

Dire l'autochtonie à Tahiti. Le terme *mā'ohi* : représentations, controverse et données linguistiques

Bruno SAURA*

RÉSUMÉ

Le présent article part du constat de la généralisation à Tahiti, depuis les années 1980, de l'emploi du terme mā'ohi par les Polynésiens pour s'autodésigner. Loin des discours identitaires contemporains qui voient dans le terme mā'ohi l'expression d'une autochtonie intrinsèquement porteuse de dignité, certaines personnes âgées jugent impropre l'emploi de ce qualificatif au sujet de l'homme ; elles ne l'estiment approprié qu'aux plantes et aux animaux. Cette opposition témoigne d'un conflit de représentations relatives à la terre, louée chez les nationalistes d'aujourd'hui mais parfois perçue, à l'inverse, sous l'angle de la souillure par certains anciens polynésiens. Une analyse linguistique comparative du terme mā'ohi montre par ailleurs que ce terme ne véhicule pas fondamentalement l'idée de pureté ou de dignité, même s'il apparaît, dans d'autres îles polynésiennes, souvent appliqué à l'homme.

MOTS-CLÉS : autochtonie, ethnoterme, représentations, terre, identité

ABSTRACT

This article is based on the observed generalization in Tahiti, since the 1980's, of the use of the term mā'ohi by Polynesians to refer to themselves. Some older people believe the term inappropriate to designate mankind, and reserve it for plants and animals. This is in opposition to contemporary identity speeches which see in the term mā'ohi the expression of an indigenous behaviour intrinsically conveying a notion of dignity. This opposition attests to a conflict of representations relating to earth: on the one hand, that praised by contemporary nationalists, but on the other hand, that sometimes perceived by elder Polynesians as tainted. Moreover a comparative linguistic analysis of the term mā'ohi shows that it doesn't systematically convey the idea of purity or dignity even if it is often used in other Polynesian islands to designate mankind.

KEYWORDS: indigenous, behaviour, ethnic term, representation, earth, identity

Dans le domaine de l'identité, conçue comme appartenance à un groupe¹, les analystes ont coutume d'opposer les théories et représentations primordialistes, substantialistes ou essentialistes – qu'elles soient populaires ou savantes – à celles dites constructivistes. Les premières se fon-

dent sur la croyance en l'existence d'éléments constitutifs d'un groupe, pouvant être repérés, isolés, voire inventoriés ; à l'inverse, les secondes posent l'identité comme une construction dynamique, le groupe prenant notamment corps à travers l'affirmation de son existence, et non en

1. Quelques chercheurs récemment, parmi lesquels Rogers Brubaker (2001), en appellent à dépasser le concept d'identité. Sans nier la pertinence de certaines de leurs critiques, celles-ci n'invalident pas à nos yeux, la fécondité du concept d'identité. Nous ne voyons pas pourquoi, par exemple, le concept de groupalité serait préférable à celui d'identité de groupe.

* Maître de conférences en civilisation polynésienne, université de la Polynésie française, saura@upf.pf

raison d'une réalité « substantielle » ou objective préalable². Qu'en est-il de l'affirmation et des représentations de l'identité en Polynésie française ? Relèvent-elles majoritairement des approches substantivistes ou bien constructivistes ?

Pour répondre à cette question, il y a lieu de ne pas confondre les discours produits par des « scientifiques » des sciences sociales – Tahitiens ou non – au sujet de l'identité, avec la parole des gens de Tahiti (qu'il s'agisse d'anonymes, d'acteurs politiques ou d'intellectuels locaux), servant de base aux études des premiers.

Les théories scientifiques (Martiniello, 1995), souscrivant largement au paradigme constructiviste, mettent en évidence le caractère construit, en situation, des représentations identitaires en Polynésie française. Depuis près de vingt ans, nous avons nous-même produit puis accompagné un certain nombre de ces études, soulignant les conditions historiques d'apparition de la revendication identitaire tahitienne (1986, 1988), la place originale de certains acteurs dans ces discours, les catégories dans lesquelles sont conceptualisées les notions de culture, de tradition, d'authenticité, etc. (1989, 1998b).

Pour ce qui est des représentations populaires et intellectuelles des gens de Tahiti, celles-ci s'intègrent globalement à l'intérieur d'un modèle théorique (Saura, 1986), opposant à l'extrême, d'un côté, des représentations traditionalistes substantivistes et, de l'autre, un discours pluriethnique fondé sur la volonté de participation, de type totalement constructiviste. Les différents discours, émis par les acteurs associatifs, politiques, etc., se situent et parfois oscillent entre ces deux pôles ; ceux-ci rejoignent largement les deux pôles classiques des théories de la nation, conçue schématiquement comme une communauté liée à l'origine – *ethnos* –, ou à l'inverse comme une entité politique construite – *demos* – (voir notamment Sériot, 1997).

Les deux grands types opposés de discours tahitiens, d'un côté substantivistes, de l'autre constructivistes, peuvent cependant s'emprunter dans leur logique. Ainsi, le discours constructiviste ouvert, dans lequel l'identité polynésienne accepte des individus n'ayant aucun lien d'origine avec ces îles, ne revendique pas simplement son caractère moderne et construit : il en vient à poser que l'identité polynésienne, grâce à une interprétation nouvelle du terme polynésien, serait ontologiquement, substantivement, plurielle, métisse (Saura, 2002). De leur côté, les discours substantialistes accordent, dans la défi-

nition de l'identité, une place importante à la langue, à la culture, à des éléments qui peuvent s'acquérir ; tout ne se réduit pas en eux au rattachement à une communauté primordiale.

Nous voudrions revenir dans cet article sur les discours substantialistes de l'identité polynésienne et, plus précisément, sur le fait que l'affirmation identitaire autochtone s'exprime à Tahiti, depuis les années 1970, à l'aide du qualificatif *mā'ohi* ; et ce, tant dans les discours substantivistes que, de plus en plus largement, dans ceux des partisans d'une identité plurielle et métisse.

La fortune du terme *mā'ohi* dans l'autodésignation des Polynésiens de Polynésie française est assez proche de celle du terme kanak chez les Mélanésiens de Nouvelle-Calédonie au sujet de laquelle nous renvoyons aux écrits de Bensa (1995) et Angleviel (2002) : sa généralisation s'est produite dans les années 1970-1980, sous une forme militante, devenue progressivement l'objet d'un quasi consensus au fil des décennies 1980 et 1990. Le cas de l'ethnoterme *mā'ohi* présente toutefois quelques différences avec celui kanak.

Tout d'abord, en Polynésie française, le mot *mā'ohi* n'est pas d'une origine extérieure ni récente, contrairement au terme kanak, issu des langues polynésiennes et introduit en Nouvelle-Calédonie par les Européens au XIX^e siècle. Quelle que soit et que fut sa signification, *mā'ohi* est un mot tahitien ancien, préexistant à l'arrivée des Européens.

Par ailleurs, en Nouvelle-Calédonie, le terme kanak est passé successivement du langage des Océaniens (Polynésiens) à celui des Européens (sous la forme Canaque), avant d'être récupéré par les Mélanésiens. Tel n'est pas le cas à Tahiti où le terme *mā'ohi* n'a été que marginalement – on le verra – employé par les Européens pour désigner les Polynésiens et ce qui a trait à eux ; il n'a donc pas été « récupéré » ou détourné récemment de la culture du dominant par les Tahitiens.

La question que nous allons poser ici consiste à savoir si le terme *mā'ohi* était autrefois aussi largement utilisé par les Tahitiens qu'aujourd'hui et, surtout, à propos de qui et de quoi ; autrement dit, n'a-t-il pas connu un détournement ou un retournement à l'intérieur même de la langue tahitienne et dans les catégories de la pensée locale ?

Nous tenterons en premier lieu de rendre compte de la signification donnée à cet ethnotype, à partir des années 1970, par ses plus ardents et éminents partisans. Nous évoquerons ensuite le refus de certains Tahitiens d'une appli-

2. Pour un panorama des théories scientifiques en ce domaine, voir notamment – parmi une immense littérature – Poutignat et Streiff-Fenart (1995) et Banks (1996).

cation du terme *mā'ohi* à l'homme, le circonscrivant pour leur part à l'identification des végétaux et animaux. Cette opposition ouvrira des perspectives théoriques au sujet des catégories de nature et de culture dans l'ordre de la pensée tahitienne traditionnelle. Afin de trancher quant au bien fondé de l'utilisation du terme *mā'ohi* pour désigner ou non les humains et de mesurer la validité de sa signification mise en avant par ses partisans, nous ferons appel à la comparaison linguistique régionale, à l'échelle de l'ensemble de la Polynésie.

Le développement de l'usage de ce terme et son interprétation dominante

L'utilisation du terme *mā'ohi*, pour désigner les originaires de Polynésie française et ce qui se rattache à eux, n'apparaît pas soudainement dans les années 1970, à la faveur du « renouveau culturel » de l'époque. Ce que l'on constate en revanche à partir de cette époque, c'est la généralisation très rapide de l'emploi de ce terme, dans une société où il était bien peu répandu. Par ailleurs, dès la décennie 1980, soit en l'espace de quelques années à peine, le terme *mā'ohi* est dépouillé de la dimension politique contestataire dont l'investissaient certains de ses partisans des années 1970.

Usages descriptifs scientifiques

Le mot *mā'ohi* est référencé dans les plus anciens dictionnaires de la langue tahitienne. Celui des missionnaires anglais – dit « Davies » (1851 : 132) – le présente comme adjectif signifiant *common, native, not foreign* (« commun, indigène, non étranger ») ; il n'est toutefois pas précisé si cet adjectif sied ou non aux êtres humains. En revanche, le dictionnaire de l'évêque Tepano Jaussen (publié pour la première fois en 1861) ne donne pas de définition à *Mā'ohi* mais renvoie à *Maori*, adjectif ainsi défini : « *maori, mā'ohi* (nom propre des indigènes de la

Polynésie et en conséquence), indigène, bon, parfait »³.

Cette équivalence *Mā'ohi* = *Maori* est repérable au XIX^e siècle dans nombre de textes occidentaux ; par exemple, sous la plume de François Xavier Caillet, officier de Marine, géographe et fêru du folklore tahitien, dans sa *Notice sur les îles Sous-le-Vent ou groupe N.O. de l'archipel tahitien ou des maoris* (rédigée vers 1890, publiée en 1926), qui écrit :

« Les Maohi ou Maori repoussent avec horreur les unions entre ascendants et descendants, mais ils considèrent comme un devoir pour un frère d'épouser sa belle-sœur à la mort de son mari, et pour une sœur d'épouser son beau-frère à la mort de sa femme ». (p. 55)

Un vieil usage public du terme *mā'ohi* paraît être le mensuel d'information en langue vernaculaire, *Te vea Maohi*, publié par l'administration des Établissements français d'Océanie à Papeete, de 1930 à 1947⁴. S'agissant d'une publication coloniale, rien ne prêche à penser que ce titre puisse véhiculer une quelconque idéologie subversive, bien au contraire. *Mā'ohi* semble simplement là la traduction du terme français « indigène ».

Par ailleurs, dans la communauté scientifique, les ethnologues Douglas Oliver – qui travaille aux îles de la Société dans les années 1950 et 1960 – et Robert Levy – qui le suit sur son « terrain » de Huahine au début des années 1960 – utilisent largement le terme *mā'ohi* dans leurs travaux pour désigner les autochtones de cet archipel⁵.

Une signification politique?

Le fait que le terme *mā'ohi* ait pu être employé dès l'apparition d'une vie politique tahitienne organisée, c'est-à-dire à partir de 1945, par les partisans de Pouvanaa Oopa (principal leader nationaliste des années 1945-1958) dans un contexte de défense des intérêts autochtones, donne à ce terme une dimension contestataire aux yeux de certains⁶.

3. Nous utilisons la sixième édition de ce dictionnaire, publiée en 1987, sans numérotation des pages.

4. Son titre exact est *Te vea Maohi. Aratai no te Anoaiaotupu no te mau Haapao rao Farani i Oteania. Neneihia i te mahana matamua o te ava'e*. Cf. O'Reilly et Reitman (1967 : 937).

5. Dans sa monumentale somme *Ancient Tahitian Society*, Douglas Oliver écrit au sujet de l'archipel de la Société : « I [...] use the word *Maohi* to refer to the people and customs of the archipelago in general, and reserve the words *Tahiti* and *Tahitians* (or *Mo'orea*, *Ra'iatea*, etc.) for use when specifying the inhabitants and culture of any one island. *Maohi* (phonemically, *mā'ohi*) was the Islanders' word for persons, customs, objects, and so forth, native to their archipelago, as distinct from those of elsewhere (see LMS Dictionary). In time the word came to include other Polynesian-speaking islanders, as distinct from Europeans ; but during the Late Indigenous Era, and at least the early years of the Early European Era, *Maohi* seems to have referred specifically to the indigenous inhabitants and culture of this one archipelago' » (1974 : 6). Quant à Robert Levy, il publie en 1966 un article intitulé : *Ma'ohi drinking Patterns in the Society Islands*.

6. L'anthropologue Deborah Ellistone note (à notre avis, à juste titre) que « 'Ma'ohi' is not a term tied as closely to place as is 'Tahitian', but for some Polynesians, the term had pointedly nationalist connotations. When I asked people about the differences between these terms of reference, for example, several said that 'Ma'ohi' is usually someone who is 'with the Tavini

La question de savoir si *mā'ohi* est un terme simplement descriptif, désignant en Polynésie française tous les Polynésiens de souche, ou bien s'il véhicule fondamentalement des valeurs séparatistes indépendantistes qui en feraient autre chose qu'un ethnotype générique et atemporel, est en fait biaisée. Ethnotype neutre, *mā'ohi* a pu être investi d'une dimension particulièrement politique à travers certains positionnements indépendantistes en faveur des autochtones, opposés à l'administration française.

Reconnaissons donc avec l'anthropologue néo-zélandaise Karen Stevenson (1992 : 119) – qui s'appuie elle-même sur les travaux de William Tagupa (1976) – que, dans la deuxième moitié du xx^e siècle, l'utilisation publique du terme *mā'ohi* a d'abord eu une dimension – mais pas forcément une signification – politique, liée au mouvement nationaliste de Pouvanaa Oopa, avant de se doter d'une signification culturelle plus complexe à partir des années 1970⁷.

Néanmoins, il est primordial de rappeler que le vocable prédominant des années 1950-1960, à propos de l'homme, est l'appellation *ta'ata tahiti* (homme/de/Tahiti) et non *mā'ohi*, comme en témoignent les discours de Pouvanaa Oopa (Saura, 1998a). Il y a parfois référence, dans ces années-là, dans le contexte militant indépendantiste, à des institutions (lois, partis) polynésiennes, à l'aide du qualificatif *mā'ohi* ; toutefois, l'idéal politique prôné par Pouvanaa Oopa est, selon ses propres mots, *te hō'ē fa'aterrera'a ta'ata tahiti* (un gouvernement pour les *ta'ata tahiti* – Tahitiens). Avec lui, et dans un tour de force nationaliste, l'appellation *ta'ata tahiti* réussit déjà à transcender les situations géographiques pour devenir englobante, les gens de Raiatea, de Rurutu ou des Tuamotu se rangeant derrière ce collectif métonymique (*ta'ata tahiti*), par opposition aux *popa'a* (étrangers blancs).

Les actions culturelles des années 1960 à 1980

L'inscription du vocable *mā'ohi* dans le domaine de l'action culturelle militante, mais

sans dimension politique séparatiste avérée, s'effectue au début des années 1960 :

« en réaction aux transformations massives engendrées par la mise en place du CAP (Centre d'expérimentations atomiques du Pacifique), à partir de 1964, un mouvement du renouveau culturel, le 'Ma'ohi Club' apparut. Créé par Vonnick Bodin, Eugène Pambrun, Te Arapo, Tanetua Richmond, Tutu Taimai, Martial Iorss, Maco Tevane, Joseph Kimitete et Turo Ra'apoto (Henri Hiro les rejoindra plus tard), ce club remit à la mode l'utilisation du mot *mā'ohi*, à l'époque totalement occulté par l'utilisation de 'Tahitien'. Leur but était non seulement une remise en mémoire, une restauration de la culture polynésienne, mais aussi sa réintégration dans l'ensemble polynésien, à l'échelle du triangle du même nom » (Tevane, 2000 : 15)⁸.

Poursuivant l'action de leurs aînés, les premiers étudiants tahitiens diplômés des universités françaises, de retour à Tahiti dans les années 1970, amplifient la défense du terme *mā'ohi* et des valeurs qui s'y rattachent. Au premier rang de ceux-ci figurent deux anciens élèves pasteurs : Henri Hiro, poète, acteur, cinéaste et directeur de la maison des jeunes et de la culture de Papeete à la fin des années 1970 ; et son ami, également poète et théologien, Duro Raapoto.

Henri Hiro porte le *pāreu* (paréo) dans les lieux publics et relance notamment – avec d'autres artistes – la pratique du tatouage abandonnée depuis plus de cent ans. Lui et Duro Raapoto⁹ ajoutent une dimension intellectuelle au combat de leurs prédécesseurs : ils théorisent leur culture, leur langue. Pour eux, *Mā'ohi* s'oppose nécessairement à Tahitien, comme ce qui se refuse de faire partie du système français s'oppose à ce qui accepte de s'y fondre et bientôt de s'y perdre (Hiro, 1985). De la même façon, ils remplacent l'appellation *reo tahiti* (langue tahitienne) par *reo mā'ohi*, arguant qu'il existe en Polynésie française (ensemble géographique qu'ils nomment *Mā'ohi nui* ou *Ao mā'ohi* : la Grandeur *mā'ohi* ou l'Univers *mā'ohi*) des parlers mais une seule langue. Ainsi, le *reo mā'ohi* comprendrait le parler tahitien (*parau tahiti*), le parler des îles-sous-le-Vent (*parau raromata'i*), le parler des Tuamotu (*parau*

(independence party) » (1997 : 35). À l'inverse (et c'est plus discutable), Anna Laura Jones pose que « The term 'Tahitian' is rejected by some members of the Ma'ohi movement [...] The term Ma'ohi is used by all Tahitian speakers to refer to native Polynesians, regardless of political affiliation » (1992 : 153).

7. On se souvient, par exemple, de la création en 1961 du parti politique *Pupu Ti'amā Mā'ohi* (Parti libre *mā'ohi*) par le lieutenant de Pouvanaa Oopa, Jean-Baptiste Heitarauri Cérans-Jérusalémy (parti dissout par le gouvernement français en 1963, pour cause de séparatisme).

8. Au sujet du Ma'ohi Club – créé en fait en 1965 –, voir aussi Saura (1988 : 64-65) informé sur ce point par Jean-Marc Pambrun et Aimeho a Raa Ariiotima Charoussat.

9. Noté ci-dessus Turo Raapoto. Turo est en fait la prononciation tahitienne du prénom Duro. Les deux formes sont utilisées, de façon interchangeable.

tuamotu, parau pa'umotu), etc., sans qu'aucun de ces parlars ne puisse se prétendre langue¹⁰. On l'aura compris, la focalisation est mise ici sur les dénominateurs communs de la culture polynésienne, les situations locales étant perçues comme autant de richesses mais en aucun cas comme des identités susceptibles d'empêcher l'émergence d'une conscience d'appartenance à une nation *mā'ohi*.

Dans cet ordre d'idée, il en va de la langue comme de l'homme : l'autochtone ne saurait se définir dans sa propre langue par un qualificatif ne faisant référence qu'à son origine géographique (*ta'ata tahiti, ta'ata mo'orea*, etc.), ni en langue française par un terme issu de cette langue (« Tahitien », « Tahitienne ») ; il convient, à l'inverse, de recourir au terme autochtone qui désignerait l'autochtonie : *mā'ohi*¹¹. Duro Raapoto écrit ainsi :

« Pourquoi langue Māōhi et pas Tahitien ? Cette appellation découle d'une prise de conscience du Polynésien de son identité, et d'une certaine forme de refus d'être noyé dans le moule "Tahitien" qui répond surtout à des préoccupations touristiques et commerciales. Les variantes linguistiques d'archipel à archipel n'enlèvent rien à cette conscience retrouvée de son unité. On assiste aujourd'hui, non pas au niveau du peuple, mais au niveau de ceux qui ont une responsabilité dans la direction des affaires du pays, à une tension entre ceux qui veulent vivre et valoriser cette unité culturelle à travers le Reo Māōhi et qui sont taxés d'indépendantistes, et ceux qui veulent rester Tahitiens et donc pro-français... Il ne s'agit pas d'un conflit entre passéistes et modernistes. Les pro-Tahitiens pensent que la société et la culture polynésiennes sont incapables de penser la société en terme de progrès, de techniques, de sciences, de mieux-être. Les pro-Māōhi quant à eux ne veulent pas se laisser assimiler, digérer par une autre culture, mais avoir le droit de penser à une société qui soit le reflet de leur âme et non la copie d'une autre société » (Correspondance personnelle, 1985)¹².

Même si le terme *mā'ohi* se pose, à travers l'action culturelle de Henri Hiro, Duro Raapoto,

et des autres chantres de l'identité *mā'ohi* des années 1970-1980, dans un rapport d'opposition (à la France, et à la « tahitianité » perçue comme appartenance à l'Occident et à la France), il se trouve que ce vocable *mā'ohi* est en quelques années vidé de sa charge subversive et que son emploi devient dominant.

Un usage largement dominant

Avec l'accès de la Polynésie française à un statut d'autonomie interne au sein de la République, qui se traduit par l'apparition d'un gouvernement local (à partir de 1977 ; autonomie renforcée en 1984 et à plusieurs reprises depuis), la revendication d'identité culturelle *mā'ohi* est désormais, en effet, une valeur largement partagée au sein des élites politiques et de la population. À défaut de consensus entre indépendantistes et non-indépendantistes quant à l'action politique à mener en matière de culture polynésienne, il s'en établit un au fil de la décennie 1980 sur l'usage du terme *mā'ohi*¹³. Très vite, dans les usages langagiers polynésiens, du sommet à la base, l'auto-appellation (en langue tahitienne) *ta'ata tahiti* régresse au profit de *mā'ohi*.

Il y a néanmoins lieu de différencier le cas de l'emploi du terme *mā'ohi*, dans les conversations tenues en langue tahitienne, de celles tenues en français. Le terme *mā'ohi* peut en effet revêtir une dimension politique lorsqu'il s'inscrit dans un discours en langue française, signifiant une possible volonté de ne pas employer les catégories de la langue française (« tahitien », « polynésien ») pour désigner l'autochtone ; le cas est différent lorsqu'à l'intérieur d'un discours en tahitien, *mā'ohi* se substitue à *ta'ata tahiti*.

Mā'ohi fait l'objet d'un tel consensus que même les Français vivant à Tahiti ou écrivant au sujet de Tahiti reprennent cet usage. Faut-il suivre néanmoins Dona Ferentes – pseudonyme – qui voit « *les Européens dépassant parfois les autochtones dans la surenchère de l'utilisation du*

10. Jean-Marius Raapoto, frère de Duro Raapoto, docteur en sciences du langage, conseiller territorial indépendantiste depuis 2001 devenu en 2004 ministre territorial de l'Éducation et de la Culture, a lui aussi à cœur de défendre cette distinction dans ses travaux et ses enseignements à l'université de la Polynésie française. Dans sa thèse de doctorat en ethnologie intitulée *Bilinguisme et scolarisation en Polynésie française* (1999 : 26-27), Edgar Tetahiotupa reproduit quelques documents fort intéressants au sujet du terme *mā'ohi*, dont un texte non daté de Duro Raapoto, intitulé *Aita e reo tahiti* (« Il n'y a pas de langue tahitienne »).

11. La même chose s'observe à Hawaï où le qualificatif « hawaïien » est rejeté par certains partisans de la souveraineté autochtone, au profit de l'appellation *kanaka maoli*. Voir l'article de Kekuni Blaisdell (1989).

12. Nous étions alors étudiant à Aix-en-Provence et lui avions demandé, par courrier, des précisions au sujet de l'identité *mā'ohi* pour la rédaction de notre mémoire de DEA (1986). Il s'agit là d'un des rares textes de Duro Raapoto en français. Qu'il soit remercié de son aide et ne perçoive pas le présent article comme une tentative supplémentaire, de notre part, de remettre en cause le contenu de ses écrits, mais comme une tentative d'œuvrer à l'éducation critique des *Mā'ohi* – et des autres – qui liront cet article et que nous respectons profondément.

13. Par ailleurs, s'agissant non de la classe politique mais des milieux populaires, Alexandrine Brami a bien montré (2000) que dans la jeunesse tahitienne d'aujourd'hui, la promotion de l'identité et des traditions polynésiennes n'était plus liée à un engagement indépendantiste, contrairement à la première génération d'acteurs culturels des années 1970-1980.

terme 'ma'ohi' » (1999 : 21-22) ? En réalité, nombre d'Européens se trompent dans l'écriture du terme (qu'ils orthographient *mahoi*, *mao'hi*, etc.) et, plus encore, butent sur sa prononciation. Au total, à l'oral, ils ne se hasardent pas toujours à employer ce terme, lui préférant largement appellation « Polynésien ».

L'étymologie de mā'ohi, selon Duro Raapoto

Si, par ses activités théâtrales, Henri Hiro est le défenseur de l'identité polynésienne le plus connu du grand public tahitien, c'est son camarade d'études Duro Raapoto, fils de l'ancien président de l'Église évangélique de la Polynésie française, Samuela Raapoto, qui porte au plus haut point la théorisation du terme *mā'ohi*, dont tous deux contribuent activement à répandre l'usage. Il le fait essentiellement dans un article resté célèbre, « *Ma'ohi, ou l'identité bafouée* », publié en 1978 à Paris dans le *Journal des missions évangéliques* et republié plusieurs fois par la suite à Tahiti (également traduit en anglais et publié à Fidji en 1980). Ce puissant texte poétique porte en germe (c'est véritablement le cas de le dire) l'ensemble des écrits à venir de Duro Raapoto pour les décennies qui suivront. Pour rendre compte du contenu de ce manifeste, on commencera par citer ses premières lignes, avant d'en résumer la suite¹⁴ :

« Qui suis-je ? Rien, pas encore, demain, peut-être. Non l'état-civil ne me suffit plus. J'ai besoin d'une autre dimension. Mon nom s'écrit avec les lettres de l'alphabet latin, mais ma vie s'écrit avec mon souffle et le souffle de tous ceux qui souffrent du manque d'être. Nous ne sommes assurément pas encore. On me dit Tahitien, mais je refuse. Cette dénomination a essentiellement une vocation démagogique, touristique, snobinarde et poubelle... Je suis *Ma'ohi*. C'est le programme de ma vie. » (1978 : 114)

Au qualificatif Tahitien, Duro Raapoto préfère sans conteste *Mā'ohi* qui exprime pleinement l'attachement des autochtones à leur pays, à leur terre :

« *Ma'ohi* est l'exact opposé de *hutu painu* (fruit du *Barringtonia* à la dérive). Il est généralement défini de la manière suivante : commun, indigène, qui n'est pas étranger. Il est cela et rien de tout cela [...] » (1978 : 115)

L'auteur entreprend alors un découpage lexical du terme *mā'ohi* pour bien mettre en valeur toute sa richesse et la véritable signification qu'il

convient pour lui d'y lire. Il rappelle que *Ma'ohi* et *Maori* sont deux formes d'un même mot, qui se retrouve aussi, ailleurs en Polynésie, sous la forme *Maoli* : « *Maori* se décompose de la manière suivante : *ma-ori*. *Ma* signifie : être libre du *tapu*. Un *tapu*, c'est un homme destiné à être sacrifié sur le *marae* », un homme sans dignité, sans valeur (Raapoto, 1978 : 115).

On le voit, ses premiers critères de définition du terme *mā* sont la liberté et la dignité. Suit le respect des valeurs de son groupe, qui fait d'un être un homme véritablement *mā* (Raapoto, 1978 : 116) :

« [...] Quiconque s'y refuse est *repo* : sale [...] L'être *ma*, ce n'est pas l'être à côté des autres, mais bien l'être avec les autres [...] »¹⁵.

Ce n'est qu'ensuite que le lecteur découvre qu'« [...] en plus de tout cela, *ma* signifie être propre » (1978 : 116). L'autre composante supposée de *maori, ori* – « prononcé sans coup de glotte » (1978 : 116) – signifierait « reconstituer, remettre ensemble les parties d'un objet pour refaire un tout, donc restaurer » (1978 : 116). Au total, *Ma-ori*, composé de l'addition de *ma* et *ori*, est dit signifier l'être vrai, entier, libre, celui qui « refuse l'éparpillement » (1978 : 116). Avant de continuer la lecture de ce texte, on procédera à quelques commentaires.

Outre le bien-fondé du découpage de *māori* ou *maori* en *mā* et *ori*, qui sera discuté ultérieurement, l'interprétation des termes *mā* et *ori* est ici très spirituelle, ce qui ne nous étonne pas vraiment de la part d'un ancien élève pasteur, devenu « apôtre » de la tradition tahitienne. Cette dimension apparaît clairement dans le fait que la signification physique ou matérielle du terme *mā* (propre), la plus évidente pour l'immense majorité des locuteurs du tahitien, soit livrée en dernier dans ces explications. La priorité va à une lecture figurée à la fois sociale et morale de ce terme qui entre, il est vrai (même si Duro Raapoto ne le fait pas remarquer ici), dans la composition d'autres termes abstraits comme *ti'a-mā-ra'a* (liberté, indépendance).

En revanche, il est plus difficile de suivre l'auteur dans son interprétation du terme *ori*. Tout comme d'éminents spécialistes de la langue tahitienne que nous avons interrogés à ce sujet, nous ignorons le sens de ce terme donné par Duro Raapoto. Cette signification est totalement absente des dictionnaires de la langue tahitienne, pour lesquels *ori*, nom commun ou verbe, signifie

14. Dans son texte, les termes polynésiens sont écrits en gras, sans italiques ; c'est nous qui procédons à ce changement de graphie.

15. On perçoit bien ici le caractère collectif de cette vision de l'identité *mā'ohi*, dans laquelle l'individu n'est jamais perçu que comme un élément du groupe primordial.

simplement « Vadrouilleur, rôdeur... Promenade, vagabondage... » (Académie tahitienne, 1999 : 318).

Retrouvons le texte de Duro Raapoto au sujet du sens de *mā'ohi* et *māori*. Celui-ci explique que, pour des raisons d'évolution de la langue, le substantif *ohi*, variante de *ori*, aurait connu en langue tahitienne une glottalisation, d'où l'apparition de *mā'ohi* (ou *māōhi*) à la place de *māori* et *māohi*. Toutefois, le sens de *ōhi* demeurerait celui de *ohi*, c'est-à-dire un terme désignant une jeune pousse, un rejet accroché à une plante mère (*tumu* : tronc, souche, origine), une pousse « qui vit mais qui ne survit pas » (1978 : 117). Il en résulte que le terme *mā'ohi* s'appliquerait à un être plein de force, libre et digne, attaché à ses racines.

Au terme de cette exégèse, on est allé bien plus loin ici que la définition première de *mā'ohi* signifiant simplement « commun, indigène ». Duro Raapoto a essentiellement procédé par le biais de références religieuses et de métaphores végétales qu'affectionne la culture tahitienne, pour donner un sens très spirituel à *mā'ohi*. Avant d'envisager s'il n'y a pas là une lecture très personnelle et de se demander si ces découpages lexicaux se justifient, il convient de rendre compte de la fortune extrême, en quelques années à peine, de ce découpage du terme *mā'ohi* employé pour désigner l'identité polynésienne.

La fortune du terme mā'ohi et les variantes autour de cette étymologie

L'explication du terme *mā'ohi* fournie par Duro Raapoto se répand en effet dans toute la Polynésie française, dans la décennie 1980, par le biais des institutions scolaires et de l'Église protestante (Église évangélique de Polynésie française, renommée officiellement en 2004 Église protestante mā'ohi). Il s'agit de la première théorisation de ce mot et personne ne songe à remettre en cause publiquement son argumentation. Tout au plus, ceux qui ne seraient pas convaincus de ce découpage et de cette lecture auront-ils la politesse, toute tahitienne, de ne pas contredire le jeune théologien érudit, respectant son raisonnement, qui en vaut bien un autre, selon la tournure d'esprit très relativiste des Tahitiens, si bien remarquée par Robert Levy (1973 : 248-258). Nombreux sont ceux qui se satisfont de disposer d'une explication aussi convaincante, l'idée que le *mā'ohi* est une pousse propre s'inscrivant par-

faitement dans l'ordre des représentations polynésiennes procédant très souvent par le biais de la métaphore végétale.

Dans le même temps où la société tahitienne abandonne très largement l'appellation métonymique générique *ta'ata tahiti* au profit du terme *mā'ohi*, elle adopte les néologismes *hiro'a tumu* et *iho tumu* (suivis généralement de l'adjectif *mā'ohi*), également forgés par Duro Raapoto et ses amis, pour exprimer les concepts de culture et d'identité. *Hiro'a* signifie « conscience, connaissance » ; *iho* : « essence, identité » ; *tumu* : « arbre, origine ».

Au fil des années 1980, innombrables sont les poèmes, chansons, spectacles de danse, dans lesquels la « polynésianité » se décline en termes de *mā'ohi*, *hiro'a tumu*, *iho tumu*. La même chose vaut dans le domaine des discours politiques de tous bords, de la publicité, dans les sigles d'associations et dénominations officielles des institutions publiques (le ministère territorial de la Culture s'intitule aujourd'hui officiellement *Fa'atere'a'a Hau nō te Hiro'a tumu mā'ohi*), etc.

Nous ne donnerons qu'un exemple, récent, de la reprise du découpage de Duro Raapoto de *mā'ohi* en *mā* (propre, digne) + *ohi* (pousse), celui d'un des écrivains tahitiens les plus en vogue, Patrick Amaru. Vainqueur de plusieurs prix littéraires en langue tahitienne en 2000 et 2001, Patrick Amaru pousse l'assimilation du *mā'ohi* à une pousse ou jeune plante digne, très loin. Dans son ouvrage de fiction (2001) *Te oho nō te tau 'auhunera'a* (« Les premiers fruits de l'abondance »), le poète joue avec les mots ; poursuivant l'allégorie de l'identification au végétal, il transforme parfois *mā* en *mā'a* (aliment, nourriture végétale). Chantant, comme Duro Raapoto, la culture ancestrale en terme de *hiro'a tumu*, il exploite pleinement la symbolique de la terre nourricière, avec une affection particulière pour la symbolique de la mise en terre du placenta (*pūfenua*).

Le premier conte de cet ouvrage a pour titre *Orama-nui-tau-mai-te-ra'i* et pour sous-titre *Ua ohi mai te pū fenua i te ohi 'uru...* (« Du placenta surgit une pousse d'arbre à pain »), dans lequel sous-titre on remarque bien le terme *ohi* (pousse)¹⁶. Ce texte relate l'histoire (imaginaire) d'un chef, 'Aro-na, de Ha'apaiano'o (Papeno'o, à Tahiti), tué par les gens de la chefferie voisine, Tūrei (Ti'arei) ; au moment de la mort du chef, la reine 'Orama-nui-tau-mai-te-ra'i de Tūrei avait eu la vision d'un arbre à pain poussant dans une

16. Patrick Amaru (2001) écrit *pūfenua* en deux mots (*pū fenua*), rendant possible un glissement de l'idée de placenta (*pūfenua*) vers celle de centre (*pū*) d'une terre (*fenua*), d'autant plus intéressante qu'il est, comme les héros de son texte, originaire de Papeno'o, district que la tradition présente comme le centre (*pū*) ou nombril (*pūo*) de l'île de Tahiti.

marre de sang. Ce n'est que plus tard qu'elle réalise le sens de ce songe, alors qu'elle enterre le placenta de la femme Nanihi, dans un geste de réconciliation, au lieu même où avait été enterré 'Aro-na. Le sang de la mort passée est lavé par le sang du placenta porteur de vie¹⁷.

Un autre chapitre du même ouvrage (intitulé *te 'aha tupuna*, la corde ancestrale) conte l'histoire d'un personnage, Rauri'i, qui réalise qu'il a perdu son identité. Grâce à cette prise de conscience (*hiro'a*), il passe du statut de *hotu pāinu* (fruit à la dérive) à celui d'homme digne, fier de sa culture. Voici la traduction du chant – présenté ci-dessous en note – qui réveille Rauri'i et l'aide à réaliser son état de décadence :

« Il est un fruit à la dérive [étranger] ! Il est un fruit à la dérive, dans son propre pays. Il a pris les coutumes des autres et les a enracinées, chez lui, dévalorisant à l'extrême, par là-même, ce qui lui était propre. Tu es un fruit de l'arbre qui a été planté dans la terre fondamentale. Tu prophétises que les racines ancestrales seront brisées, mais prends garde, ou tu deviendras un fruit à la dérive [...] »¹⁸.

La prise de conscience de Rauri'i procède aussi au moyen d'un chant polyphonique (*tārava*) qui s'élève comme une mise en garde et dans lequel on retrouve, en résumé, le vocabulaire et la rhétorique identitaires que nous connaissons bien maintenant :

« La conscience et l'identité originelles, qui proviennent du placenta, du placenta, noyau de notre terre natale, de notre mère. Lorsque la vague se brise, lors-

que le vent oblique, prends garde à ne pas perdre conscience de ta culture, de ton identité originelles ! »¹⁹.

Désormais (Amuru, 2001 : 40), l'homme réveillé, retrouvé, « pousse libre » peut se voir adresser ce discours par un orateur traditionnel (*ōrero*) :

« [Tu es] un fruit que l'on récolte sur la terre, que la terre récolte, qui provient du tronc, du tronc enraciné dans le socle de *mpa* terre natale. Ainsi se justifient ces mots : Tu es *mā'a-ohi* (fruit récolté) – (bis) –, *npurris-toi* de ce que ta terre natale a produit, nourris-toi de ce que ta terre maternelle²⁰ a fait fructifier, à toi, son enfant – (bis) »²¹.

Le cas de l'œuvre littéraire, en construction, de Patrick Amaru, n'est qu'un exemple parmi d'autres des multiples prolongements du discours identitaire de la fin des années 1970 et de la fortune du découpage du terme *mā'ohi*. Pour autant, l'usage généralisé de ce terme afin de désigner les autochtones de Polynésie française y fait-il totalement l'unanimité ?

Des voix discordantes

Il arrive que des voix discordantes s'élèvent, de façon éparse, contestant soit l'abandon de la référence identitaire à l'île d'origine de chacun pour exprimer l'identité polynésienne, soit même récusant le bien-fondé de l'emploi du mot *mā'ohi* à propos de l'homme.

17. *Ti'i atura te ari'i vahine nō tāret i te pū fenua nō Nanihi, te vahine-nanahi-nounou-hia. Ta'ita'i atura 'oia i te hiti nō te marae. Tanu atura 'oia i teie pū fenua i te vāhi tapu i tanuhia na 'o 'Aro-na nō Ha'apaiano'o, te ari'i-i-'aro-na-i-te-pū. Toro atura te Rā i tō na mau hīhi aroha. Hiti atura te ohi 'uru nō roto mai ia 'Arona, nō roto mai i teie pū fenua... (2001 : 23).*

18. *E hotu pāinu 'oia ! E hotu pāinu 'oia ! Iō na iho. ! 'Ua rave roa 'oia ! I tū verā mā ! 'E 'ua ha'atumu roa 'oia. I Iō na iho. I Ha'afafau noa ai ! I tāna iho ! E hotu ho'i 'oe nō te tumu ! I a'ahia i te papa o te fenua. I Te tohu nei 'oe 'ia mutu. I 'A mutu te mau 'a 'a tupuna. I 'A ara, 'a riro ai 'oe ! e hotu pāinu... (2001 : 23).*

19. [...] *Te hiro'a 'e te iho tumu ia ! Nō roto mai i te pū fenua. I Te pū fenua nō te 'ā'i'a. I Tō tātou nei metua vahine. I 'a fati te 'are. I 'a farara te mata'i. I 'A mo'e na i tō hiro'a ! I 'A mo'e na i tō iho tumu ! (2001 : 23).*

20. Référence est faite ici à la « terre » (*fenua metua vahine*), expression chère aux partisans de la défense de l'identité *mā'ohi*, que Duro Raapoto a beaucoup défendue et théorisée ; il le fait notamment sur la base de l'exemple du placenta, dit en tahitien *pūfenua – pū* : noyau ; *fenua* : terre –, sorti des entrailles de la mère – *metua vahine* – pour être aussitôt remis en terre – *fenua*. Ce discours est repris collectivement par la direction de l'Église protestante *mā'ohi*, largement acquise depuis quelques années aux théories de Duro Raapoto. Ainsi, le texte de la liturgie officielle du Vendredi saint (de Pâques) pour les années 2000-2003, oscillant entre doctrine chrétienne et adaptation du message biblique à la cause de l'identité *mā'ohi*, résume en ces termes l'idéologie de la terre-mère (2001 : 36-37) : *I roto i te hiōraa a te māōhi, ua riro te fenua mai te tahi metua vāhine nō na, e o na iho te tamarii [...] No reira rātou (to tātou mau tupuna) i faahoi ai i te pūfenua i roto i te fenua ia fanau-anaé-hio te tahi tama. To na auaa ra, e tātiraa pāpū to rātou i te fenua. e taua tuātiraa i rotopū ia rātou. e te fenua, ua ite ia rātou e to rātou atoā ia tuātiraa i te atua, no te mea nā na i rahu i te fenua e i faatupu i te mau i atoā i niā iho [...] Te aha nei hoi tātou i to-tātou metua vāhine... Te tamarii e hoo i ta na metua vāhine, eere ānei ua moēhia to na hiroā [...] (« Dans la vision du monde des Māōhi, la terre est comme une mère pour l'homme, dont il serait issu, enfant. C'est pourquoi eux, nos ancêtres, eurent pour coutume de rendre le placenta à la terre après la naissance d'un enfant. Cela signifie un rapport intime avec la terre, un lien qui est aussi celui de l'homme à Dieu, car c'est Dieu qui a créé la terre et tous ses bienfaits [...] Et nous, comment nous comportons-nous avec cette mère, notre mère ? [...] L'enfant qui vend sa mère, n'a-t-il pas perdu toutes ses racines ? »).*

21. *E mā'a 'ohi, I 'ohihia ! I te fenua. I Nō ni'a mai ia ! I te tumu. I Te tumu i a'ahia ! I te papa nō tō'u 'ā'i'a ! I ti'a ai te parau ē ! E mā'a 'ohi 'oe ! E mā'a 'ohi 'oe. I 'A 'ai i tā tō 'ā'i'a ! I horo'a mai. I 'A 'ai i tā tō metua vahine ! I fa'atupu, i fa'ahotu ! Nō 'oe e te tama, I Te tama !*

Le refus d'un référent perçu comme tahitien, ou non spatialisé

Dans sa thèse de doctorat (1999 : 34), Edgar Tetahiotupa fait remarquer, à juste titre, comme nous avons pu le constater en nous déplaçant aux îles Australes, que les gens des archipels, autres que la Société, ont souvent tendance à assimiler le *reo mā'ohi* à la seule langue tahitienne (qui n'est pas celle qu'ils parlent), au lieu d'y voir un terme générique englobant leur propre langue. Eux continuent de parler de leur langue en terme de *reo rurutu* – langue de Rurutu –, *reo rapa* – langue de Rapa –, *'eo enana* – langue marquisienne –, etc. ; de la même façon, ils préfèrent se définir en tant que *ta'ata rurutu*, *ta'ata rapa*, ou *enana*, abandonnant le qualificatif *mā'ohi* aux gens de Tahiti qui semblent aujourd'hui si friands de son emploi.

Parmi les habitants des archipels « extérieurs », les Marquisiens, dont on sait la méfiance vis-à-vis de l'impérialisme tahitien, sont les plus désireux de prendre leurs distances par rapport au terme *mā'ohi*. Edgar Tetahiotupa (lui-même marquisien) reproduit dans sa thèse (1999 : 31) des extraits d'un article (« Du 'reo mā'ohi' au réau ma'ohi ») publié dans *Tahiti Pacifique* (1999) sous le pseudonyme de Dona Ferentes, dénonçant le fait que *mā'ohi* signifierait « attouchement » en langue marquisienne²². En conséquence, l'expression *reo mā'ohi* serait bien mal appropriée pour s'appliquer aussi à la langue marquisienne.

Les dictionnaires de marquisien que nous connaissons confirment que *mā'ohi* signifie bien dans ces îles « attouchement »²³. Tetahiotupa poursuit (1999 : 31) :

« L'équivalent en marquisien du terme tahitien *mā'ohi* serait *mao'i* qui signifie : 'naturel, indigène, commun, ordinaire' (Dordillon, 1931 : 256). En aucune façon le Marquisien ne parlera de *'eo mao'i* (langue *mao'i*) mais utilisera *mao'i* dans *meika mao'i*, *puaka mao'i*, pour désigner successivement (la) banane commune et (le) cochon indigène (Dordillon, 1931 : 250). Il désignera sa langue par *'eo 'enata* ou *'eo 'enana* [« langue des hommes »] [...] ».

Remarquons, avant de conclure sur la question de l'expression des identités en référence à une île d'origine ou, à l'inverse, au moyen d'un qualificatif englobant (*enana* ou *enata* pour les Marquisiens, *mā'ohi* pour nombre de Tahitiens)

que le théologien Duro Raapoto n'ignore évidemment pas cette réalité primordiale de l'ancrage du Polynésien dans un territoire d'origine, un district, une île. Il se sert même de cet argument pour développer l'idée de terre-mère, dont les enfants (*tamari'i*) seraient nommés dans leur île *Tamari'i tahiti*, *Tamari'i ra'iatea*, etc., expressions synonymes de *ta'ata tahiti*, *ta'ata ra'iatea*²⁴. Néanmoins, la conscience de l'appartenance à une unité naturelle et culturelle polynésienne *mā'ohi* prime chez lui sur la réalité d'identités locales et dispersées.

Mā'ohi, un terme inapproprié pour qualifier l'homme ?

Dans l'ensemble tahitien, c'est une autre contestation, interne aux usagers de la langue tahitienne et publique, qui s'est manifestée récemment quant à l'emploi du qualificatif *mā'ohi*. En 1999, en effet, une véritable controverse éclate à Tahiti, portant non sur la possible dimension politique du terme *mā'ohi*, ni sur le bien-fondé de son découpage par Duro Raapoto en *mā* et *ohi*, mais sur le fait qu'il puisse ou non s'appliquer à l'homme.

Les entretiens de Matahiapo

Dans le cadre de l'émission de télévision de RFO, *Matahiapo* (« Aînés »), programme en langue tahitienne consistant en un entretien du journaliste David Maraë avec une personne âgée, un interviewé, puis deux, puis trois témoignent que jamais, dans leur jeunesse et dans leur vie, jusque récemment (c'est-à-dire jusque dans les années 1970), ils n'ont entendu ce terme utilisé à propos de l'homme. Pour eux, il n'est valable que pour la désignation des objets, des plantes et des animaux indigènes.

La première de ces personnes est Louis Picard né en 1910 à Paea et demeurant de longue date à Borabora. « Demi » (métis) au physique très occidental, il n'en a pas moins été élevé par sa grand-mère en milieu tahitien. Lors de l'émission du 27 octobre 1999, il rapporte s'être fait sévèrement reprendre par cette grand-mère pour avoir un jour utilisé le terme *mā'ohi* au sujet d'un homme qui arrivait du village voisin, Papara²⁵ :

« Je vis quelqu'un qui arrivait de Papara et se dirigeait droit vers chez nous ; je dis alors : "Tiens, il y a un

22. Cet argument a depuis été repris par d'autres, dont Simone Grand (2003).

23. Dordillon (1904, réédition 1999 : 178) et Le Cléac'h (1997 : 82).

24. Voir l'ouvrage du comité d'animation théologique de l'ESPF Te tamarii (2002 : 56-57), signé collectivement, mais rédigé essentiellement de la plume de Duro Raapoto.

25. La traduction qui suit, comme l'ensemble des traductions de l'article, sont de nous. Pour faciliter la lecture, les textes en *mā'ohi* sont présentés en notes.

Mā'ohi qui arrive !". Ma grand-mère se mit en colère : "Mais pourquoi dis-tu *Mā'ohi* ? Cet homme là n'est pas un *Mā'ohi*, c'est un Tahitien (*ta'ata tahiti* : homme Tahiti). Et toi, tu l'appelles *Mā'ohi* ? C'est un Tahitien et il vient de Papara". À partir de là, j'ai bien retenu qu'il ne fallait pas dire *Mā'ohi*. »²⁶

Question (du journaliste) :

« Pour quelle raison ? »²⁷

Réponse :

« C'est un nom sale, terreux, qui s'applique aux gens sales, terreux. On parle de fruit à pain *mā'ohi*, de cochon *mā'ohi*, là, c'est approprié. En français, il y a une appellation similaire : les gens de très basse classe étaient appelés des serfs. Serfs : Serfs, s. e. r. f. : les gens très inférieurs. Les nobles, eux, sont les gens riches, les aristocrates... »²⁸

Louis Picard va jusqu'au bout de son raisonnement :

« Si l'on voit trois personnes venir ici, un *Pa'umotu* (originaire des îles Tuamotu), un Tahitien et, admettons, quelqu'un de Raiatea, et que l'on se demande : "qui sont ces gens qui arrivent ?" ; la réponse sera : "À bien regarder, celui du milieu, c'est un Tahitien (*ta'ata tahiti*), à côté, on dirait quelqu'un de Raiatea (*ta'ata ra'iātea*), et de l'autre côté, un *Pa'umotu*". Personne n'a employé le mot *mā'ohi*. On a bien identifié ces gens, distingué leur origine physique (*toto* : sang), leur apparence (*huru*). Moi, je n'ai jamais entendu ma grand-mère parler de quelqu'un de '*mā'ohi*'. Si elle utilisait ce terme, c'était à propos de gens qui feraient des choses sales, dégoûtantes, des choses qui ne seraient pas propres (*mā*). Et jusqu'à ce jour, je n'aime pas qu'on dise "Ah ! Voici un *mā'ohi*", car parler ainsi, c'est une manière de rabaisser les gens. Un Tahitien, c'est un Tahitien (*ta'ata tahiti*), quelqu'un des Tuamotu, un *Pa'umotu*, et un Marquisien, un Marquisien (*nu'u hiva*). Voilà tout. »²⁹

On l'aura compris, pour Louis Picard, l'identité s'exprime à l'aide d'un référent géographique précis et non au moyen de ce terme générale et non spatialisé (à défaut d'être véritablement « déterritorialisé ») qu'est *mā'ohi*. Ce n'est pas le moindre des paradoxes, en effet, qu'un mot que certains posent comme révélant un

profond rapport de l'homme à la terre, puisse apparaître à d'autres comme coupé de cette identité territoriale qui définit traditionnellement les Polynésiens. Le discours de Louis Picard comporte néanmoins un conflit idéologique entre anciens et modernes au sujet de la territorialité des identités. Il introduit l'idée que le terme *mā'ohi*, loin de véhiculer une connotation de pureté et de propreté, renverrait plutôt à la saleté, ce que nous tenterons d'expliquer ultérieurement.

Quelques mois plus tard, c'est au tour de Maraea Amaru, de Hiti'a-ō-te-rā, née en 1912 dans ce district rural de Tahiti où elle a toujours vécu, d'être reçue dans l'émission *Matahiapo* du 10 avril 2000. Tresseuse de bambou, elle est plus généralement très versée dans l'artisanat traditionnel. Interrogée sur l'usage de certains mots dans la langue tahitienne d'aujourd'hui, elle commence par préciser que le terme *rima'i* (de *rima*, main, et *i*, remplie), utilisé de nos jours pour désigner le travail de l'artisanat, n'est pas correct. L'explication relève à nouveau du registre du propre et du sale. Pour elle, l'expression *rima'i* signifie (avoir) les mains terreaux ; ce serait la contraction de *rima'i i te vari* : main(s) pleine(s)/remplie(s) de terre/boue. Maraea Amaru condamne durement ceux qui ont décidé d'employer *rima'i* à propos de l'artisanat :

« Qu'est-ce qu'ils ont, ces gens, ils sont fous ? Tu sais, ceux qui créent de telles expressions, ils ne savent même pas reconnaître leur pied droit de leur pied gauche ! »³⁰

La question du journaliste glisse ensuite sur l'usage, adéquat ou non, du terme *mā'ohi*, en référence aux propos tenus récemment dans la même émission par Louis Picard :

« À ton époque, tu n'entendais pas parler de *mā'ohi* ? »³¹

26. [...] *Te 'ite nei au ho'ē, nā pāpara mai, tei pou mai nei, e haere ti'a mui ra i tō mātou pae. Na ā atu ra vau e : "A, 'era ho'ē mā'ohi e haere mai ra". Riri roa tō'u mā'ohi rā'au no te mea : "E aha 'oe i parau ai mā'ohi, e'ere teie ta'ata i te mā'ohi, e ta'ata tahiti tera. E parau 'oe ia na e ta'ata mā'ohi ? E ta'ata tahiti tera, nō pāpara mai" [...] I reira teru parau ia'u, te maura'a i roto i tō'u tari'a, i 'ite e, eiaha 'oe e parau 'mā'ohi'.*

27. *E aha te tunu ?*

28. *E i'oa repo, e i'oa rā nō te feiā repo. Parau hia e 'uru mā'ohi, puu'a mā'ohi, te reira rā, mea tano ia. Ho'ē ā te reira parau ato'a i roto i te parau farāni, te mau Farāni, mea ha'eha'a roa, e parau hia rātou e e serfs. Serfs, s. e. r. f. : te mau feiā nō raro. Te nobles, te mau feiā riches, te mau hui ari'i, o... te reira mau feiā ia.*

29. [...] *Ja 'ite tātou e toru ta'ata ia haere mai, ho'ē Pa'umotu, ho'ē ta'ata tahiti e ho'ē ānei [...] Ra'iātea, e ui mai : "A hi'o na i tera mau ta'ata, o vai mā tera mau ta'ata e haere mai ra ?" Te na ā atu ra ia te pāhonora'a : "Ja hi'o vau i tera ta'ata i ropū, e ta'ata tahiti, tera ia i ā mai, ia hi'o nei au, e ta'ata ra'iātea puha, e te tahi pae rā, e Pa'umotu". Aita roa i fa'ahiti hia te parau Mā'ohi. Fa'a'ite-maita'i-hia o vai tera ta'ata, e tō na toto, tō na huru. Aita vau i fa'aro'o ia parau tō'u Māmā rā'au "e mā'ohi". Ja parau ana'e 'ōna i tena parau e "mā'ohi", e feiā rave i te 'ohipa, hā'iri'iri, te mau 'ohipu, aita e [...] e'ere i te 'ohipa mā. I teie nei ā, e'ita ā van e au ia parau hia e "'era te mā'ohi" : e fa'aha'eha'a-roa-ra'a tera i te ta'ata tahiti Ta'ata tahiti, e Ta'ata tahiti iho ā ia, Pa'umotu, Pa'umotu iho ā ia, te Nu'u Hiva, e Nu'u Hiva iho ā ia. Tera na.*

30. *E aha tō tera mau ta'ata ? E mā'au ? Mana'o ra 'oe i tera mau ta'ata i hāmani i tera parau, aita rātou e 'ite i tō rātou 'āvae 'atau e tō rātou 'āvae 'āui.*

31. *I tera tau i tō 'oe, aita 'oe i fa'uro'o i tera parau, e mā'ohi ?*

Réponse :

« Non. C'est de maintenant que j'ai entendu ça. Avant, si l'on parlait de *mā'ohi*, c'était à propos des cochons. Cochon *mā'ohi*, oui, cochon sauvage : "Allons chasser le cochon *mā'ohi*!", c'est le cochon des montagnes, non domestiqué. Voilà, ça s'applique aux cochons, pas aux hommes. Et oui ! Ce n'est pas pour les gens, c'est seulement pour les cochons qu'on emploie ce mot, et rien d'autre, pas du tout à propos des gens. Pourquoi dirions-nous que nous sommes "*mā'ohi*" ? Les Occidentaux disent Tahitiens (hommes/de/Tahiti) et nous, nous nous qualifierions de "*mā'ohi*" ! Les Tahitiens ne sont vraiment pas intelligents alors ! Que faire ? Dire à ces gens-là : "Arrêtez d'être stupides, vous ne savez pas parler, pas reconnaître votre pied droit de votre pied gauche !" Ce sont les Tahitiens qui se qualifient de "*mā'ohi*", tandis que les Occidentaux, eux, ils reconnaissent bien chez le Tahitien un homme de Tahiti ! »³²

Enfin, le dernier interviewé (à ce jour), à porter la charge contre l'emploi du terme *mā'ohi*, est Tere Facta dit Pone. Né en 1915 à Papeari, chef de district puis maire de cette commune de 1953 à 1989, il est reçu lors de l'unique émission *Matahiapo* du mois de juillet 2000 :

« Depuis que je suis né, et jusqu'à aujourd'hui, moi qui suis âgé, je n'ai jamais entendu parler de "langue/parler *mā'ohi*" (*parau mā'ohi*) ou de "personne/homme *mā'ohi*" (*Ta'ata mā'ohi*). Jamais. Mais où a-t-on vu ça ? La vérité, c'est que ce mot, *mā'ohi*, est utilisé, depuis l'origine et à juste titre, à propos des cochons : le cochon *mā'ohi*, comme cette dame l'a dit l'autre jour. Moi, je l'emploie aussi pour parler des bananes sauvages, *mei'a mā'ohi* ; c'est comme ça, depuis très très longtemps, on parle de *mei'a mā'ohi*, bananes *mā'ohi*, et c'est resté jusqu'à aujourd'hui. Mais pour nous, je n'apprécie pas qu'on dise que nous sommes *Mā'ohi*, parce que, nous sommes des Tahitiens (*Ta'ata tahiti*) [...]. »³³

L'entretien se poursuit :

« De nos jours, je crois que des vrais Tahitiens, il n'y en peut-être même pas un sur dix ! Il y a des demi-Blancs, des demi-Chinois, des demi-Noirs, des Demis

de toutes sortes ; alors, je crois qu'il serait préférable de parler de "gens de Tahiti" (*Ta'ata tahiti*), c'est plus convenable, plus jöli. Si l'on voyage, si tu pars en voyage, dans les grands pays, comme la France, et qu'on te demande qui tu es, tu ne vas pas répondre que tu es *Mā'ohi*, ou un "homme *mā'ohi*", mais non ! Tout ça, c'est très clair ! Pour moi, l'expression "homme *mā'ohi*", ça relève d'une mode. »³⁴

L'argumentation semble perdre quelque peu de sa force, car on croit deviner que le refus du terme *mā'ohi* découlerait de la réalité actuelle du métissage tahitien – qui disqualifierait l'idée de race –, ou de la nécessité de se définir par rapport à l'Autre (aux Occidentaux) et non en raison du caractère inapproprié de ce terme dans la langue tahitienne traditionnelle. Tere Facta Pone en vient ensuite à porter directement la charge contre la personne des jeunes théologiens protestants qui ont entrepris de revaloriser le mot *mā'ohi*, dont il ridiculise l'ensemble des comportements, avec un humour toujours apprécié des bons locuteurs de la langue tahitienne. Il le fait, sinon en ayant à l'esprit les catégories du propre et du sale, du moins en rangeant les promoteurs du mot *mā'ohi* dans la catégorie des gens non respectueux, indécents, vulgaires dans leurs actes et leur corps :

« Ce mot *mā'ohi*, ça vient de quelques personnes un peu [...] on peut dire, un peu folles, non ? Il y en a un, dont je tairai le nom, qui a été envoyé en France pour devenir pasteur ; c'est l'Église évangélique qui a payé son voyage, ses études, et tout, et tout. Il est parti en costume, cravate, avec des chaussures et, quand il est revenu à Tahiti, il a enlevé son pantalon, enlevé ses chaussures et s'est mis à se promener en paréo. Quoi, c'est bien ça ? C'est lui qui a parlé de *mā'ohi* et c'est lui qu'on respecte aujourd'hui, celui-là qui utilise le mot *mā'ohi*. Je l'ai vu une fois, je l'ai bien vu, un jour où j'étais dans le truck et lui montait à Puna'auia. Il est monté et on voyait son slip. Mais à quoi ça rime ? Il n'a qu'à tout enlever alors, ça veut dire quoi de montrer son slip ? »³⁵

32. *Aita. Nō teie nei vau i te fa'aro'ora'a. Te parau mā'ohi e parau hia, e pua'a. Pua'a mā'ohi, 'oia, pua'a mā'ohi. Haere ana'e e 'ai'au i te pua'a mā'ohi, pua'a 'ōviri, pua'a taetaevao. Terā. E pua'a, d'ere i te ta'ata. ā, ē. E'ere i te ta'ata, e pua'a, e pua'a ana'e tei parau hia e pua'a mā'ohi, aita atu ai, aita e ta'ata parau hia. Nō te aha e parau ai ia tātou "e mā'ohi" ? E parau te Pōpa'a "e Ta'ata Tahiti", a, e parau ia te Mā'ohi "e Mā'ohi". E pōiri ā tō te Ta'ata tahiti. Ā. Nāfea ia e parau ? Parau e "A fa'a'ore i tera pōiri tō 'outou, e parau hia 'outou e aita e 'ite i te 'āvae 'atou e te 'āvae 'āui". Nā te ta'ata tahiti noa e parau i te Ta'ata tahiti "e Mā'ohi", te parau ra te Pōpa'a e, "e ta'ata Tahiti" !*

33. *Mai tō'u fānaura'a hia mai e tae roa mai i teie mahana, tae roa mai i tō'u pa'ariri'a, 'aita ron atu vau i fa'aro'o ia parau hia pa'i e parau mā'ohi, aore rā, e Ta'ata mā'ohi. 'Aita, 'aita hoē a'e [...] i hea, i hea tātou i 'ite ai i te reira [...] E tano iho ā tera parau, te parau pāpū mai te mātamua mai, mā'ohi, pua'a mā'ohi tā tera Māmā i parau'ra i tera mahana ra. Ia'u ra, e parau ato'a ta vau e, e mei'a mā'ohi ; terā, mai tahito mai, e mei'a mā'ohi, i tera tau, e tae roa mai i teie mahana, mei'a mā'ohi. 'Aita vau e 'ana'anatea ia parau hia e "mā'ohi" [...] nō te mea, Ta'ata tahiti tātou.*

34. [...] *Teie mahana, mana'o vau, te ta'ata tahiti tumu, 'aita paha ia e 'ahuru pour cent fa'ahou : 'āfa pōpa'a, 'āfa tinitā, 'āfa 'ere'ere, 'āfa te mau mea ato'a ; e mana'o ana'e vau, inea maita'i paha tātou e parau e "Ta'ata Tahiti", mea nehenehe a'e. Ia ara tātou i te ara, haere 'oe i te ara, i te mau fenua rārahii, i Farāni māi, i hea, ia ani ana'e hia 'oe, e pāhono iho ā 'oe e, "nō Tahiti", e Ta'ata tahiti, 'aita 'oe e pāhono e e Mā'ohi, e Ta'ata mā'ohi, 'aita, 'aita [...] Terā, mea māramarama maita'i. Mana'o vau e, e peu noa teie parau e "ta'ata mā'ohi".*

35. [...] *Tera parau Mā'ohi, nā te tahi noa mau ta'ata [...] ri'i [...] nehenehe e parau e ta'ata mā'ama'a, aita ? E'ere ānei ? Fa'atona hia iho 'ē ta'ata, e'ita vau e parau atu i tō na i'oa, nā te Evaneria i 'aufau i tō na tārahu pahi e haere i Farāni i te ha'api'ira'a 'orometua,*

La souillure ? Un conflit de représentations relatives à la terre

Au total, il apparaît, qu'à travers ces trois interviews de personnes âgées, nous croyons avoir affaire à des arguments et des représentations qui ne révèlent pas des tensions entre personnes, mais bien des conflits de valeurs au sein même de la culture tahitienne traditionnelle. Le discours de ceux qui louent l'attachement des Polynésiens à leur « terre-mère », dont ils seraient des pousses propres (*ohi mā*), s'oppose totalement à des représentations polynésiennes très anciennes dans lesquelles la terre, comme la femme, est perçue en terme d'impureté relative, de souillure ou saleté.

Essayons de rendre compte de ces représentations, à l'aide d'exemples, qui ne manquent pas en effet. Ainsi, à Tahiti, l'adjectif *mā'ohi* s'applique aujourd'hui encore aux poissons du lagon (*i'a mā'ohi*) par opposition aux *i'a tua* (poissons du large, comme les thons, bonites, espadons, etc.). Comme la lecture des *Mémoires de Marau Taaroa*, dernière reine de Tahiti, l'établit clairement, dans la société tahitienne des temps anciens, la chair des poissons du large était plus valorisée que celle des poissons du lagon et plus encore que celle fade des poissons de rivières. Cette graduation des saveurs n'est qu'un élément d'une symbolique plus vaste et, somme toute, assez universelle, dans laquelle ce qui est royal, masculin, salé, fort, lié à l'extérieur (comme le poisson du large) est supérieur à ce qui est féminin, fade, visqueux, humide, intérieur, terreux et, partant de là, à Tahiti, au petit peuple, aux petits poissons du lagon et aux poissons d'eau douce, etc. Dans l'ancien Tahiti, les habitants de l'intérieur des terres et ceux qui travaillaient la terre étaient dévalorisés par rapport à ceux, membres de l'aristocratie, qui résidaient dans les zones aérées des bords de mer, là où se trouvent d'ailleurs les principaux *marae* – espaces cérémoniels et religieux – supérieurs.

Dans ses écrits, Marau Taaroa (1971 : 68 ; 85-86 ; 107) désigne fréquemment les gens des classes inférieures comme des chevrettes ou des poissons d'eau douce, allusion au fait qu'ils sont nombreux et se reproduisent dans les zones boueuses et sombres des montagnes. Elle expli-

que aussi que les poissons de lagon les plus ordinaires, comme les *'atoti* (poisson clown, demoiselle, etc., de la famille des Pomacentridés), *manini* (chirurgien bagnard, *Acanthurus triostegus*), *pahoro* (nom de la femelle de certains perroquets *Scarus*) sont des métaphores des gens de basse classe dont les têtes sont enfilées par les yeux dans certains sacrifices ou massacres accompagnant une guerre.

Cet ouvrage si précieux pour comprendre les valeurs de la société aristocratique tahitienne d'autrefois comporte un texte (1971 : 84) juxtaposant l'ensemble de ces éléments inférieurs ou dévalorisés. Ce texte est malheureusement livré uniquement en français (même s'il s'agit très vraisemblablement de la traduction d'un texte tahitien). C'est une adresse aux gens des vallées, aux petites gens, « rejets de la montagne » – le terme rejeton est intéressant –, c'est-à-dire ici aux *vao*, dernière classe de la société. Rappelons que ce terme *vao* désigne à la fois l'« extrémité sauvage d'une haute vallée » et ce qui est sauvage, « rustre » (Académie tahitienne³⁶, 1999 : 561), etc. *Vao* est quasiment synonyme de *taevao* et *taetaevao*, autres termes désignant ce qui est « sauvage [...] Synonyme(s) : *teahae* – 'ōviri (1) – *taevao* ; n.c. Habitant des hautes vallées, broussard [...] » (1999 : 433) ; mais surtout, *taetaevao* se construit par l'addition à *vao* de *taetae*, ainsi défini : « *taetae* (1), adj. Qui suppure [...] (2), n.c. 1°) Mot employé en parlant aux petits enfants pour les empêcher de toucher à certaines choses. Saleté, excrément, quelque chose de pas propre. 2°) Sexe de la femme (vulgaire) » (Académie tahitienne, 1999 : 561). On trouve là, dans cette association de l'intérieur et du féminin, des gens de la montagne et de la salissure, une magnifique expression de la hiérarchie traditionnelle des valeurs que nous énoncions et qui permet de rendre compte du refus de certains, aujourd'hui encore, d'utiliser le terme *mā'ohi* à propos de l'homme.

« Allez dans les montagnes, où vous appartenez,
Loin, très loin, là haut ;
Très loin où les cieux empourprés se posent,
Loin sur la route de la séparation,
Très loin où se trouvent les touffes de bambous jaunes,
Pêcheurs à la torche des *nato*³⁷ de Motutu,

e aha ana'e atu ā, e aha ana'e atu ā. Perēue tō na i te haerera'a, cravate, tia'a [...] e i te ho'ira'a mai i tahiti, tātara i te pīripou, tātara i te tia'a, iātara i te cravate, haere pareu. E aha, ua tano ? E nā na i parau ra e, e Mā'ohi, o na te ta'ata e ha'amatia'i hia nei i teie mahana, e parau e. Mā'ohi. Ua 'ite roa vau ia na, ua 'ite roa vau, tei ni'a vau i te pere'o'o mata'eina'a, i te ho'ē mahana, 'ou'a mai o na nā puna'auia, e te pa'umara'a mai o na i ni'a ilio [...] Ua vai mai tō na pīripou na'ina'i i roto. E aha ra ! Tātara roa pa'i la te pīripou, i aha ia pīripou. E aha ia te āura'a ō tera pīripou na'ina'i i roto !

36. Le dictionnaire de l'académie tahitienne écrit tous les termes *mā'ohi* en capitales et caractères gras. Nous les avons notés ici par de l'italique bas de casse (NDE).

37. Le terme *nato* fait l'objet d'une note : « Petit poisson d'eau douce qui ressemble aux truites et que l'on prenait dans un endroit très loin, dans les montagnes » (*ibid.*).

Ramasseurs d'anguilles,
 Vous êtes les rejets de la montagne,
 Esclaves de votre *arii* ! »

Ainsi, il devient clair que, si le poisson du lagon est désigné du nom (de) *i'a mā'ohi*, c'est parce qu'il vit près des côtes, en bordure des terres (*fenua* : terre en tant qu'espace). De même, le cochon *mā'ohi*, noir, sauvage, vit dans les montagnes, l'intérieur des vallées. Le terme *mā'ohi*, employé pour désigner ces animaux ou végétaux vivant sur la terre, dans la terre, au contact de la terre, n'est intrinsèquement porteur d'aucune idée de supériorité et encore moins de propriété (*mā*)³⁸.

En langue tahitienne, la terre en tant que matière se dit *repo* et *reporepo* « sale », « boueux », « taché », etc. Si certains aspects de la culture polynésienne traditionnelle valorisent la terre nourricière et ses végétaux³⁹, par d'autres aspects, la terre est perçue comme sale, véhiculant la souillure : un autre terme pour dire la terre (gorgée d'eau) n'est-il pas *vari*, qui désigne aussi le sang menstruel ? Nous avons nous-même consacré récemment un ouvrage à la mise en terre du placenta en Polynésie orientale (Saura, 2003) dans lequel il est expliqué que cette mise en terre, outre qu'elle répond à une logique symbolique de continuité de fructification entre les hommes, la terre et les plantes, vise également à dissimuler cet objet impur, gorgé de sang maternel ou féminin, qui doit être placé dans un intérieur (femme, terre, maison) ; comme la terre, le placenta n'est pas intrinsèquement un objet valorisé et encore moins un objet pur, mais plutôt le lieu de rencontre de différentes logiques symboliques associant la femme tantôt à la vie, tantôt à la souillure.

En définitive, on comprend mieux pourquoi certains refusent que le terme *mā'ohi* puisse s'appliquer à l'homme. Héritiers de valeurs traditionnelles dans lesquelles l'assimilation à la terre que porte le qualificatif *mā'ohi* (désignant des animaux ou plantes proches de la terre, accrochés à la terre ou vivant à l'intérieur des terres, par opposition aux espèces étrangères ou du large), ce mot véhicule pour eux l'idée de salissure. Son usage pour désigner des humains

serait possible mais péjoratif, renvoyant l'homme à l'ordre de l'animalité ou du végétal et, qui plus est, à la condition des animaux et hommes inférieurs.

Dans ces conditions, comment expliquer, fort paradoxalement, que le président de l'Académie tahitienne, Maco Tevane, attribue à la reine Marau Taaroa l'usage du terme *mā'ohi* à propos de l'homme ? Il rapporte les paroles de Marau Taaroa (décédée en 1934) :

« en son temps, [elle] affirmait que "c'est une erreur de nous appeler des Maoris, nous sommes des *Mā'ohi*". Cette affirmation de la bouche même de notre dernière Reine, rappelle en effet que le terme 'Maori' est de tous temps utilisé par les autres Polynésiens du Triangle pour désigner ceux de Nouvelle-Zélande, alors que ceux de la Polynésie française sont connus sous le vocable '*Mā'ohi*'. Elle a certainement raison. » (Tevane, 2000 : 15)

Nous émettons quelques réserves sur le fait que la reine Marau Taaroa aurait fréquemment employé le terme *mā'ohi* à propos de l'homme et, surtout, des membres de l'aristocratie tahitienne dont elle était issue. Aucun texte écrit sous sa plume ne comporte le qualificatif *mā'ohi* au sujet de l'homme, de la même façon que cet adjectif, en référence à l'homme, est absent de l'ouvrage de Teuira Henry (1955), dans lequel il ne s'applique qu'aux plantes. Il est tout à fait possible que Marau Taaroa ait tenu un jour à préciser que le terme « maori » était inadéquat pour évoquer les attributs des Polynésiens de l'ensemble tahitien, et qu'il fallait lui préférer le terme *mā'ohi* mais cela ne signifie pas que la reine aimait quant à elle appliquer ce dernier terme aux hommes.

Les données de la linguistique

Après avoir rendu compte de la généralisation très récente de l'emploi du terme *mā'ohi* pour désigner l'identité polynésienne à Tahiti et expliqué les oppositions existant à cet usage, dans l'ordre des représentations traditionnelles de la terre et de ce qui lui est lié, il paraît opportun de se tourner vers les données de la linguistique comparée à l'échelle des langues polynésiennes,

38. Simone Grand (2003 : 210), dans son article « *Ma'ohi, Maori, Maoli* » (publié alors que le nôtre, prévu pour ce numéro du *Jso* était en cours de rédaction), pose la question suivante, au sujet de la revendication *mā'ohi* contemporaine : « Qu'est-ce donc qui pousse des insulaires à se réclamer avec une telle force, une vraie émotion, de l'appartenance à un groupe en utilisant le mot signifiant 'ordinaire', comme s'il était vital de le faire ? ».

39. Ce qui sort de la boue peut malgré tout signifier l'idée d'élévation. Ainsi, Marau Taaroa (1971 : 187-188) évoquant le chef (*arii*) Teieie de Tautira à Tahiti, explique que son nom était Teieie te ohi teitei, en référence à sa lance flexible en bois de *'ū'ie* ou *'ie'ie* (*Pemphis acidula*, Lythrar) avec, en note : « *Te ohi teitei*. Littéralement : une pousse, une tige qui monte haut ou une anguille dont la tête se dresse [...]. Situation élevée, supérieure ». Cette référence conjointe à une pousse de végétal (*ohi*, que Duro Raapoto retrouve dans *mā'ohi*) et à une anguille – d'ordinaire, animal plutôt dévalorisé, mais qui évoque ici la souplesse, la rapidité – est intéressante. L'anguille, comme le végétal, vit dans l'eau douce, la boue, la terre.

afin de dépasser un conflit de représentations que la seule situation tahitienne ne permet pas d'épuiser. À l'aide des principaux dictionnaires des langues polynésiennes, nous tenterons ainsi de répondre à deux grandes questions : tout d'abord, des équivalents de *mā'ohi*, s'appliquant à l'homme, existent-ils dans les autres îles polynésiennes ? Ensuite, d'un point de vue linguistique, le découpage tahitien en *mā + ohi* (ou *'ohi*) se justifie-t-il ?

Pour opérer cette comparaison régionale, nous disposons du merveilleux outil qu'est la base informatisée de données de l'université d'Auckland, dite POLLEX (Polynesian Lexicon), créée à l'initiative de Bruce Biggs et Ross Clark⁴⁰. Elle se veut une tentative de reconstitution du lexique des racines protopolynésiennes d'une quarantaine de langues polynésiennes.

Un terme largement répandu, et valorisant

Il apparaît que le mot tahitien *mā'ohi* se rattache clairement à la racine protopolynésienne *maqoli*. (Précisons que le *q* de *maqoli* note une consonne, dont la prononciation n'est pas nécessairement celle du *q* que nous connaissons ; il s'agit plutôt de marquer une consonne qui prend souvent, dans ses réalisations locales, la forme d'une occlusive glottale ; ajoutons, pour la suite de l'exposé, que dans le POLLEX, la longueur sur une voyelle est notée par un redoublement de cette voyelle).

Maqoli (qui pourrait se lire *ma'oli*) est une racine protopolynésienne morphologiquement et sémantiquement très liée aux racines voisines *maa-qoki* (qui pourrait se lire *mā-'oki*) et *maqoni* (qui pourrait se lire *ma'oni*).

Maa-qoki (*mā-'oki*) – avec une longueur sur le *a* –, se construit sur la base d'une autre racine protopolynésienne : **(q)oki ('oki)*, signifiant « to rest » (demeurer). Cette idée de permanence explique que dans la langue de l'Est de Futuna et en samoan, *maa-qoki* (*mā-oki*) a pour sens « true, certain... », « real, genuine ». Ce terme désigne donc le caractère de ce qui est vrai, entendu comme ce qui ne change pas.

Les racines *maqoli* (*ma'oli*) et *maqoni* (*ma'oni*), très interchangeable, véhiculent la même idée de durabilité et, par là, de vérité, d'ancrage et parfois de perfection. S'agissant de l'homme, ces

termes signifient l'autochtonie, l'authenticité : est *maqoli* ou *maqoni* ce qui n'est pas nouveau, emprunté. Bien que ces deux racines prennent localement des formes variant de *māori* à *mōli*, *moni*, *mongi*, *māo'i*, il s'agit incontestablement d'un même terme, équivalent au tahitien *mā'ohi*.

Voici quelques exemples de variantes locales de la racine *maqoli* :

PPN **maqoni** « true, genuine »

PN **ma(a)qoli* : True, real, genuine

EFU1 *fakamaa'oki* : Approuver, être véridique ; assurer...

EUV *mā'onil'oni* : Juste, vrai ; bien, comme il faut... (Rch)

HAW *maoli* : Native, indigenous, native, true, real (Pki).

MAO *maori* : Indigenous, ordinary, natural ; mortal man as opposed to supernatural beings ; indigenous (of people) as opposed to incomers ; fresh (water) as opposed to salt (Bgs).

MQA *mao'i* : Indigenous.

MVA *maori* : Right (not left) (Jnu).

NIU *mooli* : Be true, sure (Sph)...

RAR *maaori*. Of native origin, indigenous...

SAM *fa'almaonil* : True, loyal

SAM3 *mao'i* : Real, genuine (Mnr)

TOK *moni* : True, sincere, honest

TON *mo'oni* : True, genuine, intrinsic...⁴¹

Des définitions similaires apparaissent pour *maqoni* :

PPN **ma(a)qoli* « true, real, genuine »...

EFU *ma'oki* : True (Bgs).

EUV1 *fakalma'onil'oni* : Vertueux, sincère.

SIK *maoani* : True, genuine (Sps).

TOK *moni* : True, sincere, honest (Sma).

TON1 *fakalmo'oni* : To give evidence, to bear witness...⁴²

Au total, cette comparaison est porteuse de nombreux enseignements. Le terme *mā'ohi* est la forme tahitienne d'un mot désignant la vérité, l'authenticité entendue dans un double sens : matériel et moral (c'est-à-dire, au sens propre et figuré). L'idée d'autochtonie ou le caractère de ce qui est indigène ne semblent pas en être le sens premier, puisque la signification fondamentale de *maa-qoki*, *maqoli* et *maqoni* est l'ancrage dans la durée, la stabilité (par opposition à la nouveauté).

Ce terme, qui peut s'appliquer à l'homme, n'est pas du tout péjoratif, bien au contraire. Il est plutôt porteur de valorisation, véhiculant

40. Cette base de donnée est en constante évolution. Nous en disposons d'une version de 1999, consultée à la bibliothèque du CREDO à Marseille, avec l'aide de Serge Tcherkézoff que nous tenons à remercier.

41. « PPN : Proto Polynesian ; PN : Proto Nuclear ; EFU1 : East Futuna (Horne Is.) ; EUV : East Uvea (Wallis Is.) ; HAW : Hawaï'i ; MAO : New Zealand Maori ; MQA : Marquesas ; MVA : Mangareva ; NIU : Niue Is. ; RAR : Rarotonga Is. ; SAM : Samoa ; TOK : Tokelau Is. ; TON : Tonga Is. ».

42. « PPN : Proto Polynesian ; EFU : East Futuna ; EUV : East Uvea ; SIK : Sikaiana (Solomons), Outlier ; TOK : Tokelau ; TON : Tonga ».

l'idée de bien, c'est-à-dire, de bon, de durable. En effet, dans les sociétés polynésiennes ce qui est connu, ordinaire, autochtone, traditionnel, n'est pas un objet de crainte et fait, à l'inverse, particulièrement sens.

Les définitions du mot *mā'ohi* des différents dictionnaires tahitiens attestent que ce terme ne revêt pas à Tahiti le sens figuré qu'on lui connaît dans nombres d'autres langues polynésiennes⁴³. À Tahiti, la vérité, la permanence ou l'authenticité d'une idée s'expriment à l'aide de l'adjectif *mau* (fixe, fixé, inamovible) et non de *mā'ohi*. *Mā'ohi* s'utilise, on l'a vu, pour des objets, plantes, animaux ou hommes, en ce qu'ils se distinguent de leurs équivalents *nō rāpae* (de l'extérieur) ou *papa'ā* (occidentaux, importés), comme un aliment *mā'ohi* (*mā'a mā'ohi*) s'oppose à un aliment importé (*mā'a papa'ā*) ou un médicament de la pharmacopée locale (*rā'au mā'ohi*) s'oppose à un médicament importé (*rā'au papa'ā*).

Il est possible d'émettre l'hypothèse que le sens figuré de *maqoli* ou *maqoni*, relatif à l'authenticité d'une idée ou au caractère vrai, honnête, d'une personne, se serait préservé, en évoluant, en langue tahitienne, dans une autre forme : le terme *māohe* – ou *māoheohe* – (lui-même proche de *pā'ohe*), qui s'emploie surtout au sens propre, mais contient une dimension d'appréciation absente de *mā'ohi*. Pour ces trois mots, le dictionnaire de l'Académie tahitienne indique :

« *Māohe*, adj. joli, beau. cf. *Pā'ohe* [...] *Māoheohe*, adj. net, en bon ordre [...] *Pā'ohe*, adj. net, élégant, poli. cf. *māohe*. » (1999 : 248, 341)

Ainsi, *mā'ohi* aurait pu, dans l'ensemble tahitien, conserver son seul sens propre, désignant le caractère de ce qui est connu, ordinaire, autochtone, indigène.

43. Le dictionnaire de l'Académie tahitienne *fare vāna'a* indique : « *Mā'ohi*, adj. 1) ordinaire, indigène, qui n'est pas étranger. *Pape mā'ohi* = eau douce ; *īare mā'ohi* = *Gardenia tahitiensis* ; *pua'a mā'ohi* = porc ; *'uru mā'ohi* = variété la plus commune d'arbre à pain. Cf. *Māori* (1), 2) qui est originaire de la Polynésie française. *Te reo mā'ohi* = la langue parlée par les polynésiens, le tahitien. *Te mau reo mā'ohi* = les langues indigènes de la polynésie française. *Ve'a mā'ohi* = nom d'un périodique imprimé par le gouvernement entre les deux guerres ; n.c ; polynésien (indigène de la polynésie française). *Te ora nei 'oia mai tā, te mā'ohi* = il vit comme un polynésien. Cf. *Ta'ata mā'ohi, Tūmarae* » (1999 : 248). Ce terme *Tūmarae* (obsolète, inconnu de la quasi totalité des Tahitiens d'aujourd'hui), défini à l'aide du dictionnaire tahitien/anglais de John Davies (1851), signifie lui-même : « quelqu'un du lieu, un indigène. Cf. *'Ara'ia, Mā'ohi* » (1999 : 502). Preuve que les termes *Tūmarae*, *'Ara'ia* et autres mots anciens donnés comme synonymes de *Mā'ohi* (pour désigner l'autochtone) ne sont plus employés, les académiciens donnent, ailleurs, au terme *'Ara'ia* une autre écriture (et donc une autre accentuation) : « *'ara'ia*, n.c. (Davies) – lieu de naissance d'une personne. Naïf résident. Cf. *A'a* (5), *A'amau* (2), *Anoanotupu*, *Anotupu*, *Aufenua* (1), *Tūmarae* » (1999 : 57). Faut-il continuer à parcourir les pages de ce dictionnaire, de synonyme en synonyme, de renvoi en renvoi ? Contentons-nous de remarquer que certains des termes indiqués en référence ont une signification qui oscille entre l'autochtonie proprement dite et la résidence de longue durée : *A'amau*, *Aufenua*, *Anotupu*, *Anoanotupu*, de même que leur synonyme *Ihotupu* signifient la qualité de « résident permanent » (1999 : 16, 45, 46, 81, 221), tandis que *a'a* désigne à la fois la ou les racines (1999 : 15) et le fait de s'établir, de prendre racine. Également « *Maori*, adv. 1) plutôt [...] 2) heureusement [...] » ; « *Māori* (1), adj. 1) indigène, qui n'est pas étranger. Cf. *Mā'ohi*, 2) appartenant aux "Māori" de Nouvelle-Zélande ou des îles Cook [...] (2) » (1999 : 249).

44. Quand bien même, certains mots tahitiens viennent de l'anglais et ne sont ordinairement pas susceptibles d'un découpage, il n'est pas rare d'entendre des tentatives de découpages et autres étymologies sauvages comme pour le terme *tāvini* (servir ; de l'anglais *servant*) que d'aucuns décomposent en *tā* et *vinī*, etc.

Le bien-fondé d'un découpage

Il reste à examiner le bien-fondé du découpage linguistique de *mā'ohi* en *mā* (propre, digne) + *ohi* (pousse), avancé par Duro Raapoto. L'idée que *mā'ohi* se découpe en *mā* et *ohi* ou *'ohi* n'a jamais suscité de controverse écrite à Tahiti, même si certains spécialistes de la langue tahitienne, on le verra, refusent ce découpage. L'immense majorité des personnes ayant entendu cette étymologie, à la radio, dans les salles de cours de langue tahitienne, dans les milieux paroissiaux protestants, souscrit à ce découpage et à ces propositions de sens. En langue tahitienne, nombre de lexèmes se construisent effectivement sur la base de morphèmes lexicaux, ce que savent implicitement les locuteurs de cette langue, souvent très portés, dans leurs activités d'exégèses bibliques, à des exégèses linguistiques plus ou moins réussies⁴⁴. Par exemple, chacun sait que *ti'amāra'a* (liberté) se construit sur la base des morphèmes *ti'a* (droit, digne), *mā* (propre, pur, digne) et du suffixe *ra'a* (le fait de ; la qualité de). Dans ces conditions, il paraît acceptable que *mā'ohi* puisse se découper en *mā* et *'ohi* (ou *ohi*).

Pourtant, tout en utilisant abondamment le terme *mā'ohi* dans leurs discours et leurs écrits, des spécialistes de la langue tahitienne, comme les académiciens Louise Peltzer et Myron Mataoa, ne souscrivent pas au découpage du terme *mā'ohi* en *mā* et *ohi* (entretiens personnels). Même si les susceptibilités personnelles et les enjeux de pouvoir sont rarement absents des clivages d'écoles à l'intérieur de la langue tahitienne, il ne s'agit pas ici d'une opposition de principe à Duro Raapoto. Si Louise Peltzer, professeur de tahitien à l'université de la Polynésie française, a été de 1998 à 2004 ministre de la Culture du gouvernement territorial (RPR) de

Gaston Flosse, Myron Mataoa, devenue en 2003 secrétaire général du parti Tāvini Huira'atira est, pour sa part, militant indépendantiste. Pour eux comme pour d'autres, le terme *mā'ohi* n'a pas à être découpé en *mā* et *ohi* ; en revanche, il est tout à fait applicable à l'homme, signifiant simplement « autochtone, Polynésien ».

Le président de l'Académie tahitienne, Maco Tevane, est d'un avis intermédiaire. Sans accepter ouvertement l'interprétation de *mā'ohi* faite par Duro Raapoto (lequel s'oppose souvent frontalement dans ses discours à Maco Tevane et à l'Académie tahitienne sur des questions de graphie et de grammaire de la langue tahitienne, ainsi que de création lexicale), Maco Tevane lui emboîte néanmoins partiellement le pas : il souscrit, en effet, à l'idée d'un découpage de *mā'ohi*, dans lequel la première composante, *mā*, signifierait la propreté, la pureté. En revanche, il préfère lire dans la seconde composante, le terme *'ohi* (qui signifie notamment « ramasser, récolter ») et non celui – sans glottale – *ohi* (rejet, pousse d'une plante) perçu par Duro Raapoto⁴⁵.

En réalité, à l'analyse, c'est à toute une chaîne de problèmes linguistiques que l'on a affaire face au découpage de *mā'ohi* en *mā* + *ohi*. Tout d'abord, une éventuelle apparition de la glottale, transformant *ohi* (pousse) en *'ohi*, est possible dans l'évolution de la langue (à supposer toujours que le terme *mā'ohi* puisse se découper, ce sur quoi on reviendra), mais aussi très hypothétique. Il serait plus simple de suivre Maco Tevane et de lire *'ohi* et non *ohi*, dans *mā'ohi*. Un autre problème est celui de l'inversion. *mā'ohi* n'est pas *ohimā* (ou *'ohimā*). Or, « pousse propre » pourrait être la traduction de *ohimā* et non de *mā'ohi*. Il ne s'agit pas du même mot, car tout n'est pas

interchangeable en tahitien. Ainsi, *mā vai* – ou *māvai* – ne signifie rien, tandis que *vai mā* – ou *vaimā* – (eau propre) fait sens. De même, *hauari'i* (gouvernement royal) n'est pas *ari'ihau* (roi puissant/pacifique), ni *rua tiare* (trou à fleur) *tiare rua* (fleur double), etc. L'idée que le *mā* de *mā'ohi* signifierait la propreté, la pureté, est ce qui paraît le plus acceptable à nombre de locuteurs du tahitien, alors que la chose est loin d'être acquise.

Idéologiquement, l'association du terme *mā'ohi* avec l'idée de propreté (physique et morale) qui serait contenue dans le morphème *mā* (dont on va voir qu'il est pourtant doté de multiples significations) est particulièrement plaisante : ainsi, les *Mā'ohi* seraient-ils ontologiquement *mā* (propres), sous-entendu, par opposition aux étrangers. Cette idée fait écho à des représentations ou stéréotypes ethniques populaires dévalorisant l'étranger, dans lesquels, par exemple, les Français (*Farāni*) sont perçus à Tahiti comme des gens à l'hygiène douteuse ; d'où l'appellation *farāni taioro* et son raccourci *tai*, en référence au *taioro* (ou *taiero*), pulpe de coco fermentée à l'odeur âcre, comparée au dépôt de smegma accumulé sous le prépuce des hommes non circoncis (la majorité des Français n'étant pas circoncis, la majorité des Polynésiens l'étant)⁴⁶.

Or, il s'avère que le terme *mā* a de nombreux sens, dont un seul, le plus valorisant, est ici retenu. Le dictionnaire de l'Académie tahitienne indique :

« *Mā* (1), adj. Propre, pur, clair [...] (2), conj. Marque le pluriel des noms propres [...] (3), n.c. Marque sur une cible [...] (4), n.c. Dépôt d'amidon obtenu par décantation du manioc [...] (5), préf. Forme des ver-

45. Pour *ohi*, le dictionnaire de l'Académie tahitienne indique : « (1), n.c. Maladie caractérisée par des tâches rouges sur la peau [...] (2), n.c. Rejet, surgeon de bananier, etc. [...] Cf. *'āuri* (1), *rāuaau*, *tīreo* (2), *uhi* (2). Synonyme(s) : *mo'o* (3) – *mā* – *mu'o'o* (1) » (1999 : 300). Pour *'ohi* : « *'ohi*, n.c. Ramasser du bois, de menus objets, des débris, etc. » (1999 : 300). Rappelant dans son article « *Mā'ohi* ou *'Muori* ? » l'importance des rites traditionnels de nettoyage du *marae* (temple, espace cérémoniel), Maco Tevane explique que : « Cet état de *mā*, propreté et dignité retrouvées, permet à nouveau de *'ohi* (de ramasser), de récolter tout ce que la nature reconnaissante, qui a retrouvé son état normal de pureté et sa stabilité, lui fournira en retour ». Et l'académicien de poursuivre en évoquant, sur la base de l'ouvrage de Teuira Henry (1955), un rite ancien de consécration de territoires profanés dans lequel se retrouve le terme *'ohi* : « [...] À cette occasion, une grande quantité de nourriture était offerte aux divinités au cours d'une cérémonie au *marae*, où la prière *Raumata'ohi* était chantée (*raumata* = maille de filet ; *'ohi* = ramasser ; *pū'ohi* = ramasser en communauté). L'on y implorait la paix, la grande paix, profonde, durable et bienfaisante » (2000 : 17).

46. Sur le préjugé ethnique en général, voir l'article de Mondher Kilani (1997). Sur la situation tahitienne, nous renvoyons à notre ouvrage (1998c). Enfin, autour de la question de l'identité et de la circoncision en Polynésie française, voir Gérard Garnier (2003). Un assistant archéologue tahitien originaire de Ra'iatea, Paul Niva, nous a livré, avec réserve, l'hypothèse selon laquelle le terme *mā'ohi* pourrait s'être appliqué autrefois aux hommes circoncis, aptes à fréquenter le *marae*. Cette explication, qu'il avait entendue de la bouche d'un autre originaire de Ra'iatea passant pour un honnête connaisseur de traditions polynésiennes, est tout à fait originale. Aucune référence classique ne va dans le même sens, ce pourquoi il convient vraisemblablement de ne pas retenir cette explication. On sait en effet que les hommes de certaines îles polynésiennes n'étaient pas circoncis (James Morrison le rapporte au sujet de Tubuai, aux Australes, autour de 1790), de même que, d'après Gérard Garnier : « Les Maoris de Nouvelle-Zélande ont abandonné cette coutume. Ce n'est pas pour autant qu'ils sont exclus de la grande famille polynésienne. [De même] [...] aux îles Tonga [...] le chef de la communauté ne se soumet pas au rite, pour se distinguer du reste du groupe » (2003 : 62). Si l'on ne peut retenir l'argument selon lequel le fait d'être circoncis conditionnerait, en Polynésie, l'accès au *marae*, il est néanmoins intéressant de constater à nouveau, ici, l'association entre le fait d'être *mā'ohi* et l'idée de dignité ou pureté, représentée par le *marae*.

bes...] ou des adjectifs [...] (6), v.e. être honteux... » (1999 : 231).

Mā peut entrer dans la composition de bien des termes n'incluant pas du tout l'idée de propriété. Car *mā* est aussi un morphème grammatical qui traduit un état, comme l'explique Louise Peltzer :

« Les dérivés formés par préfixation de *mā* appartiennent uniquement à la classe des verbes et expriment la ressemblance, 'faire l'action pour aboutir à ce qui est exprimé dans la base, être comme'.

tau "temps" / *mātau* "être habitué, connaître" [...]
ni'i "verser" / *māni'i* "verser dessus"
rihi "vieux, faible" / *mārihi* "être mou (mue)"
'ute'ute "rouge" / *mā'ute'ute* "rougeâtre"
'ere'ere "noir" / *mā'ere'ere* "noirâtre" [...] » (1996 : 363).

Ainsi, à supposer que *mā'ohi* puisse se découper en *mā* + *ohi* (et non *'ohi*), il serait plus logique de croire que *mā* joue le rôle d'un affixe et ne véhicule en rien l'idée de propriété ou de dignité. Il pourrait, dans cette hypothèse, exprimer le caractère de ce qui s'enracine comme une petite pousse (*ohi*), de ce qui est doté de petits rejets⁴⁷.

Hélas, un argument de poids invalide toutes ces interprétations liées au découpage de *mā'ohi* : la racine protopolynésienne *maqoli* ou *maqoni*, dont *mā'ohi* n'est qu'une forme locale, ne se découpe pas en *mā* et *ohi*. Il s'agit là d'un mot en soi, qui dans aucune langue polynésienne ne provient de l'addition d'un lexème signifiant la propriété et d'un autre qui désignerait une jeune pousse. Ailleurs en Polynésie, on l'a vu, *mā'ohi* se dit *mōli*, *moni*, *mā'oni*, *mongi*, *mā'o'i*, etc. Le fait que la longueur sur le *mā* existe dans certaines langues et pas dans d'autres est un argument supplémentaire invalidant l'idée que *mā'ohi* devrait nécessairement être lu comme *mā* + *ohi*.

Au total, le découpage de *mā'ohi* en *mā* + *ohi* et la signification de ce terme donnée par Duro Raapoto ne peuvent être retenus, même s'ils se révèlent particulièrement intéressants au titre des représentations dont certains investissent ce mot aujourd'hui.

Conclusion

Au terme de cette étude, nous avons pu suivre les étapes de la généralisation, récente, de l'usage du qualificatif *mā'ohi* dans la société tahitienne, pour y désigner l'autochtonie, l'identité polynésienne. Il est apparu pourtant que certains refu-

sent l'emploi de ce mot au sujet de l'homme, parce qu'il supprime la référence géographique à l'île d'origine de chacun et aussi au genre humain (qualité de *ta'ata*), comprises toutes deux dans l'appellation *ta'ata tahiti* (ou *ta'ata ra'iatea*, *ta'ata mo'orea*...). Utiliser le même terme pour exprimer le caractère indigène de l'homme, de l'animal et de la plante ne leur paraît pas convenable. Leur refus s'appuie sur des représentations traditionnelles dans lesquelles ce qui est terreux, boueux ou intérieur à l'île est objet de dévalorisation..., représentations inverses de ceux qui louent l'osmose entre le Polynésien et sa terre, et posent que le mot *mā'ohi* renvoie à la pureté, propriété, dignité (caractère de ce qui est *mā*) de l'homme polynésien, métaphoriquement comparé à une jeune pousse (*ohi*).

Une analyse comparative nous a permis à la fois de nous rendre compte de l'usage assez large, dans l'aire culturelle polynésienne, des équivalents locaux du terme *mā'ohi*, pour désigner fondamentalement l'ancrage dans la permanence et, par là-même (mais pas seulement), l'autochtonie. En revanche, les données de la linguistique établissent que ce terme ne se découpe pas en *mā* signifiant « propre » et *ohi* signifiant « pousse ». Une telle étymologie relève de la poésie, témoignant d'un désir d'élévation. Même fautive d'un point de vue scientifique, cette lecture poétique va à la rencontre de représentations idéologiques naturalistes de type végétaliste qui existent dans la pensée tahitienne traditionnelle (Saura, 2003), à l'intérieur de laquelle, par exemple, l'homme enraciné dans un territoire (*ta'ata tumu* : homme souche, autochtone) s'oppose au *hotu pāinu* (fruit à la dérive ; métaphore de l'étranger).

Au total, le terme *mā'ohi* paraît très proche, sémantiquement, de son équivalent français « indigène », lequel peut se doter d'une dimension positive ou bien dévalorisante, suivant le contexte, selon qui l'emploie et à propos de qui, selon la charge émotionnelle dont il est investi. Au-delà du mot, des mots, on remarquera la fortune actuelle, à Tahiti, des représentations de l'homme polynésien comme autochtone, fruit issu de la terre, réaction à une situation coloniale vécue comme un déracinement, une foncière dépossession. L'identité polynésienne que certains ethnologues (Linnekin et Poyer, 1990) présentaient comme construite par l'expérience (davantage qu'en référence à des racines ou à l'appartenance primordiale à un groupe) et ouverte à l'emprunt à l'autre, offre souvent aujourd'hui, lorsque revendiquée par les siens, le visage de la résistance.

47. On voit tout de suite les limites d'un tel raisonnement. *Māhe* ou *māhehe*, que le dictionnaire rapproche de *pā'ohi*, ne se construit pas sur la base de *'ohi* désignant le bambou...

BIBLIOGRAPHIE

- ACADÉMIE TAHITIENNE *FARE VĀNA'A*, 1999. *Dictionnaire Tahitien/Français. Fa'atoro parau Tahiti/Farāni*. Papeete, STP Multipress, 574 p.
- AFAREP (Association de formation, d'action et de recherche en Polynésie), 2003. *Rencontre des mondes. Expressions culturelles et questions identitaires. Pratiques et théories*, actes du colloque du 27 octobre 2001, Papeete, Haere po, 126 p.
- AMARU Patrick, 2001. *Te oho nō te tau 'auhunera'a*, Papeete, Tā'atira'a Hitimano 'Ura, 84 p.
- ANGLEVIEL Frédéric, 2002. De Kanaka à Kanak : l'appropriation d'un terme générique au profit de la revendication identitaire, *Hermès* 32-33, pp. 191-196.
- BANKS Marcus, 1996. *Ethnicity: Anthropological Constructions*, Londres, Routledge, 210 p.
- BIGGS Bruce et ROSS CLARK (eds), 1999. *POLLEX* (Polynesian Lexicon), Listing informatique inédit des racines protopolynésiennes, Auckland University, Maori Studies and Department of Anthropology.
- BLAISDELL Kekuni, 1989. 'Hawaiian' vs. 'Kanaka Maoli' as Metaphors, *Hawai'i Review* 27, 13, 3, pp. 77-79.
- BRAMI Alexandrine, 2000. Le renouveau identitaire et culturel dans la jeunesse à Tahiti. La culture et l'identité « ma'ohi » : malaise, mythes et mode, maîtrise en sociologie, Paris x, 217 p. + 121 p.
- BUBAKER Rogers, 2001. Au-delà de l'identité, *Actes de la recherche en sciences sociales* 139, pp. 66-85.
- CAILLET François Xavier, 1926. Notice sur les Îles-Sous-le-Vent..., *Bulletin de la Société des études océaniques* 2, 13, pp. 51-58.
- CLARK Sheila Seiler, 1995. Being Maohi Today: Change, Social Roles, and Defining Ethnic Identity in the Society Islands, Ph. D. Thesis, Los Angeles, University of California, 307 p.
- DORDILLON I. R. (Mgr), 1999. *Grammaire et dictionnaire de la langue des îles Marquises*, fac-similé de l'édition originale de 1904, Papeete, Société des études océaniques, 204 p.
- EEPF (Église évangélique en Polynésie française, *Ētarētia Ēyaneria no Porinetia Farāni*), 2001. *Faraite moā haapaeraa māa no te Hau*, Papeete, STP-Multipress, 70 p.
- , 2002. *Te tamarii*, Papeete, STP-Multipress, 138 p.
- ELLISTON Deborah A., 1997. En-Gendering Nationalism: Colonialism, Sex and Independence in French Polynesia, Ph. D. Thesis, New York University, 553 p.
- FERENTES Dona, 1999. Du 'reo maohi' au réau maouille, *Tahiti Pacifique* 97, pp. 20-22.
- GARNIER Gérard, 2003. La circoncision polynésienne : une exemple d'adaptation aux changements socio-historiques de ces deux derniers siècles. Son implication dans la prise en charge des adolescents en souffrance, in AFAREP, *Rencontre des mondes. Expressions culturelles et questions identitaires. Pratiques et théories*, actes du colloque du 27 octobre 2001, Papeete, Haere po, pp. 45-56.
- GRAND Simone, 2003. Ma'ohi, Maori, Maoli, *Dixit*, Papeete, pp. 207-210.
- HIRO Henri, 2000 (mai) (éd. originale 1985). Te hiroā tumu : te iho tupu. Haruharuhia e te pū radio a te EEPF, Paofai 23-06-1985, in *Veā porotetani*, p. 12.
- HENRY Teyira, 1955. *Tahiti aux temps anciens*, Paris, Publications de la Société des Océanistes 1, 722 p. (Édition originale 1928. *Ancient Tahiti*, Honolulu, Bishop Museum Bulletin 48, 651 p.).
- JAUSSEN Tepano, 1861 (réédition 1987). *Dictionnaire de la langue tahitienne*, Papeete, Société des études océaniques.
- JONES Anna Laura, 1992. Women, Art and the Crafting of Ethnicity in Contemporary French Polynesia, *Pacific Studies* 15, 4, pp. 137-154.
- KILANI Mondher, 1997. Stéréotype (culturel, racial, sexiste), in Galissot, René, Mondher Kilani et Annamaria Rivera, *L'imbroglia ethnique, en quatorze mois-clés*, Lauzanne, Payot, pp. 249-266.
- LE CLEAC'H Hervé (Mgr), 1997. *Pona Tekao Tapapa'ia. Lexique Marquisien-Français*, Papeete, Association 'Eo Enana; 359 p.
- LÉVY Robert, 1966. Ma'ohi Drinking Patterns in the Society Islands, *Journal of the Polynesian Society* 75, 3, pp. 304-320.
- LINNEKIN Jocelyn et Lin POYER (eds), 1990. *Cultural Identity and Ethnicity in the Pacific*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 323 p.
- MARTINIELLO Marco, 1995. *L'ethnicité dans les sciences sociales contemporaines*, Paris, PUF, 127 p.
- MARAU Taaroa, 1971. *Mémoires de Marau Taaroa*, Paris, Publications de la Société des Océanistes 27, 294 p.
- OLIVIER Douglas, 1974. *Ancient Tahitian Society*, Honolulu, The University Press of Hawai'i, 3 volumes, 1 419 p.
- O'REILLY Patrick et Edouard REITMAN, 1967. *Bibliographie de Tahiti et de la Polynésie française*, Paris, Publications de la Société des Océanistes 14, 2 volumes, 1 046 p.
- PELTZER Louise, 1996. *Grammaire descriptive du tahitien*, Tahiti, Éditions Polycop, 395 p.
- POUTIGNAT Philippe et Jocelyne STREIFF-FENART, 1995. *Théories de l'ethnicité, suivi de Les groupes ethniques et leurs frontières de Fredrik Barth*, Paris, PUF, 270 p.
- RAAFOTO Duro, 1978. Maohi ou l'identité bafouée, *Journal des missions évangéliques* 7-8-9, pp. 114-119. (Republié dans *Les Nouvelles de Tahiti*, 22 mars 1979, sous le titre : Qu'est-ce qu'être maohi en 1979 ?).

- SERROT Patrick, 1997. *Ethnos et demos : la construction discursive de l'identité collective*, *Langage et société* 79, pp. 39-51.
- SAURA Bruno, 1986. L'identité polynésienne. Facteurs de revendication et discours identitaires à Tahiti, Polynésie française, DEA d'études politiques, université d'Aix-Marseille III, 297 p.
- , 1988. Culture et renouveau culturel, *Encyclopédie de la Polynésie* 9, Papeete, Christian Gleizal éditeur, pp. 57-72.
- , 1989. Théologie de la libération et théorie de la culture chez Duro Raapoto, *Bulletin de la Société des études océaniques* 246, XX-11, pp. 1-15.
- , 1998a. *Pouvanaa Oopa, père de la culture politique tahitienne. Avec le journal de Pouvanaa pour les années 1942-1944*, traductions de Bruno Saura (en français) et de Valérie Gobrait (en tahitien), Papeete, Éditions Au-vent-des-îles, 480 p.
- , 1998b. The Emergence of an Ethnic Millenarian Thinking and the Development of Nationalism in Tahiti, *Pacific Studies* 21, 4, pp. 33-66.
- , 1998c. *Des Tahitiens, des Français. Leurs représentations réciproques aujourd'hui. Essai*, préface de Tobie Nathan, Papeete, Christian Gleizal éditeur, 111 p.
- , 2002. *Tinito. La communauté chinoise de Tahiti. Installation, structuration, intégration*, Papeete, Au-vent-des-îles, 404 p.
- , 2003. *Entre nature et culture. La mise en terre du placenta en Polynésie française*, Papeete, Haere po, 168 p.
- STEVENSON Karen, 1992. Politicization of *La culture ma'ohi*: the creation of a Tahitian cultural identity, *Pacific Studies* 15, 4, pp. 117-136.
- TÈVANE Maco (dit Marc Maamaatuaiahutapu), 2000. 'Mā'ohi' ou 'Maori'?, *Tahiti Pacifique magazine* 116, pp. 15-18.
- TETAHIOTUPA Edgar, 1999. Bilinguisme et scolarisation en Polynésie française, thèse de doctorat en anthropologie, université de Paris I, 559 p. + annexes.
- TEVAHITUA Éliane, 2003. Le choix du prénom à Tahiti, in AFAREP, *Rencontre des mondes. Expressions culturelles et questions identitaires. Pratiques et théories*, actes du colloque du 27 octobre 2001, Papeete, Haere po, pp. 87-102.