

Enjeu d'une pensée métisse : déstructuration ou dialectique ?

par

Bernard RIGO*

RÉSUMÉ

Les cultures polynésiennes ont d'abord eu à lutter pour être reconnues dans leur existence. Cette reconnaissance acquise, se pose désormais la question de la connaissance, dégagée de toute idéologie culturaliste ou universaliste. La question du syncrétisme devient alors une question majeure qui se heurte à des obstacles épistémologiques forts, notamment l'occultation de la nécessaire continuité entre les convictions d'hier et celles d'aujourd'hui.

MOTS-CLÉS : syncrétisme, altérité, identité, sacralité, politique.

ABSTRACT

Polynesian cultures first had to struggle to be accepted by Westerners. This recognition having been acquired, the question of knowledge, free from any universalist ideology and any philosophy considering cultural interpenetration as essential in the formation of a society remains. The question of syncretism then becomes a major issue which comes up against strong epistemological obstacles, in particular the eclipse of the necessary continuation between past and present beliefs.

KEYWORDS: syncretism, otherness, identity, sacredness, politics

Lorsque Arii Taimai, cousine de Pomare IV, s'adresse à sa fille Marau Taaroa, « dernière reine de Tahiti », c'est comme « dépositaire de nos traditions de famille » ; l'enjeu, à la fois, sacré et politique, comme toujours en Polynésie, est clair :

« Ces traditions devront être gardées intactes dans ton esprit et dans ton cœur, de sorte qu'aucun imposteur ne puisse usurper ton héritage. Cela devra être ton aliment de tous les jours. Tu reçois donc l'ordre de garder l'honneur de ta naissance, tes droits sur la terre

qui te vit naître, ta généalogie qui est ton droit à ta place sacrée sur ton marae. » (Marau Taaroa, 1977 : 45-46)

C'est cette même *ari'i vahine* qui, œuvrant « à la tête de la religion protestante », rappelait à ceux qui énonçaient la longue liste de ses titres traditionnels :

« Souvenez-vous que le seul titre auquel je tiens est celui de servante de Jésus-Christ. » (Marau Taaroa, 1977 : 276)

* Professeur de philosophie, docteur en anthropologie culturelle, responsable de LARSH (Laboratoire de recherche en sciences humaines de Polynésie française), bernarigo@yahoo.fr.

Arii Taimai est une personnalité marquante du XIX^e siècle. L'ambiguïté de son discours est-elle tout à fait dépassée aujourd'hui ? Il faut noter ainsi chez elle aussi bien l'exigence de respect des traditions comme enjeu de pouvoir que la coexistence de deux systèmes de sacralité, comme références autant obligées que distinctes : le *marae* ancestral et Jésus-Christ...

Si Arii Taimai puis sa fille ont chacune pu laisser des *Mémoires*, c'est le privilège rare de hautes personnalités auxquelles une généalogie tahitienne prestigieuse et une bonne éducation européenne ont permis de prendre publiquement la parole. Il faudra attendre la deuxième moitié du vingtième siècle pour que le « public » polynésien, rassuré sur son devenir par une démographie enfin expansive¹, se donne un porte parole populaire et fasse son entrée dans la vie politique (Al Wardi, 1998 : 203). Après la Deuxième Guerre mondiale, le mouvement nationaliste initié par le premier *metua*² moderne, Pouvanaa A Oopa, est fondamentalement un mouvement politique : si le Rassemblement démocratique des populations tahitiennes (RDPT)³ milite pour la langue tahitienne, pour le maintien des terres aux Polynésiens, il ne le fait pas dans un cadre culturaliste mais par rejet des inégalités sociales engendrées par une situation coloniale : on n'oppose pas encore une culture polynésienne à une culture occidentale, mais plutôt des valeurs chrétiennes traditionnelles à une modernité amorale et athée dont les Européens, fonctionnaires ou militaires de passage, semblent les représentants (Saura, 1998 : 457). Il n'en demeure pas moins que le combat politique, dans la situation historique dans laquelle il se développe, interprète alors des clivages sociaux dans les termes d'une mystique vaguement messianique grâce à laquelle Pouvanaa A Oopa acquiert une aura populaire inégalée.

Après l'installation du CEP et les premiers essais nucléaires, dans les années soixante-dix, la culture devient une priorité du discours politique, aussi bien du pouvoir métropolitain que des acteurs politiques polynésiens, le premier pour préserver dans la durée ses intérêts stratégiques en tentant de gommer les attitudes coloniales, les seconds pour se construire une légitimité aux yeux des leurs qui soit directement monnayable auprès de l'État français. Aucun discours ne

pourra désormais faire l'économie, respectivement, d'une reconnaissance respectueuse des particularismes locaux ou d'une revendication identitaire selon les néologismes élaborés à cette fin : *iho tumu*, *hiro'a tumu*, c'est-à-dire « la souche fondatrice de la personne même », « la source de l'identité », traductions significatives du terme « culture ». Il est intéressant de noter que le terme tahitien *tumu* dénote l'idée de racine, de tronc, de source c'est-à-dire l'idée d'une substance première qui irrigue et nourrit. Le terme latin *cultūra* insiste, non pas sur l'idée d'une nature première, mais d'une exploitation, d'une mise en valeur externe à cette nature. La nuance est importante : selon le cas, on privilégie une vision substantialiste de la culture ou l'on intègre la dynamique aléatoire de l'histoire. Certes, dans les représentations traditionnelles, aussi bien les concepts nature/culture que la dichotomie que les sous-tend n'existent pas (Rigo, 2004a : 67-74 et 269-276). L'invention d'une expression cherchant à dénoter l'idée de culture s'inscrit, de façon emblématique, sous le double signe syncrétique d'un nécessaire continuum qui, dans l'esprit océanien, ne postule aucun dualisme et d'une réification de la culture (*ihotumu*) liée à une relecture de la tradition à travers des lunettes culturalistes, héritées du romantisme européen (Herder, 2000). Tandis que l'afflux monétaire engendré par l'installation du CEP renverse la structure économique en privilégiant le secteur tertiaire au détriment du secteur primaire, bouleverse l'ordre social par un vertige consumériste et l'accentuation de disparités (Poirine, 1996), tandis que le système de circulation traditionnelle au sein de réseaux et de familles élargies n'a jamais été aussi menacé, la culture polynésienne s'institutionnalise : Le musée de Tahiti et des Îles est créé en 1973, l'Académie tahitienne naît en 1974, le tahitien est enfin reconnu langue officielle en 1980, une semaine est consacrée à la culture *mā'ohi* en 1981 à l'Office territorial d'action culturelle (OTAC), l'apprentissage du tahitien est introduit à l'école en 1982⁴ et une stèle en l'honneur de Pouvanaa A Oopa est inaugurée la même année.

Après un si long silence politique et après une si longue dévalorisation culturelle, on peut facilement comprendre que les intellectuels polynésiens feront de la culture la raison première de

1. La courbe démographique, après la désastreuse épidémie de grippe espagnole de 1918, amorce enfin une courbe constamment positive à partir de l'année 1920 (1925 pour les îles Marquises ; les années précédentes, on croyait les Marquisiens voués à l'extinction par déficit démographique).

2. *Metua* : père, par extension terme de grand respect accordé à une personnalité locale reconnue pour sa sagesse.

3. Au sujet de ce mouvement, on pourra se rapporter à l'ouvrage de Jean-Marc Regnault (1996).

4. On sait que l'usage de la langue tahitienne n'a été admis dans les écoles qu'en 1977, année du statut d'autonomie et de reconnaissance de la langue tahitienne comme langue officielle du territoire, conjointement au français.

leur prise de parole qui, par son existence même, est déjà un acte politique. Et, de fait, la parole sera d'abord politique : quête identitaire et revendication culturelle s'inscrivent d'emblée dans un cadre idéologique fort, à tel point que l'on ne sait plus très bien si la politique est l'instrument au service de la culture ou si la culture est devenue l'otage de la politique. La très chrétienne Arii Taimai, plus d'un siècle plus tôt, défendait-elle la culture à travers la transmission d'une tradition sacrée ou demandait-elle à la tradition de préserver et de légitimer un statut confortable ? Si l'enjeu politique, aristocratique ou populiste, loyaliste ou indépendantiste, selon le cas, est toujours visible, il n'en va pas de même de l'enjeu culturel.

La première génération d'intellectuels polynésiens se forme dans les universités européennes à une période marquée par l'indépendance de l'Algérie, par les événements de mai 68 et la guerre du Viêt-nam. Elle entre sur une scène politique locale où la question nucléaire focalise toutes les attentions et permet d'amalgamer défense de l'environnement et défense de la culture à partir du thème fédérateur de la terre, qui peut s'énoncer aussi bien dans la vision universelle d'une mère-nature que dans une vision identitaire de terre-mère, c'est-à-dire de terre, mère des ancêtres et siège de l'âme *mā'ohi* (Rigo, 2003b : 195-204). Par ailleurs, cette génération qui vient aux affaires est aussi bien marquée par le discours anticapitaliste et libertaire de cette époque que par une conviction religieuse forte : dans la lignée de Pouvanaa, les chantres et défenseurs de la culture polynésienne, dont les plus notables ont poursuivi des études de théologie⁵, inscrivent leur combat sous l'égide de la Bible dont, au mieux, certains préconisent une tahitisation des rituels. La déstructuration rapide de la société, tant sur le plan économique que social, le levier de pression et de négociation qu'autorisait l'investissement de l'État dans la force de dissuasion, l'urgence de la situation dont le règlement – de par le nouveau statut d'autonomie (1977) – allait revenir aux élus polynésiens, sont autant de facteurs objectifs qui ont placé la réflexion sur la culture dans un cadre culturaliste fort.

Dans une lutte contre une situation coloniale ou post-coloniale, contre les inégalités et disparités de fait, la reconnaissance des droits du peuple polynésien passait aussi et d'abord par la nécessaire reconnaissance et réhabilitation de sa culture. Il importait moins de la réfléchir que d'en poser l'existence et, par là, d'en exiger les

conditions de possibilité : enseignement du tahitien, océanisation des cadres, responsabilités politiques... Si la culture réhabilitée est mise en scène par les pouvoirs politiques sous forme de festivals, d'expositions, d'institutions, la réalité culturelle elle-même poursuit son cheminement, masquée par les représentations officielles ou folkloriques, et gère comme elle le peut la modernité technologique, les nouveaux réseaux de distribution et d'information, la loi du marché et les anciennes façons de faire ou de croire...

Désormais, en 2004, le combat politique pour la reconnaissance du peuple *mā'ohi*, des cultures polynésiennes ne se pose plus vraiment : le concept de discrimination positive est un principe effectif de la politique locale, l'État français intervient d'abord comme bailleur de fonds, la responsabilité des choix en matière culturelle appartient au gouvernement territorial qui possède à cet égard bien des prérogatives. Le problème n'est plus celui de la reconnaissance mais celui de la connaissance. Ce n'est pas sans raison que les intellectuels polynésiens fustigent la tendance à la « folklorisation » de la culture. Quand le discours identitaire ne peut plus s'alimenter à une lutte politique dont la raison et l'urgence étaient objectivement fondées, la question de la culture finit par se poser pour elle-même, sans autre enjeu qu'elle-même. L'alternative devient la suivante : réifier la culture, selon une thématique du pur et de l'impur, ou introduire une réflexion sur la notion même de culture qui implique la prise en compte de l'histoire et du devenir dans le fait culturel. La réification offre l'immense avantage – en terme de confort intellectuel – de reconduire une attitude d'opposition, en en modifiant subtilement la perspective : non plus combat politique contre l'injustice mais combat idéologique contre l'**inauthentique**. Ainsi peuvent être évacués les processus de transformation à l'œuvre dans toute culture vivante. Or, précisément, tout s'est un peu passé comme si le cadre politique des discours sur la culture avait permis, de Arii Taimai jusqu'à nos jours, d'éviter d'aborder le fond même de cette culture parce que ce fond même, dans son ancienneté comme dans son expression contemporaine, rompt aussi bien avec les discours officiels qu'avec ce que les consciences veulent bien formuler d'elles-mêmes (Rigo, 2002a).

Les cultures, à commencer par la culture occidentale, sont des produits syncrétiques de fait (Rigo, 2004b). L'héritage culturel est le produit composite d'une histoire faite de rencontres. Le face à face Polynésie/Occident est un événement

5. Ainsi en va-t-il de Turo Raapoto, de Henri Hiro.

suffisamment récent pour que les élaborations syncrétiques soient pleinement actives : ce n'est pas dire qu'elles soient pensées ou reconnues (Rigo, 2003a). Le mot même de syncrétisme fait parti du vocabulaire occulté de la part des intellectuels qui préfèrent les vocables plus nobles de culture, de tradition... Il faut pourtant poser la question du syncrétisme pour en faire la part de « bricolage », de rapiécage, d'invention, de compromis ou de contradiction (Mary, 2000). C'est que la question du syncrétisme renvoie à la conscience dans ce qu'elle a de vécu, de non-dit, avec pour enjeux rien moins que le rapport au sacré, à l'autre et à soi... On ne peut raisonnablement prétendre parler des cultures polynésiennes sans se référer à la sacralité ou en négligeant l'attitude religieuse qui est une attitude culturelle forte du sujet polynésien, d'avant ou d'après le contact avec les Européens. On peut s'attendre, comme pour toute pensée métissée, à ce que le système conceptuel nouveau ne forme pas un tout cohérent et homogène : il porte forcément en lui des tensions liées aux difficultés mêmes du travail syncrétique. La réflexion doit consister précisément à s'interroger d'abord sur ces tensions : déstructuration ou dialectique, défaillance culturelle ou promesse d'avenir ? Entre la réification folklorique et le mal-être identitaire, la question mérite d'être posée. C'est, en effet, dans la gestion de ses propres élaborations, avec ce qu'elles peuvent avoir de contradictoire et d'inventif, que se trouvent les atouts et les éventuels handicaps de la Polynésie et que se dessine la dynamique culturelle.

Depuis la création, en 1963, du Centre d'expérimentation du Pacifique en Polynésie, deux générations se sont écoulées : c'est finalement fort peu pour acquérir tout à la fois : la gestion du pays, les compétences nécessaires pour accompagner les changements structurels de la société, pour élaborer une politique sociale et un projet politique de longue durée. C'est encore plus court pour poser la question de l'identité, si nouvellement reconnue, à travers son métissage culturel. C'est à peine suffisant pour que les convictions d'aujourd'hui ne soient pas l'obstacle épistémologique premier à une réflexion

posée, non pas sur les convictions d'hier, mais sur le **passage** des croyances ancestrales aux croyances contemporaines car cette notion de passage implique l'idée d'une nécessaire et problématique continuité. Les discours sur la culture refusent précisément cette idée de **processus** sans solution de continuité, soit ils posent une rupture radicale entre un passé païen, plus ou moins diabolisé, et un présent chrétien, soit ils nient ce passé en le présentant comme un équivalent océanien du système biblique de croyances⁶.

S'il n'est plus tout à fait dans l'esprit du temps de supposer une impensable rupture, il est convenu de présenter la continuité, de telle sorte que celle-ci, à la fois, préserve la dignité des Anciens et ne heurte pas les consciences contemporaines : c'est précisément à cette double accommodation qu'a pu répondre un certain nombre de fables anthropologiques et attitudes. Il est ainsi commun d'interpréter le polythéisme avéré des cultures polynésiennes d'avant le contact comme une forme d'hénothéisme⁷, version à peine exotique d'un panthéon vétéro-testamentaire où domine un dieu créateur. On sait, par exemple, que des ethnologues éminents – J.F. Stimson, E. Tregear, E.S.C. Handy, E. Best – ont cru trouver l'existence d'un Dieu suprême, Io, attesté dans tout le triangle polynésien. Il fallut attendre quelques mises au point, notamment celles de K. Emory et de Te Rangi Hiroa, pour réaliser que cette divinité créatrice n'était que la promotion d'une divinité locale grâce à l'élaboration d'un culte syncrétique *māori* élaboré par le clan Ngāti Kahungunu, au milieu du XIX^e siècle, pour résister au pouvoir des missionnaires, lequel culte fut diffusé notamment par des maoris mormons à Hawaï au début du XX^e siècle (cf. Fable ontologique 3, *in* Rigo, 2004a : 41-66). D'une certaine façon, on peut comprendre qu'en christianisant une divinité maorie, on « maorise » indirectement la divinité biblique : nul n'a à rougir de la comparaison et l'on peut revendiquer l'authenticité et l'équivalence de pratiques culturelles. À cet ordre d'idée, appartient la constante présentation des divinités tahitiennes Taaora ou Tumu Nui comme des

6. Et c'est sans doute une conviction monothéiste forte et affichée qui a structuré le regard des uns et motivé le discours des autres : « C'est le polythéisme qui est l'ennemi ; encore peut-on tenter de le réduire en découvrant au sommet de la hiérarchie des dieux un dieu plus puissant qu'eux et qui, en quelque sorte, les englobe. L'impérialisme idéologique des missionnaires chrétiens n'est pas récent et la littérature ethnologique s'en ressent encore aujourd'hui. Il consiste, pour l'essentiel, à faire des croyances locales ou une aberration ou un pressentiment de la vraie religion en inversant le modèle évolutionniste habituel (la croyance en un Dieu unique aurait été première et se serait ensuite dévoyée en polythéisme) » (Augé, 1982 : 64).

7. Ou « énothéisme », voir à ce sujet Claire Laux (2000: 96) : « Dans un premier temps, on assiste à une phase d'énothéisme, c'est-à-dire qu'un nouveau dieu, celui des missionnaires, affirme sa domination et sa supériorité sur les autres. » Cette phase, d'une certaine façon, ne fait que reproduire la religion historique d'Israël dont le monothéisme était, de fait, un hénothéisme pragmatique qui ne contestait pas la pluralité des dieux, mais affirmait la supériorité du Dieu national Yahvé (plus traditionnellement prononcé, par ignorance historico-philologique, « Jéhovah »).

divinités à peu près équivalente à Jéhovah, sans tenir compte du fait que « les chants de la Création » traditionnels où elles apparaissent (cf. Chants de la création, in Henry [1988 : 343-434] ; cf. aussi, pour Hawaii, Becwith [1981] et, pour la Nouvelle-Zélande, Orbell [1955 : 179-182]) ne parlent jamais de création mais de cosmogénèse où elles ne sont pas premières. On comprend ainsi que l'espace polynésien ait pu être traversé par le mythe d'une tribu perdue d'Israël – selon les versions : celle maudite de Cham ou celle élue de Sem – égarée et installée dans les îles du Pacifique (Elsmore, 1985 : 112 ; Grand, 2002 : 173-174)... À cet ordre d'idées, encore, peut être affiliée une association tahitienne *Te Hivarereata*, constituée en 2000, qui revendique un retour au paganisme ancien, comme expression de la croyance des ancêtres, d'un animisme sage et écologique, de la providence universelle constitutive du fond de toute religion (cf. Post-Scriptum, in Rigo, 2004a : 331-338). Et ce n'est pas sans réagir à cela que, dès l'été 2004, l'Église évangélique de Polynésie se rebaptise, peu soucieuse des contradictions, « Église protestante mā'ohi » ; elle se présente ainsi moins comme religion à visée universaliste que comme seule religion dépositaire des valeurs authentiquement mā'ohi ; c'est à ce titre que les membres du conseil supérieur du synode, dans leur rapport du mois d'août, « exhortent le président de la Polynésie française élu par le peuple de retirer toute statue [*tiki*] qui encombre la ville. » (*Les Nouvelles*, 2004 : 10-11). Il n'est pas nécessaire de multiplier les exemples : il suffit de prendre au sérieux l'enjeu dont ils sont l'expression. Le point commun à toutes ces élaborations et à tous ces amalgames est, d'une part, de s'articuler plutôt sur la version yahwiste de l'Ancien testament où prévalent la pluralité des manifestations sacrées, le nationalisme religieux et l'immanence du divin et, d'autre part, contrairement, de se présenter comme variante locale et exclusive d'un discours universel de la transcendance.

Il faut pourtant rappeler quelques faits. La notion de création n'a de sens que rapportée à une transcendance qui réalise une volonté *ex nihilo*. La notion de transcendance ne se confond pas avec celle d'un tout englobant : mère nature, destin ou *kósmos*, elle implique « toujours une solution de continuité. Une réalité est transcendante par rapport à une autre quand elle réunit deux caractères : 1° de lui être supérieure, d'appartenir à un degré plus élevé dans une hiérarchie, et 2° de **ne pouvoir être atteinte à partir de**

la première par un mouvement continu » (Lalande, 1993 : 1144, souligné par nous). Or, cette notion de transcendance n'a de sens que rapportée à un cadre ontologique et métaphysique (*meta ta phusika*, après/au-delà de la nature) de réflexion qui postule, sous le devenir changeant des apparences éphémères, une substance éternelle (latin : *sub stāre*, grec : *hypo stase*, 'ce qui se tient sous'), c'est-à-dire quelque chose susceptible d'être rapporté à un Être non soumis au temps, qui existe en soi et par soi : « je suis celui qui est » aurait répondu à Moïse⁸, selon une traduction classique, Dieu, suprême **hypostase** divine... Aucun lexème polynésien n'existe pour signifier les notions d'être, de transcendance ou de création. *Poiete* n'est que le néologisme inventé par les missionnaires à partir du grec *poiein* (cf. Primat de la relation, in Rigo, 2004a : 15-40). Faire ce constat lexical n'est pas impliquer que les langues polynésiennes étaient incapables de signifier cela, mais bien plutôt qu'elles n'avaient aucune raison de dire cela, qu'elles avaient autre chose à exprimer. On chercherait en vain aussi les notions de providence ou de nature. Le terme tahitien *nātura* est l'emprunt simple du mot latin. Il n'y a rien non plus dans les mythes anciens qui réfère à une entité englobante : placer le polythéisme sous les signes contradictoires de la providence et de l'animisme, c'est l'interpréter de façon commode dans un cadre ontologique (destin stoïcien, providence chrétienne : la *prōvīdentia* est une antique divinité et une notion théologique) et dans un cadre évolutionniste (l'animisme est un concept inventé par l'ethnologue anglais E. Tylor en 1871 qui suppose une religion primitive universelle dont l'animisme serait la première étape obligée.) La tentation, non moins fréquente, de comprendre le système religieux ancestral comme une forme de panthéisme, participe de la même logique qui tente de réduire l'effective pluralité du sacré au postulat d'une unité dont rien, dans les discours ou pratiques pré-missionnaires, n'atteste.

Si l'on tient compte des récits traditionnels, qu'ils soient tahitiens, maoris, hawaïens, tongiens, *pa'umotu*, etc., il faut noter :

1° la réalité d'un continuum entre le plus sacré et le moins sacré,

2° la nature génétique et généalogique de ce lien,

3° la pluralité de réseaux sacrés,

8. « *Ehyeh asher ehyeh* » nouvellement traduit par « je serai : je suis » (*Exode*, 3, 14, in *La Bible...*) ; le tétragramme YHWH, Yahvé, signifie en hébreu : « il est ».

4° la nature matricielle et féminine du pouvoir sacré de génération,

5° l'importance des ancêtres qui sont partie prenante du réseau des vivants et qui, à ce titre, en sont dépendants,

6° la dimension d'un espace-temps par lequel dieux, ancêtres et hommes ont à faire – et à défaire – aussi bien le futur que le passé.

On saisit dès lors à quel point l'interprétation ontologique et transcendante de la Bible par les pères de l'Église pose problème à la culture polynésienne. On comprend aussi comment les élaborations syncrétiques réussissent en partie à sauver le primat du continuum : polythéisme présenté comme animisme ou panthéisme, dieu fondateur (Tumu nui : Grande fondation) comme dieu créateur, mère nature comme compagne divine (Fer et Malogne-Fer, 2001), Jéhovah comme dieu nationaliste dépendant de la liberté de son peuple⁹, etc. On comprend aussi sur quoi achoppent jusqu'à présent ces élaborations : le statut des ancêtres n'est pas défini et ne peut l'être. En attente d'un jugement dernier, ils sont coupés du monde des vivants et cela reste vrai même si on adjoint comme *medium*, entre Dieu le Père et les hommes, une Mère nature englobante. Libre arbitre, Providence... que l'on conceptualise comme l'on voudra, le sujet ne peut agir que sur son avenir ici bas, que pour son salut personnel au-delà, il est désormais impuissant à agir sur son passé, à donner vie et puissance aux ancêtres. La communication et l'initiative en amont sont, théoriquement, rompues. Dans la pratique, cela n'est pas si sûr. La rupture est aussi celle qui existe entre les discours officiels et les attitudes silencieuses. Par quoi se repose la question de la culture et de son traitement politique, et cela de deux façons majeures. En Polynésie, le sacré, hier comme aujourd'hui, n'a jamais été dissocié du politique : l'*ari'i* était d'abord quelqu'un au *mana* exceptionnel. Or, la référence à la sacralité a changé : non plus lien généalogique et interactif avec des divinités tutélaires, mais soumission à une divinité transcendante. Du coup, paradoxalement, aussi longtemps que le pouvoir local ne dissociera pas son attitude politique de ses convictions¹⁰, fortes et par ailleurs respectables, la question de la culture ne pourra pas être autre chose qu'un enjeu poli-

ticien qui se perpétue par l'occultation même de ce qui reste l'expression même de cette culture : l'inscription dans un espace-temps sacré particulier auxquels participent pleinement personnes visibles et invisibles, proches et lointaines, éminentes ou secondes. Cette imprégnation du politique par le religieux est, certes, une attitude culturelle majeure qui s'inscrit dans une continuité mais, précisément, le cadre de référence à la sacralité ayant historiquement et officiellement changé¹¹ sous le mode théorique de la rupture (immanence/transcendance, polythéisme/monothéisme, continuité généalogique/discontinuité ontologique, pluralité/unité, etc.), c'est la continuité même de l'attitude qui fait obstinément obstacle à une claire conscience du nouveau système syncrétique de sacralité. Il ne manque certes pas d'interprétations accommodantes, aussi diverses soit-elles : la nouvelle religion s'est purement et simplement substituée à l'ancienne ; le message évangélique a porté l'ultime révélation à un fond religieux, primitif et universel ; les nouvelles croyances se sont juxtaposées aux anciennes sans les effacer, etc. Penser la culture polynésienne, c'est aussi penser, parmi d'autres, cette composante structurelle, la religion, comme élaboration originale pleinement active qui met en œuvre les deux systèmes de référence dans un effort délicat de synthèse.

Il y a là un non dit qui finit par se crier :

« Oui ! J'ai mal à mes ancêtres ! Car tout ce qu'ils faisaient de bien, pour les missionnaires, n'était jamais mis à leur actif, mais à celui de Dieu, ce Dieu qui n'était pas encore devenu le leur ! Et j'ai mal à l'Église ! J'ai mal à l'Évangile ! » (Devatine, 1999)

Cette formulation si nouvelle libère un vaste champ de réflexion pour la jeune génération de chercheurs qui est née après le statut d'autonomie, qui n'a pas vécu la fracture entre le mode de vie traditionnel et la société de consommation, qui commence à prendre ses distances par rapport aux convictions idéologiques de ses aînés. Cette génération ne se retrouve plus tout à fait ni dans les thèses culturalistes, ni dans les amalgames universalistes : soucieuse de son histoire comme de son devenir, elle préfère se donner des objets apparemment neutres de recherche : étudier les langues polynésiennes, le statut du droit foncier (terre indivise/propriété privée), etc. En se dégageant de positions politiques ou

9. Ainsi J. Ihorai, président de l'Église évangélique de Polynésie française, pouvait-il déclarer en août 2001 : « Dieu n'est libre que si son peuple (*mā'ohi*) est libre », propos reproduit et étayé par la presse d'opinion indépendantiste, cf. Marere (2002).

10. On sait que tout discours politique, y compris à l'Assemblée territoriale, commence au moins par la formule : *la ora na tatou i te aroha faito 'ore o te Atua, to tatou metua* (« Je vous salue par la grâce incommensurable de Dieu, votre père »). Depuis l'élection en mai 2004 d'une nouvelle majorité, un débat fait rage sur la présence, dans l'hémicycle de cette Assemblée territoriale, d'une croix imposée par son nouveau Président.

11. Pomare II déclare le christianisme religion officielle en 1820.

religieuses *a priori*, elle se donne des objets d'étude qui, en final, ne sont pourtant pas mineurs et font résonance d'une façon toute particulière et inattendue avec son histoire (Rigo, 2002b : 181-193) dans la mesure où, par exemple, la nature du lexique et de la syntaxe des langues austronésiennes imposent une métalangue dégagée de toute métaphysique aristotélicienne (Vernaudon, 2002 : 119-134, Rigo et Vernaudon, 2004 : 457-480), où le droit foncier coutumier est l'expression d'une conception sacrée et généalogique de la terre, insérée dans la dynamique d'un espace-temps... Au-delà des sciences humaines, il faut noter aussi une expression littéraire qui tente de se dégager de la problématique identitaire, limitée par les modalités de la revendication politique ou de la quête personnelle, pour s'émanciper vers une expression plus libérée, dans sa forme comme dans son fond¹² : l'écriture n'a plus à justifier de son existence ou de sa légitimité, elle n'a plus seulement à se dire, elle a aussi à exprimer et ce qu'elle exprime, entre autre, lève une partie du voile :

« Au rythme des figures en huit que je dessine entre l'air et l'eau, je suis remplie de joie, si heureuse de la chance que j'ai d'avoir pour origine un tel endroit. Les corps de mes ancêtres sont enterrés ici ; leurs esprits y vivent encore, et je sens leur présence avec moi alors que je surfe le courant en direction du rivage de Tahiti. » (Allain, 2003 : 100)

Si la culture ne peut plus se présenter comme l'enjeu d'un combat externe visant à défendre son existence même, elle ne peut pas non plus servir d'alibi à des jeux de pouvoir internes. Pour éviter toute prise en otage et tout terrorisme intellectuel, il semble d'une certaine façon que le temps est peut-être venu pour que la pensée polynésienne, plurielle comme toute pensée vivante, prenne comme objet de réflexion ses propres élaborations syncrétiques, ses bricolages conceptuels. C'est à ce prix qu'elle pourra enfin gommer la part d'affabulation qui, aussi consensuelle que soit sa réinvention du passé, pèse comme une mauvaise conscience intellectuelle non dite ; c'est à ce prix, aussi, qu'elle pourra assumer, par un effort dialectique pleinement conscient, sa dynamique métissée et qu'elle se donnera les moyens de situer sa continuité réelle avec le passé en éprouvant son degré inépuisable d'initiative.

BIBLIOGRAPHIE

- ALLAIN Kareva Mateata, 2003. Réminiscence du *va'a popa'ā*, *Littéramā'ohi* 4, Papeete, éd. Te Ite, pp. 90-100.
- AL WARDI Sémir, 1998. *Tahiti et la France, Le partage des pouvoirs*, Paris, L'Harmattan.
- AUGÉ Marc, 1982. *Le génie du paganisme*, Paris, Gallimard, NRF.
- BECKWITH Martha, 1981. *The Kumulipo, A Hawaiiaan Creation Chant*, Honolulu, University of Hawai'i Press.
- DEVATINE Flora, 1999 (3 mars). Les paradoxes de la journée du 5 mars, in le quotidien *Les Nouvelles...*, texte reproduit dans *Te Hiapo*, pp 3-14.
- ELSMORE Bronwyn, 1985. *Like them that dream*, Tauranga, The Tauranga Moana Press.
- FER Yannick et Gwendoline MALOGNE-FER, 2001. *Tuāro'i, réflexions bibliques à Rapa, conversion et identité*, Papeete, Haere po.
- GRAND Simone, 2002. Des difficultés particulières existent-elles pour un chercheur étudiant sa propre culture ?, *De l'écriture au corps*, Papeete, Larsh, Au-vent-des-îles/ISEPP, pp 167-180.
- HENRY Teuira, 1988 (1^e éd. 1968). *Tahiti aux temps anciens*, Paris, Publications de la Société des Océanistes 1.
- HERDER Johann Gottfried, 2000 (1^e éd. 1774), *Histoire et cultures*, Paris, GF-Flammarion.
- La Bible, nouvelle traduction*, 2001. Paris/Montréal, Bayard/Médiaspaul.
- LALANDE André, 1993 (1^e éd. 1926). *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, Quadrige/PUF.
- LAUX Claire, 2000. *Les théocraties missionnaires en Polynésie au XIX^e siècle*, Paris, L'Harmattan, coll. Mondes océaniques.
- MARERE Claude, 2002 (semaine du 5 au 11 septembre). Dieu est forcément indépendantiste, *To'ere* 69, p. 4.
- MARY Alain, 2000. *Le bricolage africain des héros chrétiens*, Paris, Cerf.
- MAURAU TAAROA 1977 (1^e éd. 1971). *Mémoires de la reine Marau Taaroa, dernière reine de Tahiti*, Paris, Publications de la Société des Océanistes 27.
- Les Nouvelles*, 2004 (20 août), pp. 4-5 et pp. 10-11.
- ORBELL Margaret, 1995. *Tāne, Creator of the world, Māori Myth and Legend*, Canterbury, Canterbury University Press, pp. 179-182.
- POIRINE Bernard, 1996. *Tahiti, Stratégie pour l'après-nucléaire*, Paris, L'Harmattan.
- REGNAULT Jean-Marc, 1996. *Te Metua, l'échec d'un nationalisme tahitien*, Papeete, Polymages.
- RIGO Bernard, 2002a. Des faux malentendus au vrai différend, *La France et les Outre-mer, Hermès* 32-33, CNRS Éditions, pp. 297-306.

12. Dynamique littéraire de la diversité de laquelle témoigne la revue littéraire des écrivains polynésiens *Littérama'ohi*.

- , 2002b. Quand les mots s'imposent aux mots et rendent possible une connaissance, *De l'écriture au corps*, Papeete, Larsh, Au-vent-des-îles/ISEPP, pp. 181-193.
- , 2003a (seconde édition). *Lieux-Dits d'un malentendu culturel*, Papeete, Au-vent-des-îles.
- , 2003b. La Polynésie française, une harmonie de façade ?, in Jean-Marc Regnault (éd.), *François Mitterrand et les territoires français du Pacifique (1981-1988)*, Paris, Les Indes savantes, pp. 195-204.
- , 2004a. *Altérité polynésienne ou les métamorphoses de l'espace-temps*, Paris, CNRS Éditions.
- , 2004b (à paraître). *Conscience occidentale ou la dynamique de la contradiction*, Paris, L'Harmattan, coll. Mondes océaniques.
- RIGO Bernard et Jacques VERNAUDON, 2004. De la translation substantivante à la quantification : vers une caractérisation de l'article *te* en tahitien, *Bulletin de la société de linguistique de Paris* XCIX, 1, pp. 457-480.
- SAURA Bruno, 1998. *Pouvanaa A Oopa*, Papeete, Au-vent-des-îles.
- VERNAUDON Jacques, 2002. Faut-il donner du sens à la grammaire ?, *De l'écriture au corps*, Papeete, Larsh, Au-vent-des-îles/ISEPP, pp. 119-134.