods”) – and remember the celebrations around the cycle of fecundity in pre-Christian Polynesia. When the masters of the powers of life came back from beyond the horizon and briefly dropped anchor, the main ritual episode was a very violent foray on the first fruits that were ceremoniously assembled, a raid in which not only food but also live animals, ceremonial material and even the platforms for display were rent asunder.

However, as Marshall Sahlins has observed, even after accepting that “events are ordered by culture” (culture provided the local interpretation of the chain of events), we still need to understand “how, in that process, the culture is reordered”. The Islanders, after having interpreted the newcomers as a “return” from the beyond, did what they were used to doing: launch a ritual raid. But after they received glass pearls and gunshots, nothing was ever the same again.

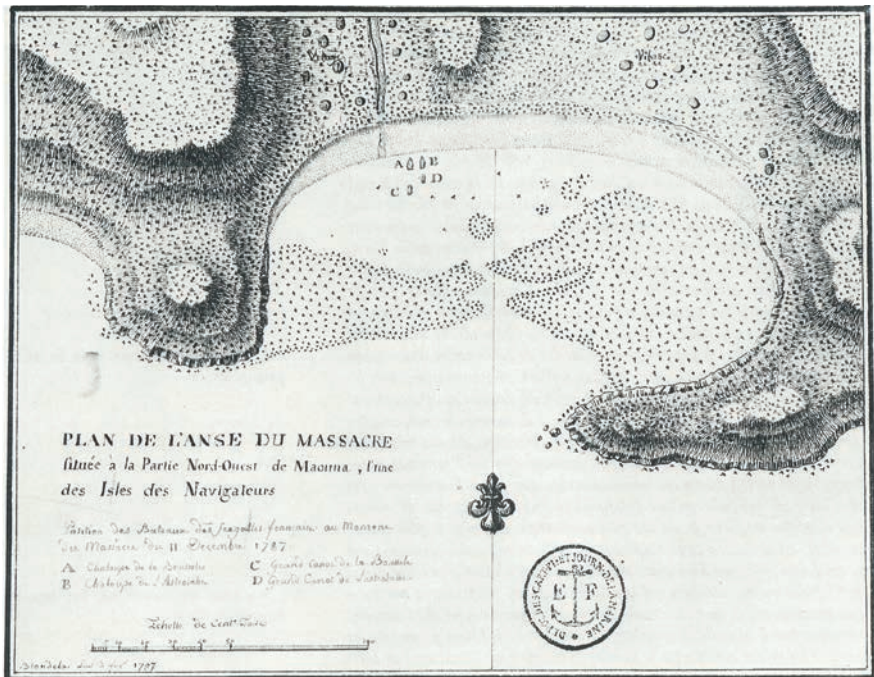
*The great challenge to an historical anthropology is not merely to know how events are ordered by culture, but how, in that process, the culture is reordered.*

(Marshall Sahlins, *Historical Metaphors and Mythical Realities*, p. 8)

## INTRODUCTION

### *La Pérouse aux Samoa*

« L'Anse du Massacre » : cette appellation fut donnée par La Pérouse, après la journée du 11 décembre 1787, à une baie de l'île « Maouna », archipel des Samoa (en fait A'asu, île Tutuila), et notée au bas du croquis qu'il fit établir par le dessinateur de l'expédition, après la confrontation meurtrière.



178. Plan de l'anse du Massacre. Dessin original de Blondela.

Figure 1: « L'anse du massacre » dessinée à bord, après la rencontre violente. Croquis daté «1787» et signé «Blondela, Lieutenant de vaisseau» (LP Journal: 452). Les lettres A, B, C et D représentent la position des chaloupes qui furent attaquées. Blondela avait la charge officielle de dessiner les cartes durant l'expédition. La Pérouse ne mentionne pas dans son journal sa décision de nommer ainsi l'endroit, mais il est évident qu'il en est à l'origine, il avait seul l'autorité pour attribuer des noms, et il emploie à maintes reprises le mot « massacre » dans son journal et dans ses lettres à propos de cette journée. Daté de 1787, le croquis fut donc réalisé dans les deux semaines après le drame (pendant que l'expédition se dirigeait vers l'Australie où elle parvint fin janvier. (copie de la reproduction dans la publication du Journal, Dunmore et de Brossard eds., 1985)

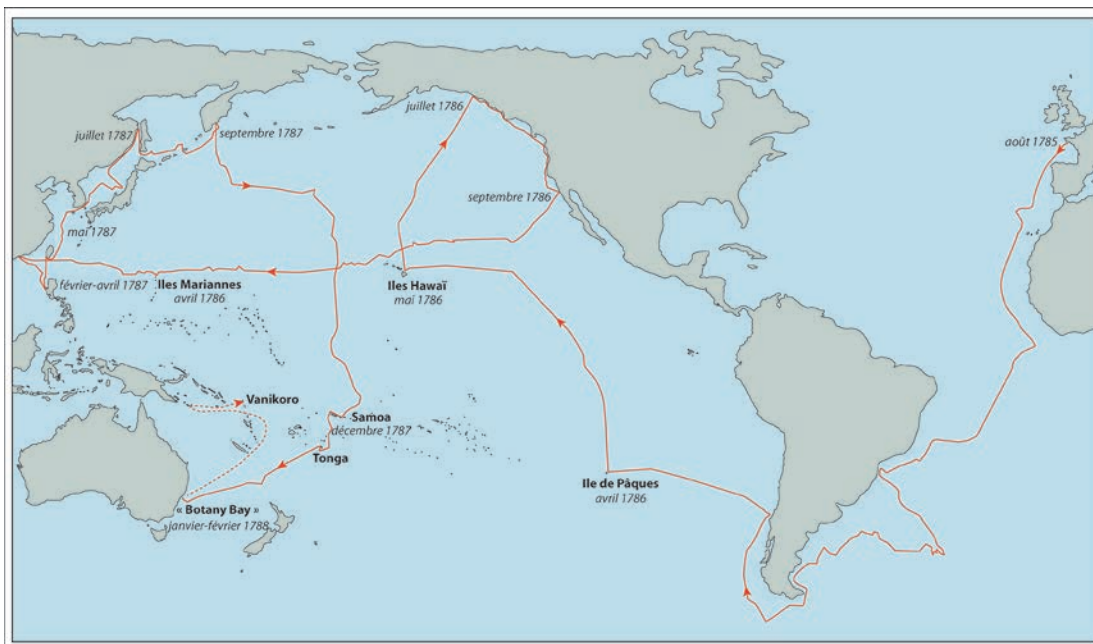


Figure 2: Carte du trajet suivi par La Pérouse (préparée par Guillaume Molle pour cette édition).

Ce croquis est parvenu jusqu'à nous, car les dessins, cartes et le journal du voyage<sup>1</sup> furent déposés par La Pérouse en février 1788 lors de son escale dans la petite colonie anglaise en Australie<sup>2</sup>, pour être acheminés en France pendant que l'expédition qu'il commandait, composée de deux frégates, se dirigeait plus loin dans le Pacifique. Elle ne donnera plus jamais de nouvelles car – on l'apprend bien plus tard – elle allait disparaître corps et biens dans un naufrage au nord de ce qui est aujourd'hui le Vanuatu<sup>3</sup>.

**1** Couvrant la période de septembre 1787 à janvier 1788; les documents concernant la période précédente du voyage avaient déjà été déposés lors de la visite au Kamtchatka (rapportés en France par J.B.B. de Lesseps au cours d'un voyage épique d'une année à travers toute la Russie). Le journal est rédigé avec soin, dans une prose visiblement destinée à l'autorité royale et, sans doute, en vue de sa publication.

**2** À « Botany Bay », nommée ainsi par le capitaine Cook en 1770 (aujourd'hui la zone aéroportuaire au sud du centre-ville de Sydney); La Pérouse y parvint fin janvier 1788, et repartit début mars; une semaine plus tôt en ce mois de janvier 1788, la *First Fleet* (le premier contingent anglais pour installer la colonie pénale, composé de onze navires) venait d'y débarquer. La Pérouse avait appris quatre mois auparavant, par une lettre royale française reçue au Kamtchatka, les projets anglais et l'ordre de passer à Botany Bay pour y manifester la présence française (Belmessous 2006: 53).

**3** Brisée sur les récits de Vanikoro (îles Santa Cruz, aujourd'hui partie des îles Salomon). La disparition resta un mystère pendant trente-cinq ans, avant que d'autres navigateurs ne recueillent des objets puis des récits qui feront comprendre où le naufrage eut lieu. Longtemps après, des fouilles sous-marines ont retrouvé ce qu'il restait des épaves (campagnes de 1980 à 2008 par l'Association Salomon, la Marine nationale et l'IRD), et des fouilles terrestres et des enquêtes sur les traditions orales locales ont pu prouver qu'il y eut une poignée de survivants (moins d'une quinzaine sans doute sur les deux cents hommes de l'expédition), dont deux finirent leur vie sur l'île, avant le passage d'autres Européens, alors que les autres auraient pris la mer sur une embarcation de fortune, dont on n'eut jamais aucune nouvelle. Une mise au point récente, à la fois sur les fouilles et la tradition orale, est proposée dans Galipaud et Jauneau (2012); voir aussi: Association Salomon (2000 [circa], 2008a, 2008b), Beaumont (2004), Bellec (2006), Conan (2005), Conan et Bourgeois (2005), Dillon (2005 [1830]), Galipaud et de Biran (2006), Guillou (éd. 2000), Jimenez (2019), Le Brun (dir. 2012); voir le site que Conan et ses successeurs de l'Association ont dédié à la « Collection Lapérouse »: <https://www.collection-laperouse.fr/> (milliers de fiches des objets retrouvés, énorme bibliographie). Pour une présentation chronologique des recherches et une présentation iconographique de certains objets retrouvés, voir:

[https://fr.wikipedia.org/wiki/Expéditions\\_menées\\_sur\\_les\\_traces\\_de\\_La\\_Pérouse](https://fr.wikipedia.org/wiki/Expéditions_menées_sur_les_traces_de_La_Pérouse)

et [https://fr.wikipedia.org/wiki/Alain\\_Conan](https://fr.wikipedia.org/wiki/Alain_Conan) (section: « les campagnes Salomon »).

Après avoir perdu tout espoir de revoir le navigateur, la France organisa en 1797 une publication officielle des documents parvenus en France. La carte de l'Anse du Massacre fut copiée avec soin et imprimée. On peut lire dans le cartouche : « PLAN DE L'ANSE DU MASSACRE, située à la partie Nord-Ouest de Maouna, une des Iles des Navigateurs. Position des Chaloupes et Canots des Frégates Françaises au moment du Massacre du 11 Décembre 1787. A. Chaloupe de la *Boussole*. B. Chaloupe de l'*Astrolabe*. C. Grd Canot de la *Boussole*. D. Grd Canot de l'*Astrolabe*. »

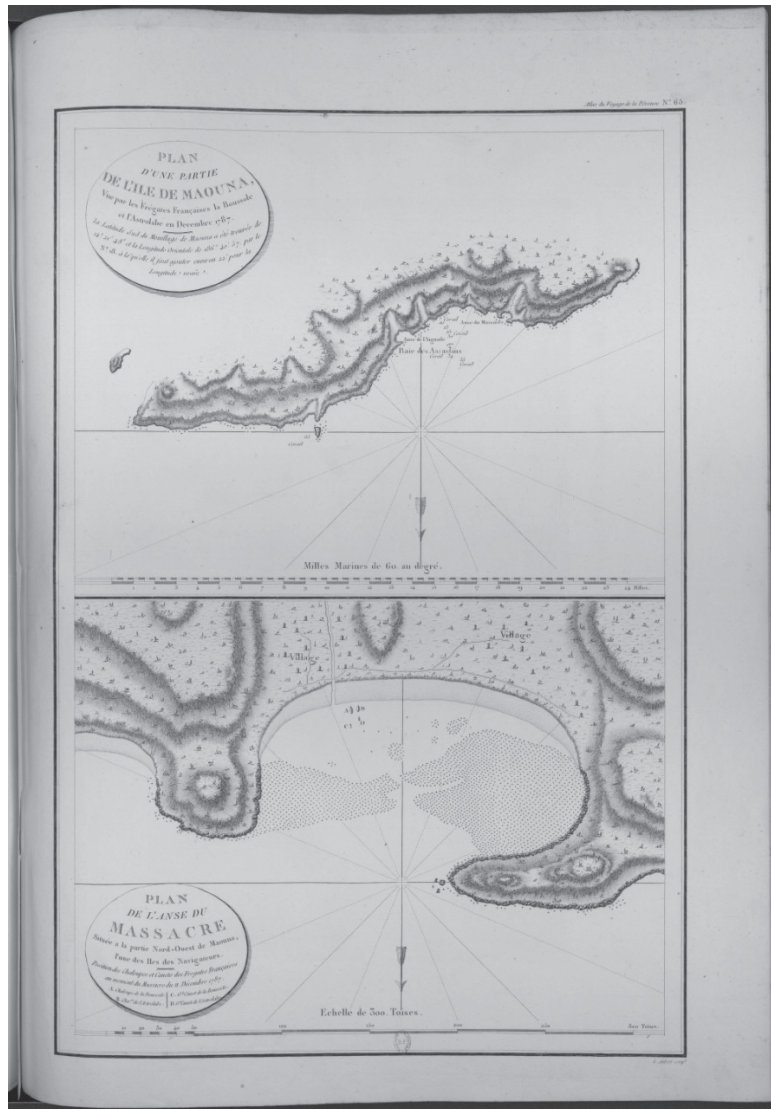


Figure 3: «L'anse du massacre» dans la publication officielle de 1797, La Pérouse [M.M. éd.], 1797: Atlas: Planche 65 (Cliché BNF avec autorisation, 8 juin 2021)

La publication de 1797 eut un retentissement notable, car l'absence de nouvelles de La Pérouse, et, petit à petit, la conviction de ne plus le revoir avaient créé un grand émoi dans le public, du moins le public savant, et dans tout le milieu de la Marine<sup>4</sup>.

La Pérouse et ses hommes furent les premiers Européens à mettre pied à terre dans l'archipel des Samoa. La rencontre se solda par une douzaine de morts du côté français<sup>5</sup>, dont le commandant en second, Fleuriot de Langle, et le naturaliste De Lamanon. Pour La Pérouse, ce fut un « massacre » : un malheureux contingent d'une soixantaine de Français, envoyé à terre dans quatre chaloupes pour faire provision d'eau douce, qui n'exerçait aucune violence, aucune provocation, fut soudainement attaqué par des centaines d'insulaires. Deux des chaloupes qui avaient accosté se trouvèrent prises dans la vase. Une partie de leurs occupants furent tués à coups de pierre et de massues pendant que d'autres, blessés, réussirent à rejoindre les deux autres chaloupes ; ils virent de loin que les insulaires se saisissaient de tout ce qu'il restait dans les chaloupes abandonnées et s'acharnaient à les démantibuler. Quant aux frégates, elles étaient ancrées trop loin pour voir ce qui se passait.

La Pérouse, resté sur sa frégate, fut bouleversé lorsqu'il entendit le récit des survivants, totalement abasourdi (« sa surprise a été extrême », raconte l'officier De Vaujuas LP *Journal*: 465), puis ulcéré : comment aurait-on pu « supprimer des desseins atroces à des hommes dont tous les signes extérieurs annonçaient la bienveillance [...] ? », écrivit-il deux mois plus tard, lors de son escale en Australie, dans une lettre à son ami De Castries, ministre de la Marine. En effet, depuis son entrée dans l'archipel des Samoa, tant que les rencontres eurent lieu seulement en mer (6-8 décembre), il s'était félicité des « échanges » (il dit aussi « marché », « faire le commerce ») où les Samoans avaient apporté sur leurs pirogues ce qui était pour lui des « vivres » (il avait cité : « cocos, poules, cochons, etc. ») proposées en troc à des voyageurs, en l'occurrence les Français, et « vendues » contre des perles de verre ; même s'il notait une propension à la « mauvaise foi » et parfois au « vol » dans ces échanges « comme avec tous les sauvages ». Dans ces premiers jours, il avait noté dans son journal, à propos des Samoans, en se remémorant ce qu'il avait lu chez Bougainville pour Tahiti et chez Cook pour Tonga, qu'ils « [...] nous ont approché avec crainte, mais sans armes, tout annonce qu'ils sont aussi paisibles que les habitants des îles de la Société ou des Amis » (*id.* : 439).

<sup>4</sup> La publication de 1797, composée du Journal en plusieurs volumes et d'un Atlas, fut organisée sous la direction d'un militaire, le général Milet-Mureau ; voir La Pérouse (M.M. éd., 1797). En 1985, les documents originaux et le journal original ont été localisés dans les archives de la Marine nationale, puis retranscrits et publiés dans une édition savante, par John Dunmore et Maurice de Brossard, fort utile car l'édition de 1797 par Milet-Mureau avait, ici ou là, omis ou simplifié ou même ajouté quelques phrases ; voir La Pérouse in Dunmore et de Brossard (éds.), 1985. Nous utiliserons uniquement cette édition et y ferons référence en abrégé : « LP *Journal* : numéros de pages ». Ensuite, John Dunmore traduisit l'ensemble en anglais (Londres, Hakluyt Society, 2 vols., 1994-95). John Dunmore aujourd'hui âgé de quatre-vingt-dix-huit ans, Britannique né en France, puis ayant fait toute sa carrière en Nouvelle-Zélande, décoré des plus hautes distinctions en Nouvelle-Zélande et en France, est sans aucun doute l'historien qui, par ses nombreux ouvrages, a fait le plus pour la connaissance internationale des voyages français dans le Pacifique. Sans son travail minutieux, ce chapitre et d'autres travaux précédents sur la visite française aux Samoa en 1787 n'auraient pu être les mêmes.

<sup>5</sup> Onze noms dans la liste officielle reportée sur la plaque commémorative, douze en incluant un homme non français et non nommé, mais figurant comme « un Chinois » dans la liste énumérative des victimes côté français dans le journal de La Pérouse (LP *Journal* : 462, 465), et treize en incluant un Français blessé qui décéda des suites de ses blessures lors de l'escale en Australie (note des éditeurs, LP *Journal* : 464).



Mais un peu plus tard, terminant en Australie d'écrire les nouvelles de ces événements, il évoquait sa rancœur dans des lettres personnelles : deux en particulier, écrites le même jour, le 7 février, l'une à De Castries, l'autre à son ami De Fleurieu, directeur des Arsenaux<sup>6</sup>. Dans ces lettres comme dans son journal, il tentait aussi de se dédouaner : le malheur fut totalement imprévisible, à cause de la « fourberie » des insulaires<sup>7</sup>. La surprise et la douleur lui firent conclure que, jusqu'ici, on s'était trompé sur la nature « des insulaires de la Mer du Sud » (lettre à De Castries<sup>8</sup>) et, au fond, sur « tous les sauvages » (lettre à De Fleurieu<sup>9</sup>), ajoutant dans les deux lettres son sentiment « de colère contre les philosophes qui les vantent tant ». Milet-Mureau qui édita le journal pour la publication de 1797 prit l'initiative d'adjoindre la lettre à De Fleurieu (et d'ajouter même quelques mots de rancœur de plus<sup>10</sup>), créant ainsi ce qui marquera la fin en Europe du mythe du Bon Sauvage<sup>11</sup>. Il ajouta aussi une gravure composée pour l'occasion :

**6** Le lecteur peut accéder au texte manuscrit de ces lettres (pour celle à De Castries on ne possède que quelques lignes) – ainsi qu'à de nombreux autres documents historiques concernant La Pérouse, et concernant d'autres premières rencontres entre Samoans et Européens – dans un volumineux dossier bénéficiant d'un accès public en ligne (Tcherkézoff éd. 2008, voir [http://www.pacific-encounters.fr/operation\\_programme\\_samoia.php](http://www.pacific-encounters.fr/operation_programme_samoia.php); pour ces lettres voir dans ce site les documents PDF, dans la section DHS-3F). Ce dossier est l'un des résultats d'un programme conduit entre 2002 et 2008 en partenariat avec notre collègue Dame Pr. Anne Salmond (University of Auckland), avec l'aide initiale du « Fonds Pacifique » de la France (secrétariat d'État pour le Pacifique et ambassade de France en Nouvelle-Zélande grâce à l'action de S.E. l'ambassadeur Jean-Michel Marlaud). Mais pour la lettre manuscrite à De Fleurieu, nous avons obtenu la copie à Nouméa grâce à l'Association Salomon et notre collègue Jean-Christophe Galipaud. Pour les lecteurs intéressés par le cas de Tahiti : ce programme a également permis de mettre en ligne la transcription inédite du journal original de Wallis (pour les pages de sa visite à Tahiti), réalisée par Anne Salmond et son équipe, ainsi que la traduction de ces pages (par Deborah Pope), voir : [http://www.pacific-encounters.fr/operation\\_programme\\_tahiti.php](http://www.pacific-encounters.fr/operation_programme_tahiti.php).

**7** Il mentionne aussi l'« opiniâtreté » de son second Fleuriot de Langle qui voulut à tout prix accoster dans une baie qu'il avait découverte la veille mais qui, aux yeux de La Pérouse, avait le grand inconvénient d'être dérobée à la vue depuis les frégates et hors de portée d'un tir de canon.

**8** « Ma plus extrême prudence est sans cesse déconcertée par des événements impossibles à prévoir et toujours dans des occasions où nous n'apercevions pas les plus petits risques. Les exemples multipliés de la perfidie des insulaires de la Mer du Sud ne seront jamais une leçon suffisante à des Français. Comment supposer des desseins atroces à des hommes dont tous les signes extérieurs annonçaient la bienveillance, quoique, à la vérité leur physionomie portât l'empreinte de la férocité, mais ils nous portaient sur leur dos en traversant les rivières, ils massaient à la manière des Indiens ceux qui étaient fatigués, ils nous offraient leurs plus jeunes et leurs plus jolies filles, remplissaient nos canots de fruits et de cochons, et avaient l'air du bonheur et du contentement lorsque nous entrions dans leurs cabanes [...] les fourbes les plus exercés des nations de l'Europe n'approchent pas du plus maladroit insulaire de Maoua, je voudrais qu'on leur envoyât en qualité de missionnaires les philosophes qui les vantent si fort, ils changeront bientôt de langage, le Ch. de Lamanon qui en a été massacré assurait la veille de cet affreux événement que ces hommes valent mieux que nous. » (Lettre à de Castries, depuis Botany Bay, 7 février).

**9** « J'avoue que j'ai à me reprocher, dans la malheureuse journée du 11 décembre 1787, d'avoir cédé presque malgré moi aux importunités, à l'opiniâtreté même du vicomte de Langle qui me disait que l'eau fraîche était le meilleur antiscorbutique [...] [À Botany Bay] j'ai construit un très bon ouvrage pour y mettre en sûreté nos chaloupes qui sont déjà très avancées et nous serviront à la fin de ce mois. Ces précautions étaient nécessaires contre les indiens de la Nouvelle-Hollande qui quoique très faibles et peu nombreux sont comme tous les sauvages très méchants et brûleraient, s'ils en avaient les moyens, nos embarcations; ils nous ont jeté des saigies une minute après avoir reçu nos présents et nos caresses. Je suis cent fois plus en colère contre les philosophes qui les vantent tant que contre eux. Lamanon qui en a été 'massacré' [apostrophes de la main de La Pérouse] disait la veille que ces hommes valent mieux que nous. Rigide observateur des ordres du Roi, j'ai toujours usé de la plus grande modération avec eux; mais je ne partirais pas pour pareille campagne sans demander d'autres instructions. Et un navigateur doit, en quittant l'Europe, les considérer comme des ennemis, à la vérité très faibles, qu'il serait peu généreux de détruire mais qu'il a le droit de prévenir lorsqu'il y est autorisé par de justes soupçons. » (Lettre à De Fleurieu, depuis Botany Bay, 7 février).

**10** « [...] après avoir reçu nos présents et nos caresses. *Mon opinion sur les peuples incivilisés était fixée depuis longtemps; mon voyage n'a pu que m'y affermir: "J'ai trop, à mes périls, appris à les connaître."* Je suis cependant mille fois plus en colère contre les philosophes qui exaltent tant les sauvages, que contre les sauvages eux-mêmes. Ce malheureux Lamanon, qu'ils ont massacré, me disait la veille de sa mort, que ces hommes valent mieux que nous [...]»; [nous mettons en italique la phrase ajoutée par Milet-Mureau] (La Pérouse, M.M. éd., 1797: IV : 239).

**11** Comme l'avait déjà noté Linnekin (1991).



**Figure 4:** «Massacre de MM. De Langle, Lamanon et de dix autres individus des deux équipages», gravure par Nicolas-Marie Ozanne dans la publication officielle de 1797, La Pérouse [M.M. éd.], 1797: Atlas: Planche 66 (Cliché BNF avec autorisation, 8 juin 2021).

La publication de cette lettre eut au moins le mérite de faire savoir ce que La Pérouse n'avait pas mentionné dans son journal, mais avait ajouté dans cette lettre: « Une trentaine d'Indiens ont été tués à terre dans cette fatale journée, par les gens de nos chaloupes, quand ils s'en virent assaillis<sup>12</sup>. » La rancœur exprimée par La Pérouse est à la hauteur de sa déception. Il s'attendait à un accueil chaleureux. Double illusion. Nous avons mentionné son espoir, après les premiers échanges pacifiques, de trouver un accueil comme Bougainville le raconta pour Tahiti. Mais cet espoir déçu reposait sur une première illusion, celle concernant le séjour de Bougainville à Tahiti, reprise ensuite par tant d'autres depuis deux siècles et demi, et qui fut d'abord l'illusion de Bougainville lui-même. Ni Bougainville ni les lecteurs de son *Voyage autour du monde* ne comprendront que l'accueil pacifique reçu à Tahiti en 1768 ne fut que le deuxième temps d'une rencontre dont le premier fut celui de la violence, lorsque Wallis arriva sur place un an plus tôt et fit donner ses canons<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> Cité de la publication de 1797; dans le manuscrit original de la lettre, la phrase est plus courte: « Une trentaine d'indiens ont été tués dans cette malheureuse journée » (6<sup>e</sup> feuillet, voir ci-dessus note pour l'accès en ligne).

<sup>13</sup> Nous avons souligné ce point en 2004 (1<sup>re</sup> édition de Tahiti 1768; voir 2010: 21, 41), Anne Salmond l'a amplement examiné en 2009 (voir en traduction française Salmond 2012; et voir son chapitre dans le présent ouvrage). Jean-François Baré (1985: 103-142) fut le premier dans l'anthropologie historique française à consacrer de nombreuses pages à l'analyse de la violence dans la rencontre de 1767 entre les Anglais de Wallis et les Tahitiens.

Bougainville ne comprit qu'après son départ qu'il avait été précédé à Tahiti par les Anglais. Mais, pour la publication de son *Voyage autour du monde*, en 1771, il ne changea rien aux premières impressions qu'il avait consignées sur place dans son journal. En outre, le récit de Wallis ne fut publié qu'en 1773, soit deux ans après celui de Bougainville, dans une publication dont la pièce maîtresse était le récit du premier voyage de Cook. Enfin, la violence de la rencontre entre les Anglais de Wallis et les Tahitiens n'est mentionnée par l'Anglais qu'au début de son récit. Elle fut peu commentée en Europe et rapidement recouverte par la tonalité dominante de la suite du récit de Wallis, laquelle mentionna les dons de nourriture et « de femmes », où le lecteur retrouvait à la fois Bougainville, et le récit de Cook publié avec celui de Wallis.

### *Un projet comparatif*

Le chapitre présenté ici inaugure un projet : comparer les premiers moments des rencontres initiales entre Polynésiens et Européens. Avec deux objectifs : vérifier sur un corpus étendu que, contrairement à une idée reçue, ces premiers moments ont été marqués par la violence, souvent meurtrière, et rechercher si une trame commune peut être mise en évidence dans la succession des interactions qui ont conduit à cette violence.

Le premier objectif est une suite donnée à la remise en cause complète, faite d'abord par les archéologues et linguistes, de ce qu'on peut appeler « l'invention de la Mélanésie »<sup>14</sup>, c'est-à-dire l'invention d'une forte distinction entre d'une part la « Polynésie », région qui constitue à juste titre une aire culturelle, linguistique, une unité de peuplement, etc., et d'autre part la « Mélanésie » telle que les savants européens du XIX<sup>e</sup> siècle l'ont créée de toutes pièces (les îles portant des populations « noires » de peau), puis l'ont figée sur les cartes<sup>15</sup>, et, même après l'abandon des théories raciales du XIX<sup>e</sup>, ont prétendu lui donner une consistance dans plusieurs contextes – dont le cas des premières rencontres entre Océaniens et Européens : elles se seraient passées de façon diamétralement opposée selon qu'elles eurent lieu dans l'une ou l'autre région.

Une fois reconstruite l'histoire détaillée de l'invention, replacée dans le cadre des théories sur les « races » depuis les premières classifications dites savantes des peuples non européens jusqu'à aujourd'hui (Tcherkézoff 2008a), il restait et reste encore à pointer du doigt les nombreuses dichotomies (illusions dualistes) inventées par les savants qui ont prétendu donner corps à cette distinction entre Polynésie et Mélanésie : typologie des systèmes politiques (avec/sans pouvoir centralisé, héréditaires comme des « royautes » /

<sup>14</sup> D'abord Pawley (1981), Guiart (1982), Kirch et Green (1987), Green (1991), et bien d'autres ensuite (Kirch 2000, etc.). La seule distinction retenue aujourd'hui par les archéologues et les linguistes différencie une Océanie « proche » (par rapport à l'Asie du Sud-Est), qui inclut la partie seulement occidentale de la « Mélanésie », où le peuplement remonte à plusieurs dizaines de milliers d'années, et le reste, une Océanie « lointaine », qui inclut la partie orientale de la « Mélanésie », la Micronésie et la Polynésie, peuplée depuis moins de 4 000 ans. Ce qui explique, par exemple au plan des hiérarchies sociales – les systèmes sociopolitiques de « rang », « titres », etc. – que les sociétés qui se sont développées sur ce qui est aujourd'hui le Vanuatu ou la Nouvelle-Calédonie et les Fidji ont bien plus de points communs avec les sociétés des Samoa ou Tonga qu'avec celles des Hauts-plateaux de la Nouvelle-Guinée.

<sup>15</sup> Dumont d'Urville acheva, en 1832, par des conférences et la publication de cartes, ce que d'autres avant lui avaient commencé à délimiter (nous avons rendu les cartes accessibles en ligne sur : [http://www.pacific-counters.fr/cartographie\\_ancienne\\_moderne.php](http://www.pacific-counters.fr/cartographie_ancienne_moderne.php)).

émergents à l'occasion de la « grandeur » d'un chef éphémère), des croyances et pratiques culturelles (un demiurge principal ou au contraire des cultes aux ancêtres dispersés), jusqu'à, il n'y pas si longtemps, une typologie de soi-disant « caractères nationaux » (en anglais: *temperaments*) et, dans un passé heureusement révolu, une typologie des « races » et des « couleurs de peau ». Il se trouve que, dans le domaine ethnohistorique qui nous intéresse – le temps des premières rencontres entre Polynésiens et Européens –, cette illusion dualiste a pris un contour particulièrement dichotomique: l'accueil des premiers Européens par les « Polynésiens » aurait toujours été pacifique, l'accueil par les « Mélanésiens » toujours hostile et violent. Dans un colloque des années 1980 sur l'histoire des voyages français en Océanie, on pouvait encore déclarer:

« Du point de vue psychologique, ils [les Polynésiens] sont aussi différents des Mélanésiens que du point de vue physique. Très ouverts, curieux, ils essaient d'assimiler vite les inventions des autres. Si Lapérouse<sup>16</sup> avait fait naufrage en Polynésie, son sort et celui de ses compagnons eussent été peut-être différents, au lieu de l'agressivité et de la crainte chez les Mélanésiens il aurait pu, avec un peu de chance, éveiller la curiosité et le désir d'apprendre des Polynésiens. » (Ruffié 1985)

Si le propos rappelle les classifications raciales du XIX<sup>e</sup> sur les populations océaniques, il relève aussi de l'illusion créée par le récit de Bougainville, sur Tahiti puis étendue à toute la région. Vision qui déshumanise<sup>17</sup> la Polynésie en créant l'image d'une exception absolue parmi toutes les sociétés humaines, que ce soit l'illusion de « l'amour libre » ou celle d'un accueil toujours chaleureux des premiers Européens. Or l'examen attentif des documents disponibles sur ces premières rencontres révèle bien au contraire, que, souvent et sans doute toujours (sous preuve d'inventaire), les premiers moments de ces premières rencontres en Polynésie furent tout aussi violents qu'ailleurs. Il n'y a là rien d'étonnant; aucune raison de s'attendre à trouver une grande différence dans la manière dont les divers peuples ont dû découvrir pour leur compte l'existence, les menaces et les pouvoirs de mort par les armes à feu des premiers Européens.

Dans ce cas, on aboutit à une deuxième question: peut-on relever une forme récurrente dans l'enchaînement des malentendus, évoqués ci-après, qui ont conduit à cette violence? En étant contraints, sans l'avoir prévu, de découvrir pour leur compte l'existence des Européens, les insulaires ont, semble-t-il, attribué à ces créatures des pouvoirs surhumains (mais pas nécessairement « divins ») et la possession d'objets recelant ces mêmes pouvoirs, qu'il valait la peine de voir de plus près (ils se hissent à bord), de vaincre sa peur et de

<sup>16</sup> Le nom est souvent orthographié ainsi aujourd'hui, correspondant à la signature manuscrite du navigateur, mais les publications officielles de l'époque (1797, etc.) ont toutes utilisé l'autre forme.

<sup>17</sup> On peut comparer avec l'expression utilisée par des intellectuels samoans dans leur critique du livre de Margaret Mead, *Adolescence à Samoa*. L'image sympathique d'une société laissant ses adolescents évoluer sans aucune contrainte (ni sociale, ni sexuelle), ce qui expliquait, pour l'auteure américaine, l'absence totale de troubles psychologiques (en comparaison de ce que, dans ces années 1920, aux États-Unis, on appelait la crise de l'adolescence) devenait pour certains Samoans non seulement erronée mais surtout l'image d'une société qui n'existe nulle part ailleurs – et donc « Mead nous a ôté [...] notre unité avec les autres êtres humains » (voir la citation complète dans Tcherkézoff, 2003: 476).

toucher, puis de prendre sans attendre d'y être invité – et parfois en sautant prestement à l'eau pour regagner la terre à la nage. Des richesses qui étaient autant de signes de « pouvoirs de vie » mais qui, pour les Européens, étaient simplement des objets personnels relevant de la propriété privée, ou des « bagatelles » qu'on prévoyait bien de « troquer » avec les « naturels » qu'on rencontrerait, mais qu'il est scandaleux de dérober tant qu'ils ne sont pas remis en mains propres. Chez les visiteurs, tout cela fut immanquablement le sentiment d'une agression, la colère de faire face à des « voleurs », et donc aussi une peur qui pousse à faire un usage immédiat des armes.

Tel est le cadre général dans lequel nous présentons ce chapitre, cadre qui constitue un thème parmi d'autres de ce livre collectif et qui nous avait initialement conduit à proposer pour le congrès 2018 du PIURN un panel portant en partie sur ces questions (voir ci-dessus l'introduction au présent ouvrage).

### **SAMOA, DÉCEMBRE 1787**

Dans le cadre d'un chapitre, il est impossible de faire une place détaillée au contenu du journal de La Pérouse où le navigateur décrit les rencontres et interactions qui eurent lieu aux Samoa entre le 6 et le 12 décembre. Nous demanderons au lecteur sa confiance pour le résumé succinct que nous en donnerons<sup>18</sup>.

#### *Premiers trocs*

La Pérouse décide de rejoindre les Samoa, dont l'existence et la position avaient été indiquées par Bougainville en 1768, pour s'y ravitailler. Il passe au large de petites îles (le groupe oriental des Manu'a). Des pirogues s'approchent, tournent autour des navires, puis leurs occupants « se hasardèrent enfin à nous approcher et à former avec nous quelques échanges, mais si peu considérables que nous n'obtînmes qu'une vingtaine de cocos et deux poules sultanes bleues » (LP *Journal*: 435). La Pérouse ne donne aucun détail et passe immédiatement, dès la phrase suivante, à un commentaire sur la propension des « insulaires de la Mer du Sud » à la « mauvaise foi » et au « vol ». Ayant interprété l'interaction comme un troc (« quelques échanges avec nous<sup>19</sup> »), les Français furent plutôt surpris d'obtenir si peu, et c'est pourquoi ils furent immédiatement convaincus d'avoir été trompés :

« [...] Nous n'obtînmes qu'une vingtaine de cocos et deux poules sultanes bleues. Ils étaient, comme tous les insulaires des Mers du Sud, de mauvaise foi dans leur commerce; et lorsqu'ils avaient reçu d'avance le prix de leurs cocos, il était rare qu'ils ne s'éloignassent pas sans remettre le prix convenu. Ces vols étaient, à la vérité, d'une bien petite importance, et quelques

<sup>18</sup> Le lecteur peut vérifier par un accès en ligne aux pages originales du journal (Tcherkézoff, éd. 2018: section 3d) et, d'autre part, s'il accepte de passer par l'anglais, à des analyses avec citations nombreuses du journal dans un ouvrage consacré à l'histoire des rencontres entre Samoans et Européens de 1722 à 1840 (Tcherkézoff 2008b: chap. 3-4); cependant le fil conducteur de cet ouvrage (et donc la sélection des citations) était la question des rencontres sexuelles, alors qu'ici notre relecture concerne la question des violences meurtrières.

<sup>19</sup> C'est le terme le plus fréquent chez La Pérouse, mais il dit aussi, à plusieurs reprises, « marché », « commerce », « vendre ». Bougainville, dans ses quelques pages quand il navigua devant les Samoa, eut des « échanges » et dit que les insulaires voulaient « troquer » (1771: 238).



colliers de rassades [des perles de verre<sup>20</sup>], avec des petits coupons de drap rouge, ne valaient guère la peine d'être réclamés.» (*ibid.*; notre ajout entre crochets)

Mais le fait que les dons samoans furent en quantité limitée nous oriente vers une autre interprétation. Nous aurons à dire que les Samoans connaissaient de réputation les Européens, qui étaient désignés d'un terme particulier dans toute la région depuis le début ou milieu du XVII<sup>e</sup> siècle : *papālagi*<sup>21</sup>. Circonscrits par leur vision matérielle et mercantile, ne voyant alors que le « vol », les Français étaient évidemment incapables de concevoir que les Samoans faisaient – c'est notre hypothèse – des offrandes à ces *Papālagi* et étaient heureux de recevoir des dons, et il se trouve que ces dons représentaient une immense valeur aux yeux des Samoans (les perles et les étoffes, surtout rouges) comme les deux visiteurs précédents, Roggeveen et Bougainville, l'avaient déjà noté<sup>22</sup>.

Les Français continuent de passer devant les petites îles. D'autres pirogues viennent au contact : un homme âgé s'adresse longuement aux Français en tenant « une branche de kava » ; les Français disent savoir « par la lecture des différents voyages que c'était un signe de paix » et en retour lui jettent « quelques étoffes » (*id.* : 437-439<sup>23</sup>). Ce geste de la part des Samoans prouve, sans nul doute, que leur attitude envers les *Papālagi* était une attitude d'accueil cérémoniel et non pas de troc. Depuis la fin de la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle jusqu'aux observations les plus récentes, nous savons que, dans les Samoa, une branche de *'ava* (le kava) n'était et n'est encore offerte que dans les contextes cérémoniels et seulement à des supérieurs très vénérés, comme les chefs sacrés du village ou des chefs en visite venus d'un autre village.

Comment les Français ont-ils répondu ? En « jetant quelques étoffes ». Pour les Français, c'était une façon banale de répondre avec quelques-unes de leurs baguettes pour ce qu'ils avaient pris comme un signe de bienvenue et un « signe de paix ». On peut imaginer que les Samoans aient vu aussi une logique – mais différente – dans le cadre de l'opération. Il se trouve que, selon leur coutume, le

**20** Le mot est écrit « rassades » dans ce passage ; ailleurs dans cette édition savante de 1985 du journal, le mot est écrit « rassades » ; les deux orthographes se rencontrent depuis le XVI<sup>e</sup> siècle. Dans son édition de 1797, Millet-Mureau a transcrit au singulier (« rassade », La Pérouse, M.M. éd., 1797 : 179) ; Bougainville parlait de « grains de rassade » (1771 : 130 cité in <https://fr.wiktionary.org/wiki/rassade>). Le terme était courant, à l'époque, pour désigner les perles de verre, avec une étymologie vraisemblablement italienne-vénitienne *razzare* « râcler » ; voir l'ancien français « raser » au sens de « polir, faire briller » (Venise devint un haut lieu de la fabrication de ces perles).

**21** L'étymologie est discutée et implique des considérations complexes d'ordre linguistique ainsi que l'interprétation de représentations cosmologiques (Tcherkézoff, 2008b : chap. 11). Les meilleures hypothèses sont 1) une origine de Polynésie centrale, datant du début du XVII<sup>e</sup> (passages de Quiros et de Le Maire), avec la base *lagi* « ciel », pour dire : ceux du niveau cosmologique du ciel (mais pas du tout ceux « venus au travers de la voûte céleste », interprétation missionnaire tardive et linguistiquement impossible) ; 2) une déformation d'un mot malais *barang* appliqué par les équipages des Hollandais aux biens donnés aux insulaires (étoffes, perles de verre, objets en métal) et reprise localement par les Tongiens à l'époque de Tasman (*ibid.* résumant Geraghty et Tent 2001). Les cas multiples (près d'une dizaine) de mots employés par les équipages hollandais et devenus des termes habituels dans les langues polynésiennes sont bien attestés, en provenance des passages de Le Maire dans le nord des Tonga et à Futuna, de Tasman aux Tonga et de Roggeveen aux Tuamotu (Geraghty et Tent 2004).

**22** Voir les pages de leurs journaux sur leur passage (sans débarquer) dans l'archipel des Samoa et les « échanges » qui eurent lieu brièvement en mer (Tcherkézoff, éd. 2018, sections DHS-1 et -2).

**23** La page 438 est une page d'illustrations insérées par les éditeurs, c'est pourquoi la citation ci-dessus commence à la fin de la page 437 et se poursuit en haut de la page 439.

don d'une branche de kava aux chefs sacrés appelait et appelle comme contredon des étoffes cérémonielles, que les Samoans fabriquaient et fabriquent encore constamment (avec un luxe de précautions rituelles) sous forme de nattes fines (entrelacement de fibres de feuilles d'un certain pandanus) et aussi – auparavant mais cette pratique a presque disparu aujourd'hui – des écorces battues ou *tapa*<sup>24</sup>.

Quand La Pérouse commença à s'écarter de la côte, « toutes les pirogues nous abordèrent alors » (*id.* : 439). C'est là qu'il note l'aspect « paisible » et compare avec Tahiti et Tonga. Parmi les dons : « poules, plusieurs curiosités de leurs costumes, dix poules sultanes, un petit cochon, mais surtout la plus charmante tourterelle que nous eussions jamais vue » (*ibid.*). La Pérouse décrit en détail la colombe, multicolore<sup>25</sup>, et ajoute que l'animal était à l'évidence apprivoisé : « Ce petit animal était privé, mangeait dans la main et dans la bouche » (*id.* : 439). Là encore, le don de cette colombe apprivoisée nous montre la façon dont les Samoans interprétaient la nature de leurs visiteurs. Toute l'ethnographie postérieure montre que cet animal, le *manulua*, était réservé aux grands chefs, utilisé par eux comme un animal de compagnie précieux – ces oiseaux représentaient le lien entre les dieux et les humains – et un don de grande valeur entre chefs. Plusieurs fois, La Pérouse mentionne aussi la présence de « peruches » et sa description permet d'identifier le *sega*, perroquet extrêmement valorisé, dont certaines plumes permettent d'apporter la touche finale aux fameuses « nattes fines » (voir note ci-dessus). Mais pour La Pérouse, dans tout cela il s'agit d'une relation entre vendeurs et acheteurs ; il emploie à l'occasion l'expression « ils nous ont vendu » en plus des « ils ont échangé » (*ibid.*). Ne trouvant pas de passe pour débarquer et faire provision, les Français continuent et se trouvent (le 8 décembre) devant Tutuila (« Maouna » pour ce que La Pérouse croit entendre des insulaires<sup>26</sup>) ; des pirogues viennent au contact et des échanges semblables aux précédents ont lieu en mer.

### *1<sup>er</sup> débarquement : le 9 décembre après-midi*

Le lendemain matin, 9 décembre, à nouveau des pirogues et les mêmes échanges. La Pérouse ne trouve pas de passe pour entrer avec les frégates, jette l'ancre et envoie en fin d'après-midi trois « canots armés des deux frégates », sous le commandement de De Langle. Le jour se terminait. Selon, vraisemblablement, le récit que lui fit De Langle, le groupe « descendit au prochain village, où ils furent reçus des habitants de la manière la plus amicale, la nuit commençait lorsqu'ils abordèrent au rivage, les Indiens allumèrent un grand feu pour éclairer l'assemblée, ils apportèrent des oiseaux, des cochons,

<sup>24</sup> La valeur sociale et l'usage cérémoniel des étoffes locales constituent un champ immense d'investigation, incluant les fêtes du cycle de vie, les compensations pour meurtre, l'intronisation des chefs, la question de la « monnaie » au sens maussien, etc. (voir Tcherkézoff 2013, 2016). L'étoffe végétale faite en collant des morceaux d'écorce battue est une technique pan-océanienne, dont le produit (ou parfois seulement les bordures) est appelé *tapa*, *kapa* dans les langues polynésiennes orientales, devenu en français « le tapa ».

<sup>25</sup> Dunmore et Brossard identifient à juste titre la colombe comme étant le *manulua* (*Ptilinopus perousii*) (*id.* : 438, note 35 par les éditeurs).

<sup>26</sup> La Pérouse indique que « les Indiens nous avaient donné les noms des dix îles qui composaient leur archipel » (*LP Journal* : 457) ; « Maouna » est sans doute la déformation du mot Manu'a, qui fut certainement parmi les noms donnés aux Français, car il était le nom-titre de la grande chefferie qui dominait dans cette partie orientale des Samoa.



des fruits et après un séjour d'une heure nos canots retournèrent à bord » (*id.*: 441) (aucun autre détail ; on peut penser que des précautions de distance et la mise en place d'une garde armée furent cependant prises, comme La Pérouse nous le dit pour le deuxième débarquement du lendemain).

### *2<sup>e</sup> débarquement : le 10 au matin*

Le lendemain, matinée du 10 : « Dès la pointe du jour, cent pirogues étaient autour des deux frégates, avec toutes sortes de provisions que les insulaires ne voulaient échanger que contre des rassades. C'était pour eux des diamants du plus grand prix. » (*id.*: 443). Cette remarque générale de La Pérouse sur la valeur donnée aux perles de verre dans tous les échanges est cruciale, comme nous le verrons.

Puis ce fut le débarquement : deux « chaloupes armées » et La Pérouse dans sa « biscayenne » accostèrent pour faire provision d'eau. Le journal mentionne les précautions militaires : « Une haie de soldats entre les Indiens » et les Français qui recueillent l'eau, la présence de femmes qui « offraient leurs faveurs » (pas de détail), les soldats qui hésitent à les repousser, il y eut un peu de « confusion » mais « des Indiens armés de bâtons que nous primes pour des chefs rétablirent l'ordre » (*id.*: 445).

Il y eut aussi un « acte d'hostilité réelle » de la part d'un Samoan qui monta par surprise dans une chaloupe, prit un « maillet », et « en avait asséné plusieurs coups sur les bras et le dos de nos matelots » : bravade entre jeunes hommes ? Expérience aussi pour voir si ces nouvelles créatures (*papālagi*) étaient suffisamment humaines pour ressentir la douleur ou saigner ? La Pérouse ordonne à « quatre des plus forts » de sa troupe de le jeter violemment à l'eau. Pas d'autres incidents.

La Pérouse se rapproche à pied des maisons voisines : « Ils m'engageaient tous à entrer », on étendait des nattes devant lui (geste habituel pour un hôte de marque, l'invitant à s'asseoir) ; il décrit les maisons et l'environnement, avec une envolée lyrique à la manière de Bougainville :

« [...] le bonheur dans un site aussi ravissant, un climat qui n'exigeait aucun habillement, des arbres [longue liste...] qui sans aucune culture présentaient à ces heureux habitants une nourriture saine et agréable, des poules, des cochons [...] Ils étaient si riches, avaient si peu de besoins qu'ils méprisaient nos instruments de fer, nos étoffes et ils ne voulaient que des rassades, rassasiés de bien réels et ils ne désiraient que des inutilités [...] les plus heureux habitants de la terre [...] » (*id.*: 447 ; nos ajouts).

C'est ce jour-là, sans doute, que, selon un passage de La Pérouse dans ses considérations générales sur le pays (où les faits décrits ne sont pas datés), les Français reçurent aussi une présentation élaborée de jeunes filles, dans une maison cérémonielle, la fille tenue par un officiant âgé, les Samoans insistant par gestes pour faire comprendre aux Français ce qu'ils attendaient d'eux<sup>27</sup>.

<sup>27</sup> « [...] l'autel fut dressé dans la case du village [...] la victime fut placée entre les bras d'un vieillard, qui l'exhortait [sic] à modérer sa douleur, car elle pleurait ; les matrones chantaient et hurlaient pendant la cérémonie, et le sacrifice fut consommé en présence des femmes et du vieillard qui servait d'autel et de prêtre » (LP

Cependant, ses hommes racontent ensuite à La Pérouse que, pendant ce temps « on avait jeté des pierres à M. Rolin notre chirurgien » (pas de détails), un insulaire avait tenté d'« arracher » un sabre que portait l'un des officiers, mais ne lui resta dans la main que le fourreau et « il s'était enfui tout effrayé en voyant le sabre nu » (*ibid.*).

De retour au navire, La Pérouse y trouve sur le gaillard « sept ou huit Indiens dont le plus vieux me fut présenté comme un chef » (*ibid.*). Les officiers lui expliquèrent que devant leur force physique, on n'aurait pu les empêcher de monter qu'à coups de fusil et que connaissant les ordres d'éviter les effusions de sang, ils les ont laissé faire. Cette fois, on a l'affirmation de la volonté de certains insulaires de monter à bord, sans y être invités, et visiblement une volonté coûte que coûte.

### *3° débarquement: 11 décembre*

Le lendemain, De Langle emmène quatre chaloupes portant soixante-et-un hommes<sup>28</sup> dans une autre crique proche qu'il avait repérée la veille, pour faire encore provision d'eau, pour que les malades du scorbut qu'il avait pris avec lui profitent d'une journée à terre et afin de voir de plus près un endroit lui semblant fort attrayant. La Pérouse a décidé de rester sur son navire et n'approuve pas l'initiative, car la crique est hors de vue et hors de portée des canons; mais il convient que l'atmosphère si pacifique des jours précédents n'incite pas à la crainte, d'autant que, au même moment, de nombreuses pirogues entourent les frégates et continuent tranquillement les échanges devenus habituels. Jusqu'au moment du retour des survivants du « massacre », La Pérouse n'a aucune idée de ce qui s'est passé. Il résume dans son journal ce que les survivants lui ont raconté puis cite longuement le récit consigné par écrit d'un des officiers, De Vaujuas.

Pour les quatre chaloupes, les difficultés commencèrent immédiatement. En effet, la marée baissait et, au lieu de manœuvrer dans une grande baie, comme De Langle avait cru le faire la veille, les Français devaient maintenant naviguer dans un chenal très étroit puis touchèrent le fond « à demi portée de fusil du rivage » et avancèrent encore un peu « en poussant de fond avec les avirons » (*id.*: 461). Les Samoans devenaient de plus en plus nombreux sur la rive, et des pirogues arrivaient. Les Samoans « ont jeté dans la mer » des branches de kava, « symbole de paix et d'amitié » disent les Français. Encore une fois, ce geste nous en dit long sur la façon dont les Samoans voyaient les Français, mais pour ces derniers, ce n'était qu'un signe amical. On débarque, chaque chaloupe restant sous la garde d'un « soldat armé et [d']un matelot » (*ibid.*). Une part des Français maintient une « double haie » entre les chaloupes et le point

---

*Journal*: 477). Ce récit nous avait conduit à une comparaison point par point avec les scènes de présentation de jeunes filles, à Tahiti en 1768, Aotearoa-Nouvelle-Zélande en 1774, aux Tonga et aux Marquises en 1791 (Tcherkézoff, 2010: 158-197).

**28** Deux « chaloupes », qui iront au plus près et se retrouveront envasées, et deux « grands canots » qui restèrent un peu plus loin de la rive (voir le cartouche de la carte de 1797, ci-dessus). Nous dirons constamment « chaloupes » pour simplifier, la taille du « grand canot » de l'époque étant proche de celle de la « chaloupe » (laquelle faisait environ 8 m de long, et près de 3 m de large). On comprend que ces embarcations, si elles sont au nombre de quatre, ont pu emmener soixante-et-une personnes.

d'eau sur la rive, d'autres remplissent et roulent les fûts.

Comme lors du précédent débarquement, « il y avait parmi eux un certain nombre de femmes et de filles très jeunes qui de la manière la plus indécente nous faisaient des avances dont plusieurs personnes ont profité » (*ibid.*). Pas d'autres détails. Ensuite, « vers la fin, le nombre des naturels a augmenté et ils sont devenus plus incommodes ». De Langle renonce à son projet de « traiter quelques vivres » en plus de l'eau et donne l'ordre de regagner les chaloupes. De Vaujuas donne une précision particulièrement importante :

« Mais auparavant (et c'est je crois la première cause de notre malheur) il a donné quelques rassades à des espèces de chefs qui avaient contribué à tenir les insulaires un peu écartés ; nous étions certains cependant que cette prétendue police était un jeu et si ces prétendus chefs ont de l'autorité, elle ne s'étend que sur un très petit nombre d'hommes. Ces présents distribués à cinq ou six individus ont excité le mécontentement des autres. Il s'est dès lors élevé une rumeur générale et nous n'avons plus été maîtres de les contenir, cependant ils nous ont laissé rembarquer, mais une partie d'entre eux nous a suivis dans l'eau tandis que les autres ramassaient des pierres sur le rivage. » (*id.* : 461)

De Vaujuas continue son récit. Quand les Français tentent de déséchouer les chaloupes coincées, « plusieurs des insulaires les plus robustes ont voulu s'y opposer en retenant le cablot ». De Langle ordonne un tir de sommation, sans effet : « Tirer un coup de fusil en l'air qui loin d'effrayer les sauvages, a été pour eux le signal d'attaque générale ; ils ont fait fondre sur nous une grêle de pierres » (*ibid.*). Nous pouvons ajouter que la pratique du jet de pierres, des pierres plus petites pour la chasse aux oiseaux, plus grosses que la main dans un but meurtrier, est attestée par toute l'ethnographie postérieure, et était – et est encore à l'époque contemporaine (années 1980) – un apprentissage suivi par tous les jeunes hommes. Revenons au récit. Les Français tirent comme ils peuvent depuis les chaloupes (mais le temps de recharger<sup>29</sup> n'est en rien comparable avec le rythme des jets de pierres). Les Samoans s'approchent encore plus des chaloupes, et « à mesure qu'un blessé [par le jet de pierres] tombait à la mer, on l'achevait à coups de pagaye ou de massue » (*id.* : 463, notre ajout). « En moins de quatre minutes », les deux chaloupes les plus proches de la rive restent aux mains des Samoans, deux autres ont pu se dégager et de nombreux blessés des premières chaloupes nagent vers les deux autres, puis celles-ci parviennent à gagner la passe et rejoindre les frégates.

De Vaujuas précise, et ce point est à nouveau essentiel : « L'avidité des sauvages nous a sauvés ; le plus grand nombre s'est précipité dans les chaloupes [les deux attaquées en premier et dont les occupants avaient été tués ou avaient fui à la nage] » ; « heureusement les insulaires occupés du pillage des chaloupes ne nous ont pas poursuivis » (*ibid.* ; notre ajout), alors que, note l'officier, leurs pirogues « très légères » auraient aisément pu rattraper les chaloupes.

<sup>29</sup> Il faut prendre sa poudre, en mettre un peu dans une partie servant à déclencher, verser une quantité de poudre dans le canon, la pousser au fond, mettre la balle, la pousser au fond, avant de viser et d'appuyer sur la détente.

La Pérouse dans son journal (où il fait une synthèse des récits des survivants) :

« L'ardeur du pillage fut telle que tous les insulaires, après s'être emparés des chaloupes et y être montés au nombre de plus de trois ou quatre cents, avoir brisé les bancs et généralement tout pour y chercher nos prétendues richesses ne s'occupèrent presque plus de nos canots [ceux qui fuyaient et repêchaient dans l'eau les blessés]. » (*id.* : 453 ; notre ajout)

L'interprétation de La Pérouse fut que les Samoans voulurent s'emparer de tout ce que contenaient les chaloupes, mais selon les informations supplémentaires du récit par De Vaujuas, nous pouvons penser que ce désir fut sans doute exacerbé – ou déclenché ? – quand les Samoans virent que le groupe de ravitaillement avait apporté avec lui les célèbres perles de verre (les « rassades »), mais n'en avait encore donné qu'à une poignée d'hommes. Autre remarque : les insulaires veulent tout prendre et même désagréger les chaloupes ; comme si des richesses pouvaient se cacher dans les interstices des planches ? Mais nous verrons en fin de parcours que l'explication est sans doute autre.

La Pérouse ajoute dans son journal qu'il voulut faire une expédition punitive et détruire tout le village. Il n'a pas pu s'approcher suffisamment de la terre avec ses navires. Quant à l'idée de tenter un autre débarquement avec ses chaloupes, La Pérouse mentionne dans son journal qu'il en abandonna l'idée une fois que les survivants lui expliquèrent que les Samoans jetaient des pierres « avec tant de force et d'adresse qu'elles font presque le même effet que nos balles et ont sur elles l'avantage de se succéder plus rapidement » (*id.* : 455).

Néanmoins, les Français, pleins de colère, passèrent deux jours à louvoyer au large de la baie. On peut donc imaginer quelle fut leur surprise – La Pérouse : « ce qui paraîtra inconcevable » – de constater que des pirogues continuaient à venir, qui plus est de la même côte, « avec des pigeons, des cocos, et des cochons nous proposer des échanges » (*id.* : 455) ; « à chaque instant » La Pérouse nous dit qu'il dut se retenir de ne pas ordonner de « les couler-bas » (*id.* : 457). Les pirogues restèrent pendant longtemps et ne se retirèrent que lorsque La Pérouse, qui voulait les disperser, ordonna à ses hommes de tirer dans l'eau près de leurs pirogues.

« Inconcevable » ! Comment des « assassins » pouvaient-ils revenir « faire du commerce » comme si rien ne s'était passé ? La Pérouse eut été moins surpris s'il avait su que peu de temps auparavant, en 1779, un événement semblable eut lieu à Hawaï. Après avoir tué le capitaine Cook sur le rivage, les Hawaïens ramèrent vers les navires et demandèrent aux officiers quand le capitaine Cook reviendrait leur rendre visite (Sahlins 1979 : 308).

Le 14 au matin, La Pérouse fit voile vers les deux îles suivantes, « *Oyolava* » (Upolu) et « *Pola* » (Savai'i). Des pirogues vinrent au contact. La Pérouse s'abstint évidemment de toute idée de débarquer mais accepta quelques échanges en mer (ce furent les mêmes produits que précédemment), soulignant qu'il dut retenir l'envie de ses marins de tirer sur tous ces insulaires. Il quitta ensuite l'archipel des Samoa.

## QUAND LES POLYNÉSIENS ONT DÉCOUVERT LES EUROPÉENS:

«HOW EVENTS ARE ORDERED BY CULTURE [...]»

### *La vision européenne des insulaires*

Une anthropologie historique des événements qui conduisirent au « massacre » de décembre 1787 demande de reconstruire les visions réciproques des deux groupes qui se sont rencontrés<sup>30</sup>. Du côté européen, l'interprétation des interactions avec les insulaires est simple et logique. Les premiers contacts en mer sont des « échanges », qui montrent des insulaires généralement « pacifiques », car leurs premiers gestes sont de montrer des « vivres » et quelques objets pour « faire du commerce ». Certes, ils sont quelque peu « de mauvaise foi » dans l'évaluation de ce qu'ils demandent en regard de ce qu'ils « vendent » ; parfois, ils sont complètement des « voleurs » quand ils montent à bord, prennent sans demander et s'enfuient avec leur butin en sautant dans la mer. Cette interprétation par les Européens des motivations et actions des insulaires implique de prêter à ces insulaires une vision tout aussi simpliste sur ce que ces derniers pouvaient penser de la nature des nouveaux visiteurs : simplement des voyageurs, certes d'allure nouvelle par leurs navires, leurs vêtements, leurs objets, mais qui cherchent à se ravitailler comme tout voyageur.

L'avantage de commercer avec eux : ils possèdent des biens immensément précieux. Les Européens constatent cet attrait chez les « Indiens », sans se poser davantage de questions. Il était évident que des « naturels » trouvaient fascinants des perles de verre (brillance, dureté), ainsi que l'éclat et la solidité de deux matières nouvelles, les objets de métal et les étoffes brillantes (satin, velours), surtout celles rouges ou blanches, qui paraissaient être du *tapa* mais ne se dissolvaient pas dans l'eau. Les Européens avaient découvert depuis longtemps, dans leurs premiers contacts avec la côte occidentale africaine, que des perles de verre étaient valorisées (ancien troc entre l'Inde et l'Afrique orientale), et ils utilisèrent l'idée dans le Nouveau Monde, où les perles, inconnues là-bas, eurent un grand succès. Ensuite, ce fut la cargaison obligée de tout voyage d'exploration, espagnol, puis hollandais, et enfin français et anglais.

Un aspect particulier de ce troc : en plus des vivres, les insulaires peuvent monnayer « les faveurs des femmes ». Si cette disponibilité de la part des insulaires est moralement jugée de façon variable par les Européens (nations restées à l'âge d'or où la femme est « comme Ève avant son péché », comme l'écrivit Bougainville pour Tahiti, ou au contraire, aux mœurs « sataniques » qui appellent à faire œuvre missionnaire et civilisatrice), la motivation imputée est simple : les insulaires voient la possibilité de pratiquer l'hospitalité sexuelle pour des voyageurs, ce qui permet un élargissement des moyens de faire du troc. Et tout cela fonctionne : les visiteurs acceptent les vivres, puis l'offre sexuelle, d'emblée ou parfois après quelques hésitations, et donnent un paiement en retour. Mais alors, après tout cela, comment comprendre la surprise tragique de se voir attaqués, sans prévenir, et d'être « massacrés » par ces mêmes insulaires

<sup>30</sup> Nous résumons ici des acquis antérieurs, issus de comparaisons étendues (Tcherkézoff, 2002, 2008b : chap. 9, 2009, 2010).

à qui l'on n'avait fait aucun mal? On ne peut que conclure, avec tristesse et colère, comme La Pérouse dans ces lettres du 7 février, que les « sauvages » sont et seront toujours « fourbes » au plus haut point, et des « voleurs » qui n'hésitent pas à tuer pour s'emparer du bien d'autrui.

Un dernier point à signaler dans l'interprétation récurrente que font les Européens. Les circonstances où les Européens font usage de leurs armes à feu contre les insulaires sont – il le disent avec les mots de l'époque – de la légitime défense, soit devant une attaque, soit devant une attitude agressive qu'une première sommation, en tirant en l'air, n'a pas suffi à stopper. On trouve là un autre élément fondamental, souvent négligé dans la relecture des premières rencontres : les Européens estiment légitime de faire feu après une première sommation restée sans effet, ne s'interrogeant évidemment pas sur ce que les insulaires ont pu comprendre. Du XVI<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle, pour les navigateurs européens, qu'ils relèvent d'une Marine officielle ou soient de simples commerçants, qu'ils soient chargés d'un programme de colonisation ou, auparavant, d'une exploration (pour trouver le continent austral, les routes pour les îles aux épices, etc.), la règle pour toute interaction est de type militaire : premières sommations, puis, si l'avertissement est refusé, le tir meurtrier. Ce fut le cas, nous le verrons ci-dessous, lors du véritable « premier contact », en 1616, entre Européens et les insulaires de cette région.

### *La vision polynésienne des Papālagi*

Deux types de sources nous sont accessibles pour évoquer ce qu'avait pu être la vision des insulaires dans cette époque lointaine des XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles. Les moins incertaines, mais en nombre très limité, sont des paroles polynésiennes prononcées lors des premières rencontres, conservées dans des chants rituels ou des récits transmis sur plusieurs générations, jusqu'à leur recueil par des Européens au XIX<sup>e</sup> siècle, sans qu'on puisse – c'est évident – évaluer les déformations éventuelles subies dans cette transmission qui avait parcouru trois à cinq générations avant d'être recueillie. Toutes les autres sources, à l'interprétation plus incertaine, sont la relecture que nous pouvons faire aujourd'hui des récits européens de leurs voyages, en prenant appui d'une part sur l'ethnographie postérieure dont l'interprétation est appliquée à rebours (en prenant soin de se limiter à des contextes dont on sait, par la comparaison des sources entre disons 1770 et 1850, qu'ils ont peu changé ; par exemple : des motifs de tatouage, des structures de maisons), d'autre part en isolant, dans les récits de voyage, les quelques passages où l'interprétation ne recouvre pas la description, les meilleurs cas étant ceux où le visiteur européen dit ne rien comprendre à ce qui se passe mais où, par acquit de conscience, il note ce qu'il croit voir (ce qui est toujours plus pertinent pour nous que lorsqu'il note ce qu'il croit comprendre)<sup>31</sup>.

Quelles paroles polynésiennes sont parvenues jusqu'à nous? La liste est malheureusement courte et le contenu peut être résumé en quelques mots<sup>32</sup>.

<sup>31</sup> Pour cette discussion méthodologique, Tcherkézoff (2008b : Conclusion).

<sup>32</sup> Pour le détail voir en français Tcherkézoff (2002) ; une version nettement augmentée, mais en anglais, est Tcherkézoff (2008b : chap. 9).

Aitutaki: les habitants racontent en 1823 ce que des Tahitiens leur auraient dit des années auparavant sur la visite de Cook. Le missionnaire Williams résume la conversation, sur le pouvoir de mort des fusils, mais aussi les propriétés extraordinaires des hachettes et des clous donnés par ces êtres que les insulaires dénommaient *Tuti* (du mot « Cook »). Les hommes de Aitutaki auraient alors prié le démiurge 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 qui est l'Origine du monde, mais ils n'étaient pas confondus avec ce créateur. Ils étaient les représentants, de forme inédite, du dieu que les Polynésiens connaissaient.

Dans l'archipel des Cook, vers 1850, le missionnaire Gill recueille deux informations. À Mangaia, il transcrit un chant évoquant la visite de Cook (1777), 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: « C'est le bateau de Tangaroa, il a vogué dans le ciel. Ce sont des *atua* très effrayants. » La forme linguistique employée indique que le bateau appartient (au sens inaliénable) à Tangaroa<sup>33</sup>. À Atiu, le missionnaire recueille quelques évocations par des hommes âgés dont les pères furent témoins de l'arrivée de Cook; nous n'avons évidemment que le résumé par Gill de ce qu'il a cru comprendre. Les « chefs » auraient demandé aux Anglais s'ils étaient « la progéniture » du grand dieu Te Tumu (« souche, racine ») l'une des nombreuses épithètes de Tangaroa qui est l'origine du monde, non par une création *ex nihilo* mais par une filiation, une croissance, une lignée dans laquelle on inscrit les Européens<sup>34</sup>. 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? Êtes-vous sa progéniture? ».

On a aussi la réflexion d'un Māori, enfant en 1769 à l'arrivée de Cook, et qui raconta bien plus tard (dans une traduction par un Anglais) la grande surprise de voir ces êtres, à qui on avait fait les offrandes habituelles comme à des esprits, les mettre en bouche et réellement les avaler. Et de conclure qu'ils

**33** « *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 mataku oki.* Ce sont des *atua* très effrayants. » 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 les nôtres et s'écartent de celles de Wyatt Gill (1880: 183, 185). Une précision importante sur les termes: *no* = « de »; mais au sens (dictionnaire de Buse, 1995) de « *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.

**34** Merci à Bernard Rigo pour cette remarque (comm. pers. août 2020). « 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-hommes?" Selon leur mythologie, Tetumu était le père des dieux et des hommes, le créateur de toutes les choses. [...] Les étrangers 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). Nous retrouvons ici la fameuse « prophétie de Vaita »; voir la note éditoriale que nous avons ajoutée à la fin du chapitre précédent de Anne Salmond. « Des sacrifices venus de loin ». Soulignons à nouveau que Tetumu est Te Tumu (*tumu*: « racine, cause, origine »), épithète pléonastique pour un démiurge et que le rapport des Européens à Tangaroa est comme celui d'un individu à son clan, à son origine. Par ailleurs, l'expression « mi-homme mi-dieu [ou 'esprit'] *afa tagata afa aitua* » était employée couramment par les Samoans (notes personnelles des années 1980) pour désigner l'état des humains *tagata* à l'époque « des temps obscurs » pré-chrétiens.



sont des esprits malicieux, des gobelins (l'original anglais dit « *goblin* »), mais « peut-être ce ne sont pas des esprits malicieux comme les esprits malicieux māori »<sup>35</sup>.

Tout ceci fut important quand nous discutons des malentendus accumulés dans les débats après la proposition de Sahlins selon laquelle (quand on a voulu la lire trop vite) les Hawaïens auraient pris Cook « pour » leur dieu Lono. Les Européens ne furent jamais pris « pour des dieux » : pure impossibilité dans la vision polynésienne où les dieux sont des principes, par définition invisibles; mais ils s'actualisent dans des images, des « manifestations », lesquelles sont visibles et tangibles, et Cook fut manipulé par les prêtres comme une image de Lono<sup>36</sup>. Mais pas davantage les Européens ne furent pris pour des hommes ordinaires car ils venaient d'un niveau cosmologique sur-humain (ils voyageaient sur les bateaux « de » Tangaroa, le grand démiurge, ils venaient du niveau cosmologique céleste-*Papālagi*, ils étaient « la progéniture » de Te Tumu). Ils étaient des « *atua* », ils n'étaient pas des dieux (même si le mot *atua* a ensuite servi partout à désigner le dieu chrétien), ils n'étaient pas des hommes ordinaires. « *Atua* », ce n'est pas le « divin » au sens post-missionnaire, mais tout ce qui peut être un canal pour le contact avec ces sources de vie (et de mort), depuis les étoffes végétales travaillées et consacrées, devenues alors propres à « envelopper » (contenir) le sacré, lequel était/est invisible mais, une fois enveloppé, est rendu présent, et toutes les autres choses propres à être investies (matérielles ou immatérielles : un chant par exemple) (qu'on songe à la variété des *taonga* māori) jusqu'à ces formes nouvelles que furent les corps animés des Européens. Tout cela était « *atua* ».

Dans le premier contact, donc, les Polynésiens prennent les Européens pour des êtres venus du monde des dieux, envoyés ?, représentants ?, en tout cas détenteurs de pouvoirs surhumains, mais une manifestation divine à l'apparence charnelle. Les Māori constatent avec surprise que ces « esprits malicieux » mangent réellement. Les Tahitiens déshabillent Nassau et d'autres pour « voir si nous étions faits comme... » avant de lui présenter une jeune fille. Il en va aussi du cuisinier de Bougainville qui manque de mourir de peur quand on fait de même avec lui, en le plaquant ensuite contre une fille dénudée. Ahoturu, cohabitant sur l'*Étoile* dès le premier jour, repère tout de suite Jeanne Baré, selon ce que nous en dit Vivès, lequel nous dit qu'ensuite des Tahitiens tentent de poursuivre les marins jeunes et dont le visage, imberbe, pouvait paraître comme celui de Baré.

**35** Nous prenons le parti suivi depuis une vingtaine d'années par la majorité des écrits anglophones : orthographier le mot dans sa langue, donc le laisser invariable, comme on le fait ailleurs par exemple avec « Mā'ohi, Kanak, Ni-Vanuatu, etc. ». Voici la citation développée : « Un bateau arriva. Quand nos anciens le virent, ils dirent que c'était un *atua*, un dieu [oublions cette traduction] et que les gens à bord étaient des *tupua*, des êtres étranges ou des esprits malicieux [*goblins*] [notre ajout] ». Peu après, une fois la première frayeur passée : « 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 esprits malicieux mangeaient les patates, les poissons et les coquillages, nous fûmes ébahis. Nous disions : "Peut-être ce ne sont pas des esprits malicieux comme les esprits malicieux Māori" ». Le récit a été publié en 1888 et est cité par Anne Salmond (1991 : 87-88), dont nous suivons le texte, avec notre traduction. 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** Voir la section finale « Image de Lono, Image de Cook » dans Tcherkzoff (2002).

Ce fut important aussi pour la discussion sur les rencontres sexuelles: le cérémonial très élaboré qui fut organisé par les insulaires aux deux extrémités de la Polynésie (nous avons les descriptions détaillées pour Tahiti et pour Samoa), le choix de présenter d'abord des « jeunes filles », parfois « très jeunes », parfois tremblantes de peur, comme le reconnaissent en passant Wallis, Bougainville, Forster, La Pérouse, Marchand, etc., le fait de vouloir forcer les Européens, quand ils hésitaient à prendre sexuellement ces filles, en les poussant physiquement (comme le cuisinier de Bougainville saisi, déshabillé, et placé juste devant une fille), en leur faisant des démonstrations pour leur expliquer ce qu'on attendait d'eux, tout cela écartait l'interprétation d'une simple hospitalité sexuelle offerte à des voyageurs pour « le repos du guerrier ». Il fallait alors comparer avec la stratégie, bien attestée depuis les plus anciennes observations, des « mariages forcés » où des filles jeunes sont données à marier à des grands chefs, du royaume ou d'autres îles, dans le but explicite de créer un lien pérenne par les naissances à venir (les Samoans ajoutant une touche à cette stratégie: la jeune mariée restait avec son mari aussi longtemps qu'il fallait jusqu'à ce qu'elle soit enceinte, puis revenait accoucher dans son clan, lequel acquérait ainsi un trésor, un « don des dieux »), avec le fait que ces nouveau-nés étaient autant d'obligations à venir du côté du clan du mari de donner des biens cérémoniels à la famille de la jeune épouse.

### *La question des « vols »*

Si ces analyses peuvent expliquer l'attrait pour les objets transportés par les Européens sur leurs navires, les offrandes en nourriture puis les présentations de filles mises en scène de façon élaborée, il reste une interrogation: pourquoi tenter de prendre « comme des voleurs »? Cette question est centrale, car c'est cette attitude, si récurrente, qui débute et entraîne la chaîne des malentendus, et qui fit que les Européens écrivirent dans leurs journaux les noms d'« îles des voleurs » (*Islas de los Ladrones*, Magellan), « île des traîtres » (*Verraders Eiland*, Le Maire), etc. Les Européens à la fois sont en colère et ont peur, usent du sabre et rapidement des fusils. Mais si les *Papālagi* et leurs objets relèvent du niveau cosmologique du ciel et des dieux, il convient alors de regarder de quelle manière les Polynésiens se comportaient à l'égard des « richesses » censées venir de leur au-delà. La réponse est surprenante *a priori*, c'est le raid rituel<sup>37</sup>.

Le pari sur la vie (tout le domaine du Jour-lumière « *Ao* ») implique de pouvoir prendre aux dieux une part de leur sacralité protégée par les tabous (car elle est dans la Nuit « *Pō* ») et de la domestiquer. Comme toutes les représentations cosmologiques de ce genre où les sources de vie sont ailleurs, les systèmes polynésiens incluaient un ou plusieurs moments où un contact avec ce sacré

<sup>37</sup> Pour tout ce qui suit, nous ne pouvons plus référer le lecteur à des publications existantes, car il s'agit d'un ensemble d'hypothèses inédites, tirées d'un travail comparatif à paraître « Tahiti 1767: la violence avant l'amour. Les premiers moments entre Polynésiens et Européens (1595-1841) », où l'on trouvera les références qui ici ne seront pas distribuées au long du texte faute de place; indiquons seulement que nous avons consulté, entre autres, Babadzan (1993a, 1993b), Baré (1985), Douaire-Marsaudon (1993, 1998), Ferdon (1987), Firth (1967), Grijp (2014), Henry (1962), Morrison (1966), Prytz-Johansen (1954), Sahlins (1979, 1981, 1985, 1989, 1995), Saura (2005, 2013, 2020), Valeri (1985).

était possible, le plus souvent avec un caractère cyclique réparti sur l'année. Or il se trouve que ce don et ce retour espéré se faisaient sous la forme violente d'une razzia, un raid rituel, une forme qui, transposée sur le pont d'un navire européen, peut faire croire à un « vol ».

Cette violence traduit tout un ensemble de représentations de l'au-delà. L'opposition Nuit / Jour est fortement asymétrique. Il ne s'agit pas simplement d'une vision sur deux espaces distincts. L'un – la Nuit – est un donné primordial, éternel, et qui n'a besoin d'aucun secours pour subsister : le seul événement qui se répètera toujours de lui-même est la mort. L'autre – le Jour – est un produit, construit et fragile, qui peut à chaque instant se laisser déborder par la Nuit. Toute la mythologie polynésienne le raconte. Le monde commence avec la Nuit. La Lumière quant à elle n'advient pas ou ne reste pas efficace sans un travail. Ainsi, le soleil fut dérobé pour les hommes par un héros divin ou bien il fut retenu par de puissantes cordes que tient le même dieu-héros civilisateur. Ce n'est pas le cas pour la Nuit. Aucun mythe polynésien n'a jamais imaginé qu'il fallait quelque effort pour empêcher la Nuit de disparaître. Dans les chants māori, pour dire que l'être humain (*tagata*) est la chose la plus importante du monde et qu'il faut la préserver (et donc, dit le passage, privilégier la paix à la guerre), on dit que « l'homme est la chose la plus importante du Jour-lumière », *te tangata te mea nui o te ao*.

Les récits européens de tous les premiers contacts successifs en Polynésie se lamentent sur une propension immodérée pour le « vol ». Une telle récurrence suffit en elle-même à rendre caduque l'interprétation habituelle. Un véritable voleur n'agit pas de façon stéréotypée. Il jauge les circonstances, observe, prépare son forfait. Rien de tout cela ici. Dès que les Polynésiens montent sur un bateau, ils prennent ou arrachent tout ce qu'ils peuvent. Dès que les Européens débarquent, les Polynésiens veulent toucher à tout, et souvent tout prendre. Quand les coups de sabre ou l'usage des mousquets ont fait fuir les Polynésiens montés à bord, ceux-ci tentent de rester accrochés à des cordages. Ou encore ils attachent des cordes aux chaloupes et même aux navires, ou se saisissent des cordages pendus sur le côté, et tentent de tirer les embarcations vers la rive, comme s'ils espéraient retenir d'un seul coup toute la cargaison de richesses.

Ces attitudes montrent bien que la motivation n'est pas le vol au sens où les Européens l'entendent : le vol sur un passant au coin d'une ruelle. Pour les Polynésiens, n'en doutons pas, c'est une sorte d'attitude « cargoïste »<sup>38</sup> : arracher tout ce qui est possible tant qu'il en est temps à des êtres surhumains, et qui ne sont que de passage. Les Polynésiens savent que le cargo rempli de trésors ne s'arrête que peu de jours. Plus encore, ils veulent qu'il en soit ainsi, juste le temps de prendre ; si la visite surhumaine s'éternisait, comment croire à un retour, à un renouveau de la fécondité de la terre et des femmes ? Mais cette

---

**38** Appellation donnée à divers mouvements prophétiques en Océanie, issus de la confrontation à la présence européenne et qui annonçaient l'arrivée, par cargos maritimes puis aussi par aéronefs, de richesses illimitées destinées cette fois aux insulaires ; voir Kilani (1980), Lindstrom (1993), Tabani (2008), Tabani et Abong (2013). Si ces mouvements eurent une dimension politique anticoloniale, le thème très général des cosmologies océaniques postulant que les sources de vie se trouvent au-delà du rivage est évidemment bien antérieur au contact avec les Européens et aux mouvements « cargoïstes ».

attitude n'est pas un culte millénariste, une attente éternellement reconduite. Elle correspond au rapport général, quotidien ou annuel, avec les dieux.

De façon générale, en Polynésie, la relation aux êtres surhumains était toujours faite de vols et de menaces autant que d'offrandes et de prières, ce qui est attendu dans un système où les dieux et les esprits ne sont pas considérés comme étant véritablement d'une autre nature que les hommes. On peut adresser des prières aux dieux-esprits-ancêtres, mais il arrive aussi qu'on les invective, et même qu'on les appelle à venir se battre, quand on est poussé à bout par la répétition des maladies ou par des morts survenues dans sa famille (Samoa, notes pers., 1983). Dans l'ancien Tonga, un dieu était censé soutenir toutes les îles, en étant allongé sous terre. Quand des tremblements de terre se produisaient, « les Tongiens, oubliant tout sens du respect, se mettaient à l'invectiver et à frapper le sol avec des pieux pour lui faire comprendre qu'il devait se tenir tranquille ».

L'unité rituelle tahitienne de base, le *pai'atua* était « une cérémonie où les mortels captent le *mana* divin sous forme d'un contre-don obligé » (Babadzan 1993: 139). On appelle par la prière tous les dieux (prenons le terme au sens large: dieux, ancêtres, etc.). Le chant de clôture indique que les hommes retrouvent leur place et peuvent retourner à leur travail agricole, maintenant qu'une part du sacré est présente pour garantir la fécondité. On parle de « grand voyage » et d'« abondance ». Les gens de l'intérieur, qui habitent dans le monde « sauvage » *vao* viennent vers la côte apportant des nourritures. Tout le monde converge vers un temple. Les pirogues sont chargées de cochons, chiens et volailles, de fruits à pain, bananes et noix de coco, de *tapa* et de nattes. Les pirogues sont reçues par les prêtres. Un prêtre s'avance, fait une longue prière, puis jette un jeune bananier dans une des pirogues (Morrison, l'observation date donc de 1789-90).

Ce qui se passe ensuite éclaire toute notre interrogation sur le « vol ». Le prêtre offre une petite quantité des dons aux dieux en plaçant les prémices sur un plateau surélevé, et annonce que le reste est au chef. On envoie une députation au chef. Celui-ci consent (c'est la règle rituelle) à tout donner. Alors, les gens se précipitent dans le temple (vaste esplanade pavée) où la nourriture est disposée en un immense tas, et ils s'en saisissent avec une grande violence. En notant cette mêlée générale, Moerenhout (qui écrit en 1837) dit: « C'était, à ce qu'il paraît, le souvenir d'une barbare coutume » (Babadzan 1993: 245-246). C'est là que, fort judicieusement, Babadzan (*ibid.*) cite Morrison. Revenons au récit de celui-ci: le prêtre a donc jeté un jeune bananier. À ce moment, les cochons apportés sont lâchés et c'est une véritable razzia qui est mise en scène, concernant tous les cadeaux: nourritures, *tapa* et même les pirogues qui ont servi à apporter ces biens. Quand les cochons sont lâchés, une mêlée générale s'en suit, où hommes, femmes et enfants les attrapent. Les pirogues sont saisies et « sont généralement mises en pièces ». Comment ne pas repenser aux chaloupes de La Pérouse? Les pirogues... non pas pour les « voler » et s'en servir ensuite chez soi, mais pour les « mettre en pièces »: détruire-incorporer ce qui fut un lien (transport des prémices) entre les dieux et les hommes. On fait de même avec les *tapa*, dont on porte des morceaux arrachés comme trophées.

Les poulets sont « habituellement » déchiquetés et les cochons et les chèvres [ces dernières se sont reproduites depuis que Wallis en a laissées] sont souvent tués dans la mêlée. Si un des participants est blessé ou se brise un membre dans la lutte, il ne blâme personne.

Babadzan note que, dans le cycle hawaïen, le premier rite de l'année consiste à nourrir les Pléïades. Chez les Māori, dit-il, on fait aussi des offrandes aux Pléïades pendant la maturation des patates douces, mais la cérémonie doit retenir notre attention car elle prend une forme violente. L'offrande est tendue vers le ciel, suspendue à un poteau ou placée sur un arbre. Ensuite, continue Babadzan (*ibid.*) en citant Sahlins (1985: 205), la récolte des patates « prend la forme d'un raid ». Ce raid met en scène la victoire du dieu Tū, représentant les hommes, sur Rongo, représentant la croissance des patates. Johansen confirme : pour les Māori, les produits agricoles ne sont pas donnés, il faut les « capturer ».

Pour Hawaï, Valeri et Sahlins ont étudié de près la manière dont le cycle rituel *makahiki* figure le retour de Lono (= Rongo = 'Oro), puis comment on le fait partir pour ouvrir le temps de Kū (qui est aussi le temps du pouvoir royal guerrier). On ne sera pas surpris que, dans le mythe māori, Tū tue Rongo, et que dans le rite hawaïen, la scène finale est la victoire militaire du roi sur Lono (le roi étant lui-même une manifestation partielle de Kū à ce moment). L'activité de Lono (de son image : un grand *tapa* accroché sur un chassis de bois et décoré) a consisté à faire le tour de l'île. Dans chaque district, des offrandes sont faites, dont le nom indique qu'elles visent « à faire croître » (les plantes, les enfants). Puis un combat rituel a lieu entre les gens du lieu (qui ont donné ces offrandes), et le groupe de prêtres et serviteurs qui forme la suite de Lono. Après ce combat, le tabou qui avait été imposé sur toutes les activités en attendant l'arrivée de Lono est levé. C'est la fête : banquets et danses (*hula*). Pour chaque Hawaïen d'alors, la relation à ses ancêtres est bel et bien une relation de combat.

La violence rituelle – le « vol » pour parler comme nos explorateurs – est tout aussi présente dans les rites agricoles de l'ouest polynésien que dans ceux de l'est, ce qui suffit à autoriser d'y voir un fait pan-polynésien et appartenant au fonds culturel le plus ancien de cette civilisation. Une fois par an, tous les habitants sans exception contribuaient à une offrande de prémices, donnée au roi (le Tu'i Tonga), sur l'aire sacrée *malae* de Mu'a, la « capitale » religieuse. On honore les tombes des rois passés, le roi en exercice récapitulant en quelque sorte tous ses prédécesseurs, et l'ensemble de la dynastie condensant l'ensemble des dieux.

Comme dans les autres cas évoqués, une période précédant la fête était marquée par toutes sortes d'interdits. Le premier résident européen chez les Tongiens, Mariner, rapporte que, pour les Tongiens, il s'agissait d'un acte « religieux », « nécessaire pour obtenir la faveur des dieux et pour prévenir les calamités ». Le rituel avait toujours lieu, même quand la charge royale était temporairement vacante, les dons étant alors déposés au pied du siège royal. Évoquons les récoltes annuelles d'ignames. Les pirogues arrivaient à Tongatapu en venant des îles les plus lointaines. Les gens de l'intérieur de Tongatapu

convergeaient aussi vers le temple. Bien entendu, une partie des gens restaient chez eux et la collecte suivait la voie hiérarchique. Chacun devait honorer son supérieur, ce qui permettait à celui-ci d'honorer par ses offrandes des chefs supérieurs lesquels à leur tour tenaient leur rang devant le roi en faisant les offrandes. Une fois la distribution formelle achevée et l'ajout d'une prière supplémentaire :

«Soudain tout ce qui fait une formalité cérémonielle était jeté aux quatre vents. À la fin de la prière, le grand tambour fendu était frappé pour en faire sortir un son assourdissant [...] et c'était le signal pour tous ceux qui le voulaient, et qui osaient le faire, d'arracher ce qu'ils pouvaient de ce tribut divin et de s'enfuir avec. Une mêlée s'en suivait, quand la foule courait vers les piles de nourriture disposées sur des estrades de bois. Les morceaux de bois volaient de tous côtés, car les gens brisaient dans leur élan l'assemblage de bois, pour sortir les ignames, les bananes, et tout ce qui avait été attachés sur ces estrades. Il en résultait des contusions sérieuses à la tête, des fractures aux bras, pendant que d'autres, plus prudents, observaient et éclataient de rire. Il ne fallut pas longtemps pour que le dernier morceau de l'offrande divine eût disparu de l'aire cérémonielle.»

En somme, quand les bateaux européens arrivent, les Polynésiens, même s'ils ont au bord des lèvres toutes sortes de questions sur l'énigme qui se présente sous leurs yeux, n'ont à leur disposition pour tenter d'interpréter l'événement qu'un seul contexte, celui des mythes et des rites qui traitent du retour régulier des dieux et des morts, un retour que les hommes appellent de leurs vœux tout en le craignant: les dieux-ancêtres sont à la fois l'unique source possible de vie et des puissances capables de semer la mort en un instant. Nous généralisons ainsi une hypothèse déjà appliquée par Sahlins au cas particulier du rapport entre Cook et Lono. Cette hypothèse permet de rendre compte d'un aspect qui, s'il avait été noté dans le rituel, demeurerait une énigme dans l'historiographie des premiers contacts: l'apparence de vol précipité.

L'apparition des Européens est donc un «retour» dont les hommes profitent le plus vite possible, en arrachant des signes de fécondité, de promesse de vie, comme on le fait chaque année dans le rite du raid rituel du renouveau de la nature, avant que l'aspect «nocturne» (le Pō) et mortifère de ces créatures ne reprenne le dessus. Puis on les renvoie, avant précisément que la transformation n'ait pu répandre la désolation. À ce point, encore d'autres évocations devaient trouver leur place: toutes les fois où les insulaires, après des échanges «pacifiques» avec les premiers Européens, ont fait comprendre à ces derniers, par des signes ou par la force, que la visite devait prendre fin. En effet, elle devait ne pas trop durer, pour qu'il y ait l'espoir d'un retour une prochaine fois. Richesses arrachées avec violence, raid rituel sur les produits de la terre, combat avec les détenteurs de la fertilité, telle était l'attitude normale des Polynésiens avec l'au-delà. Avec les Européens, ils eurent également cette attitude; au fond, rien d'étonnant.

**ÉPILOGUE : HISTOIRES DE PERLES ET TIRS DE SOMMATION :**  
**« [...] HOW, IN THAT PROCESS, THE CULTURE IS REORDERED »**

Après ce trajet où la comparaison nous entraîne loin, on peut revenir, pour terminer, à l'épisode douloureux de l'Anse du Massacre. La seule observation faite sur place est ce commentaire de l'officier De Vaujuas : une immense clameur parmi la foule des Samoans quand De Langle donna quelques rangées de perles de verre aux cinq ou six hommes qui paraissaient faire le service d'ordre. Une « rumeur générale » de la foule qui voit les Français regagner leurs chaloupes, visiblement prêts à partir le plus vite possible (mais les chaloupes étaient envasées) ; la foule qui les suit dans l'eau, ramassant des pierres au passage et ainsi devenant menaçante. Comment le comprendre sinon, comme semble le présumer De Vaujuas, par un « mécontentement » de la part de ceux, la majorité, qui n'ont rien reçu, et, on peut en être certain, l'idée que les chaloupes contiennent encore une grande quantité de ces perles. Les Français ont peur, à juste titre, et font un tir de sommation, qui ne fait aucun effet (même si les Samoans avaient entendu parler du pouvoir de mort des fusils, c'est autre chose de se représenter sur le champ que des dizaines d'entre eux pourraient être tués dans une première salve). On connaît la suite.

Mais pourquoi ces perles étaient-elles si précieuses ? Compte tenu des circonstances, il ne s'agit plus simplement de chercher à avoir des objets décoratifs, aussi attrayantes qu'aient pu être représentées localement la dureté, la brillance et la couleur des perles de verre ? Serait-on prêt à la violence extrême pour les avoir ? La seule explication alors doit se situer à un niveau vital, si l'on peut dire, et non simplement décoratif. En recherchant de ce côté, si l'on reste à Samoa, on trouve une indication dans le récit d'un visiteur français qui s'y arrêta par hasard en 1830<sup>39</sup> : « Les prisonniers faits dans une guerre pouvaient racheter leur liberté avec un collier d'une vingtaine de grains » (Lafond de Lurcy, 1845 : 24). Le même auteur avait écrit plus avant : à l'arrivée, emmenés devant le chef du lieu, il comprend que « le chef nous demanda aussi des Souma ma Houni<sup>40</sup>, c'est-à-dire des grains de verre d'un bleu porcelaine, gros comme le bout du doigt, qui étaient alors très recherchés dans ces îles » (*id.* : 15). Ces « grains » permettaient d'acquérir des cochons « remarquables par leur grosseur, à raison de 6 à 8 grains par tête. Mais lorsque nous eûmes donné à entendre que nous avions à bord un nombre assez considérable de ces précieux grains, il y eut comme un frémissement dans toute l'assemblée, et les hommes dépêchèrent aussitôt les enfants pour avertir leur famille d'apporter à notre bord toutes les provisions dont nous pouvions avoir besoin » (*id.* : 16). Le Français se rend sur l'île de Savaii. Il a l'impression que l'existence des Européens et de leurs objets y est encore très mal connue (les visites européennes se limitaient à Upolu) : il décrit la scène d'une personne ne connaissant pas le miroir et cherchant à frapper celui qui lui faisait des grimaces (en fait lui-

<sup>39</sup> Le capitaine Lafond de Lurcy, ancien militaire puis opérant dans le commerce, grand voyageur ; après un naufrage, il est recueilli par un navire marchand qui avait prévu une escale aux Samoa.

<sup>40</sup> Il est bien difficile de deviner quels furent les mots que le Français a ainsi cru entendre. Peut-être « *se, aumai mea umi* » « dis donc, apporte-nous ces choses de longue taille » (ces grains ou perles étant de forme oblongue). Par ailleurs, on ignore si un mot samoan avait été forgé pour désigner ces perles ; si c'est le cas il n'a pas subsisté.



même), jusqu'à ce qu'il se rende compte que personne n'était derrière cet objet (*id.*: 22):

« À Sevay [Savaii] comme à Opoulou [Upolu], les grains de verre bleu étaient très recherchés par les naturels, et constituaient même, avec des morceaux de fer-blanc, les seuls objets traficables [*Δίς*] [...] Deux Anglais [...] venant de Sevay [...] J'appris d'eux que les chefs samoans attachaient une importance immense à ces grains de verre. » (*id.*: 24)

Déjà en 1791, passant aux Samoa, le capitaine Edwards (à la recherche des mutinés de la *Bounty*) remarqua le port de collier de ces perles et crut comprendre que les Samoans les avaient obtenus « à Tongataboo » (Thompson 1915: 56).

Mais si ces perles permettent de racheter une vie, d'où pourraient-elles tenir une si grande puissance? On ne peut avoir aucune certitude, mais il est un événement qui se produisit en 1616 dans la région proche, près d'îles tout au nord de l'archipel des Tonga, ainsi bordant le sud de l'archipel samoan – et l'on sait que les contacts interinsulaire dans cette région étaient constants, longtemps avant les premières apparitions européennes (relevés archéologiques de matériaux importés d'une autre île, traditions orales). Cet événement se trouve être sans doute la toute première rencontre entre insulaires de cette région et les Européens, et d'emblée elle eut pour conséquence une violence entraînant la mort, alors subie seulement du côté insulaire. C'est déjà, du côté européen, une histoire de peur d'être agressé, de tirs de sommation évidemment incompris par les insulaires, puis des tirs meurtriers: enchaînement qui nous est maintenant familier. Mais c'est aussi une histoire de perles.

Nous sommes avec l'expédition de Jacob Le Maire et Willem Schouten. En avril (ou mai, selon les versions), ils virent une grande pirogue double à voile, et eurent d'abord l'impression que la pirogue venait « à l'encontre de nous » (fausse impression, ou était-ce le cas en conséquence d'une curiosité réelle des insulaires? On ne le saura jamais). Ils tirèrent au canon un coup de semonce « pour le faire caler les voiles », sans se dire que les insulaires sur la pirogue n'avaient sans doute jamais vu ni entendu un canon et étaient bien loin de comprendre ce que ce bruit pouvait être et quelles pouvaient en être les conséquences. Faute de s'être dit cela, les Hollandais furent surpris et furieux de constater que, malgré leur coup de semonce, la pirogue ne baissa pas sa voile et ne modifia pas sa route. La provocation semblait se préciser. Ils tirèrent un second coup, rien n'y fit. Cette fois c'en était trop. Ils mirent à la mer une chaloupe chargée d'une dizaine d'hommes armés qui s'approchèrent de la pirogue « à un demi-trait de mousquet » et qui tirèrent à quatre reprises, cette fois en ne visant plus au-dessus mais sur la pirogue.

Quittons un instant la scène de 1616 pour souligner le malentendu massif des tirs de sommation. Les Hollandais ne furent pas les seuls évidemment à ne pas prévoir que le message porté par un tir de sommation ne serait pas du tout compris de la part d'insulaires. Ce fut le cas sans doute en décembre 1787, dans « l'Anse du Massacre », quand les insulaires avaient entendu parler

de cette mort à distance mais ne l'avaient jamais vue de près, et *a fortiori* ce fut le cas quand ils ignoraient tout du lien entre un bruit de détonation et la possibilité qu'un projectile frappe et tue. Ce qui se produisit – épisode tristement célèbre – le 8 octobre 1769 à l'arrivée de Cook dans ce qu'il appellera Poverty Bay (Gisborne, Nouvelle-Zélande): tout premier débarquement des Anglais en Nouvelle-Zélande. Un instant de malentendus a entraîné 250 ans de tensions en Nouvelle-Zélande.

En effet, dans la tradition *pakeha* (européenne), depuis le début du XX<sup>e</sup> siècle, l'arrivée de Cook en Nouvelle-Zélande était commentée et célébrée par les autorités comme le commencement de « la civilisation » dans cette partie du monde. Mais, depuis maintenant une vingtaine d'années, des voix māori se sont élevées en de vives protestations: il faut cesser de célébrer « un meurtrier »! Et de se référer à des traditions orales locales qui ont conservé le souvenir de neuf Māori tués lors de ce premier débarquement. Ces toutes dernières années, ce furent des dizaines de vifs échanges, dans la presse écrite et télévisuelle, des statues de Cook vandalisées, des comités scientifiques et politiques tentant la conciliation, etc. (Tcherkézoff n.d.).

L'histoire de 1769 avait été bien identifiée depuis quelque temps (Salmond 1991: 119 et suivantes) et on peut résumer rapidement. Les Anglais débarquent en tout petit nombre. Un groupe avec Cook va dans une direction, pour explorer les environs, pendant que quatre jeunes matelots restent près de la chaloupe. Les Māori avaient vu arriver les Anglais depuis deux jours, et avaient allumé de grands feux. Là, sur la rive, quatre Māori arrivent, l'un brandissant une grande lance. Un matelot croyant évidemment à une attaque tire au-dessus de la tête, pensant donner explicitement sommation de s'arrêter. Le Māori évidemment n'entend qu'un bruit assourdissant, et ne sait pas encore le degré de menace. Il s'avance encore, le matelot le tue d'une balle: refus de la sommation, légitime défense. Les autres Māori s'en vont. Dans les jours suivants, ce sont cette fois des affrontements, et au total neuf morts parmi les Māori. Anne Salmond avait écrit dans son livre que, en faisant appel à une ethnographie postérieure, on sait sans l'ombre d'un doute que l'arrivée du Māori avec la lance n'était pas une attaque. Si cela avait été le cas, les Māori seraient venus en grand nombre, et sans attendre de brandir leurs lances avant de les lancer (ce qui fut le cas les jours suivants, quand le contexte devint celui de la confrontation à la suite du premier malentendu). Ce geste initial de brandir une lance est bien répertorié: manière traditionnelle de saluer un groupe qui arrive d'ailleurs, en signifiant qu'il fallait déposer les armes et entrer en relation. Mais les matelots anglais ne disposaient évidemment pas de cette interprétation, ils se crurent attaqués et tuèrent avant d'être tués. Premiers contacts, double illusion, premiers morts du côté māori.

Revenons avec les Hollandais de 1616, au moment où ces derniers viennent de tirer sur la pirogue, furieux que leurs deux tirs de sommation soient restés sans effet. S'approchant encore, ils virent alors qu'il y avait des femmes et enfants, certains à bord, d'autres dans les bras de ceux qui, épouvantés, avaient sauté dans l'eau. Deux hommes dans la mer, flottant en s'étant accrochés à des

débris, pointaient vers le fond et les Hollandais eurent l'impression qu'ils désignaient leurs compagnons qui s'étaient noyés. Sur la pirogue « nulles armes ». Les Hollandais furent-ils pris de pitié devant les conséquences du malentendu ? Le récit ne donne aucun commentaire. Toujours est-il que les Hollandais repêchèrent les deux hommes à la mer, les menèrent sur leur navire et « nous fîmes panser les plaies par notre chirurgien ». Sur la pirogue restaient « huit femmes et trois enfants au sein, et d'autres enfants âgés de neuf ou dix ans », et deux hommes dont un aux « cheveux tout blancs de vieillesse », qui « se jetèrent à nos pieds ». Les Hollandais estiment qu'il y avait eu quelque vingt-cinq personnes à bord (et par conséquent cinq d'entre elles ou un peu plus avaient péri sous les tirs et s'étaient abîmées dans les eaux). « Sur le soir, nous rapportâmes les [deux] hommes [soignés] à bord de leur bateau, qui étaient très bienvenus à leurs femmes, lesquelles le [*sic*] baisèrent de grande joie. Nous leur donnâmes quelques couteaux et de[s] Corales [colliers de perles de verre] lesquels ils pendaient à leur col, et leur montrâmes toute amitié et familiarité, comme ils faisaient derechef à nous, nous donnant deux matras [*sic*] fines et deux noix de coco, à cause qu'ils n'en avaient que bien peu, et n'avaient point d'autres vivres, voire avaient déjà bu toute l'eau des noix, tellement qu'ils n'avaient plus à boire<sup>41</sup>. »

On n'entendra jamais la voix de ces insulaires parler de ce qu'ils venaient de vivre, mais il n'est guère difficile d'imaginer leurs commentaires ou au moins leurs interrogations sur la signification de cet enchaînement : découvrir le pouvoir de donner la mort à distance, être blessé, avoir vu certains compagnons transpercés et couler, avoir vu la chaloupe hollandaise s'approcher au plus près et s'attendre au pire, puis, pour les uns être emmenés, soignés, ramenés, pour les autres voir revenir les deux compagnons qu'on pensait ne jamais revoir vivants, et tous (ou certains ?) recevoir un cordon de perles de verre. Les Hollandais leur firent-ils signe de le mettre au cou, ou les insulaires le firent-ils spontanément, comme il était coutume avec des cordons de coquillage, de fruits de pandanus, etc., comme décoration ou signe de rang, et avec des feuilles comme collier rafraîchissant et parfumé ? Toujours est-il qu'ils les « pendaient à leur col ».

C'est peut-être là, en ce début de 1616, que la valeur « vitale » des perles a commencé dans la région et a constitué un malentendu supplémentaire en plus de tous les autres, ajoutant aux multiples illusions qui ont conduit, un siècle et demi plus tard, à ce que, après des premiers trocs qui furent pacifiques, le village et la baie de A'asu aux Samoa deviennent sur une carte française « l'Anse du Massacre ». <sup>42</sup>

<sup>41</sup> Le Maire (1621: 139-140; nos ajouts entre crochets). Dans le livre, le récit de Le Maire suit celui d'un autre voyage, celui de Spilbergen. Les deux récits ont été rassemblés par Spilbergen (qui avait récupéré aussi le journal de Le Maire, ce dernier étant mort sur le bateau de Spilbergen sur le chemin du retour vers l'Europe), publiés en néerlandais en 1619, puis en diverses traductions, dont une française en 1621 (édition accessible sur BNF Gallica). En 1622, les documents de Le Maire furent remis à son père, qui les publia. De son côté le pilote Schouten publia son récit dès 1619. La société savante britannique Hakluyt fit en 1906 le point sur les récits et une traduction anglaise. Après consultation, il n'y a pas de divergences notables avec le récit que nous avons cité ci-dessus.

<sup>42</sup> D'où le choix du sous-titre, une paraphrase, en forme d'hommage, du titre principal d'un article absolument pionnier dans l'étude des premières rencontres entre Océaniens et Européens, publié il y a un demi-siècle par Daniel de Coppet (1973): «Premier troc, double illusion...» (l'arrivée espagnole aux Salomon en 1568).



Figure 5: Illustration de l'épisode meurtrier de 1616, insérée dans la première édition néerlandaise, 1618 (auteur non précisé)

## RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES :

- Association Salomon, 2000.  
*Lapérouse à Vanikoro. Résultat des dernières recherches franco-salomonaises aux îles Santa Cruz (Rapport de la campagne Vanikoro 1999)*. Nouméa, Éd. de l'IRD.
- 2008a. *Le mystère Lapérouse ou le rêve inachevé d'un roi*. Paris, Éd. de Conti.
- 2008b. *Opération Lapérouse, journal de bord à Vanikoro*. Paris, Éd. de Conti.
- Babadzan, Alain, 1993a.  
*Les dépouilles des dieux. Essai sur la religion tahitienne à l'époque de la découverte*. Paris, Éd. de la Maison des Sciences de l'Homme.
- 1993b. *Mythes tahitiens, réunis par Teuira Henry*. Paris, Gallimard.
- Baré, Jean-François, 1985.  
*Le malentendu pacifique. Des premières rencontres entre Polynésiens et Anglais et de ce qui s'ensuivit avec les Français jusqu'à nos jours*. Paris, Hachette.
- Bellec, François, 2006.  
*Les esprits de Vanikoro : le mystère Lapérouse*. Paris, Gallimard.
- Belmessous, Saliha, 2006.  
« Le monument Lapérouse à Sydney ou l'histoire d'un mythe colonial franco-australien », *Outre-mer*, 93(350-351) : 51-68.
- Buse, Jasper avec Raututi Taringa 1995.  
*Cook Islands Maori Dictionary*, Canberra, Éd. de l'Australian National University.
- Conan, Alain, 2005.  
« Préface », in Peter Dillon, *À la recherche de Lapérouse, voyages dans les mers du Sud*. Barbizon, Pôles d'images.
- Conan, Alain et Yves Bourgeois, 2005.  
*L'incroyable aventure de Monsieur de Lapérouse* (2 DVD, *Thalassa*). Paris, France Télévision / Warner home.
- De Coppet, Daniel, 1973.  
« Premier troc, double illusion », *L'Homme*, 13(1-2) : 10-22.
- Dillon, Peter 2005 [1830].  
*À la recherche de Lapérouse, voyages dans les mers du Sud*. Barbizon, Éd. Pôles d'images (réimpression de : *Voyage aux îles de la mer du sud, en 1827 et 1828, et relation de la découverte du sort de La Pérouse*, tome II, Paris, Pillet aîné, 1830).
- Douaire-Marsaudon, Françoise, 1993.  
*Les premiers fruits. Parenté, identité sexuelle et pouvoirs en Polynésie occidentale (Tonga, Wallis et Futuna)*. Thèse de doctorat, Paris : EHESS. (réf. sous "Marsaudon, Françoise").
- 1998. *Les premiers fruits. Parenté, identité sexuelle et pouvoirs en Polynésie occidentale (Tonga, Wallis et Futuna)*. Paris, Ed. du CNRS et de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Driessen, Hank A.H., 1991.  
*From Tā'aroa to 'Oro. An exploration of themes in the traditional culture and history of the Leeward Society Islands*. Doctorat (Ph.D.), Canberra, The Australian National University.
- Ferdon, Edwin N., 1987.  
*Early Tonga, As the Explorers Saw It, 1616-1810*. Tucson, The University of Arizona Press.
- Firth, Raymond, 1967. *The Work of the Gods in Tikopia*. Londres, The Athlone Press.
- Galipaud, Jean-Christophe et Antoine de Biran, 2006.  
*Naufraqués à Vanikoro. Les rescapés de l'expédition Lapérouse à Païou*. Paris, Éd. de l'IRD.
- Galipaud, Jean-Christophe et Valérie Jauneau, 2012.  
*Au-delà d'un naufrage : les survivants de l'expédition Lapérouse*. Paris, Actes Sud-Ed. Errance / Éd. de l'IRD.

- Geraghty, Paul et Jan Tent** 2001.  
« Exploding sky or exploded myth. The origin of *papālagi* », *The Journal of The Polynesian Society*, 110(2): 171-214.
- 2004. « From lowlands to islands: Dutch loans in Polynesia », in P. Geraghty et J. Tent (eds.), *Borrowing: a Pacific perspective*. Canberra, The Australian National University (Pacific Linguistics series): 99-143.
- Gill, Wyatt**, 1880.  
*Historical Sketches of Savage Life in Polynesia*. Wellington, Government Printer.
- Green, Roger**, 1991.  
« Near and Remote Oceania: disestablishing “Melanesia” in culture history », in A. Pawley (ed.), *Man and a Half: Essays in Pacific Anthropology and Ethnobiology in Honour of Ralph Bulmer*. Auckland, The Polynesian Society: 491-502.
- Grijp, Paul van der**, 2014.  
*Manifestations of mana. Political power and divine inspiration in Polynesia*. Zurich, LIT Vlg.
- Guiart, Jean**, 1982.  
« Correspondence », *The Journal of the Polynesian Society*, 91(1): 143.
- Guillou, Jean** (éd.), 2000.  
*Peter Dillon, Capitaine des mers du sud. Le découvreur des restes de La Pérouse*. Beauvoir sur mer, Éd. de L'Étrave.
- Jimenez, Bernard**, 2019.  
*L'expédition Lapérouse. Une aventure humaine et scientifique autour du monde*. Paris, Éd. Glénat.
- Kilani, Mondher**, 1980.  
« Cultes du cargo et changement social en Mélanésie : problèmes d'interprétation », *Journal de la Société des océanistes*, 36-68: 173-179.
- Kirch, Patrick**, 2000.  
*On the Road of the Winds: an archeological history of the Pacific Islands before European contact*. Berkeley, University of California Press.
- Kirch, Patrick et Roger Green**, 1987.  
« History, phylogeny and evolution in Polynesia », *Current Anthropology*, 33: 161-186.
- La Pérouse, J.-F. de Galaup** (M.M. éd.), 1797.  
*Voyage de La Pérouse autour du monde, publié conformément au décret du 12 avril 1791, par M.L.A. Milet-Mureau, Général de Brigade [...]* (4 vols. et un atlas). Paris, Imprimerie de la République.
- (Dunmore et de Brossard éd.), 1985.  
*Le voyage de Lapérouse, 1785-1788: récit et documents originaux*. Paris, Imprimerie Nationale.
- Lafond de Lurcy, Gabriel**, 1845.  
« Quelques semaines dans les archipels de Samoa et Viti », *Bulletin de la Société de Géographie*, 3(3): 5-30.
- Le Brun, Dominique**, éd., 2012.  
*La malédiction Lapérouse, sur les traces d'une expédition tragique*. Paris, Éd. Omnibus.
- Le Maire, Jacob**, 1621.  
*Miroir Oost & West-Indical auquel sont décrites les deux dernières navigations [...]*  
*l'une par le renommé Guerrier de mer George de Spilbergen [...], l'autre faite par Jacob Le Maire [...]*. Amsterdam, [chez] Ian Iansz.
- Lindstrom, Lamont**, 1993.  
*Cargo cults: strange stories of desire from Melanesia and beyond*. Honolulu, University of Hawaii Press.
- Linnekin, Jocelyn**, 1991.  
« Ignoble Savages and Other European Visions: The La Pérouse Affair in Samoan History », *The Journal of Pacific History*, 26 (1): 3-26.



- Morrison, James, 1966.**  
*Journal de James Morrison, second maître à bord de la « Bounty ».* Paris, Publications de la Société des Océanistes.
- Pawley, Andrew, 1981.**  
 « Melanesian diversity and Polynesian homogeneity: a unified explanation for language », in Jim Hollyman et Andrew Pawley (eds.), *Studies in Pacific languages and cultures, in honour of Bruce Biggs.* Auckland, Linguistic Society of New Zealand: 269-309.
- Prytz-Johansen, Jørgen, 1954.**  
*The Maori and his religion in its non-ritualistic aspects.* Copenhague, I kommission hos E. Munksgaard (republié 2015, Londres, Hau Books).
- Ruffié, Jacques, 1985.**  
 « Le peuplement de l'Océanie » in (n. ed.) *Bicentenaire du Voyage de Lapérouse: actes du colloque d'Albi, mars 1985.* Albi, (Ed. de l') Association Lapérouse: 365-373.
- Sahlins, Marshall, 1979.**  
 « L'apothéose du capitaine Cook », in M. Izard and P. Smith (eds.), *La fonction symbolique.* Paris, Gallimard: 307-339.
- 1981. *Historical Metaphors and Mythical Realities. Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom.* Ann Arbor, The University of Michigan Press.
- 1985. « Hierarchy and Humanity in Polynesia » in J. Huntsman and A. Hooper (eds), *Transformations of Polynesian Culture.* Auckland, The Polynesian Society: 195-217.
- 1989. *Des Îles dans l'histoire.* Paris, Éd. de l'EHESS/Le Seuil/Gallimard.
- 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.
- 2012. *L'Île de Vénus: les Européens découvrent Tahiti.* Papeete, Éditions Au vent des îles [traduction de *Aphrodite's Island.* Rosedale, Penguin Group (NZ), 2009].
- Saura, Bruno, 2005.**  
*Huahine aux temps anciens.* Papeete, Éd. du Service de la Culture et du Patrimoine (Cahier du Patrimoine, 8).
- 2013. *Mythes et usage des mythes. Autochtonie et idéologie de la Terre-Mère en Polynésie.* Louvain, Peeters International.
- 2020. *Un poisson nommé Tahiti. Mythes et pouvoirs aux temps anciens polynésiens.* Papeete, Éditions Au vent des îles / Éd. de la MSH-P.
- Tabani, Marc, 2008.**  
*Une pirogue pour le paradis. Le culte de John Frum à Tanna (Vanuatu).* Paris, Éd. de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Tabani, Marc et Marcellin Abong, eds., 2013.**  
*Kago, Kastom and Kalja: The Study of Indigenous Movements in Melanesia Today.* Marseille, Éd. Pacific-Credo Publications.
- Tcherkézoff, Serge, 2002.**  
 « L'humain et le divin: quand les Polynésiens ont découvert les explorateurs européens au XVIII<sup>e</sup> siècle », [en ligne, [http://www.pacific-dialogues.fr/serge\\_tcherk-publi-All.php](http://www.pacific-dialogues.fr/serge_tcherk-publi-All.php) [entrée « 2002 »] (publié initialement dans *Ethnologies comparées*, 5, revue alors en ligne, accès clos).
- 2003. *FaaSamoa, une identité polynésienne (économie, politique, sexualité). L'anthropologie comme dialogue culturel.* Paris, L'Harmattan.
- 2008a. *Polynésie / Mélanésie: l'invention française des « races » et des régions de l'Océanie.* Papeete, Éditions Au vent des îles.



–2008b. *First Contacts in Polynesia: the Samoan Case (1722-1848). Western misunderstandings about sexuality and divinity*. Canberra, Australian National University Press.

–2009. « A Reconsideration of the Role of Polynesian Women in Early Encounters with Europeans » in M. Jolly, S. Tcherkézoff, D. Tryon (eds), *Oceanic Encounters: Exchange, Desire, Violence*. Canberra, Australian National University Press : 113-159.

–2010 [2004], *Tahiti-1768: jeunes filles en pleurs. La face cachée des premiers contacts et la naissance du mythe occidental*. Papeete, Éditions Au vent des îles.

–2013. « La valeur immatérielle des nattes fines de Samoa : une monnaie au sens maussien », *Journal de la Société des Océanistes*, 136-137 : 43-62.

–2016. *Marcel Mauss à Samoa: le holisme sociologique et le don polynésien*. Marseille, Pacific-Credo Publications.

–(éd.) 2018. *Documenting the History of Samoa. At the time of early encounters between Samoans and Europeans, particularly the encounters with the French expeditions*. [en ligne, [http://www.pacific-encounters.fr/operation\\_programme\\_samoa\\_eng.php](http://www.pacific-encounters.fr/operation_programme_samoa_eng.php)].

–n.d. « Réflexions sur les sociétés 'divisées' : Samoa (1962), Aotearoa-Nouvelle-Zélande (2018) », Actes du Colloque « La Nouvelle-Calédonie : un projet multiculturel ? » (laboratoire TROCA, UNC, 26-27 Novembre 2018) [en préparation sur le site <https://troca.unc.nc/>]

**Thompson, Basil, ed., 1915.**  
*Voyage of H.M.S. 'Pandora', despatched to arrest the mutineers of the 'Bounty' in the South Seas, 1790-1791, being the narratives of Captain Edward Edwards, R.N., The Commander, and George Hamilton, the Surgeon, with introduction and notes by Basil Thompson.*  
London, Francis Edwards.

**Valeri, Valerio, 1985.**  
*Kingship and Sacrifice: Ritual and Society in Ancient Hawaii.*  
Chicago, The University of Chicago Press.

**CHAPITRE 8**

**PETITE ANTHROPOLOGIE  
HISTORIQUE DES VIOLENCES  
IMPÉRIALE : LE PARADOXE  
LIBÉRAL FACE AU PROSÉLYTISME  
CHRÉTIEN EN POLYNÉSIE**

**Renaud Meltz**

**A PRIMER OF HISTORICAL ANTHROPOLOGY ON IMPERIAL VIOLENCE:  
THE LIBERAL PARADOX IN THE FACE OF CHRISTIAN EVANGELISING  
IN FRENCH POLYNESIA**

Is a government liberal because it defends freedom of conscience, or imperial, because it takes the place of missionaries to defend a different ideal, the spread of national power? The governments of constitutional monarchies, perceived in Paris or London as being liberal in their principles and their institutions, pursued an imperial policy in the *Établissements Français de l'Océanie* (today's French Polynesia), in the 1840s, transposing the legitimate exercise of the power of the State/Crown. It was in this way that France entered into a new imperial era, not *inadvertently* but *fraudulently*, with respect to the regime's own liberal programme.

This chapter sets out to reflect on this liberal paradox by focusing on the period that falls between “first contacts” and the Franco-Tahitian war. The annexation of the Marquesas Islands in 1842, followed by the proclamation of the Protectorate over Tahiti, correspond to the pivotal moment that saw international law no longer being conceived according to the universality of natural rights, but rather to the paradigm of a positivist approach to the law, refusing to grant statehood to Indigenous peoples.

Our work aims to make a contribution to the rich discussion on the emergence of imperial patriotism in France and Britain. To this end, we seek to consider the way in which the agents of European imperialism encountered Tahitian actors and how relations were instituted that were obviously not without ambiguity. There would be no liberal paradox if constitutional monarchies systematically betrayed the principles on which they were founded, to prefer violence to government by reason, and systemic acculturation to emancipation of the individual. In the same vein, liberal governments justified their intervention in Polynesia firstly through the necessity to regulate the religious zeal of the missionaries, who seemed likely to alter the original character of the Polynesian peoples and to provoke antagonisms that would extend beyond the political to the religious sphere, not only re-enacting European civil wars, but also even leading to an imbalance in international relations.

Libéral, parce qu'il défend la liberté de conscience de tout individu, considéré comme membre indifférencié d'une famille humaine indivise; ou impérial, parce qu'il concurrence l'ordre religieux établi par les missionnaires pour imposer son propre idéal et ses intérêts aux sociétés polynésiennes? Le gouvernement des monarchies constitutionnelles, qui se perçoit à Paris ou à Londres comme libéral par ses principes et ses institutions, se trouve à mener une politique impériale en Polynésie, dans les années 1840. Il y transpose l'exercice légitime de la violence régaliennne. Le libéralisme, défenseur des droits naturels de l'individu, se propage au nom du progrès, en s'appuyant sur la puissance de l'État, contre les périls de la théocratie. Contradiction conjoncturelle des premiers gouvernements libéraux, qui dilatent le périmètre de leur souveraineté dans l'ivresse de leur légitimité historique, eux qui se situent aux avant-gardes du vecteur temporel reconfiguré par la Révolution? Le moment progressiste du libéralisme arrivé au pouvoir menace-t-il son universalisme?

L'historiographie marxiste a de longtemps signalé ce paradoxe: le libéralisme, idéologie de la classe bourgeoise, promeut au XIX<sup>e</sup> siècle des institutions favorables aux intérêts capitalistes et une philosophie détachée de l'universalisme des Lumières (Eric J. Hobsbawm). L'identification de ce paradoxe est irréfutable sur le plan de l'histoire des idées dans la mesure où le libéralisme a défini son essence préalablement à son existence: «La politique libérale suppose un projet conscient et "construit"» (Manent 2008). Aussi bien, la trahison du premier libéralisme par celui qui lui succède et triomphe à partir des années 1830 ne fait-elle pas débat (Pitts 2005<sup>1</sup>; Mehta 1999). Mais les politistes qui décrivent sur un plan discursif ce renversement ne l'expliquent pas, faute de l'examiner sur le terrain des pratiques impériales.

Je propose de penser ce paradoxe en considérant les violences impériales commises par la France aux Marquises, tout juste annexées, et à Tahiti, à l'heure de la mise en place du protectorat, à partir de 1842. Pourquoi, alors qu'ils s'unissent contre les États contre-révolutionnaires en Europe et qu'ils tiennent en lisière les forces démocratiques ou réactionnaires dans leurs propres frontières, les gouvernements libéraux de Londres et Paris exacerbent-ils leurs rivalités impériales dans d'étroites îles de Polynésie, où ils ne prétendent pas développer de programme colonial? Quel rôle joue la religion dans cette conversion impériale des gouvernements libéraux, où leurs agents ont été précédés par des missionnaires catholiques et protestants?

L'Océanie offre un terrain propice à cette réflexion: les voyages d'exploration s'y sont déroulés au siècle des Lumières, lorsque la curiosité ne se faisait pas prédation; la colonisation y coïncide avec ce nouvel âge du libéralisme, dont les évidentes nuances discursives, de part

<sup>1</sup> «In France as in Britain this critical posture gave way after 1830 to a nearly universal acceptance of colonial rule as a justifiable fact of global politics, and to an assumption of European superiority largely devoid of the earlier generation's respect for non-European or precommercial societies as reasonable forms of social and political organization.»

et d'autre de la Manche, sont abrasées par l'homogénéité des institutions et la proximité des pratiques. La colonisation de la Polynésie succède à une appropriation savante du Grand Océan. Si l'élan de curiosité qui caractérise les grandes circumnavigations de la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle a préparé le moment colonial, en lui offrant des outils, il n'existait pas de projet colonial conçu par ces explorateurs. Les Marquises, première colonie française dans la région, n'ont pas attiré prioritairement l'attention des scientifiques (Blais 2005). La prise de la Nouvelle-Zélande par la Grande-Bretagne, en 1840, clôt pour les acteurs français et britanniques le temps des *experimental gentlemen* qui reposait sur une forme de coopération internationale, et laisse place à la rivalité (Laux 2011). Le relais entre « découvertes » européennes et appropriation impériale s'articule autour d'autres acteurs que les scientifiques : les agents de l'évangélisation sont au centre de cette histoire, la présence des missionnaires relevant à la fois du prétexte, de l'occasion et du renfort pour la colonisation.

Encore faut-il se mettre d'accord sur les termes, l'adjectif impérial étant polysémique jusqu'au vertige, tout comme celui de colonisation. La colonie pénitentiaire de Nouvelle-Galles du Sud, qui n'a pas vocation à devenir colonie de peuplement, constitue une forme de contre-modèle au protectorat sur Tahiti qui annexe à l'imaginaire français les charmes de la Nouvelle-Cythère. La colonisation des Marquises, en revanche, est en partie justifiée, pour Guizot, par un projet de déportation politique (Guizot 2006 ; Faivre 1953). Mais le premier mobile de l'homme fort du gouvernement français, sans compter la flatterie pour le prestige national, blessé par les traités de Vienne aux dires de l'opinion publique « patriote », répond à l'exigence de constituer une politique de points d'appui pour la marine, garante de la sécurité et de l'expansion du commerce français. Guizot n'ambitionne pas de colonie de peuplement dans ces îles aux vallées étroites, aux ressources incertaines (Meltz 2019a). Aussi divers que les visages de la colonisation, les souvenirs d'Empire déploient plusieurs avatars dont les mémoires s'imbriquent chez les acteurs de 1840. Impérial renvoie naturellement, à travers l'Empire romain, à la notion de conquêtes militaires et d'allégeances qui agrègent des populations et des territoires au profit d'une métropole ; mais aussi aux nouvelles formes inspirées de ce modèle, au premier chef le Saint Empire romain germanique, lui-même aboli en 1806 sous les coups de boutoir du nouvel Empire napoléonien. Les premiers empires coloniaux, enfin, constitués depuis la « découverte » européenne du Nouveau Monde, apportent la notion d'une discontinuité territoriale, suivant une asymétrie entre minorité étrangère et majorité autochtone. Cette dernière acception, la plus labile, finit par désigner toute forme d'exploitation, parfois purement économique, détachée d'institutions politiques, au point qu'on puisse opposer l'impérialisme à la colonisation. Cette dernière devient, sous la monarchie de Juillet, le nom d'un processus libre, régulé par le droit international plutôt que la force

de l'État<sup>2</sup>. L'impérialisme, de son côté, ne perd jamais, à travers ses avatars historiques, la notion de conquête, fût-elle justifiée par la dilata-tion de la liberté<sup>3</sup>.

Le paradoxe libéral de la monarchie de Juillet ne se comprend qu'à la lumière de ces impérialismes antérieurs. Au plus proche, le souvenir de l'Empire napoléonien, qui imprègne la culture politique du temps et l'expérience personnelle de nombreux agents de l'État, à commencer par le contre-amiral Dupetit-Thouars. Le principal agent de la politique tahitienne française, doté de la grande autonomie d'action que confère le temps d'acheminement des instructions politiques, est modelé par la gloire d'un oncle, l'amiral qui a commandé à Aboukir<sup>4</sup>. Il a réactivé cette culture impériale à travers l'expérience personnelle qu'il a faite de la conquête d'Alger. Les conceptions stratégiques qu'il y expérimente justifient sa nomination à la tête de l'expédition qui s'empare des Mar-quis. Moins proche dans le temps mais autrement périlleuse pour la pureté du projet libéral, par la proximité incestueuse de son idéal : depuis Charlemagne, la forme politique impériale épouse la notion d'uni-versalité du genre humain « qui veut être reconnue et réfléchi dans et par un pouvoir unique » (Manent 2008 : 18).

L'impérialisme n'est pourtant pas consubstantiel au libéralisme : il s'en distingue, ne serait-ce que par antériorité, y compris dans ses avatars les plus récents – Schumpeter a souligné que l'impérialisme économique de l'Europe moderne, antérieur à la révolution industrielle et à la société bourgeoise, est déconnecté de toute rationalité libérale. Au contraire, selon lui, le libre-échange, en diminuant les raisons d'une expansion violente, a combattu l'impérialisme qui n'aurait subsisté au siècle libéral, bourgeois et industriel, que comme une survi-vance de l'Europe monarchique (Laurens 2009 : 46). Cela ne signifie pas qu'il ne puisse pas exister un impérialisme purement économique (cf. la réponse de C. Schmitt dans *La notion de politique* à la substitu-tion de l'arme économique à l'instrument militaire).

Reste à comprendre l'inversion du programme libéral, explicitement critique de l'impérialisme colonial au siècle des Lumières, formulé par le Raynal des *Deux Indes* (Diderot, en l'occurrence) : « Une contrée déserte & inhabitée est la seule qu'on puisse s'approprier » (Raynal 1780). Comment la monarchie de Juillet en vient-elle à revendiquer des appropriations dénoncées quelques décennies plus tôt comme des usurpations ? Lorsque La Pérouse mouille au large des Sandwich,

<sup>2</sup> Voir le très attendu ouvrage de Clément Thibaud, *La colonisation contre l'Empire*, à paraître.

<sup>3</sup> Pour la préférence donnée à l'option belliciste (« décret de propagande » du 19 novembre 1792, par lequel la France s'engage à « accorder fraternité et secours à tous les peuples qui voudront recou-vrer leur liberté ») sur la voie diplomatique par la jeune République : Virginie Martin 2013.

<sup>4</sup> Service Historique de la Défense (SHD), MV 76 GG 2 (9), lettre de Dupetit-Thouars au ministre de la Marine et des Colonies, Valparaiso, frégate la Reine Blanche, le 6 juillet 1844 : « Loin de m'en croire affranchi [le devoir et la discipline] par la distance qui me sépare du siège du gouvernement, je crois au contraire que plus j'en suis éloigné, plus l'honneur m'oblige à en être le fidèle et rigoureux observateur. »

il ne prend pas possession de l'île de Maui au nom du roi : « Les usages des Européens à cet égard sont complètement ridicules, [et] les philosophes de ce siècle doivent voir avec douleur que, parce qu'on a des fusils, et des canons, on compte 60 000 habitants pour rien » (Laux 2008). C'est encore dans cet esprit que le capitaine Étienne Marchand « découvre » Ua Pou en juin 1791, quelques semaines après que l'Américain Ingraham a croisé au large de l'île :

« Si le capitaine se servit dans ce moment des mots “pris possession” ce n'est pas qu'il n'en connût très bien le ridicule puisque nous avons dit plusieurs fois dans diverses occasions que la philosophie ayant éclairé les peuples, on concevait qu'aucun n'avait le droit de s'emparer d'une terre habitée sans le consentement de ses habitants, mais en se conformant à l'usage il donnait à ces insulaires un protecteur capable de les mettre à couvert de l'oppression si quelque nation européenne tentait jamais de les asservir<sup>5</sup>. »

Trente ans plus tard, Dupetit-Thouars n'est plus dans ces dispositions. La rivalité des puissances impériales a remplacé l'émulation à découvrir par la concurrence de l'esprit de conquête. Les élites libérales et républicaines françaises de la Restauration militaient encore pour l'émancipation des colonies (abbé de Pradt), qu'ils prophétisaient (Civique de Gastine), avant de saluer généralement la prise d'Alger, en 1830 ! Que s'est-il passé pour que le premier régime proprement libéral en France, dont les pères fondateurs ont blâmé les désordres impériaux (Constant, *De l'esprit de conquête et de l'usurpation*, 1814), accouche d'un « second libéralisme » parfaitement contradictoire avec celui des Lumières sur la question impériale ?

L'ambiguïté libérale à l'égard de l'impérialisme prospère à la faveur de plusieurs hiatus internes, à commencer par l'ambivalence du programme libre-échangiste. Montesquieu puis Raynal promeuvent le « doux commerce » pacificateur, qui développe les relations entre les nations, contre le moralisme chrétien hostile au luxe ou certains mercantilistes hostiles au commerce colonial qui appauvrirait les métropoles (Bénot 2005 ; Clément 2005). Au point de justifier de forcer les verrous qui empêchent l'échange commercial ? Elle procède aussi de son devenir historique, arrivant au pouvoir sous un nouveau régime d'historicité, né de la Révolution française. Cette brèche sépare le temps des premiers contacts, caractérisé par la pensée des droits naturels propre au siècle des Lumières, de celui des prolégomènes de la colonisation à Tahiti. Le libéralisme parvient au pouvoir sous un nouveau rapport au temps qui transforme la conception de l'homme et de ses institutions (Hartog 2003 : 151)<sup>6</sup>. Avec la notion de progrès, les sciences classifient

<sup>5</sup> *Journal du chirurgien Claude Roblet* (Archives nationales, Marine JJ 390), extraits en ligne dif-férant des citations données par Michel Bailleul 1996. [http://users.telenet.be/gentiane/rbsol1\\_1.html](http://users.telenet.be/gentiane/rbsol1_1.html)

<sup>6</sup> On sera attentif à la relecture récente de cette proposition d'Hartog, devenue classique, par Bertrand Binoche, *Nommer l'histoire. Parcours philosophiques*, EHESS, 2018, qui insiste sur la prise en compte de « temps divers, hétérogènes mêmes, et parfaitement irréductibles à l'antinomie régime classique versus régime moderne d'historicité ».



l'homme comme le reste de la nature ; les cultures sont hiérarchisées ; le droit ne vaut plus universellement ; l'abondance prime sur la liberté (Charbonnier 2020). L'histoire de la philosophie elle-même, discipline poreuse aux sciences naturelles, classe et hiérarchise les civilisations et octroie le monopole de la pensée rationalisée à l'Europe libérale, précisément parce qu'elle seule a sécularisé le champ politique (König-Pralong 2019). Tel est le nœud qui ligote le libéralisme avec l'impérialisme : historiquement incarnée dans l'Europe occidentale, la liberté européenne doit émanciper l'Océanie livrée aux pasteurs et aux prêtres.

Le point d'observation retenu, au début des années 1840, permet d'examiner cette bascule où le libéralisme triomphant se place en contradiction avec lui-même, en sapant ses propres fondements philosophiques universalistes. Ce poste d'affût vaut en matière de représentations et de pratiques politiques, administratives et normatives. Le cadre juridique qui permet de concevoir le traité de protectorat sur Tahiti correspond au moment charnière qui voit le droit international ne plus être pensé selon l'universalité des droits naturels, au bénéfice du nouveau paradigme d'un droit positiviste qui refuse aux peuples autochtones le bénéfice d'un État (Anghie 1999, 2004). La relecture du traité de Waitangi par les magistrats britanniques dans les années 1860 constitue un cas d'école de cette bascule. Tahiti subit le même paradoxe : l'accélération de la mondialisation des rapports internationaux s'accompagne de l'affaiblissement d'une conception universelle du *jus gentium* (le « droit des gens » qui a précédé la codification du droit international). Ce scientisme juridique, tout à l'avantage des métropoles qui le produisent, permet et justifie un nouvel impérialisme européen (Surun propose en 2014 un panorama précieux du détour colonial de la pensée de la souveraineté chez les historiens du droit européens, pour le cas africain).

On ne peut pas dévoiler le paradoxe libéral sans relier l'histoire des sociétés polynésiennes à celle des sociétés européennes au cours du processus politique et belliqueux qui met ponctuellement la métropole en conscience de son destin impérial, de ses mobiles coloniaux, de ses contradictions intimes. C'est pourquoi nous plaçons notre étude après les premiers contacts<sup>7</sup>, qui ont été le fait d'agents privés sous le régime du premier libéralisme - la capacité des récits des navigateurs à nous parler des sociétés autochtones ayant déjà été largement commenté depuis Sahlins (1995). La période la plus précieuse, pour démêler l'écheveau des enjeux qui constituent notre paradoxe, précède la guerre franco-tahitienne, qui voit triompher des pratiques impériales univalentes (Newbury 1980 ; Gleizal 2019). Nous privilégions ici trois années indélicates, lorsque les agents du gouvernement de Guizot mobilisent tout le répertoire des ambiguïtés libérales. Cette période s'ouvre avec l'annexion des Marquises le 1<sup>er</sup> mai 1842 ; elle se poursuit avec l'initiative du protectorat sur Tahiti, improvisée par Dupetit-Thouars en septembre

7 Dont on réévalue non sans argument l'ancienneté, voir Berrocal et Sand 2020.

1842, ratifiée par Guizot en mars 1843 ; elle se termine par la séquence ouverte par la proclamation de l'annexion de l'île en novembre 1843, refusée par Guizot, alors que la contestation du protectorat comme de l'annexion par les agents britanniques conduit les représentants du gouvernement français sur place à expulser le missionnaire et consul démissionnaire, provoquant « l'affaire Pritchard » lors de son arrivée en Grande-Bretagne, à l'été 1844.

Naturellement, l'hypostase « gouvernement » ou « État libéral » est un peu rapide. Pourtant, comment ne pas reconnaître en Guizot, historien de la révolution anglaise (1826-1827), journaliste du *Globe* (1824), président de la Société de la morale chrétienne (hostile à la peine de mort en matière politique, favorable à l'émancipation des Grecs et à l'amélioration de la condition pénitentiaire), président de la société Aide-toi le ciel t'aidera (1827), qui lutte contre l'obscurantisme et l'arbitraire du gouvernement ultra - comment ne pas reconnaître en François Guizot l'intellectuel libéral par excellence, lui qui a publié dès 1816 *Du gouvernement représentatif et de l'état actuel de la France*, le bréviaire de la monarchie constitutionnelle, la moins mauvaise de ces hypostases<sup>8</sup> ! Comment douter que l'ancien haut fonctionnaire, conseiller d'État avant ses trente ans (1817), membre le plus avancé du groupe des doctrinaires qui inspire entre 1817 et 1819 les lois les plus libérales de la Restauration (électorale, dite Laîné, sur la presse, dite de Serre, Gouvion-Saint-Cyr, sur le recrutement militaire, qui réactive le principe révolutionnaire de la conscription), n'ait pas une notion exacte de l'autonomie du grand commis de l'État, lorsqu'il confie la mission d'annexer les Marquises au patriote Dupetit-Thouars, privé de toute possibilité d'échange immédiat ? L'homme politique, enfin, élu député en 1830, qui soutient l'Adresse des 221 à Charles X pour refuser la confiance au gouvernement émancipé de la Charte, le ministre de l'Instruction, auteur de la loi scolaire de 1833 qui permet l'alphabétisation massive de la France afin de la gouverner par la raison (Guizot 2003 : 16-18), l'inamovible chef de la politique étrangère française des années 1840, convaincu que l'élitisme libéral ne peut ignorer la démocratie de l'opinion (« quand le public est libre, il faut absolument qu'il comprenne<sup>9</sup> ») – n'est-il pas la meilleure incarnation historique de l'idée libérale ? Guizot fait mieux que connaître le programme libéral français, sédimenté par le siècle des Lumières, réalisé puis menacé par la Révolution. Il a contribué à sa rédaction et à sa mise en œuvre. Ce qui ne signifie pas que la doctrine ni les pratiques de Guizot n'aient pas évolué dans le temps, ou que ses agents aient été formés par un moule rigide, en contradiction avec l'idéal d'autonomie du projet libéral. Sans compter que d'autres projets, à commencer par ceux des socialismes « utopiques », étaient susceptibles de modeler les conceptions impériales des agents du gouvernement<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> Voir l'indépassable Laurent Theis 2008 et Pierre Rosanvallon 1985. Sur sa politique étrangère, la précieuse thèse de Servane Marzin 2006.

<sup>9</sup> Marzin 2010. Dépêche de Guizot à Bresson, son ambassadeur à Berlin.

<sup>10</sup> Voir Andrews 2011, quoiqu'il n'y soit nullement fait mention de la Polynésie.

Précisément, occultée par cette image-écran du libéralisme de la monarchie de Juillet, la dimension impériale du « moment Guizot » est négligée par l'historiographie européenne qui méconnaît, avec la violence qui s'est exercée en Polynésie, l'infusion précoce d'une culture impériale dans les sociétés métropolitaines (O'Brien 2020). Les conquêtes de terres lointaines altèrent en retour les métropoles coloniales : par infusion de la culture de la société colonisée à dose homéopathique (Gron-din 2012 pour le cas algérien) ; bien plus massivement par une perception nouvelle d'elles-mêmes à travers leurs présences ultramarines, de sorte qu'on pourrait parler de « patriotisme impérial » voire de « société impériale » en France comme en Grande-Bretagne, bien avant la période qu'on leur attribue généralement, à la fin du siècle (Charle 2001, 2010). De leur côté, les auteurs du Pacifique négligent le paradoxe libéral. Ils l'effleurent lorsqu'ils expliquent la colonisation d'îles dépourvues de ressources propres et d'intérêt stratégique par « *an accumulation of chance factors* » (Campbell 1989), ou qu'ils invoquent cette raison recevable, mais guère documentée par une appréhension fine de la société française sous la monarchie de Juillet : « *La Gloire was sufficient reason* » (Scarr 1990).

Pourquoi des gouvernements libéraux et pacifiques comme ceux de Londres et Paris s'exposent-ils au risque d'une guerre à propos de Tahiti, une île qu'ils ne souhaitent pas coloniser ? Guizot, moins que Thiers - le bonapartisme de ce dernier ne l'a jamais conduit au-delà de cette promesse : « Le gouvernement du Roi continuera de protéger, comme Français et comme instruments de civilisation, les missionnaires de France<sup>11</sup>. » Palmerston guère plus qu'Aberdeen, en dépit des supplications de Pritchard pour que l'île où il a été nommé consul devienne britannique (Meltz 2012)<sup>12</sup>...

L'impérialisme libéral, à l'aube de la navigation à vapeur, détaché d'un projet strictement colonial, substitue à l'universalisme des droits naturels fondé sur l'unicité du genre humain et au christianisme, une prétention à régler universellement les rapports sociaux à partir d'institutions particulières, vouées à s'universaliser – dont la science n'est pas la moindre (Carnino 2015). Séparant le naturel du culturel pour singulariser « l'exception humaine », cette « Science », comme l'essor de la codification positiviste des relations internationales, relativise les droits de l'homme selon les sociétés (bientôt les races) auxquelles il appartient. Ce paradoxe libéral, qui se repère très antérieurement au « paradoxe républicain » de la fin du siècle, ne peut être considéré sans rapprocher les situations de Paris et de Londres, en dépit de l'asymétrie des historiographies respectives. En Grande-Bretagne la notion séculaire d'un impérialisme « *in a fit of absence of mind* » (l'expression de Seeley date de 1883) continue à être discutée tandis que nul n'évoque

<sup>11</sup> Paul de Deckker, 1997, citant une lettre manuscrite de huit pages de Thiers à Moerenhout, Paris, le 18 mars 1840, archives familiales Clinton (descendance de Moerenhout), Fremont, Californie.

<sup>12</sup> Notamment FO 58/20, f. 6, Aberdeen à Pritchard, le 12 juillet 1843 pour le refus de placer Tahiti dans l'orbite britannique.

la notion d'une culture impériale française sous la monarchie de Juillet<sup>13</sup>. C'est pourtant dans un jeu de miroir avec la société anglaise, et dans un rapport de force avec les positions stratégiques de la nouvelle thalassocratie britannique, gagnées contre la France de Napoléon, confortées par la diplomatie subtilement océanique de Castlereagh, à Vienne, que la monarchie de Juillet construit son propre paradoxe libéral. C'est ainsi que la France pénètre dans une nouvelle ère impériale non pas *comme par inadvertance*, mais *par fraude* au regard du programme du régime. Fraude signifie qu'on prendra au sérieux, ici, le programme libéral, en dépit des contraventions qui peuvent aller jusqu'à sa contradiction complète par les agents du gouvernement de Guizot.

Les façons dont les représentants du gouvernement impérial rencontrent les acteurs tahitiens, dont s'agencent leurs relations, ne sont évidemment pas univalentes, ni seulement caractérisées par la violence : il n'y aurait pas de paradoxe libéral en Polynésie sans une tension permanente entre l'idéal de défense des droits individuels, considérés pour une personne abstraite, universelle faute d'historicité (en dépit du caractère relatif du modèle qui définit ces droits), et la violence faite aux sociétés, à leurs normes, valeurs et cultures propres. Ce qui ne signifie pas que l'oxymore « impérialisme libéral » ne cherche pas à soulager sa tension interne en concevant des moyens de réduire la violence dans les relations internationales. L'État libéral intervient au nom de la défense de la *liberté religieuse*, pour défendre le droit des individus, tout en méprisant, par-delà le caractère formel de ces droits, l'égalité des sociétés humaines. Aussi bien, ce chapitre cherche-t-il à comprendre ce retournement des années 1840 en considérant l'État libéral face au *prosélytisme chrétien*. L'exercice est malaisé : les dynamiques religieuses, au lendemain des *French Wars*, ne sont pas séparables des succès du libéralisme qui la menacent et la stimulent. Tandis que le libéralisme britannique triomphe de l'absolutisme royal en Grande-Bretagne (*Reform Act* de 1832 qui élargit le corps électoral) et que les idées et les promoteurs du libéralisme français, humiliés par les ultras, triomphent à la faveur d'une révolution dont les initiateurs appartiennent aussi aux mouvances républicaine et bonapartiste, l'histoire religieuse se caractérise par un renouvellement synchrone, dans une relation dialectique à ces succès. Le mouvement du Réveil réagit aux progrès de la sécularisation des mondes catholiques et protestants, dans les sociétés industrielles déchristianisées à reconquérir, comme il entend évangéliser les terres lointaines animistes, que les expéditions scientifiques ont ouvertes à leurs entreprises.

L'impérialisme français se déploie en Océanie au prétexte de la régulation des passions religieuses susceptibles de susciter des désordres politiques locaux voire internationaux. Pourtant, l'État libéral ne va pas jusqu'à défendre les particularismes culturels des sociétés polynésiennes, dont le premier libéralisme reconnaissait le prix. Au contraire,

**13** Pour la société britannique voir Porter 2008 résumant Porter, *The absent mind imperialist*, mais aussi Darwin 2009 et Beaven 2012.

imbus de leur singularité historique, voués au progrès, les gouvernements libéraux et leurs agents font de la culture un prétexte et un vecteur de la violence impériale.

### **LA DÉFENSE DE LA LIBERTÉ DE CONSCIENCE ET DE LA PAIX CIVILE PRÉTEXTE À L'IMPÉRIALISME**

L'État libéral, à Paris comme à Londres, se pense comme le fruit d'un long processus de dissociation entre la théologie et la politique. L'économie de la modernité politique fonctionne sur la raison des meilleurs et la délibération collective, suivant des intérêts et des principes moraux plutôt que des croyances religieuses. Guizot et Aberdeen s'accordent à penser qu'il convient que la puissance publique régule les menées de leurs clercs respectifs. S'agit-il d'arbitrer des rivalités religieuses qui rejouent aux îles les guerres de religion ; s'agit-il de protéger les autochtones contre les abus du prosélytisme, qui pourraient altérer la liberté de conscience ; ou s'agit-il de se substituer à la prétention universelle d'une Église, en défendant par la forme impériale des droits individuels universels ?

L'ambiguïté est constitutive de l'intervention française en Polynésie, la diversité de ses attendus manifestant l'impossible limpidité du projet libéral. Parce qu'il assoit des principes sur des intérêts, la liberté de commerce servant la paix autant que la liberté de conscience ; parce qu'il est limité par l'universalité de son périmètre d'exercice conceptuel, du fait de la rupture logique entre l'universalité des droits conçus dans le champ abstrait de la philosophie des droits naturels, typique du XVIII<sup>e</sup> siècle, et l'inégalité des valeurs entre les sociétés humaines capables d'accéder à la notion d'une société générale du genre humain, au siècle du progrès qui s'ouvre. Autrement dit, un relativisme de fait, immanent à l'historicité des sociétés humaines, procédant de la rupture des régimes d'historicité née de la Révolution, se glisse dans l'universalisme abstrait du libéralisme. Cette ambiguïté n'est pas un angle mort de l'action libérale : elle est dénoncée, notamment par la presse protestante, qui voit le fondement de son libéralisme ébranlé par la politique de Guizot.

#### ***L'État impérial contre les passions religieuses : un prétexte dénoncé par la presse protestante***

Les passions plus religieuses que politiques suscitées en Europe par l'annonce du protectorat tahitien manifestent ce paradoxe : l'État libéral, en intervenant pour garantir la liberté de conscience, stimule un patriotisme impérial contraire à son idéologie, un patriotisme saturé du reste de notions religieuses. Un observateur blasé comme Victor de Balabine, diplomate en poste à Paris, voit les rivalités missionnaires en Polynésie comme des épiphénomènes préférables aux crises politiques : « Toute question religieuse soulevée en Europe peut, jusqu'à un certain point, être regardée comme un indice de paix,

car les passions religieuses ne s'agitent qu'alors que les passions politiques sommeillent » (Balabine 1914). En réalité, le libéralisme au pouvoir perpétue paradoxalement l'imbrication du politique et du religieux en cherchant à favoriser l'adhésion au régime par un patriotisme impérial qui se nourrit de l'identité religieuse de la France.

Guizot n'ignore pas la popularité à gagner en soutenant des entreprises d'évangélisation françaises. Lorsqu'il s'agit de voter la loi finançant les Établissements français de l'Océanie, le huguenot salue l'impérialisme de la gauche comme la flamme missionnaire de la droite : « Pourquoi le gouvernement français ne ferait-il pas, pour les missionnaires français catholiques ce que le gouvernement anglais fait pour les missionnaires anglais protestants ? ». Guizot ne renie pourtant pas son libéralisme pacifiste : il promet, pendant la même séance à la Chambre des députés, que la France protégera la « liberté religieuse » de tous, et non seulement « la religion de ses pères ». Il s'en porte garant, à plusieurs reprises, devant l'ambassadeur britannique à Paris<sup>14</sup>.

En Grande-Bretagne, les protestants non-conformistes s'insurgent contre l'intervention du gouvernement français dans les affaires religieuses en Polynésie. Le 4 avril 1843, le comte de Sainte-Aulaire, ambassadeur de France à Londres, reçoit une députation de missionnaires de la *LMS* qui, profitant que le gouvernement français n'ait « pas encore ratifié la convention conclue par l'amiral Dupetit-Thouars », plaide pour une entente de l'Amérique, l'Angleterre et la France en faveur de l'indépendance de l'archipel. Ce faisant, les non-conformistes sont-ils des chrétiens plus libéraux que l'État français, ou des missionnaires plus réformés que romains ? L'ambassadeur de France refuse d'entrer dans ce débat, et se borne à renouveler la promesse du gouvernement de Louis-Philippe d'être un défenseur impartial de la liberté de conscience et de « protéger efficacement les missionnaires anglais établis à Otaity ».

Sainte-Aulaire dénonce dans sa dépêche l'inconséquence des protestants anticonformistes, discriminés par l'État anglican. Soucieux d'émanciper la religion du pouvoir temporel, leur patriotisme parasite leur théologie : « Samedi soir dans toutes les chapelles dissidentes de Londres il a été tenu un langage très insistant contre la France, et c'est un parti pris je crois d'appeler les passions politiques au secours du fanatisme religieux<sup>15</sup>. » Le diplomate français pourrait aussi bien admettre que l'État libéral trahit son idéal en se faisant impérial en Océanie. La presse protestante se charge de le souligner, à Paris. Elle se réduit alors à deux ou trois titres aux moyens modestes, à la diffusion

<sup>14</sup> FO, France, 27/665, Guizot à Cowley ; ce qui n'empêche pas les autorités françaises à Tahiti, dès le début de l'année 1848, d'envisager la suppression des missions protestantes, avec l'intention de les remplacer par « un clergé séculier protestant et français » MAE, ADP, 1814-1896, Océanie, 1, le commissaire du roi, Charles Lavaud, au ministre des Affaires étrangères, Papeete, le 11 janvier 1848. Le transfert ne se fera finalement qu'en 1863.

<sup>15</sup> MAE, Affaires politiques, Angleterre, 661, Sainte-Aulaire à Guizot, le 4 avril 1843

limitée, mais à l'argumentaire solidement charpenté. On s'y alarme de l'impérialisme français en Océanie, nocif à la diffusion du protestantisme à deux titres : l'action de l'État français gênera les missionnaires anglais ; le gouvernement Guizot, en se plaçant en contradiction avec les principes qui le fondent, sape le cadre politique libéral nécessaire à la prospérité de la Réforme, et nuit à la légitimité d'un gouvernement guidé par l'un des leurs, pour ne pas dire le libéralisme lui-même, qu'il prétend incarner.

Le 21 mars 1843, à peine la nouvelle du protectorat connue, *L'Espérance*, « journal du protestantisme évangélique », qui paraît deux fois par semaine depuis 1838, s'émeut de la rumeur d'une exclusion des missionnaires protestants - infondée, le texte du protectorat garantissant la liberté confessionnelle et le maintien des Églises protestantes. Pour contester la popularité cherchée par Guizot dans l'aventure océanienne, le journal frôle la contradiction qu'il dénonce entre temporel et spirituel, s'employant à ne pas opposer sa confession à son patriotisme. Les protestants sont « aussi prompts que d'autres à se réjouir de tout ce qui [accroissait l'] influence extérieure » de la France. Mais *L'Espérance* s'inquiète « d'une attaque directe contre la foi évangélique ». Les protestants ne souffriront pas le retour d'une religion d'État et une politique qui se placerait « entre les intérêts sacrés de leur pays et les intérêts non moins sacrés de leur croyance ».

Le 22 mars, *Le Semeur*, principal organe du Réveil, prônant l'évangélisation de l'Europe déchristianisée comme de l'outre-mer en dépit des restrictions que le régime concordataire apporte au prosélytisme protestant, moque l'illusion d'une politique libérale en Océanie<sup>16</sup>. Henri Lutteroth, son fondateur, propriétaire et principal rédacteur, militant pour l'abolition de l'esclavage, considère que le gouvernement ne protège pas la liberté de conscience en offrant la protection de la France à Tahiti<sup>17</sup>. D'une part, Guizot flatte le patriotisme des Français de gauche comme de droite en manifestant son indépendance à l'égard de l'Angleterre ; d'autre part, le chef huguenot du gouvernement entend sournoisement rallier les catholiques gallicans.

La première ambition repose sur un leurre, selon *Le Semeur* : la prise de Tahiti n'est pas un coup porté à l'Angleterre, insoucieuse d'une île minuscule, où les missionnaires venant des différentes « sectes » non conformistes n'évangélisent pas les autochtones au nom de la Couronne et de sa religion (anglicane). L'accusation porte en germe celle

<sup>16</sup> Le concordat signé en 1801 entre la France du Consulat et le Saint-Siège demeure sous la monarchie de Juillet le régime organisant les rapports entre l'État et les religions, dont la catholique, « religion de la majorité des Français ». Malgré la reconnaissance du protestantisme, également « religion d'État », son organisation ecclésiale prévue, par les « Articles organiques des cultes protestants » promulgués en 1802, ignorent l'organisation traditionnelle des Églises réformées, tandis que des biais politiques (en matière scolaire notamment) et sociaux entravent le dynamisme missionnaire du protestantisme.

<sup>17</sup> Voir la notice qui lui est consacrée par André Encrevé dans Jean-Marie Mayeur et Yves-Marie Hilaire, dir., 1993, *Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine*, André Encrevé dir., vol. 5, *Les Protestants*, Beauchesne, Paris : 304-306.



du modèle de l'État libéral qui ne s'est pas affranchi d'une préférence confessionnelle, fragilisant la liberté de conscience. Si le catholicisme n'est plus religion d'État, sous la monarchie de Juillet, qui a rompu avec les dispositions de la charte de 1814, le Concordat implique encore l'État dans les affaires religieuses. *Le Semeur* dénonce l'alliance objective des impérialismes franco-anglais, la parenté libérale des régimes coagulant leurs intérêts géopolitiques face aux puissances les plus conservatrices du concert européen :

« Il est possible que le cabinet anglais sacrifie les dissidents au désir qu'il a de prêter les mains, sans qu'il lui en coûte, au cabinet français, dont l'affermissement lui tient tant à cœur, comme celui-ci, en s'emparant d'Otaïti sans intérêt commercial et sans intérêt maritime, songe seulement à faire de la politique intérieure. »

La deuxième illusion, le ralliement au régime du catholicisme gallican, s'avère moins chimérique que ne pensait *Le Semeur*. Louis de Carné salue dans la *Revue des Deux Mondes* les déclarations de Guizot et loue la convergence de la vocation de la France à libérer les peuples avec celle du catholicisme à élever les consciences : « Quelles que puissent être nos convictions personnelles, n'oublions jamais, au point de vue politique, qu'au dehors le catholicisme, c'est la France » (Carné 1843). Carné marque toutefois une modération presque inquiète devant une expédition à laquelle il ne souhaite pas de suite :

« Si l'opinion publique applaudit avec nous aux deux entreprises menées à bonne fin par M. le contre-amiral Dupetit-Thouars [...] c'est que ces entreprises ne sortiront pas, nous l'espérons, des bornes étroites où la prudence prescrit de les circonscrire sous le rapport militaire et financier. »

Il ne s'agit pas, chez ce catholique modérément libéral (Milbach 2010), d'une opposition de principe au colonialisme, mais d'une limite de degré dans la politique impériale qui sert la dissémination du catholicisme : « La conquête et la civilisation de l'Algérie suffit pour tout le cours de ce siècle à nos efforts »...

Le protectorat sur Tahiti proclamé au nom de la défense de la liberté religieuse ne suscite pas l'opposition de la gauche anticléricale, au grand dam de la presse protestante. *L'Espérance* s'étonne que l'un des rares députés (un protestant) à s'élever contre l'impérialisme du gouvernement ne trouve pas le soutien des républicains<sup>18</sup>. Le journal reçoit un renfort d'une toute autre nature dans sa dénonciation de l'impérialisme régulateur des conflits religieux. À la différence de leurs coreligionnaires libéraux, les catholiques les plus conservateurs dénoncent une « fantasmagorie de conquêtes », dévaluée par l'indifférence de la Grande-Bretagne<sup>19</sup>. *La Quotidienne*, titre légitimiste, trouve presque

<sup>18</sup> *L'Espérance*, le 24 mars 1843.

<sup>19</sup> *La Quotidienne, Moniteur de l'Avenir*, le 29 mars 1843.

les mêmes mots que *Le Semeur* pour suspecter une complicité (« Les deux cabinets de Londres et de Paris n'en [font] qu'un seul ») en vue de substituer l'action des gouvernements à celles des missionnaires, dans les territoires défrichés par leurs soins : « Il peut bien y avoir en cette affaire accord, intelligence<sup>20</sup>. » La comédie d'une rivalité franco-britannique en Océanie dissimulerait deux transactions et autant de trahisons des intérêts français : « La première, celle que tout le monde accuse, serait que M. Guizot signerait et ratifierait le traité de commerce anglo-français. La seconde qu'il présenterait à la Chambre, immédiatement, un projet d'émancipation des noirs dans nos colonies<sup>21</sup>. » Où l'on voit que la dénonciation de l'alliance du libéralisme et de l'impérialisme ne procède pas toujours d'un attachement au premier...

*« Aussi patriotique que religieux » : missionnaires et soldats, catholiques et français au service du patriotisme impérial (printemps 1844)*

Lorsqu'il accepte le protectorat sur Tahiti improvisé par Dupetit-Thouars, le gouvernement Guizot flatte le patriotisme de gauche et le légitimisme catholique sans renier formellement sa neutralité à l'égard des convictions religieuses. Le ministre de la Marine, qui informe Dupetit-Thouars de la ratification du protectorat, lui recommande la prudence : « Nul doute que votre protection ne doive être accordée à nos missionnaires, mais vous devez appliquer le plus grand soin à éviter le reproche de partialité à leur égard. » Il y ajoute une précaution : le choix de l'amiral Armand Bruat pour le poste de gouverneur général des Établissements français de l'Océanie, de préférence à Dupetit-Thouars, dont il redoute les initiatives intempestives, créant l'ire du champion de l'impérialisme français en Océanie et la discorde entre les deux agents.

L'année suivante, lorsque Guizot désavoue l'annexion de Tahiti décidée par Dupetit-Thouars, la dénonciation protestante de l'illégitimité de l'impérialisme, fût-il régulateur de conflits religieux, se dissout dans la rivalité franco-britannique. *Le Semeur* blâme la reculade de Guizot : « On invoque la justice, mais on n'en a pas le droit, car il est certain qu'on n'en tient pas compte et qu'on ne fait que céder à des influences du dehors<sup>22</sup>. » *L'Espérance* renvoie dos à dos le gouvernement français, cheval de Troie du catholicisme, et les missionnaires britanniques, réfractaires à l'autorité impériale : « Les missionnaires [anglais] devaient être les premiers à reconnaître et à respecter scrupuleusement le protectorat. » La gauche démocratique ne dénonce toujours pas l'impérialisme français en Polynésie. *Le Journal de Rouen* discutait l'opportunité du protectorat ; il blâme désormais le refus d'une annexion, au nom du commerce français<sup>23</sup>. Des signes témoignent que le patriotisme impérial progresse dans la société française, par-delà l'emballément

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> *Le Semeur*, le 6 mars 1844.

<sup>23</sup> *Le Journal de Rouen*, cité par *Le National* du 11 mars 1844.

médiatique, en métropole comme en Polynésie.

Sur le terrain, missionnaires et soldats brouillent les frontières et s'épaulent pour conforter la présence de la France et de la foi catholique, aux Marquises comme à Tahiti. Le passionnant récit de Cugnet, l'officier qui commande le premier régiment d'infanterie de marine, dont le manuscrit a vocation à être édité<sup>24</sup>, montre comment les agents de l'impérialisme profitent de l'autorité des missionnaires français, présentés comme plus inspirants que les Anglais: « Les premiers ont un état, sont marchands et vivent en famille comme de bons bourgeois, les derniers passent leur temps en prières et ont une existence toute de privations, une si grande abnégation avait frappé d'étonnement les Canacs et professaient pour eux un grand respect, mais ils n'avaient nulle envie d'adopter une religion aussi exigeante. »

L'accueil favorable du chef Iotété, inquiet de possibles représailles des États-Unis, après que des baleinières ont été pillées par ses hommes, laisse place à une situation incontrôlable, où le détachement français se trouve confronté à des autochtones armés de fusils, capables d'une stratégie de harcèlement. Au dire de Cugnet, dans ce contexte belliqueux, les missionnaires catholiques jouissent du privilège de leur sacralité, au sens propre de mise à l'écart; les marins en profitent: Iotété « défendit à ses guerriers de tirer un seul coup de fusil du côté de leur maison et les fit même prévenir qu'ils n'avaient aucune crainte que pas un seul canac [sic] ne dépasserait leur mur d'enceinte ». Après la pacification, le commandant du *Bucéphale* se félicite du soutien apporté par l'un des sept missionnaires picpusiens arrivés avec *The Friends* en février 1839, dans l'un des derniers archipels à évangéliser, alors que les îles Gambier étaient devenues catholiques et que Tahiti demeurait fermée aux missionnaires français:

« Le RP François de Paule, quoique étranger à notre service, n'en mérite pas moins qu'aucun de nous la faveur et la reconnaissance du Gouvernement pour le dévouement aussi patriotique que religieux qu'il a montré à offrir son concours au rétablissement de la paix et pour l'habileté avec laquelle il s'est acquitté de cette mission<sup>25</sup>. »

Le marin propose le missionnaire à la Légion d'honneur, reconnaissant dans sa figure la convergence des efforts évangéliques et impériaux:

« Il a été et il continuera, nous sommes persuadés, à être d'un grand secours pour le succès de nos établissements aux îles Marquises, surtout de celui de Tahuata, par l'influence toujours croissante qu'il acquiert sur les naturels de cette île et particulièrement sur le chef Maheono qui paraît disposé à se faire prochainement chrétien. »

<sup>24</sup> SHD, MV 76 GG 2/9, L. Cugnet, *Voyage aux îles marquises et à Tahiti*, 1841-1845.

<sup>25</sup> SHD, MV 76 GG 2/8 rapport du chef du *Bucéphale* (Julien Laferrière, lieutenant de vaisseau commandant le *Bucéphale*), p. 35.

François de Paule Baudichon n'est pourtant pas un pur agent de l'impérialisme : il est aussi un médiateur, traducteur du catéchisme en marquisien, introducteur d'une religion dont la prétention à l'universel n'empêche pas le souci du local, comme l'émergence d'une conscience nationale ou le combat contre le colonialisme (Cool 1982).

### *Évangélisation et impérialisme demeurent séparés voire rivaux*

Les journaux britanniques sont plus enclins à formuler une opposition de principe à la confusion des intérêts de la religion et de l'impérialisme que les titres français. La presse *tory* exprime la réserve des milieux anglicans traditionnels face à l'héroïsation de George Pritchard, missionnaire chassé de Tahiti par les autorités françaises pour son activité politique (Meltz 2012). Quant aux libéraux de *The Era*, ils dénoncent explicitement la confusion des genres, alors que le révérend Pritchard ameuté les milieux non conformistes :

« Mercredi, la LMS célébrait un festin d'amour à Exeter Hall, avec M. Pritchard, l'ex-Consul de Tahiti, comme une espèce de personnalité laïque toute couturée et rembourrée de divinité, dont les tentatives volubiles d'exciter un parti de la guerre en Angleterre seraient risibles, s'ils ne désacralisaient pas les vêtements qu'ils portent. »

La confusion entre prosélytisme et patriotisme britannique est dénoncée comme une alliance illégitime, contradictoire avec le fondement moderne de la souveraineté (la loi, la raison) ; on ne jurerait pas que, pris séparément, l'impérialisme d'État et l'évangélisation des lointains, apparaîtraient plus légitimes au journal : « Les prêcheurs et les missionnaires ont d'autres choses à faire que de rugir "*Britannia and the waves*" et de faire des appels vociférants et tumultueux à "l'honneur britannique"<sup>26</sup>. »

Sur place, en dépit des convergences ou des alliances ponctuelles, les agents de l'impérialisme français se plaignent de la présence des missionnaires comme des concurrents mieux accueillis qu'eux, autant qu'ils les instrumentalisent. La façon dont les pasteurs britanniques se sont installés à Tahiti par une stratégie d'alliance avec la dynastie Pomare conduit les agents du gouvernement français à tenter de capter au profit de leurs institutions le prestige religieux qui demeure lié aux institutions anciennes comme aux nouvelles croyances. Le commandant Collet, à la tête de l'établissement de Taiohae, à Nuku Hiva (Marquises), rapporte en pleine conscience le transfert de la sacralité des cultes traditionnels au bénéfice des institutions de la puissance impériale :

« La confiance que nous inspirons augmente de jour en jour à tel point que Mataieva, grande prêtresse mécontente de l'irrévérence avec laquelle avait été reçue une prophétie qu'elle avait faite, menaçant

26 *The Era*, le 18 août 1844. Les traductions de la presse britannique sont de nous.

les habitants de les quitter et de venir habiter au port, on commence à considérer notre position militaire comme un lieu sacré et notre caractère impartial, comme un abri auquel on vient se soumettre volontairement [...] ce qui ne veut pas dire que nous puissions encore tout entreprendre, mais nous pouvons beaucoup<sup>27</sup>.»

Aux Marquises, les marins français s'agacent que les missionnaires achètent un terrain et y bâtissent une chapelle alors que la violente « pacification » n'est pas terminée :

« Ils poursuivent avec acharnement le prosélytisme ; dans une crise comme celle-ci ils devraient se tenir tranquilles, attendre plutôt patiemment l'issue des événements et non aigrir encore plus les esprits par leur zèle religieux tellement hors de saison ; mais malheureusement aucune autre considération ne les arrête, ils poursuivent le seul but qu'ils ont en vue et ne s'inquiètent guère de nos affaires<sup>28</sup>. »

Il est probable que certains officiers de marine soient imprégnés de la critique de la religion par les auteurs des Lumières, à commencer par le Raynal (et Diderot) de *L'Histoire des Deux Indes* qui insiste sur le rôle de Constantin dans la décadence de l'Empire romain<sup>29</sup>. Le capitaine Cugnet, scandalisé par les pratiques des missionnaires français aux Marquises, exclut l'évangélisation de l'œuvre de civilisation dont il se sent un agent, et se plaint des calomnies de tel clerc qui soustrait précieusement les marins de l'œuvre civilisatrice :

« Pour annuler tous nos efforts tendant à accélérer la civilisation, le père Amable parcourait toutes les baies de l'île pour défendre aux naturels de communiquer avec nous, leur disant que nous étions tous des malfaiteurs envoyés par le gouvernement français par punition de nos méfaits, qu'ils n'avaient à apprendre de nous que des vices et que tous ceux qui nous fréquentaient iraient dans les flammes après leur mort. »

Il résume parfaitement l'antagonisme entre le projet missionnaire et la conception libérale qui ne vise pas *a priori* une acculturation et certainement pas un renoncement à la licence des mœurs :

« Avouons-le ici, MM. les missionnaires ne nous ont pas vu arriver dans ce pays avec plaisir, leur caractère dominateur était obligé de pâlir devant l'autorité militaire, et ils auraient voulu être les seuls maîtres, impatientes et intolérants dans leur mission, ils voudraient faire changer subitement des Païens en catholiques fervents, or rien n'était moins propre à ce projet que l'arrivée de soldats français dont les mœurs plus que légères étaient peu en harmonie avec celles des missionnaires. »

<sup>27</sup> SHD, MV 76 GG 2/8, rapport du commandant Collet, Taïo Hae, le 1<sup>er</sup> juin 1843, p. 5.

<sup>28</sup> SHD, MV 76 GG 2/8 « lettre particulière » à DT signée Ed Jacques (?), Tahiti le 28 mai 1843.

<sup>29</sup> G.-T. Raynal, *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, évoquant les « deux lois de Constantin, que Montesquieu n'a pas osé mettre parmi les causes de la décadence de l'empire », cité par Brot 2012.

Cugnet blâme, enfin, le même François de Paule qu'un autre officier vouait à la Légion d'honneur, parce qu'il refuse de baptiser un enfant marquisien. Né de parents convertis au protestantisme, ils ne veulent pas abjurer leur foi ni renoncer au baptême catholique pour leur enfant :

« Ayant entendu dire que les enfants qui mouraient sans être ou protestants ou catholiques allaient directement en enfer, il pria M. François d'éviter ce supplice à son nouveau-né, il se jeta aux genoux des missionnaires et ces messieurs furent tous inexorables, il vint ensuite me trouver pour me prier de plaider en sa faveur. Je fis venir M. François je le suppliai d'accorder la demande et je ne pus rien obtenir. Un tel entêtement n'a pas d'excuse, à la rigueur j'aurais baptisé moi-même l'enfant, mais les missionnaires n'auraient pas manqué de leur faire croire que ce baptême n'était pas valable, et l'enfant mourut au bout de quelques jours laissant sa famille dans la désolation, persuadée qu'elle était, qu'il était allé dans les flammes pour l'éternité. »

Du reste, quoique ce ne soit pas le sujet de ce chapitre, les missionnaires rendent leurs critiques aux agents de l'impérialisme, dont le néo-colonialisme justifié par leur libéralisme leur semble autrement anachronique que leur prosélytisme : « Au siècle où nous vivons, en 1842, jour de lumière et de liberté, dit-on, on veut nous faire reculer jusqu'au siècle de Charles V et nous sommes sur le point de vivre en Océanie ces horreurs qui ont fait gémir les côtes d'Amérique<sup>30</sup>. »

Reste que les religieux profitent largement des moyens de transport et de la protection de la Marine ; leurs évêques placent les entreprises respectives sous le signe de la convergence. Mgr Pompalier fait savoir en février 1844 à Dupetit-Thouars sa gratitude pour le soutien apporté par le commandant Laferrière du *Bucéphale*. Les « bonnes manières » des officiers et « leur assistance aux Saints offices le dimanche », « servent efficacement la civilisation et la Religion »<sup>31</sup>. L'évêque, vicaire apostolique de l'Océanie occidentale, place l'évangélisation « sous la puissante protection du Roi et de la Marine Royale » : « La visite au moins annuelle d'un bâtiment de votre flotte est de la plus grande utilité à nos missions des Tropiques. »

Il n'est pas certain que Dupetit-Thouars ait souhaité comme l'évêque « que le Royaume de Dieu s'établisse et fleurisse parmi [leurs] chers Polynésiens », mais il apporte sa protection aux religieux, conçus comme auxiliaires de la présence française. Que certains agents de l'État impérial se trouvent aussi souvent gênés ou choqués qu'aïdés dans leur entreprise par le prosélytisme catholique ne signifie pas qu'ils érigent un rempart à l'acculturation religieuse, aux Marquises comme à Tahiti.

<sup>30</sup> Archives des Sacrés Cœurs, Frères, Rome, Gb, 68 a2, Laval à Bonamie, Gambier, 29 avril 1844, cité par Laux 2008.

<sup>31</sup> SHD, MV 76 GG 2/9, Mgr Pompalier, vicaire apostolique de l'Océanie occidentale, « Baie des Iles », le 15 février 1844.

## L'ÉTAT LIBÉRAL REMPART DE LA VIOLENCE CULTURELLE EN POLYNÉSIE ?

Est-il anachronique de chercher chez les agents du gouvernement de Guizot du respect pour les croyances et modes de vie polynésiens, par-delà l'anticléricisme libéral ? La façon qu'ont les agents des gouvernements européens de se représenter le droit des Tahitiens à jouir de la liberté de conscience fragilise leur lutte contre le prosélytisme missionnaire. Soit cette liberté de conscience concerne un individu abstrait, une capacité de jugement saisie en dehors de toute culture, et il n'est pas illégitime d'arracher le Tahitien à ses pratiques, qui sont des croyances non moins aliénantes que le christianisme ; soit ce privilège de l'homme moderne ne vaut pas pour un individu attardé, évoluant dans une culture inscrite à l'arrière-ban du nouveau vecteur du temps qui caractérise l'historicité de l'homme post-révolutionnaire, aspiré par la lumière de l'avenir, promesse de progrès (Hartog 2003). Auquel cas l'acculturation par la religion chrétienne vaut toujours mieux que « l'état de nature » auquel est réduit le Polynésien.

On a coutume de dater de *Race et histoire* (Lévi-Strauss 1952) la prise de conscience que les formes de civilisations ne doivent pas être imaginées « échelonnées dans le temps », mais « étalées dans l'espace », selon qu'elles seraient plus ou moins « cumulatives ». Cette conception post-moderne puise à une modernité qui a connu l'ellipse du second libéralisme, au XIX<sup>e</sup> siècle. Pour quelle raison les agents du gouvernement libéral ne parviennent-ils plus à penser le prix de la diversité culturelle ? Le souci d'un aplanissement du monde, sous l'effet du libre-échange, et l'éloge de la diversité des cultures, s'entend chez les surréalistes, promoteurs des arts dits premiers, ou chez un Malraux, grand lecteur de Spengler : ce souci a paradoxalement reparu en France sous l'influence d'une pensée allemande, de longtemps hostile à l'universalisme abstrait des Lumières françaises, via le romantisme contre-révolutionnaire puis le pessimisme culturel fin de siècle qui précipite avec la défaite de 1918. Remontant le temps, on se souviendra de la fameuse controverse de 1885, lorsque Clemenceau sapait l'impérialisme républicain de Ferry fondé sur la supériorité de l'Europe, en rapprochant son argumentaire du racisme allemand. Et l'on arriverait ainsi à la réfutation du darwinisme historique anticipé par Flaubert, lorsqu'il redoutait la défaite de 1870, qui signerait la fin de la civilisation latine (Furst 2020).

Certes, la toile de fond de ce refus d'étalonner les cultures demeure principalement européenne, l'ouverture de Clemenceau au bénéfice des Tonkinois se formulant par analogie à la hiérarchie prussienne des races. Mais comment la question de la violence culturelle s'est-elle vidée de sens pour les Européens, face aux Polynésiens de 1840 ? Car le prix de la diversité culturelle a bien été énoncé *avant* le tournant impérial franco-britannique des années 1830, que ce soit chez Smith, Burke et Bentham ou Montesquieu et Condorcet. Si ce dernier ouvre la voie à une hiérarchie des cultures en affichant sa certitude de la supériorité



européenne, sa vision dynamique des sociétés demeure plus proche d'un Smith, pour qui le progrès relève du hasard, que des Mill, père et fils, justifiant le despotisme colonial par l'infériorité des sujets de l'Empire, ou d'un Tocqueville qui veut bien sacrifier les libertés des Algériens à la nécessité d'unir les Français autour d'une épopée impériale (Pitts 2005). Quant à Constant, il défend encore, quelques années avant les Trois Glorieuses, la diversité des cultures que ce soit dans *De l'esprit de conquête et de l'usurpation* (1814) ou *l'Appel aux nations chrétiennes en faveur des Grecs* (1825), tout en les hiérarchisant déjà selon leur aptitude au progrès – Constant parle du « génie stationnaire » de l'Empire ottoman qui pâlit « devant les progrès de la civilisation » (1825 : 12).

En Polynésie, en dépit de la concurrence entre missionnaires et marins, il est rare que ces derniers prolongent leur hostilité au prosélytisme par souci de préserver la culture polynésienne, qu'il s'agisse de ses arts, de ses coutumes ou de ses croyances. Les déboires de Moerenhout avec les missionnaires montrent qu'un aventurier en rupture de ban, modelé par une culture toute différente des marins, était capable de fendiller l'évidence d'une supériorité culturelle de l'Europe, devenant généralement admise. S'il dépeint favorablement l'action des missionnaires à la période des premiers contacts, qu'il n'a pas vécue, Moerenhout déplore la répression des contraventions au catéchisme dont il est témoin. En fils des Lumières, il critique le brouillage entre morale chrétienne et loi civile. Il admet que les autorités religieuses répriment « des abus répréhensibles, sans doute, et qui méritaient d'être signalés du haut de la chaire », mais conteste que ces actes de morale privée soient « de la compétence des tribunaux ». Ils n'auraient jamais dû, selon lui, « se confondre avec les crimes » (1837 : 474)<sup>32</sup>.

Moerenhout est assez dégagé des préjugés culturalistes pour comparer les cultes païens des Tahitiens avec le christianisme des missionnaires, et attribuer plus de libéralisme aux premiers qu'aux seconds :

« Cette religion, à laquelle on a fait tant de reproches, étant une des plus tolérantes qu'on ait connues ; et ses prêtres, loin de prétendre au triomphe de leurs opinions ou de chercher à faire des prosélytes, ne combattaient jamais les idées des étrangers, ne molestaient jamais personne, et laissaient même les missionnaires prêcher librement dans toute l'île en un temps où leur pouvoir était encore, en quelque sorte, absolu » (*id.* : 428).

Même un protestant libéral comme Henri Lutteroth, s'étonne que Moerenhout « tout en reconnaissant que [...] leurs coutumes devaient inspirer de l'horreur même au plus dépravé des blancs d'un pays civilisé » (1843 : 141) puisse écrire des Tahitiens : « Leurs mœurs [étaient] propres, je crois, à les rendre heureux, mais d'un bonheur qui n'est pas le nôtre. »

Moerenhout ne va pas jusqu'à tenir la culture polynésienne, dont l'idéal serait « l'inaction d'une vie paresseuse », pour égale à la sienne.

32 Il existe une édition récente, mais incomplète, aux éditions La Lanterne magique, 2006.

Mais il s'intéresse à la diversité des coutumes, au sein du monde polynésien, dont il accentue les différences. Les frustrés mais vaillants Māori, sensibles à leurs indépendance politique, font contraste avec les Tahitiens festifs (« Jouir était leur seul objet »), qui ont rompu avec l'anthropophagie ou l'infanticide mais rampent « en esclaves sous leurs tyrans politiques et religieux ». Cette ethnographie élémentaire projette sur les Polynésiens la grille de lecture en vogue chez les publicistes français depuis que Benjamin Constant, en 1819, (puis Chateaubriand avec son *Voyage en Amérique* de 1827 repéré par Hartog comme la bascule par excellence d'un régime d'historicité à un autre) oppose les Modernes, soucieux de jouir de leur liberté dans la sphère privée, en toute sécurité, aux Anciens qui concevaient la liberté comme une catégorie politique. Moerenhout rapproche ainsi les Tahitiens des Européens, qui tendent vers un adoucissement des mœurs (a-t-il lu Tocqueville ?) tout en les considérant à l'aune d'un nouveau rapport à l'histoire, où le passé n'a plus de valeur édifiante : « Leurs beaux-arts, les images, qui s'exécutaient encore au temps de la découverte, prouveraient seules qu'ils y étaient toujours dans leur première enfance » (1837 : 185).

Ce n'est pas seulement par hostilité libérale à ce qui peut entraver la liberté de conscience que le Moerenhout des années 1830 s'attaque à la violence de l'évangélisation. Dans son récit de voyage publié en 1837, le futur membre du gouvernement provisoire manifeste une forme d'intérêt pour le maintien des traditions locales, à l'heure où la conscience historique européenne est tout au progrès et à la réflexivité sociale dont les Tahitiens semblent dépourvus : « Ils répondaient toujours que c'était leur coutume, réponse peu satisfaisante, sans doute, dont il faut pourtant bien se contenter avec eux ; car ils ne paraissent plus agir, en effet, que pour suivre aveuglément des usages dont l'origine et le but se perdent dans la nuit des temps » (*id.* : 190). Moerenhout, fils de la Révolution, considère avec ambivalence ce que Weber appellera l'autorité de la « domination traditionnelle », entrave au progrès, mais sa curiosité manifeste déjà un souci patrimonial, un demi-siècle avant que Gauguin puis Segalen ne se fassent les antiquaires d'une culture polynésienne altérée par la colonisation. Aussi bien, blâme-t-il l'imposition d'un code juridique qui ne correspond pas aux coutumes locales : « Ce furent les mœurs de tout temps dans ces îles ; on n'y remédiera jamais, et l'on a eu très grand tort de faire des lois pour les empêcher. »

Moerenhout reproche-t-il aux missionnaires un ethnocide ou leur incapacité à acculturer les Polynésiens pour les faire advenir au régime moderne d'historicité ? « En mettant à découvert des crimes qui n'en sont pas à leurs yeux, en flétrissant les coupables par des châtiments qu'ils ne croient point mériter, on les a éloignés des missionnaires et rendus à jamais leurs ennemis<sup>33</sup>. » On peut entendre en creux la vieille critique anticléricale qui court de Rabelais à Molière, selon laquelle le clergé voue l'homme au malheur, quel que soit son contexte culturel, en lui imposant une morale contre-nature. L'acculturation semble

33 Moerenhout 2006 : 222.

admissible au Belge dans la mesure où elle permet d'ouvrir une brèche dans l'immutabilité qu'il décèle aux îles (que leur culture, de stationnaire, devienne cumulative), sans qu'il exige que le cours du temps coule dans un lit unique :

« Les missionnaires et ceux qui les secondaient en Angleterre, modelaient, à tort et à travers, gouvernement, lois, institutions, arts, sciences, fabriques ; non pas sur les besoins de ce peuple dans son état, sous son climat, avec ses mœurs et ses habitudes ; mais sur ce qu'ils avaient sous les yeux en Europe<sup>34</sup>. »

Cette notion d'un *environnement*, qui emprunte probablement à la théorie des climats de Montesquieu, montre la capacité d'un Européen libéral à penser le prix de la diversité des cultures et à préparer la notion de leur égale dignité au sein d'une « humanité » indivise - que Lévi-Strauss, restreint, non sans un peu de paradoxe, quelques pages après avoir dénoncé l'ethnocentrisme, à une conception « fort tardive et d'expansion limitée » – comme si les Tahitiens, par exemple, rejetaient l'humanité des Européens (Levi-Strauss 1952 : 21). Si toute la dernière partie de son récit consiste en un palimpseste des récits de la colonisation des Amériques « écrits en traits de sang », Moerenhout n'attribue jamais à un gouvernement libéral la responsabilité de réguler l'acculturation causée par les acteurs du premier contact. Il se borne à déplorer une hybridation malheureuse, les Tahitiens perdant leurs qualités sans adopter les vertus européennes.

Aussi dédaigneuse soit sa vision de la culture tahitienne, qui vaut au moins pour les Tahitiens en ce qu'elle les rend heureux, suffit-elle pour exposer Moerenhout aux sarcasmes des marins. Le capitaine Cugnet prétend que le Belge a été « l'amant de Pomare », et qu'il ne peut « plus habiter son pays, ni la France, ni l'Angleterre, ni l'Amérique »<sup>35</sup>. L'officier impute le séjour tahitien de Moerenhout à des banqueroutes frauduleuses en Occident ; mais cet acide chroniqueur (frustré que l'administration du protectorat privilégie des personnels civils), lie son déshonneur à une forme d'acculturation qui en ferait « un homme taré, sans mœurs ni honneur ». Son caractère corrompu l'a-t-il conduit à Tahiti, ou procède-t-il d'une vie prolongée dans l'île, Cugnet ne le précise pas, mais il refuse à Moerenhout jusqu'au bénéfice de la paternité de son *Voyages aux îles du Grand Océan*, qu'il aurait usurpé à son associé, capitaine d'un navire marchand assassiné aux Tuamotu<sup>36</sup> comme il refuse au consul devenu Commissaire du Roi, toute bienveillance à l'égard des autochtones dans l'exercice de ses nouvelles fonctions : « Il est cause de tous les malheurs arrivés aux Tahitiens. »

<sup>34</sup> *Id.* : 278.

<sup>35</sup> SHD, MV 76 GG 2/9 Cugnet, *Voyage aux îles marquises et à Tahiti*, Chapitre 2.

<sup>36</sup> Cugnet extrapole manifestement à partir de la disparition de Carlo Bertero, médecin et éminent botaniste italien, compagnon de voyage de Moerenhout, dont le navire se perd entre Raiatea et Valparaiso au printemps 1831, et les mésaventures de l'associé de Moerenhout aux Tuamotu, François Doursther, cf. Paul de Deckker, *op. cit.* : 77-80.

Ce n'est pas chez les agents du gouvernement libéral, mais à Paris, dans la presse la moins idéologique, qu'on trouve curieusement la justification la plus nette de l'impérialisme français par la défense des coutumes polynésiennes, opprimées par les clercs anglais : « C'est après avoir expulsé de l'île les missionnaires anglicans et méthodistes qui voulaient les empêcher de danser et de jouer de la flûte, que ces pauvres sauvages se sont mis sous la protection du pavillon français<sup>37</sup>. » Cette pensée est d'autant plus rare qu'elle suppose un arrachement aux habitudes de pensée dont témoigne la taxinomie ordinaire.

La correspondance des administrateurs impériaux mobilise un riche répertoire lexical pour désigner les autochtones. « Indien » montre la filiation entre la première colonisation et le nouvel élan impérial qui touche l'Océanie, la première légitimant la seconde, tout en mobilisant des souvenirs cruels, qu'il s'agit d'éviter de reproduire. Pour le reste, passé le relativement neutre « indigène », les termes sont généralement péjoratifs, « sauvage » et « kanak » ayant la meilleure part. Mais le terme le plus intéressant pour appréhender le paradoxe libéral est sans doute celui de « naturel ». Il sous-entend que les autochtones ne se sont pas extraits de la nature, tels des animaux prisonniers d'une logique de subsistance, tandis que les humains civilisés se définissent par leur capacité à se doter de leurs propres moyens d'existence, rompant par leur technique et leur sociabilisation, avec l'état de nature. Cette vision montre la continuité entre la pensée « rationnelle » du libéralisme et la pensée d'un certain christianisme produisant une dichotomie nature/culture qui déprécie le corps, la nature, en l'opposant à l'esprit.

De là le piège libéral qui se referme sur le Polynésien : accessible à l'universalité des droits naturels, comme tout humain, il ne peut contribuer à les définir, ce qui est le propre de la pensée positive, produite par l'homme arraché à cet état naturel. Qu'importe au fond que l'état de nature soit heureux ou malheureux, qu'on soit lecteur de Hobbes ou de Rousseau : la culture polynésienne n'en est pas une. La violence de cette taxinomie explique pourquoi la production normative des institutions libérales ne fonctionne pas au bénéfice d'une égalité de traitement des individus, selon qu'ils sont Européens ou Tahitiens. Toute la correspondance des agents impériaux traduit cette inégalité : les formules de politesse ne sont pas les mêmes selon que les autorités françaises s'adressent à un Occidental, fût-il un rival détesté, et une personnalité tahitienne. Lorsque le gouvernement provisoire écrit à un juge tahitien, il choisit comme formule finale : « Nous vous saluons, Les Membres du Conseil. » Qu'il écrive au consul américain ou britannique et la lettre se terminera ainsi : « Recevez, Monsieur le Consul, nos salutations empressées, les Membres du Conseil. »

---

37 *L'illustration*, le 25 mars 1843.

Ces pratiques correspondent à une vision générale ; la presse parisienne refuse à Pomare le statut de monarque à l'occidental :

« N'est-il pas absurde de traduire par le mot reine, le mot de la langue taïtienne qui exprime la souveraineté de Pomaré ? Il semble que cette haute dignité royale ne soit pas assez compromise en Europe, et qu'on prenne à tâche de la déconsidérer encore par de ridicules analogies. Donner de la *majesté* à cette pauvre créature, digne d'intérêt, sans doute, parce qu'elle est femme, mais qui, après tout, n'a guère plus d'importance que Sancho dans l'île de Barataria, c'est à ne pas y croire<sup>38</sup> ! »

Une comparaison (désobligeante pour les Grimaldi) montre que le refus d'attribuer le titre de reine à Pomare tient moins à une hiérarchie de cultures ou de races, que de puissances :

« Si Pomaré est reine, hâtez-vous donc de saluer roi le prince de Monaco, car lui aussi est souverain et il régit un État protégé, mais indépendant, et digne apparemment d'être classé avant cette petite terre barbare dont nos gouvernants, pour honorer leur protectorat, se sont avisés de faire un royaume ! »

Prudent, Dupetit-Thouars demande au gouvernement provisoire « des procédés pleins de politesse et d'égard avec la Reine<sup>39</sup> ». Reste que la notion de culture polynésienne, loin d'avoir assez de réalité discursive pour justifier la protection de l'État libéral face à l'évangélisation, légitime en creux, par son infériorité, une violence impériale qui n'acculture pas moins que les conversions.

#### **« CE QUI SE FAIT DANS LES NATIONS CIVILISÉES » : LA CULTURE, PRÉTEXTE ET VECTEUR DE LA VIOLENCE IMPÉRIALE**

Loin de protéger une culture menacée par l'irruption d'intérêts privés ou religieux, l'État libéral participe de son acculturation ; cette violence précède l'impérialisme, mais elle se trouve légitimée par lui. De ce point de vue, la domination politique est inséparable de l'impérialisme culturel.

La création du premier journal tahitien de langue française, dont l'artisan quasi unique, Edmond de Ginoux est arrivé en qualité de correspondant du *National*, l'un des plus en vue des journaux d'opposition de gauche au régime, est l'occasion d'offrir des moyens de propagande à l'œuvre impériale. Le journaliste, au dire du cruel Cugnet, se vend au gouverneur : « Au lieu de rendre compte au journal auquel il appartenait des faits et actes arbitraires ordonnés par lui et qui étaient à sa connaissance, il ferait sous son patronage un journal dans lequel il ferait ressortir avantagement tous les actes du Gouverneur<sup>40</sup>. » On lit en effet dans l'hebdomadaire *L'Océanie française* le travail de sape

<sup>38</sup> *La Quotidienne*, le 3 mars 1844.

<sup>39</sup> SHD, MV 76 GG 2/8, le gouvernement provisoire à DT, Tahiti le 14 août 1843.

<sup>40</sup> SHD, MV 76 GG 2/9 Cugnet, *Voyage aux îles marquises et à Tahiti*, Chapitre 2.

que les autorités françaises mènent contre la reine, et la culture locale, pour mieux légitimer le protectorat. L'accusation de Cugnet est d'autant plus crédible que Ginoux attaquera, de retour en France, la machine publicitaire du grand rival du gouverneur Bruat : « M. Dupetit-Thouars est dans l'habitude, chaque fois qu'il est à la mer, de faire sur son propre compte des articles intarissables d'éloges qu'il adresse, non sans son nom, aux journaux de toutes les couleurs. [...] Les journaux qui l'accueillaient ne se doutaient pas du stratagème » (Ginoux 2016: 111).

Peu importe la véracité des accusations de Cugnet sur la vénalité de Ginoux, deux fois payé par *Le National* libéral et républicain pour « contrôler et non approuver les actes du Gouverneur », puis par ce dernier pour louer l'impérialisme français. La pratique était courante, dans le paysage médiatique français (Meltz 2019b). Ce que l'on retiendra ici, c'est la façon du journal de dévaloriser, à travers Pomare, la dignité de la culture locale, jugée à l'aune européenne :

« Dans une vente mobilière qui a eu lieu, il y a quelques jours, dans la maison de M. Pritchard, ex-consul d'Angleterre à Taïti, nous avons vu avec peine que l'ex-reine Pomaré avait mis aux enchères [*sic*] des cadeaux faits à elle par le Roi Louis-Philippe, entre autres : un service à thé de la manufacture royale de Sèvres, une pendule, des candélabres, etc., etc. Il y a des personnes qui ignorent, à ce qu'il paraît, qu'il est des choses qui ne se vendent jamais<sup>41</sup>. »

L'asymétrie des valeurs reconnues aux cultures respectives justifie de déroger à ses propres règles, au lointain. Aussi bien, les mœurs polynésiennes sont inlassablement dénoncées par les observateurs, permettant toutes les licences avec sa propre morale. Le commandant Cugnet attribue à la curiosité ethnographique la prédation sexuelle pratiquée par ses hommes à Nuku Hiva : « La meilleure intelligence régnait entre Français et Indigènes. Seulement la curiosité un peu indiscreète des uns et des autres entravait bien un peu la bonne harmonie. Les Canacs des deux sexes arrivaient en foule au camp et gênaient parfois les travailleurs et quelque fois les Français poussés sans doute par un désir bien naturel entraient dans les cases des sauvages comme chez eux, afin je crois d'étudier les mœurs du pays, ils se couchaient au milieu d'eux, caressaient et leurs filles et leurs femmes, ce qui malgré le bon caractère et la philosophie des naturels mettait quelque fois leur patience à bout<sup>42</sup>. »

Cugnet justifie ces prédations comme une sorte de prolongement des offrandes qu'il reçoit en vainqueur<sup>43</sup>. Après avoir exilé les vaincus dans une vallée qui ne leur permet pas de vivre, l'officier français ne voit pas le caractère contraint de ce qu'on lui offre, alors que le chef regrette qu'il ne reste pas les trois jours et trois nuits prévus pour la fête des circoncisions à laquelle il s'est rendu en gage de réconciliation : « Nous t'avons

41 *L'Océanie française: Journal de Tahiti*, n° 1, 5 mai 1844, p. 4.

42 SHD, MV 76 GG 2/9 Cugnet, *op. cit.*

43 Sur les malentendus qui caractérisent les mœurs sexuelles, voir Tcherkézoff 2004.

préparé des cases et des jeunes filles pour y passer la nuit. »  
À Paris comme en Polynésie, les Français goûtent ce qu'ils condamnent, dépeignant systématiquement Pomare en reine licencieuse :

« Elle passe son temps à secouer le joug des marchands de Bibles, à faire l'amour, à courir les champs, à donner à manger aux hôtes de sa basse-cour, à faire résonner une guimbarde entre ses dents, à fumer, à feuilleter des livres d'images, à tourner la manivelle d'un orgue de Barbarie, ou à causer avec sa cour. Il est inutile de dire que ces cause-ries roulent sur l'amour, et qu'elles sont tellement décolletées qu'elles feraient rougir une tragédienne juive en goguette, ou une Célimène en criminelle conversation<sup>44</sup>. »

Comment les Polynésiens se représentent-ils ce mépris culturel et la volonté de les acculturer, dans les petites choses comme dans les grandes ? Si les Français observent le progrès des usages européens, le *shake hands* « à l'anglaise », pratiqué par le chef Iotété (Radiguet 2001), s'ils multiplient les critiques dans leur correspondance avec la reine, l'enjoignant de se conforter à « ce qui se fait dans les nations civilisées » tandis qu'elle se conduit « contrairement à l'usage », s'ils déplacent les Tahitiens dans le passé, en doublant tous les courriers du gouvernement provisoire à la date de Tahiti, d'une date dite « véritable », celle de Paris, ils constatent également une forme d'imperméabilité à cette acculturation. Cugnet observe avec un peu de dépit tel chef marquisien : « Il avait jusqu'à notre arrivée dans ces Iles professé une grande haine et du mépris pour les Européens, il est vrai que tous les misérables anglais, américains ou espagnols qui sont venus se réfugier dans ces parages, n'inspirent pas d'autres sentiments. » Max Radiguet, de son côté : « Les naturels ne manifestaient ni antipathie ni contrainte à notre approche : à peine paraissaient-ils s'apercevoir de notre présence. »

## CONCLUSION

L'acculturation dont les agents du gouvernement sont les acteurs, en contestant au nom du projet libéral les croyances traditionnelles et la religion chrétienne, permet-elle la liberté et l'égalité face à la souveraineté de la loi, ou du moins ce qui demeure, en pratique, de l'universalité du droit ? Le libéralisme offre-t-il aux Iles l'antidote à l'impérialisme qui lui est consubstantiel ? Les usages dont les Européens se prévalent servent à produire des normes à vocation universelle, dont Pomare peut jouer à son tour, ce que nous verrons au chapitre suivant.

L'acculturation religieuse, qui légitime pour partie l'impérialisme du gouvernement libéral, est aussi l'occasion d'une sorte de promotion d'un libéralisme qui produit son propre antidote à l'impérialisme. Les missionnaires anglais, en concourant à la fondation d'une monarchie et d'un code tahitiens, ont probablement à l'esprit le pacte de

44 *Le National*, le 12 mars 1844.



Constantin entre Rome et le christianisme, au IV<sup>e</sup> siècle. Pour autant, ils ne négligent pas la question de la légitimité du pouvoir politique moderne, racontant dès leurs premiers contacts l'expérience révolutionnaire française et la décapitation de Louis XVI. Ce faisant, ils introduisent la question du fondement d'un gouvernement juste, le mot « arbitraire » revenant pour sa part souvent sous la plume des marins, à commencer par Cugnet. Ont-ils conscience que l'appropriation de la religion par les Tahitiens pourrait susciter, à l'instar de ce qui a pu se passer en Chine, l'émergence d'un christianisme régional, développant sa propre identité, participant d'une culture capable de contester l'impérialisme culturel occidental (Taura 2008) ?

Aussi bien la religion ne s'offre pas seulement comme le véhicule d'une ruse de la raison libérale, son cheval de Troie pour s'introduire en rivale et se répandre sous la forme dénaturée de l'impérialisme : la foi chrétienne est aussi l'occasion d'une intégration régionale, capable d'affirmer la légitimité d'une culture et sa spécificité, dépassant l'horizon insulaire, sans se dissoudre dans le programme libéral global, comme l'enseigne son devenir historique en Océanie :

« L'engagement des premiers convertis protestants des îles de la Société au service de la *London Missionary Society* (LMS, implantée à Tahiti à partir de 1797), puis la mobilisation des *Cook Islanders* et des Samoans touchés par cette entreprise missionnaire ont enclenché un processus d'échanges culturels entre les îles de Polynésie, de Micronésie et de Mélanésie » (Fer 2012).

Quant au protestantisme français, malgré sa défense « catégorielle » des missionnaires anglais qui met en tension les solidarités confessionnelles transnationales<sup>45</sup> et le patriotisme français<sup>46</sup> (dont le libéralisme constitue pourtant la part commune), il mobilise l'universalité de la notion de droit des gens et des libertés politiques au bénéfice des autochtones polynésiens. *Le Semeur* ne sacrifie à aucun catéchisme le libéralisme que son gouvernement instrumentalise, et cherche au contraire à activer une conscience transnationale sur un plan juridique et politique :

« La question entre le gouvernement français et la reine d'Otaïhiti, dont on voudrait faire une question de liberté religieuse, ne saurait jamais être qu'une question de droit des gens. En tout pays (et plus le pays est petit, plus il convient de rappeler les principes), les questions de liberté sont des questions de politique intérieure<sup>47</sup>. »

<sup>45</sup> Le 9 août, *L'Espérance* signale « la vive sympathie qui s'est manifestée à Berlin en faveur des habitants d'Otaïhiti, qui ont été amenés à la profession du christianisme par le dévouement des missionnaires protestants et que les intrigues des missionnaires romains entourent de tant de pièges ».

<sup>46</sup> Le même journal ajoute, à propos de l'Adresse signée à Berlin, le 6 juin 1844 : « Nous regrettons cependant que les sociétés allemandes qui citent l'épître de Saint Pierre, n'aient pas rappelé aussi aux Otaïhitiens ces paroles-ci : "Soyez soumis à tout ordre humain... Que nul de vous ne souffre comme meurtrier, ou comme larron, ou comme s'ingérant dans les affaires d'autrui." »

<sup>47</sup> *Le Semeur*, le 29 mars 1843.

Le journal protestant, fidèle à sa théologie comme à sa politique libérale qui rejettent précisément la confusion entre politique et religion, a fait exploser le prétexte religieux à l'origine de l'alliance contre-nature de l'impérialisme libéral. L'argumentaire se déploie sur un terrain strictement politique. « Le droit des gens a été violé par un odieux abus de la force ». La liberté religieuse ne peut plus servir « de masque à l'intolérance ». Mais l'État libéral ne manque ni de prétexte ni d'occasions pour contrevenir à son programme.

## RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Andrews, Naomie, 2011.

« The Universal Alliance of All Peoples: Romantic Socialists, the Human Family, and the Defense of Empire during the July Monarchy, 1830-1848 », *French Historical Studies*, 34(3) : 473-502.

Anghie, Antony, 1999.

« Finding the Peripheries: Sovereignty and Colonialism in Nineteenth-Century International Law », *Harvard International Law Journal*, 40(1) : 1-71.

—2004. *Imperialism, Sovereignty and the Making of International Law*. Cambridge, Cambridge University Press.

Bailleul, Michel, 1996.

« Travaux en cours. Préliminaires pour une étude sur la quête identitaire du peuple marquisien. Premières années de présence française aux îles Marquises 1842-1859 », *Histoire, économie et société*, 15<sup>e</sup> année, n° 4 : 631-641.

Balabine, Victor de, 1914.

*Journal de Victor de Balabine, secrétaire de l'ambassade de Russie : Paris de 1842 à 1852, la cour, la société, les mœurs*. 1842-1847. Paris, Émile-Paul Frères éditeurs.

Beaven, Brad, 2012.

*Visions of Empire. Patriotism, Popular Culture and the City, 1870-1939*. Manchester, Manchester University Press.

Bénot, Yves, 2005.

*Les Lumières, l'esclavage, la colonisation*, textes réunis et présentés par Roland Desné et Marcel Dorigny. Paris, Éditions la Découverte.

Berrocal, Maria Cruz et Christophe Sand, 2020.

« A question of impact: did we underestimate the consequences of the sixteenth and seventeenth centuries period of early European exploration in the Pacific? », *The Journal of Island and Coastal Archaeology*, prépublication.

Blais, Hélène, 2005.

*Voyages au Grand Océan. Géographies du Pacifique et colonisation, 1815-1845*. CTHS.

Brot, Muriel, 2012.

« Montesquieu dans l'Histoire des deux Indes », *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, 35(1) : 123-133.

Campbell, Ian, 1989.

*A History of the Pacific Islands*. St-Lucia, University of Queensland Press.

Carné, Louis de, 1843.

« Intérêts de la France dans l'Océanie », *Revue des Deux Mondes*, tome 2 : 288-301.

Carnino, Guillaume, 2015.

*L'invention de la science. La nouvelle religion de l'âge industriel*. Paris, Le Seuil.

Charbonnier, Pierre, 2020.

*Abondance et liberté. Une histoire environnementale des idées politiques*. Paris, La Découverte.

Charle, Christophe, 2001.

*La crise des sociétés impériales, essai d'histoire sociale comparée de l'Allemagne, de la France et de la Grande-Bretagne (1900-1940)*. Paris, Le Seuil.

—2010. « Le monde britannique, une société impériale (1815-1919)? », *Cultures & Conflicts*, 77(1) : 7-38.

Clément, Alain, 2005.

« Les mercantilistes et la question coloniale aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles », *Outre-mer*, tome 92, n° 348-349 : 167-202.

- Constant, Benjamin, 1814.**  
*De l'esprit de conquête et de l'usurpation.* Paris, chez Le Normand et H. Nicolle.
- 1825. *Appel aux nations chrétiennes en faveur des Grecs.* Paris, chez Treuttel et Würtz.
- Cools, Amerigo, 1982.**  
« Le premier catéchisme catholique de la Polynésie », *Journal de la Société des Océanistes*, 74-75 : 39-45.
- Darwin, John, 2009.**  
*The Empire Project. The Rise and Fall of the British World-System 1830-1970.* Cambridge, Cambridge University Press.
- Deckker, Paul de, 1997.**  
*Jacques-Antoine Moerenhout (1797-1879), Ethnologue et Consul.* Papeete, Éditions Au vent des îles.
- Faivre, Jean-Paul, 1953.**  
*L'Expansion française dans le Pacifique 1800-1842.* Paris, Nouvelles éditions latines.
- Fer, Yannick, 2012.**  
« Le protestantisme polynésien, de l'Église locale aux réseaux évangéliques », *Archives de sciences sociales des religions*, 157 : 47-66.
- Furst, Benjamin et Renaud Meltz, 2020.**  
« "Hier tout allemands, nous voici tout français" : une opinion publique internationale au secours de la France vaincue ? » in Nicolas Bourguinat, Alexandre Dupont et Gilles Vogt (eds.), *La guerre de 1870. Conflit européen, conflit global.* Montrouge, Éditions du bourg : 25-50.
- Ginoux, Edmond de, 2016.**  
*La Polynésie française sous le règne de Louis-Philippe (1836-1846).* Paris, L'Harmattan.
- Gleizal, Vaki, 2019.**  
« La fin de la souveraineté tahitienne et l'apprentissage de la colonisation », in Éric Conte (dir.), *Une histoire de Tahiti des origines à nos jours.* Papeete, Éditions Au vent des îles : 177-206.
- Grondin, Reine-Claude, 2012.**  
*L'Empire en province. Culture et expérience coloniales en Limousin (1830-1939).* Toulouse, Presses universitaires du Mirail.
- Guizot, François, 2003.** *Mémoires pour servir à l'histoire de mon temps*, tome V, 1832-1837. Clermont-Ferrand, Paleo.
- 2006. *Mémoires pour servir à l'histoire de mon temps*, tome XIII, 1841-1847. Clermont-Ferrand, Paleo.
- Hartog, François, 2003.**  
*Régimes d'historicité. Présentisme et expérience.* Paris, Le Seuil.
- Köning-Pralong, Catherine, 2019.**  
*La colonie philosophique. Écrire l'histoire de la philosophie aux XVIII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles.* Paris, EHESS.
- Laurens, Henry, 2009.**  
*L'empire et ses ennemis. La question impériale dans l'histoire.* Paris, Le Seuil.
- Laux, Claire, 2008.**  
« Rivalités coloniales et rivalités missionnaires en Océanie (1688-1902) », *Histoire et missions chrétiennes*, 6(2) : 5-26.
- 2011. *Le Pacifique aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup>. Une confrontation franco-britannique. Enjeu colonial et rivalité géopolitique (1763-1914).* Paris, Karthala.
- Lévi-Strauss, Claude, 1973 [1952].**  
*Race et histoire*, Unesco, repris dans *Anthropologie structurale*, Plon.

- Lutteroth, Henri, 1843.**  
*O-Taiti : histoire et enquête.* Paris, Paulin.
- Manent, Pierre, 2008 [1987].** *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Hachette Pluriel.
- Martin, Virginie, 2013.**  
« Diplomatie et République : gageure ou impasse ? », in Michel Biard (éd.), *1792 Entrer en République*, Armand Colin : 283-296.
- Marzin, Servane, 2006.**  
*L'Europe de François Guizot*, thèse de doctorat, Université Paris X.
- 2010. « L'Europe de François Guizot : le dernier échec ? » in Robert Chamboredon (dir.), *François Guizot, 1787-1874*. Paris, L'Harmattan : 319-331.
- Mehta, Uday Singh, 1999.**  
*Liberalism and Empire. A Study in 19th Century British Liberal Thought*. Chicago, University of Chicago Press.
- Meltz, Renaud, 2012.**  
« L'affaire Pritchard », *Revue d'histoire diplomatique*, 1 : 97-114.
- 2019a. « Comment Tahiti est-elle devenue française ? », in Éric Conte (dir.), *Une histoire de Tahiti des origines à nos jours*. Papeete, Éditions Au vent des îles : 145-176.
- 2019b. « La colonisation de Tahiti, une guerre médiatique arbitrée par le fantôme de l'opinion publique mondiale », *Monde(s)*, 16 : 131-158.
- Milbach, Sylvain, 2010.**  
« Les catholiques libéraux et la Révolution française autour de 1848 », *Annales historiques de la Révolution française*, 362 : 55-78.
- Moerenhout, Jacques-Antoine, 2006 [1837].**  
*Voyages aux îles du Grand Océan, contenant des documents nouveaux sur la géographie physique et politique, la langue, la littérature... de leurs habitants*, Paris, A. Bertrand (1<sup>re</sup> édition) – La lanterne magique (2<sup>e</sup> édition incomplète).
- Newbury, Colin, 1980.**  
*Tahiti Nui: Change and Survival in French Polynesia, 1767-1945*. Hawaii, University of Hawaii Press.
- O'Brien, Patricia, 2020.** « Empires and Indigenous Worlds: Violence and the Pacific Ocean 1760 to 1930s' », in Louise Edwards, Nigel Penn and Jay Winter (dir.), *Cambridge World History of Violence*, t. IV, *1800 to the Present*. Cambridge, Cambridge University Press : 21-40.
- Pitts, Jennifer, 2005.**  
*A Turn to Empire. The Rise of Imperial Liberalism in Britain and France*. Princeton, Princeton University Press.
- 2009 (traduction). *Naissance de la bonne conscience coloniale. Les libéraux français et britanniques et la question impériale (1770-1870)*, L'Atelier.
- Porter, Bernard, 2008.**  
« L'Empire dans l'histoire britannique », *Revue d'histoire du XIX<sup>e</sup> siècle*, 37(2) : 127-143
- Radiguet, Max, 2001 [1882].**  
*Les derniers sauvages. La vie et les mœurs aux îles Marquises, 1842 à 1859*. Paris, Éditions Phébus.
- Raynal, Guillaume-Thomas, 1780.**  
*Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, Livre huitième, « I. Les Européens ont-ils été en droit de fonder des colonies dans le Nouveau-Monde ? », Jean Léonard Pellet.
- Rosanvallon, Pierre, 1985.**  
*Le moment Guizot*. Paris, Gallimard.

**Sahlins, Marshall, 1995.**

*How Natives Think: About Captain Cook, for Example.* Chicago, University of Chicago Press.

**Scarr, Deryck, 1990.**

*A History of the Pacific Islands: Kingdoms of the Reefs.* South Melbourne, Macmillan Co.

**Seeley, John R., 1883.**

*The Expansion of England. Two Courses of Lectures.* Londres, Macmillan.

**Surun, Isabelle, 2014.**

« Une souveraineté à l'encre sympathique? Souveraineté autochtone et appropriations territoriales dans les traités franco-africains au XIX<sup>e</sup> siècle », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 69<sup>e</sup> année (2) : 313-348.

**Tauira, Marama Gaston, 2008.**

« Mission chrétienne dans le Pacifique : le rôle des missionnaires Maohi (1821-1855) », *Histoire et missions chrétiennes*, 6(2) : 73-90.

**Theis, Laurent, 2008.** *François Guizot.* Paris, Fayard.

**CHAPITRE 9**

**TAHITI ET LE PROCÈS  
DU LIBÉRALISME :  
IMPÉRIALISME, DÉMOCRATIE,  
INTERNATIONALISME**

**Renaud Meltz**



## **LIBERALISM ON TRIAL IN TAHITI: IMPERIALISM, DEMOCRACY AND INTERNATIONALISM**

This chapter examines the liberal paradox as it unfolds independently of the religious pretext that legitimised its intervention. Pacifism and individualism do not prevent either imperialism or violence. In the Pacific, the metabolism of the liberal State produced its own leanings towards colonialism, in the name of imperial patriotism, fed by a culture of the State and the imperial memory of its actors. An entire society, intoxicated by imperialism, made its conceptions and emotions known through broadly-based public opinion.

These tendencies were not without ambiguity, but in Tahiti at least, the 1840s were also the years which saw both French and British societies reject the logic of imperial violence. The French government either hoped for a happy and free Franco-Tahitian marriage or for conquest at the least cost, or that it had developed rules capable of regulating imperial violence. Such was the unexpected outcome of the paradox: it was via the detour of imperial violence in Polynesia that the action of constitutional governments produced its own antidotes. Rivalry between the French and the British on Tahiti favoured the creation of an international society regulated by world public opinion: it encouraged the democratisation of international relations, nourishing the desire for a “diplomacy of peoples” in response to bellicose imperialism; even more unexpected, the Franco-British rivalry in Polynesia brought about the outline of anti-imperialist internationalism. The Prichard affair, in the summer of 1844, gave rise to the first transnational workers’ movement in response to the international crisis born on Tahiti. In similar vein, liberalism, through its reflexive nature, enabled its agents to discover its historicity in French Polynesia, an earthly paradise that was also a mirror of the detestable alienations of colonial logic. Tahiti became the scene of an unveiling: individual liberties flourished in varying social contexts and a universality was constructed out of particular cultural configurations.

La religion n'est pas la seule occasion, ni la liberté de conscience le seul prétexte à l'intervention du gouvernement de Guizot en Polynésie<sup>1</sup>. D'autres objectifs du projet libéral, comme la publicité des décisions politiques, au fondement de la légitimité du pouvoir moderne, ou l'ouverture des marchés, au titre des droits individuels, ne s'harmonisent pas toujours avec le respect des libertés étrangères ni ne favorisent systématiquement la paix mondiale espérée du « doux commerce<sup>2</sup> ». Depuis que le libéralisme se conçoit comme un progrès accompli historiquement, fruit d'une Révolution enfin canalisée, il a basculé d'un régime d'espérance et d'optimisme (celui des Lumières), pour entrer dans une ère de satisfaction et d'inquiétude, bref le libéralisme est devenu conservateur lorsque ses défenseurs arrivent aux affaires pour clore le cycle révolutionnaire (Rosanvallon 1985; Furet 2007). La responsabilité nouvelle incombe aux gouvernements qui incarnent le projet libéral de répandre ses bienfaits. Pourtant, la tension vers l'avenir et la préférence à rompre avec le passé ne séparent pas les acteurs des régimes antérieurs. La culture du gouvernement et de la diplomatie, d'une part, sédiment d'un temps long administratif et politique; l'éclat récent de la gloire impériale, d'autre part, imprègnent les agents de l'État libéral, qui se fait impérial sans toujours en avoir conscience.

Ce chapitre, dans le prolongement de celui qui le précède, aborde les ambiguïtés du libéralisme indépendamment du prétexte religieux qui a conduit l'État à défendre le prosélytisme chrétien et à arbitrer les querelles confessionnelles en Polynésie. Le programme d'une société qui émancipe l'individu en permettant le libre exercice de ses facultés, pacifiée par le bénéfice que chacun y trouve, n'empêche pas la violence impériale par l'économie propre de l'État libéral dans son existence historique post-révolutionnaire. La notion de progrès, en ne s'appliquant pas de manière égale à toutes les sociétés, plus ou moins « entrées » dans ce nouveau régime historique, permet de déroger au programme libéral initial. Cette contradiction se niche dans les sociétés d'Europe occidentale et chez leurs décideurs, quand bien même ils seraient des théoriciens du libéralisme comme Guizot : le patriotisme impérial, alimenté par une culture de l'État, imprègne ses acteurs, et toute une société, exprimée par l'opinion publique. Les liens inextricables entre l'impérialisme et le second libéralisme, nouveau régime politique et nouveau régime d'historicité, sont particulièrement lisibles dans les territoires polynésiens où s'exerce ce qu'on appellera un libéral-impérialisme. Les institutions et les agents qui les font vivre s'y trouvent en perpétuelle contravention avec leur projet.

---

<sup>1</sup> Voir, pour une présentation de Guizot et de son libéralisme : Renaud Meltz, « Petite anthropologie historique des violences impériales : le paradoxe libéral face au prosélytisme chrétien en Polynésie », chapitre précédent.

<sup>2</sup> Grotius en réponse à une commande de la Compagnie hollandaise des Indes orientales publiait dès 1609 son *Mare liberum* justifiant le droit de tout pays à commercer librement sur les mers du globe contre les prétentions des puissances coloniales.

Cette étude sur la violence impériale en Polynésie est l'occasion d'une modeste contribution à la discussion sur la chronologie d'un patriotisme impérial en France et en Grande-Bretagne, qu'excite leur rivalité par-delà leur intérêt pour les territoires à conquérir (Markovits 2010). L'affaire Pritchard (voir le chapitre précédent pour le processus de prise de contrôle de Tahiti par la France, qui aboutit à l'expulsion du missionnaire anglais, militant d'un protectorat britannique sur l'île) laisse voir sa naissance précoce, outre-Manche, par un jeu d'échos avec l'impérialisme français qui réactive des peurs napoléoniennes, la société anglaise se révélant par ce truchement très soucieuse de défendre ses intérêts ultramarins, par-delà le milieu des Églises non conformistes ou celui des officiers et administrateurs coloniaux qui se trouvent en contact direct avec les réalités impériales<sup>3</sup>. Beaucoup reste à dire de la société française, que ce soit en métropole, ou chez les agents du gouvernement au contact des Polynésiens.

Ultime paradoxe : c'est l'existence de ce trio français, britannique et polynésien qui permet aux Européens de découvrir, par le truchement du rival, les contradictions entre libéralisme et impérialisme. L'impérialisme précolonial qui se déploie en Polynésie laisse voir les réticences qu'il suscite, soit que l'État libéral ait espéré un libre mariage franco-tahitien, soit qu'il ait cherché une conquête à moindre violence, soit enfin, qu'il ait forgé des normes capables de réguler la violence impériale et favorisé l'émergence d'un droit international.

La naissance d'une culture tierce, née aux points de contact entre les acteurs de l'impérialisme et les Polynésiens, laisse-t-elle concevoir que le libéralisme ait pu découvrir son historicité et produire son antidote : éprouver que les libertés personnelles s'épanouissent dans des contextes sociaux singuliers ; connaître que l'universalité se construit à partir de configurations culturelles particulières (Wolff 2019) ? Ce dépassement ne se formule pas sans une remise en cause du programme libéral et, partant, du régime qui s'en réclame. En somme, la Polynésie, objet impérial, devient pour les opposants aux monarchies constitutionnelles, le laboratoire d'une pensée anti-impérialiste qui précipite le désir démocratique et, fait largement méconnu, le premier internationalisme. La naissance d'une conscience de classe ouvrière transnationale se joue entre Londres et Paris contre les paradoxes du second libéralisme, qui renie dans ses aventures impériales le pacifisme des Lumières.

---

<sup>3</sup> Ce qui ne signifie pas un alignement sur l'analyse d'Edward Saïd (1993, rééd. 2000), fondé essentiellement sur des sources littéraires, principalement *Mansfield Park* de Jane Austen, ni la récusation globale, à partir d'un indice aussi isolé, de l'œuvre très ample de Bernard Porter (2004).

## LIBÉRALES ET IMPÉRIALES : FRANCE ET GRANDE-BRETAGNE DES ANNÉES 1840

Les agents de l'État n'évoluent pas en dehors de l'espace public de discussion en plein essor dans la France de la monarchie de Juillet ; ils ne sont pas insensibles au miroir que leur tendent les journaux, dans une nouvelle ère médiatique qui favorise l'émergence d'une opinion publique faite autant d'émotions que de raison collective. Guizot, en refusant l'universalité du suffrage, affirme l'inégalité des facultés de jugement, comme il conçoit l'inégalité des cultures ; ne croyant pas, au fond, en l'avènement de l'âge rationnel, cette rationalité sur laquelle il prétend fonder le régime, il flatte moins la capacité de ses concitoyens à juger sa politique que leur sentiment d'appartenance nationale, en cultivant un patriotisme impérial qui excite l'anglophobie française. En contradiction avec sa doctrine et ses propres sentiments anglophiles.

### *Guizot à l'antipode de lui-même en Polynésie : flatter le patriotisme impérial en s'opposant à la Grande-Bretagne*

Hostile à l'impérialisme des bonapartistes comme à la « propagande » républicaine, Guizot s'est accordé à la politique étrangère pacifiste et non interventionniste de Casimir-Périer, résumée dans l'un de ses derniers discours à la Chambre, en réponse au général Lamarque qui lui reprochait de ne pas mener une politique de « nationalités » : « La gloire est, en effet, la seule nationalité des gouvernements absolus. Il faut bien quelque compensation au despotisme. Les gouvernements libres cherchent leur légitimité dans les lois ; les bienfaits de la paix sont les trophées de la liberté<sup>4</sup> ! ». Tel est le catéchisme libéral de Guizot, hostile à la politique adoptée par Thiers en 1840 pour renouer avec la gloire impériale en Égypte (quitte à faire de Mehemet-Ali un moderne épris des Lumières). La débandade qui s'en est suivie a renforcé l'ancien ambassadeur à Londres dans son pacifisme, fondé sur une politique d'entente avec la Grande-Bretagne, qui constitue l'idéal-type historique du libéralisme.

Guizot souhaite une politique de conciliation sur le continent. Cette équanimité diplomatique ne signifie pas indifférence : il distingue les puissances libérales des monarchies non constitutionnelles, où l'arbitraire prévaut sur la loi. Guizot ne renie pas la vocation particulière de la France. Elle doit rester la championne de la liberté par principe et pour se constituer des alliés chez les moyennes puissances. Mais pas question de se lancer dans des aventures... en Europe. Au Grand Océan, Guizot escompte gagner la popularité qui fait défaut à son gouvernement libéral. Signe que l'impérialisme a largement infusé la France post-révolutionnaire sous le signe ambivalent du bonapartisme, héritier de la politique émancipatrice de la Révolution comme de l'idéal

<sup>4</sup> Opinions et discours de M. Casimir-Périer publiés par sa famille, recueillis et mis en ordre par M. A. Lesieur, précédés d'une notice historique par M. C. de Rémusat, Paulin, 1838, p. 328, séance du 7 mars 1832.

de conquête monarchique, l'impopularité du gouvernement libéral se détache sur fond de mémoire de la geste impériale. Le retour à Paris des cendres de Napoléon, concédé par Londres en décembre 1840, est l'occasion pour la Garde nationale de crier « À bas Guizot ! » tandis que le peuple acclame l'empereur... (du Camp 1906 : 110).

Guizot ne parvient pas à intéresser l'opinion à l'annexion des Marquises, qui tient une place très modeste dans la presse française, mais le protectorat sur Tahiti, improvisé par Dupetit-Thouars, suscite un certain enthousiasme. Le samedi 25 mars 1843, le jeune hebdomadaire *L'Illustration*, qui popularise la politique internationale à grand renfort d'images, fait du protectorat « la nouvelle de la semaine ». L'implantation française à Tahiti (une « île plus considérable et plus riche » que « notre établissement lilliputien des îles Marquises ») rehausse la politique de Guizot en Océanie parce qu'elle vient, à la différence de l'annexion marquisienne, contester l'impérialisme britannique. L'île est saluée pour sa meilleure situation maritime, ses meilleures ressources agricoles, et sa population plus civilisée que les anthropophages marquisiens grâce à l'action des missionnaires protestants qui s'y sont implantés ; c'est bien cette présence anglaise qui valorise par rivalité mimétique la nouvelle prise. Si le péril de difficultés diplomatiques n'est pas écarté (« n'y a-t-il pas là une nouvelle source de contestations possibles avec la Grande-Bretagne ? »), le journal pense que le risque en vaut la chandelle, pour prouver la supériorité de l'impérialisme et même de la civilisation française.

Selon ce titre d'autant plus révélateur qu'il se distingue « des feuilles politiques », la reine Pomare, « redoutant de tomber tôt ou tard sous la fêrule britannique, a saisi au vol, d'instinct et apparemment sans avoir étudié l'histoire, l'occasion d'abriter son île sous le pavillon de ce peuple qui écrivait il y a cinquante ans sur les ruines fumantes de la Bastille : *Ici l'on danse*<sup>5</sup> ! ». La France s'invente un destin colonial dans l'Océanie contre l'impérialisme utilitariste et moralisateur de la Grande-Bretagne par une analogie transparente avec la mission de la « Grande nation » napoléonienne. Elle seule est capable de libérer les Tahitiens de « la tyrannie des missionnaires protestants » comme les nationalités opprimées par l'empereur d'Autriche ou le tsar : « Le génie national sommeille, il se réveillera. Si la sympathie de l'Europe pour nous s'est, à nos côtés et de toutes parts, un peu refroidie, ne semble-t-il pas qu'aux extrémités du monde un instinct divin parle mystérieusement de nos destinées à l'oreille des sauvages ? ».

Au ministère des Affaires étrangères on a conscience de la place que la rivalité franco-britannique tient dans l'aventure tahitienne. Le directeur politique écrit à l'ambassadeur de France à Londres : « Je vous assure qu'on n'est pas fort engoué, à Paris, de toutes ces occupations polynésiennes. Parce que les Anglais mangeaient du sauvage, nos gens étaient jaloux et voulaient en manger. Ils s'en dégoûteront bientôt, pour

5 *L'Illustration*, le 25 mars 1843.

peu qu'on leur en serve encore<sup>6</sup>.»

Que la recherche de la popularité pour sa personne et pour le régime libéral soit l'un des mobiles de la politique polynésienne de Guizot, c'est ce que révèle *a posteriori* sa presse. La surprise du protectorat sur Tahiti, décidé par Dupetit-Thouars, puis les déboires de l'affaire Pritchard, lui font deux fois avouer son mobile impérial, en contradiction avec son programme politique. Évoquant la ratification du protectorat, Guizot claironne : « Le drapeau de la France, planté aux Marquises, faisait dans les mers du Sud sa première apparition permanente ; il ne devait pas paraître incertain et timide » (Guizot 2006 : 44, 49-50). *Le Globe*, inféodé au ministre, flatte l'anglophobie pour alimenter le feu du patriotisme impérial :

« À lire les observations, moitié guerre et moitié marchandise, des journaux anglais, sur notre prise de possession des îles Marquises et sur notre protectorat des îles de la Société, on serait tenté de leur demander, encore une fois, à voir la clause du testament d'Adam qui leur adjuge cette partie du monde. L'Angleterre ne vient-elle pas de s'emparer, sans bruit de la Nouvelle-Zélande, possession autrement importante, ma foi ! que tous ces groupes d'îles réunis de l'Océanie ?<sup>7</sup> ».

*Le Globe* réfute *La Gazette de France*, légitimiste et démocratique, qui prête à Aberdeen cette insolence : « Je ne vois pas d'inconvénient à ce que la France accepte ce que l'Angleterre a refusé trois fois. » Le journal libéral assume l'impérialisme français, mais il le mitige d'une défense des libertés - celle de conscience, en l'occurrence : « Il est au su de tout le monde que l'Angleterre a fait des efforts constants pour s'emparer de la souveraineté d'Otaïti ; [...] et que c'est précisément l'abus de l'influence religieuse qui a déterminé la reine Pomare à se jeter dans les bras de la France<sup>8</sup>. »

Le retour de Pritchard en Europe crée des complications en complète contradiction avec les objectifs de la diplomatie française : l'arbitrage des rivalités religieuses a accru la tension politique en Europe comme en Polynésie. Le gouvernement s'enferme dans le piège impérial. *Le Globe* affiche crânement la résolution de défier l'Angleterre : « Quant aux difficultés créées par le protectorat des îles de la Société, il faut savoir les accepter sans se plaindre. Ce sont les conditions naturelles de toute extension de puissance<sup>9</sup>. » Guizot est entré dans la logique impériale de Dupetit-Thouars. Il l'a montré aux mois de mai et juin 1843, en s'inquiétant devant Sainte-Aulaire de la rumeur de la prise de Hawaï par l'Angleterre<sup>10</sup>. Ses réclamations ont abouti à une déclaration bilatérale garantissant l'indépendance de l'archipel, au dépit des

6 Émile Desages (1793-1850). Cité par Paul Thureau-Dangin, *Histoire de la monarchie de Juillet*, Plon-Nourrit, 1911, vol. 5, le 30 mars 1843.

7 *Le Globe*, le 27 mars 1843.

8 *Le Globe*, le 23 mars 1843.

9 *Le Globe*, le 2 août 1844.

10 MAE, Affaires politiques, Angleterre, 661, f. 173, le 1<sup>er</sup> juin 1843, Département à Sainte-Aulaire, réponse de ce dernier, f. 190, le 7 juin.

colonialistes des deux pays. Les commerçants installés à Tahiti fêtent Dupetit-Thouars, qui entendait arrimer l'île à la France. À Valparaiso, sur le chemin du retour de la *Reine Blanche*, en août 1843, la communauté française lui remet une lettre collective : « Nous sommes sensibles à la protection bienveillante que le Commerce français et chacun de nous a constamment trouvé auprès de vous. Les efforts qui ont signalé votre séjour dans les mers du Sud sont de ceux dont le souvenir ne s'efface pas, parce qu'ils ont pour eux l'appui de nos cœurs et de notre amour-propre flatté<sup>11</sup>. » La trentaine de signataires, constituée en groupe de pression politique, s'appuie sur l'opinion publique : « Nulle part on n'apprécie mieux qu'en France les services rendus, aussi sommes-nous assurés d'avance des témoignages de satisfaction que le gouvernement du Roi rendra à l'homme désintéressé et dévoué qui a si noblement et si constamment prouvé qu'il comprenait ce que doit à la France le marin qui porte le nom historique de Dupetit-Thouars<sup>12</sup>. »

Guizot ne trouve pas les bénéfiques escomptés en flattant le patriotisme impérial : son refus de l'annexion de Tahiti conduit la presse patriote à l'attaquer par où il croyait se faire aimer. Un éditorial du *National* résume cet échec : « Je déplore avec amertume l'abaissement systématique de ce drapeau français auquel on avait promis en 1830 de nouveaux jours de gloire et de splendeur<sup>13</sup>. » Pourtant, le patriotisme impérial français n'est pas une simple création médiatique. Elle se manifeste à travers de nombreux faits sociaux. Une brochure d'*Hommage national et populaire* à Dupetit-Thouars n'est pas publiée selon son auteur, « sous l'influence de l'esprit de parti : mais sous celle du patriotisme<sup>14</sup> ». « Il n'y a que deux camps, celui des Anglais et celui de la France » clame ce texte anonyme, qui répertorie comme patriotes aussi bien des libéraux et des républicains (Arago Lafitte, Dupont de l'Eure) que des légitimistes (Chateaubriand, Berryer) et des catholiques (Genoude, Lamennais). La brochure reproduit le poème que Béranger, l'un des versificateurs le plus célèbre de son temps, a composé en hommage à Dupetit-Thouars. Le catholicisme devient populaire chez les patriotes anticléricaux. La brochure distingue les missionnaires français « pleins de charité et d'esprit évangélique » qui « travaillent pour Dieu », « tandis que les missionnaires anglais protestants travaillant dans un intérêt égoïste, sont les loups du troupeau qu'ils viennent diriger, et se montrent partout les précurseurs de la *domination anglaise* »<sup>15</sup>.

Une souscription ouverte en mars 1844 pour offrir une épée d'honneur à Dupetit-Thouars, « appel fait au nom de l'honneur du pays contre la lâcheté ministérielle et contre l'insolence étrangère<sup>16</sup> », suscite des milliers de contributeurs, en France et au-delà : « Nous apprenons que,

<sup>11</sup> SHD, MV 76 GG 2/8.

<sup>12</sup> SHD, 2/8, lettre à « Monsieur l'Amiral », Valparaiso, le 23 août 1844, 33 signataires.

<sup>13</sup> *Le National*, le 6 mars 1844.

<sup>14</sup> *Hommage national et populaire*. L'amiral Dupetit-Thouars, Gazel, Paris, 1844, p. 21.

<sup>15</sup> *Id.* : 20.

<sup>16</sup> *Le Journal du Loiret*, cité dans *Le National* du 11 mars 1844.



dans l'arrondissement de Gex, et parmi les Français qui résident à Genève, il circule des listes de souscriptions pour une épée d'honneur qui doit être offerte à l'amiral Dupetit-Thouars<sup>17</sup>. » *Le National* inventorie jour après jour, les titres et adresses des moindres feuilles de province où l'on peut adresser sa contribution. Cette revue de presse montre l'extension du patriotisme impérial qui cristallise sur la personne de Dupetit-Thouars. *La Sentinelle des Pyrénées* : « Son nom est à jamais populaire jusque dans nos plus obscurs hameaux, et à son débarquement il recevra partout une de ces ovations triomphantes dues au patriotisme ardent qui ne craint pas, pour demeurer fidèle à la France, d'encourir la glorieuse disgrâce d'un pouvoir vendu corps et âme à l'étranger<sup>18</sup>. » *Le National de l'Ouest* ajoute une dimension océanique à cet hommage : « Nous ouvrons une souscription au nom des ports de mer. Les ports de mer doivent aux marins ce témoignage de sympathie<sup>19</sup>. »

*Le Courrier de la Sarthe, L'Union de l'Yonne, Le Propagateur de l'Aube, Le Patriote de la Meurthe, L'Écho du Nord, Le Précurseur de l'Ouest* disent « le sentiment public unanime », « la grande voix du peuple », « les citoyens en foule ». « Nous n'avions pas fait d'appel au public, écrit *Le Propagateur de l'Aube*; nous voulions juger de l'impression et du sentiment général, et, nous sommes heureux de le dire, nous n'avons pas appelé les souscriptions, ce sont elles qui sont venues à nous<sup>20</sup> ». La souscription devient concours national, dans lequel *Le Journal du Loiret* entend tenir le premier rôle compte tenu des origines familiales des Dupetit-Thouars : « Il faut que cette protestation retentisse sur tous les points de la France, mais surtout que notre ville se distingue par l'empressement de ses adhésions, car l'amiral Dupetit-Thouars est pour ainsi dire un enfant d'Orléans<sup>21</sup>. » Au final, près de 20 000 francs sont offerts par des anonymes comme les grandes figures du parti républicain, Arago, Ledru-Rollin, Cavaignac, voire socialistes, tel Louis Blanc (Darriulat 2010 : 77). Les 250 étudiants de l'École polytechnique, pépinière de libéraux patriotes et républicains, « abondent pour 125 francs<sup>22</sup> ». Ce succès désavoue la demi-mesure impériale du gouvernement, sinon du régime - le prince de Joinville lui-même souscrit (Tombs 2012 : 43). C'est le sens que lui donne la presse patriote : « Les souscriptions abondent et s'étendent comme une protestation vivante, solennelle, immense contre le système odieux qui sacrifie à l'étranger la dignité, l'honneur et l'intérêt de notre noble France<sup>23</sup>. » Guizot voit se retourner contre lui la tentative de parer la monarchie libérale du prestige impérial.

D'autres objets témoignent que l'aventure tahitienne fait flamber le patriotisme impérial et met massivement l'opinion libérale, comme

<sup>17</sup> *Le National*, le 13 mars 1844.

<sup>18</sup> Cité dans *Le National* du 10 mars 1844.

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> *Le Journal du Loiret*, cité dans *Le National* du 11 mars 1844.

<sup>22</sup> *John Bull*, le 9 mars 1844.

<sup>23</sup> *L'Écho du Nord*, cité par *Le National* du 10 mars 1844.

le régime, en contradiction avec elle-même. Flaubert, qui ne manque jamais de moquer un lieu commun, fait offrir par Emma Bovary à la jeune Félicité un foulard représentant l'infâme Pritchard s'avançant avec une Pomare débraillée et simiesque : « Cette œuvre d'un génie rouennais et qui était sur fond rouge bariolé de foudres noires, et avec personnages, eut alors pendant quinze jours, un immense succès, grâce à sa portée politique. On y voyait, agréablement reproduits, MM. Guizot, Pritchard et la reine Pomaré, qui, autour d'une table ronde, buvaient ensemble un verre de bière. » Le motif n'est pas une invention littéraire : le foulard a été commercialisé.

À l'opéra de Paris, en 1846, on danse *Ozaï*, fresque coloniale dont le premier acte, la *Taitienne*, se déroule à Tahiti. Si le livret du ballet a disparu, on a conservé une esquisse de décor représentant une grotte dans un cadre bucolique et des maquettes de costumes qui confirment la vogue du déguisement polynésien<sup>24</sup>. Il investit les bals costumés : « Les disciples du Grand Musard [l'organisateur des bals masqués au début des années 1840] lisent exactement *Le Moniteur* pour connaître où en est la question d'Orient, la question chinoise ou la question Pomaré : – le tout pour prendre des travestissements analogues à la circonstance » (Huart 1845 : 28). Pritchard est si impopulaire que celui qui choisit de se costumer en missionnaire britannique, ou même en soldat portant l'uniforme du rival impérial, risquerait de se faire rosser : « M. Pritchard est encore capable de demander une indemnité pour les renoncements qu'il a eus en effigie aux bals masqués ! ». Le motif impérial infuse à petites doses les lectures et les pratiques de la bourgeoisie ; l'horizon du patriotisme s'élargit<sup>25</sup>.

### *La liberté d'expression contre le paradoxe libéral : une opinion publique capable de critiquer l'impérialisme*

Guizot se défie de l'opinion publique, quoiqu'il ait intégré son existence (Theis 2008 : 394) et flatté cette nouvelle actrice de relations européennes. En février 1844, au sujet du droit de visite, il alerte Aberdeen, son homologue britannique, bien disposé à son égard comme à celui du régime : « Parlons toujours comme si nous avions devant nous les deux pays et les deux Parlements à la fois, car nos paroles peuvent atténuer ou aggraver beaucoup les difficultés de la situation<sup>26</sup>. » Mais il n'a pas anticipé que sa politique intermédiaire, acceptant le protectorat proposé par Dupetit-Thouars, refusant l'annexion, laisserait inassouvie cette voracité de gloire. La préfecture de police redoute que l'accord

<sup>24</sup> Une représentation de ce ballet est annoncée au théâtre de l'Opéra-Le Peletier, dans le n° 2 de *L'Européen*, en octobre 1846, p. 13. Pour l'esquisse de décor, Bibliothèque nationale de France, département Bibliothèque-musée de l'opéra.

<sup>25</sup> À ce jour, le renouvellement historiographique susceptible de documenter la culture impériale dans les secteurs de la société française qui y sont *a priori* les plus exposés, comme les troupes coloniales, demeure muet sur l'Océanie (Mazurel 2013). Ce silence parle davantage d'une configuration historiographique, la production de connaissances sur l'Océanie étant en France le fait de l'anthropologie ou de la sociologie bien avant l'histoire, que d'un défaut de sources.

<sup>26</sup> La Fondation de l'entente cordiale, Lettres inédites de Lord Aberdeen et François Guizot, 1843-1848, Val Richer, 2006, p. 74, le 12 février 1844.

passé entre Guizot et Aberdeen en septembre 1844 pour indemniser Pritchard, suscite des troubles, à Paris, sous l'influence de la presse: « Les hommes sensés, les esprits sages, et ceux qui aiment réellement leur pays sont heureux de la solution que viennent de recevoir nos différends avec l'Angleterre; malheureusement les journaux donnent une direction si fautive et si funeste à l'opinion du grand nombre, qu'il est à craindre que ce dénouement ne soit pas apprécié comme il devrait l'être<sup>27</sup>. »

Guizot méconnaît la capacité de l'opinion à comprendre et dénoncer le paradoxe libéral que ce soit par opposition de gauche (démocrates) ou de droite (légitimistes) au libéralisme, ou par le truchement d'une discussion transnationale. Or une presse libre et connectée, de part et d'autre de la Manche, permet de réfléchir à la question. La propagande de Guizot, qui tente d'effacer le paradoxe libéral, ne résiste pas aux circulations médiatiques transnationales à l'heure de l'affaire Pritchard. En août 1844, le *Morning Chronicle*, organe de Palmerston, conservateur converti au timide libéralisme de Canning, ancien secrétaire aux Affaires étrangères, farouche adversaire de la France et vigoureux opposant d'Aberdeen, son successeur *tory*, démonte le mécanisme qui voit la France renier son libéralisme pour renouer avec les rêves de grandeur impériale: « La rivalité avec l'Angleterre est presque le seul nerf qui demeure tendu dans l'esprit français. Tout l'amour de la liberté à l'intérieur ou à l'extérieur a disparu. Le règne des Orléans a dégoûté même les Libéraux de cela, et la gloire militaire est devenue le seul espoir et le seul but<sup>28</sup>. » Le journal de Palmerston, aussi clairvoyant soit le diagnostic, cherche moins à éclairer l'opinion française qu'à l'exciter en faisant jouer l'émulation libérale contre le patriotisme impérial qui menace les intérêts britanniques en Océanie: « Alors que les Français sont en train de rétrograder dans l'esprit libéral, les Allemands, nous l'espérons, sont en train de s'éclairer. » Le *Political Examiner*, plus sincèrement libéral et détaché de l'ambition d'un homme, cherche à démonter l'instrumentalisation de la gloire au détriment de la liberté en France, où le gouvernement n'honore pas son programme libéral:

« Dans la syncope où a plongé la vie politique intérieure en France, la seule question qui offre vie et force est la politique étrangère; et par conséquence il faut en faire quelque chose. [...] Le libéralisme politique des institutions domestiques ou du droit, a cessé d'occuper l'esprit public, s'est éteint dans la presse et la Chambre. Et le courant contenu du libéralisme national s'est malheureusement transformé en un fleuve dangereux – de cette susceptibilité nationale, de cette politique étrangère qui envahit, qui dérange, qui affronte, qui que- relle et poursuit le genre humain<sup>29</sup>. »

27 AN, F7 3892, le 7 septembre 1844.

28 *The Morning Chronicle*, le 24 août 1844.

29 *The Political Examiner*, le 17 août 1844.

La presse française n'a pas toujours besoin du miroir anglais pour démonter l'instrumentalisation du patriotisme impérial au bénéfice de la popularité du régime, en contradiction avec le programme libéral. Deux semaines plus tôt, dès le 4 août *Le National* a dénoncé le mécanisme compensatoire et la recherche artificielle d'une popularité dans le Pacifique: « Nous ne savons plus de quels termes nous servir pour caractériser l'inqualifiable conduite de M. Guizot [...] envoyant l'amiral Dupetit-Thouars pour prendre une petite île, sans se douter des complications que cet acte allait amener, puis reculant devant l'œuvre des hommes investis de sa confiance et loués, glorifiés par lui-même devant la Chambre. »

Au début de l'affaire Pritchard, la presse républicaine ne vise pas tellement l'excès impérial du libéralisme que sa demi-mesure, tant la démocratie républicaine nourrit son propre paradoxe impérial. Ce ne sont pas les contradictions du libéralisme impérial qui est dénoncée, que l'humiliation française, face à Londres: « La voix publique a beau souffleter un homme, elle ne le fera pas rougir s'il n'a pas de cœur<sup>30</sup>. » Ce n'est pas la raison qui juge l'incohérence du libéralisme parvenu au pouvoir, mais le sentiment national, flatté et déçu, qui dénonce l'inconséquence de cet impérialisme inachevé. Le sens de l'honneur venu de l'Ancien Régime irrigue les héritiers de la Révolution. Thiers monte à la tribune, le 1<sup>er</sup> mars 1844, pour trouver à Tahiti la revanche à la déroute de son impérialisme en Égypte. Le 13 avril, Ledru-Rollin interpelle Guizot pour les républicains. La brochure d'une vingtaine de pages qui sollicite un *Hommage national et populaire* pour Dupetit-Thouars accable Guizot en ne lui reprochant pas son impérialisme antilibéral, mais sa retraite devant Londres, qui ressuscite tous les soupçons de trahison que le protestant pacifiste a accumulés depuis la Restauration: « L'homme des Anglais », le défenseur du « système honteux de la paix à tout prix », « le voyageur de Gand et le calviniste », le « valet des Anglais »<sup>31</sup>.

À l'opposé, côté légitimiste, *La Quotidienne* accuse le gouvernement de trahir tous les régimes en n'étant fidèle à la grandeur d'aucun: « Qu'est-ce donc qui s'est passé dans cette vieille France de Louis XIV, ou dans cette jeune France de la République et de l'Empire? Ce qui s'est passé! une révolution pour quelques hommes, une révolution où des rhéteurs gouvernent<sup>32</sup>. » Le reproche pourrait tenir lui-même de la pure rhétorique, mais il ne rate pas sa cible: le libéralisme se permet d'être impérial parce qu'il se croit sorti de l'histoire, arrivé dans un régime d'historicité qui le singularise au point de l'autoriser à conquérir ou réguler les autres sociétés.

Ultime paradoxe libéral: aucun esprit n'est plus clair pour démonter cette instrumentalisation que Tocqueville, futur promoteur de la politique coloniale en Algérie. Il dénonce dans un éditorial anonyme donné au *Commerce* du 7 août 1844 « la pénible situation dans laquelle

<sup>30</sup> Hommage national et populaire. L'amiral Dupetit-Thouars, 1844, Gazel, Paris, p. 8.

<sup>31</sup> *Id.*: 4, 7.

<sup>32</sup> *La Quotidienne*, le 3 mars 1844.

le ministre a placé le pays », et donne à l'opinion publique l'occasion de penser le paradoxe libéral: « La France n'a vu là qu'une aventure conçue avec légèreté et par le désir vaniteux de se draper à bon marché dans le manteau du conquérant. »

*Le libéralisme consumé par l'affaire Pritchard? Patriotisme impérial vs Entente cordiale*

En Grande-Bretagne, l'affaire Pritchard provoque une flambée de patriotisme impérial en contradiction avec la philosophie libérale du siècle précédent. Les milieux piétistes oublient leur pacifisme. Au meeting qui se tient à Exeter Hall, le 14 août, en soutien à Pritchard, le révérend Dr William Hamilton assure sous les applaudissements qu'il « déteste la guerre », mais qu'il déteste plus encore « la tyrannie et l'oppression, la fausseté et l'injustice ». Le révérend Smith, aussi violemment francophobe (« il n'y a jamais eu de pays aussi persécuteur et tâché de sang comme la France »), plaide pour une politique de fermeté à l'égard du gouvernement de Guizot... trop libéral pour faire la guerre à la Grande-Bretagne au nom de Tahiti: « Les milieux du négoce, les hommes influents de tous les partis en France, souhaitent la paix<sup>33</sup>. » L'affaire Pritchard, combinée au bombardement de Tanger, révèle la nouvelle dimension impériale du patriotisme britannique: l'expansion maritime de la France inquiète. Au Pacifique, en Méditerranée, la suprématie maritime de la Grande-Bretagne semble partout menacée. Même le fameux droit de visite se retourne contre la jeune thalassocratie. Sa gendarmerie des mers, justifiée par la philanthropie anti-esclavagiste, conduit le lieutenant Gray devant le conseil de guerre de Devonport pour violation du droit maritime, après sa visite brutale du *Luis d'Albuquerque*, un navire de commerce français. L'affaire ne stimule pas les passions françaises, sinon en écho: Paris enregistre l'émotion britannique née de la condamnation du marin à une réprimande sévère. Dans le contexte de l'affaire Pritchard, le *Times* proteste contre la vertu exemplaire d'une sentence qui sacrifie un Britannique « aux démagogues furieux et insensés de la France » et à l'édification de Guizot, dont le journal espère qu'il blâmera ses propres agents à Tahiti<sup>34</sup>. Le *Morning Chronicle*, voix de l'ancien titulaire du *Foreign Office* (Palmerston), vise les zones les plus sensibles de l'orgueil britannique en élargissant l'affaire Pritchard à l'antagonisme des deux rivaux, qui prennent le relais des anciennes puissances coloniales:

« Jusqu'où conduira l'agressivité de la France? Le Maroc, Tahiti, la Nouvelle-Zélande, Nossé Bé [Nosy Be, au large de Madagascar, occupée depuis 1841], Madagascar, Nicaragua, et la côte ouest de l'Afrique, tout cela est sur le point d'être attaqué, colonisé, protégé, ou l'a été récemment. Il y a peu, ils ont essayé de combiner une prise partielle des Baléares, et si Lord Aberdeen avait été au *Foreign Office* à cette

<sup>33</sup> *The Morning Chronicle*, le 14 août 1844.

<sup>34</sup> *The Times*, cité par *Le Censeur*, journal de Lyon, le 9 août 1844.

époque, ils y seraient parvenus. La lettre de Tahiti montre qu'ils ont des vues sur les îles Sandwich, et qu'ils craignent seulement d'être devancés par les Anglais dans cette zone. En Chine, une tentative est faite de prendre une part du gâteau, ce que sir Robert Peel, d'une certaine manière, les a invités à faire par sa vaniteuse bravade qui voit l'Angleterre ouvrir la Chine au reste du monde. À chaque fois, l'agressivité de la France est évidente, et si elle n'est pas contrôlée par le seul pays d'Europe en mesure de le faire, elle deviendra de plus en plus cupide et gênante<sup>35</sup>. »

Au point que le journal libéral, comble du paradoxe, tente de titiller la propagande républicaine et l'impérialisme napoléonien pour ramener Paris à ses passions continentales. À l'inverse d'un Bismarck, qui excitera le patriotisme impérial des Français pour les détourner du Rhin, Palmerston entend les y attirer pour les éloigner du Grand Océan, signe du prix qu'il attache à la présence exclusive de la Grande-Bretagne en Polynésie :

« Les Français eux-mêmes, en effet, semblent avoir la conviction que leur mission n'est plus de dominer ou de régénérer l'Europe. Ils ont cessé d'adresser des provocations aux puissances continentales. Nous n'entendons jamais un mot de leur presse ou de leurs chambres contre le despotisme de l'Autriche ou de la Prusse. Leurs protestations pour la Pologne contre la Russie ne sont rien d'autres que la répétition de vieilles formules. Ils semblent, au contraire, parvenir à l'idée que leurs devoirs, leurs buts, leur future carrière sont désormais maritimes et ultramarines. Les Français ont trouvé trop difficile de réaliser un empire par-delà le Rhin, ou même sur ses rives – ils ont abandonné ce projet. »

La dénonciation de Palmerston ne doit rien à sa défense du libéralisme des Lumières, comme le montre cette hiérarchie entre les cultures : « Et il leur a semblé plus facile de soumettre des Barbares ou des peuples non civilisés dans les continents lointains. Plutôt que de combattre les Autrichiens dans les Alpes, ils ont trouvé un ennemi plus adapté dans les aimables insulaires du Pacifique<sup>36</sup>. » Les prolégomènes de l'affaire Pritchard ont montré au contraire la froideur de l'opinion française à l'égard de l'aventure coloniale en Océanie, quand la reconquête des « frontières naturelles » obsède les esprits. La provocation de Palmerston révèle surtout que les Britanniques nourrissent leur propre paradoxe libéral, dans les années 1840, qu'ils résolvent superficiellement par la rhétorique qui confond libéralisme et civilisation et, partant, confère aux champions historiques du libéralisme la responsabilité de le diffuser. Suprême habileté de Palmerston, il compromet son voisin dans cet exercice de dissolution des valeurs libérales : « L'Angleterre et la France sont placées à la tête de la civilisation ; on ne peut donc

<sup>35</sup> *The Morning Chronicle*, le 7 août 1844.

<sup>36</sup> *The Morning Chronicle*, le 24 août 1844.

insulter ou dénigrer l'une de ces deux nations sans insulter et déprécier l'autre dans la même proportion, et nous rougirions autant de refuser aux Français le courage, la dignité morale et la bravoure militaire que de calomnier le nom britannique par une pareille supposition<sup>37</sup>. »

La rhétorique de Palmerston ne signifie pas que l'opinion britannique ne soit pas capable de mettre en tension le projet libéral et son idéal irénique avec la tentation impériale. Lorsque Victoria rend son invitation à Louis-Philippe, Guizot redoute le mauvais effet des rivalités coloniales en Océanie ; il se réjouit d'apprendre qu'en Grande-Bretagne « le public est content ». Il souffle : « Les journaux, malgré leur inépuisable puissance de mensonge, ne viendront pas à bout de la changer<sup>38</sup>. » En réalité, la presse britannique, quoiqu'inquiète des intérêts de la thalassocratie, reste massivement pacifiste. L'opinion britannique est si peu belliciste, en 1844-1845, que les *whigs*, même hostiles à la politique mesurée d'Aberdeen dans l'affaire tahitienne, pressent Palmerston, leur terrible champion, de se garder d'incarner un bellicisme colonial : « Personne ne sait mieux que vous, j'en suis sûr, que de toutes les imputations qu'on peut jeter à des hommes politiques, celle d'être un parti de guerre, est dans la situation présente de l'opinion publique, la plus préjudiciable<sup>39</sup> » (Buellen 1974 : 43). La synthèse entre le libéralisme de l'âge industriel et le nouveau patriotisme impérial ne dissout pas le pacifisme foncier de la société anglaise.

Pendant que les collègues *whigs* de Palmerston le retiennent d'attaquer le conservateur Aberdeen sur sa politique française dans l'affaire Pritchard, l'opposition libérale à Guizot, en France, ne fait pas autre chose : Thiers fait savoir à l'ambassadeur britannique à Paris que l'opposition française est inquiète « que les Whigs attaquent Lord Aberdeen sur le sujet de ses concessions sur Tahiti. C'est un mauvais sujet de discussion, parce qu'il risquerait de renforcer les deux gouvernements conservateurs en France et en Angleterre<sup>40</sup>. » À quoi Palmerston, plus que jamais le plus impérial des libéraux, répond qu'il refuse de reconnaître à une internationale libérale des vertus supérieures aux intérêts de la patrie : « Chaque pays a sur ce point ses intérêts particuliers et son sentiment national. »

Moins belliqueux que ne le croient leurs gouvernements respectifs, aussi capables de dénoncer l'instrumentalisation du patriotisme impérial que d'y adhérer, les peuples renouent l'Entente cordiale que les élites estiment ne pouvoir qu'imposer d'en haut. Libéraux inconséquents, ils ne croient pas aux vertus de la liberté d'expression et de la discussion collective. Les diplomates étrangers enterrent l'alliance des puissances libérales. L'ambassadeur d'Autriche Rudolf Apponyi prononce son oraison funèbre, au terme de l'affaire Pritchard : « L'entente cordiale est

37 *The Morning Chronicle* cité dans *Le Censeur* du 28 août 1844.

38 *Id.*, le 21 octobre 1844.

39 Macaulay à Palmerston, le 9 janvier 1845.

40 *Ibid.* : 44, note 78. Leveson à Palmerston, le 29 janvier 1845.



une chimère : les difficultés qui ont existé il y a peu de jours ne sont qu'ajournées, elles reparaitront bientôt et avec plus de force<sup>41</sup>. » Depuis la crise orientale de 1840, les journalistes des deux pays récuse l'alliance comme une construction factice, non ratifiée par une union organique entre les deux peuples, peut-être les plus libres d'Europe, non moins séparés par des intérêts antagonistes. L'affaire Pritchard est lue dès son commencement par Thiers, idéal-type du libéral-impérialiste, comme la continuité de la crise orientale, une séquelle de la trahison anglaise. Son *Constitutionnel* en déduit l'impossibilité d'une alliance imposée par les chancelleries : « M. Guizot, sans consulter, sans comprendre le sentiment national, a voulu, après 1840, réconcilier à la hâte et avant le temps, l'Angleterre et la France ; il a accru l'irritation des esprits, blessé le juste orgueil du pays, préparé des conflits entre les deux marines, et fait naître sur tous les points du monde des causes nouvelles de dissensions<sup>42</sup>. » L'extrême gauche ne dit pas autre chose, dans *Le Censeur* de Lyon : « Notre cabinet doit comprendre maintenant, à l'agitation du pays, la faute où l'a entraîné sa lâche complaisance pour une nation avec laquelle il n'y a pas d'alliance réelle à n'espérer jamais, qui en ce moment même nous suscite des ennemis sur deux points du globe, en Afrique et dans l'Océanie<sup>43</sup>. » À l'état-major, à Paris, on récri-mine contre « l'Angleterre, qui se servira de notre alliance, tant qu'elle en aura besoin ». « Sera-t-elle jamais pour nous une alliée franche et utile ? Que de sacrifices n'avons-nous pas déjà dû faire pour conserver son alliance »<sup>44</sup>.

Côté britannique, l'Entente cordiale n'a pas meilleure presse ; Aberdeen y est accusé de s'être « guizoté » au point de se soumettre aux bons désirs de son homologue<sup>45</sup>. *The Morning Chronicle* se réjouit que les peuples condamnent l'ambition d'Aberdeen et de Guizot de construire une alliance libérale : « Le premier reçoit des coups de pied sans rien dire, et ne songe qu'à satisfaire les *criailleries françaises* ; le second *est tout prêt à livrer à l'Angleterre Calais et le Havre*. Voilà ce qui s'imprime textuellement des deux côtés de la Manche, pour la plus grande satisfaction des patriotes anglais et français<sup>46</sup> ! » Guizot lui-même se targue d'avoir forgé une alliance contre la volonté des peuples. *The Globe* loue l'homme d'État assez courageux pour œuvrer à contre-courant des passions nationales, en pleine conscience que les deux peuples sont « excités les uns contre les autres par les agitateurs des deux pays<sup>47</sup> ».

Pourtant, les opinions publiques se satisfont du compromis qui règle l'affaire Pritchard. Elles manifestent plus de pacifisme que les agents de leurs gouvernements, en Europe comme en Polynésie. L'Entente

41 Apponyi, Rudolph, 2008. *Les Français envient notre bonheur*. Paris, Tallandier : p.527, le 15 septembre 1844.

42 *Le Constitutionnel*, le 3 août 1844.

43 *Le Censeur*, le 4 août 1844.

44 SHD, Série 1M, 1678, « Note sur l'Orient et sur l'Égypte en particulier », par C. de Beaufort d'Haute-poul, capitaine d'état-major, 28 mai 1839.

45 *The Patriot*, cité dans *Le Constitutionnel* du 3 août 1844.

46 *The Morning Chronicle*, cité dans *Le Journal des Débats* du 8 août 1844.

47 *The Globe*, le 6 août 1844.

cordiale reprend son cours. Les Parisiens, privés de suffrage universel, votent avec la billetterie des théâtres. Victor de Balabine, diplomate russe facilement railleur, convient au sortir d'une représentation de *Hamlet* par une troupe anglaise, au théâtre des Italiens, quelques semaines après l'affaire Pritchard : « Le théâtre était comble, la France et l'Angleterre s'y étaient donné rendez-vous, c'était le triomphe de l'Entente cordiale ! » (Balabine 1914 : 167, novembre 1844).

## INSTITUTIONS ET AGENTS ILLIBÉRAUX EN POLYNÉSIE

### *Droit universel ou droit du plus fort ?*

Il faut différencier la pratique impériale proprement coloniale, aux Marquises, où Iotete intériorise l'arbitraire de la force (« Tu es le plus fort, tu as le droit de [retirer mes pouvoirs], mais ce n'est pas ce que l'amiral m'avait promis<sup>48</sup> »), de la situation tahitienne où prospère une triple ambiguïté favorisée par l'autonomie des agents de l'État, à si grande distance spatio-temporelle des ordres de Paris : le protectorat est d'initiative locale ; s'il est ratifié par Paris, l'annexion voulue par Dupetit-Thouars sera refusée par Guizot ; le protectorat, enfin, se caractérise par une ligne de partage fluctuante entre l'intérieur et l'extérieur.

### **L'arbitraire foncier : la supériorité militaire fait office de droit**

C'est un fait assez connu et trop peu ambivalent pour qu'il soit nécessaire d'y revenir longuement. La prise de possession des Marquises repose sur l'asymétrie des armes, fusils et artillerie embarqués sur navires. Les armes à feu ne sont pas l'apanage des Français - la crainte de représailles de la part des États-Unis, dont les citoyens ont été volés ou pris pour cible par ces armes, ne jouent pas pour rien dans le premier accueil favorable qui est fait à l'annexion française par le chef Iotete (Bailleul 1996 : 636). Les Français méconnaissent le dynamisme de l'histoire marquisienne, de sorte que le commandant Halley en est resté à la situation décrite par Dupetit-Thouars en 1838 ; lorsqu'il envoie à Hiva Oa une vingtaine d'hommes, ils sont « reçus à coup de fusils et obligés de se rembarquer immédiatement », ce qui déconsidère pour longtemps les Français : « Il est vrai que l'amiral ignorait que les naturels des Marquises eussent des fusils, il paraîtrait qu'ils n'en avaient pas encore lors de son passage à bord de la *Vénus* en 1838<sup>49</sup>. » Les marins sont également surpris que les Marquisiens maîtrisent les fortifications avec redoutes crénelées, percées de meurtrières.

Ce que notre modeste anthropologie historique peut apporter pour documenter cette asymétrie et ses nuances, tient d'une part à la conscience que les agents ont de la violence de leur action et des effets qu'elle produit, mais aussi à la richesse du jeu à plusieurs acteurs. Entre les Occidentaux et les Marquisiens, la colonisation n'instaure pas une

<sup>48</sup> SHD, MV 76 GG 2/9, L. Cugnet, *Voyage aux îles marquises et à Tahiti*, 1841-1845, chapitre 2.

<sup>49</sup> *Ibid.*

ligne de front sans brisure. Les rivalités internes aux puissances impériales comme aux sociétés polynésiennes laissent plus de liberté qu'on ne pourrait l'imaginer aux colonisés. Les Français eux-mêmes en sont encore à s'ébaubir de l'efficacité de la politique de la canonnière et ne considèrent pas leurs conquêtes comme des évidences irréversibles : « Toute l'île [...] était donc entièrement pacifiée et quoique vingt fois plus nombreux que nous les naturels étaient parfaitement décidés à accepter toutes nos conditions et à vivre sous nos lois<sup>50</sup>. »

Lorsque le capitaine Cugnet, du premier régiment d'infanterie de marine, visite les Marquisiens de Tahuata vaincus et exilés dans une baie éloignée de leurs terres ancestrales, il entend ce discours solennel qu'il retranscrit avec une certaine autosatisfaction pour sa magnanimité, puisqu'il promet en réponse de « demander à Monsieur l'amiral Du Petit Thouars la permission de le laisser venir sur ses terres avec tout son peuple » :

« Toupchoué prit la parole et me dit, aujourd'hui est un beau jour pour nous, puisque tu es venu au milieu de nous pour voir par toi-même combien nous sommes malheureux d'être obligés d'habiter cette baie et combien il était injuste au Commandant Halley d'y vouloir envoyer Yotété et son peuple, ici il n'y a pas de terre ce ne sont que des roches, nous n'avons de l'eau que pendant les grandes pluies, il ne vient ici ni bananes ni fruits à pain, tu nous as vaincus, nous nous sommes soumis à habiter cette terre puisque tu nous l'as ordonné, mais il serait bien malheureux pour nous d'être obligés d'y vivre toujours<sup>51</sup>. »

Lorsque le même Cugnet interdit aux Européens de vendre des armes aux Marquisiens pour conserver le bénéfice de la supériorité du feu, ce sont les Polynésiens qui dénoncent tel baleinier anglais. Mais leur parole ne suffit pas à balancer celle du capitaine du navire, disposé à rédiger une déclaration sur l'honneur qu'il n'a vendu aucune arme ; l'intervention du médecin du navire, britannique lui aussi, permet de faire advenir la vérité : « Je ne souffrirai pas qu'un Anglais se rende indigne de notre nation en se parjurant et je déclare ici que vous avez vendu vous-même, hier, devant moi, huit fusils et dix mesures de poudre à votre bord. » C'est un Européen qui rétablit le pacte de sincérité nécessaire aux institutions libérales, fondées sur une rationalité partagée. Une sorte de coalition entre Français, Marquisiens et l'officier de santé anglais se constitue par-delà les intérêts nationaux.

Cugnet ne tire pas de l'épisode une leçon sur l'indignité du système impérial qui institue l'inégalité de fiabilité entre Européens et Marquisiens, en contradiction avec l'idéal libéral pour qui les individus sont égaux. Tout à son culturalisme relativiste, il déplore la rareté de l'honnêteté anglaise aux marges océaniques de l'Empire, où l'on ne trouve que les rebuts de la société impériale : « Malheureusement, on ne rencontre pas souvent des hommes comme le docteur Parker à bord des

---

50 *Ibid.*

51 *Ibid.*

baleiniers anglais dont les équipages sont pour la plupart composés d'individus venant de Sydney, tout le monde sait que c'est un lieu de déportation.»

### **Une partition illusoire: le périmètre du protectorat excède les Affaires étrangères**

La formule juridique du protectorat signé le 9 septembre 1842 à Tahiti sépare difficilement des réalités imbriquées. La reine conserve son autorité sur les affaires intérieures, conformément aux lois existantes, lesquelles procèdent largement de l'influence missionnaire, tandis que la France a la responsabilité des Affaires étrangères mais aussi des résidents européens. De ce point de vue, la rivalité impériale franco-britannique s'interpose dans les relations entre les agents français et les Tahitiens, offrant une certaine capacité de manœuvre à ces derniers.

Le cloisonnement entre intérieur (le territoire ? les hommes ?) et extérieur (rapport avec les nations et les personnes étrangères) n'est pas absolument étanche. Le gouvernement provisoire, composé du consul Moerenhout et de deux officiers de marine, les lieutenants de vaisseau Reine et de Campagna reçoivent de Bruat, à la fois gouverneur des Marquises et commissaire du Protectorat, la charge de créer des tribunaux pour les affaires concernant les étrangers, soit une administration tahitienne, avec des juges tahitiens. Ce tribunal, créé symboliquement à côté de l'école, autre institution « civilisatrice », permet aux Français de s'ingérer dans les affaires intérieures par le détour du jugement des étrangers qui ont pris un poids considérable dans les affaires privées et publiques de l'île, et de réprimander les autorités tahitiennes lorsqu'elles s'affranchissent de cette règle. Le juge Taamu est réprimandé pour avoir rendu un jugement « sans la participation du gouvernement Provisoire et sans qu'un jury y présidât<sup>52</sup>. » Mais c'est à la reine Pomare que le gouvernement se plaint d'une telle « déviation » à ses devoirs. La situation est compliquée par l'action des Britanniques qui refusent de participer, sur instruction du consul Pritchard, privant le tribunal des étrangers nécessaires à son fonctionnement, sapant le sens et la portée de l'institution. Jusqu'à la guerre franco-tahitienne, le tribunal devient la scène perpétuelle d'un jeu à trois, où Pomare et les sujets britanniques invoquent la puissance rivale de la France comme une protection contre toute dérogation à ses propres principes prétendument universels.

### **Normes et valeurs : une culture juridique plus européenne qu'universelle**

Cette dénonciation est d'autant plus difficile à porter que le libéralisme ne renonce pas formellement au principe de l'universalité de la loi, consubstantiel à son projet, lorsqu'il se fait impérial. Seulement, il confond l'universalité avec l'Europe. La Reine Pomare se plaît

<sup>52</sup> SHD, MV 76 GG 2/8, lettre du gouvernement provisoire du 29 août 1843 au juge Taamu suite au jugement d'un étranger nommé Teharé (nationalité non précisée).

à souligner la délicate articulation conceptuelle entre l'universalité de la loi en matière de droit international et l'historicité des producteurs européens de ce code fatalement relatif, en jouant des diversités internes aux puissances impériales. Elle privilégie l'anglais lorsqu'elle écrit ou plutôt fait écrire par son secrétaire Tearamaa (ou Ieramaa), pour montrer qu'elle raisonne en termes de puissances plutôt que de droit, jusque dans des questions qu'elle refuse de considérer comme subalternes. Le 24 août 1843, elle exprime en anglais ses inquiétudes pour les fleurs de jasmin du *motu* Utoou mises à mal par les chèvres : « *My Lady the Queen commands me to make know to your her desire. This is her desire that you speak very gently to the Captain of the men of war belonging to the French King that he may not be surprised at his little word* <sup>53</sup>. » Pomare joue subtilement la protection britannique face à un droit qui se veut indivis aux puissances impériales. Les fleurs du jasmin jouent un double rôle pour signaler délicatement la contradiction du libéralisme impérial. Délibérément ou pas, la reine ébranle subtilement la validité épistémologique et pratique de la position française : elle montre par l'absurde que la prétention à l'universalité conduit le droit à une forme d'épuisement à tout considérer, sans pouvoir jamais jouir du répit de la hiérarchisation des valeurs ; sa requête interpelle la centralité du législateur européen, qui prétend produire des valeurs autant que des normes.

Les revendications de Pomare, à commencer par la possibilité d'arborer son propre pavillon pour affirmer sa souveraineté, relayées par les marins britanniques, alimentent des controverses juridiques qui font la matière d'une très riche correspondance entre les représentants des gouvernements impérialistes. Les Français invoquent sans cesse « la foi des traités », « la signature de la souveraine », les « actes authentiques des puissances », comme s'ils avaient conscience de l'espèce d'irréalité des institutions et des codes européens exportés en Polynésie ; la répétition vaut comme une sorte d'enracinement d'une réalité trop exogène pour ne pas sembler artificielle, parodique. D'où l'invocation parallèle des valeurs libérales susceptibles de leur conférer sens et substance, et adhésion du rival britannique, pour authentifier la validité transnationale de lois fondées sur des principes universels. Le gouvernement provisoire proteste ainsi de son « plus sincère désir de contribuer de son mieux à l'entretien de la paix et la bonne intelligence dans ce pays<sup>54</sup> ».

### *Des agents de l'État plus impérialistes que libéraux ?*

En 1830, au nom du soutien aux nationalités opprimées, en 1840 encore, pour défendre « les intérêts de la Civilisation et les Progrès du monde, menacés par la Sainte-Alliance », les libéraux les plus avancés ont considéré la guerre « comme une bien déplorable nécessité » justifiée sur le théâtre européen<sup>55</sup>. Rares sont les journaux qui, comme

<sup>53</sup> SHD MV 76 GG 2/8.

<sup>54</sup> SHD MV 76 GG 2/8, le gouvernement provisoire à Pritchard, Papeete, le 10 mars 1843.

<sup>55</sup> *Journal du peuple*, le 18 octobre 1840, cité par Étienne Cabet et Théodore Dézamy, *Patriotes*

*La Presse* protestent pendant la crise d'Orient, dégénérée en crise du Rhin, pour que le pacifisme ne soit pas assimilé à l'abaissement du patriotisme<sup>56</sup>. À chaque crise qui oppose les deux puissances libérales, la liberté d'expression paraît menacée en France, regrette *La Presse* modérément libérale, tandis qu'en Angleterre, « où l'on est depuis longtemps habitué à un régime de libre discussion, on a pu, sans s'exposer à être traité de *mauvais Anglais* par les ministres ou par leurs acolytes, attaquer hautement la politique de lord Palmerston ».

Depuis la crise d'Orient, le libéralisme ne trouve pas seulement des excuses à l'impérialisme : il s'y altère, au détriment de son fondement rationnel. C'est le constat du baron Pasquier, libéral très modéré, au lendemain de l'arbitrage diplomatique qui règle l'affaire Pritchard, quitte à récuser le rôle de la Chambre des députés qu'il préside :

« Il a été bien heureux que les Chambres ne fussent pas assemblées quand est monté à son apogée le débat sur Otaiti. Cette sorte de petite île, dont la découverte nous a tant amusés dans les récits de Cook et Bougainville, que n'a-t-elle pas été enveloppée d'un brouillard éternel qui empêchât de l'apercevoir ! Ne pouvant être bonne à personne, la voilà qui devient une pierre d'achoppement où tout risque de se briser<sup>57</sup>. »

Élitiste, à la mode Guizot, le libéralisme de Pasquier ne cherche pas un remède à la tentation impériale dans une surenchère démocratique. Au contraire, il identifie la rémanence des principes et valeurs de l'Empire napoléonien dans la culture des agents du gouvernement. Il déplore l'épanouissement du patriotisme impérial dans la nouvelle société médiatique, perçue comme une forme de démocratie, ou de doxocratie<sup>58</sup>. Il n'est pas le seul à déplorer (paradoxalement, les journaux s'en plaignent régulièrement) que la publicité médiatique fasse la popularité et les carrières en flattant la fierté impériale de l'opinion. Il blâme « ces malheureux journaux que nos marins, à présent, ont toujours en vue, dont ils prennent les excitations pour la voix de la France entière et qui, grâce à cette grossière erreur, croiraient volontiers que le premier coup de canon tiré par eux serait la résurrection de toutes les gloires qui se sont ensevelies dans celle de l'Empire<sup>59</sup> ». On ne saurait mieux dire du neveu de l'amiral qui commandait la flotte française à Aboukir.

---

français, lisez et rougissez de honte. *Opinion des journaux français et étrangers sur la question d'Orient, le traité du 15 juillet et la guerre, discours de la Couronne, pièces diplomatiques, etc.*, Imprimerie Bourgogne et Martinet, Paris, 1840, p. 70.

<sup>56</sup> *La Presse*, le 10 août 1840, p. 2.

<sup>57</sup> Prosper de Barante, *Souvenirs*, Calmann-Lévy, 1890-1901, vol. 6, p. 115, Pasquier à Barante, Chastenay, le 14 septembre 1844.

<sup>58</sup> Néologisme récent en français (fin 20<sup>e</sup>), mais notion couramment formulée et discutée dès la fin du XIX<sup>e</sup> en Angleterre par James Bryce (la *République américaine*) et Dicey (*Leçons sur les rapports entre le droit et l'opinion publique en Angleterre*). Cf. Rosanvallon 2000 : 334. La notion me semble opératoire au moins sur le plan discursif dès le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle et même avant. Le gouvernement selon l'opinion, plus qu'une alternative ou un préliminaire à la démocratie, y est décrit comme une expérience de démocratie politique au quotidien, permise par l'avènement de l'égalité sociale (4 août 1789) et quotidiennement conquise à travers la publicité donnée aux affaires publiques.

<sup>59</sup> Pasquier à Barante, le 14 septembre 1844.

## Dupetit-Thouars, une culture impériale

Abel Dupetit-Thouars (1793-1864) a été façonné par la gloire impériale. Celle de son oncle, le « héros d'Aboukir », qui a continué à commander son escadre après avoir eu les membres arrachés par des boulets anglais. On l'y renvoie sans cesse. En 1848, un électeur parisien appelle à voter pour lui pour cette raison : « Il est du sang de celui dont Aboukir, au temps de la première République, a vu le glorieux trépas. *Pour leur pays, ils meurent, mais ne se rendent pas*<sup>60</sup>. » En 1844, le long poème publié en brochure par Barthélémy célébrait déjà la gloire impériale familiale : « Ton oncle, un de ces noms dérobés au burin, / Mais gravé dans le cœur de tout brave marin / Son ombre plane encore sur tant d'hommes sublimes / Qu'Aboukir engouffra dans les sanglants abîmes<sup>61</sup>. »

De fait, la carrière d'Abel Dupetit-Thouars s'inscrit dans cette lignée. Jeune capitaine de frégate, il a préparé l'expédition d'Alger entreprise aux derniers jours de la Restauration. Dès 1827, il a pensé l'opportunité et la possibilité de la conquête. Ses rapports ne se cantonnent pas au militaire et au stratégique mais investissent les champs politique et diplomatique. Ses calculs intègrent « l'honneur » de la France ; dès cette époque, il préconise la conquête plutôt que la voie diplomatique : réprimer Alger via la Sublime porte conviendrait « peu à la dignité de la France »<sup>62</sup>. Quant à la méthode, il préfère au blocus ou à la canonnade, procédé qui n'a pas donné entière satisfaction lors de l'expédition de Lord Exmouth en 1816, une intervention combinée terre et mer, « seul moyen infaillible d'obtenir une réparation aussi éclatante qu'honorable pour le gouvernement ». Le résultat ne s'évalue pas seulement en termes stratégiques (« il détruirait ce dernier repaire de la piraterie ») mais aussi symboliques : « Il affranchirait toute la chrétienté de tributs humiliants » acquittés « à la honte de l'Europe entière ». Dupetit-Thouars appartient pleinement au nouveau régime d'historicité qui a fait basculer le libéralisme dans un nouvel ordre en réfléchissant en termes de postérité, ce ciel laïc des modernes : « Enfin, un long et glorieux souvenir historique récompenserait la France de ce bienfait. »

Si Dupetit-Thouars sert la logique de réhabilitation de la Restauration par la gloire militaire, il le fait en miroir explicite avec le souvenir abhorré de Napoléon. En 1829, il écrit audacieusement au ministre de la Marine : « C'est une nouvelle bataille des Pyramides à tenter, dès en débarquant il ne faut songer qu'à se former en carrés et combattre<sup>63</sup>. » Guizot n'ignore pas cette réputation. En 1838, déjà, le marin disait « préférer comme relâche et sans aucune comparaison, les îles Sandwich ou celles d'O-Taiti » à la conquête des Marquises (Blais 2008 : 268). Le choix de cet officier confère à la prise des Marquises un sens

<sup>60</sup> SHD, MV 76 GG 2 (9), Auguste Clémenceau, « Électeurs de Paris et du Département de la Seine », s. d., printemps 1848.

<sup>61</sup> Barthélémy, *Nouvelle Némésis, Satires*, IV, Taiti, Au Contre-Amiral du Petit-Thouars, Paris, Dusillion, 1844, p. 11.

<sup>62</sup> SHD, MV 76 2/2, rapport du 25 septembre 1827 à SE le ministre de la Marine et des Colonies.

<sup>63</sup> SHD, MV 76 2/2, lettre de Dupetit-Thouars au ministère de la Marine, le 15 août 1829.



historique particulier, affilié aux souvenirs napoléoniens, ce que la presse britannique comprend comme tel : « Le choix d'officiers comme Dupetit-Thouars, Bruat et le Prince de Joinville [pour les affaires marocaines], montre clairement qu'on allume le feu de la guerre d'une main, et qu'on cherche à l'éteindre de l'autre<sup>64</sup>. » Compte tenu de ce choix, Louis de Carné estime que le Protectorat a été proclamé « avec l'approbation et probablement, aussi sur l'initiative du cabinet » (de Carné 1843 : 2). Guizot l'a toujours nié. En 1844, sous le feu des critiques de la droite légitimiste qui lui impute des instructions secrètes : « Il n'a point été question de Taïti dans ses instructions<sup>65</sup>. » Il le dément encore dans ses mémoires : « L'amiral Dupetit-Thouars avait agi sans autorisation du Gouvernement ; les instructions qu'il avait reçues à son départ ne parlaient que des îles Marquises » (Guizot 2006 : 49). Cette dénégation peut être exacte, à la lettre ; reste que le choix de cet homme, livré à lui-même plusieurs mois, sans instruction gouvernementale, le laissait sous l'empire de sa faim de gloire pour la France et pour lui-même.

### Arrivisme, goût de la gloire et rivalités entre agents

L'étude du dossier personnel de Dupetit-Thouars aux archives de la Marine ne montre pas seulement qu'il cristallise sur son nom un enthousiasme impérial : on y devine que l'ambition et le goût de la publicité stimulent ses audaces personnelles, comme le présentait le chancelier Pasquier. L'ingénieur hydrographe de Tesson (1804-1879), polytechnicien, ancien des circumnavigations de la *Vénus*, lui décrit en avril 1843 la faveur de l'opinion et de la Cour en des termes qui poussent aux aventures impériales :

« Je me hâte de vous féliciter de vos glorieux exploits dans l'Océanie. S'il faut en croire la rumeur publique, la récompense honorifique qu'ils vous ont déjà value, et dont je vous fais mon compliment, ne serait que le prélude de récompenses beaucoup plus positives. L'amiral Halgan [1771-1852] me disait hier : Ho ! Du Petit Thouars a maintenant du vent plein les voiles ; la Cour est toute enjouée de lui ; *Il arrivera*. Or au moins où vous en êtes et dans la bouche d'un Vice-Amiral le mot *arriver* veut dire, si je ne me trompe, dépasser le grade de Vice-Amiral et atteindre le Bâton de Maréchal. »

Le courrier se fait pousser-au-crime : « La Politique est dans un grand calme plat ; aussi vos exploits des Iles Marquises et de Tahiti ont-ils eu un grand retentissement. N'ajoutez-vous pas à votre fleuron les Iles Sandwich<sup>66</sup> ? ». L'éditeur du marin stimule l'attrait de la gloire militaire par l'écho littéraire qu'il rencontrera, après les succès des récits de circumnavigation : « Il n'y a qu'une voix pour vous louer. Et moi votre éditeur et votre ami, j'en éprouve une joie bien sincère<sup>67</sup>. »

<sup>64</sup> *The Political Examiner*, le 17 août 1844.

<sup>65</sup> *Le Moniteur* du 29 mai 1844.

<sup>66</sup> SHD MV 76 GG 2/8, Urbain Dortet de Tesson à Dupetit-Thouars, Paris, le 26 avril 1843.

<sup>67</sup> SHD MV 76 GG 2/8, Casimir Gide à Dupetit-Thouars, Paris, le 14 avril 1843.

Dupetit-Thouars n'est pas seulement entraîné par l'opinion publique mais aussi par son administration qui le soutient dans ses initiatives impériales et lui représente sa popularité. Un responsable de la direction des ports au ministère de la Marine et des Colonies souligne le contraste entre l'indifférence qu'a suscité l'exécution de son mandat marquisien (« D'abord ce n'était rien ; ou bien si c'était quelque chose, on ne voulait pas admettre que les Anglais nous laissent tranquillement opérer. Voilà pour la masse. Pour quelques savants et surtout quelques jaloux, la France ne faisait là qu'une conquête bien onéreuse ») et l'enthousiasme suscité par son initiative tahitienne : « Cependant le haut-protectorat d'Otaïti est venu changer en espoir [mot illisible] profit rare ces dispositions un peu sceptiques et maintenant on attend vos rapports avec autant de sécurité que d'impatience. Je vous dirai même que l'opinion publique vous fait vice-amiral et pour être logique le gouvernement voudra sans doute suivre le mouvement de l'opinion<sup>68</sup>. »

Ses propres marins relaient le patriotisme impérial de l'opinion. Le capitaine de la *Reine Blanche*, qui mouille à Valparaiso, lui écrit en août 1843 : « Tous les Français sont heureux de l'acceptation du protectorat que vous avez établi à Taïti, qui a été, d'après ce qu'ils m'ont assuré, approuvé hautement par le gouvernement du Roi<sup>69</sup>. » Ses subordonnés l'incitent à jouer l'opinion publique contre la Grande-Bretagne ou les milieux hostiles à la colonisation de la Polynésie en France. Tel marin resté à Tahiti, l'informe, à Valparaiso, de ses démêlés avec ses homologues britanniques : « Ce sont de ces pièces curieuses qui seraient bonnes à être publiées dans les journaux et que le public de la France lirait avec avidité. »

## DÉMOCRATIE ET INTERNATIONALISME, DEUX ANTIDOTES À L'IMPÉRIALISME LIBÉRAL

### *Mariage franco-tahitien et spleen du colonisateur*

L'adoucissement des mœurs, au sens de Norbert Elias, favorise la contractualisation juridique au détriment de la violence militaire. Dupetit-Thouars est excité à la conquête, mais aussi alerté sur l'esprit du temps par ses correspondants les plus bienveillants. Un marin lui recommande de Brest, en apprenant l'initiative du protectorat sur Tahiti, de tenir compte du sang – et de l'argent qui doivent couler le moins possible pour ne pas mettre en tension le paradoxe impérial du libéralisme : « Vous obtiendrez nécessairement des résultats avantageux, mais surtout pas de guerre, pas de sang répandu, car ce n'est ni à la mode ni à l'ordre du jour en ce moment ; nous devenons un peuple essentiellement compteur<sup>70</sup>. »

La volonté de créer des institutions permettant une culture libérale partagée, répliquant aux îles le principe de la séparation des pou-

<sup>68</sup> SHD MV 76 GG 2/8, lettre non signée à en-tête de la Direction des Ports du Ministère de la Marine et des Colonies, s. d., circa avril 1843.

<sup>69</sup> *Id.*, le 21 août 1843.

<sup>70</sup> SHD MV 76 GG 2/8, Brest, le 26 avril 1843, signature illisible.

voirs, conduit le ministère de la Marine à envoyer à Dupetit-Thouars, à Valparaiso, et à Bruat, à Tahiti, dix exemplaires d'un *Vocabulaire français-océanien et océanien-français* et cinq d'un *Aperçu de la langue des îles Marquises et de la langue tahitienne*<sup>71</sup>. De fait, un officier intermédiaire comme Cugnet entre assez dans la culture locale, au bout de quelques mois, pour comprendre le marquisien. Le chef marquisien qui le reçoit à l'occasion d'une cérémonie scellant la réconciliation après la sanglante pacification, parle d'une voix « forte et saccadée » afin que le Français « puisse mieux comprendre ». Cugnet précise les mots marquisiens utilisés dans certains passages de sa relation (« voir par toi-même » *Hé Mata Hohé*). Mais dans un premier temps, les interprètes jouent un rôle décisif par le monopole de la compréhension des échanges, compliquant le dessein d'un impérialisme doux. Ainsi, à Tahuata, le commandant Halley, qui parle espagnol, s'en remet entièrement à Manuela, un Péruvien installé depuis le naufrage de son navire espagnol dix ans plus tôt. Il apparaît finalement comme le serviteur des intérêts de Iotété, à qui il est allié matrimonialement et Cugnet finit par l'assimiler à un espion qui sert le jeu marquisien contre les Français.

Les marins installés à Tahiti manifestent pendant plusieurs mois un solide optimisme quant à l'acceptation du protectorat français par les populations locales. Le 28 mai 1843 : « Notre parti ici augmente considérablement, quelques-uns ont même assez d'audace de se déclarer publiquement et tous les indiens en général attendent avec impatience votre arrivée. » Ce qui n'empêche pas une certaine inquiétude que l'impérialisme français ait à recourir à la force ou du moins à l'intimidation : « Pour moi je dis Dieu veuille qu'elle [l'arrivée de la *Reine Blanche*] ait lieu<sup>72</sup>!! ». L'expression « mariage franco-tahitien » vient spontanément sous la plume d'un marin, manifestant l'espoir d'une conquête à moindre coût – un impérialisme tempéré à l'ère libérale, si la notion s'entend comme un mariage d'amour et égalitaire : « Amiral, nous avons été tranquille ici tout le temps jusqu'à l'arrivée des navires de guerre anglais qui ont mis le trouble dans notre ménage<sup>73</sup>. »

Mais Cugnet regrette la brutalité de ses propres chefs, aux Marquises : « Parfois, M. Halley traitait Yotété avec une brusquerie qui n'était nullement motivée. » Quitte à sous-estimer la compréhension de la situation impériale par le chef marquisien (« Yotété ne se rendait pas compte de la conduite du Gouverneur vis-à-vis de lui, il résolut donc pour s'y soustraire de se réfugier dans les montagnes ») et méconnaître l'ironie qu'il mobilise pour se soustraire à l'ordre colonial qui le prive des revenus tirés habituellement du commerce avec les baleiniers occidentaux : « Il prévint donc le Gouverneur qu'étant malade, il ne pouvait plus supporter le bruit que faisaient les Français en travaillant. » Il est vrai que les officiers français subissent eux-mêmes la violence impé-

71 SHD, MV 76 GG 2/9, le 19 avril 1844 par le ministère de la Marine.

72 SHD, MV 76 GG 2/8 « lettre particulière » à DT signée Ed Jacques (?), Tahiti le 28 mai 1843.

73 *Ibid.*

riale dont ils sont les agents, l'acculturation qu'elle occasionne, les ruptures dans le programme de leur existence européenne. Le « mariage franco-tahitien » importe peu au commandant Halley : « On l'avait fait partir de France contre sa volonté au moment où il allait contracter un mariage qu'il désirait depuis longtemps, il se trouva tout à coup transporté au milieu des sauvages à dix mille lieues de ses affections, sa mauvaise humeur, son ennui, s'accrurent tellement qu'il en eut une espèce de spleen<sup>74</sup>. »

Le souci de faire bonne figure, côté français, témoigne d'un espace commun de circulations de signes, voire de valeurs partagées. Cugnet, invité à une fête de circoncision après la sanglante « pacification » de Tahuata, n'en mène pas large lorsqu'il est débarqué avec ses hommes de sa baleinière et porté par des Marquisiens chanteurs : « Tant d'empressement et de gaieté nous semblait suspect mais il fallait faire bonne contenance. » À l'inverse, Cugnet se montre très attentif aux efforts du chef pour dissimuler l'ampleur de sa peine lorsque les Français lui enlèvent son fils : « Yotété paraissait faire de violents efforts pour retenir ses larmes, crainte sans doute de compromettre sa dignité, mais sa femme se livrait à tout son désespoir<sup>75</sup>. »

Dupetit-Thouars est loin de se rallier à cet impérialisme adouci. C'est l'une des explications à ses relations détestables avec Bruat, compromises par le principe même de la nomination d'un autre que lui-même à la tête des Établissements Français de l'Océanie alors que sa popularité parisienne lui a monté à la tête. Il suffit que le gouverneur Bruat lui reproche un peu sèchement : « Je suis bien fâché que les renseignements que vous m'envoyez soient aussi vagues », pour que le contre-Amiral réponde : « Je croirais, monsieur l'Amiral, manquer à mes devoirs en continuant de correspondre avec vous sur ce pied. J'envoie copie de votre lettre à SE le Ministre de la Marine. »

### *Extension du droit français et progrès du droit international*

#### **L'impérialisme libéral n'exclut pas les autochtones de la protection juridique**

Le procès d'un capitaine de baleinière américaine, en août 1843, montre que l'institution judiciaire ne discrimine pas fonctionnellement les justiciables selon leur nationalité. Le capitaine du baleinier *Awashonks* qui croise depuis 1835 aux Marshall, n'a pas honoré son contrat avec trois Tahitiens, au terme de sa campagne de pêche : « Les trois Indiens qui se trouvent embarqués à bord dudit baleinier, réclament le paiement de leur travail en argent ou la part d'huile à laquelle ils ont droit. » Le capitaine réfute devoir quelque chose aux Tahitiens, ce qui donne lieu à un échange du gouvernement provisoire avec le consul américain annonçant la réunion d'un jury : « Veuillez bien

<sup>74</sup> SHD, MV 76 GG 2/9, L. Cugnet, *Voyage aux îles marquises et à Tahiti*, 1841-1845, chapitre 4.

<sup>75</sup> *Id.*, chapitre 3.

en informer le Capitaine pour qu'il puisse être présent au Jugement.» Si le citoyen américain se rend au procès, l'absence d'un Britannique, membre du jury, empêche le jugement de se tenir; le consul américain proteste le 23 août que la cause n'est pas assez grave pour détenir les papiers du capitaine américain, ce qui le retient sur place, ce qu'admet le gouvernement provisoire. Pritchard, qui fait la guerre aux institutions françaises, susceptibles de conforter le protectorat, a enjoint à son concitoyen de ne pas répondre à la convocation. Le gouvernement provisoire y trouve l'occasion de dresser les victimes tahitiennes contre le consul britannique: « Vous êtes désormais responsable des dommages et préjudices portés à ceux à qui nous ne pouvons, pour le moment, faire rendre justice<sup>76</sup>. »

Le gouvernement provisoire n'est jamais aussi soucieux de protéger les autochtones des injustices dont ils sont victimes qu'en situation de défendre le pré-carré français. Il se fait très vigilant lorsque Pritchard décide en mai 1843 de mettre en circulation une nouvelle monnaie de cuivre, dont le consul tirerait un profit de 30 à 40 % au détriment des Tahitiens. Le lieutenant Reine le lui interdit au nom de l'autorité du traité de Vattel, cité précisément « tome 1<sup>er</sup>, chapitre 10, p. 176 »; façon de maintenir le protectorat dans les limites du droit international<sup>77</sup>.

### Réguler une zone de non-droit où prospèrent les aventuriers

Les étrangers qui résident à Tahiti et relèvent de l'Administration française apparaissent aux autorités comme des aventuriers à réguler spécifiquement. Dupetit-Thouars dénonce régulièrement l'immoralité et l'absence de scrupules des déserteurs de baleiniers, et réclame « des lois particulières » pour ces populations<sup>78</sup>. Sans être forcément des déserteurs ou des repris de justice, ils apparaissent de fait, à travers les archives de l'embryon de justice des étrangers, tendre particulièrement à échapper aux règles qui prévalent en Occident, jusqu'à se dérober à l'assignation nationale. Tel individu, nommé Chase suivant une orthographe fluctuant se signale constamment par « de grands désordres » et le commerce illégal d'eau de vie. Impossible de lui assigner avec certitude une nationalité: « Depuis qu'il est dans cette île s'est tantôt réclamé comme anglais, tantôt comme américain<sup>79</sup>. » Le gouvernement provisoire le poursuit arbitrairement comme citoyen américain, puisque c'est comme tel qu'il a pris sa patente... Le flou des identités favorise l'usurpation et l'imposture. En mars 1843, Moerenhout demande à Pomare « si réellement Monsieur Lucas était chargé par elle d'une mission particulière près » de Dupetit-Thouars et du gouvernement français. La reine répond, à propos de cet aventurier dont on ne sait rien

<sup>76</sup> SHD, MV 76 GG2/8, le gouvernement provisoire au consul Pritchard, le 23 août 1843.

<sup>77</sup> SHD, MV 76 GG 2/8, Reine à Dupetit-Thouars, le 30 mai 1843.

<sup>78</sup> ANOM, série Colonies, carton H 3, lettre de Dupetit-Thouars au ministre de la Marine, le 25 août 1842, cité par Louis-José Barbançon, « La loi de déportation politique du 8 juin 1850: des débats parlementaires aux Marquises », *Criminocorpus* [Online], janvier 2006.

<sup>79</sup> SHD, MV 76 GG 2/8, lettre du gouvernement provisoire au consul américain, le 21 août 1843.

d'autre, « que Monsieur Lucas était un *imposteur* vu qu'elle ne l'avait jamais chargé de quoique ce soit près de l'amiral ou du gouvernement français ».

Ces réglementations qui occupent l'administration coloniale suivant leurs codes juridiques se poursuivent sur le plan des usages, occasion d'une collaboration informelle avec les autorités traditionnelles. Lorsque Cugnet scelle sa réconciliation avec deux chefs marquisiens, il les invite sa table, garnie de « quelques bouteilles de vin ». « Désirant que tous les naturels prissent part à notre banquet », l'officier « fait mélanger une trentaine de litres d'eau de vie dans une égale quantité d'eau » afin que les Marquisiens « puissent boire à la santé du Roi des Français ». Les chefs lui font une réponse qui le laisse muet face « à un raisonnement aussi juste » :

« Toupéchoué et Katoufaha me dirent que s'ils donnaient cette eau de vie dans ce moment et au commencement de la Fête, que n'étant pas habitués à cette boisson, les naturels se griseraient (*Papaho*) et la feraient manquer et que parmi eux il s'en trouvait qui regrettaient encore leurs parents tués dans notre guerre et qui pourraient dans leur ivresse dire des paroles qu'il ne me serait pas agréable d'entendre, que du reste ils se chargeraient de la leur distribuer après notre départ, qu'ils n'en boiraient pas moins à la santé du Roi des Français et à la mienne. »

### Vers une culture tierce ?

Les Tahitiens ont conscience que la rivalité franco-britannique leur donne une marge de manœuvre pour tirer profit des institutions libérales-impériales qui leur sont imposées, libérales en ce qu'elles sont fondées sur la séparation des pouvoirs, la rationalité de la loi, le débat contradictoire ; impériales en ce qu'elles demeurent profondément inégales selon les parties, sans compter la contradiction internes d'institutions libérales acceptées sous la contrainte. Le refus des Britanniques, à l'été 1843, de participer au tribunal mis en place par les Français, comme l'une des premières institutions réglant la vie du protectorat, est perçu par les Tahitiens comme le signe d'une rivalité entre les puissances impériales à aviver. Ainsi, Taamu, « juge des étrangers » se complait à relayer le dédain d'un représentant anglais pour l'institution française et les affaires courantes à Tahiti : « Le sujet anglais qui avait assisté en qualité de Juré s'est retiré prétextant que les sujets de sa nation ne peuvent assister aux jugements des détails de peu d'importance et qu'ils doivent figurer comme Jurés dans des cas graves seulement<sup>80</sup>. » La pratique du tribunal tahitien pour le jugement des étrangers, présidé par un juge tahitien, mais arbitré par un jury composé d'Occidentaux, est l'occasion d'échanges qui participent à la création d'une culture de l'arbitrage juridique indépendant du pouvoir exécutif, mais

<sup>80</sup> Le 6 septembre 1843.

aussi théâtre d'un jeu perpétuellement troublé par l'intrus britannique. Le gouvernement provisoire écrit régulièrement à Pritchard pour lui imputer les refus des sujets britanniques de participer aux jurys.

Toute la question du pavillon, où Pomare s'approprie les usages européens avec l'aide des agents britanniques, montre qu'il y a une circulation de sens, un espace commun de compréhension de la souveraineté entre Britanniques, Français et Tahitiens. Sept mois après avoir été installé par Dupetit-Thouars, un mois avant que le protectorat n'ait été ratifié par Paris, le gouvernement provisoire écrit à la reine :

« Monsieur le Consul de France vient nous informer que Monsieur le Commodore Trop Nicolas lui avait écrit pour lui faire connaître que différentes personnes se permettaient d'approcher Votre Majesté sans observer les égards qui lui sont dus, comme souveraine de ces îles. Désirant nous-mêmes faire cesser un ordre de choses contraires aux usages établis chez toutes les nations civilisées, nous prions votre Majesté de vouloir bien nous faire connaître quelles règles d'étiquette elle désire établir auprès de sa personne pour que nous puissions aussitôt prendre un arrêté à cet égard, afin d'obliger chacun à s'y conformer<sup>81</sup>. »

Ce courrier ouvre une brèche dans laquelle Pomare s'engouffre pour défendre sa souveraineté contre les empiètements français, quelle qu'ait pu être sa compréhension du traité signé en septembre 1842. Le surlendemain, Pomare répond qu'elle souhaite « adopter un pavillon particulier pour [sa] personne », premier indice de sa volonté, concertée avec Pritchard, de contester le protectorat. Ce 8 mars 1843, soutenue par le *Talbot* de Sir Thomas Thompson qui refuse de saluer le pavillon français et fait arborer celui de la reine (l'ancien pavillon de Tahiti dans lequel se trouve une couronne), Pomare informe les autorités françaises que son propre pavillon, flottera, afin qu'il soit su qu'elle est véritablement présente.

La concession à l'universalité des droits ouverte par une question protocolaire aboutit à une discussion qui engage la notion de souveraineté. Sur fond de rivalités impériales, elle conduit à la guerre franco-tahitienne et à une ère de domination franchement coloniale, malgré le maintien du protectorat qui, jusqu'en 1880, perpétue l'apparence d'une souveraineté tahitienne.

### *Démocratie et internationalisme contre l'impérialisme libéral*

**L'impérialisme libéral génère-t-il son propre antidote en favorisant la création d'une société internationale régulée par une opinion mondiale ?**

« Ce n'est pas notre cause seule que nous défendons, c'est celle [...] du droit public, [...] de la justice et de la conservation des États »

<sup>81</sup> SHD, MV 76 GG 2/8, le gouvernement provisoire à Pomare, le 6 mars 1843.



proclame *Le National* aux débuts de l'affaire Pritchard<sup>82</sup>. Le journal libéral dénonce la « doctrine » anglaise qui entend, avec le « précédent » Pritchard, « introduire dans le droit international » une innovation blâmée par l'opinion internationale : interdire l'expulsion d'étrangers séditieux. Faute de droit des gens positivement institué à l'échelle internationale, l'invocation reste allusive : « Une telle doctrine ne saurait se soutenir un seul instant de bonne foi. Elle n'est même pas discutée comme sérieuse par aucun des auteurs qui ont traité du droit international<sup>83</sup>. » *La Presse*, qui appelle à résoudre la querelle par l'échange d'arguments dans l'espace médiatique, puisque « la tribune parlementaire est fermée », ne propose pas de référence plus précise, n'a pas plus d'auteur à citer pour défendre sa conviction que la France respecte le droit international : « Il ne faut pas de réparation parce que la France doit maintenir le droit de faire respecter son pouvoir partout où il se trouve établi, parce qu'elle ne doit pas donner l'exemple de l'abandon des principes du droit des gens qu'elle a toujours su défendre jusqu'ici contre l'Angleterre<sup>84</sup>. » C'est pourquoi le journal, qui se veut non partisan, examine les intérêts particuliers des autres puissances pour évaluer leur soutien en cas de conflagration (« Quelle est aujourd'hui la puissance de l'Europe qui n'ait pas à se plaindre de l'Angleterre ! Quel est l'homme politique qui ne tremble pas pour l'avenir de son pays en songeant aux progrès démesurés de cette puissance, qui n'a de sacré que son intérêt ! »), en même temps qu'elle invoque ces normes universelles qui restent à coder : « Si l'Europe est indifférente pour nous, elle ne l'est pas pour le bon droit, pour les intérêts généraux de la civilisation, pour ses intérêts particuliers or, le droit, les intérêts généraux de la civilisation, les intérêts particuliers de chaque puissance continentale, les porteraient évidemment toutes, dans ce conflit, à prendre parti pour nous contre l'Angleterre<sup>85</sup>. »

La notion d'un public mondial fait office d'arbitrage putatif, faute d'institution judiciaire internationale. En apprenant la nouvelle de l'arrangement diplomatique au bénéfice de Pritchard, *Le National* s'inquiète de la dégradation de l'image de la France devant une conscience internationale dont elle ne définit pas les contours géographiques ni l'épaisseur sociale : « C'est pour l'Angleterre un énorme avantage que d'avoir déshonoré la France, c'est-à-dire d'avoir ruiné dans l'esprit des peuples notre influence morale, notre principale force<sup>86</sup>. » À Londres comme à Paris on invoque un tribunal neutre, capable de discriminer les différents récits médiatiques des événements tahitiens. *Le National* réclame du gouvernement de l'information pour éclairer le « public européen<sup>87</sup> » puis reproche à Guizot de laisser ce dernier « sous l'impres-

<sup>82</sup> *Le National*, le 9 août 1844.

<sup>83</sup> *Le National*, le 27 août 1844.

<sup>84</sup> *La Presse*, le 18 août 1844.

<sup>85</sup> *La Presse*, le 31 août 1844.

<sup>86</sup> *Le National*, le 6 septembre 1844.

<sup>87</sup> *Le National*, le 4 août 1844.

sion des faits racontés par Pritchard<sup>88</sup> ». La presse patriote croit-elle à la réalité opératoire de l'arbitrage de l'opinion publique internationale, théorisée vingt ans plus tôt par Saint-Simon, lorsqu'il conseillait les princes réunis à Vienne (Saint-Simon 1925)? La rivalité impériale aiguisé la jeune notion : « À toutes les époques, la France a été renommée par la loyauté de sa politique à l'égard des peuples étrangers, à l'égard surtout des peuples faibles, non moins que par son respect pour le droit des gens. Nous avons la certitude que la conduite de M. Dupetit-Thouars a été de tout point conforme à ces nobles précédents ; mais il ne faut pas que cette conduite puisse être calomniée ; il faut éviter de donner un prétexte aux clabauderies des anglicans, marchands de bibles et d'opium<sup>89</sup>. »

Mais quel est le ciel des valeurs qui surplombe en 1844 la Grande-Bretagne comme la France, d'où juger les actions des uns et des autres, selon un point de vue unique ? « Je ne blâme pas que l'on soit de son pays ; mais avant tout, il faut être de l'humanité », se plaint Alphonse Karr en réaction au refus d'un capitaine anglais, à Tahiti, de mettre son drapeau en berne, alors que la Marine française rend les honneurs à un jeune officier de marine, mort dans la guerre franco-tahitienne (Karr 1868 : 254). « Il y a une fraternité noble et élevée entre les braves de tous les pays. Il est fâcheux pour M. Hunt qu'il ne se croie pas membre de cette fraternité. » L'invocation d'une opinion publique internationale fonctionne comme une sorte de sécularisation de l'Europe de la chrétienté. Le système d'obligations chrétiennes est sécularisé pour devenir une sorte de référence morale commune à l'Europe éclairée, capable de partager des valeurs mais aussi d'en discuter dans un espace médiatique élargi permettant la confrontation des différences et rivalités nationales.

Si la notion d'un arbitrage positif ou moral manifeste l'existence d'une sorte de communauté internationale procédant d'un libéralisme transnational, alimentée par les rivalités des puissances coloniales, elle est finalement invoquée pour défendre des prétentions impériales, française ou britannique. Loin d'être un antidote, cette invocation *sauve les apparences du paradoxe libéral*. C'est sur la scène de l'impérialisme-libéral qu'on trouve la formule la plus aboutie du refus de l'instrumentalisation de valeurs universelles pour justifier la violence impériale. À Tahiti, Edmond de Ginoux, journaliste libéral, ancien du *National*, refuse de convoquer la « civilisation » au bénéfice de l'impérialisme de sa patrie (Ginoux 2016 : 278) :

« Nous parlons de civilisation à porter à des peuples sauvages, et c'est en semant des boulets et le deuil, c'est par la destruction que nous avons commencé et que nous poursuivons notre œuvre ! Mais quand on aura suffisamment détruit, quand, faute d'indigènes, il n'y aura plus de résistance à vaincre, quand nous serons maîtres, en un mot, il

88 *Le National*, le 8 août 1844.

89 *Le National*, le 4 août 1844.

s'agit de voir de quelle utilité Tahiti et les Marquises seront pour les intérêts de la France.»

GINOUX refuse l'arbitrage d'une opinion publique européenne par la presse de son pays au bénéfice de principes d'émancipation s'il s'agit d'asservir un peuple – tout en servant les intérêts impériaux sur place, en contestant le grand récit médiatique anglo-saxon à l'aide de son *Océanie française...*

### **L'antidote démocratique: une diplomatie des peuples pour éviter l'impérialisme belliqueux**

Au plus fort de la crise orientale de 1840 qui opposait la France aux autres puissances du concert européen, à propos de l'Égypte de Mehemet-Ali, le *Constitutionnel* de Thiers refusait à Palmerston le droit de mettre un terme à une Entente cordiale à laquelle son peuple était attaché. En instrumentalisant l'opinion publique, le libéral-impérialisme de Thiers, nullement démocratique, a servi malgré lui la notion d'une démocratisation de la politique étrangère. La crise a fait fleurir les proclamations d'attachement à la paix pourvu qu'elle fût le fruit d'une diplomatie des peuples, supposant une démocratie française et même européenne :

« Il est utile, nécessaire, indispensable de modifier la Charte, et d'enlever au pouvoir royal le droit exclusif qu'il possède aujourd'hui de faire les traités de paix et d'alliance. Mais ce droit, à qui l'attribuer? Aux trois pouvoirs? Mais les trois pouvoirs représentent-ils le peuple? Expriment-ils, je ne dis pas légalement, mais réellement les vœux et les besoins du peuple? Non. À quoi donc aboutit logiquement le principe posé par le *Constitutionnel*? À la réforme radicale de notre système électif, au suffrage universel<sup>90</sup>. »

La paix avait été et demeurerait le but; la guerre ou la révolution devenaient dispensables pour obtenir une paix libérale, si les progrès de la réforme électorale permettaient aux peuples souverains de décider collectivement de leur avenir. *Le National* voulait établir « un moyen légal » pour « que l'opinion publique soit mise à même de s'exprimer légalement »<sup>91</sup>. Son nom? Inavouable, depuis les lois de 1835, il s'appelait démocratie. L'idéal de paix du libéralisme exigeait un saut vers des institutions parfaitement étrangères au libéralisme. *Le National* le déduisait avec malice des prémisses du *Constitutionnel*, le titre du président du conseil :

« Si les alliances fondées sur le vœu des peuples sont plus solides que les autres, il est utile, il est nécessaire que le vœu du peuple se puisse manifester sur les questions de paix, de guerre et d'alliance. La conséquence est évidente. [...] Or, sous l'empire de la constitution actuelle, ce moyen légal n'existe nulle part. Ni le peuple, ni la Chambre des

<sup>90</sup> *Le National*, le 15 août 1840

<sup>91</sup> *Le National*, le 13 août 1840.

députés, ni aucun corps constitué ne se peuvent immiscer dans ces sortes de questions. Au roi seul, dit la Charte, le droit de conclure les traités de paix, de guerre, de commerce, etc. Le *Constitutionnel* proclame donc formellement qu'il est utile, nécessaire, indispensable de modifier la Charte, et d'enlever au pouvoir royal le droit exclusif qu'il possède aujourd'hui de faire les traités de paix et d'alliance<sup>92</sup>.»

Naturellement, Thiers était très loin de désirer une politique étrangère pacifiste où les rivalités impériales se dissoudraient dans des alliances démocratiques. La simple exigence de publicité et de discussion des questions diplomatiques se heurtait au refus constant de Louis-Philippe, qui y voyait précisément un péril pour la paix. Granville en témoignait régulièrement devant Palmerston: «Le roi, je le sais, était très hostile à une convocation des Chambres. Il craint que les débats n'excitent le peuple contre l'Angleterre, et rendent plus difficile le maintien de la paix<sup>93</sup>.»

En 1844, *Le National* continue de penser que cet ordre démocratique européen ne peut procéder que du rayonnement d'une République française, tandis que le libéralisme anglais perpétue l'inégalité sociale chez elle, comme l'illusion d'un libre-échange fondé sur un *fair trade* à l'extérieur:

«Si l'aristocratie britannique s'efforce aujourd'hui de troubler et d'ensanglanter le monde, quel est son but? Celui qu'elle a toujours poursuivi: la conservation de l'état social qui assure le maintien de ses privilèges. Pour que ses privilèges durent, pour que l'aristocratie anglaise conserve la propriété de l'Angleterre, il faut qu'elle livre aux classes commerçantes le monopole du marché du monde. Et pour cela, il faut, d'une part que toute rivalité industrielle et commerciale soit étouffée ou largement diminuée; et d'autre part, que le peuple anglais soit éternellement sacrifié au Moloch de la production britannique<sup>94</sup>.»

On ne peut pas comprendre la forme de tolérance à l'impérialisme de la gauche libérale française sans admettre que la démocratie lui paraît déjà largement acquise. Certes, l'universalité du suffrage reste à conquérir. Mais la démocratie sociale est confondue sous la monarchie de Juillet avec l'égalité civique et paraît un bien spécifiquement français, acquis avec l'abolition des privilèges le 4 août 1789. De cette fierté naît une forme de paresse pour revendiquer la démocratie politique, et une bonne conscience sans borne pour justifier la guerre contre les despotes européens et «l'émancipation» des peuples lointains:

«En développant sa puissance industrielle et commerciale, il est certain que la France travaille directement à l'émancipation du prolétariat anglais lui-même. Voilà ce que l'oligarchie britannique

<sup>92</sup> *Le National*, le 15 août 1840.

<sup>93</sup> *National Archives*, FO 27/ 606, Granville à Palmerston, le 5 octobre 1840.

<sup>94</sup> *Le National*, le 27 août 1844.

comprend à merveille. Voilà pourquoi elle cherche par tous les moyens à réprimer l'essor de la puissance de la France. Si le peuple anglais ne comprend pas cette situation, s'il a moins de perspicacité que ses tyrans, tant pis pour lui ; car, nous le répétons, en tout état de cause, si la guerre éclate entre les deux pays, il en paiera les frais de son sang et de sa liberté<sup>95</sup>. »

### **La rivalité franco-anglaise en Polynésie fait advenir le premier internationalisme anti-impérialiste**

À l'été 1844, une ébauche de mouvement ouvrier transnational se manifeste pour la première fois dans une crise internationale. La conscience de classe chez les ouvriers anglais et français, la naissance d'une sphère publique plébéienne, dotée d'une culture spécifique, avec ses lieux propres, cafés, tavernes, Églises dissidentes, en Grande-Bretagne, sont choses trop neuves pour conférer une capacité d'entraînement au pacifisme ouvrier et freiner les menées européennes en Polynésie (Thompson 1988). Reste que l'affaire Pritchard est l'occasion d'une première dénonciation ouvrière de l'impérialisme, au service des intérêts des gouvernements bourgeois. Ce n'est plus le despotisme russe qui est rejeté par les *leaders* du mouvement ouvrier anglais, comme en 1840, lorsqu'ils regrettaient que Londres se trouvât à arbitrer la crise d'Orient de concert avec Saint-Pétersbourg plutôt que Paris. C'est bien le libéralisme des deux nations qui l'incarnent par excellence qui se trouve désormais rejeté, au titre de leur impérialisme équivalent. Les intérêts de classes transnationaux justifient de condamner la perspective d'un conflit entre ces deux puissances libérales, où les perdants et les gagnants se distribueront selon leur position sociale plutôt que leur appartenance nationale.

Cette dénonciation transnationale de l'impérialisme se manifeste par une « Adresse des ouvriers de l'Angleterre aux ouvriers de la France » publiée à l'initiative du leader chartiste William Lovett. Le texte est saturé de références chrétiennes pour mieux éradiquer ce qui peut rester du prétexte religieux à l'impérialisme libéral : « Frères, nous croyons pouvoir vous donner ce titre, car si l'Océan nous sépare, la justice de nos principes et la conformité de nos intérêts doivent nous réunir ; [...] la charité chrétienne doit nous rappeler à notre devoir, et nous faire mépriser ceux qui nous engagent à briser les liens de la morale, et à plonger nos deux pays dans une guerre injuste et dévastatrice<sup>96</sup>. »

La dénonciation au nom de principes religieux de la prédation impériale et des conflits qu'elle peut générer (« La guerre en principe n'est, selon nous, que la vengeance mise en pratique : vice également opposé à la morale et condamné par la religion ») ne signifie pas que le mouvement ouvrier absolve les agents religieux à la source de l'impérialisme : « Disons-le à la honte de ceux qui ont trempé dans cet acte

<sup>95</sup> *Ibid.*

<sup>96</sup> Adresse des ouvriers de l'Angleterre aux ouvriers de la France, Paris, Imp. de Maulde et Renou, 1844.

anti-social, nous avons vu des hommes, qui se donnaient pour les ministres de celui qui a prêché le pardon et la clémence, user de leur influence sur certains hommes pour les engager à venger un individu d'une insulte réelle ou supposée, en entraînant des nations entières dans une collision désastreuse.»

Si l'impérialisme n'est pas l'unique thématique de l'*Adresse*, qui part de la rivalité en Océanie pour monter en généralité et proposer un ordre mondial pacifié, la dénonciation de l'exploitation coloniale est bien le fondement d'une révision du libéralisme impérial perverti par sa « rapacité » et sa « soif de pouvoir ». Le texte appelle clairement à décoloniser : « Nous nous réjouissons grandement si toutes les colonies anglaises venaient à se gouverner elles-mêmes, et n'étaient attachées à nous que par les liens qui devraient unir toutes les grandes nations, ceux d'un intérêt bien entendu et d'une fraternité mutuelle<sup>97</sup>. » L'impérialisme français à Tahiti n'est pas plus admissible : « Nous classons nos dernières guerres en Chine et dans l'Afghanistan avec celles que vous faites aujourd'hui en Océanie, parmi les guerres injustes. »

La critique est bien plus radicale que du côté des libéraux les plus avancés et des républicains français ; les éloges passionnés du héros d'Aboukir ou de Dupetit-Thouars participent aux yeux de Lovett d'un système de valeur anachronique, antagoniste avec le progrès qui justifie le colonialisme : « Appeler l'approbation publique sur des actes de vengeance, et idolâtrer comme des héros ceux qui ont excellé dans le crime, c'est saper la vertu dans ses fondements et offrir une prime au vice [...] La guerre est, selon nous, le plus grand des maux, soit à cause des effets démoralisants qu'elle produit, soit parce qu'elle retarde les progrès intellectuels, moraux et physiques du genre humain. » L'*Adresse* ne récuse pas la notion de progrès, ni son universalisme, mais son instrumentalisation au service de la violence impériale comme de toute guerre, qui « annihile presque les efforts qui tendent le mieux à l'amélioration de l'espèce humaine<sup>98</sup> »

À la construction d'une Entente cordiale voulue par les gouvernements contre l'intérêt des peuples, le leader chartiste oppose un noyau d'entente international fondé sur l'intérêt des classes laborieuses des deux pays, unies par une forme de citoyenneté internationale. Un noyau appelé à fédérer plus largement pour constituer un contre-modèle à la Sainte-Alliance des régimes despotiques : « Si l'Angleterre et la France voulaient donner au monde le spectacle de deux puissantes nations unies d'amitié, et comptant sur l'intérêt, l'énergie et les affections de leurs citoyens pour repousser tous ceux qui oseraient les attaquer, nous verrions alors la plus sainte de toutes les alliances, une alliance formée pour augmenter la paix et le bonheur du monde entier. »

Il est difficile d'évaluer la réception de ce texte ; la presse française n'y fait que marginalement écho. Elle ne répercute pas davantage l'appel à la paix d'un autre leader chartiste, Feargus O'Connor, qui refuse

<sup>97</sup> *Ibid.*

<sup>98</sup> *Ibid.*

dans *The Northern Star* la guerre au motif impérial ou national, parce qu'elle ne ferait que prolonger les tares du libéralisme anglais<sup>99</sup>. En privant les populations laborieuses du droit de vote, la Grande-Bretagne exerce une « tyrannie domestique » qui la prive de s'ériger en modèle aux autres peuples – ce qui prépare en creux le « paradoxe démocratique » du colonialisme de la fin du siècle... Au même moment, la revendication française d'un suffrage universel s'articule chez les républicains à la volonté de pouvoir peser dans la définition de la politique étrangère. Pas nécessairement pour freiner les entreprises coloniales...

## CONCLUSION

La démocratie, en Angleterre plus encore qu'en France, où l'on considère l'avoir obtenue en abolissant les privilèges et en ayant instauré l'égalité civile, s'affirme comme le dépassement du libéralisme : moins son prolongement que sa négation. Le second libéralisme a trop trahi ses origines pour se réformer. La seconde République française fait advenir la démocratie politique avec le suffrage universel, moins de quatre ans après l'affaire Pritchard. Elle proclame son pacifisme foncier par la voix de Lamartine, et abolit l'esclavage... sans abandonner son idéal impérial. Auguste Clémenceau, l'anonyme électeur parisien qui appelle à voter Dupetit-Thouars, aux premières élections au suffrage universel masculin, explique l'échec de la monarchie de Juillet par son libéralisme insuffisamment soucieux du patriotisme impérial : « Toute la France a ressenti au cœur et au front ce sanglant outrage, et ce n'a pas été une des moindres causes de la chute de la dynastie d'Orléans. » L'électeur termine son exorde par cette exclamation qui annonce de beaux jours au paradoxe républicain : « France, Ô ma patrie ! Reine des Nations, reprends ton sceptre et confie à Dupetit-Thouars l'honneur de ton pavillon. »

---

<sup>99</sup> *The Northern Star and Leeds General Advertiser*, le 17 août 1844.



## RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- Bailleul, Michel, 1996.  
« Travaux en cours. Préliminaires pour une étude sur la quête identitaire du peuple marquisien. Premières années de présence française aux îles Marquises 1842-185 », *Histoire, économie et société*, 4 : 631-641.
- Balabine, Victor de, 1914.  
*Journal de Victor de Balabine, secrétaire de l'ambassade de Russie : Paris de 1842 à 1852, la cour, la société, les mœurs. 1842-1847*. Paris, Émile-Paul Frères éditeurs.
- Blais, Hélène, 2005.  
*Voyages au Grand Océan. Géographies du Pacifique et colonisation, 1815-1845*. CTHS.
- Buellen, Roger, 1974.  
*Palmerston, Guizot and the Collapse of the Entente Cordiale*. Londres, Athlone.
- Carné, Louis de, 1843.  
« Intérêts de la France dans l'Océanie », *Revue des deux Mondes*, tome 2 : 288-301.
- Cugnet, Louis, manuscrit non publié.  
*Voyage aux îles marquises et à Tahiti, 1841-1845*.
- Darriulat, Philippe, 2010.  
*La muse du peuple, chansons politiques et sociales en France 1815-1871*. Rennes, Presses universitaires de Rennes.
- Du Camp, Maxime, 1906.  
*Souvenirs littéraires, 1822-1850*. Paris, Hachette.
- Furet, François, 2007.  
*La révolution française*. Paris, Gallimard.
- Ginoux, Edmond de, 2016.  
*La Polynésie française sous le règne de Louis-Philippe (1836-1846)*. Paris, L'Harmattan.
- Guizot, François, 2006.  
*Mémoires pour servir à l'histoire de mon temps*, tome XIII, 1841-1847. Clermont-Ferrand, Paleo.
- Huart, Louis, 1845.  
*Paris au bal, 50 vignettes par Cham*. Paris, Aubert.
- Karr, Alphonse, 1868.  
*Les Guêpes*, 5<sup>e</sup> série. Paris, Michel Lévy frères.
- Markovits, Claude, 2010.  
« Culture métropolitaine, culture impériale : le débat britannique », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 57(1) : 191-203.
- Mazurel, Hervé, 2013.  
« Héroïsme et exotisme. Le militaire à l'épreuve des lointains (1820-1914) », *Romantisme*, 161(3) : 35-44.
- Porter, Bernard, 2004.  
*The Absent-Minded Imperialists: What the British Really Thought about Empire*. Oxford, Oxford University Press.
- Rosanvallon, Pierre, 1985.  
*Le moment Guizot*. Paris, Gallimard.
- 2000. *La démocratie inachevée. Histoire de la souveraineté du peuple en France*. Paris, Gallimard.
- Said, Edward W., 2000 [1993].  
*Culture et impérialisme*. Paris, Fayard.

**Saint-Simon**, Claude-Henri de, 1925.  
*De la réorganisation de la société européenne, ou De la nécessité et des moyens de rassembler les peuples de l'Europe en un seul corps politiques en conservant à chacun son indépendance nationale.*  
Les Presses françaises.

**Theis**, Laurent, 2008.  
*François Guizot.* Paris, Fayard.

**Thompson**, Edward P., 1988 [1963].  
*La formation de la classe ouvrière anglaise.*  
Paris, Gallimard, Seuil.

**Tombs**, Isabelle et Robert Tombs, 2012.  
*La France et le Royaume-Uni. Des ennemis intimes.*  
Paris, Armand Colin.

**Wolff**, Francis, 2019.  
*Plaidoyer pour l'universel.* Paris, Fayard.

**CHAPITRE 10**

**PREMIERS CONTACTS JUDICIAIRES.  
LA MISE EN PLACE  
DE LA JUSTICE COLONIALE  
EN NOUVELLE-CALÉDONIE  
(ANNÉES 1850-1870)**

**Gwénael Murphy**

## EARLY JUDICIAL ENCOUNTERS. THE IMPLEMENTATION OF THE COLONIAL JUSTICE SYSTEM IN NEW CALEDONIA (1850s - 1870s)

As early as 1855, barely two years after the inception of official French colonisation in New Caledonia, Eugène du Bouzet, the Governor of the EFO (*Établissements Français de l'Océanie*), promulgated a decree creating a judicial institution in Port-de-France. Based on the metropolitan French system, it provided for the establishment of Police Courts, a correctional justice and an Appeals Court in order to deal first and foremost with crimes and misdemeanours among Europeans. Kanak crimes and misdemeanours committed within the native communities seem not to have been of interest to the colonial justice system. This chapter presents a detailed study of these initial legislative texts, followed by a reading of the oldest judicial procedures of New Caledonia, in order to identify the “first contacts” of Kanak with the colonial justice system and to sketch out some lines of interpretation.

The model of legislation of the Marquesas Islands, introduced in 1843, was also in place in New Caledonia for fourteen years, that is, well beyond the official proclamation of the island as a separate colony. All levels of “French-style” justice were gradually introduced: Correctional Tribunals (1856), Courts of the Peace (1857) and Criminal Courts (1859). In 1862, Governor Guillaïn consecrated the judicial autonomy of the colony, at the same time expunging from the texts any possibility that there could be “native” judges, as there were in the EFO. However, it is clear for anyone who reads the initial procedures, that this was never put into practice during the previous years. The first appearance of a Kanak before a French judicial tribunal took place the following year, when a member of a “model farm” of Marist missionaries killed a colt that had been trampling on his yam patch. Found guilty and fined by the correctional tribunal, he perfectly symbolises the “low level colonial conflicts” of everyday life.

In 1867, Guillaïn signed a decree made up of one hundred articles that bore the generic title “Judicial Organisation of New Caledonia” (*Organisation judiciaire de la Nouvelle-Calédonie*). Henceforth, the French codes were all applicable in the archipelago, and while this decree turns out to be largely disconnected from the local context, since New Caledonia is not actually mentioned in two thirds of its articles, it introduced a militarisation of justice for the Kanak, who were hostile to the colonial enterprise. The latter soon made its presence felt: from late 1867, a short-lived insurrection in the north-east of the Grande Terre, near Pouébo, resulted in the public execution of ten Kanak in front of the members of the chiefdom and to the sentencing to hard labour of more than a dozen others.

Reading the first trials held in ordinary courts (1860-1870) involving the Indigenous populations of the archipelago offers a close-up view of the establishment of a colonial society. The Police Courts became in fact instruments for regulating private life (unions, miscegenation, consumption of alcohol). The correctional justice system for its part sanctioned everyday acts of violence and misdemeanours, but this took on a strong connotation of control over the Indigenous population (fights, acts of indecency, “vagrancy”). Lastly, the inaugural action of the criminal justice system, namely the trial of the insurgents of Pouébo, shows that the Court of Appeal in Noumea was conceived to ensure that the colonial order would prevail, whether or not by sowing terror among the tribes which became in fact legal entities recognised by the French authorities on that occasion in particularly tragic circumstances.

La célérité avec laquelle la nouvelle puissance coloniale française met en place des institutions judiciaires aux Marquises (1843) et en Nouvelle-Calédonie (1855) souligne leur importance dans l'affirmation de cette nouvelle souveraineté. Justice militaire, conseils de guerre, tribunal maritime, justices de paix et correctionnelle, cour d'assises : les dénominations reprennent strictement celles de la métropole, qui constitue le cadre de référence<sup>1</sup>. Pourtant, la justice coloniale offre un grand nombre d'originalités, liées à sa double fonction de répression des violences ordinaires et de contrôle de populations spécifiques, autochtones contraints et surveillés sur leurs propres terres, colons libres, aventuriers, engagés, anciens forçats...

En Nouvelle-Calédonie, le projet de transportation pénale et l'objectif de colonisation de peuplement semblent destiner l'appareil judiciaire à la régulation des conflits entre Européens, ainsi que l'annoncent les décrets sur le sujet. Mais au cours des premières décennies de leur présence, face aux résistances kanak, les Français utilisent à la fois des méthodes extra-judiciaires d'une grande brutalité (« promenades militaires », politique de la « case brûlée », déplacements forcés de populations, expropriation, déportation politique, déstructuration sociale...) et les outils classiques de la justice ordinaire. Ce sont ces derniers, mis en place dans la seconde moitié des années 1850, qui font l'objet de ce chapitre<sup>2</sup>.

Nous proposons l'analyse des « premiers contacts judiciaires » à travers l'exemple de la Nouvelle-Calédonie, territoire convoité par les Français dès le début des années 1840, officiellement rattaché à Tahiti en 1853 puis colonie autonome à partir de 1860. Cette approche nous place dans une perspective d'étude non plus des premiers contacts au sens « physique » du terme, mais plutôt de ceux qui se produisent entre les autochtones, les populations kanak de l'archipel, et l'une des institutions censée symboliser l'ordre colonial, la justice française.

### **LA TRANSPPOSITION DES LOIS EN VIGUEUR AUX MARQUISES (1855)**

La mise en place d'un système judiciaire ordinaire strictement calqué sur la France participe de l'action des premiers gouverneurs de la Nouvelle-Calédonie qui tentent d'établir un cadre légal pour la colonisation de l'archipel. Un tribunal correctionnel est institué en 1856, suivi d'une cour criminelle en 1859 et d'un petit réseau de justices de proximité (dites de paix ou « de brousse ») à partir de la même année à Port-de-France puis des années 1880 en brousse<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> À consulter sur le site Criminocorpus :

<https://criminocorpus.org/fr/outils/sources-judiciaires-contemporaines/presentation-des-thematiques/documents-complementaires/07-presentation-et-organisati/>.

<sup>2</sup> Rappelons l'importance des déportations politiques de Polynésiens en Nouvelle-Calédonie et de Kanak en Polynésie dès 1863 (Terrier 2012 : 38-41).

<sup>3</sup> À Bourail, Koné et Canala.

Les îles Loyauté et l'île des Pins restent hors de ce système judiciaire. Cette différenciation reflète les temporalités variées de la mise en place du système colonial en Nouvelle-Calédonie selon les îles. En effet, tandis que les Français investissent progressivement la Grande Terre entre l'arrivée des premiers missionnaires (1843) et le mouvement de « grand cantonnement » (années 1890), les Loyauté subissent des « prises de possession » en 1864 mais seront déclarées « réserves intégrales » et presque épargnées par la colonisation foncière. L'île des Pins, pour sa part, revendiquée dès septembre 1853, entre de plain-pied dans l'histoire coloniale en 1872, lors de l'attribution d'une portion importante du territoire des Kunié aux déportés de la Commune et des déplacements de population qui en découlent (Duparc 2003 ; voir aussi le chapitre de Lagarde dans ce volume). Cette chronologie longue et différenciée de la conquête et de l'affirmation coloniale française en Nouvelle-Calédonie explique que les institutions judiciaires soient implantées, matériellement, sur la Grande Terre ; ce qui n'empêche pas, comme nous le verrons, de juger les habitants des autres îles, y compris les Kanak<sup>4</sup>. Certains refusent ces bouleversements gigantesques dont leurs terres sont l'objet, marquant leur résistance par des révoltes, des actes d'insurrection et d'insoumission quasi continus durant soixante-dix ans<sup>5</sup>. Dans ce contexte d'une grande violence, l'appareil judiciaire vient rapidement en support de l'autorité coloniale. Il est conçu comme un moyen de régulation des conflits aussi bien à l'intérieur des différentes communautés qu'entre les communautés différentes qui vivent dans l'archipel, avec des nuances qu'il conviendra de souligner.

Dans l'histoire coloniale de la Nouvelle-Calédonie, l'organisation judiciaire est une préoccupation qui apparaît dès les premiers temps de la présence officielle de la France sur le territoire à travers le « Code pénal » dit de Pouma. Il fut imposé aux chefferies du nord-est de la Grande Terre en février 1854 par Tardy de Montravel et contresigné de croix qui symboliseraient l'accord, sans doute fictif, des différents chefs (figures 1 et 2)<sup>6</sup>. Ce document décline au long de seize articles une suite d'interdits, très représentatifs de la vision développée par les missionnaires européens sur les « Mélanésien » en ce milieu de XIX<sup>e</sup> siècle, imposés aux seconds soi-disant « à leur demande ». Saussol, Dauphiné ainsi que Merle et Muckle ont analysé ce texte étonnant, dont le premier article met « à disposition du commandant de la station » tout membre de la chefferie « qui se sera rendu coupable d'assassinat ou d'anthropophagie » (Saussol 1979 ; Dauphiné 1992 ; Merle et Muckle 2019 : 99-102). Guerres, viols, faux témoignages et troubles à l'ordre public sont

<sup>4</sup> Sur la conquête de la Nouvelle-Calédonie : Barbe 2008 : 293-330 ; Dauphiné 1992. La « prise de possession » de l'archipel le 24 septembre 1853 est un mythe entretenu par les autorités coloniales, cet acte marquant le début d'une opération de conquête dont l'achèvement pourrait être le cantonnement de l'époque Feillet (1894-1902).

<sup>5</sup> Nous avons comptabilisé 96 révoltes, insurrections et actes d'insoumission entre 1843 et 1917 par recensement bibliographique.

<sup>6</sup> Le capitaine de vaisseau Louis Tardy de Montravel (1811-1864) fut commandant pour la Nouvelle-Calédonie entre janvier et octobre 1854, succédant à Febvrier-Despointes et précédant du Bouzet.

ensuite l'objet de peines parfois très précises dans ce texte aux résonances fortement européennes. Treize ans plus tard, lors du procès des meurtres de colons à Pouébo, le chef Ouarebate affirmera qu'il n'avait signé que sous la contrainte armée<sup>7</sup>. L'établissement d'un code « à la française » à peine cinq mois après la « prise de possession » et par l'un des acteurs de cette dernière (Montravel), à quelques kilomètres au sud de Balade où elle eut lieu, augure d'une préoccupation qui fut constante chez les Français : établir un système judiciaire inspiré de celui de la métropole, mais qui s'adapte, aux marges, à ce qu'ils pensent être les us et coutumes des populations autochtones

8 12

Nous, Ouarebat, Chef de la tribu de Houilébi, voulant assurer la tranquillité publique, ordonnons ce qui suit :

1<sup>o</sup> Tout sujet de la tribu de Houilébi, qui se sera rendu coupable d'assassinat et d'anthropophagie sera remis à la disposition du Commandant de la Station qui décidera de son châtiment

2<sup>o</sup> Tout sujet de la tribu de Houilébi, qui se sera rendu coupable de crime d'anthropophagie, sera remis à la disposition du Commandant de la Station qui décidera de son châtiment.

3<sup>o</sup> Tout sujet de la tribu de Houilébi, coupable d'assassinat par vengeance sera puni d'un emprisonnement à vie avec entraves et application aux travaux d'utilité publique.

Figures 1 et 2:  
Début et fin du « Code pénal des Mwelebengs », signé à Pouébo le 15 février 1854. On remarque les deux croix chrétiennes symbolisant les signatures des chefs Ouarebate et Bwahnu (ANC, fac-similé).


Le 15 février 1854.  
Les Chefs de la tribu de Houilébi

+ +  
pour Ouarebat pour Bwahnu

Approuvées les dispositions précédentes jusqu'à nouvelle législation arrêtée par le Gouvernement de S. M. Napoléon III.

Le Capitaine de Vaisseau,  
Commandant la Corvette la Constantine,

L. Casy de Montreuil



<sup>7</sup> ANC, 23 W-H/1: Justice criminelle de la Nouvelle-Calédonie, 1859-1878.



Il ne s'agit pas ici de retracer une histoire complète de la justice à l'époque coloniale en Nouvelle-Calédonie, mais simplement de rappeler quels sont les textes qui fondent son organisation, consultables dans le *Journal* puis *Bulletin Officiel de la Nouvelle-Calédonie*<sup>8</sup>.

Le premier est l'arrêté du 10 avril 1855, signé par le capitaine de vaisseau Joseph du Bouzet, qui dirige la nouvelle colonie au nom de la France depuis trois mois. Il transpose en Nouvelle-Calédonie le système judiciaire mis en place par l'ordonnance du 28 avril 1843 aux îles Marquises. L'archipel est alors placé sous la tutelle des Établissements Français d'Océanie, dont le chef-lieu se situe à Papeete<sup>9</sup>. À travers huit courts articles, les conseils de guerre, organisés par des officiers de Marine, ont désormais compétence pour juger les crimes et délits commis par les Français et les étrangers, ceux commis par les habitants de l'archipel à l'encontre des mêmes, ainsi que « contre la sûreté de la colonie, les personnes ou les propriétés des Français et des étrangers » (art. 2). Cette mention criminalise ainsi, moins de deux ans après la « prise de possession », tout acte de rébellion ou de résistance des Kanak envers les autorités civiles et militaires françaises et anticipe les éventuelles spoliations foncières au profit des colons. La fin de ce second article indique toutefois que, comme aux Marquises, les « crimes et délits entre les habitants continueront d'être jugés d'après les usages locaux ». Le principe de réalité s'applique : au vu de l'étendue de la Grande Terre (ou de la dissémination des îles en Polynésie), il demeure techniquement impossible aux Français, bien peu nombreux en 1855, de prétendre régler tous les litiges entre autochtones. Deux tribunaux de première instance (correctionnelle) sont créés à Port-de-France, composé du commandant de la colonie et de deux particuliers nommés à sa discrétion.

Les six premières affaires de justice correctionnelle seront examinées l'année suivante, constituant les premiers véritables « procès » de l'histoire coloniale de la Nouvelle-Calédonie<sup>10</sup>.

## **LA CRÉATION D'UNE JUSTICE DE PAIX (1857)**

Le second arrêté est signé par le chef de bataillon Jules Testard, qui fait office de commandant de la colonie, le 13 octobre 1857. Se conformant de nouveau à la législation en vigueur aux îles Marquises, à laquelle il est fait référence, une justice de paix est établie à Port-de-France, dont la juridiction s'exerce sur l'ensemble de l'archipel. Elle reçoit la mission de faire respecter le « bon ordre, la sécurité, la protection des étrangers » mais dans le cadre des procédures de simple police, dont les condamnations ne peuvent excéder quinze journées de prison et/ou 3 000 francs d'amende. Le Code pénal français est mentionné comme

<sup>8</sup> Dénommés, par convention, JONC et BONC.

<sup>9</sup> Voir Terrier 2012. Je remercie vivement Christophe Dervieux, archiviste aux ANC, pour son aide précieuse dans la recherche des textes législatifs.

<sup>10</sup> ANC, 23 W-B/1: Justice correctionnelle de Nouméa, 1856-1876. Il s'agit de fermeture de lieux de vente d'alcool non autorisés.

la référence juridique à l'article 5, le Code d'instruction criminelle à l'article 10 et la nécessité d'une tournée trimestrielle en dehors du chef-lieu à l'article suivant. La volonté de calquer le système judiciaire français à l'ensemble des colonies du Pacifique semble explicite, cependant il convient de souligner les spécificités prises en compte à l'article 2 : si le juge de paix peut statuer seul lors des différends entre Français et entre Français et étrangers, il lui est recommandé de s'adjoindre un « juge indigène » lorsque les litiges les opposent à des autochtones, aspect qui est estimé « de toute justice ». Ainsi les débuts de la présence coloniale sont marqués non seulement par la possibilité de présenter en justice les Polynésiens ou les Kanak, mais de se faire représenter par l'un d'entre eux parmi les instances judiciaires au niveau des tribunaux de simple police. Selon les procédures civiles consultées pour les années 1859 à 1867, soit 238 cas, cette possibilité ne sera jamais mise en œuvre lorsque des Kanak comparaissent<sup>11</sup>. La justice de paix de Port-de-France se met en place dès 1859, rejointe ultérieurement par celles de Bourail et Koné (1878) puis de Canala et Thio (1883).

Le premier juge de paix nommé à Port-de-France est le capitaine d'infanterie de Bien, tandis que l'écrivain de Marine Roget devient son greffier et le gendarme Gallibaud fait office d'huissier. Le maréchal-des-logis Foyet reçoit la compétence d'exercer la justice lors des affaires les plus mineures. Aucun autochtone n'apparaît jamais parmi les « juges ».

### **UN SYSTÈME AUTONOME ET RÉPRESSIF (1862, 1865)**

La première véritable mention d'un tribunal criminel se retrouve dans un arrêté plus global en date du 17 octobre 1862. Le nouveau gouverneur Charles Guillain, en poste depuis quatre mois, n'a pas encore reçu la lourde tâche d'organiser le bagne, puisque le décret instituant la Nouvelle-Calédonie comme lieu d'exécution de la peine des travaux forcés n'intervient que le 2 septembre 1863, et que le premier convoi de transportés débarque en mai 1864 (Barbançon 2003). Toutefois, l'archipel est devenu une colonie à part entière, détachée de Tahiti, et Guillain détient le titre de « gouverneur ». Il se doit donc de réorganiser les administrations pour lesquelles ses prédécesseurs s'étaient simplement contentés de transposer les lois en vigueur en Polynésie. L'arrêté du 17 octobre 1862 s'avère fondateur puisqu'il traite explicitement de « l'organisation judiciaire de la Nouvelle-Calédonie ». En dix pages, il institue la création d'un tribunal de paix, d'un tribunal de première instance (correctionnel) et d'une « Cour d'appel qui peut se constituer en tribunal criminel ». À la différence des instances déjà en place, ces tribunaux ont vocation à se professionnaliser, avec la venue de juges civils, tandis

<sup>11</sup> ANC, 23 W-A/1: Justice de paix de Nouméa, 1859-1870. L'année 1867 est prise comme marqueur chronologique en raison de l'arrêté du gouverneur Guillain qui abroge cette disposition (voir ci-dessous).

qu'il est stipulé que les doubles des minutes de tous les procès seront envoyés au ministère de la Marine chaque année<sup>12</sup>. La « francisation » de la justice semble totale : le Code Pénal, le Code d'instruction criminelle, le Code Napoléon, le Code de procédure civile, le Code forestier et toute une série d'autres lois métropolitaines sont promulgués dans la colonie pour y être appliqués à la lettre, du moins en théorie (sur l'état de siège, la déportation, la responsabilité des communes, le rôle des notaires, les attroupements, les ventes judiciaires, les fraudes sur les marchandises, etc.). L'article 36 crée officiellement le tribunal criminel pour toutes les affaires relevant du Code pénal. Il est composé de cinq membres, dont un procureur impérial, assistés de quatre assesseurs « choisis parmi les habitants notables ». Il n'est plus question des autochtones, le terme « indigène » n'apparaît d'ailleurs jamais dans cet arsenal judiciaire. Comme pour les concessions foncières, auparavant négociables et pour lesquelles une forme de propriété était reconnue aux Kanak depuis un arrêté de 1855, la population locale perd sa visibilité en justice sous la gouvernance de Guillain. Jamais évoqués, il reste donc difficile de comprendre sous quel droit et dans quelle juridiction sont placés les Kanak, flou juridique qui s'applique également au statut des réserves foncières qui leur sont attribuées à partir de 1876. La présence non négligeable de Kanak dans les procédures judiciaires laisse supposer que les lois antérieures continuent : lorsque des affaires impliquent un non-Kanak, elles se règlent devant la justice coloniale, en revanche, ce qui est interne aux tribus semble échapper assez largement aux juges français. Les archives judiciaires démontrent cependant que cette configuration, qui est peut-être la norme, ne s'avère pas systématique.

Le premier registre criminel de Nouvelle-Calédonie est daté du 28 mai 1859, soit trois ans avant l'arrêté de Guillain, et le terme de « tribunal criminel » est mentionné explicitement. Des lieutenants d'infanterie de Marine sont réunis pour juger, sévèrement, le cas du commis chinois Ling Noukaï dans une affaire de vols de mouchoirs, de montre, d'argent et de revolvers à son employeur, James Paddon. Cinq années de prison seront le prix à payer et la première sentence prononcée par cette instance. Elle se réunit de nouveau en août 1862 pour condamner à dix années de travaux forcés deux fusiliers et un garçon de ferme auteur de vols nocturnes<sup>13</sup>. Par la suite, les affaires seront toutes jugées dans le nouveau cadre défini par l'arrêté Guillain du 17 octobre de la même année.

Le 18 décembre 1865, le gouverneur signe l'arrêté qui reprend de nouveau, en la citant, l'essentiel de l'organisation du système judiciaire instauré aux Marquises en 1843. La transposition stricte des codes français se confirme, avec toutefois la modulation marquisienne qui est reprise en Nouvelle-Calédonie, présente à l'article 5 : « Les lois civiles

<sup>12</sup> Aujourd'hui conservés aux Archives nationales de l'outre-mer (Aix-en-Provence).

<sup>13</sup> ANC, 23 W-H/1.

françaises peuvent être modifiées soit par des ordonnances royales, soit par des arrêtés locaux, soit par les usages du pays. » Il n'est cependant pas précisé si ces derniers concernent les habitudes prises par les colons ou les coutumes des autochtones. Mais l'article précédent réintroduit la possibilité de juger « d'après les usages locaux » les litiges entre les habitants qui se règlent en procédure civile. S'agit-il d'une « indigénisation » de la justice civile comme on peut le constater dans d'autres domaines, nombreux, de la vie des sociétés coloniales ? Une plongée dans ces dizaines de milliers de petites procédures de simple police serait nécessaire afin de confirmer ce que suggère cette phrase récurrente.

### **LE TOURNANT JUDICIAIRE : L'ARRÊTÉ DU GOUVERNEUR GUILLAIN (1867)**

Le plus long arrêté sur la justice coloniale est encore promulgué par Guillaïn, le 28 septembre 1867, et porte de nouveau le titre : « Organisation de l'administration judiciaire ». Au long de trente pages du *Bulletin officiel* et de cent articles, les décrets impériaux signés par Napoléon III dix mois auparavant dévoilent avec précision son fonctionnement dans l'archipel.

Les Kanak sont désormais inclus dans les juridictions civiles et commerciales, en revanche, ils ne comparaissent devant le tribunal criminel que si les faits se sont déroulés à Nouméa, Boulari, Dumbéa, Païta, la Tontouta et la Tamoa. Pour les autres espaces géographiques, ils seront renvoyés devant les conseils de guerre. Les chefferies les plus lointaines, notamment du nord de la Grande Terre, dont les actes de résistance sont déjà nombreux, auront donc à faire à une justice militaire. Ou plutôt, il s'agit d'une militarisation de la justice pour les autochtones, système inspiré des justices criminelles de la Réunion (1730), de la cour prévôtale de la Martinique (1822) ou des juridictions d'exception mises en place aux Antilles pour régler les crimes entre esclaves (1847)<sup>14</sup>. L'organisation concrète des tribunaux, les nominations et même les costumes des avocats sont réglementés. C'est le secrétaire colonial qui chaque année doit dresser la liste de tous les « habitants notables » parmi lesquels, selon des critères non explicités, le gouverneur choisit les cinq assesseurs du tribunal criminel. L'article 10 précise que les transcriptions écrites des dépositions et témoignages de Kanak n'auront pas lieu d'être, puisqu'il est « impossible actuellement de trouver des interprètes indigènes capables de faire une traduction écrite ». La rupture d'égalité est nette, certes face à une réalité très concrète, mais elle place les accusés kanak ainsi que les témoins à la merci de la seule mémoire des juges et des assesseurs pour obtenir gain de cause. Soulignons également l'article 23, qui précise que l'application des peines prévues au Code pénal sera faite aux Kanak « comme aux autres justiciables ».

<sup>14</sup> Voir les articles de Roulet, Connes et Callemeyn *in* de Mari et Wenzel 2018.

Un long rapport à l'Empereur réalisé par Guillain sur la justice en Nouvelle-Calédonie est ensuite retranscrit. Il évoque notamment la nécessité des commissions spéciales de justice qu'il a instituées pour la sanction des « actes d'hostilité et des crimes des indigènes » soit, en clair, des révoltes contre la présence française, selon des « moyens de répression dont l'expérience a déjà fait apprécier l'efficacité en Algérie ». Déportations, villages brûlés, chefferies déplacées, condamnations qui échappent à la justice civile : en quelques phrases, Guillain rappelle la violence coloniale, la justifiant par le fait que la « population est peu familiarisée encore avec les idées de civilisation » ...

L'absence d'une seule mention de la Nouvelle-Calédonie entre les articles 24 et 89 de l'arrêté de 1867 confirme la tendance « hors sol » de l'organisation judiciaire, comme dans les autres colonies françaises. Soulignons toutefois quelques spécificités locales prises en compte dans les premiers articles : la nécessité de la présence d'interprètes (art. 15), l'extension de la compétence des tribunaux civils et du tribunal criminel aux populations kanak (art. 17 et 19, qui mettent fin au régime calqué sur les Marquises lequel ne se mêlait pas des contentieux entre autochtones), l'inclusion de « crimes et délits à caractère politique » qui permettent de réprimer légalement toute velléité de résistance anticolonialiste (art. 18), la nécessité d'une confirmation du gouverneur pour une condamnation à mort avant de la mettre à exécution (art. 20) et l'absence d'avoués en Nouvelle-Calédonie, contrairement à la métropole (art. 24).

Concernant la présence d'interprètes, imposée par l'article 10 de l'arrêté de Guillain, elle varie cependant en fonction de la juridiction concernée. La lecture attentive des minutes des justices de paix ne laisse apparaître aucune mention d'interprète, quelle que soit l'origine de l'accusé. En correctionnelle, les Kanak semblent les seuls non-francophones à ne pas bénéficier d'une assistance linguistique, la présence d'interprètes étant signalée pour les Anglais ou les travailleurs engagés accusés. Enfin, face à la cour d'assises de Nouméa, les accusés kanak peuvent s'appuyer sur deux interprètes, également kanak, dès la première affaire dans laquelle certains d'entre eux se trouvent impliqués, fin 1867 (le procès des vingt-cinq insurgés de Pouébo), comme ce sera le cas par la suite pour 31 % des accusés en justice criminelle<sup>15</sup>. La qualité des traductions s'avère sans doute fréquemment très aléatoire, puisque, par défaut, des Européens parlant le bichelamar sont parfois appelés pour servir d'interprètes avec des Kanak des Loyauté, tandis que jusqu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, les greffiers évoquent un « idiôme canaque » qui serait le même partout sur la Grande Terre. Par ailleurs, si l'on se soucie en apparence de la bonne compréhension des débats par les accusés en justice criminelle, rappelons que les dépositions des Kanak ne sont pas

<sup>15</sup> Murphy 2020a : 51. La question linguistique revêt une grande importance dans l'histoire de la justice coloniale.

retranscrites car jugées trop peu fiables...

Le cadre judiciaire est cette fois posé avec précision, participant à la vague d'arrêtés importants pris par le gouverneur Guillain qui touchent, en particulier, au régime foncier de l'archipel et à l'organisation du bagne nouvellement installé. Il semble que 1867 constitue, dans l'ensemble de ces domaines, le véritable tournant législatif dans l'histoire coloniale de la Nouvelle-Calédonie, par lequel les « armes » sont données aux Français pour « prendre possession » concrètement de ce territoire.

Par la suite, nous pouvons mentionner deux arrêtés qui complètent cette armature. Le 27 mars 1879, alors que la révolte kanak qui a touché le centre de la Grande Terre s'achève à peine, le gouverneur Olry promulgue un décret qui ouvre la possibilité d'un recours en cassation après une condamnation par le tribunal criminel, ce que l'arrêté de 1867 ne permettait pas. Enfin, le 7 avril 1928, l'article 136 de la section II d'un arrêté signé par le gouverneur Guyon confirme que le Code d'instruction criminelle français s'applique textuellement en Nouvelle-Calédonie, confirmant une nouvelle fois le peu de souplesse, théorique, de l'application du droit pénal en milieu colonial. Le même arrêté avait toutefois inséré l'obligation de la présence d'un interprète pour « une analyse sommaire dans la langue de l'intéressé » (art. 131). À ce moment, les populations kanak ne semblent plus nécessiter cette assistance linguistique, accusés et témoins autochtones paraissant comprendre le français et s'exprimer en cette langue.

Le cadre législatif de la justice coloniale ordinaire fut donc posé très tôt en Nouvelle-Calédonie. Mais qu'en est-il dans les pratiques ? Que révèlent les premières archives judiciaires du territoire sur les relations entre colons et autochtones ? À partir de quand les comportements jugés déviants des Kanak sont-ils judiciarisés ?

### **LES IGNAMES DE BONIFACE ET LE POULAIN DU PÈRE FORESTIER**

Le 29 mai 1863, le tribunal de police correctionnelle de Port-de-France est réuni pour examiner la quarante-neuvième procédure depuis sa création, près de sept ans auparavant. Le président Proust ouvre la séance, secondé par les juges Chapotot et Kresser. Une seule affaire est inscrite à l'ordre du jour, dont le greffier Lancendour énonce les faits<sup>16</sup>. Face à lui, un nommé « Boniface, indigène de Touo », assisté d'un interprète nommé Kawa. La langue dans laquelle ce dernier traduit les débats n'est pas mentionnée<sup>17</sup>. Le procureur impérial, Bourneau, l'a assigné à comparaître en raison d'un délit commis le 16 du même mois, et sur la foi de quatre documents : une lettre de « l'ingénieur agricole »

<sup>16</sup> Cette partie est basée sur ANC, 23 W/B-1: Tribunal correctionnel de Nouméa (1856-1876), année 1863.

<sup>17</sup> Touho, en position centrale sur la côte est de la Grande Terre, dans l'archipel de la Nouvelle-Calédonie, appartient à l'aire coutumière Paici-Cémuhí. Les langues kanak pratiquées sont le *cémuhi*, le *píje* et le *vamale*.

l'informant de la mort d'un poulain appartenant à la « ferme modèle » de la mission catholique de La Conception, à une dizaine de kilomètres à l'est de Port-de-France ; un procès-verbal enregistré deux jours plus tard par le commissaire de police constatant la mort de ce même animal et désignant Boniface comme l'auteur de ce délit ; enfin, deux lettres évaluant le prix du poulain à cent cinquante francs, dont l'une signée « M<sup>r</sup> L'Huillier, artiste vétérinaire ».

Il n'est pas impossible que les hommes présents lors de cette audience aient eu conscience de son aspect exceptionnel. En effet, un peu moins de vingt ans après la première tentative de prise de possession de l'archipel, le nommé Boniface est le premier Kanak à comparaître, en personne, devant un tribunal français, toutes juridictions confondues<sup>18</sup>. L'unique témoin se nomme Jean Bernard, cultivateur à proximité de la mission. Lors de sa déposition, il affirme avoir été prévenu, en fin d'après-midi, ce 16 mai, par « un enfant kanak, qu'il y avait un cheval de blessé près de là ; qu'il était allé voir à qui était ce cheval ; qu'il a reconnu un poulain appartenant à la ferme-modèle ; que ne pouvant le conduire à ladite ferme, vu la blessure très grave dudit poulain, il avait prévenu immédiatement M<sup>r</sup> l'Ingénieur agricole », lequel n'a pu que constater le décès de l'animal.

Boniface se défend en expliquant, par la voix de son interprète, qu'il n'avait pas eu l'intention de tuer l'animal, mais qu'il voulait « tâcher de le faire sortir de sa plantation d'ignames qu'il dévastait beaucoup ». Le jet d'un échalas, utilisé comme tuteur pour les ignames, fut fatal au jeune poulain. L'attitude du cultivateur kanak plaide en sa faveur. Après l'incident, il a lui-même rapporté les faits au père Forestier, responsable de la mission de La Conception et de la ferme-modèle de laquelle l'animal était issu et « c'est sur son seul témoignage que repose la poursuite intentée contre lui », rapporte le compte-rendu. La préméditation est donc écartée, mais Boniface, bien qu'il n'ait agi « que d'après une impulsion naturelle », écope d'une amende de cent cinquante francs à reverser au trésor colonial, en vertu de l'application du paragraphe 3 de l'article 453 du Code pénal (français).

Cette première affaire mettant aux prises un Kanak et l'institution judiciaire coloniale ne manque pas de symboles. Les empiètements de bétail sur des terres cultivées pour les ignames se reproduiront à de nombreuses reprises dans les décennies suivantes, cristallisant de multiples tensions entre colons et autochtones sur la Grande Terre. Ils figurent parmi les causes reconnues de la grande révolte kanak de 1878<sup>19</sup>. Les protagonistes, ensuite, caractérisent la situation coloniale. L'accusé, originaire de Touho, dont l'âge reste inconnu, fit probablement partie des quatre-vingt-dix chrétiens emmenés depuis cette chefferie en octobre 1856, en bateau, sous la conduite des pères Rougeyron et

<sup>18</sup> À ce moment, la Nouvelle-Calédonie ne compte que 432 Européens (Mohamed-Gaillard 2015 : 86).

<sup>19</sup> Voir Muckle et Trépiéd 2015, sur ce sujet précis ; et notre article, Murphy 2020b.



Forestier, ce dernier étant cité dans la procédure, pour fonder la mission de La Conception, près de Port-de-France. Ils seront rejoints par plusieurs centaines d'autres Kanak convertis, originaires de la région de Pouébo en particulier. À La Conception, les missionnaires maristes tentent de bâtir une « réduction », sur le modèle des Jésuites en Amérique latine au XVII<sup>e</sup> siècle. Le père Forestier la dirige à partir de 1860, secondé par un frère et deux religieuses<sup>20</sup>. Une école, qui accueille une centaine d'enfants, est mise en place, ainsi que des ateliers et une « ferme modèle », qui vise à former les Kanak aux techniques agricoles européennes. Ce rêve d'acculturation rejoint l'idéologie de certains missionnaires cherchant à transformer les îles du Pacifique en petites « théocraties »<sup>21</sup>. De fait, les relations entre Boniface et Forestier étaient probablement anciennes, et étroites.

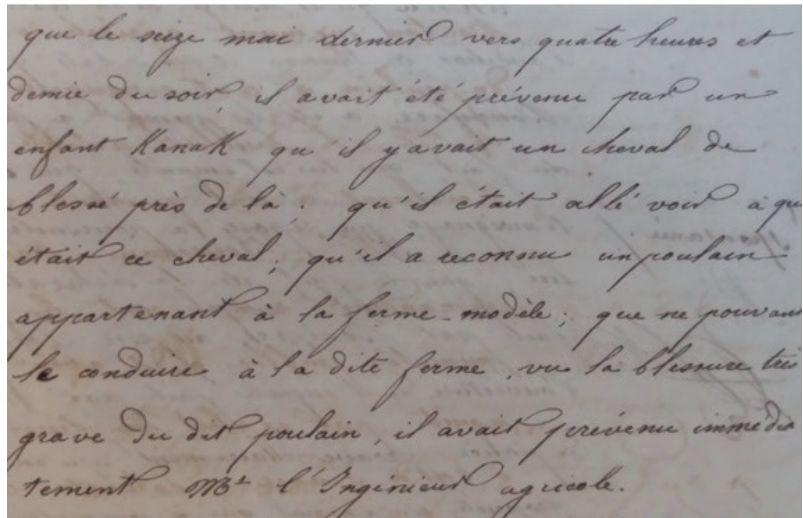


Figure 3: Extrait du procès de Boniface, cultivateur kanak près de la mission de La Conception, Nouvelle-Calédonie, 1864 (ANC, 23 W-B/1).

Ce jour de mai 1863 eut lieu le « premier contact judiciaire » entre Français et Kanak. Il se solde, pour l'accusé, par une lourde amende pour avoir défendu ses plantations. Le 24 août suivant, Dimbry, originaire de Saint-Vincent, fut au cœur de la seconde affaire de ce genre. La justice correctionnelle le déclare coupable de vol de tabac chez le marchand Gerber, à Port-de-France, sur la foi de quatre témoignages, dont ceux de deux autres Kanak. Nagué, de Hienghène, et la femme Pia, de Wagap, accompagnés d'interprètes, certifient l'avoir vu « glisser un paquet de tabac sous sa chemise et partir aussitôt », précisant qu'il était « un peu ivre ». Apparemment habitué à commettre ces petits larcins, Dimbry

<sup>20</sup> Le père Benoît Forestier (1821-1906) est une des figures majeures des premières missions catholiques en Nouvelle-Calédonie, présent dès 1849 (Delbos 1993; Rozier 1994).

<sup>21</sup> Barbe 2008: 195-198, en définit avec précision les limites; voir également Mohamed-Gaillard 2015: 53-64.

a fini par laisser le marchand qui a porté plainte à son encontre, refusant même le remboursement des paquets dérobés. Trois mois de prison à l'encontre du voleur de tabac constituèrent la première peine de prison infligée à un Kanak par la justice ordinaire française.

## **SUBIR OU S'APPROPRIER. LES KANAK ET LA JUSTICE ORDINAIRE FRANÇAISE (ANNÉES 1860-1870)**

### *Face au tribunal de simple police : la régulation de la vie privée*

Le tribunal civil de première instance de Port-de-France, puis Nouméa, également nommé « justice de paix », en charge des délits et des contraventions passibles de moins de quinze jours de prison, traite 474 affaires entre 1859 et 1870<sup>22</sup>. Parmi elles, 43 concernent des Kanak (9 %). La première d'entre elles, qui fut la quatre-vingt-cinquième jugée par ce tribunal depuis son entrée en fonction, se déroule le 19 octobre 1864 et soulève de nombreux questionnements sur l'étendue des compétences de cette juridiction. Il s'agit d'une demande en nullité de mariage opposant John Hennessy, charpentier natif d'Irlande et passé par l'Australie avant de s'installer près de Chépénéhé (Lifou), à Ouénia, ancien chef de cette tribu. Le contexte s'inscrit dans la période de violents conflits qui opposent, sous couvert de lutte entre convertis au catholicisme et convertis au protestantisme, les chefferies de l'île et « justifient » une intervention militaire sous la houlette du gouverneur Guillaïn cette même année<sup>23</sup>.

Dans ce moment de très fortes tensions, Hennessy se refuse à voir sa fille, Mary Jane, âgée de dix-sept ans, devenir l'épouse d'un Kanak. Le mariage, célébré au début de l'année 1863 par un pasteur protestant, n'a jamais été validé par un officier d'état-civil, « contrairement à toutes les règles du Code Napoléon » précise le compte rendu. Hennessy affirme avoir donné son consentement après avoir été l'objet de menaces, de violences et d'intimidations durant plus d'une année. Ouénia et Mary Jane, quoique convoqués par un huissier, n'ont pas fait le voyage depuis Lifou, contrairement au plaignant. Avant de statuer, les membres du tribunal s'interrogent : la contestation de l'union d'un Kanak et d'une Britannique protestants relève-t-elle du droit français ?<sup>24</sup> La réponse est sans appel : sujet, même si non-citoyen, « le sieur Ouénia, français depuis l'occupation, est justiciable des tribunaux français ». Toutefois, ce sont les violences exercées sur le père qui permettent à ce dernier d'obtenir gain de cause, car dans le domaine conjugal, jusque-là :

« [...] selon les usages admis jusqu'à ce jour, les Kanacks ont pu contracter mariage soit entre eux, soit avec des sujets des puissances

<sup>22</sup> ANC, 23 W-A/1: Tribunal civil de première instance, ville de Port-de-France, 1859-1870.

<sup>23</sup> Voir Izoulet 1996. Notons la présence d'une famille irlandaise Hennessy en Australie depuis 1852, en lien avec l'importation du Cognac (<https://www.hennessy.com/en-int>).

<sup>24</sup> Le procès-verbal laisse entendre que le mariage n'étant pas dans le culte catholique est d'autant moins valide; on se souviendra que le moment est à la lutte avec les Britanniques pour les Loyauté.

étrangères sans remplir les formalités prescrites par la loi française, dont les obligations, sous ce rapport, ne leur ont pas encore été imposées par le gouvernement local [...] Attendu que par l'acte de la prise de possession par l'Empereur des Français de la Nouvelle-Calédonie et dépendances, dont les Loyalty font partie, ces îles sont devenues françaises, que par ce seul fait le sieur Ouénia, indigène de Lifou, est devenu français [...] par la promulgation du Code Napoléon par arrêté du gouverneur en date du 17 octobre 1862, rendu applicable sans restriction aux habitants indigènes ou autres de la NC et dépendances, Ouénia se trouve soumis à toutes les obligations édictées par le Code Napoléon », les juges déclarent nul le mariage et ordonnent la réintégration de la jeune fille au domicile paternel.

Cette intrusion de la justice coloniale dans la vie privée d'un Kanak de Lifou constitue un cas rare et lié à l'origine de l'épouse choisie, ainsi qu'à son âge. Conscients de leur nécessité d'innover, et de créer des jurisprudences, les membres du tribunal se replient sur la loi française en ce cas précis, à une période où la guerre fait rage aux Loyauté et où le destin de celles-ci, entre catholicisme et protestantisme, demeure incertain. Soulignons que, conformément aux premiers textes présentés auparavant, les mariages entre Kanak ne sont pas réglementés par la loi française mais laissés à la coutume autochtone<sup>25</sup>.

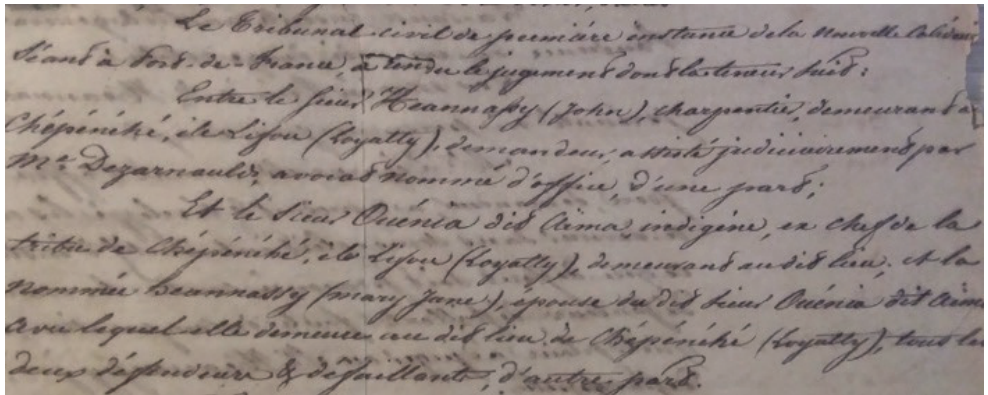


Figure 4: Procédure en annulation de mariage intentée par John Hennessy contre Ouénia, de Lifou, 1864 (ANC, 23 W-A/1).

Toutefois, dans 41 cas, il s'agit d'un « acte de notoriété », soit la demande de l'inscription à l'état civil de la naissance d'un enfant, presque toujours issu d'une union entre un Européen et une Kanak. Le 19 décembre 1866 comparait Polanda, femme de la tribu de Houagap, qui demande la reconnaissance officielle de son fils Mingula, « de père inconnu ». Polanda fait le déplacement elle-même, et fut ainsi la première femme kanak à se présenter devant un tribunal français.

<sup>25</sup> Murphy 2019: 32, les Kanak ne sont soumis à l'obligation de déclarer les actes d'état civil qu'en 1909.

Elle en précède une trentaine d'autres, dont certaines donnent le nom du père naturel de l'enfant, comme le négociant Pion, installé à Canala, qui assume son union avec la femme Juno et reconnaît leur fille Louisa le 9 janvier 1867. Les enfants atteignent parfois une vingtaine d'années, preuves de métissages qui remontent aux débuts de la sédentarisation de quelques Européens dans l'archipel. Une seule procédure relève d'un conflit direct entre personnes, en mars 1869, lorsque le caboteur Démené demande un dédommagement pour la perte des marchandises stockées sur sa goélette *La Reine Hortense*. Quelques jours auparavant, en effet, intentionnellement ou par accident, le chef de la tribu de Morai, nommé Candiôt, a percuté le bateau du colon français de plein fouet avec sa pirogue, provoquant une voie d'eau importante qui gâche l'ensemble des produits transportés. L'issue de la procédure n'est pas notée sur la minute. À l'exception de ce dernier cas, il convient de souligner que cet échelon de l'appareil judiciaire français mis en place dans la colonie fut utilisé pour la régularisation de situations familiales de mixité. La première trace écrite kanak dans les archives judiciaires relève également de ces situations, lorsque Elisabeth, native de l'île des Pins et domestique chez le débitant Engler à Nouméa, souhaite obtenir un acte de notoriété, nécessaire afin de contracter un mariage avec un Français, le 15 avril 1872 (figure 5).

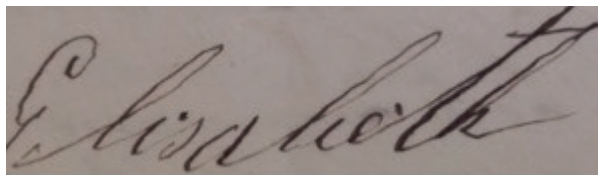
A close-up photograph of a handwritten signature in dark ink on a light-colored paper. The signature is written in a cursive, flowing style and appears to read 'Elisabeth'.

Figure 5: Signature de la main d'Elisabeth, femme kunié, lors de sa demande d'acte de notoriété en 1872 (ANC, 23 W-M/1).

### *Face à la justice correctionnelle: la régulation des «violences ordinaires»*

Le tribunal correctionnel de Nouméa constitue le second niveau judiciaire, devant lequel sont portées aussi bien les affaires de simple police pour lesquelles une suite a été donnée à une demande d'appel, que celles qui font encourir à l'accusé.e des peines allant de quinze jours à cinq années de prison. Ainsi que nous l'avons exposé plus haut, les premiers Kanak jugés dans cette instance apparaissent en 1863, sept ans après sa création. Les minutes des procédures de la période 1864-1868 n'étant pas consultables en raison d'un état de dégradation très avancé, nous n'avons pu vérifier la banalisation de cette présence en justice qu'à partir de 1869. Pour la période suivante, jusqu'en 1876, les Kanak représentent 52 des 393 accusés (13 %) <sup>26</sup>. S'ils sont très largement sous-représentés en comparaison de leur poids démographique

<sup>26</sup> ANC, 23 W-B/1: Tribunal correctionnel de Nouméa, 1856-1876.

dans l'archipel, le constat que cinq à treize affaires judiciaires par an impliquent certains d'entre eux démontre que la règle n'est plus l'exception, contrairement aux ignames de Boniface. La plupart des faits incriminés se déroulent à Nouméa et opposent un ou deux autochtones à un colon, ou à un militaire, confirmant l'objet premier de la justice coloniale qui consiste à protéger les Européens ainsi qu'à réguler prioritairement les conflits qui apparaissent entre eux. Coups et blessures, vagabondages, bagarres et outrages envers un agent de police constituent les délits « ordinaires » de la justice correctionnelle, toutes origines confondues. Dans ces procédures, les Kanak n'apparaissent que comme accusés, jamais comme victimes, preuve tangible du côté vers lequel penche la balance de la justice en ces lieux et moments. Lorsque le domestique Badimont frappe, dans la nuit du 14 au 15 janvier 1869, le marin Guy Omer, il écope de six mois de prison ; tandis que Wougou, natif de Lifou, reçoit une peine d'un mois pour un vol de tabac chez le négociant Ralph le 7 juin et que Polo, journalier, se voit infliger une lourde peine de deux ans de détention suite au vol de nombreux effets sur le navire *Le Surcouf*, en rade de Nouméa, le 9 novembre.

En apparence, il ne s'agit que de faire régner l'ordre public. Quelques indices suggèrent toutefois que cet ordre peut également être qualifié de colonial dès ces premières années du fonctionnement judiciaire en Nouvelle-Calédonie. D'une part, à six reprises, des groupes de trois ou quatre Kanak sont arrêtés et condamnés à quelques jours de prison pour « outrage sur des agents de la force publique », sans que les circonstances des conflits ne soient précisées. Celles-ci s'avèrent tellement floues que l'acquittement est prononcé dans la moitié des cas. Par ailleurs, l'arrestation de cinq hommes originaires de Lifou et d'Ouvéa en juillet et août 1870 pour « vagabondage » dans Nouméa suggère les premières atteintes à la libre circulation dont de nombreuses parties de la population de l'archipel seront victimes par la suite. Passer deux jours en prison en vertu d'un article d'une loi française qui stipule que « le vagabondage est un délit » fut sans doute une expérience qui, pour Ota, Kita, Elaso, Ténémoa et Tchangoré, marquait les changements des temps. Enfin, contrairement à la justice de paix, le tribunal correctionnel s'immisce occasionnellement dans les conflits entre Kanak. Charles, de Lifou, et Waso, de Gatope, en viennent aux mains le 14 juillet 1870 et provoquent un tel tapage dans les rues du chef-lieu qu'ils devront s'acquitter d'amendes de seize francs et de six jours d'emprisonnement chacun. Une bagarre très violente qui oppose cinq femmes kanak à une sixième, nommée Ouanité, dont il est précisé qu'elle « vit en concubinage avec un Français », aboutit aux mêmes condamnations.

La justice française s'ingère donc très rapidement dans certains conflits internes aux autochtones, sans doute parce qu'ils se déroulent publiquement et dans le chef-lieu de la colonie, tout en régulant les déplacements. Concernant les actes de rébellion contre des agents de police, il serait hâtif de conclure qu'il s'agissait de velléités anticoloniales,

puisque les auteurs de ce genre d'outrages appartiennent à toutes les communautés de l'archipel de manière indifférenciée, et que l'ébriété est souvent mentionnée. Globalement, les verdicts prononcés par le tribunal correctionnel ne diffèrent pas, pour les mêmes délits, en fonction des origines ethniques, et des acquittements sont occasionnellement prononcés faute de preuves.

### *Face à la cour d'assises : un premier contact par la terreur*

Si les Kanak représentent 20 % des accusés cités à comparaître devant le tribunal criminel de la Nouvelle-Calédonie entre 1859 et 1931, période au cours de laquelle plus d'un millier d'affaires sont traitées par cette instance qui délibère sur les crimes passibles de plus de cinq ans d'emprisonnement et qui a la possibilité de prononcer la peine capitale, ils s'avèrent peu présents lors des premières années de fonctionnement de la cour d'assises<sup>27</sup>. Celle-ci, d'abord composée par les officiers de Marine, puis professionnalisée à partir des années 1860, juge soixante-six affaires entre 1859 et 1879, dont seules trois concernent des Kanak. Leur présence sera plus marquante à la fin du siècle.

Cependant, la première affaire criminelle qui implique les membres d'une chefferie et ait fait l'objet de peines capitales à l'encontre de Kanak a marqué fortement les esprits, et la mémoire de son dénouement tragique fait toujours l'objet d'interrogations et d'hommages à Pouébo, sur la côte nord-est de la Grande Terre. Bien qu'elle ait été étudiée minutieusement par plusieurs historiens, elle recèle encore des zones d'ombre que les archives ou la mémoire orale ne parviennent pas à lever (Saussol 1979 ; Dauphiné 1992 ; Murphy 2021)<sup>28</sup>. L'affaire des insurgés de Pouébo est jugée par la cour d'assises de la Nouvelle-Calédonie au cours d'un très long procès, qui débute le 12 décembre 1867 et s'achève par la décapitation publique de dix membres de la chefferie cinq mois plus tard. Il s'agit de la plus lourde condamnation de l'histoire judiciaire du territoire<sup>29</sup>. Vingt-cinq accusés, dont le chef des Mwelebengs, « Napoléon » Ouarabatche, presque tous mariés et pour la moitié d'entre eux pères de famille, ont été emmenés en bateau à Nouméa sous la conduite d'un corps expéditionnaire afin de répondre des meurtres perpétrés à Pouébo dans la nuit du 6 au 7 octobre. Sept personnes avaient trouvé la mort, dont deux gendarmes, le colon Démené et deux de ses enfants, ainsi que deux Océaniens au service du précédent. Les spoliations foncières infligées aux Mwelebengs au profit d'une dizaine de famille de colons récemment installées, le rejet de la pétition adressée en mars de la même année sous l'égide des missionnaires de Pouébo, la rivalité entre ces derniers et le gouverneur à la réputation anticléricale, la déportation à l'île des Pins de l'un des chefs, Bwahnu, qui y laisse la vie :

<sup>27</sup> Pour les statistiques, voir Murphy 2020a : 41, 42, 55.

<sup>28</sup> Les minutes de l'affaire sont consultables aux ANC, 23 W-H/1, années 1867 et 1868.

<sup>29</sup> Entre 1859 et 1931, la cour d'assises prononce 37 condamnations à mort (2 % des sentences). Vingt-et-une concernent des Kanak ayant assassiné des colons (10 à Pouébo, 5 après l'insurrection de 1917 et 4 lors d'une émeute à Ponérihouen, en 1893, voir Murphy, 2020a : 52, 157).



cet ensemble forme un contexte déjà bien étudié. L'émeute qui embrase durant quelques heures la région de Pouébo prend fin grâce à l'intervention de membres de la chefferie qui repoussent les insurgés. Mais elle entraîne la venue d'une centaine de soldats le mois suivant, qui procèdent à des déplacements de populations, brûlent de nombreuses cases et font construire un fortin. Les autorités administratives y implantent une petite garnison durable et séparent les chefferies. Une trentaine de jours après les faits, vingt-cinq suspects sont arrêtés et transportés à Nouméa. Les familles des victimes se portent partie civile et réclament une clarification afin de connaître le véritable responsable des meurtres : est-ce l'administration coloniale, qui est censée garantir la sécurité des colons et « maîtriser » les agissements des autochtones dont elle est pénalement responsable, ou est-ce la chefferie mwelebens, reconnue en ce cas comme une entité juridique ?

La question suscite un débat au sein des autorités civiles de la colonie. Le secrétaire colonial, Mathieu, bras droit du gouverneur, comparait lui-même devant la cour d'assises pour dédouaner l'administration de toute responsabilité, en vertu d'un arrêté pris par Guillain le 22 décembre 1867, soit près de trois mois après les faits. Cet arrêté, de circonstance et opportuniste, crée la notion juridique de « tribu », qui ne peut être propriétaire mais endosse collectivement la responsabilité des actes incriminés. Le décret est ainsi appliqué rétroactivement aux Mwelebengs, au détriment de tous les usages du droit. Le procès est suspendu quatre mois pour « complément d'information » et, lorsque les audiences reprennent, en avril 1868, le gouverneur ajoute à l'arsenal coercitif qui se resserre autour des populations autochtones, la notion de « réserve foncière » attribuée à chaque tribu, en fonction du nombre de ses membres et de son degré de soumission à la puissance coloniale. Les délimitations des réserves suivront à partir de 1874, engendrant la grande révolte dite d'Ataï, et de multiples accrochages et actes de résistance à travers toute la Grande Terre jusqu'au début du XX<sup>e</sup> siècle<sup>30</sup>.

En vertu de ces règles élaborées pour l'occasion, la tribu de Pouébo se voit condamnée à verser 200 000 francs de dommages et intérêts aux familles des victimes. Deux peines de prison, deux acquittements, onze peines de travaux forcés (effectués à Tahiti) et dix condamnations à mort sont prononcées par la cour d'assises le 9 mai 1868. Neuf jours plus tard, après un retour en bateau dans des conditions sanitaires déplorables, le greffier Richard Constant dresse le procès-verbal des exécutions. Au cœur de la chefferie des Mwelebengs, les têtes de Keela, Mahep, Appollo, Gienne, Kééla, David, Poindi, Haarry, Samboine, Thierry et Pierre sont tranchées en douze minutes par une guillotine apportée pour l'occasion.

La répression coloniale, jusque-là assurée par les militaires français, venait de trouver dans la justice criminelle un supplétif dont l'action,

**30** Saussol 1979 ; Dauphiné 1989 ; Merle et Muckle 2019 analysent en détail cet engrenage qui aboutit aux spoliations foncières massives sur la Grande Terre.



d'une grande violence, marque les esprits. La volonté de « faire un exemple » dans une région qui fut la première où les Français tentèrent de s'implanter, et dont une part importante des habitants s'était convertie au catholicisme, semble évidente. Il s'agissait de montrer la détermination de la puissance coloniale à s'imposer, exploiter les terres et les ressources (en l'occurrence, dans la région de Pouébo, les cocoteraies des littoraux) et à ne pas composer avec toute autre forme d'autorité, qu'elle soit coutumière ou religieuse.

195, 196, 197, 440, 2, 24 } du code pénal  
 code d'instruction criminelle dont lecture a été donnée  
 A Jérôme Monhoira  
 et à Napoléon Ouarebate  
 L'application de l'article 24 } du code pénal  
 dont lecture a été donnée.

Condamne  
 Keïla Benjamin, — Lambouine,  
 David, — Poinde de Chamboine — Genne,  
 Pierre de Bouhaïbate — Haarry,  
 Makep, — Appollo — et Chierry à la  
 peine de mort. —  
 Beauai alexis, — Moh' Louis — & Yametty  
 aux travaux forcés à perpétuité —  
 Poinde Prosper de Bouhaïbate —  
 Ouamoun — et Cohinn à quinze ans de

du Procureur  
 le Président  
 ligue a  
 l'ind de  
 femme  
 de, condamni  
 aut a' contre  
 us de  
 et.  
 1854)  
 Conforme  
 lui  
 d'immell

Figure 6: Verdict rapportant les peines de mort pour dix insurgés de Pouébo, 9 mai 1868 (ANC, 23 W-H/2).

## CONCLUSION

Que faire de Teharetua? Telle est la question qui se pose aux jurés de la cour d'assises de Nouméa le 11 novembre 1875 lorsque le cas de ce journalier, natif de Raiatea, leur est présenté<sup>31</sup>. Accusé du meurtre, à Faa'a, du colon François Douillet, il a été condamné à mort par le tribunal de Papeete. Mais le garde des Sceaux a cassé ce jugement, au nom de l'ordonnance prise par la reine Pomare IV en 1865 et qui garantit à ses sujets la présence d'un juge tahitien parmi les assesseurs, ce qui ne fut pas le cas de Teharetua. Le jugement, partial, doit être recommencé, sur un « terrain neutre ». C'est ainsi que l'accusé se retrouve, huit mois plus tard, face au tribunal criminel de Nouméa. En l'absence d'interprète, les juges (tous français!) renvoient l'affaire à une audience ultérieure. Elle se tient le 26 août 1876, et confirme le premier verdict, avec la présence d'un certain Longomarino, censé traduire les débats. Les juges « calédoniens », ne voulant pas remettre en cause la décision de leurs confrères « polynésiens », envoient Teharetua à l'échafaud. Cette affaire, unique dans les archives judiciaires de la Nouvelle-Calédonie, n'en rappelle pas moins les liens qui unissent les deux colonies en ce domaine. Deux autres aspects peuvent être rappelés en conclusion de cette étude.

D'une part, se conformant à l'esprit des textes législatifs de 1855, eux-mêmes inspirés de ceux instaurés aux Marquises douze ans plus tôt, cette justice s'intéresse en priorité à la régulation des conflits qui touchent les Français: entre eux, avec d'autres Européens, avec les travailleurs engagés qu'ils emploient, avec les Kanak. Notre enquête réalisée à partir des affaires criminelles montrent que les procédures opposant ces derniers à des colons ne représentent que 6 % du total, auxquelles peuvent s'ajouter les 2 % de celles qui les opposent à des libérés du bagne. Quant aux crimes commis à l'intérieur des tribus, ils ne forment que 3 % des jugements de la cour d'assises de Nouméa à l'époque coloniale. En revanche, la moitié des procès devant cette même instance concernent des Français, colons et libérés. Ces chiffres ne prouvent pas, bien entendu, qu'une catégorie de la population soit plus violente qu'une autre, mais démontre pour qui la justice fonctionne.

Cependant, d'autre part, les Kanak sont là, cités à comparaître, parfois absents, souvent présents, nous l'avons constaté, et ce à tous les niveaux de la justice. Celle-ci s'immisce dans leur vie. Le tribunal de simple police investit la vie privée, en permettant la reconnaissance d'enfants métis ou en invalidant certains mariages mixtes. La justice correctionnelle régule les violences « ordinaires », tout en appuyant l'ordre colonial par la sévère répression du « vagabondage », qui revient à interdire l'accès à Port-de-France à de nombreuses catégories d'habitants, dont les autochtones. Enfin, la cour d'assises condamne lourdement les Kanak, qui représentent les deux tiers des condamnés à mort, en cas d'insurrection ouverte contre les colons ou les autorités. Un modèle d'une justice qui sert de point d'appui à l'entreprise coloniale apparaît donc à la lecture des textes, mais surtout des archives, dès le début du fonctionnement de cette institution.

31 ANC, 23 W-H/1: Justice criminelle de la Nouvelle-Calédonie, 1859-1878.

## RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- Barbançon**, Louis-José, 2003.  
*L'archipel des forçats. Histoire du bagne de Nouvelle-Calédonie (1863-1931)*.  
Lille, Presses universitaires du Septentrion.
- Barbe**, Dominique, 2008.  
*Histoire du Pacifique de l'Antiquité à nos jours*. Paris, Perrin.
- Dauphiné**, Joël, 1989.  
*Les spoliation des foncières en Nouvelle-Calédonie (1853-1913)*. Paris, L'Harmattan.
- Dauphiné**, Joël, 1992.  
*Pouébo. Histoire d'une tribu canaque*. Paris, L'Harmattan.
- Delbos**, Georges, 1993.  
*L'Église catholique en Nouvelle-Calédonie. Un siècle et demi d'histoire*. Paris, Desclée.
- De Mari**, Éric et Éric Wenzel, 2018.  
*Les justices d'exception dans les colonies (XVI<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles)*.  
Dijon, Études universitaires de Dijon.
- Duparc**, Hélène, 2003.  
*De Paris à Nouméa : l'histoire des Communards de la Commune de Paris déportés en Nouvelle-Calédonie*. Sainte-Clotilde, Orphie.
- Izoulet**, Jacques, 1996.  
*Les premières années de la Mission catholique à Lifou, 1858-1870*. Nouméa, CTRDP.
- Merle**, Isabelle et Adrian Muckle, 2019.  
*L'Indigénat. Genèses dans l'Empire français. Pratiques en Nouvelle-Calédonie*.  
Paris, CNRS Éditions.
- Mohamed-Gaillard**, Sarah, 2015.  
*Histoire de l'Océanie du XVIII<sup>e</sup> siècle à nos jours*. Paris, Armand Colin.
- Muckle** Adrian et Benoît Trépied, 2015.  
« Au bétail : *stockmen* kanak, frontière pastorale et rapports de pouvoir coloniaux en Nouvelle-Calédonie, 1870-1998 », *Mwà Vée : revue culturelle kanak*, 87 : 66-95.
- Murphy**, Gwénael, 2019.  
*Archives de la Nouvelle-Calédonie*. Paris, Archives et Culture.
- 2020a. *Les affaires criminelles de la Nouvelle-Calédonie au temps du bagne (1859-1931)*.  
Nouméa, Archives de la Nouvelle-Calédonie.
- 2020b. « Animaux coloniaux. La présence animale dans la justice civile de la Nouvelle-Calédonie (années 1880-1910) », *Histoire et Sociétés Rurales*, 54 : 56-88.
- [à paraître en 2022].  
« Justice et colonisation foncière. Le procès de Pouébo et la délégitimation des autochtones en Nouvelle-Calédonie (1867-1868) », *Cahier d'Études des Cultures Ibériques et Latino-américaines*, 8.
- Rozier**, Claude, 1994.  
*L'Église sur le Caillou avant les Communards*. Lyon, Puylata.
- Saussol**, Alain, 1979.  
*L'héritage. Essai sur le problème foncier mélanésien*. Paris, Société des Océanistes.
- Terrier**, Christiane, 2012.  
*Nouméa-Papeete. 150 ans d'échanges*. Nouméa, Musée de la Ville.
- 2014. *Nouméa 1900. Colons, canaques, coolies*. Nouméa, Musée de la Ville.
- Wenzel**, Éric et Éric de Mari, 2015.  
*Adapter le droit et rendre la justice aux colonies. Thémis outre-mer (XIV<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles)*  
Dijon, Études universitaires de Dijon.

Biographies des auteurs / *Contributors details*

## Annie Baert

Professeure agrégée d'espagnol et docteure en Études Ibériques, Annie Baert a enseigné l'espagnol à Tahiti (au lycée La Mennais, de 1970 à 2008) et a parallèlement assuré des vacances à l'ISEPP (Institut Supérieur de l'Enseignement Privé de Polynésie) et à l'Université de la Polynésie Française. Elle est l'auteure de plusieurs ouvrages et articles publiés à Tahiti, en France et en Espagne, consacrés aux premiers voyages espagnols dans le Pacifique, dont ceux d'Álvaro de Mendaña et de Pedro Fernández de Quirós. Elle a en particulier réalisé la traduction française du grand récit de ce dernier, qui relate les expéditions de 1567, 1595 et 1606, aux Îles Salomon, Marquises, Tuamotu, Cook et Vanuatu.

Anne Baert is a Distinguished Spanish teacher (Professeure agrégée) with a doctorate in Iberian Studies. In Tahiti she has worked principally at La Mennais High School (1970-2008), also teaching part-time at the ISEPP (Private Institute of Higher Education in French Polynesia) and at the University of French Polynesia. She has published several monographs and articles, in Tahiti, France and Spain, concerning the first Spanish voyages in the Pacific, notably those of Álvaro de Mendaña and Pedro Fernández de Quirós. She has translated into French the latter's significant account of his expeditions of 1567, 1595 and 1606, during which he visited the Solomon Islands, the Marquesas, the Tuamotu archipelago, the Cook Islands and Vanuatu.

## Éric Conte

Professeur des Universités, Éric Conte enseigne depuis 1991 à l'Université de la Polynésie Française et a été responsable des enseignements de préhistoire océanique à l'Université Paris-1 (1995-2010). Il a été Président de l'Université de la Polynésie Française (2011-2017) et Président (2014-2017) du Grand Observatoire de l'environnement et de la biodiversité terrestre et marine du Pacifique Sud (GOPS). Il est (depuis 2006) directeur du Centre International de Recherche Archéologique sur la Polynésie (CIRAP) regroupant sept institutions nationales et internationales et Directeur de la Maison des Sciences de l'Homme du Pacifique (USR 2003 CNRS-UPF) depuis 2017. Il est l'auteur de 10 ouvrages et monographies et de 75 articles dans des revues scientifiques.

Professor Éric Conte has taught at the University of French Polynesia since 1991. He has also convened the teaching programme in Oceanic Prehistory at the University of Paris 1 (1995-2010). He has served as Vice-Chancellor of the University of French Polynesia (2011-2017) and Chairman of the GOPS (Grand Observatoire de l'environnement et de la biodiversité terrestre et marine du Pacifique Sud) (2014-2017). Since 2006 he has been Director of the International Centre for Polynesian Archaeological Research (Centre International de Recherche Archéologique sur la Polynésie (CIRAP)) which brings together seven national and international bodies. Since 2017 he has been Director of the Maison des Sciences de l'Homme du Pacifique (MSH-P) (USR 2003 CNRS-UPF). He has authored ten books and monographs and some 75 scholarly articles.

## Louis Lagarde

Louis Lagarde est Maître de conférences en histoire et archéologie à l'Université de la Nouvelle-Calédonie. Sa recherche et ses publications s'intéressent à l'archéologie de Nouvelle-Calédonie et de Polynésie française, ainsi qu'à l'impact du contact européen sur les Sociétés d'Océanie. Elles traitent aussi des productions techniques (arts, architecture, artisanat) de la période dite « coloniale » et donc de la question du/des patrimoine(s) en Océanie aujourd'hui. Il a récemment dirigé l'ouvrage encyclopédique *Le patrimoine de la Nouvelle-Calédonie*, publié par la Fondation Clément aux éditions Hervé Chopin (2020).

Louis Lagarde is a Senior Lecturer in History and Archaeology at the University of New Caledonia. His research focuses on the archaeology of New Caledonia and French Polynesia, as well as the impact of European contact on the societies of Oceania. He has also published on material productions (arts, architecture, handicraft) of the “colonial” period and related questions of heritage(s) in the contemporary Pacific. He recently directed the encyclopaedic volume, *Le patrimoine de la Nouvelle-Calédonie*, published for the Foundation Clément by Hervé Chopin editions (2020).



## Renaud Meltz

Renaud Meltz, Professeur des universités, membre Senior de l'IUF, est historien des relations internationales à la période contemporaine. Ses travaux sur le Pacifique concernent aussi bien le XIX<sup>e</sup> siècle («La colonisation de Tahiti, une guerre médiatique arbitrée par le fantôme de l'opinion publique mondiale», *Monde(s)*, n°16, 2019) que le XX<sup>e</sup> siècle. Renaud Meltz est l'auteur de plusieurs articles pionniers sur l'histoire du Centre d'Expérimentation du Pacifique et codirige la rédaction du premier ouvrage de synthèse sur le sujet, à paraître en 2022: *Un Deuxième Contact. Les essais nucléaires français en Polynésie (années 1950 à nos jours)*, chez Vendémiaire.

Professor Renaud Meltz, a Senior Fellow at the IUF (Institut Universitaire de France), is a historian of contemporary international relations. His work on the Pacific examines aspects of both the XIX<sup>th</sup> century (“La colonisation de Tahiti, une guerre médiatique arbitrée par le fantôme de l'opinion publique mondiale”, *Monde(s)*, n°16, 2019) and the XX<sup>th</sup> century. He is the author of several pioneering works on the history of the French nuclear testing programme in French Polynesia (CEP: Centre d'Expérimentation du Pacifique) and is co-editor of the first comprehensive work on the subject, to be published by Vendémiaire in 2022: *Un Deuxième Contact. Les essais nucléaires français en Polynésie (années 1950 à nos jours)* (Second Contact: French Nuclear Tests in French Polynesia: From the 1950s until the Present).

## Guillaume **Molle**

Guillaume Molle est Maître de Conférences en archéologie du Pacifique à l'Australian National University, et directeur-adjoint du Centre International de Recherche Archéologique sur la Polynésie (CIRAP). Il a conduit sa thèse de doctorat à l'Université de la Polynésie Française (2007-2011) sur le passé de l'île de Ua Huka. Il s'intéresse particulièrement au peuplement humain du Pacifique et développe actuellement une approche en archéologie du rituel pour mieux documenter les anciens systèmes religieux polynésiens. Il dirige et co-dirige plusieurs programmes de recherche aux Marquises, aux Gambier, aux Tuamotu et sur l'atoll de Teti'aroa. Il est l'auteur de plusieurs articles scientifiques et de monographies, et prépare actuellement un ouvrage sur l'histoire archéologique des Iles Marquises pour les presses universitaires de Hawaiï.

Guillaume Molle is a Senior Lecturer in Pacific Archaeology and Australian Research Council DECRA Fellow at the Australian National University, and Deputy-Director of the International Centre for Polynesian Archaeological Research (Centre International de Recherche Archéologique sur la Polynésie (CIRAP)), Tahiti. His doctoral thesis at the University of French Polynesia (2007-2011) was a study of the pre-contact past on the island of Ua Huka (Marquesas). He is particularly interested in human settlement in the Pacific and is developing an archaeological approach to ritual in order to document more fully the ancient Polynesian religious systems. He has led or co-led several research missions in the Marquesas Islands, the Gambier and Tuamotu Archipelagos and on the atoll of Teti'aroa. He has published a number of scholarly articles and monographs and is currently preparing a work on the archaeological history of the Marquesas Islands to be published by the University of Hawai'i Press.

## Diego Muñoz

Diego Muñoz, anthropologue, est un chercheur post-doctoral dans le programme européen 'Indigeneities in the 21st Century' (ERC Starting Grant No. 803302) basé à l'Université Ludwig-Maximilien de Munich. Il est engagé depuis 2005 dans le dialogue avec les Rapanui et dans la recherche sur les évolutions contemporaines et passées de la diaspora (au Chili, en Polynésie française) et de la société locale: mémoire de licence (anthropologie, Université UAHC, Santiago) sur la migration au Chili; enquêtes à Rapa Nui depuis 2009; lauréat d'un programme franco-chilien, il a poursuivi en Master en France (EHESS, 2010), puis en doctorat (EHESS, laboratoire CREDO, 2011-2017). Il étudie aussi bien l'organisation socio-politique locale contemporaine que les rapports des Rapanui, de l'île et de la diaspora, à leur histoire et à l'État chilien, avec une attention particulière à la problématique du droit des peuples autochtones et de la décolonisation.

Diego Muñoz is an anthropologist, currently working as a postdoctoral researcher at the Ludwig-Maximilien University in Munich: EU Programme "Indigeneities in the 21st Century" (ERC Starting Grant No. 803302). Since 2005 he has had exchanges with the Rapanui people as part of his research into changes, past and present, affecting not only the local society but the diaspora (in Chile and French Polynesia). He completed an undergraduate thesis in Anthropology (UAHC, Santiago) on Rapanui migration to Chile and has conducted fieldwork on Rapa Nui since 2009. In 2010 he was awarded a France-Chile research grant to undertake a Master's degree at the EHESS (École des Hautes Études en Sciences Sociales) which was subsequently extended for his doctorate at the EHESS's CREDO Research Centre (2011-2017), Marseille. His research examines both the contemporary socio-political organisation in Rapa Nui and historical relations between Rapanui, including the diaspora, and the Chilean State, with a particular focus on the question of the rights of Indigenous peoples and decolonisation.

## Gwénael Murphy

Gwénael Murphy est Maître de conférences en histoire à l'Université de la Nouvelle-Calédonie, docteur en histoire (EHESS) et membre titulaire de l'équipe TROCA (UNC). Ses recherches portent sur l'histoire du genre et l'histoire de la justice dans les sociétés coloniales d'Océanie. Il s'intéresse particulièrement à retracer les « vies oubliées » à partir des archives, ainsi qu'aux formes de résistances et de refus de la colonisation européenne. Il a publié récemment : (2019), *Archives de la Nouvelle-Calédonie et généalogie*, Paris: Archives et Culture; avec Lagarde, L., Banaré, E. (2020), *Sous le ciel de l'exil. Autobiographie poétique de Marius Julien, forçat de Nouvelle-Calédonie (1859-1929)*, Nouméa: Presses universitaires de la Nouvelle-Calédonie.

Gwénael Murphy is a Senior Lecturer in History at the University of New Caledonia, where he is also a member of the TROCA Research Centre. He holds a doctorate in history from the EHESS. His research deals with gender history and the history of justice in Oceanian societies during the colonial period. His particular interest is to uncover “lost lives” through archival research, as well as forms of resistance and rejection of European colonisation. Recent publications include *Archives de la Nouvelle-Calédonie et généalogie*, Paris: Archives et Culture, 2019; *Sous le ciel de l'exil. Autobiographie poétique de Marius Julien, forçat de Nouvelle-Calédonie (1859-1929)*, co-authored by Louis Lagarde and Eddy Banaré, Nouméa: Presses universitaires de la Nouvelle-Calédonie, 2020.

## Anne **Salmond**

*Dame Anne Salmond est Professeure (Distinguished) d'études Māori et d'anthropologie à l'Université d'Auckland. Elle a reçu de nombreux prix et distinctions internationales pour ses écrits sur les Māori et sur les premières rencontres inter-culturelles dans le Pacifique. Elle est Membre extérieur de l'Académie Nationale des Sciences des États-Unis, Membre correspondant de l'Académie de Grande-Bretagne et Membre de la Société Américaine de Philosophie. En 2013, elle fut décorée de la Médaille Rutherford, la plus haute distinction scientifique de la Nouvelle-Zélande, et désignée Citoyenne néo-zélandaise de l'année. En 2018, elle reçut, de la part de la Fondation Humboldt, le prix Carl Friedrich von Siemens pour l'ensemble de ses recherches au cours de sa carrière. En 2021, elle fut décorée de l'Ordre de la Nouvelle-Zélande, la plus haute distinction du pays.*

Dame Anne Salmond is a Distinguished Professor of Māori Studies and Anthropology at the University of Auckland, who has been the recipient of many prizes and international honours for her writings on Māori life and on early cross-cultural encounters in the Pacific. She is a Foreign Associate of the National Academy of Sciences in the US, a Corresponding Fellow of the British Academy and a Fellow of the American Philosophical Society. In 2013, she received the Rutherford Medal, New Zealand's most prestigious scientific award and was also named New Zealander of the Year. In 2018 she won the Humboldt Foundation's Carl Friedrich von Siemens Research Award for lifetime achievements in research. In 2021 New Zealand bestowed on Anne Salmond its highest honour, the Order of New Zealand.

## Serge Tcherkézoff

Professeur d'anthropologie et études océanistes, Serge Tcherkézoff est émérite à l'EHESS (où il a enseigné depuis 1980), adjoint à l'Australian National University (où il anime une collaboration avec les universités françaises du Pacifique [www.pacific-dialogues.fr](http://www.pacific-dialogues.fr)), membre (et co-fondateur, en 1995) du CREDO ([www.pacific-credo.fr](http://www.pacific-credo.fr)), chercheur associé à la MSH-P et président de son conseil scientifique. Depuis la fin des années 1990, ses publications rassemblent les résultats de ses enquêtes de terrain en Polynésie occidentale (archipel des Samoa) et une critique ethno-historique des récits européens concernant l'Océanie en général et la Polynésie en particulier. Il est l'auteur d'une dizaine d'ouvrages et d'une centaine d'articles dans des revues scientifiques.

Tcherkézoff is Professor Emeritus in Anthropology and Pacific Studies at the EHESS, to which he was first appointed in 1980. He is also an Honorary Professor at the Australian National University (a base from which he has initiated an ongoing dialogue with French universities of the Pacific: [www.pacific-dialogues.fr](http://www.pacific-dialogues.fr)), a member (and co-founder, in 1995) of CREDO (Centre de Recherche et de Documentation sur l'Océanie, Marseille: [www.pacific-credo.fr](http://www.pacific-credo.fr)), an associate researcher at the Maison des Sciences de l'Homme du Pacifique (MSH-P), University of French Polynesia, and chair of its academic board. Since the late 1990s his publications have been devoted to presenting the results of his fieldwork in western Polynesia (islands of the Samoan archipelago) as well as to an ethno-historical critique of European accounts of Oceania in general and Polynesia in particular. He is the author of a dozen books and a hundred academic journal articles.

Conception graphique & Design éditorial: **Sophie Bourly**  
Secrétariat de rédaction: **Hélène Missotte et Guillaume Molle**  
Imprimé en avril 2022 par **PacificPress**, Papeete, Tahiti.