

L'identité au miroir de Tahiti

Jean-François Baré

L'EXTRAORDINAIRE produit de l'histoire qu'est l'archipel tahitien contemporain renvoie une sorte de lumière réfléchie sur la notion d'« identité » d'une collectivité humaine en général, qui y est actuellement discutée, et donc sur les difficultés de définition propres à cette notion même. Sans doute pourrait-on faire pareille remarque à propos de ces autres produits historiques, non moins spécifiques, que sont, par exemple, la France ou l'Allemagne, ou encore l'Albanie. La question de l'« identité de la France » a parfois occupé le débat académique (Braudel 1986, par exemple, et, pour la « culture française », l'admirable texte de Burguière & Revel 1993), mais ce n'était nullement pour rapporter un nombre déterminé de propriétés à un objet posé comme homogène et éternel (« Que la France se nomme diversité » chez Braudel, dès le premier chapitre). Dans notre pays, cette question a occupé et occupe encore le débat public au sens large selon des modalités souvent des plus rudimentaires, qui montrent à tout le moins l'embarras où se trouvent même les esprits les plus xénophobes à propos de ce que serait l'« identité française ». Sauf à considérer sous cet angle les ponctuels rassemblements du Front national auprès de la statue de Jeanne d'Arc, dans le 1^{er} arrondissement de Paris, ces discussions n'ont pas pour autant suscité à proprement parler de mouvements de « reconstruction identitaire » tels qu'on en a vu se produire ces dernières décennies dans le Pacifique insulaire, et notamment, comme nous le dit Bruno Saura, à Tahiti.

————— À propos de Bruno Saura. *Tahiti Ma'ohi. Culture, identité, religion et nationalisme en Polynésie française*, Pir'ae (Tahiti), Au vent des îles éd., 2008 (« Culture océanienne »).

Que s'est-il donc passé ?

140

Le grand intérêt du livre de Bruno Saura est de rassembler un grand nombre de témoignages et d'observations ethnographiques et historiographiques sur le mouvement qui, depuis les années 1975-1980, entend construire un « discours identitaire » tahitien ou plutôt *ma'ohi* – disons, provisoirement, « autochtone » –, et défendre ainsi des « racines » *ma'ohi*. Je ne suis pas certain que, de ce point de vue descriptif, on trouve un équivalent dans un Pacifique insulaire, y compris anglo-saxon, pourtant taraudé par la même question et donc producteur d'une quantité considérable d'écrits de toute nature sur le sujet, de rapports administratifs en œuvres académiques.

Écrit par un familier de longue date de la Polynésie française, locuteur courant du tahitien (ou de *re'o ma'ohi* – comme il est maintenant d'usage de le nommer, c'est-à-dire, littéralement, de la « voix *ma'ohi* »), on se doit de souligner le ton équanime du propos – bref, son ton d'ethnographe ! –, même si l'humour n'est souvent pas loin d'affleurer. C'est, répétons-le, l'un de ses grands intérêts, même si certaines positions ne manquent pas, comme souvent sur ces sujets, de s'exprimer finalement en un plaidoyer pour des « identités cumulatives » et non « conflictuelles », Bruno Saura insistant tout du long sur la réalité des questions posées par le « renouveau identitaire » *ma'ohi*. J'y reviendrai.

Il faut, en effet, bien de l'attention pour décrire un mouvement par essence baroque et contradictoire, se référant forcément à une communauté insulaire ancienne, mais qui fut déjà bouleversée dès le début du XIX^e siècle, moment de sa conversion au protestantisme dans le cadre de ce que j'ai appelé un malentendu productif (à l'exception des habitants des Marquises et des Gambiers, qui deviendront catholiques plus tard, mais à leur manière), à partir d'une cosmogonie polythéiste dont je ne connais guère d'équivalent (Oliver 1974 ; Babadzan 1993). Cette cosmogonie disparaît pour l'essentiel en quelques décennies, sous l'effet conjoint des appareils politiques missionnaire *et* tahitien, dont la branche protestante pensait qu'elle relevait de l'« Angleterre » (*peretane*, « Britain »). Ladite communauté (mais est-ce la même, ou bien une autre ?) devient pour partie protectorat français en 1842 avec l'assentiment de certains groupes locaux, pour partie colonie française en 1880 (même remarque), ensuite « Territoire d'outre-mer » de la France depuis 1958, avant d'être désormais dotée d'un étrange statut d'autonomie interne puis de « pays » d'outre-mer (que l'on transcrit couramment par *pe'i*). On y a longtemps parlé minoritairement le français et, le plus souvent, une langue polynésienne, jusqu'à ce que le français finisse par s'imposer dans beaucoup d'aspects de la vie quotidienne, ce qu'on peut à certains égards déplorer avec Bruno Saura.

Dans le même temps, une étrange néoculture tahitienne – ou *ma'ohi* – n'a jamais cessé de se manifester sous des formes métaphoriques, dominées ou discrètes ; en tout cas, non « officielles ».

Dans cet étonnant ensemble, des personnalités, souvent porteuses d'une double ou triple culture linguistique (« demies », *afa* de l'anglais *half*), relevant des « élites » au sens sociologique du terme, ont entendu, depuis environ trois décennies, expliquer à tout un chacun ce que c'est qu'être *ma'ohi*, alors que cette question *en tant que telle* ne préoccupait guère la masse du « peuple » tahitien (*nunā'a*), des « gens petits-petits » (*feia ri'i ri'i*) qu'elle semblerait pourtant concerner préférentiellement (on trouvera, à ce propos, l'excellente restitution d'un entretien de l'auteur avec une dame âgée, p. 144). Bruno Saura note d'ailleurs que la notion de *ma'ohi* véhicule parfois au sein du peuple tahitien l'« idée même de salissure » (p. 151), car le mot renvoie à ce qui « sort de la terre » (comme une plante, par exemple), même si, note-t-il également, « ce qui sort de la boue peut aussi être associé à l'idée d'élévation » (*id.*).

Cette relative perplexité ne s'apparente pas toujours pour autant à de l'indifférence : telles ou telles manifestations empiriques de ce qui serait l'« identité » suscitent chez les mêmes gens du plaisir, de l'amusement, de l'intérêt, voire de la revendication. Une historiographie de ces phénomènes est d'autant plus malaisée que, comme dans tout travail de définition des « choses » humaines, la controverse est consubstantielle au projet, les uns pensant qu'ils savent mieux que les autres ce que c'est au juste qu'être *ma'ohi*. Ainsi émerge-t-il immédiatement un enjeu micropolitique pour ce que l'on n'oserait appeler des chapelles. Parmi les multiples exemples évoqués par Bruno Saura, on peut citer l'interprétation par un « poète traditionaliste » proche de l'Église protestante, cofondateur d'un ancien mouvement « indépendantiste », du terme même de « m'aohi » comme dissociable en *ma* (tout à la fois « propre » et « libre ») et *'ohi* (« pousse de végétal ») ; alors que, pour deux membres autochtones de l'Académie tahitienne (création contemporaine du statut de Territoire d'outre-mer de la France), le terme désigne simplement « ce qui est propre à la Polynésie » (p. 157). Encore faudrait-il préciser alors, me permettrai-je d'ajouter, ce qu'est au juste cette Polynésie-là : est-ce la Polynésie « française » (mais sans y compter les Marquises – *henua 'enata*, « terre des hommes » –, où le mot « ma'ohi » n'est pas spontanément utilisé ?), ou est-ce la Polynésie du géographe français Charles de Brosses, inventeur du terme au XVIII^e siècle ? Nous sommes déjà, avec ce nom même, emportés par une série abyssale d'interprétations à l'œuvre.

Bruno Saura a eu l'excellente idée (p. 154) de se référer à une base de données, créée par les linguistes Bruce Biggs et Ross Clark de

l'Université d'Auckland¹, sur les racines proto-polynésiennes, base donnant *maqoli* comme la racine productrice de *ma'ohi* (ce qui explique la notation d'une glottale qui m'a longtemps laissé perplexe, remplaçant le /q/). Cette racine est également productrice, par exemple, du *maoli* hawaïen ou du *maori* néo-zélandais, tous ces lexèmes ayant en commun de se référer à ce qui est autochtone, au sens d'une certaine relation entretenue par tout un chacun avec la « terre ». Évidemment, cette relation demande à être spécifiée dans le cas du Pacifique insulaire (Baré ed. 1992), sous peine de tomber dans de grandes et vides généralités. Il est possible que ce genre de controverses tienne pour partie à la persistance de très anciennes dispositions tahitiennes (ou *ma'ohi*, les termes me manquent...), d'autant plus prompts au jeu de mots que le nombre de phonèmes en tahitien (ou en *réo ma'ohi* ?) compte parmi les plus faibles des langues du monde, et que cette propension au calembour peut vite se transformer en une sorte de linguistique sauvage, au sens de la pensée sauvage de Claude Lévi-Strauss².

Les riches *case studies* évoquées concernent tout d'abord les « Prémices et précurseurs » du renouveau identitaire (chap. III). Parmi ces derniers, on compte un bon nombre de proches voire de cadres de l'ancienne Église évangélique protestante, devenus en quelque sorte des *angry young men* à la mode polynésienne. L'Église évangélique devint par la suite Église protestante de Polynésie française, puis, plus récemment, Église protestante *ma'ohi*, pour cette raison sans doute que l'« Église » tout court (*te etaretia*) constitua historiquement pendant des siècles une sorte de métaphore de la société tahitienne tout entière, au moins dans l'archipel central des îles de la Société³. On lira, par exemple, la description reconstruite des spectaculaires funérailles « à la polynésienne » de l'un de ces leaders d'opinion à Huahine, une des îles Sous-le-Vent. S'ensuivent des commentaires sur ce que l'auteur appelle l'« idéologie *ma'ohi* » (chap. IV), les rapports entre « culture, identité et tradition » (chap. V), la critique de ce qu'il croit repérer comme une variante d'une « pensée culturaliste » (chap. VI) ou, en contrepoint, celle d'une « idéologie polynésienne » (chap. VII). L'un des chapitres les plus riches est certainement celui consacré à « L'expression identitaire et artistique *ma'ohi* contemporaine » (chap. VIII), en ce qu'il laisse discerner *hic et nunc*, à nouveau sans prendre parti, les difficultés de construire, forcément dans l'abstrait, ce que serait une identité *ma'ohi*, bien que contemporaine.

1. Austronesian Basic Vocabulary Database (<http://language.psy.auckland.ac.nz/austronesian>).

2. Cf. André-Georges Haudricourt, « Richesses en phonèmes et richesse en locuteurs », *L'Homme*, 1961, 1 (1) : 5-10.

3. D'après des sources bien informées, il semblerait que l'Église protestante de Polynésie française ait choisi cette nouvelle dénomination, sans doute sous l'effet du mouvement identitaire évoqué, avant que de savoir comment elle allait au juste s'y adapter.

Pour tenter de recomposer ce redoutable projet, il faut inéluctablement, en effet, parcourir une série de manifestations se référant à tel ou tel de ses aspects phénoménologiques, en tout cas visibles et perceptibles ; c'est ce à quoi s'est livré l'auteur. Citons, forcément pêle-mêle : le renouveau de la pratique du tatouage autrefois interdite par les missionnaires, largement abandonnée jusque récemment, désormais revendiquée y compris par des Européens habitant à Tahiti ; les tentatives contestables d'une « réappropriation » de la cérémonie du *kava* (décoction rituelle d'une pipéracée, *Piper methysticum*), cérémonie pourtant jamais attestée à Tahiti où le *'ava* était certes consommé, mais de manière privée et souvent par des chefs de haut statut, et ladite appropriation trouverait son origine, d'après l'auteur, dans des contacts entre étudiants tahitiens et fijiens de l'University of South Pacific à Fiji) ; les spectacles de danse ou *Heiva*, terme qui a remplacé l'ancien *Tiurai* (« Juillet ») désignant les fêtes du 14 Juillet français et républicain, qui peuvent eux-mêmes donner lieu à des « minis *Heiva* » (comme en 2002 à Mo'orea, p. 376) « avant de servir, *in fine*, de spectacle pour les clients d'un hôtel ou d'un restaurant » (p. 377) ; ou encore la considérable popularité des courses de pirogue. S'agissant d'activités maritimes, la place manquerait pour commenter dans toutes ses dimensions la sensation produite sur la grande masse des Tahitiens de souche par le voyage depuis Hawai'i, sans instruments modernes (mais sous la conduite d'un Micronésien des Carolines, Mau Piailug), de la grande pirogue double Hokule'a, construite en 1976 à partir de bois non hawaïens sous l'impulsion de l'anthropologue américain Ben Finney et de la Polynesian Voyaging Society, entreprise qui n'eut pourtant pas d'équivalent depuis l'archipel tahitien (dans la période contemporaine en tout cas!)⁴. La traversée de l'Hokulea (l'équivalent d'Aldébaran en hawaïen) déclencha par la suite, en 1995, un spectaculaire rassemblement de grandes pirogues représentant diverses régions polynésiennes, dans la passe *'ava mo'a* (la passe « sacrée » de Ra'iatea, auprès de l'ancien grand lieu de culte Taputaputea). Puis plusieurs rassemblements se succédèrent sur ce même lieu de culte, ponctués de visites d'hommes politiques, de

4. Précisons que l'archipel de Hawai'i a été très probablement peuplé depuis les Marquises, relevant désormais de la Polynésie française, environ entre les VI^e et VIII^e siècles de notre ère (par exemple, cf. Kirch 2001), mais que l'entreprise d'Hokule'a n'a pas eu d'équivalent à partir de compétences tahitiennes contemporaines. L'ensemble de cette entreprise et de ses considérables difficultés, tant humaines et « culturelles » que techniques, est remarquablement et rigoureusement décrit, notamment par Ben Finney lui-même, dans le site internet de la *Polynesian Voyaging Society* (<http://pvs.kcc.hawaii.edu/>). Je renvoie à une partie de sa propre bibliographie : Finney (1992, 1994 a et b) et Lewis (1978).

distributions de bouteilles ou de boîtes de sodas du fait de la chaleur intense, et autres discours au mégaphone, de sorte que Ben Finney lui-même, héros et observateur de cette manifestation, conclut, non sans humour, qu'elle ne devait pas ressembler exactement à celle que l'on peut reconstituer à partir du célèbre volume *Tahiti aux temps anciens*⁵ (Henry 1951 [1928]). Le voyage maritime était toujours dans les consciences.

Dans l'ensemble des cas patiemment évoqués par Bruno Saura, on se trouve dans une sorte de dialogue spéculaire – voire « spectaculaire » au sens de Guy Debord⁶ – où le « je » identitaire, qui par définition manifeste sa différence, se trouve lui-même défini par un autre « je » qu'il désigne, si bien qu'à reconstruire une identité on ne sait plus très bien qui parle au juste ; en tout cas, ce n'est jamais un « je » tout seul. On en a une saisissante illustration avec ce dont Bruno Saura témoigne à propos du tatouage (*tatau*). Le regain de cet ornement corporel, sa congruence avec la mode qui s'en manifesta bien ailleurs qu'à Tahiti, notamment en Europe ou dans d'autres régions du Pacifique Sud⁷, finissent par le faire devenir un « artisanat » au sens de la statistique publique française. Un festival international dénommé Tatoonesia (du *tattoo* anglo-américain et du *-nesia* de *Polynesia*) fut même créé à Mo'orea, dont le jury comportait un humoriste français ainsi que le directeur, français également, d'un musée parisien. Le président de l'Académie tahitienne, natif de Tahiti, y vit une « dérive économique » (p. 358) au point que le « Conseil économique, social et culturel de Polynésie française a adopté [...] en novembre 2005 un projet de mise en place d'une politique de protection de l'artisanat traditionnel (conurrencé par des contrefaçons venues d'Asie) et de lutte contre l'utilisation abusive de motifs traditionnels *ma'ohi* » (p. 359).

Évidemment, parler du tatouage comme d'un « artisanat » – et non comme un élément somme toute banal de la vie quotidienne – revient à défaire d'une main ce que l'on poursuit de l'autre. Mais aussi la question, d'ailleurs commentée par Bruno Saura, de ce qui est « traditionnel » ou non se pose-t-elle dès l'abord (Lenclud 1987). Dans ce cas, comme dans

5. Voir son témoignage dans « Sin at Awarua » (<http://pvs.kcc.hawaii.edu/awarua.html>).

6. « Toute la vie des sociétés dans lesquelles règnent les conditions modernes de production s'annonce comme une intense accumulation de spectacles. Tout ce qui était directement vécu s'est éloigné dans une représentation » (Debord 1967 : 7). On peut se demander, cependant, si toute représentation n'est pas, elle aussi, « directement vécue ». Il est intéressant de noter que le livre tout récent d'Alain Babadzan sur les mouvements de « renouveau culturel » sur l'ensemble du Pacifique, que je n'avais pas lu à l'heure où je commençais ce texte, porte pour titre *Spectacle de la culture* (2009).

7. D'après Bruno Saura, de nombreux Européens vinrent se faire tatouer à Tahiti ces dernières années, hommes et femmes « de la rue », humoristes célèbres ou directeurs de musée.

beaucoup d'autres évoqués par l'auteur, la référence historique vise sans autre forme de procès une période autour des trois dernières décennies du XVIII^e siècle, qualifiée par Douglas Oliver de « late indigenous era » dans son œuvre monumentale (1974), mais dont je ne suis pas certain que le peuple tahitien se souvienne en détail (en fait je suis sûr du contraire, sinon par le biais des sommes publiées). L'« artisanat » comprenant « traditionnellement » la fabrication d'objets, je ne peux éviter de citer les observations de George Vancouver, ancien officier de James Cook, dès sa relâche de 1791 à bord du *H.M.S. Discovery* :

« Les diverses commodités d'Europe, maintenant utilisées pour le confort et le bonheur de ces insulaires, sont si variées que je ne peux m'empêcher de réfléchir, à la suite du capitaine Cook, à la condition déplorable à laquelle ils seraient réduits si leurs communications avec les Européens venaient à s'interrompre [...]. Nous en eûmes une preuve convaincante en constatant le très faible nombre d'outils de pierre et d'os qui subsistaient ; ceux offerts à la vente étaient d'une facture grossière et d'une qualité inférieure, destinés uniquement à notre marché, et vendus comme curiosités » (1967 [1798] : 14, ma traduction).

Ainsi l'« art d'aéroport » dans le Pacifique ne date-t-il pas des avions, bien loin de là. Les *curios* de Vancouver seraient-ils alors fondateurs de cette identité *ma'ohi* qu'entendent retrouver nos « reconstructeurs » du XXI^e siècle ? À la même époque lointaine, on trouve des ventes de *curios* ailleurs dans le Pacifique, dans l'Australie aborigène des premiers contacts de 1789, par exemple (Clendinnen 2004 : 87). Le catastrophisme intéressé de Vancouver visait essentiellement les outils et, notamment, les herminettes de pierre dont l'assemblage du manche par une ligature de fibre de cocotier tressée faisait en ces périodes reculées l'objet d'une sorte de rituel : on mettait, semble-t-il, l'herminette à « dormir » (*fa'amo'e*), puis on demandait aux dieux de la « réveiller » (*fa'a'ara*) (d'après Teuira Henry en 1928, cité par Oliver 1974 : 117, 119), ce qui fait sens pour ce que l'on peut reconstituer de l'appareil culturel *ma'ohi* du XVIII^e siècle⁸ ; si bien qu'à parler d'une herminette c'est déjà d'autre chose qu'on parlait. La majeure partie de ces objets fut remplacée par des adaptations d'outils en fer, forgés ou réparés par les bateaux de passage (pour de multiples témoignages, cf. Ferdon 1981 et Baré 2001), lesquelles furent elles-mêmes oubliées⁹.

8. Bruno Saura relate, d'ailleurs, le rituel de l'« endormissement » en 1999 de la place Vaiete à Pape'ete où se tenaient les fêtes de Juillet (*Heiva*), à la suite des décès inexplicables de groupes de danse et de membres du jury, puis celui de son « réveil », avant le « transfert » final du *Heiva*.

9. Un nombre important d'herminettes en pierre est actuellement conservé au *Fare ia Manaha* (musée de Tahiti), provenant de collections privées et de fouilles archéologiques (notamment aux îles Marquises).

Ainsi, l'artisanat *ma'ohi* à la mode du Tahiti contemporain, ce serait l'addition un peu arbitraire du tatouage, de la fabrication de pirogues de compétition et de répliques des pirogues doubles du XVIII^e siècle, de la fabrication de pagens de danse (*more*) et, essentiellement à destination des touristes, de *curios* répliquant, par exemple, avec plus ou moins de talent, les *ti'i* (ou *tiki*)¹⁰, et j'en oublie certainement. Remarquons, cependant, que cet artisanat-là ne comprend aucunement, à ma connaissance, la *fabrication* d'outils, que l'on peut pourtant considérer comme le summum de l'artisanat, par certains côtés ; pour cette bonne raison que plus personne n'utilise d'herminettes à Tahiti depuis belle lurette... Mais, remarquons aussi que l'« artisanat » cairote, par exemple, qui reproduit les admirables statues funéraires de l'Égypte antique, est fabriqué pour sa majeure partie en Chine, ce qui place le Conseil économique et social de Polynésie française devant une situation on ne peut plus banale : celle du marché mondial traitant économiquement de ce qui serait « la culture », comme le souligne Babadzan (2009), et, donc, devant le dilemme non moins banal en politique économique, du « protectionnisme » et du « laisser-faire ». Tout ces phénomènes sont certainement bien connus d'un grand nombre d'anthropologues contemporains¹¹.

Les difficultés et sans doute les espoirs du mouvement de renouveau identitaire décrit par Bruno Saura nous renvoient à des interrogations plus générales, qui le tourmentent comme d'autres et le déterminent au moins implicitement comme entreprise fondamentalement intellectuelle, mais peut-être de manière plus illustrative s'agissant de Tahiti (ou de la Polynésie française ? ou du peuple *ma'ohi* ? encore une fois, les mots me manquent...).

En ces matières, l'un des problèmes majeurs, pragmatique si l'on peut dire, est de « diviser la difficulté en autant de parties nécessaires pour *ne pas* la résoudre », pour paraphraser Marshall Sahlins à propos, en l'occurrence, des anthropologues et de la notion de culture (1976). En effet, à provoquer de grands rassemblements de pirogues doubles sur le site de l'ancien lieu de culte Taputapuatea, c'est forcément d'autre chose que de pirogues doubles qu'on parle – et encore faudrait-il savoir en quelle langue – ; à convoquer des danses et donc le *Heiva*, il en va de même – y compris de ces *tamure* rappelant le très ancien *hula* de Hawaï'i, d'un érotisme fondateur puisque mimant les copulations des dieux eux-mêmes –, etc., etc. En d'autres termes, aucun de ces aspects ne traite en

10. Statues monumentales « chercheuses », marquant autrefois des territoires.

11. On se souvient sans doute de l'intéressant travail mené par l'anthropologue Marie Mauzé (2008), avec la collaboration de la fille d'André Breton, sur le problème de la restitution aux communautés kwakiutl des œuvres détenues par Breton depuis ses différents séjours aux États-Unis.

lui-même de la « reconstruction identitaire » qu'il est pourtant censé incarner, et qui ne se révèle qu'au travers de ce *tertium quid* qu'est forcément la langue, productrice de « schèmes symboliques déterminés mais qui ne sont jamais les seuls possibles » (*ibid.* : VIII, ma traduction), donc d'interprétation, et donc d'« identité » au sens de la différenciation virtuelle avec l'ensemble des *cultures* du monde. Pourtant, après les rassemblements de Ra'iatea de 1995, ou après les fêtes de l'ex-*Tiurai* désormais *Heiva*, on peut sans forcer la vraisemblance imaginer chacun s'en revenir chez lui, fonctionnaire des douanes, cultivateur de pastèque ou militant indépendantiste, se parlant de plus en plus en français de questions moins identitaires, ou bien (de plus en plus rarement d'après Bruno Saura) en une « voix *ma'ohi* » peu accoutumée à l'exégèse des concepts fondateurs (*matamua*) mais parfois rompue au commentaire biblique (*tu'aroi*), ou bien encore, regardant la télévision.

Dans l'avant-propos inhabituellement courroucé qu'il consacra à la notion d'identité au cours d'un séminaire du même nom, Claude Lévi-Strauss notait, il y a une trentaine d'années, à peu près la même chose :

« En dépit de leur éloignement dans l'espace et de leurs contenus culturels profondément hétérogènes, aucune des sociétés constituant un échantillon fortuit ne semble tenir pour acquise une identité substantielle : elles la morcellent en une multitude d'éléments dont, pour chaque culture bien qu'en termes différents, la synthèse pose un problème » (1983 : 11).

Pour ce qui concerne l'archipel tahitien, une difficulté essentielle tient en effet, selon moi, à ce qu'ayant lu des centaines sinon des milliers de pages de sources inédites du XVIII^e et du XIX^e siècle, ou de ces sommes publiées et étonnantes sur le « Tahiti » des mêmes époques et de la « dernière ère indigène » – pour m'exprimer comme Douglas Oliver –, je n'ai trouvé nulle part de « charte », complète et totalisante, de ce que serait une identité *ma'ohi* originelle ou une identité *ma'ohi* tout court. Peut-être est-ce parce que le peuple *ma'ohi* de l'époque ne se soucia guère d'exprimer ce projet de manière totalisante, tant il le portait en lui sans y réfléchir¹². Bruno Saura note d'ailleurs que le mot « *ma'ohi* » est pratiquement absent de la somme réunie par le missionnaire John Muggridge Orsmond, entre 1818 et 1850 environ, sur *Tahiti aux temps anciens* (publiée par sa petite-fille Teuira Henry en 1928 [cf. Henry 1951]), sinon pour qualifier de-ci, de-là, des espèces végétales ou animales (parfois rapprochées des humains

12. Les « préceptes de Tetunae » présentés par la « reine » Marau Ta'arua et parfois évoqués par Bruno Saura constituent peut-être un texte apocryphe, mais ne font sens que dans ce que l'on peut reconstituer de l'appareil culturel ancien. Cela dit, ils rapportent moins une éventuelle « identité *ma'ohi* » que, le plus souvent, la conduite à tenir par un chef.

selon des logiques fort bien attestées quant à elles). Les sources abondent par exemple de « Otahitians » (un néologisme formé par les « découvreurs » anglais et parfois repris, semble-t-il, par les Tahitiens qui parlaient un peu d'anglais)¹³, de « Raiateans » (toujours selon les sources anglaises), ou bien en tahitien de *hau Ra'iatea*, *hau Huahine* (du « pouvoir originant » de l'île de Ra'iatea ou de l'île de Huahine), de « gens » de Ra'iatea par exemple (*ta'ata Ra'iatea*) comme le note souvent Bruno Saura, ou bien encore de groupes territoriaux comme les anciens *Mataeina'a* généralement désignés par leur nom propre ; mais de *Ma'ohi*, point. C'est bien pourquoi mon propre travail s'est trouvé embarrassé d'une gêne et donc d'une maladresse analogues à celles que décrit Bruno Saura : *Ma'ohi*, sans doute, dès qu'il s'agissait de la « dernière ère indigène » en suivant ainsi l'usage de Douglas Oliver (Baré 2002) ; « Polynésiens » ailleurs, en ce que j'entendais souligner la pratique historique propre d'autochtones de « Polynésie française » certes, mais qui se définissaient avant tout comme « d'ici » ou « de là » (Baré 1987).

On se doit de noter cependant que cette absence apparente de désignation ferme n'emportait pas pour autant l'absence d'une conscience collective partagée, dès le XVIII^e siècle. Nous possédons ainsi l'exemple éloquent du Ra'iatéen Tupaia, « prêtre » de la confrérie des *ari'oi* tahitiens, zélateurs du grand dieu 'Oro, et embarqué par James Cook lors de sa relâche de 1769 en raison de ses exceptionnelles qualités de navigateur. Débarqué sur le sol de ce qui sera plus tard la Nouvelle-Zélande, Tupaia montre cet ethnocentrisme inséparable du sentiment identitaire, qui ne se repère, forcément, que par la comparaison : il est heureux de pouvoir communiquer avec des gens qui parlent une langue étonnamment proche ; il confond un village fortifié maori avec un lieu de culte tahitien (*marae*) ; il tombe d'accord avec un collègue prêtre maori sur des questions religieuses, mais milite, missionnaire avant la lettre, contre le cannibalisme guerrier, endémique à l'époque, qu'il trouve particulièrement répugnant, et qui est absent d'après lui de « Tahiti » ou du lieu dit Hava'iki (désignant Ra'iatea en langage formel du temps), un terme connu fort opportunément par les Maori comme leur lieu d'origine mythico-historique (mais non, remarquons-le, de ce qui serait une terre *ma'ohi*) (Salmond 2003 : 115, 125, 136, commentant Beaglehole 1955)¹⁴.

13. À partir de l'expression *O Tahiti*, Tahiti au sens nominal, comme on dirait *O Edgard* en parlant d'un nommé Edgard.

14. En Polynésie française, la pratique d'un cannibalisme guerrier (« aller au poisson », *'e'ika*) est attestée aux Marquises jusque tard dans le XIX^e siècle (cf., par exemple, Denning 2004 : 60-61). Dans le Tahiti rural contemporain, elle est souvent considérée comme un « marqueur » du paganisme, alors qu'elle n'est pas attestée avant 1815, c'est-à-dire dans la période antérieure aux conversions au protestantisme.

On ne peut donc nier avec Bruno Saura et d'autres qu'il existe dans les consciences tahitiennes une référence « identitaire » *ma'ohi* depuis fort longtemps. Mais comment la reconstruire de toutes pièces et la faire partager, si elle ne persiste qu'à titre implicite ?

Une question aussi ancienne que Tahiti elle-même ?

À ce point, il me paraît intéressant de noter que des mouvements pouvant sans doute être qualifiés de « revendication identitaire » sont repérables dès le XIX^e siècle, dans un Tahiti relativement « indépendant », soit bien avant l'University of the South Pacific de Fiji, ce haut lieu de la revendication identitaire la plus contemporaine.

On se souvient sans doute du mouvement dit *mamaia* des années 1821-1826, dont les leaders, qui mettent en cause le nouvel ordre protestant, sont... des membres de l'Église protestante de Tahiti et des diacres au millénarisme avoué, autour desquels on recommence à se tatouer et « on se rend coupable de fornication et d'adultère ». À Maupiti, les habitants s'attendent à recevoir une « grande cargaison d'étoffes venant du ciel »¹⁵, à défaut, sans doute, de venir des mains de missionnaires coupables de « mensonge » et parfois détestés, notamment du fait de l'échec de leurs projets commerciaux, voire de celles du « roi George » lui-même. Bien que ces événements soient de nature apparemment identitaire (puisqu'ils renvoient à des croyances ou à des coutumes antérieures), il n'est pas facile d'y déceler une part *ma'ohi* authentique, d'autant que, comme le note Gunson (1963), un discours millénariste était fréquemment répandu par certains missionnaires eux-mêmes. Si bien que les révoltés de 1823, en attendant l'arrivée de l'« abondance » (*auhune*) *hic et nunc* pouvaient par certains côtés apparaître comme des protestants encore plus zélés que les pasteurs britanniques eux-mêmes (pour plus de commentaires, cf. Baré 1987 : 220-224).

D'autres mouvements, moins connus mais assez analogues, sont repérables beaucoup plus tard au XIX^e siècle, sous des formes atténuées. Par exemple, dans le contexte de l'île de Huahine en 1868 (troublée, pour schématiser, par des affrontements entre pro- et anti-Français), le missionnaire Saville note :

« Des danses païennes furent ressuscitées, l'alcoolisme et ses repoussantes conséquences omniprésents, et des mariages et divorces illégaux approuvés sur les routes par des hommes qui, par ambition, s'étaient parés d'une fausse autorité et y poussaient, pour satisfaire les bas désirs des hors-la-loi » (*South Sea letters* 31, 10 octobre 1868, ma traduction).

15. D'après le missionnaire Samuel Crook, dans une lettre de 1828 citée par Gunson (1963 : 254).

Jusque dans les années 1920, selon la femme du pasteur Brunel (1927 : 54), l'expression *tutae auri* (litt. : les « excréments du fer », c'est-à-dire la « rouille ») qui désignait métaphoriquement un siècle auparavant les révoltés du mouvement *mamaia*, est toujours utilisée à Ra'iatea pour désigner les « indigènes qui prennent part aux danses ».

On pourrait donc se demander si la question de l'« identité » *ma'ohi* ne traverse pas l'ensemble de l'histoire tahitienne depuis la « découverte » elle-même, référence emblématique de la référence identitaire contemporaine. Chacun s'oppose déjà à l'époque, notons-le, pour savoir quelle est la coutume authentique : par exemple, qui est « le vrai roi » de Tahiti – une pure invention, intellectuellement parlant –, ou quels sont les rituels convenables pour 'Oro et dans quel lieu de culte (Taputapuata à Ra'iatea, 'Utuaïmahurau à Puna'auia, Taputapuata à Tautira, Taraho'i à Pare, etc.) ? La question de l'identité véritable ne serait-elle pas consubstantielle à l'histoire en train de se faire, que ce soit à Tahiti ou ailleurs, une histoire dont on peut craindre ou reconnaître qu'elle n'ait aucun texte prédéterminé par une identité atemporelle – mais plutôt par une succession de formes culturelles métaphoriques, pour reprendre, sommairement, une expression de Clifford Geertz à propos de Bali, qui parle de « paraphrases ». C'est un paradoxe de l'identité, ou bien l'une de ses dimensions banales, que de « changer » de formulation ; ou plutôt de ne se révéler qu'à partir de contenus intellectuels hétérogènes, au travers desquels se constitue peut-être une fragile unicité.

Gérard Lenclud a admirablement appliqué à cette question l'« énigme » du bateau de Thésée posée par les anciens Grecs puis Romains, et je ne peux faire mieux que de le citer *in extenso* :

« Depuis l'Antiquité, le bateau de Thésée constitue un cas exemplaire de perplexité ontologique. Dans un passage célèbre des *Vies des hommes illustres*, Plutarque l'évoque en ces termes. Les Athéniens, dit-il, conservèrent longtemps, amarré à quai, le bateau sur lequel Thésée parcourut les mers, “en ôtant toujours les vieilles pièces de bois à mesure qu'elles se pourrissaient et en y remettant des neuves à leur place”. Inlassablement rafistolée par les ouvriers d'Athènes, la galiote devint l'objet des disputes des philosophes : après le remplacement des éléments d'origine par de nouvelles charpentes, s'agissait-il encore du *même* bateau ? “Les uns”, raconte Plutarque, “maintenaient que c'était un même vaisseau ; les autres, au contraire, soutenaient que non”. La question débattue par les Sophistes fut reformulée par Thomas Hobbes. À supposer, écrit en substance celui-ci dans son *De corpore*, qu'un ouvrier d'Athènes ait gardé les vieilles planches du bateau de Thésée, celles continuellement remplacées par de nouvelles, pour les réassembler ensuite exactement dans le même ordre, quel serait le “vrai” bateau de Thésée ? Le bateau perpétuellement réparé et rénové, au nom – diraient certains aujourd'hui – de sa continuité dans l'espace et dans le temps – ou bien le bateau reconstruit avec les pièces d'origine en vertu – diraient d'autres – de l'identité des substances matérielles qui le composent ? Énoncer qu'il y aurait *deux* bateaux numériquement le *même* serait, dit Hobbes, assurément absurde.

L'énigme du bateau de Thésée n'a cessé d'être discutée au sein d'une tradition philosophique, essentiellement anglo-saxonne (et majoritairement, de nos jours, de style "analytique"), attachée au problème des *critères de l'identité* et, plus particulièrement, de l'identité personnelle. Dans le cadre de cette tradition problématique, le chapitre 27 du livre II de l'*Essai philosophique concernant l'entendement humain* de John Locke, intitulé "Of Identity and Diversity", initialement traduit par "Ce que c'est qu'identité et diversité", sobrement rendu ensuite par "Identité et différence", joua un rôle prépondérant. Locke y livrait, en effet, une réponse sur le problème de l'identité qui devint la référence, avouée ou non, de toutes les grandes "théories de la connaissance"¹⁶ et, ajouterons-nous pour ce qui nous concerne ici, des théories de l'identité personnelle.

Pourquoi ne pas s'interroger sur l'identité des cultures humaines dans le temps à la manière dont les Grecs, puis bien d'autres, se sont penchés sur l'énigme du bateau de Thésée et, plus généralement sur les aspects paradoxaux de la relation d'identité? L'exercice n'est pas stérile. Bien qu'ils présentent une allure sophistiquée, les paradoxes sont toujours utiles dans la mesure où leur traitement impose de raisonner logiquement et surtout exige d'être conscient de la manière dont on raisonne, c'est-à-dire de la manière dont on utilise et dont on enchaîne des concepts » (Lenclud 2009 : 221-222).

Il est sans doute peu d'exemples plus illustratifs de l'« énigme » du bateau de Thésée que celui de la communauté tahitienne/*ma'ohi*/polynésienne française contemporaine, bien que l'on puisse sans doute l'étendre sans dommage à une certaine problématique de la France, de l'Allemagne, de l'Albanie – et probablement de tous les « pays » du monde. Le Geertz « pré-postmoderne » est invoqué et commenté par André Burguière et Jacques Revel à partir de la citation suivante :

« La persistance d'une partie considérable du caractère culturel d'un peuple, du sens et de la pression des vies de ses membres, au travers d'énormes changements, même des changements historiques discontinus – la sorte de chose qui relie l'Angleterre de la première et celle de la seconde Elizabeth, le Japon des Tokugawa au Japon moderne, la Russie des tsars et la Russie des secrétaires du Parti – est l'un des plus profonds mystères des sciences humaines. Une partie de la réponse se trouve sûrement dans la capacité, qu'ont certaines institutions clés – peut-être le système de propriété en Angleterre, l'ordre statutaire au Japon, l'État peut-être en Russie – de s'adapter et de se transformer elles-mêmes selon des lignes posées par elles-mêmes, pour devenir en changeant des paraphrases de ce qu'elles étaient » (Geertz 1983 : 5).

« Ce beau texte », écrivent André Burguière et Jacques Revel :

« nous voudrions le faire nôtre pour guider notre démarche, mais aussi aller au-delà, car il situe parfaitement le poids de la dimension culturelle et ses limites dans l'explication du processus national [...].

16. Étienne Balibar, « Introduction », in John Locke, *Identité et différence. L'invention de la conscience*, Paris, Le Seuil, 1998.

La dimension culturelle assure aussi la continuité des conduites sociales d'une époque à l'autre, répétant les mêmes choix, "paraphrasant" ce qu'elle était. Que cette récurrence soit liée à la pérennité de certaines institutions ne résout pas la question. Car il faudrait encore pouvoir expliquer comment et pourquoi ces institutions sont devenues la clé de voûte du caractère national. Geertz congédie l'histoire aussitôt après l'avoir convoquée, pour se livrer à une lecture globale et synchronique de la culture concernée ; quitte à reconnaître qu'il se heurte [...] à un "profond mystère".

Cet au-delà, c'est peut-être le territoire de l'historien. Si les institutions qui assurent la pérennité du caractère national peuvent changer en se "paraphrasant", c'est parce qu'elles sont arrivées à façonner une configuration sociale [...] et surtout mentale qui les accepte et les réclame [...].

Mais ces institutions mêmes, qui leur a donné forme ? À moins de les considérer comme un don du Ciel ou de la Terre, il faut supposer en amont de l'institutionnalisation un enchaînement d'événements, un mélange de contraintes externes et de projets [...] un ensemble d'habitudes qui se sont déposées dans la mémoire et [...] ont acquis la fixité d'une identité collective.

Notre démarche s'inscrit en faux contre une telle vision. Si l'analyse historique peut enrichir notre connaissance et notre compréhension des traits de *singularité*, de la société française, ce n'est pas par une simple quête des origines mais par une reconstitution des linéaments du parcours national [...]. La notion d'événement, qu'une entreprise se réclamant de l'esprit des *Annales* doit approfondir plutôt qu'évacuer, prend tout son relief dans la reconstitution du processus national » (1993 : 10-12).

Mais les difficultés intellectuelles affrontées par les « reconstructeurs identitaires » tahitiens évoqués par Bruno Saura ne tiennent pas seulement au fait que l'identité est le plus souvent, paradoxalement, une notion à contenu historique et donc relativement peu « identique à elle-même », mais, de plus, au fait qu'elle est une notion assez peu formalisable voire compréhensible dès qu'on cherche à l'explicitier, à la manière de mes interlocuteurs sakalava du nord de Madagascar se consultant entre eux : « C'est difficile ce que demande ce type : qu'est ce qui te fait Sakalava, toi ? » Ces difficultés intellectuelles tiennent en dernière instance à cette observation redoutable du philosophe Ludwig Wittgenstein : « je ne choisis pas la bouche qui dit "je" » (1965 [1958] : 117)¹⁷.



Le livre de Bruno Saura soulève immédiatement, on le voit, des questions qui dépassent largement celle de Tahiti/du peuple *ma'ohi*/de la Polynésie française. C'est un autre de ses grands apports, que ce texte n'épuise pas. Je reste perplexe, néanmoins, devant ses analyses critiques d'un « culturalisme » des élites tahitiennes, pour cette raison qu'à parler d'une identité tahitienne/*ma'ohi*/polynésienne française on ne voit pas

17. Je remercie Gérard Lenclud d'avoir attiré mon attention sur cette phrase.

comment ne pas parler d'une identité *culturelle* (mais de quoi est-elle faite au juste ?), avec laquelle il sympathise. De même, j'ai cru trouver, contrairement à lui apparemment, dans les observations si sensibles de l'ethnopsychiatre Robert Levy (1973), des échos directs de mes propres impressions à Tahiti – déjà fort anciennes pour l'essentiel il est vrai, mais prolongées par des contacts réguliers – sur ce qu'était une culture *ma'ohi* contemporaine : la socialisation partagée de « styles » individuels concernant la violence, l'affrontement, le don, la sexualité (etc.), en quelque sorte cachés au sein des consciences individuelles des « petites gens », et qui n'avaient que peu à voir avec les grandes machineries institutionnelles que l'on identifie généralement comme la Culture ou l'Identité avec des majuscules.

Ses commentaires – certes, également critiques – de l'idéologie « nationaliste » ou « polynésienne » semblent, par ailleurs, oublier qu'une nation, au sens de la Révolution française, et, donc, les « identités nationales » sont par définition des créations (Thiesse 1999) visant à dépasser les particularismes, sans pouvoir, ajouterais-je, toujours y réussir – et ce n'est pas très étonnant. Il me paraîtrait donc vain de chercher dans la Polynésie française contemporaine les ingrédients tout armés d'une « nation », fût-ce pour en critiquer le « nationalisme ». De la même manière que la transformation de l'Autriche-Hongrie en Autriche et en Hongrie, il s'agit d'une affaire de contingence historique.

J'ai beaucoup aimé le plaidoyer de Bruno Saura pour des « identités cumulatives », mais mon mauvais esprit se demande s'il ne vient pas ainsi « au secours de la victoire » ? L'histoire nous le dira.

*Institut de recherche pour le développement
UMR 201 "Développement & Sociétés"
IRD-Université Paris I Panthéon-Sorbonne, Nogent-sur-Marne
jfbare@wanadoo.fr*

MOTS CLÉS/KEYWORDS : identité/*identity* – culture – nationalisme/*nationalism* – *ma'ohi* – Tahiti – Polynésie française/*French Polynesia*.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Babadzan, Alain

1993 *Les Dépouilles des dieux. Essai sur la religion tahitienne à l'époque de la découverte*. Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme.

2009 *Spectacle de la culture. Globalisation et traditionalismes en Océanie*. Paris, L'Harmattan.

Baré, Jean-François

1987 *Tahiti, les temps et les pouvoirs. Pour une anthropologie historique du Tahiti post-européen*. Paris, ORSTOM Éd.

2002 *Le Malentendu pacifique. Des premières rencontres entre Polynésiens et Anglais et de ce qui s'ensuivit avec les Français jusqu'à nos jours*. Paris, Éd. des Archives contemporaines. [1^{re} éd. : Paris, Hachette, 1985.]

Baré, Jean-François, ed.

1992 *Études rurales 127-128 : La terre et le Pacifique*. Paris, Éd. de l'École des hautes études en sciences sociales.

Beaglehole, ed.

1955 *The Journals of Captain James Cook on his Voyages of Discovery*, 1. *The Voyage of the Endeavor, 1768-1771*. Cambridge, Publ. for the Hakluyt Society, University Press.

Braudel, Fernand

1986 *L'Identité de la France*, 1. Paris, Arthaud-Flammarion.

Brunel, G. (Mme)

1927 *Aux Îles Sous-le-Vent, Tahiti et ailleurs*. Paris, Berger-Levrault.

Burguière, André & Jacques Revel, eds

1993 *Histoire de la France*, 4. *Les formes de la culture*. Paris, Le Seuil.

Clendinnen, Inga

2004 *Dancing with Strangers. Europeans and Australians at First Contact*. Cambridge-New York, Cambridge University Press.

Debord, Guy

1967 *La Société du spectacle*. Paris, Buchet-Chastel.

Dening, Greg

2004 *Beach Crossings. Voyaging Across Times, Cultures and Self*. Melbourne, Miegunah Press.

Ferdon, Edwin N.

1981 *Early Tahiti as the Explorers Saw it, 1767-1797*. Tucson, University of Arizona Press.

Finney, Ben R.

1992 « Voyaging into Polynesia's Past », in *From Sea to Space*. Palmerston North (New Zealand), Massey University Press.

1994a *Voyage of Rediscovery. A Cultural Odyssey Through Polynesia*. Berkeley, University of California Press.

1994b *Notes from Herb Kawainui Kane on the Early History of Hokul'e'a*.

Geertz, Clifford

1983 *Bali. Interprétation d'une culture*. Trad. de l'anglais par Denise Paulme et Louis Évrard. Paris, Gallimard (« Bibliothèque des sciences humaines »).

Gunson, Niel

1963 « Histoire de la Mamaia ou hérésie visionnaire de Tahiti », *Bulletin de la Société des études océaniques* 143-144 : 235-293.

Henry, Teuira

1951 [1928] *Tahiti aux temps anciens. Documents et notes réunis par le Révérend J. M. Orsmond*. Paris, Musée de l'Homme (« Publications de la Société des Océanistes » 1). [1^{re} éd. : *Ancient Tahiti*, Honolulu, 1928.]

Kirch, Patrick Vinton

2001 *On the Road of the Winds. An Archaeological History of the Pacific Islands before European Contact*. Berkeley, University of California Press.

Lenclud, Gérard

1987 « La tradition n'est plus ce qu'elle était... Sur la notion de "tradition" et de "société traditionnelle" en ethnologie », *Terrain* 9 : 110-123.

2009 « Les cultures humaines et le bateau de Thésée : le problème de l'identité des cultures dans le temps », in Denis Laborde, ed., *Désirs d'histoire, politique, mémoire, identité*. Paris, L'Harmattan : 221-248.

Lévi-Strauss, Claude, ed.

1983 *L'Identité : séminaire interdisciplinaire*. Paris, Presses universitaires de France (« Quadrige »).

Levy, Robert I.

1973 *Tabitiens. Mind and Experience in the Society Islands*. Chicago, University of Chicago Press.

Lewis, David

1978 *The Voyaging Stars. Secrets of the Pacific Island Navigators*. New York, W. W. Norton.

Mauzé, Marie

2008 « Trois destinées, un destin : biographie d'une coiffure kwakwaka'wakw », *Gradhiva* nouv. sér. 7 : 100-119.

Oliver, Douglas L.

1974 *Ancient Tahitian Society*. Honolulu, University Press of Hawai'i, 3 vol.

Sahlins, Marshall

1976 *Culture and Practical Reason*. Chicago, University of Chicago Press.

Salmond, Anne

2003 *The Trial of the Cannibal Dog. The Remarkable Story of Captain Cook's Encounters in the South Seas*. New Haven, Yale University Press.

Thiessé, Anne-Marie

1999 *La Création des identités nationales. Europe, XVIII^e-XIX^e siècle*. Paris, Le Seuil-Gallimard (« Folio »).

Vancouver, George

1967 [1798] *Voyage of Discovery to the North Pacific Ocean and Round the World*. Amsterdam, N. Israel / New York, Da Capo Press, 3 vol. [Reprint of the original, London, 1798 ed.]

Wittgenstein, Ludwig

1965 [1958] *Le Cahier bleu et le Cahier brun. Études préliminaires aux "Investigations philosophiques"*. Paris, Gallimard (« Les Essais » 116).