

Des faux malentendus au vrai différend

Bernard Rigo

DANS **HERMÈS, LA REVUE** 2002/1 (N° 32-33), PAGES 297 À 306

ÉDITIONS **CNRS ÉDITIONS**

ISSN 0767-9513

DOI 10.4267/2042/14388

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://preprod.cairn.info/revue-hermes-la-revue-2002-1-page-297.htm>



CAIRN.INFO
MATIÈRES À RÉFLEXION

Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...

Flashez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour CNRS Éditions.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Bernard Rigo

Laboratoire de Recherche en Sciences Humaines de Polynésie française (LARSH)

DES FAUX MALENTENDUS AU VRAI DIFFÉREND

L'intolérable, est-ce l'Autre, le lointain, le mystérieux ou le semblable, le proche, le trop connu ? Poser ainsi la question des relations interculturelles, c'est changer les perspectives d'une problématique rebattue : dans le choc des cultures, ce n'est plus l'altérité en tant que telle qui est conflictuelle mais tout ce qui, par déni ou réduction, refuse de la considérer pour ce qu'elle est : la ligne forcément pacifique d'un horizon inaccessible.

Terre mythique par excellence, la Polynésie française est aussi par conséquent l'espace du malentendu culturel. Pourtant des cultures fondamentalement différentes cohabitent dans une paix sociale au moins apparente. Est-ce à dire qu'ici, mieux qu'ailleurs, auraient été résolus les effets du choc culturel ; qu'ici, mieux qu'ailleurs, l'Autre polynésien aurait pu se conjuguer avec le Même occidental ?

Depuis le brillant essai de Marshall Sahlins¹, il est devenu classique d'illustrer le malentendu culturel et les violences qu'il peut provoquer avec la mort de Cook à Hawaïi. Rappelons les faits. La seconde arrivée du *Résolution* à Hawaïi en janvier 1779, en pleine période du *Makabiki*², a correspondu dans le temps et dans l'espace avec celle du dieu de la fécondité Lono. Dix mille Hawaïiens attendent Cook et l'accueillent comme un dieu. Acclamé sous le nom de Lono, il participe à des rituels païens dans différents lieux de culte. Le *Makabiki* vient de s'achever quand Cook quitte enfin Hawaïi : son départ correspondait à l'équivalent rituel de la mort de Lono. Hélas, faute à un mât de misaine brisé, le navire anglais doit faire demi-tour. Dès lors la mort sacrificielle de Cook devient inévitable : son retour remet en cause le système religieux et politique ; Lono, dieu

fertilisateur, doit céder la place et son pouvoir à Ku, dieu guerrier, et à son représentant humain : le chef Kalianopu'u. Cook est victime d'une confusion entre mythe et réalité, sa mort est le résultat d'un malentendu culturel.

Cette interprétation a été contestée avec des arguments forts par Gananath Obeyesekere³. Ce qui nous semble remarquable dans la critique faite par cet auteur, c'est qu'il révèle deux points fondamentaux : d'une part que M. Salhins est lui-même victime d'un discours mythique qui se perpétue depuis les conquistadors et d'autre part que ce n'est pas le malentendu culturel, en tant que tel, qui a tué Cook. Revenons sur ces deux points. La thèse d'après laquelle Cook — à l'instar de Colomb, de Cortès, de Wallis... — serait identifié à un dieu est éminemment suspecte : elle décrit moins la façon dont « l'indigène » voit l'Occidental que la façon dont l'Occidental, fort de sa supériorité, s' imagine être vu par les sujets des sociétés traditionnelles. Depuis Platon, nous nourrissons l'idée que la *tekebnè* est héritage prométhéen et que l'homme possédant ces pouvoirs extraordinaires, notamment celui de tuer, doit nécessairement passer pour un dieu aux yeux de l'homme dépourvu de ces artifices. Dans le sillage de Colomb, les découvreurs européens répètent la même chose : nous sommes apparus comme des dieux. La vérité étant peut être : nous nous sommes pris pour des dieux, comme en atteste le comportement ubristique de Cook empreint d'une « inexplicable infatuation » que Salhins relève lui-même, ou nous avons tenté de le faire croire comme nous l'explique Todorov à propos de Cortès⁴. G. Obeyesekere rappelle à juste titre que Cook est identifié non pas à un dieu mais à un chef (*ali'i*) et qu'en tant que tel il peut recevoir à titre honorifique le nom d'un dieu local et être déifié, comme tous les grands chefs, post-mortem. Dès lors, pourquoi Cook a-t-il été tué ? Les motifs ne manquent pas parmi lesquels la violation du sanctuaire (*heiau*) de Hikiau dont Cook utilise les palissades sacrées et les effigies divines pour faire du feu de bois, la tentative de prise en otage du chef Kalianopu'u, innocent, pour récupérer une chaloupe volée. En dépit de ses intentions officiellement humanistes, Cook a obéi plus à une violence de la logique (dogmatisme) et à une logique de la violence (représailles) qu'à une dynamique de la compréhension. Ni l'attitude de Cook, ni celle des Hawaïens ne sont nées du malentendu : la seconde n'est que la réaction à une agression objective, la première procède d'abord d'une exécution du paganisme en tant que tel : Cook agresse ce qu'il comprend suffisamment pour le condamner... On brûle toujours les idoles par conviction, comme en atteste l'actualité afghane. Quel qu'ait été l'univers symbolique des hawaïens, leur « mytho-praxis » — comme trois siècles avant eux les habitants du Nouveau Monde — ils n'ont pu ignorer ni l'humanité de leurs interlocuteurs dont ils avaient pu constater fatigue, maladies, blessures et mortalité, ni l'efficacité de leur technique et en particulier celle des armes... Ce sont même les deux seuls points sur lesquels il ne peut pas y avoir de malentendu et sur lesquels il n'y avait pas lieu de gloser.

À bien des égards le malentendu culturel ouvre un espace d'échanges où la différence de visée des interlocuteurs donne à chacun l'impression de gagner. On peut acheter les faveurs d'une femme pour un clou ou échanger son nom avec son hôte : à chaque fois l'échelle des valeurs de ce qui est donné ou reçu change d'un interlocuteur à l'autre ; mieux, on ne sait pas exactement ce que

l'on reçoit ou donne du point de vue de l'Autre : à quel étalon mesurer la valeur réelle de l'échange ? À quel paradigme commun évaluer la nature de l'échange : politesse protocolaire ou intégration à un réseau d'alliance tribale ?

L'escroquerie — et la violence qu'elle implique — commence quand on sait ce que l'Autre croit donner et que, de fait, on lui prend bien davantage : le traité de Waitangi en 1840 en est un bon exemple. Les Anglais garantissent aux *Maori* la propriété de leur terre ancestrale et leur promettent la prospérité en échange de la souveraineté, traité de dupes quand on sait que la propriété pour un *Maori* implique la souveraineté, que ces deux notions ne sont ni pertinentes ni dissociables car le pouvoir sur la terre (*mana ariki*) est aussi un pouvoir de la terre (*mana whenua*). La violence peut s'exercer sous le couvert d'un malentendu, elle est rarement le fait du malentendu lui-même.

Sauf à vouloir éliminer l'Autre parce que Autre, dans un rapport de prédation où la violence précède tout discours, l'altérité, sur le plan des représentations, n'est jamais conflictuelle en tant que telle, puisqu'elle n'est pas perçue pour ce qu'elle est : c'est toujours en tant qu'elle est pensée sous le signe du même qu'elle devient conflictuelle, déviante par rapport à un paradigme culturel ethnocentrique. Littéralement les concepts de *atea*, de *hau*, de *mana*, de *varua*, de *ibo*, de *ao*, de *po*, ne peuvent pas s'opposer à ceux de dieu, de souveraineté, de pouvoir, d'âme, d'essence, de paradis ou d'enfer puisqu'ils ne désignent pas des entités concurrentes mais des concepts qui, ne prenant sens que dans des plans symboliques distincts, ne peuvent pas entrer en concurrence.

Oro pouvait bien s'opposer à Tane ou à Taaroa mais Jehovah, dieu transcendant, ne peut pas entrer en concurrence avec des entités reliées aux hommes par un lien généalogique. Quand Cook viole le temple de Hikiau, il ne reconnaît pas l'altérité de divinités païennes, il leur refuse le droit d'existence : violence idéologique prédatrice. Quand Pomare II se lance, en 1815, dans la bataille de Fei Pi sous la bannière de Jehovah contre les chefs païens d'unités tribales concurrentes, il ne reconnaît pas l'essence d'un nouveau type de divinité, il fait alliance avec un dieu étranger qui a plus de *mana* que les divinités locales : stratégie politique et non conflit idéologique. Dans le premier cas, c'est la logique même du discours idéologique — « tu n'aimeras qu'un seul Dieu » — qui induit la violence ; dans le second cas, c'est la logique guerrière qui commande l'adhésion à un nouveau dieu, adhésion que « le principe de non exclusivité »⁵ du système religieux polynésien autorise pleinement. D'un côté un discours qui s'impose violemment aux circonstances, d'un autre côté des circonstances violentes qui s'imposent au discours : missionnaires et *ari'i* pouvaient bien convenir d'actions communes ou se poser comme antagonistes, la différence même de leur visée faisait qu'ils échangeaient d'autant mieux des formes sociales et rituelles qu'ils ne partageaient rien sur le fond.

La rupture culturelle majeure n'est pas dans la renonciation à un dieu ancien, prévue par la tradition⁶. Elle est dans le déplacement du lieu sacré. En quittant le *marae* pour le temple chrétien, les anciens réseaux généalogiques, politiques ou économiques ont perdu leur centre. Le sacré descend toujours de dieu vers les hommes. Il ne remonte plus. Désormais le politique, le religieux et l'économique appartiennent à des structures séparées. Coupé de son fondement structurel, le dis-

cours officiel finit par rompre avec la tradition : les règles de la morale anglicane deviennent de rigueur : Pomare promulgue son code puritain en 1819. Un glissement sémantique commence à se faire dans les notions : la matrice originelle *po* tend à se confondre avec les ténèbres païennes et infernales, le monde profane et humain *ao* devient lumière chrétienne et divine, l'esprit ancestral *varua* devient *varua ino*, esprit malin⁷, le divin cosmique et immanent *atea* devient Dieu, personne transcendante... Un lent mouvement syncrétique se met en place sous l'égide du discours dominant. Dans un effort conjugué des Polynésiens et des Européens, l'altérité tend à se couler dans le moule du Même.

Or, précisément, la dissidence et l'affirmation identitaire seront le fait de mouvements syncrétiques : c'est dans l'Ancien Testament que les prophètes de la *Mamaia*, héritiers des *taura* (inspirés)⁸, vont puiser la source de leur inspiration pour se rebeller contre l'ordre des missionnaires ; c'est en élaborant une divinité polynésienne aux attributs bibliques, Io, que le clan *maori Te Matorobanga* va s'opposer à l'autorité des *pakeba*⁹. Par ailleurs, les ethnologues prendront pour argent comptant ces élaborations syncrétiques et, au nom d'une religion universelle, se féliciteront de découvrir chez l'Autre tous les éléments constitutifs d'une conviction du Même : dieu transcendant, créateur... Ainsi en va-t-il de Smith, Best, Stimpson, ESC Handy, ce dernier finissant par supposer à la culture polynésienne une origine indo-polynésienne¹⁰. Par là, par Inde et Ancien Testament interposés, l'Autre Polynésien ne devenait qu'une variante exotique du Même, la tribu océanienne d'une diaspora juive originelle¹¹. Aux tentations prédatrices pouvait succéder le temps du différend ; par définition, le différend n'existe que par occultation de la différence : l'Autre ne peut revendiquer son altérité que dans les mots du Même, comme simple variation à partir d'un paradigme commun. Par là, il devient victime puisque précisément sa plainte ne peut pas être entendue, qu'il ne peut pas être entendu comme Autre¹². L'injustice ici n'est pas le produit de deux discours conflictuels, elle est le fait d'un rapport de force externe aux discours qui impose une syntaxe unilatérale, celle que peut comprendre le pouvoir dominant.

Depuis deux siècles, avec le poids des structures administratives, des institutions, de l'enseignement laïque et religieux, de l'imposition du français comme langue officielle, du large métissage biologique, de l'économie de marché, on peut penser que les membres de la société polynésienne ont fini par se comprendre à force de parler le même langage et de partager les mêmes convictions. Est-ce à dire qu'avec le temps des malentendus, les risques de conflits ont disparu ? Rien n'est moins sûr. La rivalité n'est pas quand on pense autre chose mais quand on pense autrement la même chose. Semble en attester, sur le plan purement linguistique, la grammaire de l'Académie Tahitienne *Fare Vanaa*, calquée sur la grammaire française et les catégories d'Aristote. Partageant syntaxe et signifiants, qui pourrait imaginer la possibilité d'une divergence dans les signifiés et les postulats non dits ? Car, de fait, on échange bien et deux siècles d'efforts syncrétiques ont rendu possible, de glissement sémantique en glissement sémantique, l'impression d'une pensée commune. Ainsi, la Bible traduite en tahitien par un pasteur anglais, avec des néologismes inspirés du grec et du latin, avec des approximations plus ou moins heureuses entre les

exigences du *re'o ma'ohi* et l'ontologie chrétienne, est devenue le livre de chevet polynésien. Quand les *Maori* imaginaient que les Anglais prenaient possession du sol en érigeant un mât, à la façon de Tane, séparant le ciel mâle de la terre femelle, il y avait malentendu sur la forme mais pas sur le fond : le drapeau en haut du mât signifiait bien cette prise de possession. Quand les *Ma'ohi* contemporains opposent le *ao* au *po* comme la lumière divine à l'obscurité infernale, il y a malentendu sur le fond, pas sur la forme : l'opposition existait bien jadis d'un concept à l'autre mais tel n'en était pas le sens. Et, de fait, quel en est le sens aujourd'hui ? Car c'est bien là la question et tout le problème. Quittant la sphère religieuse, on pourrait poser le même type de question sur le plan politique à propos de concepts tels que *nuna'a*, *hau*, traduits aujourd'hui par des mots tels que nation ou gouvernement qui sont pertinents pour un état moderne et n'ont pu l'être pour une société traditionnelle, organisée en chefferies où pouvoir et sacré sont indissociables. Tout porte à croire que nous pensons et disons la même chose : tout opposition dès lors ne pourrait être que politique, rivalité, concurrence... mais il n'est toutefois pas exclu que perdurent derrière l'illusion d'un plan symbolique culturel commun, deux discours distincts. Quand un homme politique utilise en *re'o ma'ohi* le terme de *hau*, celui-ci a-t-il perdu sa résonance sémantique de pouvoir imprégné de sacré pour ne désigner que le terme neutre de gouvernement ou bien est-ce le concept même de *hau* qui projette sur le pouvoir politique, dans le cadre d'une démocratie laïque, une dimension sacrée ? C'est ainsi que l'église devient paradoxalement le lieu où s'éprouvent et se perpétuent une continuité de la tradition : lieu de l'acculturation, elle est aussi le lieu de pratiques typiquement polynésiennes, en atteste parfois l'écart entre le dogme officiel des représentants des églises et la foi polynésienne des catéchumènes¹³.

Alors la Polynésie est-elle devenue la terre d'un dialogue réussi ou bien est-elle le lieu, aujourd'hui comme hier, où prévaut un discours mythique sur l'Autre comme peut le laisser penser la prégnance des préjugés qui constitue la toile de fond des propos ordinaires, toutes ethnies confondues¹⁴ ? Si c'était le cas, n'y aurait-il pas lieu d'inverser le présupposé de départ : pour reprendre l'heureuse expression de Jean-François Baré, ne devrait-on pas envisager la possibilité d'un *malentendu pacifique*, d'une mythologie lénifiante qui aient su nous mettre à l'abri des violences du *logos* et des conflits d'une raison arraisonnante ? Car, de fait, est-on bien sûr que Serbes et Croates, Juifs et Arabes, Irlandais protestants et Irlandais catholiques ne se comprennent pas ? Ne se comprennent-ils pas trop bien ?

Les philosophes et les anthropologues se sont parfois plu à décrire les sociétés traditionnelles comme fermées¹⁵, à histoire froide et stationnaire¹⁶, par opposition à la société occidentale ouverte et chaude. Si l'extrême rigueur des codes peut contraindre l'individu dans une société traditionnelle, comme le pense Marcel Gauchet¹⁷, il est encore plus vrai de rappeler avec Marc Augé¹⁸ que les dieux païens ne sont pas des dieux jaloux : dieux pluriels, à l'efficacité variable, ils subissent les aléas de l'histoire des hommes qui font tantôt triompher Taaroa, Tane ou Oro. Dans ce système-là, on peut prendre congé des dieux inefficaces et en adopter de plus opportuns. Le pragmatisme religieux exclut l'intolérance *a priori*. Si le dieu des pasteurs, exclusif, a pu s'imposer, c'est parce qu'il

a pu intégrer un système ouvert où, comme dieu possible parmi d'autres, il a eu à faire la preuve de son efficacité. L'histoire des hommes est allée dans son sens. Cette ouverture pragmatique des sociétés traditionnelles, appuyée en Polynésie par une mythologie occidentale universaliste, a permis, jusqu'à aujourd'hui, d'éviter le choc de discours clos sur eux-mêmes qui, à l'instar de boules de billard, se frappent d'autant mieux qu'ils se déroulent sur le même plan.

Désormais tous les réseaux religieux, aussi nombreux et divers soient-ils — catholiques, protestants, mormons, sanitos, adventistes, témoins de Jehovah... — se placent sous l'égide du même dieu biblique ; désormais la seule forme politique légitime avouée par tous les partis est celle fondée sur le suffrage populaire. Dans le cadre de ce qui apparaît comme une démocratie chrétienne¹⁹, on peut penser que tout le monde parle à peu près le même langage. Mais, précisément, est-ce là la fin des malentendus ou l'ultime différend ?

Il est pour le moins significatif de constater que le parti indépendantiste, le *Tavini Huiraatira*, qui a fait de la revendication identitaire son cheval de bataille, ait choisi la croix du Christ comme emblème. C'est toujours le semblable qui entre en compétition avec le semblable. Comme ce fut le cas pour les premières générations de convertis, on peut certes juxtaposer deux systèmes de pensée sans contradiction : on peut croire à la fois au dieu biblique et au pouvoir des ancêtres, il suffit simplement de basculer d'un système à l'autre. Rien, *a priori*, s'opposant à l'usage de deux systèmes distincts ; comme on peut, par exemple, consulter pragmatiquement à la fois un médecin et un guérisseur. La contradiction apparaît — et avec elle l'existence de tensions tant intérieures (psychologiques) qu'extérieures (sociales) — dès que l'on amalgame les deux systèmes, « bricolage » ou non seulement il faut concilier la crainte des ancêtres avec celle du châtiment divin mais aussi la transcendance avec l'obligation du contre don, le prestige avec l'humilité, le primat de la communauté avec le souci du salut personnel. Le médecin peut-il être pensé comme une sorte de guérisseur ou le guérisseur comme une sorte de médecin ? La confusion n'occulte-t-elle pas ce qui constitue l'art du guérisseur et la science du médecin ? Au nom du scientisme ou du monothéisme, dans les deux cas, au nom d'une conviction de la vérité, il est toujours tentant de réduire le premier système à une ébauche balbutiante du second. Faut-il le rappeler ? Le syncrétisme, qui est au cœur de toutes les cultures, est le produit d'une élaboration active, pas d'un amalgame subi : une pensée métissée, avec ses contradictions comme toute pensée, n'est pas nécessairement une pensée confuse.

Qu'une société puisse passer d'un système religieux à un autre, d'une structure politique à une autre, est une affaire entendue : il est dans l'ordre même de toute culture d'opérer des « transferts de sens », « d'adopter des dérivations créatives »²⁰, de métaboliser la nouveauté pour demeurer vivante. L'identité culturelle est l'histoire d'une communauté au sens où elle est d'abord l'histoire des rencontres de cette communauté. Ce qui est en question ici, c'est le danger intellectuel et politique qu'il y a à nier ces modalités, voire l'existence de ces dérivations, soit en affirmant qu'un sens s'est purement et simplement substitué à un autre, soit en présentant l'ancien comme une variante du nouveau. *A priori* culturaliste et universaliste qui enfermeraient la notion

d'identité culturelle dans les termes d'une problématique occidentale héritière aussi bien de l'universalisme des Lumières que de l'irrationalisme mystique du Romantisme.

Si la notion d'identité culturelle veut dire quelque chose, elle ne doit pas se poser dans les termes qui furent ceux des idéologues européens. Ceux-ci opposèrent au principe kantien de la personne, citoyenne du monde, la vision d'une culture comme personne, unique et respectable en tant que telle²¹. L'individu n'est que l'échantillon du génie d'un peuple et tout échange avec l'Autre culturel met en péril ce génie dans sa pureté : nostalgie mystique de l'origine, « ethnicisme » qui retrouve les termes religieux des convictions fondamentalistes : on ne sauve son âme que dans la pureté de la race et dans la sacralisation de la tradition. Vision substantialiste de la culture. À cette thématique ressortissent aussi bien l'attitude de ceux qui ne voient dans le passé polynésien que l'homme du paganisme et des sacrifices humains que celle de ceux qui sont en quête de la pureté de l'âme *ma'ohi* dont les *tupuna*²² et les grands anciens auraient gardé jalousement le secret. Reste que cette façon de penser la culture n'est pas celle des sociétés traditionnelles qui pensent moins en termes d'identité, de culture, de nation ou de substance qu'en termes de réseaux généalogiques, d'alliances territoriales, de communauté ou d'efficacité profane et sacrée.

À une période où les tentations de prédatations se sont délitées : fin des impérialismes, où les alibis de la violence n'existent plus : croisades évangélisatrices et civilisatrices, où les discours mythiques et idéologiques sont dénoncés : primitivisme et évolutionnisme ; c'est-à-dire à une époque où les décideurs de tous bords parlent à peu près le même langage, où les enjeux économiques et politiques ont changé de camp : la métropole n'attend plus rien, le Territoire négocie son dû, la sérénité va-t-elle succéder au différend ? Au moment où nous pensons triompher des mythologies et des injustices, où la valorisation du *reo ma'ohi* et de la culture locale deviennent des priorités politiques affichées, où les Polynésiens prennent la parole et la plume, en avons-nous fini avec les malentendus ? Entre personnes qui se comprennent, le temps de la dispute et du litige qui sont la trame anecdotique de tout commerce humain, a-t-il succédé au temps du différend et des malentendus ? Cela n'est pas si sûr.

Si des communautés rivales parlent le même langage, le choc est frontal : il n'y a plus de place pour l'intercompréhension : l'agonistique remplace le dialogue. Par ailleurs quand l'Autre pense son identité à partir des théories « ethnicistes » du Même, il ne risque guère d'être contredit mais faisant cela, il accomplit sur lui-même la pire des violences : occultant ce qui fait le fond de son altérité, il ne se reconnaît plus lui-même. C'est dans le cadre d'un culturalisme historiquement révolu, que le pouvoir métropolitain a pu contribuer à construire de la « polynésianité » tandis que les élites locales, métissées et diplômées, ont produit de la « ma'ohitude ». Ce goût de l'exotisme et de l'authenticité porte avec lui l'arrière goût des produits de substitution, sorte de prêt-à-penser identitaire où la culture est réifiée en folklore. Autant d'effets d'une modernité qui ne dit pas son nom²³.

Mais il y a un prix à payer à toute chose : si, dans un premier temps, la fable que se tenait l'Occident en pensant l'Autre comme figure inversée du Même (bon sauvage/méchant civilisé,

joueur superficiel/travailleur profond, etc.) a permis aux Européens d'entretenir avec les Polynésiens des rapports mythiques où le fantasme dissolvait la réalité de l'altérité, les efforts des élites respectives vers une affabulation consensuelle permettent aux uns et aux autres de se rejoindre aujourd'hui sur le plan d'une fiction commune. L'essentiel est ainsi occulté : la confiscation de la parole de l'Autre par laquelle on pouvait tant apprendre sur le Même, l'utilisation toujours possible des frustrations de l'Autre au service d'une guerre d'intérêts où les interlocuteurs, au nom du respect de l'identité, parlent exactement le même langage : celui de la bonne conscience, du pouvoir et de l'argent. Est-on bien loin du discours puritain et mercantile de l'oncle Sam ?

C'est pourtant au-delà de cette avant scène théâtrale que doit se porter le regard : l'identité culturelle n'est ni une invention de la modernité, ni une mauvaise foi politicienne, ni une fausse conscience historique, ni une substance anhistorique, elle est le fond symbolique et social à partir duquel a été traité et se traite encore la nouveauté, le « soubassement normatif »²⁴ à l'œuvre dans les transferts de sens : une histoire ne commence jamais *ex nihilo*, elle s'inscrit dans le fil à la fois continu et libre d'une narration... Faute d'avoir fait l'inventaire des concepts polynésiens avec lesquels s'est écrit cette histoire, faute d'avoir repéré les logiques culturelles du sens, dans leur diversité, faute d'avoir dressé la carte des cheminements syncrétiques, on élabore, sous couvert de traduction, des fictions confortables posées comme vérités communes et par lesquelles les protagonistes ne peuvent échanger que sous la forme du fantasme, que sur le mode de l'affrontement.

Notre propos tend-il à contester l'altérité polynésienne dans son existence ou à la dénoncer dans ses effets ? Tout au contraire, l'altérité est bien là, ni substance génétique, ni génie atemporel d'un peuple, elle est l'héritage d'une population majoritairement polynésienne dont l'identité n'est pas à chercher tant elle est vécue et sensible au quotidien. Reconnue, il lui reste à être exprimée et par elle et pour nous. De là l'urgence d'une littérature polynésienne enfin envisagée et encouragée par les institutions²⁵. Comment ne pas éprouver toute la précarité d'une situation historique où un discours dominant a trouvé en lui-même l'argumentation d'une opposition, nourrissant par là sa propre dialectique en la faisant passer pour une confrontation interculturelle ? S'il fut un triomphe, ce fut celui d'un débat interne à la pensée occidentale : universalisme/culturalisme, modernité/tradition, rationalisme/mysticisme... Heureusement le timbre de voix polynésiennes, souvent féminines, commencent à se faire entendre ; lesquelles, refusant le cadre même de ce débat, racontent l'histoire de leur propre cheminement et ouvrent l'espace littéraire d'une réflexion polynésienne²⁶.

Aussi opératoires que puissent avoir été les malentendus construits sur les mythes de l'exotisme et de l'authenticité, sur les schèmes de l'inversion et de la nostalgie, il faut éviter de reproduire un scène déjà jouée par bien des peuples décolonisés : le triomphe du Même contre le Même, la défaite de l'Autre par l'Autre. Car, en final, le différend n'est pas tant entre un peuple polynésien et un pouvoir étranger, qu'entre la majorité de ceux qui font la culture — sa spécificité syncrétique — en la vivant et en la rendant vivante et la minorité de ceux qui en monnaient la fic-

tion bavarde. Si le Même a toujours raison du Même, dans une confrontation dogmatique, c'est toujours avec l'Autre que l'on a quelque chose à dire...

NOTES

1. *Des îles dans l'histoire*, Gallimard-Le Seuil, 1989.
2. Le nouvel an Hawaïien.
3. *The apotheosis of Captain Cook*, Princeton University Press, 1992.
4. *La conquête de l'Amérique*, Seuil, 1982.
5. BARE, J.-F., *Tabiti, Les temps et les pouvoirs*, ed. de L'ORSTOM, 1987, p. 80.
6. HENRY, T., « prière d'expulsion d'un Dieu » in *Tabiti aux temps anciens*, Publications de la Société des Océanistes, Paris, 1988, p. 186.
7. Sur ces points cf. analyse de A. BABADZAN, *Naissance d'une tradition*, ed. de L'ORSTOM, Paris, 1982.
8. Cf. EDDOWES, M., *Les cultes Tutae'auri et mamaia*, Bulletin de la Société des Études Océaniques, décembre 2001.
9. Équivalent *maori* du mot tahitien *popa'a* : étranger.
10. *Polynesian Religion*, Bishop Museum, Bulletin 34, 1927, p. 9.
11. Cf. SAURA, B., *Politique et religion à Tabiti*, éd. Polymages-scoop, Tahiti, 1993 et FER, Y., MALOGNE-FER V., *Tua-roi, réflexions bibliques à Rapa*, éd. Haere Po, Tahiti, 2001.
12. Cf. LYOTARD, J.-F., *Le Différend*, éd. de Minuit, Paris, 1983.
13. Cf. FER, Y..., *op. cit.*
14. Cf. RIGO, B., *Lieux-dits d'un malentendu culturel*, éd. Au Vent des Îles, Tahiti, 1997 et cf. TCHERKEZOFF, S., *Le mythe occidental de la sexualité polynésienne*, PUF, Paris, 2001.
15. Cf. BERGSON, H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, PUF, 1932 et cf. POPPER, K., *La société ouverte et ses ennemis*, 1945, Seuil, 1979.
16. Cf. LEVI-STRAUSS, C., *Race et histoire*, UNESCO, 1952.
17. *Le Désenchantement du monde*, Gallimard, 1985.
18. *Le génie du paganisme*, Gallimard, 1982.
19. Les séances de l'Assemblée Territoriale, comme les réunions des partis politiques commencent par des prières, cf. REGNAULT, J.-M., *Des partis et des hommes*, éd. Haere Po, Tahiti, 1995.
20. Cf. BAYART, J.-F., *L'illusion identitaire*, Fayard, 1996.

21. Cf. DUMONT, L., *Essais sur l'individualisme*, Seuil, 1983.
22. Ancêtres.
23. Cf. HOBBSAWM, E. and Ranger, T., 1983, *The Invention of Tradition*. Cambridge : University Press ; cf. DE DECKKER, P. et KUNTZ, L., *La bataille de la coutume*, L'Harmattan, Paris, 1998 et cf. BABADZAN, A., *L'invention des traditions et le nationalisme*, Journal de la Société des Océanistes, 1999-2, n° 109.
24. Cf. AMSELLE, J.-L., *Vers un multiculturalisme français*, Aubier, 1996.
25. Cf. RIGO, B., *Propos sur la littérature en Polynésie*, Dixit, 2001.
26. Cf. par exemple DEVATINE, Flora, *Tergiversations et rêveries de l'écriture orale*, éd. Au vent des îles, Tahiti, 1999 ; PELTZER, Louise, *Lettre à Poutaveri*, éd. Au vent des îles, Tahiti, 1995 ; WALKER, Taaria, *Mémoires d'avenir d'une île australe*, éd. Haere Po, Tahiti, 1999.