

Université de Montréal

La cérémonie du Bounty Day :  
l'histoire des révoltés du Bounty comme récit fondateur sur les îles de Pitcairn et Norfolk  
et ses représentations en Occident

par  
Paola Giuge

Département d'Anthropologie  
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures et postdoctorales  
en vue de l'obtention du grade de  
Maître ès sciences (M.Sc.)  
en Anthropologie

Août 2011

© Paola Giuge, 2011



Université de Montréal  
Faculté des études supérieures et postdoctorales

Ce mémoire intitulé :

La cérémonie du Bounty Day :  
l'histoire des révoltés du Bounty comme récit fondateur sur les îles de Pitcairn et Norfolk  
et ses représentations en Occident

Présenté par :  
Paola Giuge

a été évaluée évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Monsieur Bernard Bernier  
président-rapporteur

Monsieur Guy Lanoue  
directeur de recherche

Monsieur John Leavitt  
membre du jury



## Résumé

Cette étude s'attache à analyser deux performances symboliques ayant cours sur les îles de Pitcairn et de Norfolk dans le Pacifique Sud.

Les habitants de ces deux îles séparées par 6000km de distance partagent tout d'abord un événement historique ayant eu lieu en 1789, la révolte du Bounty, rendue célèbre par des réalisations cinématographiques hollywoodiennes et de nombreux ouvrages ; et également un rattachement à cette histoire et à leur filiation avec ces mutins qui prennent forme dans une performance annuellement répétée qu'ils nomment : le Bounty Day.

Ici, nous verrons comment l'identité émerge de la manipulation de faits historiques, pour saisir non seulement l'importance du processus de construction identitaire, mais comment cette macro-identité influence certains aspects du micro-vécu. « L'histoire », dans l'analyse qui sera proposée, est un domaine rhétorique et un ensemble de valeurs qui lient les individus non seulement à un monde oublié mais à un monde invisible, à l'Autre lointain, inconnu et donc potentiellement menaçant.

**Mots-clés** : anthropologie, hégémonie, violence, insularité, mythe fondateur, orientalisme, altérité, communauté imaginée, histoire

## **Abstract**

This study focuses on the analysis of two symbolic performances occurring on the islands of Pitcairn and Norfolk in the South Pacific.

The people who live on those two islands, separated by 6000 km, share a particular bond: through a historic event which took place in 1789, the Bounty mutiny, which was made famous by several well-known Hollywood film productions and by numerous books. They are joined by this story and by their heritage, as they share common ancestors, the mutineers. Both also commemorate every year the mutiny and subsequent events by, a special ceremony : Bounty Day.

This study shows how a specific identity emerges from the manipulation of the historical facts, which not only bears witness to the importance of the identity building process itself, but also how this macro-identity influences some aspects of everyday life on the individual level. Their “story”, in the following study, concerns a rhetorical purview and the enactment of a set of values that tie individuals not only to a forgotten world, but also to an invisible one, to the distant Other, unknown and potentially harmful.

**Keywords** : anthropology, hegemony, violence, insularity, myth, orientalism, Other, imagined communities, history

# Table des matières

<b>Résumé.....</b>	<b>v</b>
<b>Abstract.....</b>	<b>vi</b>
<b>Table des matières.....</b>	<b>vii</b>
<b>Dédicace.....</b>	<b>xi</b>
<b>Remerciements.....</b>	<b>xiii</b>
<b>Avant propos.....</b>	<b>xv</b>
<b>Introduction.....</b>	<b>1</b>
<b>Chapitre I - La représentation de l'occident et l'intérêt touristique.....</b>	<b>7</b>
<b>Introduction.....</b>	<b>7</b>
<b>1.1. L'Autre dans la mondialisation.....</b>	<b>7</b>
1.1.1 – Retour sur la mondialisation contemporaine.....	7
1.1.2 – Apologie de la différence.....	11
<b>1.2. Représentations du Bounty et de ses descendants :     récits et fictions.....</b>	<b>15</b>
<b>1.3. Le tourisme à Norfolk Island.....</b>	<b>23</b>
<b>Synthèse.....</b>	<b>27</b>
<b>Chapitre II – Une histoire mythifiée comme base identitaire.....</b>	<b>29</b>
<b>Introduction.....</b>	<b>29</b>
<b>2.1. Histoire et description.....</b>	<b>30</b>
2.1.1 – Histoire des mutins du Bounty.....	30
2.1.2 – Description du Bounty Day à Pitcairn Island.....	39
<b>2.2. La violence dans le récit mythique.....</b>	<b>41</b>
2.2.1 – L'hégémonie selon Gramsci.....	42

2.2.2 – Les micro-résistances au quotidien :	
l’apport de James Scott.....	49
<b>2.3. Participation du mythe dans l’élaboration d’une identité collective.....</b>	<b>52</b>
2.3.1 – La base mythique du « Nous ».....	53
2.3.2 – L’inscription du lieu dans le récit fondateur.....	57
<b>Synthèse.....</b>	<b>63</b>

## **Chapitre III – Le Bounty Day à Norfolk et son contenu symbolique..... 65**

<b>Introduction.....</b>	<b>65</b>
<b>3.1. Re-enactment.....</b>	<b>66</b>
3.1.1 – Description de la cérémonie :	
1 <sup>e</sup> acte au port.....	66
3.1.2 – Pourquoi cette tradition ? .....	69
<b>3.2. Mémoire et ancêtres.....</b>	<b>74</b>
3.2.1 – Description de la cérémonie :	
2 <sup>e</sup> acte au cimetière.....	74
3.2.2 – Les ancêtres et les tombes.....	77
<b>3.3. Logique familiale et logique communautaire : une remise en scène symbolique.....</b>	<b>81</b>
3.3.1 – Description de la cérémonie :	
3 <sup>e</sup> acte chez l’administrateur.....	81
3.3.2 – Tradition comme moyen de transmission.....	83
<b>Synthèse.....</b>	<b>85</b>

## **Conclusion..... 89**

## **Bibliographie.....93**



<b>Annexes.....</b>	<b>xix</b>
- Carte 1.....	xix
- Carte 2.....	xx
- Carte 3.....	xxi
- Photo 1.....	xxii
- Photo 2.....	xxiii
- Photo 3.....	xxiv
- Photo 4.....	xxv
- Photo 5.....	xxvi
- Photo 6.....	xxvii
- Photo 7.....	xxviii
- Photo 8.....	xxix
- Photo 9.....	xxx
- Photo 10.....	xxxi
- Photo 11.....	xxxii
- Photo 12.....	xxxiii
- Photo 13.....	xxxiv
- Photo 14.....	xxxv



*Je dédie ce mémoire à mon père Patrice Giuge,  
pour l'incommensurable amour dont il m'a toujours comblée,  
et son amour de la vie dont il sait percevoir ce qu'elle contient de plus extraordinaire en  
voyageant dans une marge remplie de merveilles*



## Remerciements

À mon directeur, Mr Guy Lanoue, je voudrais exprimer ma profonde reconnaissance pour sa générosité son soutien de tous les instants. Je le remercie d'avoir fait naître des questionnements et des réflexions grâce à ses interventions et à ses conseils dans mes lectures, qui ont toujours été d'un à propos exemplaire. Je voudrais qu'il sache que son investissement et l'incroyable rapidité de ses corrections et retouches m'ont vraiment touchée. Je suis très heureuse d'avoir pu travailler avec une personne telle que lui car il m'a permis de gagner en confiance et de stimuler une curiosité intellectuelle. Merci de m'avoir si bien orientée et d'avoir cru en moi.

Je remercie également les habitants de Norfolk pour leur intérêt dans ma recherche et leur accueil tellement chaleureux. Je pense en particulier aux familles Bell-Boniface, Buffett et Reynolds auxquelles je voue une amitié sincère.

À mes parents, je voudrais dire merci pour l'enfance qu'ils m'ont offerte qui m'a permis de devenir l'adulte que je suis. Car ils ont fait naître en moi cette soif d'apprendre en me laissant cette grande part de liberté de l'esprit nécessaire à l'accomplissement du Soi, ils m'ont ainsi appris à Être. Je remercie spécialement ma mère pour ses relectures et corrections car c'est elle la première à m'avoir montré, enfant, combien l'orthographe était précieuse et sur ce point je lui promets de m'améliorer encore. À mon père, je voudrais d'abord dire merci pour tout. Je ne sais pas s'il a conscience de tout ce qu'il m'a donné et transmis : un amour infini et mutuel, une recherche de la Liberté, une quête de connaissance, des qualités rédactionnelles... Je voudrais lui dire que sa vie et son être ont toujours été pour moi des modèles et que si je pouvais atteindre un tant soit peu ce qu'il est, là serait ma plus grande réussite. Il m'a rempli l'esprit de textes, de musiques et de poèmes éclatants qui accompagnent chacun de mes gestes et me ramènent toujours vers lui.

À mon compagnon Nicolas, je voudrais dire merci pour sa tendre présence et sa patience. Les regards qu'il a porté sur ce mémoire ont beaucoup compté. Merci de m'avoir si bien épaulée.

Je remercie également Marika, Vincent, Benjamin, Stéphane, Delphine, Sonia, Christelle, Roxanne, Nordin, Najib, Caroline, pour leur amical support. J'ai également une pensée particulière pour Pauline, pour son secours de traductrice et pour les nombreux débats qui m'ont souvent aidée à y voir clair ou à formuler certaines idées. Je pense aussi à mes camarades en ethnologie et notamment à Léon, Martin, Alex et Claire-Hélène pour le partage des savoirs et nos encouragements mutuels. Un immense merci à Diane pour sa très précieuse assistance lors de la mise en page de ce mémoire.

Je voudrais exprimer toute ma gratitude à Lorenzo Brutti pour m'avoir guidée tout au long de mes études en anthropologie, pour ses conseils avant mon tout premier départ sur le terrain et ses recommandations lorsque j'étais sur place. Son soutien a toujours été sans faille.

Enfin, je remercie ma grand-mère Jacqueline de m'avoir montré, enfant, les films sur le Bounty qui ont été la source de ce mémoire.

## Avant-Propos

Etudiante en anthropologie et passionnée par les études traitant de l'Océanie en particulier, je cherchais à mener une recherche dans cette aire géographique. C'est par hasard qu'un jour en 2008 je me rappelais des célèbres films que je regardais enfant à propos de la mutinerie du navire anglais le *Bounty*. Ignorant alors que cette histoire était réelle, je fis quelques recherches sur internet pour retrouver quelques images ayant sur moi un effet « madeleine de Proust »<sup>1</sup>. Grâce à Internet je finis par remonter la piste du *Bounty* jusqu'à l'île de Pitcairn située sous la Polynésie française, apprenant du même coup que cette folle épopée n'avait rien d'une fiction et que leurs descendants continuaient de vivre de manière quasi autarcique sur cette île de 4km<sup>2</sup>. Ma fantaisie m'amena à projeter de me rendre dans cette communauté comptant 48 habitants<sup>2</sup>, trouvant cela relativement insolite. Mais en même temps que mes recherches progressaient, que j'apprenais l'existence d'un rituel annuellement répété remettant en scène l'incendie du *Bounty* (quand les mutins arrivés à Pitcairn ont brûlé le navire pour couper les ponts avec le passé), je me rendais compte que m'y rendre prendrait sans doute plus de temps que les années passées à la maîtrise. Un bureau local m'indiquait que la solution la plus simple pour aller à Pitcairn serait de rejoindre Mangareva et de compter sur la chance pour parvenir à monter sur le navire de ravitaillement qui faisait route vers cette île tous les deux mois. Ne prenant pas de touristes il m'aurait fallu convaincre le capitaine du navire de m'accorder une fonction à bord du navire et ainsi justifier ma présence. L'autre solution était de trouver un bateau de tourisme ou de navigateurs privés qui accepteraient de passer au large de Pitcairn afin de m'y déposer. La personne avec laquelle j'entretenais des correspondances électroniques prit soin de me spécifier que si l'aller présentait quelques préparatifs tactiques, le retour serait un défi encore plus grand. L'idée de me rendre à Pitcairn pour mener une étude en espérant, une fois achevée, voir arriver un bateau qui n'apparaîtrait éventuellement que

---

<sup>1</sup> Dans *À la recherche du temps perdu* Marcel Proust fait manger à son narrateur des madeleines qui immédiatement lui rappellent son enfance à Combray et les madeleines qu'il mangeait. L'expression « madeleine de Proust » désigne donc un acte porteur d'une charge émotionnelle capable de rappeler quelque chose du passé.

<sup>2</sup> D'après les chiffres comparés des sites internet de la Central Intelligence Agency [en ligne] <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/pc.html> ; et index Mundi [en ligne] [http://www.indexmundi.com/pitcairn\\_islands/demographics\\_profile.html](http://www.indexmundi.com/pitcairn_islands/demographics_profile.html) ; entre autres.

deux mois plus tard (les navettes de ravitaillement sont vraisemblablement soumises aux volontés climatiques) termina de clore cette entreprise anthropologique.

Mais au cours de mes recherches, j'appris qu'en 1836 une grande migration de la population Pitcairnaise les avait emmenés sur une autre île située au large de l'Australie entre la Nouvelle Calédonie et la Nouvelle Zélande : Norfolk Island. La majorité des descendants actuels vivraient sur cette seconde île composée d'environ 2200 personnes. Je me mettais donc en relation avec un bureau de Norfolk situé à Sydney pour glaner quelques informations générales. L'île de Norfolk est assez touristique, amenant chaque année plusieurs milliers d'Australiens, Néo-Zélandais et Néo-Calédoniens à venir profiter des fêtes, des activités sportives et éducatives locales. J'apprenais également que le 8 juin de chaque année ils commémoraient le Bounty Day, qui fait depuis l'objet de nombreuses réclames publicitaires via Internet, affiches, articles de périodiques... Voici comment j'en arrivais à ce choix de terrain.

Je comptais donc me rendre à Norfolk pour assister à la cérémonie du Bounty Day, cela est d'ailleurs encouragé par les organisateurs locaux. L'objectif principal de ma démarche visait à documenter visuellement les éléments constitutifs de la cérémonie qui demeurent pour l'instant inexploités ethnographiquement. J'avais exploré les différents récits et films sur l'histoire des révoltés, j'avais également fait des recherches approfondies sur l'histoire réelle des évènements qui eurent lieu en 1790 à bord du Bounty (compte rendus de procès, livres de bords des marins,...), de l'installation à Pitcairn (témoignages récoltés par des marins de la bouche du dernier mutin vivant et des descendants de la première génération) et de la migration vers Norfolk. Ces données me permettraient de cibler, à l'intérieur de la cérémonie, ce qui transparaîtrait du récit mythique et de quelle manière. C'est finalement le contenu symbolique que je voulais observer et tout simplement comprendre quelle forme revêtait cette cérémonie.

Avant de partir j'envoyais un courrier informatique au journal local de Norfolk Island en me présentant, ainsi que mes intentions et je faisais part de mon désir d'être hébergée chez l'habitant plutôt qu'à l'hôtel moyennant du gardiennage d'enfants ou un apprentissage de la langue française. Mon message fut publié le lendemain même et une semaine plus tard je



ne comptais plus les réponses chaleureuses que les insulaires m'envoyèrent. Toute l'île était ainsi informée de ma visite prochaine et j'avais trouvé un hébergement. Je suis partie sur l'île de Norfolk la première fois en mai 2009 dans un but d'observation pure.

Ma méthode sur le terrain s'est donc résumée à une observation sans m'engager dans des entretiens formels. Je voulais également constater la présence touristique et de manière informelle, me renseigner sur sa provenance. Il s'agissait essentiellement de Néo-Zélandais, Australiens et de très nombreux Néo-Calédoniens : une ligne aérienne venait tout juste d'être installée en Norfolk et la Nouvelle-Calédonie. Je ne menais pas d'entretiens directs, ma seule ambition étant de documenter visuellement la cérémonie et puisque j'étais intégrée à une famille descendante, j'eus la chance de pouvoir accéder à toutes les phases de la cérémonie, même celle gardée hors du regard des non descendants (nous verrons cela dans le corps du texte).

La deuxième dimension méthodologique de mon travail était de découper et d'analyser les récits et les actions qui entourent la cérémonie du Bounty Day, ainsi que les motifs qui sont intronisés dans les images de provenance diverse – les films, certains livres, etc. Cet aspect de ma recherche s'inspire de la sémiotique et des études classiques de mythologie. Je m'appuie également sur des courants contemporains qui « déconstruisent » la soi-disant tradition pour mettre à nu ses sous-textes politiques – Hobsbawm, Scott, Bhabha.

À la fin de cette recherche, j'ai réalisé que ce mémoire n'était qu'une première ébauche réflexive, car les nuances de la tradition, quand celle-ci est utilisée pour structurer l'identité de la communauté vis-à-vis de l'Autre, sont aussi importantes pour comprendre certains aspects du micro-vécu. Cette dimension est moins soignée dans mon travail, car la durée brève de mon séjour ne m'a pas permis de saisir toutes les nuances de la tradition « vivante ».



## Introduction

Cette étude s'attache à analyser deux performances symboliques ayant cours sur les îles de Pitcairn et de Norfolk. La première se situe au Sud Est du Pacifique, plus spécifiquement à 2200km au Sud Est de Tahiti, il s'agit d'un territoire d'outre-mer britannique. La seconde se situe également dans l'océan Pacifique mais davantage à l'ouest, entre l'Australie, la Nouvelle-Zélande et la Nouvelle-Calédonie, il s'agit d'un territoire auto-gouverné adjoint à l'Australie.

Qu'est-ce que ces deux îles situées à plus de 6000km l'une de l'autre ont en commun ? Premièrement, leurs habitants revendiquent une histoire partagée : celle des membres d'équipage du navire anglais le *Bounty* qui connut une mutinerie en 1789, dont l'aventure a été rendue célèbre essentiellement par Hollywood qui réalisa de nombreux films sur le sujet et de nombreux romans. Deuxièmement, pour marquer leur rattachement à cette histoire partagée et leur filiation à leurs ancêtres mutins (ignorant que ces hommes se sont mariés à des Tahitiennes), ils exécutent une fois par année, mais à des dates différentes, une performance prenant la forme d'une commémoration appelée le Bounty Day.

Je voudrais ici analyser les éléments de ces cérémonies, m'inspirant de plusieurs sources, mais en particulier de la leçon d'Ernest Renan au Collège de France en 1882, intitulé *Qu'est-ce qu'une nation ?*, où il est un des premiers à proposer qu'une nation et la pensée qui la légitime, se fondent sur un oubli sélectif. On peut donc tracer un parcours intellectuel sur le nationalisme et les idéologies qui aboutit aux propos de Hobsbawm sur *L'invention de la tradition* (2006), de Benedict Anderson (qui contredit Renan, car il soulève un point important : si tout le monde « sait » que tel ou tel événement est

« oublié », il ne l'est pas réellement ; il y aurait donc une différence entre l'oubli et le silence), pour lequel les communautés sont imaginées (2006), et même de Homi Bhabha (1990), pour lequel les sous textes de l'idéologie jouent un rôle déterminant, et de Michael Herzfeld, dont la notion de « cultural intimacy » (2007) se construit sur la notion de la « buanderie sale » (« dirty laundry »), les petits secrets connus par tout le monde mais jamais mentionnés.<sup>3</sup> Enfin, à une époque où les anthropologues et les géographes voyaient les nations comme le résultat de l'évolution « naturelle » de la race ou d'une « mentalité » non précisée, ou comme le fruit d'un déterminisme géographique (l'empire britannique étant souvent cité comme résultat en raison de son insularité), Renan s'orientait vers le rôle de l'idéologie et d'une mentalité politique dans la construction d'une identité partagée, et surtout comment celle-ci se construit de façon sélective ; elle n'est pas « héritée » toute entière comme prétend le discours populaire. Ici, j'examine l'identité qui émerge de la manipulation d'un fait historique, la mutinerie qui eut lieu à bord du navire le Bounty, pour voir non seulement l'importance du processus de construction identitaire, mais comment cette macro-identité influence certains aspects du micro-vécu. « L'histoire », dans ma vision, est un domaine rhétorique et un ensemble de valeurs qui lient les individus non seulement à un monde oublié mais à un monde invisible, à l'Autre lointain, inconnu et donc potentiellement menaçant.

Le premier chapitre s'attachera à poser les bases théoriques ouvrant à une réflexion sur la représentation de l'histoire du Bounty du point de vue « extérieur », c'est à dire des touristes qui viennent assister à la cérémonie, et finalement du global. Nous reviendrons

---

<sup>3</sup> Voir Guy Lanoue (2000) sur le rôle du silence dans certains régimes politico-économiques  
Guy Lanoue "La métaphorisation de l'espace"; Comité scientifique pour l'histoire de la culture mondiale (auteur collectif); *Prostranstvo. Pamyat', mysl'* (L'espace. Mémoire et pensée); Moscou: Institut des langues slaves de l'Académie des sciences de la Russie); pp.5-51; 2000

d'abord sur la mondialisation pour percevoir comment l'Autre est aujourd'hui appréhendé dans le système « hyperglobalisé » et sur un cosmopolitisme caractéristique du 21<sup>e</sup> siècle qui prétend glorifier la différence. Comment les Norfolkais participent-ils à ce système ? Comment sont-ils représentés à l'extérieur ? Nous verrons ici les types de représentations dont l'histoire du Bounty a fait et fait encore l'objet, comment l'Occident a fait entrer cette histoire dans un imaginaire collectif global. Il s'agira donc d'une réflexion sur le nouvel orientalisme où l'Occident fabrique un certain type d'images, dont nous analyserons les contenus et comment ceux-ci influencent les touristes qui viennent assister à la cérémonie. Enfin, nous verrons que cette représentativité imposée par l'extérieur fait à son tour l'objet d'une récupération par les insulaires qui s'en servent pour stimuler un tourisme dont l'apport économique est capital. Nous voyons que le cas de Pitcairn et Norfolk amène à des réflexions très actuelles en anthropologie du tourisme, du cosmopolitisme et donc de l'« altérité » aujourd'hui et du « nouvel Orientalisme » (pour le distinguer de l'orientalisme « classique » dont les traits ont été fameusement tracés par Edward Saïd en 1976).

Mais ce n'est pas tout. J'ai également choisi de m'intéresser spécifiquement aux îles de Pitcairn et Norfolk, car les questions soulevées par le contenu interne des performances qu'ils réalisent et le récit fondateur que ces insulaires mettent en avant me semblaient importants sur le plan théorique : une histoire débutant par une mutinerie, un acte de violence et de rupture avec le passé et avec un régime de classe, dont l'aspect primordial accompagne le chemin symbolique mis en scène à l'occasion de la cérémonie à Pitcairn et qui se retrouve de manière plus implicite à Norfolk. La violence devient donc un primat, l'élément qui permet aux ancêtres de se dissocier de l'Angleterre et qui reste marqué dans l'idéologie actuelle comme moyen d'affirmer une identité et de ne pas être assimilé aux «Autres» qui aujourd'hui dominent, c'est à dire la Grande-Bretagne, l'Australie et peut-être

« le monde » lointain et donc inconnu qui fournit « ses » touristes dont dépendent les îles. Nous verrons donc dans le second chapitre comment les conflits situés dans le passé et qui prennent forme dans le mythe fondateur peuvent être utilisés pour nourrir une résistance contemporaine face à une situation hégémonique.

Nous analyserons le contenu mythique en tentant de percevoir les éléments qui le composent, ceux-ci faisant l'objet d'une sélection, pour fonder les bases de leur « communauté imaginée » à la manière d'Anderson. Ce qui a soulevé mon intérêt particulier concernant Pitcairn et Norfolk et qui a sans doute joué un rôle dans le choix de ce terrain, est la participation et le lien qui unit le lieu au récit mythique. Il s'agit en effet d'une remarque usitée mais sa particularité tient ici à l'insularité du territoire qui alimente un imaginaire extrêmement exploité dans les écrits occidentaux. Nous examinerons ainsi la manière dont le mythe offre des caractéristiques au lieu, capables d'amener à une appropriation et à un vécu singulier du territoire par les descendants du Bounty, en le mettant en relation avec les représentations de l'espace insulaire dans les productions littéraires Occidentales.

Cette cérémonie fera donc l'objet d'une large réflexion portant sur la continuité symbolique, les liens qui unissent ces deux performances, la revendication et la mise en valeur d'un passé historique partagé et la sélection des éléments capables de légitimer un « nous » solidaire dans le présent afin de préserver et stabiliser un devenir.

Le dernier chapitre s'attachera à décrire la cérémonie du Bounty à Norfolk Island en s'attardant spécifiquement sur trois phases de la cérémonie capables d'illustrer les différentes dimensions identitaires portées par le rituel. Nous verrons alors comment un

changement social majeur, une migration, va modifier l'aspect visuel de la cérémonie du Bounty Day telle qu'elle était auparavant mise en place à Pitcairn, ainsi que le contenu symbolique dont certains éléments vont être oubliés ou exploités de manière plus implicite. Contrairement à Pitcairn qui est marquée par son inaccessibilité, le Bounty Day de Norfolk attire le tourisme, cette cérémonie est donc « manipulée » pour apporter une certaine représentation de la population locale, vers l'extérieur (c'est à dire les touristes). Se joue alors une sorte de « texte caché » où les ancêtres primordiaux font l'objet d'une glorification sans que ceci ne soit immédiatement observable, allant jusqu'à exclure les touristes d'une phase de la cérémonie. Ils marquent ainsi symboliquement un principe d'inclusion/exclusion participant à la définition qu'ils se font d'eux-mêmes et à la protection contre l'extérieur.





# **Chapitre I - La représentation de l'occident et l'intérêt touristique**

## **Introduction**

Je voudrais dans ce premier chapitre m'intéresser à la question du nouvel orientalisme. C'est à dire à la représentation de la particularité culturelle à l'intérieur du système monde dans un 21<sup>e</sup> siècle faisant l'apologie du cosmopolitisme, de l'Autre dans sa différence. J'analyserai donc l'histoire des révoltés du Bounty en m'intéressant au point de vue extérieur représenté par les touristes présents durant la cérémonie du Bounty Day à Norfolk et le système mondial en général. Les questions que je poserai alors seront de saisir l'utilité que peut avoir cette cérémonie dans la mondialisation contemporaine. Qu'est-ce qui motive les touristes à assister à cette commémoration ? Pour cela, je reviendrai rapidement sur les théories principales du nouveau rapport à l'Autre dans la mondialisation des 20<sup>e</sup> et 21<sup>e</sup> siècles, avant d'analyser la manière dont l'histoire des révoltés du Bounty a été représentée en Occident (que ce soit dans les romans ou dans les films hollywoodiens), pour finalement voir, grâce au concept de l'Orientalisme vu par Edward Saïd, comment ces matériaux participent à créer un certain regard chez les touristes assistant à la cérémonie qui favorise ainsi une économie touristique essentielle pour l'île de Norfolk.

## **1.1 L'Autre dans la mondialisation**

### **1.1.1- Retour sur la mondialisation contemporaine**

Les 20<sup>e</sup> et 21<sup>e</sup> siècles sont marqués par une « hyperglobalisation » largement débattue dans les différents champs intellectuels<sup>4</sup>. Manuel Castells (2001) souligne l'aspect inédit d'un

---

<sup>4</sup> Voir en particulier Hannerz 1996, Kearney 1995, Appadurai 1990, 1991 et 1996, et Breckenridge 1995

capital géré par des marchés financiers capables d'agir sans arrêt et en temps réel. Les économies deviennent interdépendantes et créent des interdépendances entre les nations.

Don Kalb (2000) dit à ce sujet :

*« les gens et les lieux de par le monde sont aujourd'hui extensivement et densément connectés les uns aux autres en raison des flux transnationaux croissants de capitaux et de marchandises, d'informations et d'idées, et d'êtres humains ».* (Kalb, 2000 : 1)

Une « hyperconnectivité » se développe en même temps que le « millennial capitalism » des Comaroff (2000) fait décliner l'État-territoire<sup>5</sup>. Nous sommes entrés dans un univers de réseaux où l'État-Nation perdrait peu à peu son rôle structurant traditionnel tandis que les frontières se dérobent et que les nouvelles mobilités des populations créent des cultures hybrides. L'État perd de son pouvoir face à des marchés financiers globaux très puissants qui lui retirent une certaine autorité sur l'économie à l'intérieur de ses propres frontières. Les États-Nations ne dominent plus aussi bien leur monnaie et les échanges selon les règles qui avaient été mises en place par les politiques keynésiennes dans les années 1930 et par l'accord Bretton Woods des années 1940 ; les frontières sont de moins en moins étanches ; les firmes transnationales ont une mobilité qui leur échappe ; les travailleurs qui jadis étaient des migrants industriels « normalisés » au 19<sup>e</sup> et au début du 20<sup>e</sup> siècles sont devenus des clandestins, car les États occidentaux réagissent en tentant de contrôler le déplacement des populations et non du capital.

L'État n'a donc plus la même capacité de contrôle, la globalisation lui ayant fait perdre certaines forces (Comaroff, 2000). Jürgen Habermas montre par exemple que l'émergence

---

<sup>5</sup> Voir J. et J. Comaroff « *Millennial capitalism : first thoughts on a second coming* » in J. Comaroff et J. Comaroff (eds), *millennial capitalism and the culture of neoliberalism*, numéro spécial de *Public Culture*, 12 (2), 2000, pp. 291-343.

des organisations internationales non-gouvernementales créé des alternatives dans la « sphère publique globale », dont les acteurs « *confront states from within the network of an international civil society* » (Habermas, 1998 : 177). Il s'agit d'un autre signe des ajustements dus au déplacement du pouvoir. Surtout car celui-ci assume une forme inconnue auparavant : le pouvoir traditionnellement se décale d'une classe à une autre, d'un pays à un autre, d'une région à une autre, mais aujourd'hui il est davantage difficile de le localiser et d'identifier les acteurs dans ce nouveau jeu.

Le concept de globalisation induit donc des idées d'interdépendance, de fragilisation de certaines frontières et de l'endurcissement d'autres ; de perte de contrôle de l'État-Nation sur certains secteurs qui traditionnellement sont inclus dans son rayon d'action, qui est compensé par l'exercice parfois démesuré du pouvoir dans d'autres secteurs et l'émergence de discours polarisés et de positions politiques radicales parmi la classe moyenne traditionnellement assez conservatrice ; de modification de concepts du local et du global ; de changements à la notion de la causalité (au fur et à mesure que le pouvoir devient invisible au grand public), ce qui mène à des changements aux notions du temps et au rapport avec la tradition, car le passé ne semble plus influencer le présent ; de pouvoir d'action étendu pour les individus....

Les TIC (Technologies de l'Information et de la Communication), du fait de leur fort développement au cours du siècle précédent, ont largement contribué à l'essor de la globalisation. « *Sans les nouvelles technologies de l'information le capitalisme global n'aurait pas le rayonnement qu'il a aujourd'hui* » (Castells, 2001 : 43). Les rapports de distance et de temps ont été modifiés et ne constituent plus des entraves à la communication. Les informations ont désormais la possibilité de voyager à travers le monde, chacun pouvant y avoir accès en temps réel.

*« L'intensification des interconnexions aboutit à une véritable réorganisation de la temporalité permettant à des personnes considérablement éloignées de partager la même expérience. Les grands événements sont accessibles d'un bout à l'autre de la planète » (Abélès, 2008).*

Pour certains secteurs de la population de la classe moyenne (ou voulant l'être), les rapports sociaux s'intensifient à travers le monde. L'étendu des réseaux et la fréquence des contacts semblent augmenter, ainsi qu'un changement important des attitudes envers l'Autre. Ceci, cependant, n'est pas homogène à l'intérieur d'une société. Les personnes les plus touchées par la mondialisation, qui ne sont pas nécessairement les plus aptes à perdre les emplois (le prolétariat occupe ce rôle, mais il y est habitué), mais plutôt celles qui recevaient des avantages par leur investissement et leur engagement dans « le système », sont mis en danger par la volatilité du système financier contemporain. Comme conséquence, ces personnes sont plus enclines à adopter des attitudes « cosmopolites », censées montrer qu'elles sont disponibles et favorables aux changements : favoriser les produits de l'étranger, adopter (paradoxalement) certaines attitudes libérales envers la mondialisation, augmenter les voyages à l'étranger, etc.

Anthony Giddens (1990) met en relation les événements locaux et les événements lointains. Selon lui, ce qui se produit ailleurs a des incidences sur les faits locaux, sauf que « l'ailleurs » est fugace et insaisissable, surtout dans le contexte où la société « postmoderne » (Giddens n'utilise pas ce mot préférant parler de « late modernity ») est beaucoup plus réflexive que les sociétés traditionnelles, et donc ses membres sont plus sensibles à la dimension politique des événements. Les nouvelles technologies de communication donnent l'impression de rapprocher cet ailleurs, créant en fait une certaine

tension, car le lointain reste insaisissable. Ce rapprochement peut être vu, selon moi, comme un simulacre adopté par la classe moyenne occidentale dans ses efforts pour ne pas « perdre le train » de la mondialisation.

Les individus partageant la même langue peuvent désormais communiquer sans que les distances ne soient des obstacles. Cela peut avoir pour effet d'encourager ou rendre visibles des liens identitaires, consolider des communautés, motiver les cultures hybrides, mais peut aussi créer de nouvelles frontières technologiques.

Pour Marc Abélès (2008), cela peut également renforcer la conscience de la différence. C'est finalement cette idéologie d'un monde prétendu homogène, où les États ne dominent plus mais demeurent oppressifs dans les consciences et où les frontières sont perçues comme invisibles, qui amène non seulement à une conscience de la différence mais surtout à la glorification du cosmopolitisme. C'est de cela dont je voudrais spécifiquement traiter à présent.

### 1.1.2- Apologie de la différence.

Le 21<sup>e</sup> siècle est marqué par un phénomène « d'hyperglobalisation » qui s'exprime d'une part par le mouvement rapide des capitaux, des idées, des images, des personnes... et d'autre part par une ouverture à l'altérité, à la différence... Pour Pnina Werbner (2008) tandis que le mot globalisation renverrait au mouvement libre des capitaux, des pratiques et des idées dans le global, le mot cosmopolitisme mettrait l'emphase sur l'empathie, la tolérance et le respect des autres cultures et de leurs valeurs.

Une idée utopique qui était déjà décrite par les philosophes antiques, nous pouvons penser à la « révolution épicurienne » et son concept du Jardin dans lequel se formerait une communauté d'amis, d'individus issus de genres ou de milieux différents (esclaves, citoyens, hommes, femmes...) qui partageraient une vision semblable du monde. Bref, l'idéal d'Epicure où tous les hommes seraient des frères. Les stoïciens ont davantage pointé cet idéal, comme le montre la description que fit Plutarque de l'ouvrage de Zénon de Citium :

*« La République, ouvrage très admiré de Zénon, tend à ce point principal unique, que nous ne devrions pas vivre répartis en cités ni en peuples, chacun défini par ses propres critères de la justice, mais que nous devrions considérer tous les hommes comme des compatriotes et des concitoyens, et qu'il y ait un mode de vie et un monde uniques, comme pour un troupeau nourri ensemble dans le même pâturage sous une loi commune. Zénon a écrit cela comme s'il avait brossé le tableau d'un songe ou d'une image représentant une bonne législation et une république philosophiques. »* (œuvres morales, 1972).

Ou encore Diogène de Sinope rejetant la cité qu'il percevait comme un élément « contre-nature » et qui se considérait lui-même comme un « citoyen du monde » (*kosmopolitès*).

A la sortie d'un 20<sup>e</sup> siècle où le nationalisme, poussé à l'extrême, avait amené à des idées xénophobes, tentant d'imposer une homogénéisation ethnique et culturelle interne par la destruction de l'Autre, le 21<sup>e</sup> siècle semble concrétiser de cet idéal cosmopolite espéré par les épicuriens et les stoïciens, mais également par les utopies socialistes du 19<sup>e</sup> siècle<sup>6</sup>. Le nouveau cosmopolitisme se résumerait donc ainsi :

*« Thus, at its most basic, cosmopolitanism is about reaching out across cultural differences through dialogue, aesthetic enjoyment, and respect ; of living together with difference. It is also about the cosmopolitan right to abode and hospitality in strange lands and, alongside that, the urgent need to devise ways of living together in peace in the international community ».* (Werbner, 2008 : 2)

---

<sup>6</sup> Dont les grands représentants étaient entre autre : Robert Owen, Saint-Simon, Charles Fourier, Etienne Cabet ou encore Philippe Buchez.

Bref, une ouverture morale, un peu dans le style proposé par Lilie Chouliaraki (2006) où la douleur de l'Autre, transmise par les médias contemporains, transforme les membres « ordinaires » de la classe moyenne en « citoyens du monde » par l'entremise de la pitié, suscitée par des images de souffrance. À signaler, cependant, que cet usage du cosmopolitisme n'est qu'une nouvelle manifestation de l'essentialisme classique, car ce sont les valeurs morales de l'occident vis-à-vis de la souffrance et de la tragédie qui sont utilisées pour mesurer le degré de cosmopolitisme; une forme d'auto-félicitation, donc. Bref, si le cosmopolitisme classique était un acte de projeter le pouvoir occidental sur un Autre orientalisé (« nous sommes le centre, et notre ouverture vers l'Autre est preuve de notre niveau moral évolué »), le nouveau cosmopolitisme est plutôt motivé par la peur de perdre la pré-éminence occidentale dans le monde.

De plus, en même temps qu'un sentiment d'homogénéisation émerge, que les frontières ne servent plus de références structurelles et communautaires, un « hyperindividualisme » apparaît. Autrement dit, l'individualisme s'installe au fur et à mesure que les marqueurs communautaires deviennent plus larges, donc plus flous, la définition du Nous solidaire s'érode pour laisser place à un Moi individuel qui tente ainsi de se redéfinir, de façon plus marqué, plus fort<sup>7</sup>. Dans ce nouveau contexte, la définition de l'Autre se modifie également. Dans *Nation and Narration*, Homi Bhabha (1990) parle de l'ambivalence qu'il conçoit comme le propre de la communauté culturelle remettant en question l'homogénéisation et faisant de l'instabilité un élément premier de tout espace culturel. Ainsi, la liminalité, c'est à dire ce qui est en marge, l'altérité, cesse d'être une étrangeté,

---

<sup>7</sup> Voir Guy Lanoue [en ligne] :

<http://www.mapageweb.umontreal.ca/lanoueg/LANOUE/website/lecons/orientalisme.pdf>

une incompréhension, parce qu'elle est intégrée aux discours culturels entrants dans l'identité du Nous :

*« Once the liminality of the nation-space is established, and its "difference" is turned from the boundary "outside" to its finitude "within", the threat of cultural difference is no longer a problem of "other" people. It becomes a question of the otherness of the people-as-one. »* (Bhabha, 1990 : 301)

On exige cependant de l'Autre le même individualisme et une acceptation de l'idéologie néolibérale et consumériste à laquelle l'occident adhère, sans quoi il est considéré comme étant au bas de la hiérarchie mondiale. La différence de l'Autre est acceptée pour peu qu'elle serve et participe au système mondial que ce soit sous forme monétaire, de production manufacturée ou symbolique ou encore de loisir. Ainsi, le lieu ou la population exotique peuvent être célébrés, si ils apportent leur collaboration au système mondial. Finalement, l'Autre n'est plus jugé en fonction de ses pratiques du quotidien mais des valeurs idéologiques et particulièrement celles de l'échange.<sup>8</sup>

Qu'apporte donc la cérémonie du Bounty Day de Norfolk Island au système mondial et plus spécifiquement aux touristes qui viennent y participer ? C'est d'abord en terme de loisir qu'elle contribue à son auto-insertion dans le système, parce qu'elle offre un spectacle dont « l'exotisme » attire un tourisme intéressé par cette différence culturelle, un peu à la manière des carnivals ou des performances « folkloriques ». Ensuite, cette cérémonie est une production symbolique qui amène les touristes à prendre part à une « fiction », intégrant ainsi un imaginaire à la fois vécu comme « exotique » (du fait que les relations qui eurent lieu avec les Tahitiennes sont connues même si elles n'apparaissent pas dans la cérémonie ; et de l'insularité, qui est très représentée dans l'imaginaire occidental ne serais-



ce que par le biais des romans dont nous citerons de nombreuses références dans le second chapitre) mais garde une consonance très occidentale (des mutins anglais, qui se rebellèrent contre un système hiérarchique assez classique, un navire de la Royal Navy...) qui rappelle un passé finalement partagé par l'ensemble des participants. La différence culturelle et historique des descendants des mutins du Bounty peut donc être célébrée parce qu'elle est intégrée à un imaginaire occidental promu par sa médiatisation hollywoodienne et les nombreux romans qui traitent du sujet.

## 1.2 – Représentations du Bounty et de ses descendants : récits et fictions

Je souhaiterais à présent, évoquer certains des plus mémorables récits qui furent faits à propos du Bounty depuis le 19<sup>e</sup> siècle jusqu'à aujourd'hui. L'objectif sera de montrer quels types de représentations l'Occident se fit de cette aventure et de ses acteurs, vision qui continue aujourd'hui de stimuler un imaginaire et encourage un tourisme intéressé. Nous verrons ainsi le regard que ces touristes peuvent porter sur la population norfolkaise et avec quelles images préconçues dues à une littérature et une cinématographie abondante, ils arrivent-ils sur l'île.

Les premiers récits faits à propos de la mutinerie à bord du Bounty furent tout d'abord les rapports rendus par les marins loyaux du Bounty revenus en Angleterre et qui durent justifier des évènements devant une cour martiale. Les plus importants furent ceux du Lieutenant William Bligh<sup>9</sup> et du second maître à bord James Morrison. C'est à partir de ces références qu'apparurent les premiers romans traitant de cette aventure.

---

<sup>8</sup> Ibid.

<sup>9</sup> *A Voyage to the South Sea, undertaken by command of His Majesty, for the purpose of conveying the bread-fruit tree to the West Indies, in His Majesty's Ship the Bounty, commanded by Lieutenant William Bligh.*, William Bligh, 1792, [en ligne] : [http://www.gutenberg.org/catalog/world/readfile?fk\\_files=1499805&pageno=1](http://www.gutenberg.org/catalog/world/readfile?fk_files=1499805&pageno=1)

En 1831, Sir John Barrow<sup>10</sup> publie un ouvrage intitulé *The eventful history of the mutiny and piratical seizure of H.M.S. Bounty : its cause and consequences*. Il est le premier à faire un recouplement des différentes informations (journaux de bord, transcriptions des procès, lettres...) pour proposer une interprétation possible à cette mutinerie. Les éléments qui sont, selon lui, responsables sont intéressants à relever, d'autant qu'ils demeurent encore exploités dans les narrations actuelles. En se basant sur les observations de Wallis, Cook et Bligh, il décrit Tahiti comme une île « paradisiaque » et revient sur l'idée que « *ses charmes furent en effet tenus pour responsables de la révolte* » (Barrow, 1984 : 12). Cette thèse fut principalement utilisée par Bligh dans les rapports qu'il fit à propos de la mutinerie. Mais trouvant l'argument abusif, Barrow ne s'arrête pas là. C'est davantage la cruauté de Bligh qui, d'après lui, entraîna cette rébellion. Il dépeint donc un capitaine extrêmement compétent mais faisant preuve d'une tyrannie démesurée : « *qu'il fut grossier et brutal, et se fit une idée toute personnelle de la discipline, cela est tout à fait vrai* » (Ibid. : 89). De cette manière, il en vient ainsi à « laver » les mutins de leur erreur en les présentant comme des victimes d'une hiérarchie trop autoritaire qui leur imposait une violence intolérable. « *Il est évident que la mutinerie ne fut pas, comme le prétend Bligh, le résultat d'une machination* » (Ibid. : 101). Il présente alors Fletcher Christian (second maître à bord du Bounty, « chef » des mutins) comme un homme rendu « malheureux » par la dureté de la situation devenant ainsi « *le seul instigateur de la révolte, et qu'en fait de conspiration il n'y eut que la décision soudaine d'un jeune homme plongé dans une excessive agitation, dont le lieutenant Bligh, était, de son côté, l'unique responsable* » (Ibid. :104). Voilà comment les mutins deviennent dans l'idéologie occidentale, non pas des pirates coupables d'actes de grandes violences, mais des « révoltés » usés par une

---

<sup>10</sup> (1764-1848) Explorateur et administrateur britannique qui intégra la Royal Society vers la fin de sa vie.

domination insupportable qui tentèrent donc de s'en libérer devenant ainsi des héros à la recherche d'une liberté.

Lorsque Barrow écrit cet ouvrage, Pitcairn avait été redécouverte par le capitaine Folger (1808) et les capitaines Staines et Pipon (1814), son récit s'achève donc sur les rapports qu'ils en firent. Il présente cette île comme un idéal social, à la manière des nombreux récits utopiques, allant jusqu'à rajouter un postscriptum au caractère nostalgique :

*« Alors que cette dernière page sort de presse, nous apprenons avec peine et regret dans un journal américain qu'un vaisseau envoyé à Pitcairn par les missionnaires de Tahiti a transporté toute la population dans cette dernière île. Si le fait se révèle exact, un nouvel Eden vient de disparaître. La simplicité, la pureté et la générosité qui faisaient le charme incomparable de cette petite communauté auront tôt fait de disparaître grâce aux bons soins de nos « bons » missionnaires. » (Ibid. : 300)*

Il est intéressant de noter que les femmes (à Tahiti ou à Pitcairn) ne sont presque pas abordées dans son récit, si ce n'est pour faire les louanges de leurs qualités physiques et d'une sorte de « légèreté de l'être » pour reprendre les mots de Milan Kundera. Il dit que *« les femmes [Pitcairnaïses] étaient particulièrement belles, car elles mêlaient avec un bonheur particulier les qualités physiques et morales des deux races »* (Ibid. : 286). Il décrit rapidement les tenues des jeunes filles telles qu'elles furent observées à Pitcairn, mettant exclusivement l'emphase sur une sensualité naturelle (vision répandue des Tahitiennes à cette époque), mais en même temps une contenance et une certaine pudeur (très occidentales) :

*« Les jeunes filles, qui n'ont que l'exemple de leurs mères tahitiennes à suivre, sont modestement vêtues d'une pièce de tissu qui les couvre de la taille aux genoux et d'une sorte de châle qu'elles jettent négligemment sur leurs épaules, et qu'elles ôtent le plus souvent pour*

*s'en servir comme d'une ombrelle contre la chaleur du soleil, sans pour autant faire preuve de la moindre impudeur en exposant leur poitrine »* (Ibid. : 287).

Edward Saïd (2005) soulève ce genre d'observations à propos des représentations que l'Occident porte sur les femmes orientales comme étant souvent montrées et décrites comme des êtres charnels, sensuels et exhibant une sexualité non contenue. C'est à travers le prisme des représentations imposées par l'Occident que John Barrow traite des femmes de Tahiti et de Pitcairn en rapportant essentiellement leurs traits physiques et la qualité de leur éducation. Elles demeurent, à part cela, exclues d'un récit qui est, comme nous le verrons dans le récit mythique des Norfolkais, tourné au masculin. Cela serait sans doute dû au fait que les hommes, dans le récit de Barrow, deviennent des symboles de résistance à une époque où l'Europe a été traversée par de grandes révolutions (la Révolution française, 1789 ; la Révolution de Juillet, 1830), guerres (guerres napoléoniennes) et révoltes (émeute de Londres, 1814 ; massacre de Manchester, 1819 ; lutte des classes sous Georges IV...). Dans le contexte politique de l'époque, il semblait donc préférable de présenter à l'opinion publique les révoltés du Bounty, non pas comme des coupables, mais comme des héros qui se libérèrent d'un régime absolutiste.

Quelques années après, en 1879, c'est la plume du célèbre Jules Verne qui relate cette aventure dans : *Les révoltés de la « Bounty »* (1994). Ouvrage très court de 42 pages qui s'ouvre directement sur la mutinerie, ne s'embarrassant pas de quelconques préambules. Il prend quelques libertés vis-à-vis de la réalité mais conserve les grandes lignes du récit de John Barrow. Jules Verne néglige cependant Tahiti, qu'il ne décrit pas et ignore même les Tahitiennes qui se rendirent avec le Bounty à Pitcairn, pour lui, ceux qui y arrivèrent « étaient Christian, l'aspirant Young et sept matelots, six taïtiens pris à Taïti, dont trois

*avec leurs femmes et un enfant de dix mois, plus trois hommes et six femmes, indigènes de Roubouai* » (Verne, 1994 : 37). Il oublie donc les Tahitiennes qui épousèrent les mutins anglais et recompose assez arbitrairement le nombre de polynésiens hommes et femmes originaires de Tubuai (et non Roubouai) qui accompagnèrent le Bounty à Pitcairn. Sans doute que quelques recherches supplémentaires sur les Polynésiens lui avaient semblé superflues ou du moins peu nécessaires à son propos. C'est à la fois regrettable et compréhensible dans le point de vue occidental de l'époque, où seul le modèle masculin importait réellement, d'autant plus dans une aventure romanesque traitant de « piraterie ». Seuls importent des hommes, des mutins, responsables d'un crime qui devinrent finalement des hommes libres capables de créer une communauté utopique (Jules Verne aborde en quelques lignes sommaires les massacres qui eurent lieu à Pitcairn durant lesquels les Tahitiens se révoltèrent du fait de leur position d'esclaves et contre le manque de femmes. Ils furent tous massacrés ainsi qu'un grand nombre de mutins. Nous verrons cela plus attentivement dans le second chapitre)

*« Tel fut donc le dénouement d'une aventure qui avait commencé d'une façon si tragique. Au début, des révoltés, des assassins, des fous, et maintenant, sous l'influence des principes de la morale chrétienne et de l'instruction, donnée par un matelot converti, l'île de Pitcairn est devenue la patrie d'une population douce, hospitalière, heureuse, chez laquelle se retrouvent les mœurs patriarcales des premiers âges »* (Ibid. : 42).

N'oublions pas que nous sommes à une époque dominée par l'évolutionnisme unilinéaire qui pensait les sociétés « sauvages » comme étant des survivances des époques préhistoriques, restées aux premiers stades de l'évolution. Il était donc possible de « remonter dans le temps » à travers ces populations pour devenir les témoins des époques primordiales. C'est sous cet angle que Jules Vernes perçoit l'île de Pitcairn, lui qui était tellement influencé par cette vision ethnocentrée (Cinq semaines en ballon, 1863 ; Voyage

au centre de la Terre 1864...). (Voir Chris Bongie (1991) dans *Exotic memories: literature, colonialism, and the fin de siècle*, qui analyse justement l'Autre exotique compris à travers le prisme du colonialisme contenu dans les ouvrages de Jules Verne).

Les ouvrages traitant du Bounty, de la mutinerie et de Pitcairn sont nombreux, nous pouvons citer entre autres le poème de Lord Byron *The island, or Christian and his comrades* (1823) ; la trilogie de Charles Nordhoff et James Norman Hall *Mutiny on the Bounty* (1932), *Men against the sea* et *Pitcairn's Island* (1934) ; le film hollywoodien *Mutiny on the Bounty* (1935) de Franck Lloyd avec Clark Gable et Charles Laughton, qui s'inspira des romans de Nordhoff et Hall ; *L'île* de Robert Merle (1962) ; le second film *Mutiny on the Bounty* (1962) de Lewis Milestone avec Marlon Brando ; *The Bounty* (1984), film réalisé par Roger Donaldson avec Mel Gibson ; *Transit of Venus* (2004) roman de Rowan Metcalf descendante de Mauatua qui réintroduit enfin les Tahitiennes dans le récit.

Les romans de Nordhoff et Hall sont sans doute les plus importants qu'il y ait eu, vendus à plus de 10 millions d'exemplaires et traduits en trente-quatre langues, ils ont sans doute marqué considérablement les représentations que l'Occident se fit de cette aventure. James Norman Hall avait en main l'ouvrage de Sir John Barrow, les auteurs tentèrent donc de préserver une certaine réalité à l'intérieur de la fiction. Ils intégrèrent un personnage fictif à leur récit, Roger Byam, que l'on retrouve également dans le film *Mutiny on the Bounty* de Franck Lloyd. Après lui, le film de Lewis Milestone inséra exclusivement les personnages réels, insistant tout au long du film sur les noms des mutins arrivés à Pitcairn (le premier film n'en citait presque aucun). Ces derniers récits ont en commun de réintégrer dans l'histoire les Tahitiennes, qu'ils montrent comme des amoureuses fidèles, à la fois belles, angéliques et sensuelles. Le film de Lewis Milestone particulièrement, montre des

Tahitiennes extrêmement sexuées. C'est sans doute à partir de ces derniers que l'union (sur le modèle anglais), qui eu lieu en 1790 à bord d'un Bounty parti en direction de Pitcairn, entre Fletcher Christian et Mauatua (tahitienne qui se fera appeler Maimiti une fois à Pitcairn<sup>11</sup>), commencera à être décrite comme une histoire d'amour au romantisme très hollywoodien. Une vision acceptée comme réalité historique par les touristes mais également par les descendants qui, comme nous allons le voir plus loin, préfèrent oublier les tensions. Il est d'ailleurs intéressant de noter que dans le film de 1962 avec Marlon Brando, Fletcher Christian (dont il incarne le rôle) meurt lors de l'incendie du Bounty et non lors des conflits qui opposèrent les Anglais aux Tahitiens. Ce choix scénaristique démontre un refus de montrer les massacres qui eurent lieu à Pitcairn, préférant laisser au spectateur l'image d'un mythe positif, celui d'une société insulaire idéale.

Ces ouvrages et principalement ces films participent à intégrer cette histoire à l'imaginaire occidental et bien entendu celui des touristes qui viennent assister à la cérémonie du Bounty Day. La représentation offerte par ces médias, c'est-à-dire des pirates héroïques accompagnés de Tahitiennes amoureuses qui établirent une communauté sur une île aux antipodes, s'offrant ainsi la possibilité de créer une utopie, propose un modèle séducteur et exotique qui attire un tourisme désireux de participer et d'être témoin d'un symbole historique fabriqué par l'Occident.

Je fais référence ici à ce que Edward Saïd (2005) nomme *l'attitude textuelle*, c'est à dire l'application des textes à une réalité empirique, octroyant au livre une valeur d'expertise qui « *prétend contenir des connaissances sur quelque chose de réel* » (Saïd, 2005 : 113). Il remarque que lorsque l'homme est mis face à quelque chose de relativement inconnu,

---

<sup>11</sup> Les Tahitiens changeaient alors régulièrement de nom selon les étapes ou événements de leur vie. (Metcalfé, 2004)

d'inhabituel, de menaçant du fait d'être une étrangeté, il ne fait pas seulement appel à sa propre expérience mais également de ce qu'il a lu sur le sujet. On accorde alors aux livres une autorité censée présenter la réalité. « *Ce qui est plus grave, ce genre de textes peut créer, non seulement du savoir, mais aussi la réalité même qu'il paraît décrire* » (Ibid. : 113). Lorsqu'il est finalement mis face à la réalité, l'homme, le voyageur, est souvent déconcerté de ne pas y voir ce qui lui avait été décrit car « *la crise actuelle met en scène, de manière dramatique, la disparité entre les textes et la réalité* » (Ibid. : 130).

Mais le cas de l'île de Norfolk n'entre pas entièrement dans ce schéma. Effectivement, nous avons vu que l'Occident a fabriqué pour elle des images et des représentations que les touristes prennent comme une réalité lorsqu'ils viennent voir « les descendants des mutins du Bounty ». Il serait cependant erroné de présenter les Norfolkais comme des victimes de cette mondialisation des images et des informations. D'abord cela a participé à leur octroyer une certaine reconnaissance internationale, leur offrant un outil de revendication identitaire, ce qui leur permit d'obtenir le statut politique de « territoire auto-gouverné »<sup>12</sup>. Ce statut fut acquis par l'île de Norfolk en 1979 soit après la publication des fameux livres de Nordhoff et Hall et la réalisation des deux premiers films à Hollywood. Mon postulat est donc que la médiatisation dont ils ont fait et font encore l'objet a participé à leur apporter une visibilité dans le système monde qui a eu sans doute un impact sur leur politique. D'autre part, ils utilisent eux-mêmes ces représentations, ils conservent dans leur imaginaire propre un portrait romantique de l'union des Tahitiennes aux mutins (particulièrement Fletcher Christian et Mauatua) pour taire les conflits qui eurent lieu à

---

<sup>12</sup> Ils disposent d'un gouvernement autonome, d'une assemblée législative composée de neuf membres élus par le suffrage populaire pour une durée de 3 ans. Le gouvernement australien conserve une certaine autorité par le biais d'un administrateur installé sur l'île et peut intervenir en cas de conflit car le droit fédéral en dernier recours l'emporte sur le droit local.



Pitcairn entre les Tahitiens et les Anglais, mais surtout ils s'en servent pour attirer un tourisme dont l'apport économique tient une place considérable pour ces insulaires. Le Bounty n'étant jamais venu à Norfolk, il leur faut effectivement mettre en avant leur statut de descendants comme outil « publicitaire » grâce aux moyens que leur offrent les nouvelles technologies. Je voudrais donc dans ce dernier point montrer combien le tourisme est essentiel économiquement pour les Norfolkais et comment ils utilisent les nouvelles technologies pour attirer le tourisme.

### **1.3 – Le tourisme à Norfolk Island**

Nous l'avons vu précédemment, la mondialisation a apporté une nouvelle mobilité, plus étendue du fait d'une forte évolution technologique en matière de transport. Le tourisme s'est ainsi développé, devenant pour de nombreuses îles la première ressource économique. Il représente, par exemple, 55% des recettes à la Barbade, 61 % à Antigua et Barbuda, plus de 75 % à Sainte-Lucie<sup>13</sup> (Logossah et Maupertuis, 2007). C'est bien un secteur de production important puisqu'il génère des recettes mais également de l'emploi, des revenus, et peut garantir la mise en valeur économique des ressources naturelles et des sites à vocation touristique (Vellas, 1988).

La proportion du flux touristique est habituellement plus importante lorsque les îles sont proches de centres émetteurs de touristes. A l'inverse, le nombre d'arrivées peut être peu élevé ou nul selon les possibilités d'aménagement de structures touristiques et d'accessibilité (nous pouvons penser à Pitcairn par exemple). Les transports ainsi que les

---

<sup>13</sup> OMT 2002

politiques d'aménagement du territoire sont des facteurs essentiels au développement de ce secteur et influencent considérablement le flux touristique.

François Vellas dit que pour que le tourisme crée des recettes profitables au pays, il faut encourager les dépenses touristiques de manière diversifiée et garantir un bien être sanitaire, naturel, humain et culturel. Il faut donc favoriser les dépenses touristiques pour que l'économie locale maximise ses bénéfices.

Comme de nombreuses îles, la principale voie de développement choisie par l'île de Norfolk est la spécialisation dans le secteur touristique qui représente entre 80 et 90% de l'économie. Entre les années 1995 et 1996, le nombre d'arrivées s'élevait à 29 787 touristes, ce qui amenait la proportion quotidienne de touristes à 26% de la population totale de l'île<sup>14</sup>. Chaque année, environs 30 000 touristes se rendent à Norfolk ce qui fait du tourisme l'industrie la plus importante de l'île.

L'importance du secteur touristique peut aussi être démontrée grâce au nombre d'emplois créés pour son service car en 1997, 18,1% de la population travaillait dans les restaurants, hôtels, clubs, hébergement ; le commerce en gros et au détail regroupait 23,2% de la population et 7,5% travaillaient dans les activités récréatives, les services et autres en accueil des touristes. Soit 49% de la population avait un emploi dans l'un de ces secteurs.

J'ai évoqué l'analyse de François Vellas selon qui il était nécessaire de multiplier les dépenses des visiteurs pour que l'économie s'accroisse. L'île de Norfolk a su créer, pour les touristes, divers besoins impliquant des dépenses : d'abord l'obligation de se loger dans des hôtels, l'élaboration de nombreux circuits de visites guidées, de nombreuses activités

---

<sup>14</sup> Norfolk Island Government Tourist Bureau, *Marketing Strategy Progress Report, September 1996*, pages 9 et 11; Bureau of Tourism Research, *International Visitor Survey, 1995*, pages 2 et 8

sportives, des magasins de souvenirs, de produits détaxés, et surtout l'absence de transports en commun qui oblige les touristes à louer une automobile durant leur séjour. Les touristes participent aussi aux dépenses publiques en payant 25\$ de taxes au départ de l'île, 36,60\$ pour les taxes d'aéroport, ainsi que la taxe d'hébergement. Ils contribuent au paiement des taxes indirectes.

Des vols réguliers et hebdomadaires joignent Norfolk aux continents australien (Brisbane, Sydney, Newcastle, Melbourne), néo-zélandais et depuis peu à la Nouvelle-Calédonie. L'île détient sa propre compagnie aérienne (Norfolk air) qui effectue les navettes presque quotidiennes entre les différentes villes d'Australie citées juste avant et Norfolk.

En moyenne, la proportion annuelle de touristes en provenance d'Australie (d'après les résidences) oscille entre 75 et 90% ; ceux arrivants de Nouvelle-Zélande se situent entre 15 et 25% ; enfin ceux provenant des « autres du Pacifique » représentent entre 1 et 2% du total des touristes<sup>15</sup>. Outre l'avion, la présence de deux ports permet aux plaisanciers de s'y arrêter comme ce fut le cas en mars 2010 avec l'arrivée d'un paquebot de croisière qui restait amarré au large.

Du fait du développement de l'industrie touristique, l'île de Norfolk a dû mettre en valeur son territoire et ses sites historiques. La présence du baignade entre 1788 et 1855 a laissé de nombreux vestiges dont des ruines imposantes et un cimetière. Tous ces espaces sont conservés et largement utilisés. Des remises en scènes de cette époque du baignade sont organisées et jouées par les habitants de l'île chaque semaine pour divertir les visiteurs. La plupart des insulaires ont une excellente connaissance de l'histoire « officielle » de cette période et utilisent ce savoir pour en faire un argument marketing. Certains baraquements

---

<sup>15</sup> Chiffres des années 2008 à 2010 obtenus d'après les rapports statistiques menés par le gouvernement de Norfolk (disponible en ligne : <http://www.info.gov.nf/>. Consulté le 20 mai 2011).

ont été réaménagés en musées qui abritent à la fois des vestiges du baigneur et des documents sur les ancêtres des Norfolkais. Une pièce de théâtre, jouée régulièrement, montre la révolte du Bounty en mettant l'accent sur la présence de leurs descendants sur l'île de Norfolk et en reprenant assez schématiquement la structure des films hollywoodiens.

De la même manière, la cérémonie du Bounty Day fait l'objet d'un argument publicitaire. Les habitants de l'île font sa promotion à travers tous les médias dont ils disposent, Internet, les réseaux sociaux, les journaux en ligne ou papiers, les affiches publicitaires et la radio (il ne serait pas étonnant qu'ils passent également par la télévision bien que je ne l'ai pas observé directement). Ils invitent ainsi, avec des séjours « clef en main », à venir assister à la cérémonie en prenant soin d'appuyer leur statut de descendants des mutins du Bounty.

En outre, lorsqu'on tape les mots « Bounty Day Norfolk Island » sur Google, nous trouvons 547 000 sites référencant ces termes dont 700 réellement pertinents, si nous tapons juste « Norfolk Island » ce chiffre s'élève à environ 121 000 000 comprenant 1000 références pertinentes. Parmi les sites publicitaires à propos de Norfolk Island les plus importants, nous trouvons ceux créés par l'office du tourisme de l'île et de leur bureau en Australie :

<http://www.norfolkisland.com.au/>

<http://norfolk.nf/>

<http://www.discovernorfolkisland.com/>

<http://www.pitcairners.org/>

Ceux créés par les hôtels, logements ou activités locaux :

<http://paradisehotelnorfolk.com/>

<http://www.norfolkislandspecialists.com.au/>

Mais également les rapports du gouvernement de Norfolk :

<http://www.info.gov.nf/>

<http://www.environment.gov.au/parks/norfolk/index.html>

Je ne vais évidemment pas tous les citer mais ces quelques exemples prouvent une large présence sur l'Internet, une ouverture vers l'extérieur et une volonté d'être visibles à des fins touristiques. A cela s'ajoutent de nombreux sites prenant la forme de blogs de voyageurs décrivant leur expérience personnelle lors d'un séjour à Norfolk. L'île est également répertoriée dans les grands guides de voyages disponibles sur internet tels que le « Lonely Planet » : <http://www.lonelyplanet.com/australia/new-south-wales/norfolk-island> (consulté le 9 août 2011) ; « Trip advisor » : [http://www.tripadvisor.com/Tourism-g295119-Norfolk\\_Island-Vacations.html](http://www.tripadvisor.com/Tourism-g295119-Norfolk_Island-Vacations.html) (consulté le 9 août 2011).

Donc, les représentations fournies par l'extérieur sont utilisées par les Norfolkais pour servir leur économie, car comme nous le voyons, le tourisme est de première importance pour l'île qui ne pourrait pas compter uniquement sur ses autres ressources.

### **Synthèse :**

Les îles de Norfolk et Pitcairn sont traversées par des représentations occidentales largement diffusées par les romans et films. Comme nous l'avons vu, la caractéristique de la mondialisation contemporaine est une « hyperconnectivité » et une « hyperdiffusion » des images et des informations. Cela octroie aux insulaires à la fois une certaine visibilité à l'extérieur, formée d'images préconçues à tendance « romantique », fabriquées par cet extérieur même, mais dans un même temps cet imaginaire occidental leur apporte une reconnaissance de leur identité de descendants des révoltés du Bounty qu'ils revendiquent. Ils se servent finalement de cette classification d' « Autres » imposée par l'extérieur pour promouvoir le tourisme essentiel à leur développement économique. Mais cela ne suffit pas, pour parvenir à maintenir cette légitimation et tenter de la pérenniser, ils doivent

cultiver un ensemble de symboles et prouver qu'ils se font une idée très claire de ce qu'ils sont. L'analyse du mythe et des cérémonies du Bounty Day qui va suivre nous donnera quelques clefs de compréhension, en partant donc du point de vue « interne » de la communauté.

## Chapitre 2 - Une histoire mythifiée comme base identitaire

### Introduction

Maintenant que nous avons vu comment l'histoire du Bounty a été récupérée et représentée par l'extérieur, je voudrais à présent m'intéresser au point de vue interne, c'est à dire de la société composée des descendants (à Pitcairn et Norfolk).

Je commencerai ici par présenter l'histoire fondatrice des îles de Pitcairn et de Norfolk situées dans le Pacifique Sud. Toutes deux étaient inhabitées lorsque ces événements se déroulèrent. En ce qui concerne Pitcairn, des études archéologiques ont prouvé, depuis la fin du 19<sup>ème</sup> siècle, que différentes populations<sup>16</sup> ont successivement habité l'île, durant des périodes plus ou moins longues. Vers 1500 elle aurait alors été désertée sans qu'on en connaisse les raisons exactes (Weisler, 1994). Norfolk devint, dès 1788, l'un des nombreux bagnes anglais installés en Australie et ses îles. Un premier bague s'établit entre 1788 et 1813 et un second extrêmement sordide et violent entre 1824 et 1855. L'année suivant sa fermeture, les descendants des révoltés du Bounty vinrent s'y installer. S'il est important de résumer ici cette histoire, c'est parce que certains éléments qui la composent sont aujourd'hui réutilisés et réinterprétés par les descendants pour être intégrés symboliquement aux deux performances que sont le Bounty Day à Pitcairn et le Bounty Day à Norfolk. Je me range ici du côté de Eric Hobsbawm pour qui « *l'étude des traditions inventées ne peut être séparée d'une étude plus générale de l'histoire de la société : on ne*

---

<sup>16</sup> Des outils retrouvés sur place comprendraient des éléments qui auraient de grandes similitudes avec ceux retrouvés à Tahiti, Samoa, Tonga, Hawaii ou encore Rapa Nui. Pour davantage d'informations à ce sujet, se référer aux articles de John Allen Brown, (1900), « Stone Implements from Pitcairn Island », *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, n°30, pp. 83 – 88 ; et Yoshiko H. Sinoto, (1966), « Polynesia : Pitcairn Island », *Asian Perspectives*, n° 9, p. 57. Pour des études plus récentes, voir Weisler (1994).

*peut espérer aller au-delà de la simple découverte de telles pratiques, si celle-ci n'est pas intégrée dans une étude plus globale » (Hobsbawm, 2006 : 23).*

La violence contenue dans le récit que je vais présenter fera l'objet d'une réflexion. Je prendrai en considération deux points de vue qui abordent cette question et me semblent pertinents pour offrir une base de compréhension à cette notion. En concevant que l'histoire des descendants des mutins du Bounty fait l'objet d'une mythification, la question sera alors de comprendre le rôle que ce récit fondateur joue dans l'élaboration d'une identité commune et dans l'appropriation du territoire.

## **2.1 Histoire et description**

Je résumerai tout d'abord l'histoire des marins du Bounty en commençant par le départ depuis l'Angleterre jusqu'à la mutinerie, puis l'arrivée sur l'île de Pitcairn et enfin la migration vers l'île de Norfolk. Cette histoire est le pilier de cette analyse, d'où la pertinence de débiter ainsi. Je m'y reporterai ponctuellement durant le développement analytique.

Je décrirai ensuite la cérémonie du Bounty Day telle qu'elle se déroule à Pitcairn (j'évoquerai également celle de l'île de Norfolk dont une description détaillée débutera le dernier chapitre).

### 2.1.1 - Histoire des mutins du Bounty

Les sources premières de l'histoire du Bounty proviennent des journaux de bord tenus par le capitaine du navire William Bligh et de son second maître à bord James Morrison. Il s'agit donc de témoignages de première main qui décrivent cette expédition jour après jour



de manière très précise. La présentation historique que nous allons donner dans les pages qui suivent est synthétisée à partir de ces références.

A la fin de la guerre d'indépendance des Etats-Unis en 1783, le commerce triangulaire s'achève faisant augmenter le prix des ressources alimentaires dans les colonies britanniques. Il fallait donc trouver de nouvelles denrées pour nourrir les esclaves des Indes Occidentales (l'esclavage étant aboli seulement en 1823 dans les colonies anglaises). Le naturaliste et président de la *Royal Society of London for the Improvement of Natural Knowledge*, Joseph Banks, soumet alors au roi Georges III le projet d'aller à Tahiti récolter un type de fruit observé par James Cook lors de sa première expédition et dénommé « fruit de l'arbre à pain ». C'est dans ce contexte que l'expédition du Bounty est programmée avec à sa tête le Capitaine William Bligh, ami de Joseph Banks et ancien maître d'équipage lors du troisième voyage de Cook à Tahiti.

Le 23 Décembre 1787 le HMS Bounty, navire de la Royal Navy, appareille du port de Spithead en Angleterre avec à son bord 45 membres d'équipage. Ils tentent d'abord de rejoindre Tahiti via le Cap Horn mais une forte tempête les empêche de poursuivre leur avancée. Au bout de trente jours, Bligh décide finalement de passer par le Cap de Bonne Espérance. Le 23 mai 1788 le bateau s'arrête au Cap de Bonne Espérance pour procéder aux réparations et au ravitaillement. Le 20 Août, le Bounty longe la Tasmanie et arrive finalement à Tahiti le 26 Octobre 1788 (ANNEXES, Carte 1).

L'accueil des Tahitiens est décrit par James Morrison comme étant chaleureux et le troc des hachettes, des limes, des scies et des miroirs contre les arbres à pain s'effectue sans difficulté. Ils restent sur l'île environs 6 mois afin de récolter les fruits et charger la cargaison. L'équipage à terre profite de l'accueil des insulaires, des festivités et des

femmes. L'entente entre les matelots et les Tahitiens leur permet également de créer un pidgin mêlant l'anglais et le tahitien afin de faciliter la communication. Le 4 Avril 1789, Bligh précipite le départ et l'ordre d'appareillage est donné, le Bounty met le cap sur les Antilles avec 1015 plants d'arbre à pain à bord.

Le 24 Avril ils mouillent à Annamouca<sup>17</sup>, pour faire le plein de provisions d'eau et de bois. Ils repartent le 27 et dans l'après midi, le Lieutenant Bligh constate qu'il manque des noix de coco. Il accuse alors les officiers et supprime la ration de grog en ne leur donnant que quelques ignames.

Très tôt, le 28 Avril le Lieutenant Fletcher Christian, las des colères excessives du Capitaine Bligh, se laisse convaincre par des matelots de prendre le contrôle du navire. Un groupe de neuf mutins se forme rapidement et parvient à accéder à l'armurerie. Les officiers sont fait prisonniers, le Capitaine amené sur le pont. Dans son journal de bord traduit en français, Bligh décrit la mutinerie :

*« Un moment avant le lever du soleil, M. Christian avec le capitaine d'armes, le second canonnier et le nommé Thomas Burket matelot, entrèrent dans ma cabine pendant que je dormais encore : ils me saisirent, me garrotèrent les mains derrière le dos, me menaçant de me tuer à l'instant si je parlais ou si je faisais le moindre bruit. Leurs menaces ne m'empêchèrent pas de crier de toute ma force pour avertir tout l'équipage ; mais les rebelles s'étaient déjà emparés des officiers qui n'étaient pas de leur complot et avaient placé des sentinelles à leurs portes. Outre les quatre qui étaient entrés dans ma chambre, il y avait trois hommes à ma porte. Christian n'avait qu'un sabre à la main ; les autres étaient armés de fusils avec leurs baïonnettes. Ils m'arrachèrent de mon lit, me traînèrent en chemise sur le gaillard, me faisant beaucoup souffrir de m'avoir attaché les mains de nœuds très serrés. Je leur demandais la raison de cette violence : mais pour toute réponse ils me menacèrent de me tuer à l'instant si je ne me taisais pas ». (Bligh, 2007 : 18)*

Les mutins mettent une chaloupe à l'eau qui accueille Bligh et 19 officiers restés fidèles. Ils leur donnent des vivres (eau, vin, cochon, biscuits et noix de coco), quatre sabres, des vêtements et les papiers personnels de Bligh dont son journal de bord.

Le Capitaine put ainsi continuer à décrire sa traversée qui dura plus d'un mois dans des conditions extrêmement rudes avant d'arriver à Timor où il réussit à prévenir l'amirauté anglaise et fut ainsi rapatrié.

L'ouvrage de James Morrison, resté à bord du Bounty, rapporte les détails des événements qui ont suivi avec grande minutie.

Suite à la mutinerie, Fletcher et son équipage atteignent l'île de Tubuai où ils connaissent de fortes altercations avec les autochtones. Mais l'île étant alors inconnue et éloignée des routes maritimes, les mutins décident d'y établir leur camp. Le 6 Juin, ils retournent à Tahiti pour approvisionner leur nouvelle colonie. Dix jours plus tard ils regagnent Tubuai avec à bord des Tahitiens et Tahitiennes. Le livre écrit par Rowan Metcalf (2004), une descendante directe de Mauatua, tahitienne restée célèbre pour son union avec Fletcher Christian et sa longue descendance, décrit, quoique de manière romancée mais assez fidèle sur certains points, la relation entre les Tahitiens et les Anglais. Ayant l'habitude de se déplacer entre les différentes îles autour de Tahiti, les Tahitiens et Tahitiennes ont choisi délibérément de suivre les marins à bord du navire. Ces derniers utilisèrent leurs connaissances pour communiquer avec les Tubuais et ainsi permettre aux Anglais une meilleure compréhension des autres et des mises en garde à propos de leur comportement, indéniablement arrogant, à l'égard des populations locales. Le 18 juillet, ils commencent à bâtir en commun un fort nommé ironiquement « Fort George » en référence au Roi d'Angleterre. Mais l'aggravation des troubles avec les Tubuais, malgré les avertissements

---

<sup>17</sup> Une île comprise dans les îles des Amis aujourd'hui appelées les îles de Tonga.

des Tahitiens alliés et les conflits entre les mutins eux-mêmes, poussent Fletcher Christian à faire un référendum : la majorité des hommes préférèrent retourner à Tahiti.

Ils accostent à Tahiti le 20 septembre 1790. La nuit suivante, neuf mutins quittent l'île en secret, conscients que Tahiti sera la première visitée par l'Amirauté anglaise pour les retrouver. Ils emmènent avec eux six Tahitiens et treize Tahitiennes dont un nouveau né, qui sont, compte tenu de l'aspect définitif de ce voyage et de l'éloignement de Tahiti, moins consentants qu'au premier trajet vers Tubuaï.

Ils se mettent à chercher l'île de Pitcairn, découverte en 1767 par l'explorateur Philippe Carteret, très éloignée des routes maritimes et mal répertoriée. Ils s'y installent, vident le bateau et Matthew Quintal (matelot) incendie le *Bounty*. Un article<sup>18</sup> daté de 1819 écrit par la tahitienne Teehuteatuaonoa (renommée Jenny par les Anglais) rapporte que Fletcher Christian souhaitait conserver le navire mais que Quintal leur exprima sa crainte qu'ils ne soient repérés. Le 23 Janvier 1790 la première colonie est établie à Pitcairn. (ANNEXES, Carte 2)

Les évènements qui suivent proviennent directement de John Adams (dernier survivant) qui fit un historique très précis et confia l'histoire de Pitcairn après son peuplement au capitaine Folger en 1808, aux capitaines Staines et Pison en 1814, au capitaine Beechey en 1825 et enfin au voyageur Jacques Antoine Moerenhout en 1829. Plus tard, d'autres récits furent dictés par les enfants de la première génération tels que Arthur Quintal (fils de Matthew Quintal) ou le livre de Rosalind Amelia Young, *Mutiny of the Bounty and the story of Pitcairn Island : 1790 – 1894*, publié en 1894 dont certains passages furent dictés par Eliza (fille de John Mills, un des mutins fondateurs). Il est probable que chacun de ces récits prit

une certaine liberté vis à vis de la réalité puisque certains faits rapportés semblent invraisemblables ou incompatibles les uns avec les autres. Nous retiendrons ici les éléments de chacun de ces récits qui concordent et qui sont retenus et approuvés par le gouvernement de Pitcairn, Henderson, Ducie et Oeno (1963) aujourd'hui<sup>19</sup>.

La première année, Faahotu (surnommée Fasto par les mutins) épouse de John Williams et Puarei (Obuarei) épouse de John Adams décèdent. Ils réclament une nouvelle femme et prennent celles des Tahitiens Titahiti, Tararo et Oha : Toofaiti (Nancy) et Tinafanaea. Les hommes dépossédés de leurs épouses conspirent contre les mutins qui sont informés par leurs femmes tahitiennes de ces projets. Cela conduit à l'exécution de Tararo et Oha. Les autres Tahitiens sont réduits en esclavages par les mutins anglais. De nombreux enfants naissent durant les deux années suivantes.

En Septembre 1793, les 4 polynésiens restants ne se partagent qu'une seule femme (Mareva) et sont lassés de leur position sociale au sein du groupe. Commence alors une période de massacres. John Williams est la première victime de la révolte des Tahitiens, suivi par Christian, Brown, Martin et Mills. Quintal, Adams et McCoy se réfugient dans les montagnes. Les Tahitiens s'en prennent aux femmes qui leur résistent et l'un d'eux (Manarii) tue une femme (Teimua). William McCoy la venge. La tahitienne Teraura a possiblement assassiné Titahiti et Edward Young tue Niau. Il ne reste aucun polynésien masculin. Les manuels de Pitcairn rapportent qu'aucun des 6 Tahitiens n'a laissé d'enfant derrière lui, cela semble improbable compte tenu des circonstances.

---

<sup>18</sup> *Sydney Gazette and New South Wales Advertiser*, Samedi 17 Juillet 1819.

<sup>19</sup> Voir dans le *Guide to Pitcairn*, publié par le gouvernement des îles de Pitcairn, Henderson, Ducie et Oeno, 1963, revu et réédité en 1970, 1976, 1982, 1990 et 1999.

Durant les 4 années suivantes, la situation se pacifie. Les femmes fomentent toutefois une petite révolte contre le traitement que les hommes leur imposent. Elles tentent de quitter l'île mais la situation finit par s'arranger et les relations deviennent plus harmonieuses.

Le 20 Avril 1798, McCoy parvient à fabriquer de l'alcool ce qui marque une nouvelle phase de violences sur l'île. McCoy devient alcoolique et se jette du haut d'une falaise dans un excès de folie. En 1799, Quintal perd sa femme et sans doute alcoolisé tente de tuer Adams et Young. Tous deux décident donc de l'exécuter.

Suite à ces démonstrations de violence, les deux mutins survivants instaurent une communauté pieuse, lisant la Bible chaque jour, priant matins et soirs. Quelques temps après, Young décède d'une crise d'asthme.

Adams resta donc le dernier mutin sur l'île, entouré de quatorze enfants et des Tahitiennes.

L'île est redécouverte en 1808 par le Capitaine Matthew Folger à bord du baleinier américain le Topaz. Il envoie en Angleterre des textes expliquant sa découverte mais la guerre napoléonienne préoccupe trop le pays pour que les autorités y prêtent attention.

Deux navires, le *Briton* commandé par le capitaine Sir Thomas Staines et le *Tagus* commandé par le Capitaine Pipon, croient découvrir Pitcairn le 17 septembre 1814, n'ayant pas eu connaissance du rapport de Folger. John Adams se confie à eux, leur rapporte tous les éléments de l'après mutinerie et de la construction d'une communauté à Pitcairn. Le *Guide to Pitcairn* rapporte qu'ils auraient alors considéré qu'arrêter cet homme serait « *un acte de cruauté et d'inhumanité* ».

Les années qui suivent, l'île sort de son autarcie, de nombreux navires viennent rendre visite à cette communauté devenue une curiosité.

Devenu très âgé, John Adams ne peut plus prendre en charge l'éducation des enfants désormais très nombreux. Il demande donc au gouvernement britannique et aux sociétés missionnaires de l'aider.

En 1823, deux hommes, John Buffett et John Evans répondent à cette demande et arrivent sur l'île de Pitcairn, à bord du *Cyrus*. Ils rejoignent ainsi la communauté et épousent des insulaires. En Novembre 1828, un nouvel arrivant Georges Hunn Nobbs vient à Pitcairn pour occuper le rôle de pasteur et instituteur. John Adams meurt le 5 Mars 1829 à l'âge de 65 ans.

Peu de temps après, en 1831, l'île compte 88 habitants, une grande partie de cette population décide de retourner à Tahiti où 14 d'entre eux décèdent suite aux maladies ramenées par les Européens. Seulement 4 mois après, ils retournèrent à Pitcairn qui devint une colonie britannique en 1838.

En 1856, Pitcairn compte 193 habitants<sup>20</sup>, les Pitcairnais souffrent de surpopulation. Ils écrivent à la Reine Victoria qui leur promet l'île de Norfolk (à l'est de l'Australie), ancien bague anglais fermé l'année précédente. Elle leur envoie, avec l'accord du gouverneur du New South Wales, Sir William Denison<sup>21</sup>, le navire le *Morayshire* pour transporter les insulaires jusqu'à Norfolk. Pitcairn est ainsi dépeuplée et ils arrivent à Norfolk le 8 Juin 1856 accueillis par Mr Stewart (ancien gardien du bague), sa femme et le Capitaine Denham dont le navire le *HMS Herald* mouille justement au large de l'île. Dans un premier temps ils prennent possession des baraquements de l'ancienne colonie pénitentiaire et

---

<sup>20</sup> <http://www.government.pn/>

<sup>21</sup> Comme en témoigne une lettre écrite par William Denison à son frère Evelyn (Viscount Ossington) disponible dans *A Political history of the Pitcairn people in Norfolk Island from 1856 to 2003*.

reproduisent les activités qu'ils pratiquaient à Pitcairn, soit l'agriculture et la pêche (activités toujours importantes aujourd'hui).

Deux ans plus tard, quelques personnes des familles Young et McCoy retournent à Pitcairn. Ils sont suivis 5 ans après par d'autres Young, des Buffett et des Christian. Une seconde fois, une colonie est établie à Pitcairn.

En 1904, Mr. R.T. Simons, le Haut Commissaire de l'Ouest Pacifique, fait un rapport<sup>22</sup> sur les habitants de Pitcairn Island. Il dit qu'en 1878 il y avait 90 habitants, en 1901, 126, puis en 1904 ils étaient 141. Simons note qu'ils sont adventistes du septième jour et reversent 10% de leurs productions à l'église. Il rapporte également qu'un petit navire sert à faire la navette, à intervalle plus ou moins régulier d'environ 3 mois, entre Mangareva et Pitcairn :

*« The only market available for the islanders is Tahiti, and the only communication kept up with it is by means of a cutter, a Small vessel of 14 tons, which plies more or less regularly between Pitcairn and Mangareva, where communication with Tahiti and elsewhere may be obtained at intervals of about three months » (1904 – 1905).*

Leur principale ressource économique est basée sur l'exportation de café et de cochons.

En 1978, le gouvernement australien avec à sa tête le ministre R.J. Ellicott déclare l'île de Norfolk territoire auto-gouverné, « *provided that Norfolk could support itself from its own resources* »<sup>23</sup>. L'année suivante, cette décision est officialisée avec la signature du *Norfolk Island Act* et en août 1979 la première Norfolk Island Legislative Assembly constituée de 9 membres, est élue. L'île de Norfolk regroupe quant à elle le plus grand nombre de

---

<sup>22</sup> Nous en retrouvons des passages dans *Pitcairn islanders*, Society of Arts, Journal, 53 (1904:Nov. 18-1905:Nov. 10) p.659

<sup>23</sup> *A political history of the Pitcairn people in Norfolk Island from 1856 to 2003*



descendants des mutins du Bounty au monde (d'autres groupes s'étant formés à Pitcairn et Tahiti).

### 2.1.2 - Description du Bounty Day à Pitcairn Island

La cérémonie du Bounty Day à Pitcairn se déroule chaque année le 23 Janvier, date anniversaire de l'incendie volontaire du navire en 1790 organisé par les ancêtres fondateurs. Il s'agit d'une commémoration visant à remettre en scène symboliquement cet acte originel, ce « *founding day* ».

N'ayant pas eu l'occasion d'assister personnellement à cette célébration, je vais présenter les éléments principaux qui la composent et qui sont décrits par les Pitcairnis eux-mêmes et leur gouvernement, dans des guides ou des journaux et par les voyageurs ayant rapporté sur l'Internet leurs observations. Ces matériaux étant de seconde main et donc invérifiables et peu descriptifs, ma présentation de la cérémonie restera donc relativement sommaire. J'ai pris soin de conserver les éléments qui concordent entre tous les récits et qui me semblent, après avoir observé l'autre cérémonie du Bounty Day à Norfolk, tout à fait réalistes.

La journée du 23 janvier commence au petit matin, avec la fabrication d'une réplique du Bounty. Les matériaux utilisés sont du carton en guise de voiles et des fûts vides ou une vieille barque pour la coque. Il est probable que les personnes mobilisées à sa construction soient des hommes particulièrement investis dans la cérémonie.

D'après les photos que j'ai eu en main, aucun costume particulier ne semble requis durant cette journée de remise en scène, contrairement à la cérémonie à Norfolk que nous verrons plus loin.

Lorsque la phase de construction du navire est terminée, une longue barque est mise à l'eau pour aller pêcher de quoi se sustenter lors d'un repas public à venir. Ceux restés à terre arrivent progressivement vers l'embarcadère en front de mer et se distraient en nageant, en mangeant des pastèques, des ananas, du pain, en tressant des paniers... Ce moment est perçu comme des instants de détente où les enfants s'amuse. Nous retrouvons cet état « d'amusement » également à Norfolk.

Dès que le bateau revient de la pêche, les enfants doivent sortir de l'eau et les adultes vident les poissons fraîchement ramenés. Ils sont frits et déposés sur de longues tables sur lesquelles ont été dressés différents plats locaux préparés plus tôt. Le diner public débute alors.

Lorsque la nuit commence à tomber, la réplique du Bounty construite le matin est apportée en bord de mer, préférablement sur le lieu exact où le Bounty fut brûlé en 1790. Il est alors incendié, soit dans les rochers près de l'eau, soit directement dans l'océan. Il aurait été intéressant de savoir si une personne particulière est chargée de cette tâche, nous pourrions penser qu'il s'agit d'un descendant de Matthew Quintal.

Il est probable que des chants aient alors lieux, comme cela est le cas à Norfolk, avec par exemple la chanson « In the sweet bye and bye ».

La journée de commémoration s'achève au soleil couchant, lorsque maquette finit de disparaître.

## 2.2 - La violence dans le récit mythique

L'histoire que je viens de résumer témoigne d'une violence primordiale qui reste enracinée dans le récit originel des Pitcairnais (à Pitcairn comme à Norfolk) et se retrouve dans les éléments qui composent la cérémonie du Bounty Day.

Nous allons, dans cette partie, analyser le symbolisme du concept de violence et de domination et ainsi tenter de saisir la raison pour laquelle cette société continue d'employer un mythe fondateur basé sur des actes de violence qui sont commémorés symboliquement à l'occasion du « Bounty Day ». La question sera donc de comprendre le rôle et l'importance symbolique de la violence et quelle fonction peut-elle recouvrir aujourd'hui si elle fait l'objet d'une célébration.

L'objectif de cette partie est de restituer, de manière synthétique, les analyses faites sur les concepts qui nous intéressent ici. Pour cela j'ai choisi d'examiner deux points de vues principaux, qui semblent diamétralement opposés à première vue, en revenant d'abord sur l'idée de l'hégémonie théorisée par Antonio Gramsci et ensuite sur la formulation actuelle la plus populaire, qui est celle proposée par James Scott, dont les hypothèses paraissent nier la thèse de Gramsci. Je signale ces deux points de vue, car ils semblent encadrer les diverses théories qui analysent les sociétés postcoloniales, telles que les études de Arjun Appadurai (2001 ; 2006) et de Jean et John Comaroff (1991), dans la contemporanéité «mondialisée ». Il me paraît juste de faire cette analyse car Norfolk et Pitcairn sont des ex-colonies qui semblent chercher un degré de légitimité en tentant de construire une image nationale qui, indiscutablement (étant donné les discours et les images hollywoodiennes qui les entourent), tend à trouver l'approbation de l'Autre représenté par les touristes qui assistent chaque année à la commémoration. Je propose donc de faire le point sur ces deux

positions car elles s'opposent, et parce qu'elles sont toutes les deux applicables à la situation des sociétés de Pitcairn et Norfolk.

### 2.2.1 - L'hégémonie selon Gramsci

Nous avons vu que le récit historique de Pitcairn et de Norfolk débutait à la manière d'un mythe fondateur, avec des actes de violence (la mutinerie), qui se poursuivait par d'autres révoltes (celles des Tahitiens), et enfin des conflits entre les mutins eux-mêmes. Ces éléments du passé sont aujourd'hui célébrés lors de la fête "nationale" du Bounty Day. La répétition dans un cadre institutionnalisé et organisé, et donc appuyé par le gouvernement local, leur confère une dimension à la fois mythique et symbolique qui est reconnue par les habitants et par les touristes qui assistent à cette fête.

Cette relation à un passé retenu comme primordial n'est pas sans rappeler la constatation d'Ernest Renan, pour qui la recherche historique dévoile des faits de violence situés au fondement de toute formation politique et qui se légitiment par un oubli plutôt sélectif. « *L'unité se fait toujours brutalement* » (Renan, 1997 : 14). La soi-disant mémoire transformée en « tradition » est donc une construction informée par les contingences socio-culturelles et ayant des fins politico-stratégiques, comme le suggère Hobsbawm dans *L'invention de la tradition* (2006).

Nous nous intéressons ici à une société qui n'a jamais tenté de masquer les éléments de violence contenus dans son histoire. Au contraire, plutôt que de célébrer l'unité et la collaboration initiale des matelots-mutins, des Anglais et des Tahitiens, on l'oublie pour commémorer la violence et la tension comme étant un élément fondateur de la société d'aujourd'hui. Ces événements sont mis-en-scène annuellement lors de la célébration du

Bounty Day, et ils font l'objet d'une glorification censée consacrer et diffuser l'idée que les résidents contemporains se font d'eux-mêmes dans le présent. Ceci semble également souligner et célébrer la résistance envers les pays qui les dirigent ou les administrent (l'Angleterre et l'Australie), surtout dans le passé quand ces deux îles étaient des colonies gérées par ces étrangers. Cette attitude envers la domination devient une des bases de l'identité sociale locale, et est la fondation sur laquelle s'érigent leurs idéologies et leurs revendications « nationales ».

Le concept « d'hégémonie » définit la domination totale d'un groupe ou d'une classe par un autre, moyennant la manipulation de certains symboles clés qui « parlent » aux citoyens pour que ces derniers acceptent, au moins en partie, l'idée de la domination, qui se présente donc comme naturelle et qui réoriente un arrangement politique arbitraire vers une nature inchangeante et immuable (nous faisons référence aux analyses portant sur la question du genre dans la dynamique structurelle de l'inégalité dans *Naturalizing power: essays in feminist cultural analysis* de Yanigisako et Delaney, 1995).

Antonio Gramsci, lors de son incarcération entre 1926 et 1937<sup>24</sup>, a théorisé le concept « d'hégémonie culturelle », qui fait partie des trente-trois cahiers plus tard connus collectivement sous le nom de *Quaderni del carcere* (*Cahiers de prison*). Ses réflexions ont fait date et ont largement dépassé sa première intention qui était de rendre compte de l'histoire des intellectuels italiens sous le régime fasciste de Benito Mussolini.

N'oublions pas que le fascisme tel que conçu et théorisé par ce dernier était une nouveauté absolue à l'époque, car il prétendait fusionner l'oppression étatique (phénomène assez

---

<sup>24</sup> Communiste engagé et actif auprès du PCI (Parti Communiste Italien, duquel il devient secrétaire général en 1925) il est également élu député de Turin en 1926. Il sera arrêté la même année par les fascistes et condamné pour conspiration.

répandu après la centralisation du pouvoir étatique qui a marqué la 2ème partie du 19e siècle) et les conditions sociopsychologiques de l'individu. Les citoyens, selon Mussolini, ne devraient pas se conformer au régime par crainte, ni par conviction idéologique, mais par amour de la patrie (rappelons-nous du célèbre ouvrage de Georges Orwell *1984* qui a popularisé le danger de cette idée en 1948, quelques années après la Seconde Guerre Mondiale, dont la violence ahurissante se nourrissait de cette idéologie étatique). Les utopies égalitaires avaient été imaginées, (depuis Thomas More (1987) et peut-être depuis l'époque des récits bibliques tel que l'*Apocalypse*<sup>25</sup> qui décrit la seconde venue du Christ sur terre), comme des sociétés qui émergeraient suite à des actes d'ingénierie sociale, comme le marxisme du 19<sup>e</sup> siècle qui cherche à transformer l'homme en créant des conditions sociopolitiques censées être conformes à sa nature, à son « essence ».

En contraste, Mussolini avait suggéré un mécanisme précis pour la formation de la nouvelle société : pour la créer, il fallait également créer un homme nouveau, c'est-à-dire, refaçonner la psychologie individuelle en manipulant les conditions culturelles qui normalement entourent et encadrent l'individu et l'individualité. Mussolini proposait donc d'intervenir au niveau de la culture et non uniquement de la dimension politique ou idéologique<sup>26</sup>.

Dans un sens, Gramsci a réagi à ces conditions et a précisé le concept de complicité, où l'individu normalement culturalisé devient complice involontaire du régime qui l'opprime,

---

<sup>25</sup> Dernier livre de la Bible (l'Apocalypse) qui prophétise le retour du Christ sur terre, décrit les événements qui en découlent et duquel les peuples surnommés "millénaristes" tirent leur conviction qu'une destruction imminente de l'actuelle structure du monde va se produire pour laisser place à un nouvel ordre dans lequel les statuts présents d'opresseurs et d'opprimés seront inversés (Burridge, 1969 ; Worsley, 1968)

<sup>26</sup> Par exemple, ce sont les fascistes qui ont inventé la propagande moderne, se basant sur la radio (invention assez récente), qui transmettait des images et des valeurs du passé impérial romain et de la campagne paysanne «primordiale» et donc incontaminée, qui célébrait la musique «nationale», et qui utilisait pour la première fois une langue «nationale» standardisée et épurée de formes linguistiques étrangères. Les fascistes mettaient également l'accent sur le côté esthétique visuel, car ils proposaient de transformer les villes en adoptant une architecture « nationale » (voir Victoria De Grazia, 1993 ; Guy Lanoue *L'édification nationale: architecture et urbanisation à Rome 1870-1929* et *L'architecture et son symbolisme* [en ligne] <http://www.mapageweb.umontreal.ca/lanoueg/LANOUE/website/main.htm>)  
Finalement, ils mettaient l'accent sur les éléments qui normalement sont considérés comme faisant partie de la culture et non de la politique ou de l'idéologie en tant que tel.

même s'il est en désaccord explicite avec l'idéologie de l'État. Gramsci s'interroge pour comprendre pourquoi les révolutions communistes, prophétisées par Karl Marx, ne se sont pas concrétisées comme prévu. C'est-à-dire dans les sociétés occidentales où, selon Marx, les contradictions les plus importantes entre les forces et les relations de production se sont réalisées. Il se demande si cela était dû à des erreurs commises par le Parti Communiste censé guider le peuple vers l'utopie socialiste (n'oublions pas que la critique mussolinienne du socialisme se basait sur le fait que le Parti Socialiste Italien était trop conservateur pour transformer la société italienne, dont les ravages dus à la Première Guerre Mondiale étaient attribués à un régime politique dépassé et indifférent, selon le discours populaire de l'époque).

Gramsci s'emploie à déterminer les conditions nécessaires pour qu'une auto émancipation de la classe ouvrière puisse survenir. Marqué par la révolution russe qu'il perçoit comme « *un tournant décisif dans l'histoire de l'art et de la science politiques* » (Gramsci, 1978 : 411), il soutient, bien que ses propos soient controversés, que « *les événements de 1917 [sont] le dernier fait du genre dans l'histoire de la politique* » (Ibid.). Cette réflexion est importante puisqu'elle est à l'origine de son élaboration du concept d'hégémonie. Autrement dit, il semble diriger l'enquête vers le manque de révolution et d'engagement politique de la part du prolétariat en Occident qu'il considère plus avancé politiquement, comparé à la Russie prérévolutionnaire, qui avait alors un prolétariat plus conservateur et dans un état « arriéré » sur les plans idéologiques et industriels.

Au début du XXe siècle, l'Angleterre, la France, l'Italie, l'Allemagne... sont manifestement sortis de l'Ancien Régime (la bourgeoisie a évincé la noblesse et pris sa place au pouvoir), ils occupent politiquement une place dominante dans le nouveau système

mondial. En contraste, avant la révolution, la Russie avait encore une noblesse régnante et une société essentiellement paysanne. C'est à la lumière de ce fait que Gramsci présuppose que la révolution russe a été une « exception » et que les révolutions dans les États modernes auront des structures différentes. Il rejette donc la possibilité de voir naître une révolution semblable en Occident. L'exemple russe prouve toutefois une capacité des travailleurs à exercer le pouvoir, mais il faut tenir compte des conditions sociales qui ont permis de le saisir. C'est l'*intelligentsia* bolchevique et non les prolétaires qui avaient agi.

Gramsci constate que les « États Modernes » de la fin du 19<sup>e</sup> siècle (c'est-à-dire, les États dominés par le nouveau capitalisme industriel) sont désormais dirigés par une classe bourgeoise qui, par sa domination économique et culturelle<sup>27</sup>, réorganise fondamentalement les structures et les relations sociales et politiques de la société. L'élargissement de la production industrielle a amené une « massive » restructuration de la société qui empêche une révolte « totale » : *« elle fait quelque chose de seulement « partiel » du mouvement qui, auparavant, était « toute » la guerre »* (Gramsci, 1990 : 208). La lutte des classes est donc selon Gramsci complètement modifiée, *« la « société civile » est devenue une structure très complexe et résistante aux « irruptions » catastrophiques »* (Gramsci, 1978 : 363 - 364) (crises, dépressions...).

C'est à partir de son analyse sur les « sociétés modernes » que Gramsci élabore sa théorie de l'hégémonie. Pour lui, le capitalisme repose sur la domination d'une majorité de la population par une minorité qui s'adapte pour défendre et faire avancer sa position

---

<sup>27</sup> Nous pensons ici à l'émergence de certaines formes de narrations historiques et journalistiques (avec l'imposition d'une langue unifiée et l'arrivée de l'imprimerie qui permet une diffusion plus massive), où l'histoire officielle est réécrite et contrôlée par l'Etat, tel que théorisé par Benedict Anderson dans *Imagined communities : reflections on the origin and spread of nationalism*, 2006.



dominante. Le fait que la majorité des travailleurs accepte d'être dirigée politiquement par une classe bourgeoise est selon lui une contradiction idéologique qu'il justifie ainsi :

*« un groupe social (alors qu'il possède en propre une conception du monde [...]) a, pour des raisons de soumission et de subordination intellectuelles, emprunté à un autre groupe une conception qui ne lui appartient pas, qu'il affirme en paroles, et qu'il croit suivre, parce qu'il la suit en temps normal, autrement dit lorsque la conduite n'est pas indépendante ni autonome, mais justement soumise et subordonnée. [...] On peut dire qu'il a deux consciences théoriques (ou une conscience contradictoire) : l'une qui est contenue implicitement dans son action [...], l'autre superficiellement explicite ou verbale, qu'il a héritée du passé et accueillie sans critique. [Celle-ci] n'est [...] pas sans conséquence : elle [influe] sur l'orientation de la volonté, d'une façon plus ou moins énergique, qui peut atteindre un point où les contradictions de la conscience ne permettent aucune action, aucune décision, aucun choix, et engendrent un état de passivité morale et politique » (Gramsci, 1978 : 184 - 185)<sup>28</sup>.*

Nous voyons donc que l'esprit des travailleurs selon Gramsci est occupé par la contrainte incessante de la concurrence capitaliste d'une part, les règles imposées par la classe dominante reçues du passé et de l'habitude d'autre part. Il nomme cela « le sens commun » (Bénichou, 2008) qui s'appuie sur l'idée que le capitalisme fait partie de l'ordre naturel de l'existence et que les travailleurs en général ne se perçoivent pas comme capables de changer leur position ou d'influencer la politique sociale du régime. La solution pour sortir de ce sentiment d'impuissance se trouve, selon Gramsci, dans la pratique. L'issue à ce qui se trouve dans leur pensée « *se manifeste dans l'action et donc par moments, occasionnellement, c'est-à-dire dans les moments où ce groupe bouge comme un ensemble organique* » (Gramsci : 179).

Pour Antonio Gramsci, ce qu'il nomme « la phase hégémonique » du capitalisme répond donc à une période historique où la bourgeoisie domine, sans user d'arguments répressifs,

---

<sup>28</sup> Également cité par Sarah Bénichou (Octobre 2008).

grâce à « *une collaboration pure, c'est-à-dire un consentement actif et volontaire (libre)* » (Gramsci, 1996 : 328) des travailleurs.

Depuis cette formulation presciente, plusieurs théoriciens, dont notamment Michel Foucault, l'ont modifiée pour tenir compte des instances de consentement *passif* et *involontaire* (à la différence de la formulation gramscienne), dans le sens de l'adhésion individuelle aux structures culturelles du quotidien qui, de façon innocente et inconsciente, reproduisent les structures du pouvoir et les lignes de force qui lient les éléments du quotidien l'un à l'autre. L'exemple le mieux connu serait celui de Foucault, justement, où les notions de parenté, de l'intime, de la sexualité et donc de la corporalité sont liées à la punition juridique exercée sur le corps sous forme de discipline corporelle et donc censée retravailler la notion de l'adhésion individuelle à la communauté par l'implantation d'une attitude banalisée et normalisée par la répétition (Foucault 1993).

La pensée gramscienne ainsi résumée nous permet de percevoir plus clairement la définition que nous donnons à l'hégémonie comme domination culturelle d'une élite, ici bourgeoise, sur un autre groupe qui accepte intellectuellement et involontairement cette autorité, car elle est véhiculée par la culture du quotidien. Autrement dit, cela définit une idéologie dominante qui déteint sur les classes ou les groupes subalternes sans nécessairement les diaboliser ni les opprimer politiquement.

Cette vision presque fataliste de la domination est explicitement contredite par James Scott, pour qui la pensée des classes subordonnées n'est pas aussi soumise que ce que Gramsci avance. Selon James Scott, l'hégémonie n'est jamais totale et parfaite et donc nous devrions peut-être remettre ses mécanismes en question.

### 2.2.2 - Les micro-résistances au quotidien : L'apport de James Scott

L'objectif de James Scott est de montrer que les classes dominées ne sont pas totalement inconscientes de leur condition, ni complètement passives. Il a principalement basé son analyse sur une population paysanne malaisienne après y avoir mené une étude de terrain réalisée entre 1978 et 1980 dans un village qu'il nomme «Sedaka». Il a ainsi noté toutes les formes quotidiennes de résistance élaborées individuellement par les paysans, ce qu'il appelle «*Small arms fire in the class war*» : «*foot dragging, dissimulation, désertion, false compliance, pilfering, feigned ignorance, slander, arson, sabotage, and so on*» (Scott, 1985: 1).

Il démontre l'existence d'une résistance passive et discrète des paysans qui s'opposent ainsi à une autorité, sans que celle-ci ne se manifeste obligatoirement sous forme de révoltes explicites documentées par Eric Wolf quand ce dernier décrit les antécédents historiques des révolutions paysannes du XXe siècle (Wolf, 1969). James Scott dit :

« *They [ces actes de résistance] require little or no coordination or planning ; they make use of implicit understandings and informal networks ; they often represent a form of individual self-help ; they typically avoid any direct, symbolic confrontation with authority* » (Scott, 1985 : XVI).

Prenant le contre-pied d'Antonio Gramsci, James Scott montre que les paysans sont conscients de leur position sociale et y résistent individuellement par des actes quotidiens d'insubordination, plus ou moins discrets qui, accumulés, peuvent créer des barrières à la politique et l'économie gérées par les dominants. Si de tels actes émergent dans le quotidien et surtout dans la culture du quotidien (ils sont souvent masqués par l'étiquette

d'« impolitesse » plutôt que de « résistance), ils ne reproduisent pas intégralement les lignes de force hégémoniques qui poussent les personnes au conformisme gramscien.

L'hégémonie telle que conçue par Gramsci et d'autres est donc une explication incomplète d'un fait et d'un paradoxe historique : les personnes opprimées sont souvent partiellement inertes, conservatrices et complices envers le régime qui les opprime, comme les vieilles images bien connues des paysans russes qui se mettaient à genou devant de simples images du Tsar. Mais elles sont également capables de mobiliser une résistance qui semble nourrir le symbolisme d'une patrie imaginée (un peu dans l'esprit d'Anderson, 2006) composée d'individus apparemment "libres" et autonomes sur le plan de l'agir (*agency*).

Tout ceci pour dire que la violence, réelle ou symbolique, n'est pas toujours, ni une partie intégrale de la société, même quand il existe des clivages et des tensions potentielles importantes, ni nécessairement cachée ou projetée sur les autres dimensions sociales. Bref, la violence a son rôle à jouer dans l'émergence de l'identité d'un peuple, mais celle-ci n'est pas toujours unidimensionnelle. Célébrer la violence en la ritualisant, en la dénaturant, en la distançant et en la mythifiant, comme font les résidents de Pitcairn et de Norfolk, est sans doute lié à plusieurs dynamiques, autant individuelles que sociales.

Les Pitcairnais et Norfolkais ont conscience d'être subordonnés à l'Angleterre et l'Australie qui les dirigent, du moins en partie. Comme le soutient James Scott, l'hégémonie idéologique des dominants n'est pas entière. Les multiples références au passé, comme les évocations récurrentes de l'histoire de la violence, le maintien volontaire des noms de famille (que nous verrons plus loin), la cérémonie du Bounty Day..., à Pitcairn et Norfolk, pourraient être des formes de résistance à l'égard de leurs administrateurs et envers le

système mondial dont l'évolution a transformé les Pitcairnaïens en objets de musées dont les expositions sont orchestrées en partie par des images hollywoodiennes.

Les descendants marquent ainsi une opposition avec l'idée de la domination que leurs ancêtres avaient rejetée en se mutinant. Cela s'exprime symboliquement dans leurs actes (cérémonies, ignorance envers l'administrateur local...) et dans les discours politiques qui entourent le Bounty Day. Ils jouent le double jeu du «texte public» et du «texte caché» (James Scott, 2008). Nous entendons par «texte public», ce qui se donne à voir aux dominants et qui entre en adéquation avec l'image que ces derniers désirent donner d'eux-mêmes, *«ils représentent l'autoportrait flatteur que l'élite aime à peindre d'elle-même»* (Scott, 2008 : 69). Face aux injustices créées par cette domination, s'élabore alors un «texte caché» développé en coulisse et qui exprime l'indignation ressentie de la part des dominés. C'est *«le site privilégié du discours dissident, subversif, anti-hégémonique et d'opposition»* (Ibid. : 39). James Scott montre comment le texte public peut être utilisé pour faire passer des messages déguisés pour qu'ils restent anonymes ou impunissables. Il fait ici référence aux ragots, aux rumeurs, à l'euphémisme et aux marmonnements, mais également aux éléments de la culture populaire tels que les contes, les inversions symboliques et les rituels comme le carnaval, par exemple.

Il me semble assez évident que le récit fondateur de violence du Bounty Day peut avoir deux autres dimensions que je ne peux pas approfondir dans le cadre d'un mémoire de Maîtrise : 1) une dimension socio psychologique, où la violence symbolique renforce un agir autrement fragilisé par les frontières poreuses de la mondialisation « hollywoodienne »; 2) une dimension carnavalesque et bakhtinienne, où la violence symbolique cache une «vraie» violence potentielle qui autrement pourrait contaminer les rapports sociaux. C'est-à-dire que les résidents pourraient préférer la violence symbolique

du récit à la violence vécue et concrétisée ; ceci est une possibilité étant donné les tensions qui entourent l'élitisme qui se manifeste autour de certains noms de famille, l'isolement, l'arrivée d'étrangers et la fluctuation économique des deux îles.

Ce que nous pouvons retenir de la cérémonie du Bounty Day est qu'il s'agit d'un événement contenant des symboles d'opposition sous-entendus, nous pensons ici à la remise en scène de l'incendie du Bounty, un navire de la Royal Navy<sup>29</sup>, mais qui, compte tenu de son aspect traditionnel, reste impossible à condamner ou interdire par l'Angleterre qui ne peut que l'accepter (cela étant également dû à la politique démocratique contemporaine).

### **2.3 - Participation du mythe dans l'élaboration d'une identité collective**

Suite à ce que nous venons d'exposer, la question qui se pose est de savoir en quoi la mythification d'un acte de violence a pu participer à l'élaboration d'une identité sociale locale à Pitcairn et Norfolk. Les habitants de ces deux îles s'appuient sur l'idée qu'à l'origine il y a eu des ancêtres héroïques qui se sont dressés contre un pouvoir, celui du Capitaine Bligh, représentant haut gradé d'une institution symbolisant la puissance de l'Angleterre : la Royal Navy. Cet événement, aujourd'hui mythifié, est vécu par les acteurs à la fois comme un commencement et une rupture. Commencement, car il symbolise la création d'une chose nouvelle, d'un nouveau « nous » vécu par les individus comme étant solidaire et inscrit dans un nouvel espace, l'île, qui tient une place considérable dans le récit ; et rupture, car cette nouveauté apparaît au moment d'un conflit qui marque une opposition. Le même schéma se répète lors du transfert des habitants de Pitcairn vers

---

<sup>29</sup> Incendier un navire est une métaphore puissante pour l'enracinement du statu quo et donc de l'élitisme local.

Norfolk et qui fait également l'objet d'une célébration aujourd'hui.

### 2.3.1 - La base mythique du "Nous"

Pour les Comaroff (1991), dans une situation historique donnée, il peut y avoir un système sémantique changé, telle que la rupture mythifiée dont nous parlons justement. Donc, une nouvelle base de signifiants apparaît ; par exemple, une mise en scène est modifiée pour remplacer l'ancienne. Ils prennent comme exemple la colonisation, qui a imposé deux sémiologies distinctes. Il y a des modifications de sens de la part des colonisés, du fait des nouveautés apportées par les missionnaires. La culture devient donc plus complexe et moins précise avec des signifiants multiples qui peuvent entrer en concurrence les uns avec les autres. Par contre, la transformation de colons en héros, soit parce qu'ils ont été mis dans le rôle de conquérir une nature encore indomptée, soit parce qu'ils ont dominé les aborigènes « sauvages », légitime un système de signification aux dépens de l'Autre et place les deux systèmes interprétatifs en deux dimensions assez distinctes, chacune marquée de façon divergente, l'une positive et l'autre négative.

Les récits mythiques, même les plus anciens, explorent cette notion du passage d'un état social à un autre, souvent déclenché et signalé par des actes de violence. Nous pensons en premier lieu à la mythologie grecque et particulièrement à la guerre opposant les Dieux et les Titans.

Rappelons qu'après avoir fait régurgiter ses frères et sœurs à son père Cronos qui les avait mangés, Zeus débuta une guerre terrible. D'un côté, Cronos et ses frères et sœurs les Titans, de l'autre, Zeus et ses frères et sœurs. Les Titans furent vaincus, Zeus ayant eu l'idée de libérer les monstres à cent bras qui, armés de la foudre, du tonnerre et des tremblements de terre, étaient de redoutables guerriers, ainsi que de Prométhée, fils du Titan Japet, qui se

rallia à lui. Suite à ce conflit primordial, les Géants se révoltèrent contre Zeus. Mais maintenant puissants et aidés d'Héraclès, fils de Zeus, les dieux furent de nouveau vainqueurs et jetèrent les Géants dans le Tartare, un genre d'enfer sombre. Cette fois, « la victoire des puissances célestes sur les forces brutales de la Terre fut complète » (Hamilton, 1997, p.82). La Terre alors vidée de ses monstres pouvait désormais accueillir l'humanité, une nouvelle ère, où l'homme pourrait s'épanouir en sécurité et sans crainte.

La mythologie, comme nous le voyons dans cet exemple, est l'expression d'un acte fondateur. Le mythe suit un cheminement qui impose des transformations (Turner, 1969), il établit un passage d'un état à un autre. Ici, nous passons d'un monde dirigé par des monstres à une terre capable d'accueillir l'humanité, mais pour cela, il y a dû y avoir une guerre terrifiante. Nous retrouvons là l'idée de commencement et de rupture dont nous parlions précédemment. Le règne de l'homme peut commencer suite à une rupture brutale entre l'Ancien Monde et le nouveau, schémas classiques qui rappellent évidemment le récit fondateur de Pitcairn et Norfolk.

Ces évènements historiques ou imaginaires peuvent modifier ou justifier des réalités sociales mais peuvent également influencer sur l'aspect psychologique des individus qui leur portent de la considération. Dans l'histoire française par exemple, la mort de Louis XVI le 21 janvier 1793 et les répercussions de ce régicide ont occupé une place essentielle dans l'histoire intellectuelle française moderne et sont réputées pour avoir façonné les réalités politiques et sociales de la France contemporaine, ainsi que la psychologie nationale française. L'ouvrage de Susan Dunn (1994) fait une démonstration intéressante, en s'appuyant sur la vaste littérature française, de l'impact qu'a eu cet acte sur la politique et l'imaginaire français. La mort d'un roi, réalisée à la manière des grands martyrs de



l'histoire (tel que Jeanne d'Arc dont le rapprochement fut fait par les historiens romantiques du 19<sup>e</sup> siècle), est l'évènement qui définit le carrefour entre l'Ancien Régime et le monde moderne. Par cet acte la Royauté et donc le régime politique qu'elle représentait, étaient démystifiés et désacralisés pour laisser place à une République sacrée sans que les Français soient pour autant obligés d'abandonner tous les traits censés définir « la culture » française. Le fondement moral de cette nation « nouvelle », prônant la liberté, l'égalité et la fraternité, trouverait donc sa source dans l'idéologie collective, dans la mort violente d'un homme symbole de l'Ancien Monde, un peu à la manière du "roi sacré" de James G. Frazer qui ne cessa de s'interroger sur la raison de son meurtre dans son célèbre ouvrage *Le Rameau d'or*.

Le changement social, qui trouve sa symbolisation dans d'innombrables récits mythiques, se situe à la fois dans les structures sociales, mais également dans les structures mentales (comme le montre l'exemple de la Révolution française). Le mythe, nous le savons grâce à Claude Lévi-Strauss (1966, 1968, 1971, 1985), est une forme de narration qui s'adapte parfaitement à représenter et à justifier de tels changements, car il n'est pas contraint par une logique temporelle unidirectionnelle ou rigide comme l'est, par exemple, l'histoire. Cela permet de faire un saut temporel de l'époque antique jusqu'au présent sans se préoccuper trop du déroulement des faits intervenants. Pour le mythe, la continuité peut s'établir par la répétition d'une structure (« l'armature ») syntagmatique ou de leitmotifs paradigmatiques. Que ce soit l'un ou l'autre, le mythe est rarement « cohérent » selon notre sens de causalité.

Le mythe du Bounty peut donc isoler la violence en la célébrant. Le récit qui est mis en scène par le Bounty Day, simplifié par la mythification, met au premier plan des évènements violents (la mutinerie et l'incendie à Pitcairn et la reproduction de l'axe

schématique à Norfolk) sans que ceux-ci soient censés être un modèle précis pour la structure actuelle de leur société. Plus précisément, la mythification de la mutinerie permet aux descendants de diaboliser ce passé particulier et ces actes de violence sans les obliger à assumer et à affronter les conséquences de la violence réelle et symbolique qui a marqué les rapports des blancs et des Tahitiens après la mutinerie (nous pensons ici à l'esclavagisme des seconds et aux actes de violence qui en découlèrent).

Finalement, ils ont sélectionné les éléments de leur passé qu'ils jugeaient, consciemment ou inconsciemment, dignes d'apporter un sens à ce qu'ils sont. Il y a donc eu la conservation dans le récit des oppositions contre l'« Autre », l'Angleterre, et qui est censée justifier à la fois une identité originale et un antagonisme contemporain à l'encontre des non-insulaires présents, de l'Australie et de l'Angleterre, ainsi que des touristes. Parallèlement, ils ont préféré oublier, dans le récit, les conflits entre les Tahitiens et les Anglais qui se dresseraient contre l'unité du groupe, unité perçue aujourd'hui comme une volonté de la part de leurs ancêtres et symbolisée par leur regroupement à l'occasion du Bounty Day. Les Pitcairnais inscrivent donc la révolte de leurs ancêtres comme base fondatrice de ce qu'ils sont aujourd'hui, en prenant soin d'omettre les éléments qui nuiraient à la vision qu'ils se font d'eux-mêmes, un groupe « homogène ».

A travers la commémoration du Bounty Day, à Pitcairn comme à Norfolk, transparait donc l'idée d'une identité commune, qui rejoint le concept de communauté imaginée d'Anderson, à la fois basée sur une rupture primordiale avec l'Angleterre, mais dans un même temps sur l'unification d'individus, Tahitiens et Anglais (dont ils ont préféré taire les conflits), qui forment aujourd'hui la société Pitcairnaise. Car toute société, et c'est le propre du nationalisme, « *s'affirme sur une ressemblance directe, que celle-ci soit biogénétique ou*

*culturelle. Le pivot de cette idée est que tous les citoyens sont, en un certain sens indiscutable, semblables* » (Anderson : 35), c'est ce que Michael Herzfeld (2007) nomme « l'iconicité », c'est à dire, un « *principe de signification en vertu de la ressemblance* » (Herzfeld, 2007 : 34). Les cérémonies du Bounty Day et le récit fondateur qui les soutient mettent en avant ce double mouvement de désunification/unification que la société partage comme un socle commun.

### 2.3.2 - L'inscription du lieu dans le récit fondateur

Le récit fondateur de la population Pitcairnaise présente de grandes analogies avec le second Livre de la Bible : *l'Exode*. Rappelons que Moïse reçut de Dieu la mission d'aider le peuple hébreu à fuir d'Egypte, le pharaon les ayant réduits en esclavage. Ce dernier n'acceptant pas de leur accorder la liberté, Moïse envoya aux égyptiens des "prodiges divins" (les plaies d'Egypte). Le pharaon céda à la dixième et les Hébreux quittèrent l'Egypte, toutefois pourchassés par l'armée. Dieu permit au peuple de traverser la Mer Rouge et la referma sur les troupes de pharaon. Guidés par Moïse, les Hébreux se rendirent au Mont Sinaï où Dieu lui confia les Tables de la Loi, puis ils partirent à la recherche de la Terre Promise.

Nous retrouvons l'élément de conflit qui sert de translation vers un nouvel état et ici, comme dans le récit mythifié des Pitcairnaï, la recherche d'une nouvelle terre, d'un nouveau territoire où s'établir. Nous nous souvenons que suite à la mutinerie, l'équipage resté à bord du Bounty tenta d'abord d'établir une colonie sur l'île de Tubuaï mais que ce projet avorta compte tenu de la mésentente entre les mutins et les autochtones. Ils partirent ensuite à la recherche de Pitcairn, île alors peu connue et mal répertoriée sur les cartes, qu'ils trouvèrent le 23 janvier 1790. Le même schéma se retrouve lorsqu'ils durent quitter

Pitcairn pour cause de surpopulation en 1856 pour rejoindre Norfolk, événement remis en scène à l'occasion du Bounty Day sur cette seconde île.

Il est intéressant de noter que dans ces récits primordiaux sans cesse rappelés par la société, l'île devient une véritable allégorie anthropomorphisée, c'est à dire un protagoniste symbolique qui joue un rôle actif dans la fondation de la société contemporaine. Elle est l'élément qui protège et nourrit la société naissante, mais uniquement suite à une intervention qui établit la distance sociale et géographique entre deux entités ou deux groupes. Par exemple, les enfants de Rangi et Papa (« sky father » et « earth mother »), selon la cosmogonie maori, ont dû séparer leurs parents pour définir un espace lumineux et vaste où la société peut enfin se développer. Le thème de la séparation comme acte positif évoque la distance toujours croissante entre les blancs et les Tahitiens, ainsi que la distance sociale et géographique entre la nouvelle société et la Grande-Bretagne, entre les mutins et le capitaine Bligh.

Les mutins avaient-ils entendu les histoires cosmogoniques de leurs compagnes tahitiennes ou connaissaient-ils seulement l'histoire biblique d'Adam, Ève et le serpent, qui crée une distance entre Dieu et les hommes, entre la vie et la mort, entre le travail et l'oisiveté, entre le jardin d'Eden comme lieu mythifié et la terre des hommes? Bien sûr nous ne pouvons pas le savoir avec certitude mais il est intéressant de noter que les deux mythes de création, polynésien et chrétien, convergent sur le fait que la distance géographique ne signale pas uniquement un rapport topographique, mais aussi une structure symbolique et sociale hiérarchisée.

Je voudrais ici m'intéresser à la représentation du territoire dans la mythologie et l'idéologie collective. Les individus ont tendance à mythifier le lien qui les unit au territoire. Car le lieu

alimente un imaginaire commun qui participe à la production, au maintien et à la justification du lien que les individus instaurent entre eux et avec leur territoire. Finalement, le lieu peut devenir un symbole propre à la communauté, c'est à dire qu'il est intégré aux récits mythiques partagés par les individus, pour devenir un espace d'identification collectif. La mythification a donc pour objectif d'amener à une appropriation pure, mais surtout d'organiser socialement et politiquement cet espace.

L'histoire légendaire de la fondation de Rome offre un exemple exceptionnel du lien qui peut s'établir entre les individus et le lieu qu'ils occupent par le biais d'un imaginaire commun et finalement apporter une identité partagée par les habitants. Certains récits rapportent que la mère de Romulus et Rémus se serait unie au dieu Mars, d'autres que ce serait un vagabond<sup>30</sup> descendant troyen qui aurait donné naissance aux jumeaux. Par cette seconde hypothèse, les romains s'octroient, par le mythe, des liens plus à l'Est. Puis, au moment de fonder Rome, des conflits opposèrent les deux frères qui voulaient tous les deux être rois et nommer la ville de leur nom, la soif de pouvoir étant héréditaire chez eux nous dit Tite-Live. Pour se départager, ils décidèrent d'aller consulter les augures (présages envoyés par les dieux par le vol des oiseaux), Remus monta sur le mont Aventin et Romulus sur le mont Palatin. Le premier vît d'abord six vautours et le second en vît douze un peu après. Chacun fut salué roi par sa population, les uns soutenant que la victoire revenait à celui qui a vu les oiseaux en premier, les autres à celui qui en avait vu le plus grand nombre. Une querelle éclata alors pour dégénérer en combat sanglant. Le récit le plus répandu dit que pour se moquer de son frère, Rémus franchit le sillon laissé par son frère, délimitant sa ville, et lui demanda ironiquement si sa ville était assez bien protégée.

---

<sup>30</sup> Voir Tite-Live *Histoire de Rome. Tome 1.* (1839)

Romulus sortit alors son épée et transperça son frère<sup>31</sup>. Nous retrouvons ici la dimension de conflit, dont nous parlions précédemment, comme acte générateur de la société. Lorsque la ville fut achevée, Romulus donna son nom à la nouvelle cité qu'il nomma Rome. Il accueillit alors dans sa ville les esclaves en fuite, les hommes sans rang et les hommes libres mais désireux de vivre autrement. Romulus commença à organiser socialement sa ville en attribuant des fonctions à ses habitants. Ainsi, il institua cent sénateurs parmi les hommes qu'il jugea dignes de cet honneur et les appela les « Pères », dont la descendance recevra le nom de Patriciens. Apparaissent ici des tensions entre le peuple (la plèbe) et les aristocrates-patriciens (symbolisée par la tension entre les deux frères), destinés à vivre ensemble et qui posent ainsi la base du social. L'histoire légendaire qu'ils octroient au lieu investit l'imaginaire collectif et finalement participe à fonder l'idée qu'ils se font d'eux-mêmes et de leur ascendance (fils d'esclaves, d'hommes sans statut, de parias, de prostituées...). Ainsi l'espace devenu symbole, participe à l'établissement d'une identité collective particulière.

Dans le cas de Pitcairn et Norfolk, l'île, telle que présentée dans leurs récits fondateurs, est avant tout un espace d'intimité, de protection mais également d'isolement. Ces représentations sont récurrentes dans la littérature portant sur l'espace insulaire. Depuis l'antiquité, l'île est source de mythes positifs ou négatifs (M. Casula, 2006). Nous pouvons penser ici à Ulysse et son Odyssée à la recherche d'Ithaque - île sur laquelle il règne et qui symbolise d'une part la protection, contrairement à tous les dangers qu'il croise au long de son périple, et d'autre part l'amour, car sa femme et son fils l'attendent - qui est l'inverse de l'île Ééa, symbolisant le danger et l'isolement, habitée par la magicienne malfaisante Circée qui tente de garder captif ses visiteurs en les transformant en bêtes. L'île alimente

---

<sup>31</sup> Les interprétations varient selon les récits.

l'imaginaire, c'est un espace qui se prête particulièrement à des représentations symboliques car hormis l'exemple grec, nous pouvons également penser à Rabelais et son mythe de la Dive bouteille<sup>32</sup>, à Dante et son Purgatoire<sup>33</sup>, à *Robinson Crusoe* de Daniel Defoe ou encore à la célèbre comédie de Marivaux *L'île des esclaves*. Ces deux derniers romans abordent d'ailleurs l'idée de la recréation d'une société en marge mais qui reproduit pourtant les schémas sociaux occidentaux.

Comme nous l'avons vu précédemment, le récit fondateur de Pitcairn et Norfolk contient le même type de représentation - l'arrivée sur une île inhabitée et de fait, une réorganisation sociale avec, comme dans les romans, la possibilité de créer une société parfaite, utopique et sans tension - d'où sa grande popularité auprès d'Hollywood. Le récit fondateur refuse cependant d'illustrer, à l'occasion des remises en scène, les tensions qui s'établirent entre les blancs et les Tahitiens, préférant pérenniser l'illusion d'une société harmonieuse telle que fut décrite la période où John Adams, restant le dernier homme sur l'île, instaura une communauté pieuse. Car aucun récit ne fait mention d'une possible tension entre les cultes tahitiens et l'imposition d'une nouvelle religion auprès des Tahitiennes. Ils préfèrent donner l'illusion que l'établissement sur ce nouvel espace engendra une création positive qui est commémorée aujourd'hui.

A Pitcairn cette commémoration prend la forme d'une remise en scène de l'incendie du navire le Bounty, seul moyen de quitter l'île. Ils mettent donc en avant à la fois l'idée de sécurité, car elle a protégé les ancêtres de l'amirauté anglaise ; mais également l'impossibilité de la quitter, donc l'obligation de dépendre d'elle. Symboliquement, nous

---

<sup>32</sup> Récit rapportant la fin du voyage de Pantagruel parti à la recherche de l'oracle de la Dive Bouteille, écrit par Rabelais mais paru à titre posthume dans *Le cinquième livre*.

<sup>33</sup> 2ème partie de la *Divine Comédie* de Dante Alighieri

devons aussi songer que le feu est un élément purificateur, car les Anglais de culte protestant connaissaient sans doute les histoires populaires des buchers de sorcières et de la Contre-Réforme qui avaient eu cours entre le 16<sup>e</sup> et le 17<sup>e</sup> siècle. L'incendie, réitéré dans la remise en scène contemporaine, de ce navire anglais pourrait donc agir symboliquement comme élément permettant de se débarrasser, de se « laver », des « impuretés » qui seraient, hypothétiquement, leurs propres origines « autres », c'est à dire anglaises.

À Norfolk ils remettent en scène l'arrivée des ancêtres en 1856, faisant de cette seconde île un nouvel espace salvateur qui permettait à la société de croître davantage. C'est finalement un sentiment partagé de « sauvegarde » (contre les Anglais d'abord et contre la surpopulation à Pitcairn) qui a permis une appropriation directe du territoire. D'ailleurs le sentiment d'appartenance à la terre étant si fort, certains Pitcairnais arrivés à Norfolk préférèrent retourner à Pitcairn peu de temps après leur migration. Cela montre la force de l'imaginaire collectif qui amène les individus à créer un lien psychologique solide entre eux et l'île et de sa puissance symbolique, car les événements de sa fondation deviennent, dans la conscience collective, les faits originaux et originaires de la société contemporaine. Je dirais même que c'est cet imaginaire qui justifie ce lien. Les Bounty Day, à Pitcairn et à Norfolk, sont des activités symboliques actuelles qui participent à entretenir cette relation individus/territoire dans le cadre sous textuel de la séparation et de la distance.



### **Synthèse :**

Le récit mythifié par lequel les Pitcairnais affirment leur originalité et leurs origines s'inscrit dans le double mouvement de désunification/unification, c'est à dire de similarité/altérité. Les actes de violences originels ont en effet marqué l'opposition et finalement la séparation avec les « Autres » pour établir entre eux un socle commun. L'évocation contemporaine de la violence primordiale pourrait être une forme de résistance, et même de justification, contre le système mondial et tenter ainsi de pérenniser une différenciation qui signale leur identité propre et particulière, non assimilable à une autre.

L'île, en tant qu'élément au centre du récit, symbolise cette distance et cette séparation prise avec les « Autres ». Elle est le témoin d'un choix volontaire d'opposition et impose aux autres les particularités historiques et culturelles de la société. Nous posons donc qu'un lien psychologique fort unit les individus à l'île qui participe ainsi aux représentations collectives.

J'ai choisi d'explorer ici la dimension mythique qui participe, comme nous l'avons vu, aux stratégies identitaires. Il est évident que hors de ce récit d'autres éléments concourent à établir et justifier une identité collective. Nous pourrions penser par exemple à la langue, les Pitcairnais parlant un pidgin mêlant anglais et tahitien qui s'est modifié à Norfolk, elle n'est cependant utilisée qu'en de rares occasions. L'élément linguistique standardisé permet au groupe de se considérer comme un tout et participe ainsi à former une « communauté imaginée » (Anderson, 2006). Pensons également au métissage à la fois biologique et évidemment culturel, car rappelons l'imposition de la religion chrétienne et la conservation

d'éléments tahitiens tels que la fabrication du tapa<sup>34</sup> toujours pratiqué à Pitcairn et réintroduite à Norfolk. Notre propos n'est cependant pas de faire une monographie des éléments qui pourraient composer l'identité Pitcairnaise mais il me semblait intéressant de souligner rapidement les analyses possibles sur le sujet. Le récit mythique dont nous avons parlé dans ce chapitre, sous entend ce métissage à travers l'unification qu'il illustre.

---

<sup>34</sup> Étoffe végétale obtenue en battant l'écorce du murier à papier, de l'arbre à pain ou du ficus prolixa. Pour une description complète de la technique et particulièrement de celle pratiquée à Pitcairn et Norfolk voir *Pitcairn Tapa* de Pauline Reynolds (2008).

## Chapitre 3 - Le Bounty Day à Norfolk et son contenu symbolique

### Introduction

Ce chapitre vise à mettre en avant les dimensions identitaires mises en place au cours de la cérémonie du Bounty Day sur l'île de Norfolk. Après avoir vu la place que tiennent l'histoire mythifiée et la violence dans les représentations collectives et comment elles prennent forme dans la cérémonie du Bounty Day à Pitcairn, nous allons décrire et analyser les éléments symboliques dans le contenu visuel de la cérémonie telle qu'elle est organisée sur l'île de Norfolk. Pour cela, j'ai choisi de décrire particulièrement trois phases de la cérémonie qui me semblent les plus représentatives des images qu'ils tentent à la fois de reproduire et de donner d'eux à l'extérieur (particulièrement aux touristes qui participent à la cérémonie). Chaque phase fera l'objet d'une description et d'une analyse.

Il est important de noter avant toute description que le cheminement suivi tout au long de la cérémonie est censé retracer le parcours que firent les ancêtres à leur arrivée. En 1856 ils débarquèrent du *Morayshire* par le port de Kingston, marchèrent en direction des anciens baraquements pénitenciers, passèrent devant le cimetière qui contenait alors uniquement les tombes des bagnards, avant de se rendre chez le gardien de l'île qui leur offrit des boissons.

La première phase me permettra d'abord d'analyser et de proposer des hypothèses sur une possible continuité symbolique liant les deux cérémonies. Nous verrons alors comment la cérémonie à Norfolk se légitime vis-à-vis de celle établie avant cela à Pitcairn et comment elle se justifie compte tenu du changement social engendré par la migration.

Dans la seconde phase, je m'intéresserai à la manière dont la légitimité identitaire acquise à Pitcairn fait l'objet d'une récupération contemporaine à Norfolk, à travers l'évocation des ancêtres primordiaux contenus dans un discours caché. Nous verrons également comment les tombes participent à une appropriation du territoire et comment elles ramènent au récit fondateur.

Enfin, la 3<sup>e</sup> phase analysera le rôle hautement symbolique des noms de familles dans la conservation d'une identité collective qui insiste sur l'unité et de sa transmission. Nous verrons comment le récit mythique de la fondation est inséré implicitement et est symbolisé dans les actes qui composent ce moment de la cérémonie.

Chacune de ces parties de la commémoration renvoie de manière plus ou moins tacite à l'histoire fondatrice, nous analyserons donc dans chacune d'elle la manière dont ce récit est utilisé.

### **3.1 - Re-enactment**

#### 3.1.1 Description de la cérémonie : 1<sup>er</sup> acte au Port

Le premier acte de cette journée du Bounty Day se déroule au port de Kingston<sup>35</sup> (ANNEXES carte 3) situé au Sud de l'île et vise à remettre en scène l'arrivée de leurs ancêtres à Norfolk le 8 juin 1856. Ils étaient arrivés à bord du *Morayshire*, navire envoyé par la reine Victoria pour leur faire traverser le Pacifique d'Est en Ouest, de Pitcairn jusqu'à Norfolk. Lors de leur débarquement, une forte pluie avait rendu l'amarrage des

---

<sup>35</sup> Capitale de l'île de Norfolk

barques au débarcadère difficile. C'est donc mouillés par la pluie et les vagues qu'ils arrivèrent, accueillis par Mr et Mme Stewart et le capitaine Denham.

Tôt le matin du 8 juin, les descendants des mutins du Bounty, leurs époux ou épouses, ainsi que quelque rares non-descendants se rejoignent au débarcadère en front de mer. (ANNEXES photo 1) Les touristes de leur côté sont regroupés derrière une corde qui leur impose de conserver quelques mètres d'espace entre eux et le débarcadère.

Toutes les personnes présentes sur le quai arborent des costumes similaires qui tentent de reproduire ceux de leurs ancêtres arrivés ce même jour 153 ans plus tôt. Les femmes portent un jupon ample descendant à la cheville ou à mi-mollet traditionnellement noir ou blanc (bien que les couleurs varient aujourd'hui), un chemisier blanc et un châle. Les hommes portent un pantalon court style pêcheur noir ou bleu marine, un chemisier blanc et un gilet d'homme. Tous ont sur la tête un chapeau tressé en feuille de tronc de bananier qui est également utilisé à Pitcairn (mais qui n'est pas forcément utilisé lors de leur cérémonie du Bounty Day). Cependant, aujourd'hui quelques femmes le remplacent par une couronne de fleurs tahitiennes.

Lorsque tout le monde est réuni, des hommes mettent une chaloupe à l'eau grâce à un système de grue à poulie. Des hommes y prennent place pour tenir le rôle de rameurs et sont souvent accompagnés de quelques enfants ou de leurs femmes. Les passagers représentent les ancêtres débarqués du *Morayshire* qui arrivèrent au port de Kingston à Norfolk en 1856.

Sous les yeux de ceux restés sur le quai et des touristes, ils partent au large pour simuler l'arrivée sur l'île (ANNEXES photo 2). Ils reviennent vers le débarcadère mais font mine

de manquer l'amarrage, ce qui provoque une hilarité générale. Ce mouvement est réitéré à quelques reprises, faisant des allers-retours du large vers le quai pour reproduire les circonstances de 1856 puisqu'un orage les força à s'y reprendre à plusieurs fois pour parvenir à amarrer leur embarcation. Lorsqu'ils jugent que la remise en scène de cette séquence est suffisante et que chacun des passagers est assez mouillé par les remous provoqués par les rameurs, ils accostent enfin.

Les pieds nus et les vêtements mouillés, les passagers sortent de la barque et remontent les marches qui les amènent sur le quai où l'administrateur de l'île, sa femme et le speaker les attendent pour leur souhaiter la bienvenue à Norfolk Island (ANNEXES photo 3). Ces trois personnes représentent Mr Stewart et sa femme Mme Stewart, qui étaient les gardiens de l'ancien bagne, et le Capitaine Denham dont le navire, le *HMS Herald*, s'était ancré au large en 1856. Les costumes que ces trois personnes portent sont censés imiter ceux de l'époque. L'administrateur est donc vêtu d'une redingote et d'un chapeau haut de forme, sa femme d'une robe à crinoline et le speaker arbore un ancien costume de capitaine de la marine britannique.

Lorsque cette phase de la cérémonie est terminée, tout le monde, y compris les touristes qui peuvent désormais se mêler au groupe, part en cortège vers l'étape suivante. (ANNEXES photo 4)

### 3.1.2 - Pourquoi cette tradition?

Il est intéressant de remarquer en tout premier lieu la conservation du vocable « Bounty Day » pour une cérémonie qui ne paraît commémorer ni les mêmes événements, ni les mêmes ancêtres et qui se construit visuellement de manière très différente de celle de Pitcairn. Pourquoi maintiennent-ils cette nomination malgré le changement? En second lieu, notons que la toute première cérémonie du Bounty Day, célébrée à Norfolk, a eu lieu dès l'année suivant l'arrivée des ancêtres sur l'île. On observe donc une immédiateté dans la recréation de la commémoration, une sorte d'empressement à reproduire un acte symbolique préalable. Ces deux remarques interrogent sur les raisons et la nature des modifications apportées à la cérémonie par les ancêtres arrivés à Norfolk et le réseau de signification dans lequel elle s'inscrit dans la société contemporaine.

Nous avons déjà vu que lorsqu'un changement social intervient, le système sémantique peut être modifié, créant donc la possibilité qu'il émerge de nouveaux signifiés suite à la transformation des signifiants. Ici nous avons affaire à un tournant historique majeur pour les Pitcairnais : une migration, un nouveau territoire, un nouveau régime politique avec ses nouvelles technologies de domination culturelle. Ce changement crée une rupture « officielle » avec le passé, mais la société ne se défait pas pour autant du passé. Le récit mythifié auquel ils se rattachaient préalablement et qui prenait forme dans la cérémonie du Bounty Day à Pitcairn n'est pas totalement abandonné, comme nous allons le voir. Il s'exprime cependant de manière différente et est remanié pour asseoir une nouvelle légitimité morale dans la nouvelle société.

Comme le remarquait Arthur Maurice Hocart en 1927 puis après lui Jean Pouillon en 1977<sup>36</sup>, la tradition est réaménagée vis à vis des besoins présents. Ils remettent finalement en cause l'idée d'une tradition répétée à l'identique génération après génération, ce qui est une idée assez novatrice dans le contexte intellectuel de l'époque. Dans le cas de Norfolk, les fonctions que la commémoration revêtait jusqu'à présent à Pitcairn ne correspondent plus dans cette nouvelle situation. L'attachement du territoire au récit mythique, tel qu'abordé dans le précédent chapitre, empêche effectivement une transposition de cette tradition sur le nouveau territoire. Résumons cela par la simple constatation que le *Bounty* ne s'est jamais rendu à Norfolk, donc la remise en scène de sa destruction ne pouvait ni trouver de légitimité ici, ni en fournir une. Cette partie du mythe fondateur devait se modifier en cherchant de nouveaux référents symboliques tout en l'inscrivant dans la continuité de l'ancienne. Autrement dit, il leur fallait trouver une nouvelle version du *Bounty*, leur version du *Bounty*, pour tracer un fil conducteur à la mutinerie et donc au rejet de l'autorité. Pour cela, les éléments réadaptables sont assez évidents, le navire n'est plus le *Bounty* mais le *Morayshire* et l'île n'est plus Pitcairn mais Norfolk.

Le schéma symbolique reste, dans les grandes lignes, similaire, car ils ont recréé la même structure des événements primordiaux avec des composants différents : l'arrimage, l'arrivée sur la rive, sauf que les personnes se mouillent les pieds et les vêtements pour substituer l'incendie du *Bounty*. Le feu qui représente la rupture avec le passé (les mutins n'ont plus de navire pour retourner en Angleterre) est ici devenu l'eau de la naissance.

---

<sup>36</sup> Ils ont tous deux revus le concept de tradition en montrant qu'il n'y avait pas de reproduction à l'identique entre les générations se succédant, contredisant ainsi le structuro-fonctionnalisme qui analysait la société comme un système délimité et équilibré, ne rendant ainsi pas compte des tensions à l'intérieur des sociétés, ni du changement social en général (voir également les critiques de Leach et Gluckman). Ces vues sur le passé sont assez novatrices pour l'époque, car avant les années 1950 « la tradition » était souvent vue par les anthropologues comme relativement inchangeable. Elle était censée agir comme vecteur qui garantissait la reproduction sociale à tout prix ; soit parce qu'elle mettait en scène une « structure » sociale (la position structuro-fonctionnaliste), soit parce qu'elle agissait comme guide formel, constitué de valeurs rigides et idéalisées pour la socialisation des enfants (la position de l'anthropologie psycho-culturelle (Benedict, Mead, et al.).



Mais aussi, pour des marins qui vivent avec la menace de la puissance des océans, l'eau symbolise également de grandes distances qui séparent les pays. Se mouiller à l'arrimage est donc un baptême pour marquer la naissance d'une nouvelle société, un message renforcé par sa dimension symbolique où l'eau symbolise l'isolement (littéralement!) des peuples.

C'est ce que Hobsbawm (2006) nomme « l'invention de la tradition » qui apparaît, selon lui, lorsqu'une transformation rapide de la société fait décliner ou même disparaître les modèles sociaux pour lesquels les anciennes traditions avaient été fabriquées, quand celles-ci n'ont pas les moyens de s'appliquer au nouveau modèle de la nouvelle réalité. Ainsi, *« les « nouvelles » traditions résulteraient tout simplement de l'impossibilité d'utiliser ou d'adapter les anciennes. L'adaptation apparaît lorsque d'anciens usages sont confrontés à de nouvelles conditions et que de vieux modèles sont utilisés dans de nouveaux buts »* (Hobsbawm, 2006 : 16). Il rajoute que les nouvelles traditions peuvent se greffer aux anciennes et surtout utiliser d'anciens matériaux comme par exemple en étendant l'ancien vocabulaire symbolique. D'où la récupération de la nomination « Bounty Day » à Norfolk, qui serait donc la marque d'une sorte de continuité avec l'acte de mutinerie indélébilement lié à Pitcairn dans l'imaginaire populaire. La commémoration de Norfolk se situerait dans le prolongement et la reproduction sous une autre forme de la cérémonie telle qu'elle était (et est encore aujourd'hui) pratiquée à Pitcairn avant la migration

Rajoutons que si la forme que revêtait visuellement le Bounty Day à Pitcairn est abandonnée, l'idée de la fondation demeure mais de manière à la fois plus sélective et parfois plus implicite. Nous verrons plus loin comment les noms des ancêtres mutins sont

régulièrement évoqués, la fonction de cette conservation nominale et la descendance attribuée à ces pionniers mise en avant durant la remise en scène.

Ce qui est intéressant dans la phase de la cérémonie que nous venons de décrire est la présence de Mr Stewart, sa femme et le capitaine Denham qui ont accueilli les descendants des mutins à Norfolk. Les personnes incarnant ces rôles ne sont pas choisies au hasard, il s'agit des représentants gouvernementaux les plus hauts placés à Norfolk. Je pose comme hypothèse que cette sélection des acteurs et surtout le choix d'intégrer visuellement ces protagonistes du passé ne sont pas anodins. Cela semble rappeler la structure hiérarchique qui était établie à bord du Bounty et qui est émergée sur l'île Pitcairn. Comme pour l'eau de Norfolk qui joue le même rôle que le feu de Pitcairn, ces individus, représentant l'autorité sur l'île aujourd'hui, pourraient être la symbolisation métaphorique de l'autorité du Capitaine Bligh à bord de son navire : un capitaine loin d'être bienveillant et obligé d'abandonner son navire (Bligh) devient un officiel accueillant, avec le navire en arrière-plan (Denham). Un capitaine censé être symboliquement sacrifié aux Dieux de la mer quand on le met en petite chaloupe, est ici sur la terre ferme. Les marins « prisonniers » du tyran Bligh sont à Norfolk accueillis par le directeur du bague, comme invités et donc définitivement pas en tant que prisonniers.

Car ces personnes mobilisées pour occuper ces rôles sont le pouvoir sur place qui représentent, le temps de la cérémonie : un autre capitaine de la Royal Navy et le gardien d'un pénitencier insulaire qui, rappelons le, avait connu des actes d'une grande violence. Le schéma symbolique traitant de la domination structurée dans le récit fondateur se retrouve donc effectivement ici, mais de façon inversée, où les mutins ne doivent plus utiliser la force pour établir leur droit de vivre comme hommes libres.

En même temps, nous pouvons constater que ces trois individus sont intégrés à la cérémonie mais les rôles qu'ils incarnent les tiennent hors du groupe, c'est à dire qu'ils sont différenciés des autres (ils occupent le rôle d'individus avec lesquels ils n'ont aucun lien) pour marquer le fait qu'ils ne font pas partie des descendants, qu'ils sont « autres ». Ceci établit implicitement la qualité démocratique des mutins (ce qui servira plus tard à cacher le fait qu'ils sont aussi des exploiters des Tahitiens). L'opposition primordiale dont nous parlions dans le premier chapitre réapparaît ici en illustrant les potentielles tensions contemporaines qui opposent les habitants de Norfolk à ceux qui les dominent, mais sous une nouvelle forme qui est implicitement politisée pour appuyer le pouvoir des mutins vis-à-vis de l'autorité ; de victimes à vainqueurs. Mais le fait d'être d'abord des victimes, leur permettant de se transformer en oppresseurs, a des conséquences morales.

Cette cérémonie à nouveau s'inscrit donc dans l'imaginaire collectif, pour que les individus se représentent et se projettent à l'intérieur du groupe, en utilisant comme référence l'ancienne tradition de laquelle ils conservent ce qui, du récit mythique, fait sens en y ajoutant la nouveauté, c'est à dire l'arrivée des ancêtres sur ce nouveau territoire. Car comme le dit Dominique Schnapper :

*« L'ensemble de ces rites avait pour objet de maintenir le sens de la communauté, d'entretenir le sentiment d'appartenance au collectif et la croyance dans la singularité et la grandeur des valeurs nationales. Comme la religion elle-même, la nation ne pourrait pas se perpétuer si elle n'organisait pas les pratiques, les symboles et les rites, négatifs ou positifs, par lesquels elle s'incarne dans la réalité quotidienne » (Schnapper, 2007 : 9-10).*

Nous avons posé que la conservation du terme de « Bounty Day » trouvait sa justification dans la continuité de la tradition vécue à Pitcairn. Le récit mythique des ancêtres les mutins

reste dans la commémoration en arrière fond, sous entendu symboliquement, tout en intégrant de nouvelles données historiques qui ne sont cependant pas sans rappeler les premières : l'arrivée des ancêtres sur un nouveau territoire capable de créer un renouveau, de nouvelles utopies et un nouveau « nous » solidaire qui est donc capable d'effectivement « nettoyer » la violence des Pitcairnais envers les Tahitiens et Tahitiennes.

### **3.2- Mémoire des ancêtres**

#### 3.2.1 – Description de la cérémonie : 2e acte au cimetière

La seconde phase de la cérémonie que nous avons choisi de décrire se déroule au cimetière de Norfolk où les habitants de l'île et les touristes affluent en une seule et même procession.

Le cimetière se trouve en bord de mer au niveau de « Cemetery Bay » (ANNEXES photos 5 et 6). Il contient d'anciennes tombes extrêmement usées par la mer et le sable, datant de l'époque du bagne où de très nombreux Irlandais<sup>37</sup> furent envoyés. Les pierres tombales les plus avancées vers l'entrée sont celles des descendants et de leur famille. C'est autour de celles-ci que la seconde phase de la cérémonie se déroule.

Participants et touristes se groupent devant le portail d'entrée du cimetière. Ils entreprennent alors une série de chants et de prières en commençant par l'hymne également utilisé à Pitcairn, « *In the sweet bye and bye* » écrite par Samuel F. Bennett et J. P. Webster en 1868,

---

<sup>37</sup> Sur les tombes les plus anciennes nous pouvons lire les dates de décès, les noms, l'âge et le lieu de naissance. J'avais noté de nombreuses pierres tombales contenant l'inscription : « native of the city of Dublin ».

sans doute connue des premiers ancêtres compte tenu de sa grande distribution et de sa popularité<sup>38</sup> à l'époque.

Dans un second temps, une prière écrite par John Adams (ancêtre fondateur) est récitée par l'un de ses descendant direct :

*John Adams ADAM'S Prayer*  
*Suffer me not, O Lord,*  
*To waste this day in sin or folly,*  
*But let me worship thee with much delight,*  
*Teach me to know more of thee,*  
*And to serve thee better than ever I have done before,*  
*That I may be fitter to dwell in heaven,*  
*Where thy worship and service are everlasting.*  
 AMEN

Cette prière fut écrite sans doute après les excès de folie de McCoy et Quintal, lorsque John Adams et Young, les deux seuls survivants des massacres opposants les Tahitiens aux mutins et les mutins entre eux, décidèrent de fonder une communauté pieuse lisant la Bible quotidiennement<sup>39</sup>.

Ils chantent ensuite « *Let the Lower Lights be Burning* » écrite par Philip Paul Bliss en 1871 et un descendant direct de George Hunn Nobbs<sup>40</sup> fait une bénédiction (ANNEXES photo 7), bien que ce dernier, contrairement à son ancêtre qui était un missionnaire, n'entretienne pas de lien particulier avec l'Église. Il ne semble même pas nécessaire que celui-ci soit pratiquant, sa filiation avec un ancêtre ayant eu le statut de révérent légitime sa

---

<sup>38</sup> Comme en témoigne un article du *New York Times* publié le 2 décembre 1895 [en ligne] <http://query.nytimes.com/mem/archive-free/pdf?res=FA0A16F83A5E10738DDDAB0894DA415B8585F0D3> (consulté le 28 juillet 2011).

<sup>39</sup> Avant d'incendier le Bounty ils sauvèrent la seule Bible de bord, une Bible anglicane.

<sup>40</sup> Révérend arrivé à Pitcairn en 1828

démarche. En fait, son statut laïc aujourd'hui souligne même ce lien symbolique avec le passé.

Quelques participants, uniquement des descendants, entrent ensuite dans le cimetière pour déposer des gerbes de fleurs sur la tombe d'un ou de plusieurs de leurs ancêtres, plus ou moins éloigné (ANNEXES photo 8). Les autres, restés à l'extérieur, chantent l'hymne de Pitcairn écrit par les ancêtres G.H Nobbs et Driver Christian (arrière petit fils de Fletcher Christian):

*Then shall the King say unto them on his right hand :  
Come ye blessed of my Father  
Inherit the Kingdom prepared for you  
From the foundation of the word.*

*I was hungered and ye gave me meat  
I was thirsty and ye gave me drink  
I was a stranger and ye took me in  
Naked and ye clothed me  
I was sick and ye visited me  
I was in prison and ye came unto me  
In as much as ye have done it unto one  
Of the least of these my brethren  
Ye have done it unto me  
Ye have done it unto me.*

Cette phase de la cérémonie, comme nous le voyons avec ces prières et hymnes, est très orientée vers la religion, pourtant les Norfolkais ne sont plus particulièrement pratiquants, contrairement aux Pitcairnais qui sont devenus Adventistes du septième jour. Ils utilisent finalement la religion pour légitimer la filiation. Les noms des ancêtres primordiaux sont ici clairement évoqués et la descendance des mutins du Bounty, mise en avant.

A la fin de cette phase, les descendants quittent le cimetière et traversent le golf qui est un terrain privé entouré de barrières, menant à la maison de l'administrateur. En passant par là

ils marquent l'interdiction aux touristes et non-descendants de les suivre pour la suite de la cérémonie. Les touristes partent alors poursuivre leurs propres festivités organisées par le gouvernement de l'île pour les distraire. Cette séparation semble témoigner d'une conservation de certaines formes d'écarts et de barrières sociales en dépit du ton solidaire de la cérémonie.

### 3.2.2 – Les ancêtres et les tombes

Au cours de cette phase de la cérémonie que nous venons de décrire, ils portent attention au passé en soulignant leur lien aux ancêtres. Visuellement ils rendent hommage aux premiers ancêtres arrivés à Norfolk à bord du *Morayshire* et à l'ensemble de leurs successeurs enterrés là. Ils se rendent sur leurs tombes, y déposent des fleurs, se réunissent en leur mémoire... Verbalement l'hommage se dirige cependant dans une autre direction. Nous avons vu que les noms évoqués sont ceux des ancêtres primordiaux et ceux qui sont appelés à intervenir durant cet acte, sont désignés selon leur filiation, non pas des ancêtres arrivés à bord du *Morayshire* à Norfolk mais de ceux qui fondèrent la communauté de Pitcairn. Il y aurait donc un texte caché qui n'exprimerait pas la même chose que ce qui s'offre visuellement et donc publiquement. Les prières qui sont lues sont celles des ancêtres pitcairnais marquant ainsi la continuité dont nous parlions en première partie, la filiation. Cela est renforcé par l'attribution du rôle de lecteur aux descendants directs de ces ancêtres. En faisant cela, ils affirment implicitement leur statut supérieur de descendants qu'ils utilisent comme moyen de légitimer socialement une échelle de statut basée sur l'ascendance. L'intégration des ancêtres aux discours est donc essentielle.

La sélection de ces prières et chants en particulier, intégrés à la cérémonie, n'ont pas pour seule fonction de rappeler les ancêtres qui en sont les auteurs. Leur contenu semble être des métaphores des éléments qui composent le récit mythique. Prenons l'hymne de Pitcairn, cantique écrit par G.H Nobbs et D. Christian sans doute peu après le décès de John Adams. « *I was in prison and ye came unto me* » pourrait être la métaphore de la situation des marins à bord du Bounty qui était à la fois un espace d'enfermement, d'isolement et dans lequel une hiérarchie autoritaire était établie. Rappelons que le capitaine William Bligh est aujourd'hui décrit comme un personnage tyrannique qui dirigeait ses matelots assez cruellement en les rationnant durement, allant même jusqu'à les battre physiquement. « *I was hungered and ye gave me meat ; I was thirsty and ye gave me drink* » représenterait à la suite de cela l'errance du Bounty à la recherche d'un lieu d'asile, ce qui fut sans doute une période d'insuffisance alimentaire. Ils trouvèrent ensuite l'île de Pitcairn qui mit un terme à ces privations. Ils purent alors fonder un groupe et devenir une communauté, s'insérant socialement quelque part « *I was a stranger and ye took me in* ». La seule allusion aux conflits qui eurent lieu après cette installation se trouve dans la prière de John Adams lorsqu'il dit « Suffer me not, O Lord ; To waste this day in sin or folly » faisant symboliquement référence aux discordes qui eurent lieu entre les nouveaux habitants de l'île (Tahitiens, Anglais, femmes) et bien sur la folie de deux des mutins William McCoy et Matthew Quintal qui firent naître des périodes de nouveaux massacres.

Revenons à présent sur les ancêtres et leur évocation sous entendue. Comme le soutenait Jacques Le Goff, « *les individus qui composent une société éprouvent presque toujours le besoin d'avoir des ancêtres* » (1988 : 44) et je dirais même d'attacher les ancêtres à un récit mythique pour les ériger en héros. Comme nous l'avons vu, avant la migration, les Pitcairnais avaient déjà fait cette démarche, ils sont donc arrivés à Norfolk avec ce capital



symbolique déjà établi et avec des éléments de légitimation identitaire déjà instaurés. Lors de la première cérémonie du Bounty Day à Norfolk en 1857 (soit l'année suivant leur arrivée) ils commémoraient les ancêtres fondateurs de Pitcairn et si aujourd'hui ils rendent visuellement hommage aux ancêtres enterrés là, les discours s'orientent symboliquement vers les mêmes aïeux que ceux célébrés 153 ans plus tôt.

La mémoire sociale est sélective, elle se construit et se réaménage autour des individus et des événements. Ainsi choisir de s'inscrire dans le prolongement symbolique de ce qui se faisait à Pitcairn tend essentiellement à témoigner d'un lien social, historique et finalement identitaire entre les individus qui composent les deux îles. En conservant la mémoire de ces ancêtres en particulier, ils choisissent « *ceux dont il importe de garder la mémoire afin de légitimer les positions de domination historiquement acquises* » (Bouju, 1995). Notons que « *l'autorité de la tradition réside dans le caractère fondamental (au sens propre du terme) pour l'identité actuelle du groupe concerné, de la « foi » qu'elle professe, de la généalogie qu'elle proclame et des événements historiques qu'elle revendique* » (ibid.). Les Norfolkais revendiquent, à travers leur cérémonie du Bounty Day, une filiation avec les mutins et les Tahitiennes établies à Pitcairn ainsi que l'histoire à laquelle ils se rattachent. Ainsi, ils expriment la « *singularité du système de valeur et de représentations qui rend toute culture particulière et différente des autres* » (Ibid.), bref, ils affirment leur identité culturelle : des mutins « démocratiques » qui ont néanmoins exercé des rapports de force sur les populations tahitiennes.

Aujourd'hui la préservation des éléments primordiaux a aussi une fonction de domination sur les « non-descendants » installés sur l'île de Norfolk, dont certains membres du gouvernement, pour marquer le fait que les descendants sont les seuls vrais natifs du

territoire, ils expriment un sentiment d'autochtonie. Les morts et les tombes commémorées en ce jour, mais qui font également l'objet d'une attention particulière toute l'année durant (c'est un lieu de promenade, de recueillement, mais il entre également dans les circuits touristiques), laisse l'empreinte de l'histoire familiale et du passé, dans le lieu. Les tombes font l'objet d'une attention collective comme en témoigne cette phase de la cérémonie, il y a ici un glissement du privé au collectif, c'est à dire que les tombes généralement propriétés familiales deviennent des éléments collectivement partagés. En cela, le culte des morts attache la société au lieu et participe symboliquement à exprimer son identité.

*« Tout « enraciné » partage avec d'autres son appartenance locale, et il semblerait bien que, dans le face-à-face des tombes, se joue quelque chose d'une reconnaissance réciproque des « implantations », et se forge la conscience d'une identité commune. En d'autres termes, la mémoire des morts soutient le sentiment communautaire et, symboliquement, à sa façon, contribue à faire exister le territoire. » (Sagnes, 2004 : 37)*

Cette phase de la cérémonie marque donc une appropriation du territoire en y faisant entrer, par le biais des tombes et de ce qu'elles symbolisent, le récit mythique et les ancêtres héroïques. Car commémorer les individus enterrés là, met en avant une filiation qui ne se résume pas simplement à ce qui est visible dans le présent, mais ramène à une généalogie plus ancienne, celle allant jusqu'aux révoltés du Bounty. Cette performance inclut les individus dans le groupe (celui des descendants) mais dans un même mouvement, elle exclut ceux qui n'en font pas partie. A la fin de cet acte de la cérémonie, ils quittent le cimetière en passant par un terrain privé (le golf), excluant ainsi les touristes et les autres : cela symbolise l'unité du nouveau groupe et cache les tensions potentielles au sein du groupe en créant une opposition aux « autres ».

### **3.3 – Logique familiale et logique communautaire : une remise en scène symbolique**

#### 3.3.1 – Description de la cérémonie : 3<sup>e</sup> acte chez l'administrateur

Seuls les descendants et leurs conjoints participent à la phase commémorative qui suit. Reçus par l'administrateur dans le jardin de sa demeure, il leur offre des boissons, reproduisant ici l'accueil qu'offrit Mr Stewart (ancien gardien du bagne) à leurs ancêtres arrivés à bord du *Morayshire*.

Lentement des groupes se forment pour laisser finalement apparaître les sept familles descendantes de l'île : Christian, Quintal, McCoy, Buffett, Evans, Nobbs et Adams (aucun Young n'étant resté à Norfolk). Chacun se place dans son groupe familial bien défini spatialement (ANNEXES photos 9, 10 et 11). Compte tenu des nombreux mariages interfamiliaux ayant cours depuis l'arrivée des ancêtres à Pitcairn, ma question était de comprendre comment ils choisissent dans quel groupe se placer? Selon quelle logique? Les femmes mariées se placent-elles dans le groupe de leur époux ou de leur père? Les enfants ayant un nom non-descendant vont dans quel groupe et pourquoi?

En ce qui concerne les femmes mariées, celles-ci peuvent choisir et changer de groupe d'une année sur l'autre, selon les affinités avec les autres membres. Elles peuvent ainsi passer du groupe de leur mari à celui de leur père. Pour les enfants, j'observais des cas particuliers qui m'ont permis de comprendre la stratégie mise en place. Je prendrais pour cela l'exemple significatif d'un enfant tenant sa descendance de sa grand-mère qui était une fille issue d'une union McCoy et Nobbs. Au moment du groupement, l'enfant se place dans la famille Christian. On m'explique alors que la sœur de sa mère a épousé un Christian, qui était donc le lien familial le plus proche généalogiquement et que c'est cette proximité qui

prévaut. Nous avons ici un exemple qui laisse penser que la parenté s'exprime plus de manière horizontale que verticale. Les groupes sont ainsi préservés, les enfants qui ne portent plus des noms de la première génération sont malgré tout récupérés par l'ensemble. Les groupements sont au fil des années assez mouvants puisque les femmes ont la possibilité de bouger et que les unions peuvent engendrer des changements dans la structure des groupes. Il y a donc une manifestation de structure, d'une société structurée, mais qui laisse ouverte la possibilité que cette structure soit assez souple pour affronter de changements.

Chaque groupe reste assemblé jusqu'à ce que l'administrateur et sa femme passent devant chacun d'eux (ANNEXES photo 12). Il les observe et rentre chez lui avant de ressortir avec un plateau d'argent qu'il offre à la famille qu'il considère être « la plus belle famille de l'année ».

Tandis que les vainqueurs profitent de leur récompense, les autres partent à l'arrière de la maison où il y a une grande pente herbeuse le long de laquelle les enfants s'amuse à rouler jusqu'en bas tandis que les parents suivent (ANNEXES photos 13 et 14). C'est un moment très désordonné que les individus n'expliquent pas : « c'est traditionnel », « on a toujours fait ça ». Ce qui saute toutefois aux yeux, c'est l'opposition nette qu'il y a entre cet instant de détente et d'amusement et celui qui le précédait où des groupes étaient rigoureusement formés. Mon postulat est donc que cet état d'amusement recrée un équilibre qui met en avant non pas les familles individuellement mais le groupe plus général formé par les descendants. Cela souligne aussi le message que le passé était hautement structuré, mais que le futur (représenté par les enfants) pourrait ne pas l'être.

La cérémonie s'achève dans les ruines du bagne à l'occasion d'un grand repas où sont également invités les non-descendants (hormis les touristes qui mangent tous ensemble dans une tente installée non loin de là). Chaque grande famille a dressé une grande table sur laquelle sont déposés des plats et desserts locaux (qui étaient déjà préparés à l'époque et qui le sont encore régulièrement) à base de potirons, poissons, viandes, patates douces, cheesecake, lemon cake, tartes aux bananes,...

### 3.3.2 – Tradition comme moyen de transmission

Cette phase de la cérémonie nous montre combien les noms de famille et l'effort de conservation contribuent aux idéologies collectives. Il est intéressant de noter que les noms de familles évoqués sont ceux des mutins anglais mais que les origines tahitiennes ne sont pas rappelées. Ernest Renan disait que « *l'essence d'une nation est que tous les individus aient beaucoup de choses en commun, et aussi que tous aient oublié bien des choses* » (Renan, 1997 : 47). Oublier une part de son héritage pour choisir d'en maintenir une autre relève donc d'un choix, ici le choix de conserver vivante la mémoire des mutins mais d'oublier celle des Tahitiennes, voir même de la nier car comme nous le disions dans le résumé historique, les Tahitiens n'auraient officiellement eu aucune descendance, ce qui semble peu probable. En rappelant à l'ensemble de la communauté ces noms de famille, ils se rappellent collectivement un mythe fondateur exclusivement masculin. Un imaginaire collectif construit selon une « logique agnatique » telle que définie par Herzfeld (1997), qui servirait à exprimer une solidarité entre les membres de la communauté, renforçant l'homogénéité des groupes familiaux. Par ce chemin là, ils affirment leur identité collective et les tensions internes au groupe.

Les noms de famille ont, comme nous le voyons, une place hautement symbolique. D'autant qu'ils sont un outil durable de transmission, les noms peuvent effectivement être conservés dans le temps. Étant transmissibles, ils sont donc une assurance dans l'avenir, ils tentent, grâce à cela, d'assurer leur devenir.

Nous avons vu précédemment que la tradition est un outil de légitimation, nous nous intéressons ici à la notion de transmission qu'elle véhicule. Car dans la description nous avons évoqué que les enfants ne portant plus de nom descendant sont tout de même récupérés par l'ensemble grâce à un système de filiation horizontal. Ils ont ainsi la possibilité de se situer généalogiquement en se rattachant à un ancêtre fondateur. Cela se rapproche de la « transfusion métaphorique du sang » dont parle Herzfeld (1997) permettant aux nouveaux membres d'être inclus dans la communauté. Se regrouper en familles est un moyen efficace d'enseigner aux plus jeunes à quel groupe ils appartiennent et quelle mémoire familiale ils devront à leur tour transmettre. Cette pratique publique, car cette performance n'est pas réalisée individuellement mais collectivement, vise en même temps à montrer que l'ensemble de ces familles forme une communauté rendue ici visible et homogène.

Cette démarche de la part des adultes tend à fournir aux plus jeunes les outils leur permettant de se reconnaître une filiation, de se projeter à l'intérieur du groupe, se sentir investi dans leur passé légendaire et de pouvoir l'utiliser un jour comme moyen de résistance contre les effets de la mondialisation, contre les non-insulaires qui s'installent sur le territoire et finalement contre les dangers que représentent l'avenir.

Cette phase de la cérémonie est sans doute la plus intéressante pour témoigner des stratégies identitaires. Car le regroupement en familles est aussi une manière de montrer

qu'ils ont une idée très exacte de ce qu'ils sont, ils savent exactement se situer vis à vis de leur généalogie qui les ramène au moment même de la fondation de leur communauté. Si nous mettons en relation ce groupement en famille avec la séquence suivante où les enfants jouent dans la pente herbeuse suivi des parents qui se re-mélangent dans un moment d'euphorie, nous voyons apparaître une double logique à la fois familiale et communautaire, historique et orientée vers le futur. C'est une démarche symbolique qui vise à reproduire le cheminement primordial d'individus isolés qui, un jour, se groupèrent pour former ensemble une communauté. J'entends par là qu'en se groupant en familles, ils représentent en réalité leur propre premier ancêtre, Fletcher Christian, John Adams, Matthew Quintal,... et en se mélangeant dans cette période d'amusement, ils recréent la fusion de ces ancêtres qui donnèrent ainsi naissance à la société Pitcairnaise. Il s'agit donc d'une remise en scène qui reproduit symboliquement leur fondement légendaire en prenant appui sur le récit mythique. Contrairement à Pitcairn qui remet en scène l'incendie du Bounty, les Norfolkais préfèrent aborder implicitement le conflit primordial, la mutinerie ; et en n'intégrant aucune référence tahitienne, ils rejettent également le souvenir des conflits qui opposèrent les Tahitiens aux mutins.

### **Synthèse :**

Cette analyse du Bounty Day tel qu'il se déroule sur l'île de Norfolk montre donc que la commémoration a subi un réaménagement au niveau de ses composants, compte tenu des changements sociaux, mais qu'elle s'inscrit dans le prolongement de ce qui se faisait à Pitcairn en conservant symboliquement et tacitement la structure du récit mythique fondateur.

Parce que si visuellement ils offrent aux spectateurs (touristes et non-insulaires en général) un spectacle s'orientant vers les ancêtres de 1856, verbalement, mais de manière implicite, ils se rattachent exclusivement aux ancêtres les mutins. Ce sont donc à la fois les discours et des métaphores qui expriment un rattachement des individus au mythe fondateur.

Cette préservation du récit primordial, nous l'avons vu, avait comme objectif, de garder, au moins en partie, la légitimité identitaire obtenue antérieurement. Mais également de susciter une sorte de « domination » sur les non-insulaires en s'imposant comme les vrais « autochtones » de l'île. C'est à dire en s'appropriant symboliquement ce territoire et surtout en s'appuyant implicitement sur le pouvoir des mutins face à l'autorité qui passe dans l'imaginaire collectif du statut de victimes à celui de vainqueurs.

A Norfolk, le récit fondateur devient exclusivement masculin puisque les femmes Tahitiennes ne sont pas rappelées durant la commémoration. Ils font donc le choix de conserver intacte la mémoire des ancêtres les mutins anglais, en oubliant les racines tahitiennes (en tout cas dans les éléments qui composent la cérémonie, que ce soit visuellement ou verbalement). Finalement ils entretiennent ceux dont les noms de famille se transmettent à travers le temps et ont aujourd'hui une valeur d'identificateur familial et communautaire. Les noms, nous l'avons vu, incluent dans le groupe et pérennisent celui-ci dans le temps. Au cours de la dernière phase de la cérémonie que nous avons vu, le groupement en familles autour de leur patronyme le plus ancien offre aux jeunes un moyen de se représenter leur propre histoire et de se figurer les potentiels combats qu'ils mèneront face à un avenir incertain.



A travers la cérémonie c'est finalement l'homogénéité de la communauté qui est mise en avant, il s'agit d'une performance visant à inclure des membres et imposer cette logique aux spectateurs (touristes ou non-descendants en général). Dans un même temps ils excluent ces « autres » comme nous l'avons vu, marquant ainsi une opposition hiérarchique entre le « nous » des descendants et les « autres » qui n'en font pas partie.



## Conclusion

Les habitants des îles de Pitcairn et Norfolk se rattachent idéologiquement à un imaginaire collectif inscrit dans le mythe fondateur et mis en scène durant la cérémonie. Pour cela ils manipulent, inconsciemment, un fait historique selon une logique qui ressemble à la structure du mythe tel qu'énoncée par le structuralisme. Nous avons vu qu'une sélection des éléments capables de légitimer leur identité est effectuée, oubliant certains événements tels que les conflits qui opposèrent Tahitiens et mutins. La tradition peut donc être manipulée selon les éléments sélectionnés pour composer le mythe, construisant le rituel et les idéologies du « monde sensible » (Platon, 1995). Je présente ceci comme une piste pour la recherche future, car la preuve pour une telle hypothèse serait trop complexe pour ce mémoire. Cependant, il est néanmoins intéressant que le mythe et ses structures semblent émerger quand la soi-disant tradition doit aller au-delà d'un mécanisme identitaire pour affronter le conflit.

Je reprends ici volontairement la formule de Platon pour qui l'idée, en tant qu'objet de pensée, sert de modèle idéal pour comprendre et agir sur le monde sensible. Car dans le cas de Norfolk et Pitcairn, les individus « reproduisent » dans le rituel des éléments du passé qu'ils jugent essentiels à la formulation de leur identité dans le présent, en prenant soin de sélectionner les éléments, pour ainsi former un agir dans des logiques contemporaines qui semblent néanmoins adhérer à une logique narrative primordiale.

Ils effectuent finalement la translation qui porte de l'imaginaire au symbolique pour ainsi pénétrer le réel. Car ce qui de cet imaginaire devient réel est « *un sentiment de dépendance générale des uns vis à vis des autres* » (Godelier, 2009 : 28), une reconnaissance des

individus qui partagent le même imaginaire et les mêmes valeurs, excluant ceux qui n'en font pas partie.

*« Le « nous » défini par le partage de valeurs communes ne prenant forme, socialement, qu'en rapport aux « autres » définis, à l'inverse, par le non partage de ces valeurs » (Formoso, 1986 : 18).*

Il y a un mouvement de similitude/altérité (Dorais, 2004) rendu visible dans les discours et les actes contenus dans les performances du Bounty Day, spécialement celle de Norfolk qui, comme nous l'avons vu, exclut d'un moment de la cérémonie les individus n'entrant pas dans la catégorie qui caractérise, selon leurs critères, le « Nous ». Ils effectuent cette opposition pour justifier leur identité mais également pour se protéger de l'extérieur, « hypermondialisé », qui pourrait les assimiler et ainsi mettre en danger leur avenir.

Pour cela, ils font appel à un récit mythifié marqué par des événements premiers de violence situés dans le passé. Une violence qui symbolise comme nous l'avons vu la toute première opposition, je dirais même désolidarisation, avec l'Angleterre. Le rappel qui en est fait à Pitcairn et implicitement à Norfolk sert à marquer l'opposition contemporaine qui se dirige à l'encontre des dominants (Grande-Bretagne et Australie) et des touristes. Nous avons vu que cette vision est partagée par l'extérieur, en effet, les romans et films produits par l'Occident s'intéressent exclusivement à la violence qui eut lieu à bord du Bounty. Cela participe à offrir aux descendants une légitimité vis à vis des conflits qu'ils commémorent, comme si la violence était transformée d'un fait négatif en un acte positif de fondation. Mais ce n'est pas tout car si cette violence peut être célébrée au cours du Bounty Day c'est qu'elle n'explique pas le mode d'existence que les Pitcairnais et Norfolkais se donnent pour vivre ensemble (Godelier, 2009), cela nécessite également l'établissement de rapports

sociaux « *qui précisément les rassemblent et les fassent exister comme un Tout* » (Godelier, 2009 : 19).

La cérémonie du Bounty Day a une fonction organisatrice du social, elle utilise une logique familiale la justifiant à partir des noms de famille qui ainsi glorifie les ancêtres et finalement la communauté entière vécue comme homogène. Elle révèle un ordre social classificatoire mettant l'emphase sur deux grandes catégories « Nous » et « les Autres », mais pourrait également révéler des taxinomies à l'intérieur même du groupe en hiérarchisant par exemple la société en fonction des noms de familles. Hypothétiquement nous pourrions penser que les individus rattachés à l'ancêtre Fletcher Christian auraient une autorité symbolique sur les descendants de William McCoy, par exemple. Cela pourrait être lié aux postes occupés par les ancêtres à bord du Bounty, du maître de bord au matelot situé en bas de l'échelle hiérarchique. Cette hypothèse pourrait faire l'objet d'une réflexion que je ne peux pas ici mener par manque de données, mais peut ouvrir des pistes à de futures études.

De même pour notre analyse sur la violence qui pourrait nous interroger sur la violence symbolique comme manière de « déguiser » une potentielle violence réelle dans les rapports sociaux entre hommes et femmes par exemple ou sur les enfants<sup>41</sup>.

---

<sup>41</sup> Je pense ici à la sordide « Affaire des îles Pitcairn » en 2004 concernant le procès de 7 hommes de l'île de Pitcairn accusés de crimes sexuels sur mineurs. Ils durent répondre de 55 accusations devant la justice britannique. Un seul individu fut reconnu innocent. Le procès se tint à la Cour suprême des îles Pitcairn (créée spécialement pour ce procès) par des juges néo-zélandais mandatés par l'Angleterre. Les accusés ont alors construit leur stratégie de défense en contestant la légalité de d'une action judiciaire menée par la justice britannique. Ils dirent qu'en incendiant le Bounty en 1790, leurs ancêtres avaient renoncé à leur nationalité britannique et que leur territoire n'avait jamais fait l'objet d'une revendication officielle de la part de la Grande-Bretagne. Leurs arguments ne fut pas reconnu valables et ils ont été condamnés selon la législation britannique. Voir [http://fr.wikipedia.org/wiki/Affaire\\_des\\_Îles\\_Pitcairn](http://fr.wikipedia.org/wiki/Affaire_des_Îles_Pitcairn)

Dans ce mémoire, j'ai tracé les contours d'une réflexion qui pourrait être approfondie dans une plus grande analyse, portant sur la survie d'une logique mythologique. Nous avons ainsi vu qu'elle peut être la plus apte pour organiser les faits de l'imaginaire historique dans des circonstances de rupture. En se séparant de l'Angleterre et du régime tyrannique imposé par le Capitaine Bligh à bord du *Bounty*, les Pitcairnis ont fondé une « communauté imaginée » et surtout utopique (ce n'est pas un hasard que les prières et les hymnes deviennent des points d'ancrage pour regrouper les individus sur la base de ce régime mythique). L'histoire et ses « faits » sont transformés en récit mythologique pour servir une idéologie commune qu'ils tentent de pérenniser également sur l'île de Norfolk en préservant le schéma mythique primordial qui lui-même s'inspirait peut être des mythes fondateurs européens (Adam et Ève par exemple) ou/et Tahitiens. Les communautés de Pitcairn et Norfolk expliquent ainsi leur origine, à travers un récit comprenant une rupture, un nouveau territoire, une base historique et légitime de fait, leur existence dans le présent. Le mythe occupe donc une dimension organisatrice de l'imaginaire, mais également de l'histoire et finalement interagît dans le quotidien, le « micro-vécu », pour organiser le social et apporter une logique au présent où la violence est évacuée et domptée.

## Bibliographie

Abélès, M. (2008). *Anthropologie de la globalisation*. Paris, Payot.

Anderson, B. (2006). *Imagined communities : reflections on the origin and spread of nationalism* (Rev. ed.). London: Verso.

Appadurai, A. - (2001). *Après le colonialisme : les conséquences culturelles de la globalisation*. Paris: Payot.

- (2006). *Fear of small numbers : an essay on the geography of anger*. Durham N.C.: Duke University Press.

Barrow, J. (1984). *The eventful history of the mutiny and piratical seizure of H.M.S. Bounty: its cause and consequences*. Paris: Hachette.

Benichou, S. (Août/Octobre 2008). « Antonio Gramsci, l'hégémonie comme stratégie », *Que-faire ?*, n°9 [en ligne] <http://quefaire.lautre.net/que-faire/que-faire-lcr-no09-aout-octobre/article/antonio-gramsci-l-hegemonie-comme> (Consulté le 15 avril 2011)

Bhabha, H. K. (1990). *Nation and narration*. London ; New York: Routledge.

- Bligh, W. - (1972). *A Voyage to the South Sea, undertaken by command of His Majesty, for the purpose of conveying the bread-fruit tree to the West Indies, in His Majesty's Ship the Bounty, commanded by Lieutenant William Bligh*. [en ligne] [http://www.gutenberg.org/catalog/world/readfile?fk\\_files=1499805&pageno=1](http://www.gutenberg.org/catalog/world/readfile?fk_files=1499805&pageno=1) (Consulté le 2 août 2011)  
- (2007). *Rescapés du "Bounty" journal de bord*. Bouhet: la Découverte éd.
- Bongie, C. (1991). *Exotic memories: literature, colonialism, and the fin de siècle*, Stanford University Press.
- Bouju, J. (1995). « Tradition et identité ». *Enquête, Usages de la tradition*. [En ligne], mis en ligne le 6 mars 2007. <http://enquete.revues.org/document313.html>. (Consulté le 4 avril 2011).
- Brown, J. A. (1900). « Stone Implements from Pitcairn Island », *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, n°30, pp. 83 – 88
- Burridge, K. (1969). *New heaven, new earth; a study of millenarian activities*. New York: Schocken Books.
- Castells, M. (2001). *La société en réseaux : l'ère de l'information* (Nouv. éd. ed.). Paris: Fayard.
- Casula, M. (septembre 2006). « L'identité corse : une relation récursive entre identités et territoires vécus ». *Nouvelles perspectives en sciences sociales : revue internationale de systémique complexe et d'études relationnelles*, 2(1), 9-67.



Chouliaraki, L. (2006). *The spectatorship of suffering*, Londres : SAGE.

Comaroff, J., et Comaroff, J. L. - (1991). *Of revelation and revolution : Christianity, colonialism, and consciousness in South Africa*. Chicago: University of Chicago Press.

- (2000). *Millennial capitalism and the culture of neoliberalism*. Durham, N.C.: Duke University Press.

De Grazia, V. (1993). *How fascism ruled women Italy, 1922-1945* (1st pbk. printing ed.). Berkeley: University of California Press.

Dorais, L-J. (2004). « La construction de l'identité », *Culture française d'Amérique*, pp 1-11.

Dumezil, G. (1954). *Rituels indo-europeens a Rome*. Paris: Klincksieck.

Dunn, S. (1994). *The deaths of Louis XVI : regicide and the French political imagination*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Formoso, B. (1986). *Tsiganes et sédentaires : la reproduction culturelle d'une société*. Paris : L'Harmattan.

Foucault, M. (1993). *Surveiller et punir : naissance de la prison*. Paris : Gallimard.

Frazer, J. G., N. Belmont, et al. (1981). *Le rameau d'or*. Paris, R. Laffont.

- Giddens, A. (1990). *The consequences of modernity*. Stanford, Calif., Stanford University Press.
- Godelier, M. (2008). *Communauté, société, culture : trois clefs pour comprendre les identités en conflits*. Paris : CNRS Éditions.
- Gramsci, A. - (1978). *Cahiers de prison*. Paris : Gallimard.
- (1996). *Cahiers de prison : cahiers 1, 2, 3, 4, 5*. Paris : Gallimard.
  - (1990). *Cahiers de prison 4 Cahiers 14, 15, 16, 17, 18 avant-propos, notices et notes de Robert Paris trad. de l'italien par Françoise Bouillot et Gérard Granel*. Paris : Gallimard.
- Habermas, J. R., Cronin, C., & De Greiff, P. (1998). *The inclusion of the other : studies in political theory*. Cambridge, Mass. : MIT Press.
- Hamilton, E. (1997). *La mythologie : ses dieux, ses héros, ses légendes*. Verviers, Belgique : Marabout.
- Herzfeld, M. (2007). *L'intimité culturelle : poétique sociale de l'État nation*. Québec : Presses de l'Université Laval.
- Hobsbawm, E. J., & Ranger, T. O. (2006). *L'invention de la tradition*. Paris : Éditions Amsterdam.
- Hocart, A.M. (1927), « Are Savages Custom-Bound ? », *Man*, XXVII : 220-221

Kalb, D. (2000). *The Ends of globalization: bringing society back in*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers.

Le Goff, J. (1988). *Histoire et mémoire*. Paris: Gallimard.

Lévi-Strauss, C. - (1966). *Du miel aux cendres*. Paris : Plon.

- (1968). *L'origine des manières de table*. Paris : Plon.

- (1971). *Mythologiques 4 L' Homme nu*. Paris : Plon.

- (1985). *Le cru et le cuit*. Paris : Plon.

Lloyd, F. (Writer). (1935). *Mutiny on the Bounty* [DVD]. In M.-G.-M. Franck Lloyd (Producer). États-Unis: Warner Bros., Metro-Goldwyn-Mayer.

Logossah K. et Maupertuis M. A. (2007). « La spécialisation touristique des petites économies insulaires en voie de développement est-elle une voie de croissance durable ? », *Revue d'Économie Régionale et Urbaine*. N°1 pp. 35 – 55.

Metcalf, R. (2004). *Transit of Venus / Rowan Metcalf*. Canberra : Auckland : Pandanus Books ; Huia Publishers.

Milestone, L. (Writer). (1962). *Mutiny on the Bounty* [DVD]. In M.-G.-M. Aaron Rosenberg, Arcola Pictures (Producer). États-Unis : Warner Bros. .

More, T., Goyard-Fabre, S., et Delcourt, M. (1987). *L' Utopie ou Le traité de la meilleure forme de gouvernement trad. de Marie Delcourt présentation et notes de Simone Goyard-Fabre*. Paris : Flammarion.

- Morrison, J. (1966). *Journal de James Morrison : second maître à bord de la "Bounty"*. Paris : Musée de l'Homme.
- Nordhoff, C. et J.N. Hall, - (1932). *Mutiny on the Bounty*. Boston : Little Brown & Co.  
 - (1934). *Men against the sea*. Boston : Little Brown & Co.  
 - (1934). *Pitcairn's Island*. Boston : Little Brown & Co.
- Orwell, G. (1980). *1984*. Paris : Gallimard.
- Platon. (1995). *Théétète*, trad., intro. et notes par M. Narcy, Paris, GF-Flammarion, 2ème éd. Corrigée.
- Plutarque. (1972). *Œuvres morales*. Paris : Les Belles Lettres.
- Pouillon J. (1977), « Plus c'est la même chose, plus ça change », *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, XV : 203-211.
- Renan, E., Daisay, K., et Tenzer, N. (1997). *Qu'est-ce qu'une nation ? postf. de Nicolas Tenzer ill. de Karine Daisay*. Paris : Mille et une nuits.
- Reynolds, P. (2008). *Pitcairn Tapa : 'Ahu no Hitiaurevareva* (Studio Monarch ed.). Huahine, French Polynesia 'Ana'ana Publishing.
- Sagnes, S. (2004). « Cultiver ses racines : mémoire généalogique et sentiment d'autochtonie ». *Ethnologie française*. Vol. 34, pp. 31-40.

Saïd, E. W. (2005). *L'orientalisme : l'Orient créé par l'Occident*. Paris : Seuil.

Schnapper, D. (2007). « Mémoire et identité au temps de la construction européenne ». In Dominique Schnapper et Von Bülow Katrina (Eds.). *Identité et mémoire* (pp. 4-16). Paris : Cultures Frances.

Scott, J. C. - (1985). *Weapons of the weak : everyday forms of peasant resistance*. New Haven : Yale University Press.

- (2008). *La domination et les arts de la résistance : fragments du discours subalterne*. Paris : Amsterdam.

Sinoto, Y. H. (1966). « Polynesia : Pitcairn Island ». *Asian Perspectives*. n° 9, p. 57.

Tite, L. (1839). *Oeuvres de Tite-Live (Histoire romaine)*. Paris, J.-J. Dubochet.

Trove Australia. (1819). *Sydney Gazette and new south wales advertiser*. [en ligne] <http://trove.nla.gov.au/ndp/del/page/494296> (consulté le 10 mai 2011)

Turner, T. S. (1969). « Oedipus : Time and Structure in Narrative Form ». In S. R.F. (Ed.), *Forms of symbolic action* (pp. 62-68). Seattle : University of Washington Press.

Vellas, F. (1988). « Les stratégies d'ouverture internationale des petits pays insulaires ». In Crusol J., P. Hein et F. Vellas (Eds.), *L'enjeu des petites économies insulaires* (pp. 53 – 95). Paris : Economica.

Verne, J. (1994). *Les révoltés de la "Bounty"*. Paris : Gallimard

Weisler, M. I. (1994). « The Settlement of Marginal Polynesia: New Evidence from Henderson Island ». *Journal of Field Archaeology* 21(1): 83-102.

Werbner, P. (2008). *Anthropology and the new cosmopolitanism : rooted, feminist and vernacular perspectives*. Oxford ; New York : Berg.

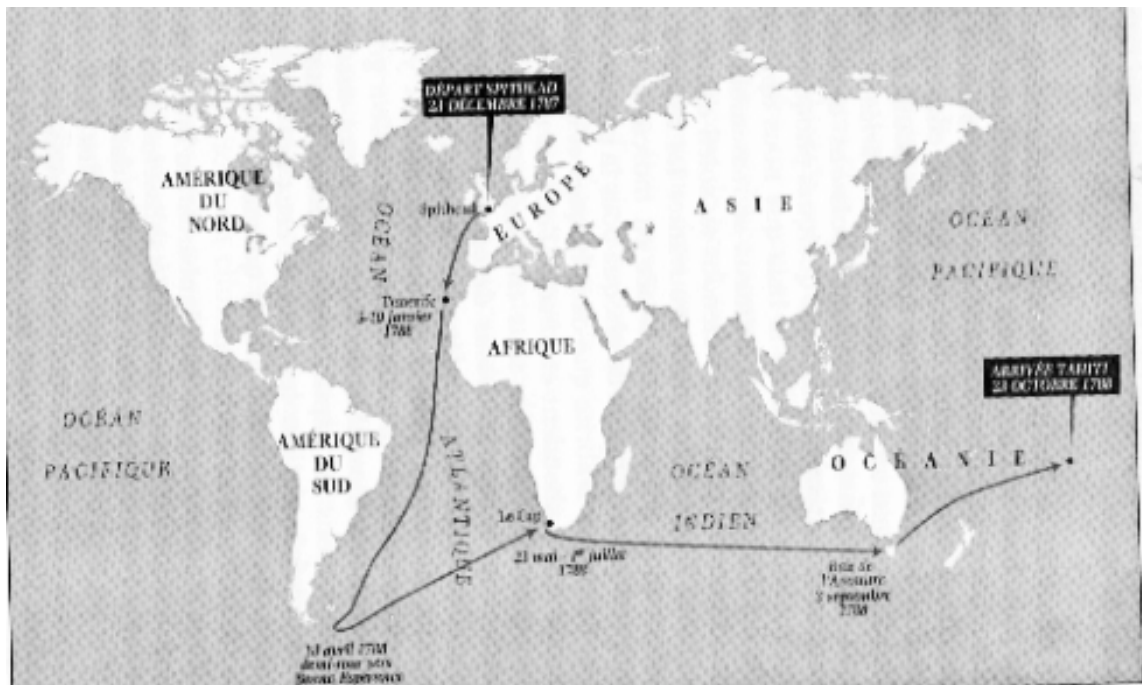
Wolf, E. R. (1969). *Peasant wars of the twentieth century* (1st ed.). N.Y. : Harper and Row.

Worsley, P. (1968). *The trumpet shall sound : a study of "cargo" cults in Melanesia* (2nd augm. ed.). New York : Schocken Books.

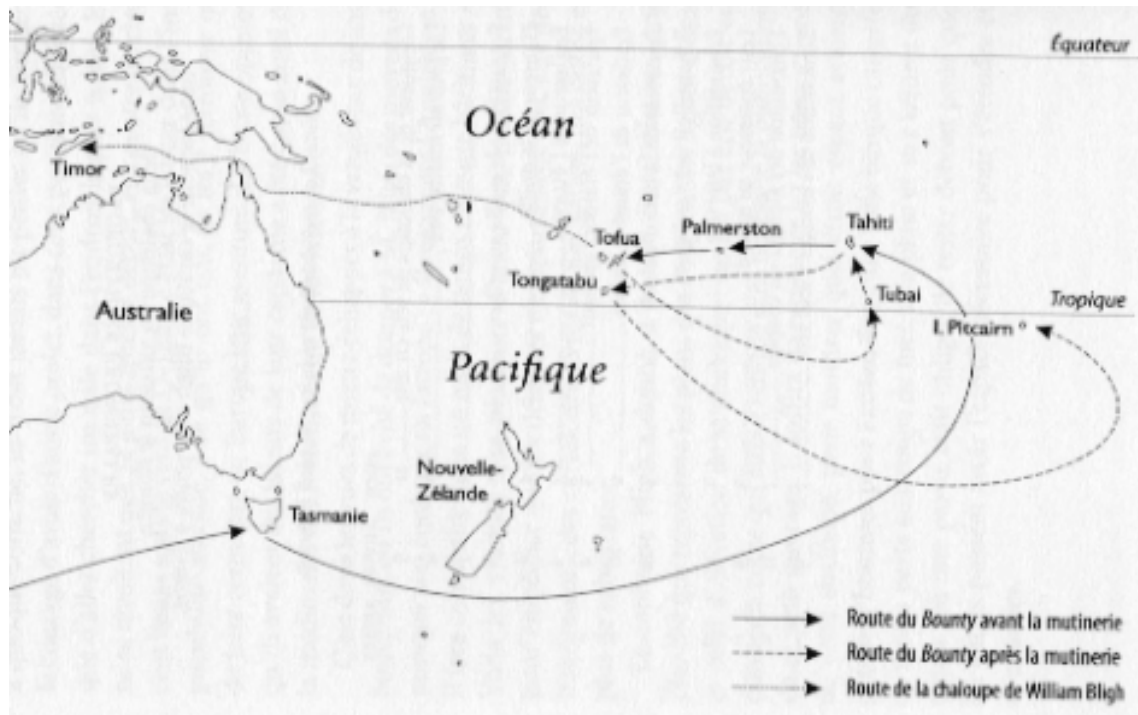
Yanagisako, S. J., et Delaney, C. L. (1995). *Naturalizing power essays in feminist cultural analysis*. New York : Routledge.

Young, R. A. d. (1894). *Mutiny of the Bounty and story of Pitcairn island, 1790-1894, by Rosalind Amelia Young*. Oakland, San Francisco, New York, Kansas City : Pacific Press Pub. Co.

## ANNEXES



Carte 1 : Route empruntée par le *Bounty* de Spithead (Angleterre) jusqu'à Tahiti



Carte 2 : la route du *Bounty* avant la mutinerie, après la mutinerie et la chaloupe de W.Bligh jusqu'à Timor.





Carte 3 : Carte de l'île de Norfolk découverte le 10 octobre 1774 par le Capitaine Cook lors de son second voyage dans le Pacifique Sud. L'île compte aujourd'hui environ 2 200 habitants.



Photo 1 : Les descendants se regroupent sur le quai du port de Kingston en revêtant des costumes traditionnels censés reproduire les tenues des ancêtres.



Photo 2 : Barque faisant des allers-retours du large au rivage durant le premier acte de la cérémonie du Bounty Day à Norfolk



Photo 3 : Les passagers de la barque remontent sur le quai et sont salués par l'administrateur



Photo 4 : Les touristes jusque là obligés de demeurer « spectateurs lointains » commencent à s'approcher des descendants



Photo 5 : Cimetière de Norfolk situé au bord de l’océan

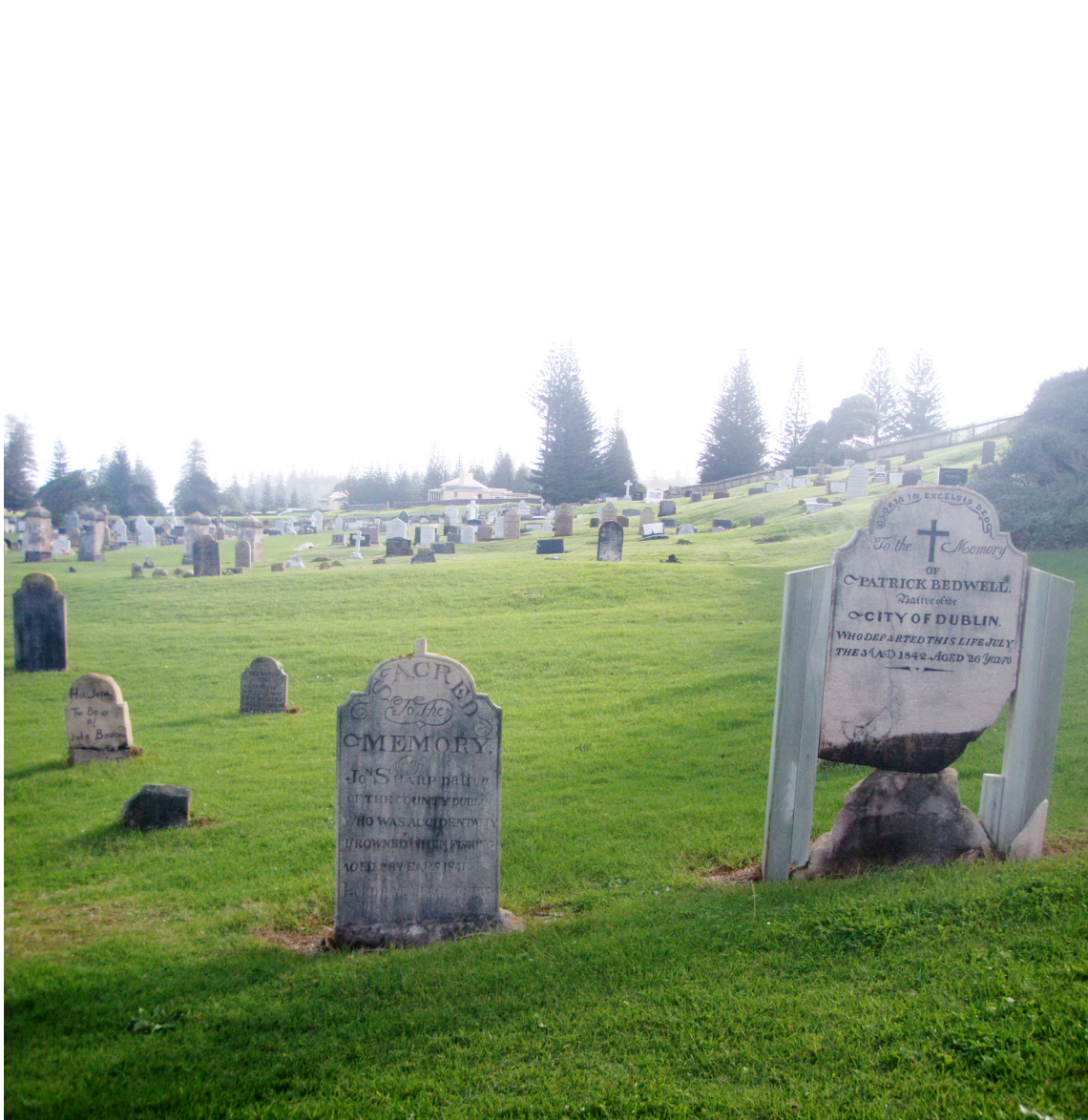


Photo 6 : Tombes datant du convict où de nombreux Irlandais envoyés là furent enterrés.



Photo 7 : Les descendants se réunissent devant le portail du cimetière et réalisent des chants et des prières





Photo 8 : Des descendants pénètrent dans le cimetière pour déposer des gerbes de fleurs sur la tombe de certains de leurs ancêtres



Photo 9 : Les familles se regroupent selon leur premier ancêtre, ici le groupe des Christian (descendants de Fletcher Christian)



Photo 10 : Le groupe familial des Evans



Photo 11 : Le groupe familial des Nobbs



Photo 12 : L'administrateur (à gauche) et sa femme (au centre) passent devant chaque famille pour élire « la plus belle famille de l'année »



Photo 13 : Les descendants quittent la maison de l'administrateur en roulant le long d'une pente herbeuse



Photo 14 : Moment de grand amusement pour les individus adultes et enfants