

Alexandrine Brami Celentano

École Nationale Supérieure de Cachan, Institut d'Études Politiques de Paris

FRONTIÈRES ETHNIQUES ET REDÉFINITION DU CADRE POLITIQUE À TAHITI

Le discours des sciences sociales présente cette difficulté particulière de souvent recourir aux concepts du vocabulaire populaire, pour les définir en les utilisant à nouvel escient, d'où la fragilité de la distinction théorique entre concepts analytiques et concepts populaires, d'autant qu'à leur tour, certains concepts propres aux scientifiques courent le risque d'être récupérés au sein des groupes humains qu'ils étudient. C'est notamment le cas des catégories « Tahitiens », « Polynésiens » et « *Ma'obi* », collectifs à partir desquels sont construites des expressions communes qui désignent des pratiques culturelles ou des valeurs supposées spécifiques à ces collectifs (langue « tahitienne », *ma'a tabiti*¹, tatouage « polynésien », peuple ou sports « *ma'obi* » pour n'en citer que quelques-uns). Citoyenneté « polynésienne », culture « *ma'obi* », langue « tahitienne » : compte tenu de l'autonomisation politique croissante du Territoire de Polynésie française vis-à-vis de la métropole², processus récemment accéléré par le projet d'instauration d'une « citoyenneté polynésienne » spécifique dans ce qui deviendrait un « Pays d'Outre-mer », on peut légitimement se demander quel sera le ou les fondements de l'identité nationale à même d'inclure toutes les communautés ethno-culturelles coexistantes à Tahiti³. L'usage fait qu'on emploie souvent de manière indifférente l'une ou l'autre catégorie identitaire, supposées univoques et synonymes. Alimentée par l'élite polynésienne métissée, cette confusion nous semble participer d'une redéfinition des frontières ethniques, enjeux de lutte dans le champ politique et culturel tahitien en

profonde mutation. Pour le montrer, nous nous proposons d'opérer une critique des usages idéologiques de ces construits sociaux, comme tels objets de manipulation et de controverses, d'affrontements idéologiques et politiques entre partis et groupements qui luttent pour imposer chacun sa conception du nouvel « ordre social ».

Tahitien, Polynésien, Ma'ohi : salade russe⁴ ou glissement sémantique ?

La catégorie « *ta'ata tabiti* » (homme de Tahiti) — communément traduit par « Tahitien » en français — servait de dénomination commune aux insulaires pour se désigner en tant que tels, par opposition aux « *Popa'a* » (littéralement « étrangers blancs » ; désigne habituellement les Français métropolitains, résidents ou de passage) et aux « *Timito* » (plutôt péjoratif, désigne les Chinois établis à Tahiti depuis plus d'un siècle, bien intégrés à la vie urbaine locale) avant que les termes « Polynésiens » et « *Ma'ohi* » ne se généralisent dans les années soixante-dix et quatre-vingt⁵.

Le terme « Polynésiens » est un collectif communément employé par les Français, dont la banalisation de l'usage chez les dits « Polynésiens » est relativement récente et ce, pour au moins deux raisons : inclus de *jure* dans le territoire administratif de Polynésie française depuis la fin du XIX^e siècle, les archipels les plus éloignés de Tahiti, la capitale, n'ont été désenclavés et véritablement intégrés à cet espace politique, économique et culturel en construction qu'au milieu des années soixante, à la faveur de l'installation du Centre d'essais nucléaires dans les îles Tuamotu ; les revendications anti-nucléaires et indépendantistes dans le Pacifique Sud, corrélatives au mouvement de décolonisation dans le monde et au lancement des expérimentations nucléaires françaises dans le Pacifique, ont participé de la construction, de l'affirmation et finalement de la reconnaissance d'une spécificité et d'une unité des populations originaires du triangle « polynésien », la polynésianité devenant à la fois un label culturel et une bannière politique⁶. Récente, la banalisation, à Tahiti, de l'usage du terme « Polynésiens » est aussi limitée : à l'occasion de la passation de questionnaires pour un institut de sondages, nous avons ainsi remarqué que les enquêtés, en particulier les plus âgés, ont plutôt tendance à se définir par leur archipel d'origine⁷. Finalement, la distinction Tahitiens/Polynésiens semble proche de la distinction Français/Européens : il s'agit dans les deux cas d'opposer un construit socio-historique ancien à une construction statistique et politique relativement récente qui n'aurait d'autre sens que régional.

Le terme « *ma'ohi* », synonyme d'« autochtone de la Polynésie » (*ma* = propre, vrai ; *'ohi* = de souche), renvoie à une image valorisante de la culture ancestrale. Aujourd'hui, avec la reconnaissance officielle de la légitimité, de l'intégrité et de la richesse des cultures polynésiennes, le terme « *ma'ohi* » est d'autant plus valorisé à Tahiti qu'il s'agit d'un terme autochtone, employé pour

désigner ce qui est autochtone : les langues vernaculaires (*reo ma'ohi*), les habitants de souche polynésienne (*Te ta'ata ma'ohi* ou simplement *Te Ma'ohi*), littéralement « l'homme du cru », ou encore la culture ancestrale précédant l'arrivée des Européens, perçue comme un ensemble de techniques, de croyances et de traditions sacrées (cérémonies rituelles, tatouage, etc.) ou ludiques (sports et jeux « *ma'ohi* »). Pour les acteurs politiques et culturels enquêtés à Tahiti, Polynésiens souvent très métissés et très occidentalisés, ces techniques, croyances et traditions ancestrales seraient moins les vestiges d'un temps ancien récemment retrouvé, qu'un édifice toujours présent, preuve de la vitalité de la culture « *ma'ohi* », vecteur de l'identité du peuple « *ma'ohi* », voire support visible de l'âme « *ma'ohi* ».

Ma'ohi/Popa'a : une opposition structurante à Tahiti

Cette vision culturaliste de l'identité *ma'ohi* et la perception intégrationniste de la communauté polynésienne activement véhiculées par l'élite demie contribuent à masquer les tensions latentes à l'intérieur des groupes sociaux relativement moins métissés et occidentalisés, les conflits de normes vécus individuellement et les efforts ou arrangements qu'ils induisent. En fait, au quotidien et au niveau individuel, l'identité ethno-culturelle *ma'ohi* — enracinée dans la terre, inscrite dans le nom à travers la lignée, et marquée sur le corps — s'affirme ou s'efface en situation : il peut arriver en effet que ceux qui n'ont jamais quitté le pays raillent l'accent *farani*⁸, les manières *popa'a*, voire l'oubli de la langue autochtone de leurs compatriotes qui ont passé des années ou leur vie à l'étranger, de sorte que l'image que l'on a d'eux apparaisse comme culturellement défavorable, au-delà des sentiments d'affection personnels et familiaux.

Nous avons observé, dans pareille situation, la capacité des acteurs à adopter, suivant le contexte, deux systèmes d'attitude présentés comme contradictoires : ainsi, une enquêtée nous avait-elle réaffirmé à plusieurs reprises son refus de se départir des valeurs *popa'a* acquises en France (valeurs d'individualité, d'intimité et d'attachement à des objets « personnels ») et qu'elle savait être en contradiction avec les valeurs polynésiennes⁹ ; or, au fil de l'enquête, il est apparu qu'elle se pliait, de fait, aux règles formelles ou informelles qui président habituellement aux relations entre parents polynésiens vivant sous le même toit, forcée qu'elle était de faire la preuve de son intégration culturelle au groupe, l'identification ethnique étant quant à elle spontanée.

Au niveau collectif, on le voit à travers cet exemple, l'identité *ma'ohi* se définit essentiellement en opposition aux pratiques et aux valeurs *popa'a* qui ont longtemps été celles des classes supérieures à Tahiti¹⁰. L'identité *ma'ohi*, aujourd'hui, s'affirme donc en référence aux pratiques et aux valeurs « populaires », dans le double sens de culture du « peuple » par opposition à l'élite, et culture du « peuple *ma'ohi* », par opposition au colonisateur *popa'a*, l'important étant tout de même moins le contenu des ensembles ainsi opposés, fluctuant et impalpable, que l'opposition elle-même, la « frontière ethnique », pour reprendre une notion élaborée par Fredrick Barth¹¹.

En 1969, lorsque le texte de Barth auquel nous faisons référence est publié, l'auteur précise qu'il exclut de son analyse les « îles en pleine mer », du fait sans doute de leur relatif isolement géographique¹². Trente ans plus tard, avec la modernisation des moyens de communication et l'ouverture de Tahiti aux échanges internationaux (migratoires, commerciaux, d'informations, etc.), l'analyse de Barth semble d'une étonnante actualité. Pour l'auteur, qui s'inscrit clairement en rupture avec l'anthropologie anglo-saxonne culturaliste, les groupes ethniques ne sont pas des « supports de culture », mais des « catégories d'attribution et d'identification opérées par les acteurs eux-mêmes [qui] ont donc la caractéristique d'organiser les interactions entre les individus »¹³. Dans ce cadre, le changement culturel est analysé par Barth comme le résultat de l'action des « nouvelles élites », définies comme « les personnes qui, dans les groupes les moins industrialisés ont le plus de contacts avec les marchandises et les organisations des sociétés industrialisées, et qui en dépendent le plus »¹⁴. L'analyse du changement culturel opérée par Barth semble transposable telle quelle au cas tahitien.

De fait, l'identification — récente mais récurrente — de l'élite polynésienne métissée et occidentalisée à la catégorie ethno-culturelle « *Ma'ohi* », définie par opposition à la catégorie « *Popa'a* », efface symboliquement l'opposition culturelle et sociale entre les Polynésiens métissés et occidentalisés ou « *Demis* » d'une part, et les Polynésiens non (ou faiblement) métissés ayant conservé un mode de vie traditionnel. Pour Bruno Saura¹⁵, les trente ans de développement, d'urbanisation et de modernisation de l'île de Tahiti liés à la présence du centre d'essais nucléaires n'auraient pas entamé cette opposition structurelle entre deux classes. D'autres auteurs, tels Jean-Pierre Doumenge¹⁶, Michel Panoff¹⁷, et plus récemment Bernard Poirine¹⁸, ne partagent pas ou relativisent largement ce point de vue conflictualiste. Michel Panoff, en particulier, voit dans la formation de la société tahitienne moderne, la réussite d'un modèle exemplaire « qui [aurait] pour caractéristiques d'être pluriethnique dans son ascendance et cosmopolite dans ses valeurs culturelles »¹⁹.

Le mythe de la « nation ma'ohi » ou les ressorts de la construction nationale

La légitimation de la catégorie ethno-culturelle « *Ma'ohi* » par les écrits des intellectuels, sa banalisation dans les discours politiques, enfin sa diffusion via les médias participent de la mise en place du probable État national à venir. Cet État, dont la forme institutionnelle n'est pas encore bien définie, nécessite en effet la construction et l'affirmation d'une homogénéité culturelle qui, bien que nourrie des diversités coutumières micro-locales, suppose une uniformisation et une codification des pratiques et des représentations culturelles. En fait, la conception substantialiste anhistorique de la culture et de l'identité *ma'ohi* est en parfaite adéquation avec la conception eth-

nico- raciale de la nation polynésienne, « *ai'a tupuna* », la patrie — littéralement le pays des ancêtres — désignant la communauté d'individus ayant la même origine généalogique.

Le problème est que la sur-valorisation récente de la culture et de l'identité ethnique *ma'obi* par les Polynésiens qui s'y réfèrent, est corrélative d'une dévalorisation de l'« autre-ethnique ». Il y aurait de fait une appréhension spontanément dévalorisante de l'autre comme étranger, au sens de « *ta'ata ratere* » ou « voyageur », opposé au « *ta'ata tumu* », littéralement « homme tronc », c'est-à-dire « l'homme d'origine ». Plus encore, certains acteurs politiques en viennent à s'approprier et à réactualiser l'opposition mise en évidence par des universitaires entre d'un côté l'élite « *demie* », supposée bien intégrée dans les deux milieux socioculturels occidental et polynésien, et de l'autre côté la masse des indigènes, qui seraient les vrais « *Ma'obi* », clientèle électorale potentielle, donc instrument de pouvoir des *Demis*. On le pressent, la « nation *ma'obi* », impalpable en tant que telle, n'existe et ne prend corps qu'en tant qu'enjeu symbolique de luttes dans le champ du pouvoir politique.

La définition et la délimitation de ce qu'est ou de ce que devrait être la « nation *ma'obi* » est d'autant plus en jeu, aujourd'hui, que la Polynésie française devrait prochainement voir son statut évoluer vers un élargissement de ses responsabilités et un renforcement de son identité, un projet de loi constitutionnelle projetant de donner à ce Territoire d'Outre-mer (TOM) un nouveau statut de « Pays d'Outre-mer » (POM) instituant des « lois de pays » et une citoyenneté : la « citoyenneté polynésienne ». Conscient du caractère exclusif donc potentiellement polémique de la notion de citoyenneté « *ma'obi* » dans le cadre multiethnique et multiculturel tahitien, le législateur semble lui avoir préféré celui de « polynésienne ». L'enjeu, dans cette perspective, est précisément de savoir ce que recouvre cette notion de « polynésianité » définissant la citoyenneté promue dans le projet de nouveau statut :

« Avant, on était tous mélangés avec du sang tahitien et tous les Tahitiens se revendiquaient comme tels. Aujourd'hui, c'est devenu un problème pour les *Demis* de définir leur identité. On risque à terme de perdre notre culture... les identités se brouillent... C'est lié en particulier à la perte de la langue tahitienne. (...) C'est le problème de l'identité et de la culture. Par exemple, du point de vue vestimentaire, le paréo je le porte chez moi, c'est une façon d'être en règle avec notre culture... une façon différente des indépendantistes qui le portent même dans la journée ! Je règle à ma façon mon problème d'identité. (*Il se reprend*). Mais nous, on n'a pas de problème au niveau de la culture, mais peut-être que les *Demis* en ont ? ! La culture c'est pas une question de race, mais plutôt de mode de vie ; or les *Demis* qui ne parlent pas tahitien, certains sont frustrés ! (...) On observe une tension aujourd'hui, qui prend la forme d'un problème de citoyenneté : d'un côté on a une volonté de préserver l'emploi local par une condition de résidence ; mais de l'autre côté la constitution interdit toute discrimination au nom de l'égalité des citoyens devant la loi ! Or aujourd'hui la préoccupation principale du peuple c'est d'avoir un emploi sans subir la concurrence des métropolitains. Mais les journalistes, eux, ne veulent pas d'un combat pour la citoyenneté, comme ils ne voulaient pas un combat pour l'autonomie ».

Cet extrait d'entretien mené en 1999 avec le maire de Papeete, nous semble tout à fait significatif des enjeux qui se cachent derrière la notion de « citoyenneté polynésienne » : l'enquêté, pourtant lui-même métissé et occidentalisé, parle des *Demis* comme d'un groupe dans lequel il ne se reconnaît pas, groupe défini négativement par l'insécurité culturelle et le manque de repères identitaires ; s'il hésite entre une définition substantialiste (la référence à la pureté du sang) et culturaliste (le mode de vie, l'usage de la langue) de la culture et de l'identité indigènes, l'enquêté opère dans tous les cas une distinction stricte entre la communauté tahitienne, à laquelle il dit s'identifier et envers laquelle il tient des propos teintés de paternalisme, et la communauté *Popa'a*, comprenant d'une part les métropolitains de passage taxés de faire concurrence aux Tahitiens sur le marché du travail et d'autre part les journalistes, sévèrement accusés d'étouffer les revendications identitaires et culturelles des autochtones²⁰.

Comme l'a souligné Pierre Bourdieu dans son travail sur l'idée de région²¹, en s'arrogeant le droit de décider ce qui constitue le foyer de l'identité revendiquée et de dire, à partir de là, la légitimité ou l'illégitimité des expressions culturelles existantes, il s'agit alors pour l'enquêté de s'emparer du droit de « faire le groupe », de tracer une nouvelle frontière entre soi et les autres qui vienne contredire celle qu'impose l'autorité dominante à laquelle on veut échapper et, à terme, d'exercer le pouvoir sur le groupe ainsi construit. Cette institution d'une ligne de partage entre le groupe et ce qui n'est pas lui suppose donc — à travers la constitution d'une filiation naturalisante, qui implique le plus souvent des manipulations de la généalogie historique effective — la consécration d'une tradition à laquelle on ne saurait se soustraire, qui est largement idéalisée et reconstruite en fonction des exigences du présent et de l'avenir que l'on prétend bâtir. La revendication d'une « citoyenneté polynésienne », dans ce cadre, apparaît bien comme un instrument politique au service de l'intégration économique et sociale de la communauté autochtone, corrélative d'une exclusion des « autres ethniques », à savoir essentiellement les *Popa'a*, les Chinois étant relativement plus intégrés à la société tahitienne que les *Popa'a*, et les *Demis* constituant un groupe à part, dévalorisé et par là même supposé être sans pouvoir réel de décision ou d'information sur la société.

Conclusion

Métissage culturel harmonieux, cocotte-minute prête à exploser ? Ce débat est supposé aujourd'hui dépassé. En effet, la généralisation de l'usage du qualificatif « *ma'ohi* » par l'élite intellectuelle et politique demie permet de gommer — au moins symboliquement — les différences tant biologiques qu'ethno-culturelles propres au métissage, d'intégrer tous les Polynésiens dans un ensemble, le peuple « *ma'ohi* », de les présenter comme les dignes héritiers d'une culture ancestrale, la culture « *ma'ohi* », enfin de les étiqueter porteurs d'une identité politique spécifique, l'identité « *ma'ohi* »²². Objectivement, l'opposition entre *Demis* et Tahitiens se maintient et reste

visible au quotidien dans les éléments de distinction qui marquent une différence de niveau social, économique et culturel ; cependant, subjectivement, dans les discours des acteurs dominants, cette opposition est atténuée, la frontière symbolique séparant les deux groupes ethno-culturels « *Ma'ohi* » et « *Demi* » — selon leur degré de métissage et leur style de vie — s'étant déplacée par amalgame au point de les confondre sous la seule catégorie « *Ma'ohi* ». Par conséquent, loin d'être le fruit d'un mouvement spontané de l'opinion publique, la reconnaissance de la légitimité de la culture populaire traditionnelle apparaît plutôt comme le résultat d'un déplacement des « frontières ethniques » opéré par les élites locales au pouvoir. Pour attirer l'électorat polynésien, masse hétérogène largement majoritaire, peu réceptive aux discours idéologiques abstraits, les différents acteurs politiques en appellent tous à des valeurs, à des pratiques et à une mémoire commune au « peuple *ma'ohi* » dont la représentation idéalisée tranche avec la réalité. La représentation quasi génétique et sur-valorisée de l'identité culturelle *ma'ohi* que promeuvent ces élites, support d'idéologies de l'enracinement, aboutit à une naturalisation de l'appartenance culturelle qui n'est pas sans ébranler les analyses optimistes du modèle pluriethnique et pluriculturel tahitien. L'objectif, à terme, est essentiellement politique : construire une unité nationale à partir des frontières tracées, des territoires administrés et des sociétés façonnées par deux cents ans de colonisation, faire en sorte que le Territoire de Polynésie française, appelé à devenir à terme un État indépendant, puisse se poser tant face aux anciens colonisateurs, que face à l'ensemble culturel polynésien qu'il entend unifier, entreprise que Gérard Collomb nomme le « post-colonialisme »²³, caractéristique du processus d'émancipation identitaire et politique des peuples ou des États colonisés ou anciennement colonisés.

NOTES

1. Repas traditionnel tahitien.
2. Processus concrétisé en 1996 par l'arrêt définitif des essais nucléaires dans le Pacifique et l'instauration d'un nouveau statut qui reconnaît la personnalité propre de la Polynésie française au sein de la République.
3. Les catégories ethniques officielles n'ayant pas été conservées dans le dernier recensement de 1996, les dernières données disponibles sur la répartition ethnique de la population datent de 1988. Ainsi, en 1988, cette population était-elle constituée en grande majorité de « Polynésiens non ou faiblement métissés » (73,5 %, dont 66,5 % sans métissage, 7,06 % faiblement métissés), d'« Européens » (11,9 %), de Polynésiens très métissés appelés « Polynésiens demis » (9,25 %), enfin d'« Asiatiques » (4,69 %) Sachant que les « Européens » majoritairement Français et les « Asiatiques » majoritairement Chinois sont surtout concentrés à Tahiti et plus particulièrement dans la zone urbaine de l'île, leur proportion doit y être bien plus importante. Ces chiffres permettent de donner une idée de la diversité d'ethnies qui composent le paysage tahitien et de rappeler le poids numérique de la population autochtone.

4. Outre la métaphore parlante, rappelons que la « salade russe » est un plat qui accompagne fréquemment le poisson ou la viande à Tahiti !
5. Bruno SAURA, *Des Tahitiens, des Français. Leurs représentations réciproques aujourd'hui*, Papeete, Éditions Christian Gleizal, 1997, p. 28.
6. C'est un phénomène que l'on retrouve dans tout le Pacifique d'après Jocelyn Linnekin, Lin Poyer (dir.), *Cultural Identity and Ethnicity in the Pacific*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1990. p. 11-14.
7. Jusqu'en 1996, année qui marque l'application sur le Territoire de Polynésie française de la loi « Informatique et Liberté » interdisant toute discrimination raciale ou ethnique dans les enquêtes et les textes officiels, était proposé un auto-rattachement à diverses catégories ethniques, dont la catégorie « Polynésien », apparue sans définition préalable dans les recensements de 1983 et 1988.
8. Littéralement « français ». Terme employé parfois de manière péjorative.
9. Dans son chapitre « Comment les Tahitiens voient-ils l'autre ? », Bruno Saura écrit ainsi : « Les Français ont [...] la réputation d'être très individualistes. Ils le reconnaissent volontiers et louent le sens de la famille, de la vie collective des Tahitiens [...]. Ils sont également dits manquer de générosité, être avares en tout [...]. On les soupçonne de vouloir s'imposer, de venir « sucer » ('ote) ou « s'emparer (baru) » des richesses (te — mau — faufa'a) des Tahitiens. » Bruno SAURA, *op. cit.*, p. 83.
10. Karen STEVENSON, « Politicization of *La Culture Ma'ohi* : The Creation of a Tahitian Cultural Identity » in *Pacific Studies*, volume 15, n° 4, December 1992, p. 120.
11. La frontière ethnique est définie comme une ligne de démarcation entre les membres et les non-membres d'un groupe dont les relations avec les membres des autres groupes sont régies par « un ensemble de prescriptions qui régissent les situations de contact, et qui permettent l'articulation dans certains secteurs ou domaines d'activité, et un ensemble d'interdits sur les situations sociales qui empêche l'interaction inter-ethnique dans d'autres secteurs, et ainsi isole certaines parties des cultures, les protégeant de toute confrontation ou modification. », in Fredrick BARTH, « Les groupes ethniques et leurs frontières » in Philippe POUTIGNAT et Jocelyne STREIFF-FENART, *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF, 1995, p. 213-214.
12. *Idem*, p. 207.
13. *Idem*, p. 205 et 207.
14. *Idem*, p. 240-243.
15. Bruno SAURA, « Approche du phénomène pluri-ethnique et pluri-culturel en Polynésie française » in *Bulletin de la Société des Études Océaniques*, n° 233, tome XIX, n° 10, décembre 1985, p. 1-18.
16. Jean-Pierre DOUMENGE, « Unité et diversité, constantes et mutations des territoires français du Pacifique » in *Acta Geographica*, n° 72, 1987.
17. Michel PANOFF, *Tahiti Mérisse*, Paris, Éditions Denoël, 1989, 286 p.
18. Bernard POIRINE, Tahiti. *Du melting pot à l'explosion ?*, Paris, Éditions l'Harmattan, 1992, 158 p.
19. Michel PANOFF, *op. cit.*, p. 232.
20. La plupart des journalistes de presse écrite à Tahiti sont *Popa'a*.

21. Pierre BOURDIEU, « L'identité et la représentation : éléments pour une réflexion critique sur l'idée de région » in *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 35, 1980, p. 63-72.
22. Karen STEVENSON, *op. cit.*, p. 119-120.
23. Gérard COLLOMB, « Ethnicité, musée, nation, en situation post-coloniale » in *Ethnologie française*, n° XXIX, 1999, 3, p. 333.