

# D'une anthropologie de l'autochtonie à une anthropologie autochtone. L'exemple de la Polynésie française

*Bernard Rigo*

*Université de Nouvelle-Calédonie*

La mondialisation semble menacer la diversité des sociétés en position de minorité, économique, linguistique ou ethnique et, à plus forte raison, celles qui cumulent ces données, comme c'est le cas pour les petits pays du Pacifique. Toute la question est de savoir si les affirmations identitaires sont l'expression libératoire et légitime d'une culture menacée ou l'ultime aliénation en tant que pur produit d'une ancienne planétarisation qui a façonné partout le même discours stéréotypé. Le paradoxe ne serait pas mince s'il fallait attendre d'une mondialisation devenue aussi médiatique qu'économique la meilleure défense des particularités locales.

Dans une période marquée par le double mouvement d'une décolonisation politique et d'une interdépendance économique, les consciences s'éveillent à la douleur de leur histoire et souhaitent prendre en charge leur futur. En cela la culture est l'expression politique par excellence au sens où elle signifie la polis, pour autant il n'est pire ennemi de la culture que l'autorité politique qui sort de son champ de compétence, quels qu'en soient les alibis ou les bonnes volontés. Kant rappelait déjà en son temps: «Caesar non est supra grammaticos» (Kant 1991: 49). La culture n'est pas d'abord réflexion ou discussion, elle est modalité d'existence d'une communauté historique, modalité d'autant plus prégnante et structurante qu'elle est moins réfléchie. Quand la culture devient un problème politique, c'est qu'une violence s'exerce qui confisque la parole et occupe d'autorité l'espace public d'échange. On sait bien que tout art officiel n'est que la grimace pédante d'un pouvoir et offusque l'art qui, expression de la liberté, reste contestataire par essence. De même la culture se vit et dès qu'elle se théorise, un hiatus s'introduit entre le vécu des sujets et le discours habilité à en rendre compte: ce qui

fait le sens du quotidien est confisqué au profit d'un discours d'autorité – religieuse, “scientifique”, politique etc. – qui invente du sens.

On comprend bien en quoi l'histoire coloniale a fait de la culture – celle des autres – un problème, non pas tant pour ceux pour lesquels elle n'était, somme toute, qu'un spectacle exotique et rassurant que pour ceux dont l'évidence était brisée par le regard intrusif de l'autre qui projetait ainsi devant eux – probléma<sup>1</sup> – cette modalité d'être dans sa relativité de fait, en la niant d'un même mouvement par toutes les interprétations réductionnistes et disqualifiantes qui ont fait le lit de l'anthropologie sociale dans ses débuts: évolutionnisme, primitivisme, universalisme. Mises en discours, ces cultures, catégorisées comme orales ou traditionnelles – à ce titre honnies ou embaumées comme reliques ancestrales –, n'allaient plus d'elles-mêmes. L'anthropologue de la culture dominante découvre l'observation participante puis le dialogue interculturel par lequel l'autochtone devient non pas informateur mais partenaire. La suite logique se joue aujourd'hui: l'anthropologie est investie par l'urgence d'une situation historique et par la pression d'une demande locale. Cet investissement a pu se faire en deux phases: avec la décolonisation, l'anthropologue occidental a rejoint souvent le camp idéologique et politique des communautés en voie d'émancipation. C'est particulièrement net en Nouvelle-Calédonie: anthropologues, historiens et linguistes ont bien souvent accompagné le mouvement du FLNKS<sup>2</sup>. En Polynésie française, la posture politique est moins tranchée parce que l'histoire coloniale n'y a pas connu les violences d'une colonisation de baigne et de peuplement. Il a suffi alors à l'anthropologue de s'en tenir à un bienveillant commentaire des mouvements de revendications identitaires. Les choses ont toutefois évolué depuis au moins une décennie: l'anthropologue est devenu océanien; polynésien ou kanak, c'est lui qui prend le relais. Sa problématique n'est plus celle de l'altérité de l'Autre mais la découverte et la construction de l'identité de soi. En ce sens, l'anthropologue occidental resté sur le terrain ne peut plus ignorer ses collègues océaniens; ce faisant il n'est plus dans le champ d'un universalisme conquérant mais dans celui d'une position éthique éminemment politique et délicate: sa reconnaissance de l'autre passe par sa participation à une construction identitaire qui n'est pas la sienne ni forcément celle issue des principes de sa discipline. Le glissement se fait de la reconnaissance de l'autochtonie à la construction autochtone d'une identité à la fois académique et politique. C'est particulièrement net sur le plan littéraire où l'écrivain occidental en mal d'exotisme cède la place à l'écrivain local en mal d'identité.

La décolonisation a ouvert le temps d'une parole libérée, a permis la sortie du mutisme<sup>3</sup> culturel. Une telle affirmation semble, certes, couler de

source tout comme le fait que cette prise de parole – ou plus exactement cette prise d'écriture – est un acte politique fort qui se fait d'abord sous le signe de la résistance à une autorité enfin discutable. Penser par soi, pour soi, avec ses mots à soi est peut-être la seule souveraineté exigible dans un monde où tout le monde dépend de tout le monde. Non pas qu'il s'agisse nécessairement de s'exprimer dans une langue locale mais bien plutôt que le locuteur ne s'exprime pas sur le fond d'amertume et de réticence créée par une situation diglossique (Sam, Vernaudon 2009: 35-45): quand l'expression s'effectue dans un code dominant perçu comme imposé – même si c'est parfois le seul que l'on maîtrise ou que l'on possède –, elle provoque le sentiment pénible d'une trahison dans un conflit linguistique, et cela aussi contestataire que puisse être le message délivré. En ce sens, une voix tahitienne peut bien crier et demander comment: «parler de mon pays dans la langue du Vainqueur brandie comme l'arme de la domination suprême sans épouser le regard furtif du traître?» (Spitz 2002: 198).

La question de la langue finit par se poser. A qui s'adresse l'écrivain ou l'anthropologue? En quelle langue doit-il s'exprimer? La maîtrise de la langue locale assure-t-elle une légitimité littéraire ou scientifique? Pour autant, même si cette question est la plus déplaisante de toutes celles que l'on peut poser, il faut bien avoir la témérité de se demander s'il suffirait d'avoir acquis un cadre de bilinguisme strict, appuyé même par une souveraineté politique, pour que la parole libérée devienne ipso facto une parole libre. Faute de la poser, on risque de confondre durablement une forme hyperbolique d'aliénation avec un processus de libération. En effet, on ne pourra parler de liberté recouvrée que si l'on sait exactement contre quel abus de pouvoir on a résisté, que si l'on sait pour quelle expression culturelle on œuvre. La pire situation ne serait-elle pas celle où, faute de courage intellectuel ou par opportunisme historique, on ignorerait ou feindrait d'ignorer que l'objet qui a suscité tant de résistance coïncide peut-être avec celui-là même pour lequel on marque aujourd'hui tant de déférence? Résister aux violences culturelles de l'Autre n'empêche pas les peuples de poursuivre une histoire – même si elle leur a fait injure et s'ils ne s'y reconnaissent pas – et, par conséquent, de se changer eux-mêmes en autre chose (Glissant 2002: 40), ni tout à fait différents, ni tout à fait semblables (Favole 2010: 185). La parole libérée ne peut dès lors se prétendre libre que si elle ne se confond pas avec les discours qui ont renié la partie la plus durable et constitutive du sujet lui-même quand il sort ainsi dramatiquement de son mutisme. «A ceux qui ont été privés de voix, il faut une voix et un langage, par où ils disent ce qu'ils ont à dire, et qui dans cette mesure soit par eux maîtrisé» (Kambouchner 1995: 541). Il n'est de libération

sans maîtrise, voire elle est l'accès à cette maîtrise même. Une parole libre est d'abord une parole informée.

Concrètement, après une trentaine d'années d'intenses négociations avec le pouvoir métropolitain pour acquérir la plus grande autonomie possible, notamment dans le domaine de la culture ou de l'éducation, la Polynésie française et la Nouvelle-Calédonie vont-elles sortir de la période de décolonisation pour subir les violences d'une mondialisation qui lamènerait ce qu'elles auraient su préserver de leur être culturel et dont l'anthropologue devrait se hâter de témoigner?

La menace de la mondialisation sur les identités autochtones n'a rien qui aille de soi car il importe d'abord d'identifier les modalités de la mondialisation et ensuite de clarifier les représentations autochtones sur l'autochtonie. La menace n'est en effet pas nécessairement là où les consciences locales la situent.

Ainsi quelle que soit l'idéologie des différents partis politiques locaux, l'immense majorité des responsables appartient à la génération qui a souvenir de l'après seconde guerre mondiale, qui a vécu l'implantation du CEP ou le boom du nickel, l'océanisation des cadres et l'accès à l'autonomie. C'est assez dire qu'elle est pleinement contemporaine d'une époque délicate de transition où, pour s'en tenir à l'exemple de la Polynésie française, la société est passée de la situation coloniale d'un "Établissement français de l'Océanie", via un "Territoire d'Outre-mer" (1957), à celle d'un "Pays d'Outre-mer" (2004) pour être aujourd'hui une collectivité d'Outre-mer. En témoigne le statut de la langue tahitienne, jadis populaire, voire honteuse, proscrite de l'enseignement, aujourd'hui académique, prestigieuse, nécessaire à la promotion sociale (Paia, Vernaudon 2002). La culture de cette génération d'hommes s'origine donc d'abord dans une société colonisée, insulaire, fortement évangélisée. La communauté polynésienne s'identifiait alors surtout par la langue, les réseaux généalogiques, l'occupation du secteur primaire (pêche, agriculture) et l'appartenance à une église structurante par opposition à un pouvoir administratif étranger, francophone, individualiste et perçu comme athée. Pouvanaa a Oopa, le père du nationalisme polynésien, est, à ce titre, emblématique et revendiqué comme figure fondatrice aussi bien par les partis autonomistes que par les partis indépendantistes. Ce schéma encore pertinent il y a quarante ans reste ainsi l'arrière-plan à partir duquel le plus grand nombre des dirigeants prend aujourd'hui encore position comme si le monde n'avait pas fondamentalement changé. Deux faits peuvent illustrer notre exemple polynésien.

Le premier est connu: le très pieux président de l'assemblée territoriale de la nouvelle majorité décide unilatéralement le 3 juin 2004

(Spitz 2002) de faire accrocher dans l'hémicycle un crucifix. Cet épisode déclencha une polémique qui ne fut pas pour rien dans la motion de censure déposée contre le premier gouvernement Temaru. Cela donna l'occasion d'un vaste débat sur la laïcité où le politiquement correct put s'énoncer très consensuellement par diverses personnalités du monde politique, religieux ou culturel. Il semblait acquis que la république laïque devait s'adapter aux spécificités océaniques. Les cultures polynésiennes traditionnelles ayant toujours mêlé intimement le politique et le religieux, "le Polynésien"<sup>4</sup> ayant de toujours une nature très spirituelle, il importait de respecter la culture locale et d'"ouvrir" davantage la laïcité. Ne pas comprendre la tonalité religieuse des discours politiques, la présence d'une prière d'ouverture à l'occasion de sessions qui réunissent les élus du peuple, c'était pour le moins faire preuve de "laïcisme", c'est à dire, comme la rime veut le suggérer, d'intégrisme laïque, voire de prosélytisme athée...

Le second est anecdotique mais non moins chargé de sens. En avril 2005, l'association culturelle Haururu nous invita à une veillée sur le site de la Maroto. Un échange fécond s'engagea, la nuit tombée, après une conviviale cérémonie autour du kava. La plupart des personnes présentes étaient des membres de cette association qu'elles avaient rejointe parce qu'elle leur permettait de poursuivre une démarche identitaire et culturelle forte. Elles avaient ainsi pu notamment s'investir dans le dégagement et la réhabilitation du site archéologique de Fare Hape avec son marae. La discussion en vint naturellement à évoquer l'ancien système religieux. Ce fut incidemment l'occasion de dénoncer les amalgames commodes et fallacieux entre la sacralité des Anciens et le religieux chrétien, d'insister sur la distinction entre dieu fécondé et fécond (Ta'aroa naissant du creux matriciel – 'apu – Rumia (Rigo 2004a) et dieu créateur (Yahwé inengendré et créateur ex nihilo), entre système immanent (la sacralité est ici et maintenant) et système transcendant (le sacré a sa source hors du monde, de l'espace et du temps), entre la place radicalement différente réservée aux ancêtres selon le système religieux de référence. Or, sur ce dernier point, il faut bien rappeler, d'une part que tout l'esprit de l'ancien système consiste précisément à maintenir le lien avec les ancêtres pleinement intégrés et actifs dans le réseau des vivants, d'autre part que l'évocation des morts est une hérésie dans le système chrétien puisque leur sort dépend de l'unique miséricorde divine. Pour comprendre l'enjeu culturel d'une telle question, on ne peut séparer la démarche identitaire d'une volonté de renouer le lien avec les ancêtres par lequel le sujet polynésien retrouve sa dignité culturelle et, à nouveau irrigué par les racines ancestrales (a'a), son humanité pleine. Prenant conscience de l'altérité des deux systèmes religieux, l'un des membres de l'association sortit d'un long silence et

finit par dire – comme un gémissement venu de très loin – qu’il était très croyant et que «les Polynésiens préféreront laisser mourir tout à fait leur culture plutôt que de quitter leurs Églises». Disant cela, il portait, à l’instar d’Abraham, la douleur de celui qui décide de sacrifier ce qu’il a de plus cher. Il avait l’âge des responsables politiques. Parmi l’assistance, se trouvaient plusieurs jeunes adultes qui ne partageaient ni cette souffrance ni n’envisageaient une telle alternative: ils représentaient la génération de ceux qui sont nés depuis le statut d’autonomie (1977), qui entrent en politique et qui succéderont à leurs aînés.

Ce membre de l’association culturelle Haururu a depuis poursuivi sa quête identitaire et culturelle. Il a notamment entrepris un travail de recherche considérable sur la navigation traditionnelle aux étoiles et devrait soutenir à l’Inalco une thèse courant 2013. En octobre 2012, il a fait parti du périple de plusieurs pirogues doubles, mélanésiennes et polynésiennes, à travers le Pacifique. Celles-ci, en provenance de Tahiti, avaient mouillé quelques jours à Nouméa. Ce fut l’occasion pour lui de tenir une conférence dans le grand amphithéâtre de l’UNC. Il put ainsi montrer une connaissance impressionnante du ciel tel qu’il était analysé et utilisé par les anciens navigateurs, avec la terminologie si spécifique de l’époque. Lors de l’entretien qui suivit avec les auditeurs, il montra son extrême érudition tant dans le domaine purement maritime que dans celui d’une connaissance extrêmement fine et documentée des objets océaniens répertoriés dans les musées et dont il pouvait retracer la nature, la fonction et l’origine. Il y avait là de quoi impressionner, à juste titre, l’historien, l’anthropologue et le linguiste. Pour autant, il faut avouer que son brillant exposé commença par une citation qui plaçait le ciel des Polynésiens sous l’égide du dieu Taaroa. Cette citation fut suivie du bref commentaire suivant: «les Polynésiens étaient déjà monothéistes», c’est à dire avant l’arrivée des missionnaires. Il est peu de certitudes en anthropologie culturelle mais s’il en est une, c’est bien celle-là: les Océaniens – polynésiens ou mélanésien – n’étaient pas monothéistes. En affirmant cette contre vérité, le conférencier réconciliait en lui le chrétien avec sa quête identitaire. Son travail brillant d’anthropologue autochtone se faisait sous le couvert d’une fable grossière, celle-là même que les missionnaires avaient inventée quand le temps de la reconnaissance de l’autre comme humain ne pouvait plus passer par la catégorie “sauvages”.

Il faut, en effet, bien réaliser, pour en revenir au premier fait, que le politiquement/anthropologiquement correct ne correspond nullement à la réalité sociale. Ce sont d’abord des voix polynésiennes qui se sont élevées contre la présence de la croix dans une institution démocratique, telles que l’on pouvait les entendre s’exprimer sur les ondes des différentes radios locales ou dans le courrier des lecteurs des quotidiens de la place; c’est parfois au sein des Églises ou du parti de la nouvelle majorité que

la protestation s'est élevée. On a voulu réduire cette protestation à une sorte de rivalité entre obédiences religieuses, les protestants se rebellant contre une montée en puissance catholique. Les différentes obédiences évangéliques se seraient ainsi exprimées non pas contre une intrusion du religieux dans le politique mais pour défendre des valeurs mā'ohi dont elles seraient les gardiennes contre l'autorité d'une église historiquement associée au pouvoir français et, en tant que telle, vecteur d'occidentalisation. Faut-il rappeler que le président de la Polynésie française et le président de l'assemblée Territoriale d'alors étaient tous les deux à la fois des indépendantistes engagés de longue date dans la défense de la culture mā'ohi et de fervents catholiques?

Les différents sondages réalisés par les quotidiens de la place pendant cette période montraient pourtant que l'homme de la rue, pas toujours au fait des péripéties historiques anglo-françaises de la colonisation mais bien au courant des dangers contemporains de l'intégrisme, n'aime guère que l'on mélange politique et religion. Pourquoi refuser aux sujets polynésiens le sens de la démocratie au point de vouloir leur faire prendre un déni de démocratie pour un respect culturel? La maturité politique n'existe pas moins à Tahiti qu'ailleurs, le temps – s'il a jamais existé – où le citoyen obéit aveuglément à une consigne paternaliste est bel et bien révolu, les largesses de l'ancienne majorité n'ont plus suffi à lui garantir un électorat. Peut-on encore affirmer aujourd'hui que le Polynésien a une "nature religieuse" comme les fruits sont sucrés, peut-on réifier la culture au point d'ignorer la dimension du devenir? Faut-il rappeler que l'on n'ouvre pas la laïcité pas plus qu'on ne mouille davantage l'eau, qu'elle n'est pas un discours à choisir parmi d'autres comme on pourrait choisir entre le bouddhisme, l'anglicanisme ou l'athéisme? La laïcité est un cadre juridique qui, protégeant la liberté de conscience, est la condition de possibilité de la démocratie. C'est bien la raison pour laquelle, elle n'est pas un produit occidental, comme le Romantisme ou le Rock and Roll, elle s'est imposée en France en 1905 en dépit d'une très chrétienne culture qui a, comme à peu près partout, mélangé le politique et le religieux. Elle n'est pas négociable et toute proposition d'«ouverture» n'est que l'expression d'une volonté de fermeture.

Et c'est bien sur ce point qu'il faut repenser le rapport entre le global et le particulier. Bien avant la mondialisation, les religions de la Bible ont investi les cultures particulières au nom d'une parole révélée universelle, accompagnant et renforçant en cela un mouvement de colonisation dont un humanisme éclairé à vocation non moins universelle servait d'alibi. Quand le sujet polynésien défend "sa tradition" au sein de sa paroisse contre une modernité jugée matérialiste, individuelle et athée, ne se défend-il pas comme tout sujet d'une culture colonisée et évangélisée dans une

crispation qui est moins identitaire que le produit efficace d'une histoire coloniale dont la dynamique constitue, de fait, la première phase de notre mondialisation. On trouverait en Amérique du Sud ou en Afrique de semblables craintes et attitudes. La tradition à laquelle se rapportent les traditionalistes n'est-elle pas, en termes de représentation, aussi étendue que l'ont été les colonisations? L'histoire tahitienne n'a-t-elle commencé qu'en 1767 avec l'arrivée de Wallis en baie de Matavai et la conscience religieuse avec les missionnaires de la London Missionary Society débarquant du Duff en 1797? Pour le dire autrement, ce qui est perçu par l'ancienne génération comme traditionnel, n'est-il pas un effet déjà mondialisé des impérialismes occidentaux, religieux et politiques qui ont su conjuguer révolution industrielle, "action civilisatrice" et expansion stratégique?

La représentation selon laquelle les cultures polynésiennes traditionnelles puisaient leurs valeurs dans un sens aigu de la communauté, soudée derrière un chef et réunie dans une foi collective, selon laquelle l'individu s'efface et se dilue dans une totalité sociale, une histoire froide et un ordre naturel qui figent la place de chacun a-t-elle un quelconque fondement scientifique autre que les fantasmes des épigones de Diderot? Rien n'est pourtant plus individualisé que le sujet polynésien avant le contact européen: il peut changer de chef, s'affilier à une autre terre, chasser des dieux inefficaces, manipuler sa généalogie, négocier ses appartenances, se constituer un nouveau statut par des actions d'éclat, conquérir un nouveau nom, etc. La communauté regroupée autour de son lieu de culte et soumise à l'autorité est moins un héritage du passé que le produit occidental des missions qui, sur le modèle du village européen, ont regroupé – à fin de contrôle – l'habitat, le plus souvent originellement dispersé, autour du temple (puis de l'église catholique) bâti souvent avec les pierres des anciens marae, en place et lieux de ceux-ci, sous l'autorité d'autorités religieuses à pouvoir politique (Robineau 1984: 88; Guiart 2003: 153-4). L'ancien espace social d'une chefferie a peu de chose à voir avec le village ou la paroisse qui regroupent les individus et louent l'humilité en faisant appel à leur sens du partage et de l'effacement (Rigo 2004b: 414). Rien de moins océanien à tel point que, aujourd'hui encore, les églises protestantes sollicitent les dons du mois de mai (le "mē" dans le cadre public d'une surenchère agonistique entre paroissiens et familles qui ne veulent pas perdre la face. Affaire au moins autant de prestige obéissant à une dynamique de compétition sociale que d'exigence morale intime, livrée aux seuls regard et jugement de Dieu. De la même façon, si les anciens Polynésiens avaient une pleine maîtrise de leur environnement naturel, ce n'est pas pour autant qu'ils se fondaient respectueusement dans une mère nature dont le concept même n'existait pas (Rigo 2012), et ils n'hésitaient pas, le cas échéant, à ravager les terres d'une chefferie rivale. Il faudra bien reconnaître l'imagerie exotique pour

ce qu'elle est et ne pas la confondre avec une réalité historique qui nous montre des sujets avec plus d'initiative, peut-être, que leurs homologues européens de l'époque. On peut encore en trouver l'illustration dans l'histoire océanienne. En juin 2005, ce sont bien des chefs coutumiers wallisiens qui ont voulu destituer le roi Lavelua Tomasi Kulimoetoke, en fonction depuis 1959, parce que sa conduite a été jugée défailante. Outre qu'il n'est pas sûr que le terme de royauté soit le plus pertinent pour décrire une chefferie océanienne (Tcherkézoff 2003: 219), on peut se demander si ce n'est pas grâce à la présence de l'État que le règne du Lavelua a autant duré. La dynamique traditionnelle n'aurait pas supporté aussi longtemps une autorité indiscutée sans qu'elle fasse, en les renouvelant souvent, mieux ses preuves<sup>6</sup>.

On voit bien que les vertus de la tradition évoquée par les traditionalistes ont leurs racines d'abord dans le dix-neuvième siècle. Parlant d'un peuple non océanien vivant sa culture orale sur un autre continent, Philippe Descola note à juste titre: «Les Achuar m'offraient ainsi la démonstration *a contrario* de ce que les nationalismes ethniques, dans toute la barbarie parfois de leurs manifestations, sont moins un héritage des sociétés prémodernes qu'un effet de contamination d'anciens modes d'organisation communautaire par les doctrines modernes de l'hégémonie étatique» (Descola 1993: 442). Ce constat ne retire rien à la légitimité de toute élaboration interculturelle historique tant il est vrai qu'il n'existe pas un amont atemporel et authentique au devenir des peuples (Amselle 1990: 258). Cela ne doit pourtant pas occulter le fait que ce qui est présenté comme culture polynésienne est le produit d'une planétarisation qui ne date pas d'aujourd'hui et dont la généralisation de l'économie libérale, nommée mondialisation, n'est que l'aspect le plus visible. Cela ne doit pas non plus dissuader de prendre la pleine mesure synchrétique de cette nouvelle tradition qui ne correspond pas nécessairement aux discours convenus qu'il est de bon ton de porter sur elle. Il y a là aussi une invitation au discernement: il ne s'agit pas de renoncer à une foi chrétienne ou à des valeurs éthiques, par exemple<sup>7</sup>. Il s'agit simplement de ne pas confondre ce qui s'affirme dans une situation dialogique où chacun – sujet occidental ou sujet polynésien – négocie avec l'apport culturel de l'autre, avec ce qui est nié – où chacun fait porter à l'autre le poids de ses refoulements culturels et de sa mauvaise conscience historique.

Ainsi s'il n'est pas vrai de postuler une nature religieuse ou un esprit athée *a priori*, il est encore moins vrai de faire passer certains processus de la mondialisation pour des résistances jaillies de la diversité culturelle. La confusion est source de toutes les affabulations. On peut nourrir un double fantasme: celui de la culture perdue perçue comme paradigme communautaire et religieux et celui de la culture matérialiste tentatrice qui

offre des objets sophistiqués et superflus pour mieux perdre l'âme des sujets. L'aliénation, c'est peut-être ignorer que le premier fantasme nostalgique est le produit de colonisation le plus diffusé par ces cultures tentatrices dont l'expansion économique s'est toujours associée à la conquête des esprits. Ainsi Oscar Temaru, premier président indépendantiste, pouvait bien célébrer avec les États Unis, pour la première fois, le 4 juillet 2005 "l'indépendance day" en Polynésie française; il est aussi certain que George Bush était de tous les chefs d'État occidentaux celui dont l'esprit était resté le plus proche des premiers missionnaires et qu'il aurait été heureux de parachever leurs œuvres, dans tous les sens du terme. Une illustration locale peut en être facilement donnée: l'église protestante de Polynésie française s'est rebaptisée Église protestante mā'ohi en août 2004, par-là elle a voulu plus affirmer sa dimension identitaire que sa vocation universaliste et, dès ce premier synode sous cette nouvelle appellation, sa première action fut pourtant d'exhorter «le président de la Polynésie française élu par le peuple de retirer toute statue [tiki] qui encombre la ville». Il n'est sans doute pas nécessaire de commenter.

Dans le même temps, poussés par la vogue du "tribal", les touristes viennent chercher en Polynésie un tatouage «authentique» tandis que les Polynésiens, depuis vingt ans, renouent avec une pratique ancestrale<sup>8</sup>, jadis interdite par le pouvoir religieux, aujourd'hui socialement valorisée. Les tiki plutôt rares dans les lieux publics sont désormais bien présents sur les épidermes et franchissent les frontières. Assurément, les jeunes générations n'attendent plus des gardiens du temple ni des porteurs de la bonne parole un enseignement sur leur «ma'ohitude»<sup>9</sup>. Ils vont plutôt chercher auprès des tatoueurs, des artisans, des rameurs, voire des tahu'a<sup>10</sup> autoproclamés, des bribes d'un enseignement incertain qui puise de plus en plus ses sources dans les livres ou sur internet et de moins en moins dans la mémoire recomposée et évangélisée des Anciens. Par ailleurs, l'histoire de la Polynésie – et par conséquent aussi celle des conquêtes coloniales, avec leurs modalités d'implantation – fait désormais partie des programmes d'enseignement et, aussi lacunaire et timide soit-elle, elle donne à penser aux collégiens.

On voit bien dès lors ce qui est en jeu. Ce n'est pas dans l'insularité d'un discours local qu'une culture s'exprime ou se respecte, c'est dans l'ouverture à tout ce qui peut la nourrir avec profit. La caricature de la société de consommation qui produit des sujets obèses et décérébrés est la forme la plus achevée et la plus aboutie des logiques impérialistes qui mariaient avec une rare efficacité mercantilisme et puritanisme. La tendance très contemporaine de remettre en cause les acquis des années soixante-dix – dont l'idéologie libertaire résistait précisément à la société de consommation et à l'esprit des "trente glorieuses" – s'inscrit de fait dans

un mouvement réactionnaire, né avec le choc pétrolier de 1974 et la crise économique, lequel mouvement est caractérisé aussi bien par ses visées pragmatiques et cyniques que par la raideur de ses attitudes religieuses et moralisatrices: le bien-pensant prévalant sur le penser bien. Ce n'est là, finalement, qu'une façon de reconduire l'esprit bourgeois et conquérant du XIX<sup>e</sup>. Or la contestation des dérives de l'économie libérale et des tentations fondamentalistes est aussi le fait d'une nouvelle mondialisation qui oppose des valeurs démocratiques et des exigences critiques à l'amoralisme des lois du marché, amoralisme d'autant plus efficace qu'il avance masqué derrière une bonne conscience nourrie de convictions millénaires et de bonnes intentions. Cette résistance à une logique économique mondialisée commence à apparaître en Europe au moment même où l'installation du CEP en Polynésie (1963) ou le boom du nickel en Nouvelle-Calédonie viennent d'y introduire la société de consommation par le levier démultiplicateur et artificiel de la rente nucléaire ou minière. Les premiers étudiants polynésiens reviennent de leurs études en France au début des années soixante-dix (Aria 2007: 48): ils ont connu l'esprit de mai soixante-huit et découvrent leur fenua<sup>11</sup> déstructuré par une frénésie de consommation. Ayant souvent poursuivi des études de théologie (J-M. Tjibaou pour la Nouvelle-Calédonie, W. Lini pour le Vanuatu, T. Raapoto pour la Polynésie française), les futures personnalités marquantes ont eu l'esprit marqué par la guerre du Viêt-Nam et les grands courants marxistes qui imprégnaient les milieux intellectuels de cette période. C'est avec ce regard particulier qu'ils constataient que leur monde insulaire était effectivement en train de changer et l'on peut comprendre, dès leur arrivée aux responsabilités, leur sentiment d'urgence à vouloir sauver la culture autochtone de la perte de tous ses repères. L'accélération des changements structurels et statutaires ne laissa, de fait, guère de temps pour développer une réflexion sur les jeux et enjeux culturels. Nulle coutume visible, à l'instar de celle des Kanak de Nouvelle-Calédonie ou des Ni vanuatais, ne donnait en Polynésie française à lire immédiatement le lien entre le passé et le présent<sup>12</sup>. Seule la langue, objectivement, assurait une transmission évidente. Aussi la tentation fut-elle grande, dans la précipitation, de lui donner à exprimer la communauté polynésienne qui avait précédé les récents bouleversements économiques comme modèle culturel sans tenir compte que ce qui était antérieur, depuis deux siècles, était déjà l'expression de bouleversements non moins grands tant au niveau des représentations qu'à celui de l'organisation même de la société.

On pouvait, certes, en ce sens, déplorer l'évolution du monde et lui préférer un univers local moins éclaté, perçu comme plus humain, mais cette protestation nostalgique, dès lors, ne se distingue guère d'une protestation dont on trouverait l'équivalent partout en Europe.

En ne soumettant pas d'avantage les processus culturels à l'analyse, les intellectuels et responsables ont pu se tromper de combat et se payer de mots. Croyant œuvrer pour une identité, ils participent parfois, malgré eux, aux forces historiques qui ont tenté de la nier. En clair, ils se trompent dans leur crainte: le danger n'est pas là où on leur a appris à le voir. Ainsi pas plus que l'Occident est devenu moins croyant que par le passé, les jeunes Polynésiens ne sont devenus athées; simplement, en Océanie comme ailleurs, la religion se vit moins au travers des institutions et le citoyen ne confond plus la sphère privée et la sphère publique<sup>13</sup>. Vouloir présenter cette confusion comme une spécificité culturelle, c'est présenter un instrument universel de domination comme une liberté culturelle particulière.

De fait le choix n'est pas à faire entre une Église et une tradition polynésienne, l'alternative n'est pas entre le *uru* (fruit de l'arbre pain) cuit au four tahitien et le hamburger sauce ketchup. La génération des hommes qui n'ont connu que le statut d'autonomie du Territoire, devenu Collectivité d'Outre-Mer, ne voit pas le fondement d'une telle alternative. Nés dans un village déjà mondialisé, ils n'ont pas connu les douleurs de la colonisation et c'est par l'ouverture à la seconde mondialisation, celle des médias et des contre-pouvoirs critiques, qu'ils échappent aussi bien à l'universalisme irréfléchi qu'aux crispations identitaires produites par la première.

En final, il ne s'agit pas de se protéger de l'extériorité mais de se donner les moyens d'une expression de soi appuyée sur la maîtrise des objets pensés. C'est bien la raison pour laquelle la quête identitaire ne peut se fonder sur le fantasme. La parole libre est une parole délurée au double sens du terme: elle ne fait plus le jeu des illusions du passé, elle ne choisit pas entre les termes d'alternatives qui ne sont pas nécessairement les siennes. Elle peut affirmer en même temps une foi chrétienne et un rapport polynésien au sacré, elle peut être spirituelle et laïque, elle peut proposer une sauce ketchup avec le *uru*. Et, de fait, elle ne s'en prive pas. Les nouveaux instruments de communication, ouverts à l'initiative de chacun, ne fragilisent pas le local en l'immergeant dans le global; bien au contraire, ils le protègent des volontés d'hégémonie et produisent de la différence. Communiquer, c'est aussi apprendre à se distinguer (Rigo 2009). La mondialisation c'est aussi un processus de fragmentation et de multiplication des identités.

Achevons sur un paradoxe. Le 29 juin 2005 un sondage fut organisé et publié par le quotidien "les Nouvelles" sur la question suivante: «la culture est-elle menacée?»<sup>14</sup>. Comme le fit alors remarquer, le sociologue tahitien Tamatoa Bambridge, l'échantillon interrogé montra un «esprit profondément néo-colonisé», l'analyste ajouta même: «On demande à

l'«autre» symbolisé par les institutions, de nous réapprendre les valeurs culturelles et familiales». Si la mondialisation s'est d'abord présentée comme un assistanat matériel ou intellectuel, ce n'est pas en en reconduisant les logiques et attitudes qui ont largement investi l'espace local que l'on pourra y échapper; il semble bien que le sujet n'ait d'autre ressource que de renouer avec l'initiative dont l'histoire océanienne et humaine témoigne. Les institutions ont certes leur rôle à jouer et il n'est pas mince, elles n'ont pas à transmettre une culture réifiée, elles ont à transmettre des compétences universelles et océaniques, dégagées de toute axiologie suspecte. Si l'usage des langues vernaculaires se transmettait de moins en moins dans les familles, c'est en grande partie parce que les parents n'y voyaient pas un facteur de promotion sociale, conviction confortée longtemps par leur absence des programmes d'enseignement, voire leur interdiction dans l'enceinte des établissements scolaires. Aujourd'hui, la présence de ces langues dans le cursus d'apprentissage et leur revalorisation sociale stimulent la transmission intergénérationnelle. Les spécialistes savent au demeurant que le bilinguisme favorise les enjeux de la métacognition: compétences métalinguistiques et métaculturelles. En cela, les institutions participent à l'ouverture de la réflexion car elles permettent la comparaison<sup>15</sup> (Fillol, Vernaudeau 2004) dans la rigueur. Savoir comparer, c'est aussi apprendre à apprendre. La prise en compte d'un contexte bi ou poly-culturel dans l'enseignement contribue ainsi au «développement conjoint des autonomies individuelles, des participations communautaires et de la conscience d'appartenir à l'espèce humaine» (Morin 1999: 15-6).

L'autonomie du sujet est à ce prix. Et si cette autre mondialisation aux propositions moins quantitatives et plus qualitatives, moins consommatrices et plus éthiques, moins convaincues et plus ouvertes, est aussi et surtout celle du libre accès à l'information, alors c'est par elle que le sujet isolé géographiquement ou culturellement peut trouver les moyens d'aller chercher au plus loin des éléments de réflexion sur ce qu'il n'a jamais cessé de devenir. C'est dire aussi que l'ouverture n'est jamais acquise: elle reste un projet éducatif et politique fort. Quand les mille voix et les mille échos du monde peuvent être captés<sup>16</sup>, il faut un *minimum* de compétence pour en comprendre quelques-uns et entreprendre dialogue critique et travail réflexif. Ce sont la pauvreté et l'ignorance qui tuent la culture: c'est en luttant contre elles, par toutes les modalités possibles, que les petits pays du Pacifique peuvent s'opposer à la poursuite de la mondialisation d'hier au profit de cette ouverture par laquelle se construit leur identité d'aujourd'hui et de demain. On ne décrète pas le contenu ou la nature d'une culture, celle-ci se fait, jour après jour, par les choix souvent imprévisibles des sujets. La violence commence quand, pour des raisons matérielles ou idéelles, la possibilité du choix est menacée.

C'est en ce sens que l'anthropologie autochtone doit identifier clairement ses héritages: ce qui résiste à l'estime de soi et à la conscience identitaire, ce n'est pas la mondialisation de l'économie de marché par laquelle circulent objets matériels et immatériels mais la colonisation des consciences instaurés par les missionnaires sur tous les continents depuis le 15<sup>e</sup> siècle. L'identité culturelle n'est pas un objet mais un processus historique par lequel une communauté peut passer d'une sacralité ancestrale du lien à une sacralité transcendante biblique. Le rôle de l'anthropologue n'est pas de faire passer l'une pour l'autre mais de mettre en relief ce processus. Sympathisant de l'autochtonie ou autochtone lui-même, l'anthropologue, quelle que puissent être la mauvaise conscience de l'homme blanc ou les blessures narcissiques océaniques, ne doit jamais renoncer à cette dimension diachronique s'il veut faire œuvre d'anthropologie.

### Notes

1. Dérivé du grec: *pro-ballein*: jeté devant.
2. Front de libération nationale kanak et socialiste.
3. D'où le titre du roman de Peu (2003), unanimement salué par les intellectuels de Polynésie française: *Mutisme*.
4. Il faut prendre garde à l'usage répandu et commode de l'article défini singulier pour désigner un ensemble de personnes. L'article réifie le sujet et présente un prédicat accidentel "polynésien", "français", "papou" comme s'il s'agissait d'un prédicat essentiel: le sujet reçoit une essence, il est polynésien ou français comme l'orange est un agrume. Il est facile ensuite de lui attribuer une nature religieuse ou cartésienne.
5. Il faut rappeler l'ancienneté de cette stratégie coloniale. Ainsi, bien avant l'arrivée en Océanie des premiers Européens, on sait que des missions catholiques en Amérique du Sud et aux Philippines ont enclenché ce processus dès leur implantation dans ces espaces nouveaux: à partir de 1569 au Pérou, de 1590 au Mexique ou de 1609, au Paraguay. Les Catholiques, en particulier la Compagnie de Jésus, effectuent le regroupement des Indiens christianisés dans diverses réductions ("las reducciones"), chacune de ces "municipalités" étant placée sous l'égide d'un jésuite, d'un *corregidor* et de magistrats élus. Sur cette question, cf. Lavallé 1993; Bernard, Gruzinski 1993, vol. II.
6. A Tahiti, à l'inverse, on peut tenter de "ma'ohiser" opportunément et artificiellement la coutume des autres: ainsi quelques responsables politiques (Joinville Pomare, Hiro Tefarere) ont tenté de proposer à l'Assemblée territoriale la création d'une nouvelle institution, un "sénat coutumier" dont on peut comprendre la présence et la filiation historique en Nouvelle Calédonie (art. 57 et 58 de la loi statutaire de la Nouvelle Calédonie) mais dont on voit mal quelle continuité dans l'histoire polynésienne en assurerait le fondement.
7. Sur ce point la comparaison avec la Nouvelle Calédonie est éclairante: lors d'une cérémonie de mariage coutumier, la même personne peut faire deux discours distincts de forme et de fond, l'un à titre de chef coutumier, plaçant l'épouse sous la protection de ses oncles utérins, l'autre à titre de pasteur, demandant à l'épouse de ne jamais quitter le clan du mari devenu ultime foyer. Distinction dans les héritages culturels et, de fait, en final, injonction paradoxale.
8. Si la pratique est ancestrale, la technique du tatoueur l'est rarement et le rapport au tatouage est varié: souvent simple recherche esthétique ou signe identitaire. La démarche du

sujet renoue parfois aussi réellement avec le passé par l'inscription de motifs généalogiques hérités dûment préservés et reproduits.

9. Si le terme de *ma'ohitude*, construit parallèlement à celui de la négritude antillaise, a pu faire sens pour les générations humiliées par l'histoire, on peut se demander si l'affirmation d'une identité enfin valorisée – et comme allant de soi pour les jeunes générations polynésiennes – ne mériterait pas plutôt le terme de «*ma'ohité*», selon un néologisme que m'a suggéré, lors d'un entretien, Tamatoa Bambridge. On exprimerait alors sa *ma'ohité* comme on exprime sa citoyenneté ou son humanité.

10. Spécialiste, expert, notamment dans le domaine du sacré.

11. Île, terre. Ce terme est souvent employé avec une forte tonalité affective: le *fenua*, c'est la terre à laquelle on se sent appartenir, viscéralement.

12. En 1975, Jean-Marie Tjibaou organisait le festival "Mélanésia 2000".

13. On pourra sans doute objecter que la dichotomie "sphère privée/sphère publique" est par trop occidentalocentrée. Et, de fait, entre l'espace privé de l'individu et celui de la *res publica*, existent des espaces intermédiaires – famille élargie, paroisse, etc. – ni tout à fait privés ni tout à fait publics. Il semble bien que l'enjeu de la démocratie soit précisément d'articuler ces différents espaces, sans les nier ni se nier elle-même. Pour cela, il suffit qu'aucun espace intermédiaire ne puisse prétendre au monopole de la parole ou de la légitimité: et c'est bien par la pluralité des sources d'information que le sujet renoue avec une capacité d'initiative peut-être plus présente dans sa tradition lointaine que dans sa tradition récente.

14. Notons, en passant, le décalage qu'il y a entre la valeur politique et médiatique d'une telle question et la réalité des préoccupations des citoyens de Polynésie. À la demande de rfo et du quotidien "les Nouvelles", l'institut Louis Harris avait déjà organisé un large sondage en prévision des élections partielles: parmi les nombreuses questions, figurait celle-ci: «Quel est le thème dont le futur gouvernement de la Polynésie française, celui qui sera élu le 13/02/05, devrait s'occuper en priorité?». Le premier thème choisi par les sondés fut "la situation économique" (38,5%), le second "l'avenir des jeunes" (15,5%), le troisième "le coût de la vie" (14,3%). Quant au thème de "la culture polynésienne", il n'a recueilli que 0,3% des avis et est placé en dernière place des sujets de préoccupation.

15. «La conscience d'appartenir à l'espèce humaine ne peut émerger qu'à travers la mise en oeuvre d'objectifs "méta": métalinguistiques, métaculturels, métacommunicationnels. L'apprenant doit être capable de parler des langues et des cultures et de les comparer, de comprendre qu'il s'agit de systèmes de représentations plus ou moins stabilisés, issus d'un filtrage de la réalité. Une telle comparaison, indispensable pour accéder à l'invariant, est rendue possible dans le cadre d'un système éducatif bilingue» (Fillol, Vernaudon 2004).

16. En 2010, la mise en place d'un câble sous-marin en fibre optique a grandement augmenté le débit internet en Polynésie française (2008 pour la Nouvelle-Calédonie).

## Bibliographie

- Amselle, J.-L. 1990. *Logiques métisses*. Paris: Payot.
- Aria, M. 2007. *Cercando nel vuoto. La memoria perduta e ritrovata in Polinesia francese*. Pisa: Pacini Editore.
- Bernard, C. & S. Gruzinski 1993. *Histoire du Nouveau Monde*, vol. II. Paris: Fayard.
- Descola, Ph. 1993. *Les lances du crépuscule*. Paris, Plon.
- Favole, A. 2010. *Oceania. Isole di creatività culturale*. Roma-Bari: Laterza.
- Fillol, V. & J. Vernaudon 2004. Les langues kanakes et le français, langues

- d'enseignement et de culture en Nouvelle-Calédonie: d'un compromis à un bilinguisme équilibré. *éla*, 133: 55-67.
- Glissant, E. 2002. "La dépossession", in E. Glissant, *Le discours antillais*. Paris: Gallimard.
- Guiart, J. 2003. *Découverte de l'Océanie, II, Connaissance des Hommes*. Nouméa-Papeete: Le rocher à la voile-Éditions Haere Po: 153-4.
- Kambouchner, D. 1995. "La culture", in *Notions de philosophie*, éd. par D. Kambouchner, vol. III., Paris: Gallimard.
- Kant, I. 1991. *Qu'est-ce que les lumières* (1784). Paris: GF-Flammarion.
- Lavallé, B. 1993. *L'Amérique espagnole, de Colomb à Bolivar*. Paris: Belin.
- Morin, É. 1999. *Les sept savoirs nécessaires à l'éducation du futur*. Paris: Éditions du Seuil: 15-6.
- Paia, M. & J. Vernaudoon 2002. Le Tahitien: plus de prestige, moins de locuteurs. *Hermès*, "La France et les Outre-mers, l'enjeu multiculturel", 32-33: 395-402.
- Peu, T. 2003. *Mutismes*, Papeete: Éditions Haere Po.
- Rigo, B. 2004a. *Altérité polynésienne ou les métamorphose de l'espace-temps*. Paris: CNRS éditions.
- Rigo, B. 2004b. *Conscience occidentale et fables océaniques*. Paris: L'Harmattan.
- Rigo, B. 2009. "Quelle éthique pour un enseignement en milieu plurilingue et pluriculturel?", in *Vers une école plurilingue dans les collectivités française d'Océanie et de guyane*, éd. par Vernaudoon J. & V. Fillol. Paris: L'Harmattan.
- Rigo, B. 2012. "Le rahui traditionnel peut-il être mis au service d'une politique du développement durable en Polynésie?", in *L'intégration de la coutume dans l'élaboration de la norme environnementale*, Bruxelles: Bruylant: 423-33.
- Robineau, C. 1984. *Tradition et modernité aux îles de la Société, I, Du coprah à l'atome*. Paris: Orstom.
- Sam, L. D. & J. Vernaudoon 2009. *La réforme plurilingue de l'école en Nouvelle-Calédonie, en Polynésie française et à Wallis et Futuna*. Paris: L'Harmattan.
- Spitz, C. 2002. Le cri d'une tahitienne. *Hermès*, "La France et les Outre-mers, l'enjeu multiculturel", 32-33: 197-204.
- Tcherkézoff, S. 2003. *Faa-Samoa, une identité polynésienne*. Paris: L'Harmattan: 219.