



HAL
open science

Les échelles des renaissances culturelles en Polynésie française

Florence Mury

► **To cite this version:**

Florence Mury. Les échelles des renaissances culturelles en Polynésie française. Géographie. Université de Limoges, 2022. Français. NNT : 2022LIMO0113 . tel-03926851v2

HAL Id: tel-03926851

<https://hal.science/tel-03926851v2>

Submitted on 23 Feb 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Université de Limoges

ED 654 – Littératures, Sciences humaines et sociales

GEOLAB UMR 6042

Thèse pour obtenir le grade de
Docteur de l'Université de Limoges
En géographie

Présentée et soutenue par

Florence MURY

Le 2 décembre 2022

Les échelles des renaissances culturelles en Polynésie française



JURY :

Chris Ballard, As Pr, Pacific and Asian History, Australian National University

Tamatoa Bambridge, DR, CRIOBE UAR 3278, CNRS

Nathalie Bernardie-Tahir, PR, GEOLAB UMR 6042, Université de Limoges

Cyril Blondel, MCF, EA 2076 Habiter, Université de Reims Champagne-Ardenne

Myriam Houssay-Holzschuch, PR, PACTE UMR 5194, Université Grenoble Alpes

Gilles Pestaña, MCF, ER ERALO, Université de la Nouvelle-Calédonie

Examineur

Rapporteur

Directrice

Examineur

Rapporteuse

Examineur

À la mémoire de Francis Mury,
Pour Fatim, Nâiri, Lalya et Celia,

*« Le moi divisé et contradictoire est le seul qui puisse
interroger les positionnements et être responsable »*

Donna Haraway, 1988

Remerciements

Avant d'entamer réellement les remerciements, je réaffirme ici tout mon respect et mon sentiment d'humilité vis-à-vis de **l'autorité du fenua, de la terre et des peuples autochtones d'Océanie** à laquelle cette recherche est consacrée.

E te huimana o te fenua, na reira ato'a te mau nūna'a tumu no 'Ōteānia, enā atu te tāpa'o nō te fa'atura e te ha'eha'a. 'O 'outou ho'i te tumu o teie vauvaura'a parau.

Je tiens tout d'abord à remercier **Nathalie Bernardie-Tahir**, qui a rendu cette thèse possible en acceptant de la diriger, en ajustant son encadrement et son soutien en fonction des étapes que je suivais, et surtout, tout simplement, en se souciant de moi, et ce en dépit de la distance qu'il y a souvent eu entre nous. Il y a quelque chose qui relève du tour de force dans la manière dont Nathalie m'a accompagnée dans ce cheminement alors que j'opérais des repositionnements et des remises en cause incessantes au gré de mes lectures, des entretiens effectués et des discussions que j'avais avec elle ou avec d'autres chercheurs.euse.s.

Je remercie également les autres membres du jury, **Chris Ballard, Tamatoa Bambridge, Cyril Blondel, Myriam Houssay-Holzschuch et Gilles Pestaña**, d'avoir accepté d'évaluer ce travail. C'est un honneur pour moi d'être lue par de tel.le.s chercheur.euse.s et enseignant.e.s.

Tout au long de cette recherche, j'ai pu compter sur le soutien du laboratoire **GEOLAB** à Limoges et de **EASTCO** à Tahiti. Je remercie donc **Frédéric Richard et Bruno Saura** pour la confiance qu'ils m'ont ainsi témoignée en allouant des moyens à ce travail. A GEOLAB, j'ai également pu compter sur la disponibilité et l'expertise de **Fabien Cerbelaud** dans le domaine de la cartographie et du numérique.

Je remercie ensuite **tous les acteur.rice.s** que j'ai rencontré.e.s dans le cadre de cette thèse, à Tahiti, Ua Pou, Nuku Hiva et Mangareva, et plus particulièrement celles.eux avec qui j'ai effectué des entretiens. Je souhaite avoir été à la hauteur de leur disponibilité, de leur rigueur et de leurs attentes, notamment de celles de **Puhutu** qui m'a dit un jour que cette thèse n'aurait vraiment atteint son objectif que lorsqu'elle serait rangée là, sur l'une des étagères de la maison familiale des **Klima** à Ua Pou. Je remercie donc ici aussi les autres membres de cette famille, **Rudla, A'aki, Maoake**, et la figure tutélaire de cette famille, la charismatique **Tina**, qui nous ont accueillies, Vaea Deplat et moi, lors du Matavaa de 2019. Mes pensées vont également à **Hinanui et Ovea** de la pension Jojo à Mangareva, que je remercie pour leur hospitalité, pour les contacts et pour le véhicule qu'elles ont mis à notre disposition pour que nous rencontrions, Noémie Peyrebrune et moi, les acteur.rice.s impliqué.e.s dans la renaissance culturelle mangarévienne. Le travail effectué dans cette île n'aurait pas été possible non plus sans l'aide de **Michel Teakarotu** qui m'a accompagnée dans plusieurs entretiens, à qui je dois la métaphore du « pont arc-en-ciel ».

J'adresse mes remerciements à toutes les personnes qui ont participé de près ou de loin à ce travail. A commencer par **Frédéric Mury**, mon frère : nous nous sommes formé.e.s ensemble, à distance, à différentes théories critiques et notamment à l'approche décoloniale. Je ne compte plus les références, les photos d'articles ou d'ouvrages que nous nous sommes échangé.e.s ces quatre dernières années et ce jusqu'aux dernières lignes de cette thèse lorsqu'il a insisté pour que je lise Michel de Certeau. Le trio formé avec **Charline Machin et Gabrielle Saumon** lors de la préparation de l'agrégation de géographie a également beaucoup compté pour moi. Je dois à Charline mon engagement féministe, sans lequel je n'aurais peut-être jamais ouvert un livre de Donna Haraway, sans lequel je n'aurais pas pu pleinement penser mon cheminement dans la thèse et dans la vie. Parmi les nombreuses choses que je dois à Gabrielle, figure le fait de m'avoir mis en contact avec Nathalie et d'avoir donc pu rejoindre GEOLAB. Ce rattachement a été le début d'une nouvelle aventure à ses côtés, à Limoges, dans le Var et à Marseille, à Paris, à Saint-Dié aussi, une aventure qui nous a poussées à cultiver un certain alignement théorique et à effectuer un travail

émotionnel nous permettant de rassembler nos forces. Charline et Gabrielle ont enfin accepté d'effectuer la relecture de cette thèse, durant un mois de septembre et une première semaine d'octobre par ailleurs bien chargée.

Je remercie également **Laetitia Quentin de Gromard** et **Vahine Ahuura Rurua** (en collaboration avec **Teremuura Kohumoetini-Rurua**) d'avoir assuré respectivement la traduction du résumé en anglais et celle de la première phrase des remerciements en tahitien. Le rôle joué par Vahine et Laetitia dans cette thèse déborde largement le cadre de ces traductions. Il fallait vraiment bien me connaître et s'être levée de bonne heure ce matin de juillet pour m'apporter des croissants en bas de chez moi. Merci Laetitia ! Quant à ma rencontre avec Vahine, dire qu'elle a changé le cours de cette thèse, serait peu dire... C'est pour alimenter nos échanges réguliers que j'ai structuré et formulé ce qui était encore confus, instable dans mon raisonnement. Avec elle aussi, j'ai la chance d'entretenir un lien qui me permet de m'épanouir aussi bien scientifiquement que psychologiquement.

Je pense ensuite à mes trois binômes d'entretiens, mes trois amies : **Sarah Bernard**, avec qui j'ai parcouru les fonds de vallées de Tahiti, avec qui j'ai aussi eu la chance de travailler pour créer des ponts entre nos deux approches des marges en Polynésie française ; **Vaea Deplat**, qui m'a présenté tant d'acteur.rice.s à Ua Pou et Tahiti, qui, dans la vie courante, dans son rôle de journaliste ou de formatrice à la Bibliothèque de l'Université de la Polynésie française fait preuve d'une énergie et d'un intérêt sans faille pour tous les projets et toutes les formes d'énonciation culturelle ; et enfin **Noémie Peyrebrune**, celle dont la douceur m'a tout de suite désarmée, auprès de qui j'ai tant appris, qui s'est occupée de moi à chaque fois que je suis tombée de scooter (quatre fois quand même !), qui m'a poussée à me rendre à Mangareva et à Anaa. Ma gratitude et mon respect envers elle ne saurait être contenue dans ces quelques lignes. Je remercie encore mes ami.e.s et archéologues **Émilie Perez** et **Moanatea Claret** avec qui j'ai eu tant de plaisir à parler de vallées et de renaissances culturelles, avec qui j'ai partagé bien plus qu'un toit à Tahiti.

Mes pensées vont justement à mes autres coloc' (**Élise, Oscar, Alex, et Justine**), et aux **ami.e.s rencontré.e.s à Tahiti** avec qui j'ai partagé quatre années très intenses, de longues heures de documentaire aux FIFO, de grandes randonnées, etc. Je remercie **Teikihoatapu** et **Eliott Guédeu** pour leur tatouage, qui constituent une autre « trace » à jamais liée à cette thèse, ainsi que **Poetua Deane** pour son accompagnement, **Tahia Cambet, Poehere et Lili** pour l'initiation au 'ori tahiti. Cette thèse doit beaucoup aussi à mes **collègues** (**Véronique Larcade** et **Élodie Desbiens** tout particulièrement) ainsi qu'aux **étudiant.e.s de l'UPF et de l'UVSQ** à qui j'ai eu la chance de faire cours ces dernières années et qui ont toujours montré beaucoup d'intérêt pour mes recherches. Toute ma gratitude va aussi aux **ami.e.s de France** (à **Jihane, Ghiles, Wilfried, Sanaa, Kelly, Sara, Cyril et Lola** notamment). Je remercie **Sofiane**, qui a su me voir et continue à le faire. On est ensemble.

Et, je souhaiterais finir en adressant mes remerciements aux membres de ma famille, à **ma mère** d'abord qui m'a toujours poussée vers les études et à qui il a suffi d'une seule petite phrase prononcée à un moment opportun pour qu'un mois plus tard je commence à faire cette thèse. Je pense ensuite à **ma sœur, Isabelle, Zabou**. Son immense courage a été une source d'inspiration pour moi. Je remercie ma mère et ma sœur d'être venues me voir lors du colloque sur le nucléaire. Leur présence dans la salle m'a donné de la force. Je pense aussi à **Siby**, ma belle-sœur, qui m'a, entre autres choses, fait découvrir Audrey Lorde. J'ai une dernière pensée pour **mes grands-mères et grands-pères**, qui ont veillé sur moi, ainsi que pour mon beau-frère, **Mickey**, qui m'a initié au muay thai.

Cette thèse est dédiée à mes **quatre nièces (Celia, Lalya, Naïri et Fatim)**, les êtres les plus incroyables qu'il me soit arrivé de rencontrer, que j'aime plus que tout. Elle est aussi dédiée à la mémoire de **Francis Mury**, mon père, l'éducateur de rue acharné que j'ai retrouvé, par hasard, coincé entre les pages d'un exemplaire de la *Misère du monde* emprunté à la bibliothèque d'Issy-les-Moulineaux. A travers ce travail, j'ai aussi cherché à avoir avec lui cet échange théorique que nous n'avons pu avoir.

Droits d'auteur.rice.s

Cette création est mise à disposition selon le Contrat :

« Attribution-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de modification 3.0 France »

disponible en ligne : <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/fr/>



Crédit des illustrations de la couverture (de gauche à droite) :

- Affiche du film *Patutiki, L'art du tatouage des îles Marquises* (Tetahiotupa et Cordier, 2018)
- Danseur.euse.s du groupe Toromiki Agaauru, dirigé par Dany Paheo, lors de l'inauguration de l'exposition « Mangareva » (juin 2009), à Te Fare Manaha, le Musée de Tahiti et des îles (à Puna'auia), © Philippe Peltier, 2009
- Couverture du livre *Elles, terre d'enfance : roman à deux encres* (Spitz, 2011)

Sommaire

Remerciements	7
Notes aux lecteur.rice.s.....	13
Introduction générale	17
Chemin faisant : se situer avant de commencer à marcher.....	41
<i>Première partie. Ménager dans le champ scientifique les conditions de la réception des renaissances culturelles océaniques</i>	65
Introduction à la première partie	67
Chapitre 1. La plage : une métaphore géographique pour penser la réception de l'énonciation culturelle dans le champ scientifique.....	69
1. Une socialisation dissymétrique entre chercheur.euse.s et acteur.rice.s de l'énonciation culturelle : dresser le constat	69
2. La plage : une métaphore géographique pour penser la socialisation entre chercheur.euse.s et acteur.rice.s de l'énonciation culturelle	76
Chapitre 2. L'invention de la tradition, une fin de non-recevoir adressée par une partie du champ scientifique aux renaissances culturelles	85
1. L'invention de la tradition, une théorie scientifique controversée en Océanie : restituer les termes du débat	85
2. P. Bourdieu et A. Sayad : l'autre source de l'inventionnisme à la française. Rompre avec la perspective matérialiste et ses apories	96
3. Replacer le débat sur le terrain des subaltern studies, puis le confronter aux analyses d'E. Glissant	100
4. Le débat sur l'invention de la tradition à la lumière de l'hybridité théorisée par H. Bhabha	110
Chapitre 3. Les renaissances culturelles : un type d'énonciation qui suppose un rapport au temps non linéaire	117
1. La renaissance culturelle : un modèle spatio-temporel ?.....	117
2. Les renaissances culturelles : des temporalités qui se nouent plus qu'elles ne se succèdent	129
Conclusion de la première partie.....	147
Chemin faisant : réintroduire la perspective scalaire, justifier une bifurcation.....	149
<i>Deuxième partie. Les renaissances culturelles en Polynésie française, une énonciation culturelle privilégiant l'ancrage dans les marges</i>	163
Introduction à la deuxième partie	165
Chapitre 4. Le régime scalaire et spatial associé aux renaissances culturelles en Polynésie française : éléments de contextualisation.....	167
1. Énoncer une différence à l'échelle de l'archipel ou de l'île mais situer son ancrage à l'échelle locale, dans une marge.....	167
2. Identifier les risques liés à la reconsidération de l'échelle locale et de l'ancrage dans les marges ..	217
Chapitre 5. Dépasser la dialectique centre-marge sans renoncer aux ressources des marges....	243
1. Les ressources des marges : traces et modes de vie décentrés	244
2. Sortir de la dialectique centre-marge.....	261

Conclusion de la deuxième partie.....	275
Chemin faisant : une intertextualité pensée comme problématique mais bien présente, même en Polynésie française.....	277
<i>Troisième partie. Un faible engouement pour la dynamique régionale océanienne en Polynésie française : étudier une perspective minoritaire</i>	279
Introduction à la troisième partie.....	281
Chapitre 6. Une représentation biaisée, incomplète de l’Océanie dans les événements culturels de dimension régionale en Polynésie française.....	285
1. Quelques initiatives régionales relevant du signal faible, qui nécessitent le cumul de nombreux capitaux sociaux très inégalement répartis.....	285
2. Des représentations de l’Océanie tronquées dans la quasi-totalité des événements culturels et scientifiques de dimension régionale.....	313
Chapitre 7. Production et reproduction d’un absent océanien en Polynésie française : entre faible accessibilité des États du Pacifique et timide intégration régionale à partir de Tahiti.....	343
1. Accessibilité et cosmopolitisme régionaux en Polynésie française et en Nouvelle-Calédonie	343
2. Analyse comparée de l’intégration de la Polynésie française et de la Nouvelle-Calédonie dans la dynamique régionale océanienne	356
Chapitre 8. La région n’est pas une priorité : une dynamique régionale court-circuitée par d’autres intérêts prédominants.....	363
1. Des intérêts régionaux court-circuités par des enjeux politiques territoriaux... ..	363
2. ... favorisant le développement du subrégionalisme plutôt que celui du régionalisme.....	380
Chapitre 9. Le régionalisme culturel océanien dans le champ scientifique : tiers exclu ou tiers inclus ?	395
1. Prendre parti pour un absent	395
2. Le régionalisme culturel océanien : une réception limitée dans le champ scientifique.....	402
3. Comparer la réception dans le champ scientifique du régionalisme culturel océanien et de l’Atlantique noir pour identifier des blocages communs	414
Conclusion de la troisième partie	435
<i>Conclusion générale.....</i>	437
Bibliographie.....	451
Annexes	489

Notes aux lecteur.rice.s

Glossaire

La langue utilisée dans cette thèse est le français. Je ne parle, n'écris ou ne lis ni le reo tahiti, ni le èo enata (ou èo enana), ni le reo magareva. Certains mots appartenant à ces trois langues n'ont cependant pas été traduits, ni même placés en italiques car ils sont d'un usage courant dans le français parlé dans les territoires en question, et notamment à Tahiti où j'ai vécu quatre années. Ce choix s'inscrit dans une logique de décentrement visant à ne plus prendre pour référence le seul français parlé et écrit en France continentale. Ce décentrement reste néanmoins partiel comme en atteste la présence de ce glossaire. Je précise également qu'il ne s'agit pas de chercher à écrire la langue parlée mais à penser une langue française écrite malgré tout plus proche de celle qui se parle à Tahiti. Les termes qui relèvent plus spécifiquement du **èo enata / èo enana (de la langue marquisienne) ont été mis en gras**, ceux qui relèvent plus spécifiquement du reo magareva (la langue mangarévienne) ont été soulignés. La plupart des définitions proviennent du site internet de Te Fare Vanaa (l'Académie tahitienne), du site Te èo (créé par Jacques Pelleau, membre de Tuhuna Èo Enata, l'Académie marquisienne) et du glossaire proposé par C. Ghasarian (2014 : 543-548).

Ari'i ou **ariki** : prince, chef principal de la société précoloniale.

'Arioi : dans la société tahitienne précoloniale et aux Îles de la Société, confrérie de baladin.e.s comprenant huit classes et dans laquelle on était admis.e après une sorte de noviciat.

'Ati : tribu, clan.

'Auti : feuilles de la plante appelée " tī " (cordyline).

Enana (marquisien du nord) ou **enata** (marquisien du sud) : Marquisien.ne, marquisien.ne

Fa'a'apu : plantation, champ, exploitation agricole, ferme, jardin.

Fare : maison, domicile, demeure, bâtiment.

Fenua ou **henua** (en marquisien du nord) : terre, île, pays.

Fēti'i : membre de la famille, parent.

Hāoè ou **aoe** : étranger.ère, non marquisien.ne. L'orthographe « aoe » est celle qu'utilise G. Dening (1980) et « hāoè », celle de l'Académie marquisienne.

Haka : types de danses propres, en Polynésie française, au Fenua Enata (Henua Enana), chantées et interprétées en groupe. Le haka manu est la danse de l'oiseau. Le haka puaka est la danse du cochon.

Hakaiki : autrefois, le chef ; de nos jours, le maire.

Heiva : concours de danses et de chants du mois de juillet. Le Heiva i Tahiti est la compétition annuelle de référence pour le 'ori tahiti.

Henua enana (marquisien du Nord) ou **Fenua Enata** (marquisien du Sud) : les Marquises

Himene : de l'anglais « hymn », chant polyphonique, cantique.

Kaaku : préparation culinaire composée de fruit d'arbre à pain cuit à la braise, pilé et servi avec du lait de coco.

Kaikai : nourriture, repas, festin

Kava ou 'ava : plante cultivée en Océanie pour extraire de la racine la boisson du même nom, ayant des effets délassants. Son usage peut être cérémoniel ou convivial.

Koika : fête

Mā'ohi : terme désignant, depuis la dynamique initiée par Henri Hiro et Turo a Raapoto, les autochtones de Polynésie française ou qualifiant les pratiques, les éléments relatifs à ce territoire.

Mana : pouvoir, puissance, puissant.e.

Manahune : classe inférieure de la société tahitienne précoloniale.

Manu : oiseau

Marae ou **meae** : Plate-forme construite en pierres sèches et/ou corail, associée souvent, à l'époque précoloniale mais aussi parfois aujourd'hui, à des cérémonies à caractère social, politique (et culturel actuellement).

Mata'eina'a : district, ancienne division territoriale, les sujets d'un chef, une tribu, un clan, subdivision des habitants.

Matahiapo : aîné, premier né. Désigne aujourd'hui dans le langage courant les vieilles et les vieux.

Matatiki : art graphique des Marquises.

Matavaa : réveil, être vigilant, ne pas s'endormir, « Te matavaa o te henua enana / fenua enata » désigne le réveil culturel des Marquises depuis la fin des années 1970. Employé avec une majuscule, le mot « Matavaa » désigne, dans cette thèse, le festival des arts des îles Marquises.

Mea : chose, machin. Mot utilisé également comme interjection quand on cherche ses mots.

Motu : îlot de sable sur un récif.

Ni'a matai : (nom propre) Îles du Vent

Nūna'a : nation, peuple, tribu, ethnie.

'Orero : langage, discours, allocution, prononcer un discours, prononcer une adresse.

'Ori : danse, danser.

Pā'io'io : esprit des dieux ou des anciens, pouvoir magique présent dans une personne ou dans un espace. Remarque : j'ai ici fait confiance à l'orthographe utilisée dans la thèse d'E. Donaldson (2016).

Paepae : plateforme en pierre

Patutiki : l'art du tatouage des Marquises, tatouer.

Paumotu : autochtone des Tuamotu, relatif aux Tuamotu.

Pe'i : littéralement « battement de pied sur la terre », danse de l'archipel de Mangareva.

Pito : nombril, cordon ombilical. Désigne aussi, par métaphore, des formes d'égoïsme et de centralisation. Le nombril est alors considéré comme le siège de l'ego.

Popa'ā : Étranger.ère blanc.che.

Popoi : pâte ou bouillie de fruits d'arbre à pain qui ont pu fermenter avant d'être cuits et pilés. Nourriture journalière de base des Marquisien.ne.s jusqu'aux années 1960.

Ra'atira : à Tahiti, à l'époque précoloniale, chef inférieur appartenant à la classe des hui ra'atira.

Rāhui : prohibition, restriction imposée de manière plus ou moins temporaire sur des terres et/ou des ressources alimentaires. À la faveur des considérations environnementales, des dispositifs de ce type ou s'en inspirant sont aujourd'hui à nouveau mis en œuvre en Polynésie française.

Raro matai : (nom propre) Îles sous le Vent

Tahu'a : spécialiste, expert.

Tapa : étoffe fabriquée à partir de l'écorce de certaines plantes ou arbres.

Tapu : sacré, consacré. Ce terme a donné le mot « tabou » en français.

Taua : grand-prêtre inspiré de la religion précoloniale.

Tāvana : « Ancien terme polynésien pour chef qui est aujourd'hui employé pour désigner les maires des communes. » (Ghasarian, 2014 : p. 543-548)

Tiki ou ti'i : type de figure anthropomorphe stylisée qui a été tatouée, dessinée, gravée ou sculptée (dans la pierre ou le bois) représentant un illustre ancêtre, un dieu ou le demi-dieu Tiki.

Tiurai : De l'anglais « juillet », désignant aussi « les fêtes de juillet » et parfois le Heiva.

Tohua : le sol, la terre. « Te tohua koika » désignait une aire de fête du clan, de la tribu. De nos jours : terrain de sport, d'aviation.

Tōmite : De l'anglais « committee ». « Titres de revendication des terres émis à partir de la fin du XIX^e siècle et conseil de district chargé alors de les répartir et de les gérer. » (Ghasarian, 2014 : p. 543-548)

Toohitu : Groupe de personnes considérées comme respectables et sages, pouvant être en charge de la gestion des terres ou représenter une autorité culturelle. « Ce terme fut initialement donné à la Cour suprême, juridiction d'appel créé par Pōmare IV en 1820 et ensuite à la Haute Cour tahitienne qui fonctionna au temps du Protectorat. » (Ghasarian, 2014 : p. 543-548)

Tuhaa Pae : (nom propre) Îles Australes

Tupuna : ancêtres (qui ne sont plus en vie).

Vaka ou va'a : bateau, pirogue

Au sujet de l'écriture inclusive utilisée dans cette thèse

Je me suis efforcée de rédiger cette thèse en respectant les principes de l'écriture inclusive. Considérant que le pronom « iels » véhicule une ambiguïté, dans le sens où il peut permettre de désigner des personnes qui ne souhaitent être rattachées ni au genre féminin ni au genre masculin, j'ai privilégié l'écriture « il.elle.s » pour désigner un groupe de personnes composé d'hommes et de femmes. J'ai également respecté le principe de l'accord de proximité.

Je n'ai pas utilisé le point médian mais le point bas. Les marques de genre renvoyant au féminin et au masculin figurent aléatoirement en première ou en seconde position, sauf lorsque la prononciation

pourrait être facilitée par l'un des deux ordres (féminin puis masculin ou masculin puis féminin). C'est ainsi qu'il sera souvent fait référence aux « acteur.rice.s rencontré.e.s », le masculin figurant en premier parce que j'imagine bien dire à l'oral « actrices ». Inversement, pour « occidentales.aux », j'ai mis les marques du féminin pluriel en premier, parce qu'il me semble que cela sonne mieux et hache moins la lecture.

Liste et signification des principaux sigles utilisés

ADCK-CCT : Agence de Développement de la Culture Kanak – Centre Culturel Tjibaou

CEP : Centre d'Expérimentation du Pacifique

CPS : Communauté du Pacifique (anciennement Commission du Pacifique Sud)

FestPac : Festival des Arts du Pacifique

FIFO : Festival International du Film Océanien

FIP : Forum des Îles du Pacifique (anciennement Forum du Pacifique Sud)

KOP : Kenu One Project

PIPSA : Pacific Islands Political Studies Association

PIURN : Pacific Islands Universities Research Network

RFO : Réseau France-Outremer devenu Outremer la Première et Polynésie la Première en Polynésie française

UNESCO : Organisation des Nations unies pour l'éducation, la science et la culture

UPF : Université de la Polynésie française

USP : University of South Pacific (Université du Pacifique Sud)

Concernant les encadrés

Les encadrés sont réservés à des extraits d'articles ou d'ouvrages scientifiques, de romans ou de poésies mais aussi à des extraits d'entretiens qui débordent le cadre de la simple citation insérée dans le corps du texte. En proposant un traitement similaire de ces différents types d'énonciation, il s'agissait de rendre compte de la socialisation qui peut déjà exister entre ces différent.e.s acteur.rice.s mais surtout de restituer une certaine symétrie aux échanges entre celles.eux-ci. Parce qu'ils reposent malgré tout sur des méthodologies différentes, les extraits d'entretien, que ceux-ci aient été réalisés avec des acteur.rice.s des renaissances culturelles ou des scientifiques, ont été distingués des passages prélevés dans des textes (articles, ouvrages, romans, nouvelles...), en les faisant apparaître sur un fond gris. Tous ces encadrés jugés trop nombreux pour être listés dans une table, se réfèrent donc à la fois à la bibliographie et à la liste des entretiens (annexe 1).

Introduction générale

Le projet d'inscription du 'ori tahiti au patrimoine mondial immatériel de l'UNESCO en 2019 : une déconvenue...

Les 2 et 3 février 2019, TahitineWS et Polynésie la 1^{ère} titraient, sur leur site internet respectif, « Unesco : la Yole Martiniquaise préférée au 'Ori Tahiti¹ » et « 'Ori Tahiti : le pas de Macron ne passe pas² ». Les articles en question faisaient référence au choix fait par le président de la République française, Emmanuel Macron, de porter la candidature de la yole ronde de Martinique plutôt que celle du 'ori tahiti au patrimoine mondial immatériel de l'UNESCO. Le papier rédigé par Nicolas Suire et Jérôme Lee pour Polynésie la 1^{ère} rapportait également les propos de Manouche Lehartel, l'une des actrices qui, avec le ministre de Polynésie française en charge de la culture, Heremoana Maamaatuaiahutapu, défend le projet de classement depuis plusieurs années : « Parmi les explications, nous avons l'argument que le 'ori Tahiti devrait avoir un portage international car finalement toutes les danses de l'Océanie se ressemblent. Je suis très contrariée car cela montre une méconnaissance de l'Océanie, des cultures et de nos spécificités [...]. Cela me désole que ce soit la réponse du ministère de la Culture de la France ». L'analyse de cette citation et plus généralement du choix opéré par Emmanuel Macron nécessite un travail de contextualisation qui va me permettre de poser progressivement le sujet de cette thèse.

On peut tout d'abord rappeler, à la suite de J.-F. Staszak par exemple (Staszak, 2008 : 151), que bien que le 'ori Tahiti ait été interdit en 1820 par le code Pomaré et sa pratique réprimée par les missionnaires protestants, cette danse n'a jamais disparu (Saura, 2008 : 99). La pression missionnaire, coloniale et politique sur cette pratique se relâche une première fois à la fin du XIX^e siècle avec l'organisation des premières fêtes du Tiurai et les premiers concours de danse. Il faut cependant attendre 1956 pour que le premier groupe de 'ori Tahiti, nommé « Heiva », soit créé par Madeleine Moua (*op. cit.*). Un second tournant s'opère dans la pratique de cette danse dans les années 1980 (Pomare Pommier, 2017 : 16), sous l'impulsion d'un autre groupe, « Temaeva », fondé cette fois par Coco Hotahota (Saura, 2008 : 100). En tant qu'employé de la Maison des Jeunes – Maison de la Culture de Tīpaeru'i, Coco Hotahota a en effet pris part au mouvement de renaissance culturelle initié notamment par Henri Hiro, qui a occupé différents postes au sein de cette institution, mais aussi par Turo a Raapoto qui a développé sa pensée au sein de l'Église évangélique de Polynésie française. À la faveur de cette dynamique, les thèmes des représentations de 'ori tahiti évoluent, faisant référence à des mythes précoloniaux, à l'ancienne religion, célébrant une culture bien vivante.

Les groupes se multiplient. Pour marquer l'accession de la Polynésie française à l'autonomie, le Tiurai devient Heiva i Tahiti en 1986. Le 'ori tahiti se diffuse dans le monde et rencontre un vif succès dans certains états comme au Japon, aux États-Unis, au Mexique, en France... L'élaboration du dossier de classement de cette danse au patrimoine mondial immatériel de l'UNESCO s'inscrit dans ce contexte. Dans la fiche d'inventaire consacrée en 2017 au 'ori tahiti, Tamatoa Pomare Pommier explique ainsi : « Le nombre croissant de praticiens d'ores et déjà plus nombreux hors des limites de la Polynésie

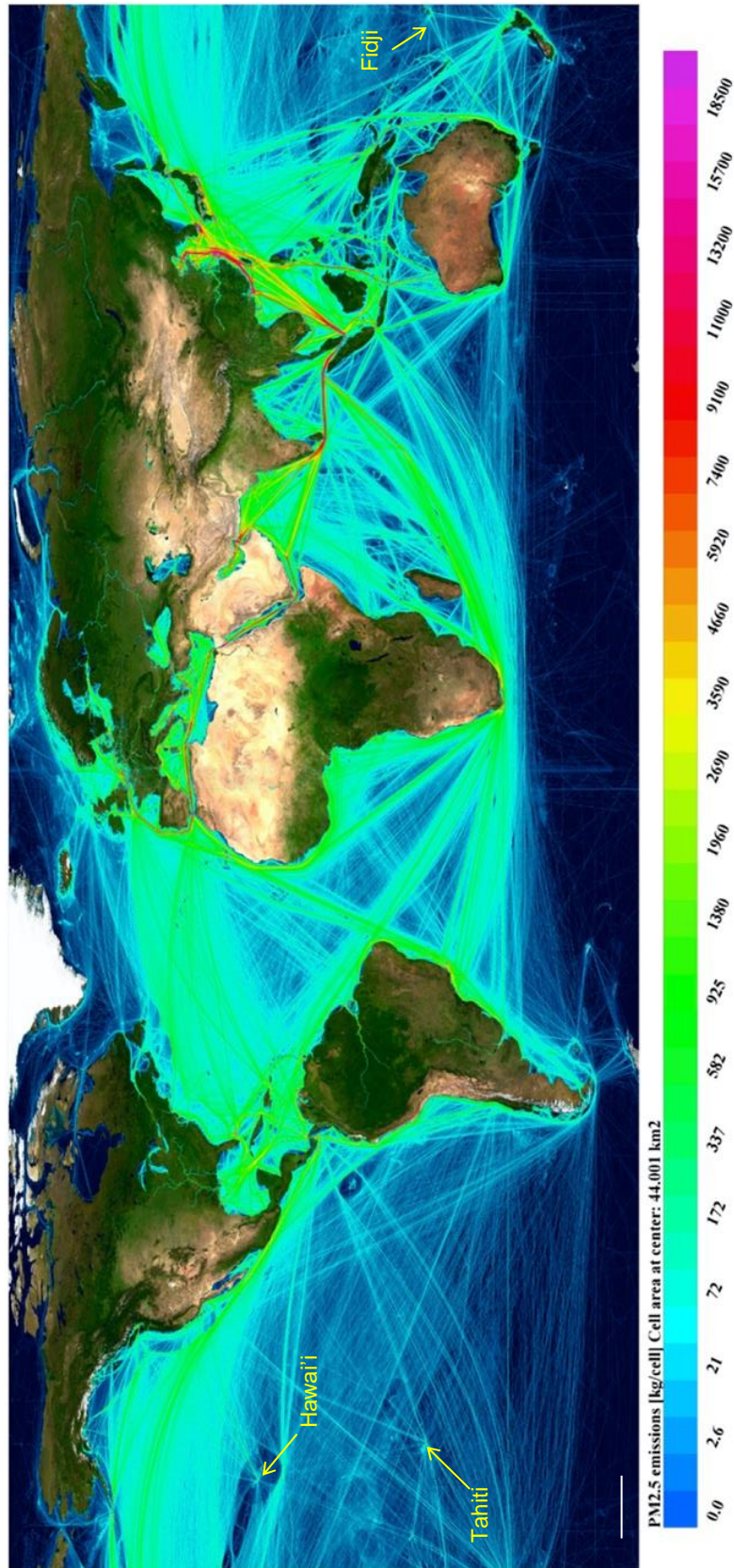
¹ <https://www.tahitineWS.co/unesco-la-yole-martiniquaise-preferee-au-ori-tahiti/>

² <https://la1ere.francetvinfo.fr/polynesie/tahiti/ori-tahiti-pas-macron-ne-passe-pas-676311.html>

française, par ailleurs isolée géographiquement, permet d'envisager que les Polynésiens de l'archipel de la Société ne soient plus considérés comme les référents et que l'île de Tahiti ne soit plus la source de référence du 'ori tahiti. Le risque de disparition d'antan, dû à l'interdiction, a été remplacé par la menace de voir d'autres populations s'appropriier ce patrimoine et le dénaturer. » (Pomare Pommier, 2017 : 18).

Il s'agit donc, à travers cette demande d'inscription, pour les acteur.rice.s qui la portent en Polynésie française et pour le gouvernement autonome, de faire reconnaître la dynamique dont a bénéficié le 'ori tahiti mais surtout une autorité, celle d'un territoire qui fait figure de marge, d'espace à l'écart, « géographiquement » isolé. L'isolement ainsi évoqué renvoie à la position de la Polynésie française dans la mondialisation, à son éloignement relatif vis-à-vis des grandes façades et des grandes routes maritimes ainsi que vis-à-vis des métropoles de rang mondial (carte 1). Cette citation fait aussi référence à un rapport de force numérique qui serait peu favorable à ce territoire, lequel rassemble un peu moins de 300 000 habitant.e.s (exactement 279 554 au 31 décembre 2021, selon l'ISPF), 85% de ce total se concentrant dans l'archipel de la Société (carte 2), l'un des cinq archipels que compte la Polynésie française avec les Marquises (Henua Enata ou Fenua Enana), les Tuamotu, l'archipel de Mangareva (aussi appelé parfois Gambier) et les Australes (Tuhaa Pae).

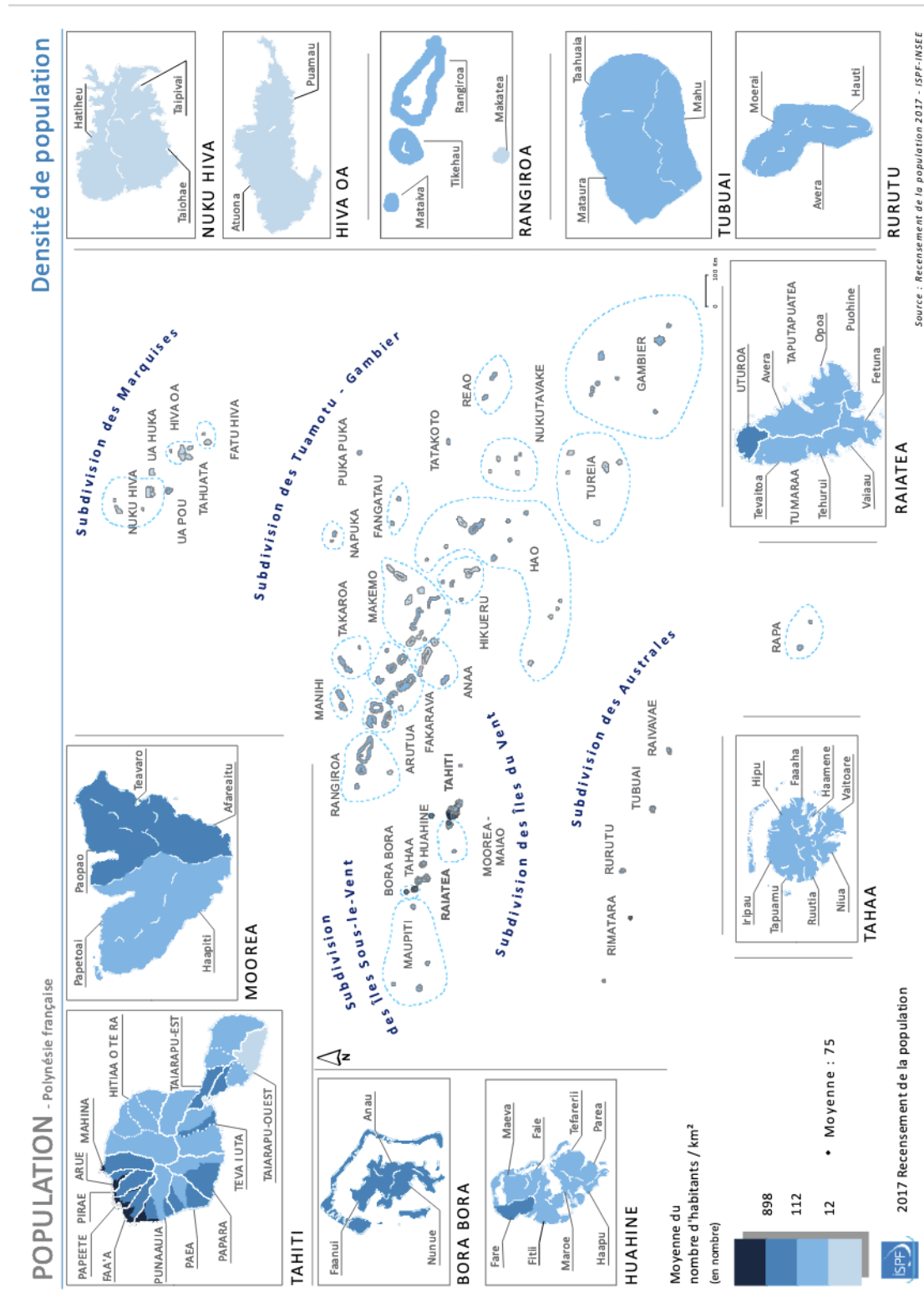
Carte 1. Les îles du Pacifique, à l'écart des grandes routes du trafic maritime mondial (une approche par les émissions de particules fines, PM2.5, émises par les navires marchands)



Source : Johansson, Jalkanen, Et Kukkonen, 2017

Note : la localisation de Tahiti, Hawai'i et Fidji a été ajoutée par l'autrice.

Carte 2. Densités de population en Polynésie française

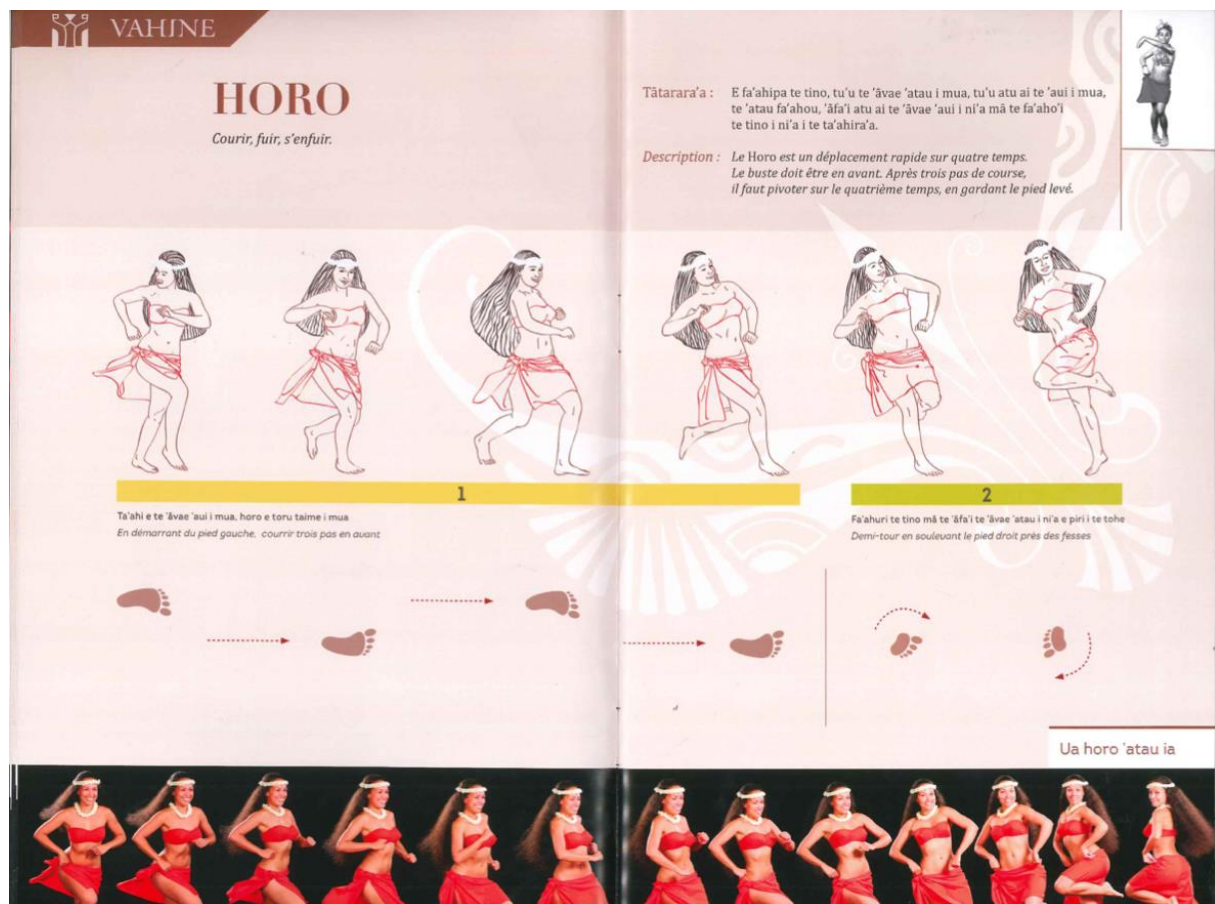


Source : ISPF, 2019

...révélatrice de l'existence de complexes assemblages scalaires et territoriaux dans le champ de l'énonciation culturelle en Polynésie française

Dans l'extrait cité précédemment, la délimitation du territoire de référence, du territoire dont l'autorité serait renforcée par l'inscription du 'ori tahiti à l'UNESCO, oscille entre le périmètre défini par « l'archipel de la Société » et « l'île de Tahiti » qui a donné son nom à cette pratique. Un cap a déjà été franchi dans l'affirmation de l'autorité de cette île dans la pratique du 'ori tahiti lorsque, en 2017, Te Fare Upa Rau³ (le Conservatoire artistique de la Polynésie française, basé à Tahiti) a établi le *Ta'ō nō te 'Ori Tahiti, Répertoire des pas de la danse tahitienne* (Collectif, 2017 ; figure 1). Je signale cependant ici que la fiche d'inventaire inclut aussi dans la liste des personnes et organisations faisant autorité dans la pratique du 'ori tahiti, en plus des groupes des Îles de la Société, plusieurs autres groupes de danse situés dans les îles Australes (Pommare Pommier, 2017 : 12).

Figure 1. Une double page du *Ta'ō nō te 'Ori Tahiti, Répertoire des pas de la danse tahitienne*



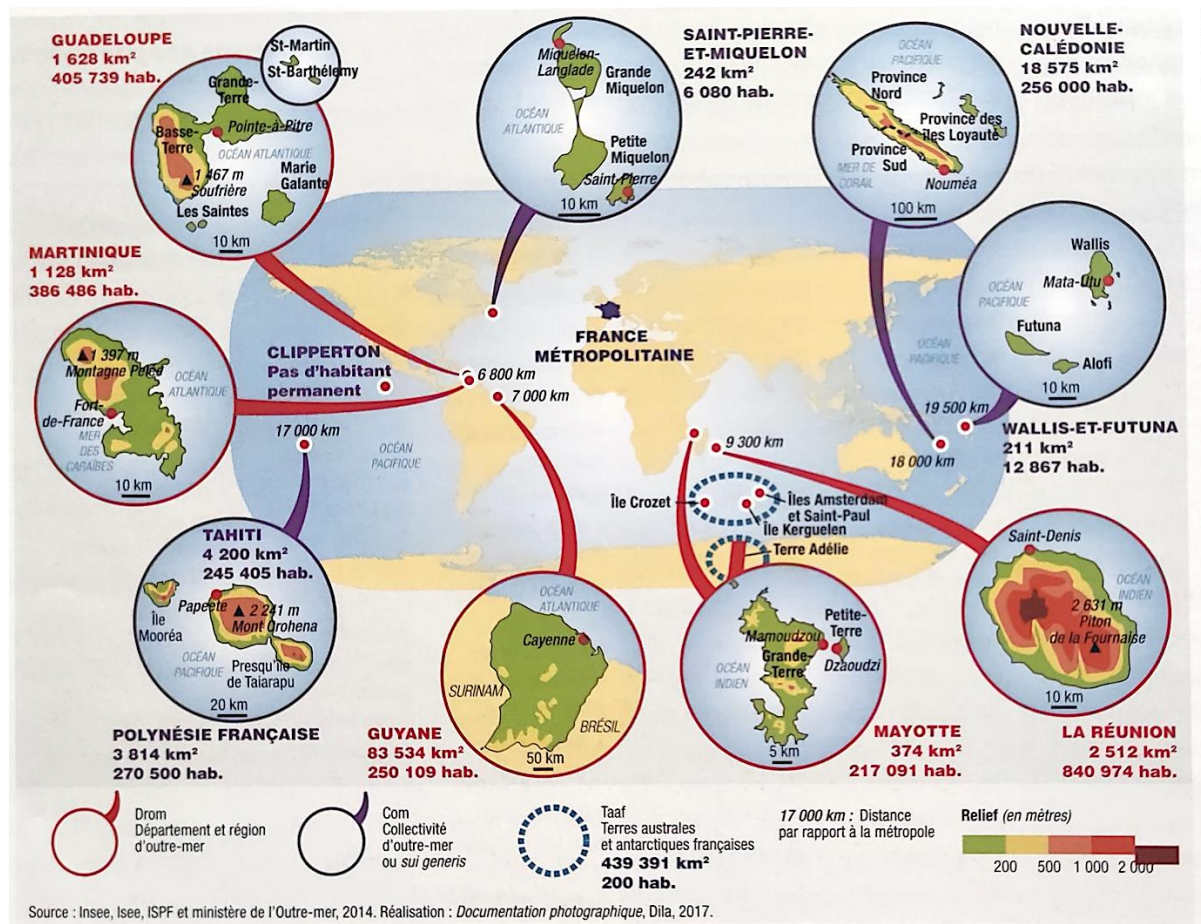
Source : Collectif, 2017

Se dessine ici, à la faveur de la renaissance culturelle et du succès rencontré par le 'ori tahiti au-delà des Îles de la Société, un premier jeu d'échelles et d'assemblages territoriaux dans lequel des acteur.rice.s se mobilisent pour la reconnaissance d'une pratique culturelle qui connaît une diffusion d'échelle mondiale mais dont il.elle.s réaffirment le rattachement à un archipel et notamment à l'île de Tahiti qui, bien qu'elle centralise les pouvoirs et les institutions en Polynésie française, resterait à

³ Notons à ce sujet que le 'ori tahiti est la seule des danses de Polynésie française à être enseignée dans ce conservatoire.

l'écart des grandes dynamiques mondiales et peinerait à voir son autorité reconnue même dans ce domaine. En dépit de cette mobilisation, le projet de classement à l'UNESCO n'a pas encore abouti car, comme nous l'avons vu, c'est un autre dossier qui lui a été préféré, un dossier qui concernait la Martinique. Et c'est ici le rattachement de ces deux territoires à la France continentale (carte 3), en tant que collectivité d'outre-mer (COM) pour la Polynésie française, et de département et région d'outre-mer (DROM) pour la Martinique, qui explique qu'un tel arbitrage ait pu exister⁴.

Carte 3. Les outre-mers français

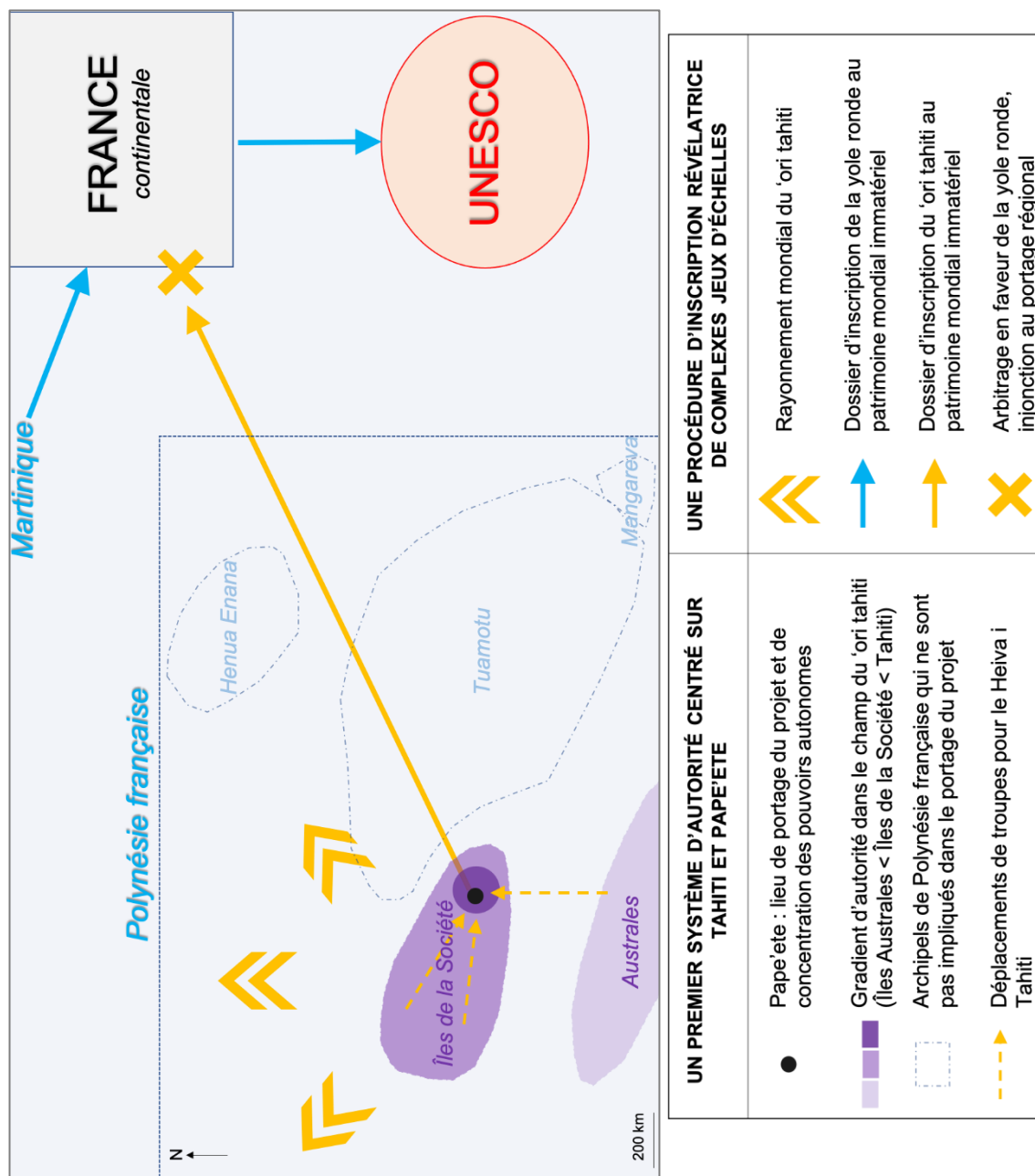


Source : Milhaud, 2017

Note : L'encart réservé à la Polynésie française ne représente que Tahiti et Mo'orea

⁴ Notons aussi que le principe de contingentement s'impose de plus en plus à l'UNESCO vis-à-vis des pays riches afin de favoriser une meilleure représentation des Suds (Duval, Branceli et Gauchon, 2021).

Carte 4. Le projet d'inscription du 'ori tahiti au patrimoine mondial immatériel de l'UNESCO : une démarche révélatrice de différents niveaux de centralisation



Source : d'après Pomare Pommier, 2017, conception et réalisation de l'autrice

En ayant en tête tous ces éléments de contexte et notamment les logiques centralisatrices qui prévalent ici (synthétisées dans la carte 4), on peut revenir sur l'un des éléments-clés de la citation de Manouche Lehartel dans laquelle elle s'offusquait que le dossier relatif au 'ori tahiti ait été refusé au motif qu'il aurait dû être porté à l'échelle de l'Océanie. Cet argument représente un déni de la spécificité du 'ori tahiti, un amalgame entre les différentes danses océaniques, provenant d'un regard extérieur homogénéisant. Celui-ci promeut ainsi un assemblage scalaire et territorial alternatif insérant la pratique du 'ori tahiti dans un contexte culturel régional qui est donc supposé suffisamment uniforme pour que la pertinence d'un tel portage puisse être justifiée et ce alors que, même à l'échelle de la Polynésie française, cette homogénéité des pratiques n'existe pas, si l'on pense, par exemple, à

des danses comme le pe'i de Mangareva ou aux différents haka du Henua Enana (Fenua Enata, îles Marquises). Il pourra d'ailleurs sembler révélateur de signaler ici qu'aux Marquises aussi, des acteur.rice.s ancré.e.s dans ce territoire portent un autre projet de classement au patrimoine mondial immatériel non pas des danses mais du matatiki, l'art graphique propre à cet archipel présent sur les objets sculptés ou gravés, les tatouages, et les tapa (Huukena, 2020 ; figure 2). De la même manière que le dossier relatif au 'ori tahiti ne concerne pas le Fenua Enata (carte 4), le portage du matatiki ne concerne pas les Îles de la Société, même si, dans les deux cas, la démarche suppose, en vertu de la double centralisation qui existe en Polynésie française, la validation du gouvernement de Pape'ete puis un arbitrage de la France continentale.

Figure 2. Un extrait de la première page de la fiche d'inventaire ayant servi à l'inscription du matatiki sur la liste du patrimoine culturel immatériel français



Source : Huukena, 2020, p. 1

Note : l'inscription sur la liste du patrimoine culturel immatériel français est une première étape nécessaire en vue de tout classement à l'UNESCO.

À partir de l'exemple du 'ori tahiti et du matatiki, faire émerger le cheminement à suivre

L'analyse de ce long exemple me permet donc maintenant de poser le sujet de cette thèse ainsi que le questionnement qui la sous-tend, en revenant tout d'abord sur la dynamique culturelle dans laquelle s'inscrivent non seulement les acteur.rice.s impliqué.e.s dans le dossier du 'ori tahiti mais aussi celles.eux qui portent le projet de classement du matatiki : je veux parler de la renaissance culturelle. Même si j'aborderai plus en détail cette notion dans le fil de la thèse, je peux déjà anticiper un peu en disant qu'il s'agit, a minima, d'une démarche collective visant à reconsidérer un ensemble cohérent de

pratiques, de façons de penser et de se représenter le monde qui ont pu faire l'objet d'une disqualification ou dont la transmission a été, au moins partiellement, remise en cause, pendant une période plus ou moins longue. Cette reconsidération débouche alors sur une énonciation culturelle, les acteur.rice.s impliqué.e.s dans cette dynamique investissant différents supports et modes d'expression (chant, danse, arts graphiques, art oratoire, littérature, tatouage, films...). Le réinvestissement d'un mode d'expression stigmatisé par les pouvoirs coloniaux peut ainsi constituer un objectif pour ces acteur.rice.s. Et nous avons vu que, dans le cas du 'ori tahiti, mais ceci est aussi vrai du matatiki, la remise en cause partielle de la transmission de ces pratiques avait été une conséquence de la colonisation du territoire et de sa christianisation. Et, même si, à Tahiti, la reconsidération du 'ori tahiti a précédé la renaissance culturelle, nous avons également vu comment cette pratique avait pu être redéfinie par ce mouvement.

En tant que sujet d'étude, les renaissances culturelles et les acteur.rice.s qui les portent, en Polynésie française, mais aussi plus généralement en Océanie, ont souvent fait l'objet d'analyses très critiques, présentant les cultures ainsi énoncées comme autant d'« inventions » (Keesing, 1989 ; Babadzan, 2009), résultant de formes de folklorisation « inconsciente » (Brami Celentano, 2002 : 650), participant d'une occidentalisation du rapport à la culture et d'une dépolitisation faisant le jeu d'élites urbaines acculturées (Ghasarian, 2014). Plusieurs chercheur.euse.s, dont j'aborderai plus précisément les travaux dans la suite de cette thèse, ont donc adressé une fin de non-recevoir aux renaissances culturelles océaniques, entraînant leur déconsidération dans le champ scientifique, favorisant la reproduction d'une certaine ignorance vis-à-vis de ces mouvements. Il me semble d'ailleurs parlant de remarquer que, dans la fiche d'inventaire consacrée au 'ori tahiti (Pomare Pommier, 2017 : 19-20), une seule référence bibliographique sur douze concerne la pratique actuelle de cette danse, les autres références portant sur l'époque précoloniale ou datant d'avant la renaissance culturelle. Ceci pourrait être révélateur de la faible prise en compte dans le champ scientifique de la reconsidération dont a bénéficié le 'ori tahiti⁵.

L'un de mes objectifs, à travers le travail présenté ici, consistera dès lors à prendre le contre-pied des travaux que je viens d'évoquer afin d'assurer, ou plus modestement d'identifier et de ménager les conditions nécessaires à la réception de ces formes d'énonciation culturelle dans le champ scientifique. Ce n'est qu'ensuite qu'il sera possible de les étudier.

Une approche scalaire des renaissances culturelles de Polynésie française...

Parce qu'ils soulèvent la question des échelles, celle de l'énonciation et de sa réception, l'exemple du 'ori tahiti et celui du matatiki montrent dès lors la pertinence d'une approche scalaire pour prendre en compte et renseigner ces renaissances culturelles. Qu'il s'agisse de la reconsidération ou des projets de classement au patrimoine mondial immatériel de ces deux pratiques et systèmes de représentations, nous avons vu que, bien que ces démarches entretiennent de nombreux points communs, elles relevaient de deux mouvements de renaissance culturelle largement distincts,

⁵ Ce fait pourrait aussi être révélateur d'une faible appropriation des travaux scientifiques sur le sujet de la part des acteur.rice.s ayant participé à l'élaboration de cette fiche d'inventaire. Ceci semble cependant moins probable : si le 'ori tahiti a bien fait l'objet de travaux scientifiques intégrant les pratiques actuelles, ces derniers sont relativement récents (Caire, 2021 ; Moulin, 2016).

rattachés, pour le premier, aux Îles de la Société et, pour le second, aux Marquises (Henua Enana / Fenua Enata) et ce alors même que, au départ, au tournant des années 1970-1980, lorsque Henri Hiro et Turo a Raapoto initient ce mouvement à Tahiti, ils pensent d'abord une renaissance culturelle à l'échelle de la Polynésie française, promouvant de nouveaux concepts comme « mā'ohi » ou « nūna'a » qui doivent permettre de fédérer l'ensemble des populations autochtones de ce territoire (Chailloux, 2016 : 60). L'analyse de ce jeu d'échelles pourrait aussi permettre de replacer ce primat de l'archipel propre aux renaissances culturelles en Polynésie française dans un contexte océanien dans lequel les nationalismes culturels ont davantage rassemblé quand ils ne se sont pas imposés.

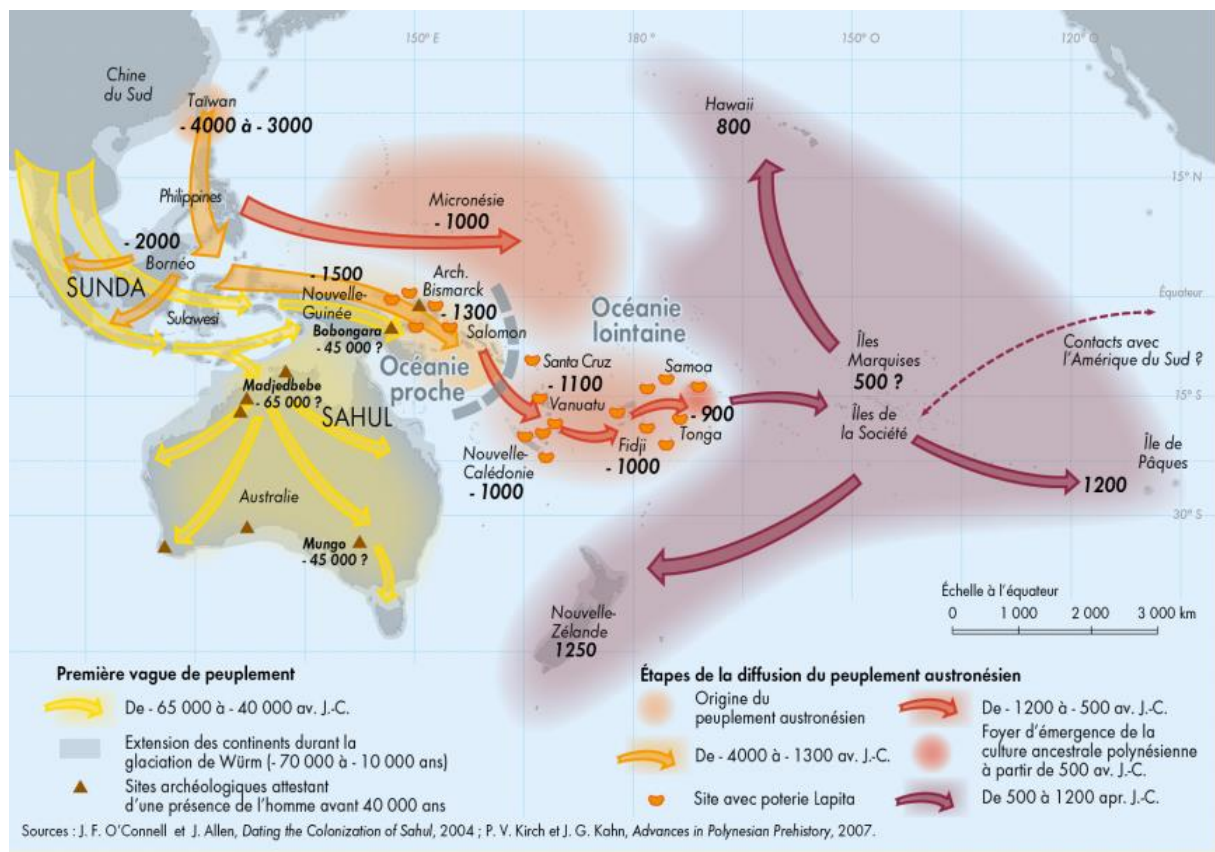
Nous avons également vu que la dynamique autour du 'ori tahiti se référait parfois moins à l'archipel de la Société et aux Australes qu'à la seule île de Tahiti, révélant ainsi le poids de la centralisation en Polynésie française ; en tant que phénomène dominant et héritage colonial. Pourtant, il est impossible de se limiter à ce seul constat, il convient de tenir compte de phénomènes concernant des espaces moins centraux. En effet, la présentation des échelles impliquées dans la reconsidération du 'ori tahiti et la renaissance culturelle propre aux Îles de la Société ne serait pas complète si je ne reproduisais pas ici un propos rapporté par B. Saura mais tenu par Coco Hotahota affirmant qu'il n'est « jamais autant ému que par un groupe des îles ou d'un district reculé porteur de ses traditions spécifiques » (Saura, 2008 : 101). Cette citation permet non seulement d'identifier une nouvelle échelle, infra-insulaire, que je n'avais pas encore pu aborder, mais aussi un intérêt pour un certain type de territoire : les espaces situés à l'écart de l'agglomération de Pape'ete à Tahiti et les autres îles de l'archipel de la Société. Je serai ainsi amenée à rassembler ces territoires ainsi qu'une large partie des îles des autres archipels sous une même dénomination, celle de « marges » (et de « périphéries » dans certains cas), le propos de Coco Hotahota mais aussi une bonne partie des entretiens que j'ai réalisés à ce sujet justifiant ce rapprochement même si le terme « marge » n'est presque jamais utilisé en tant que tel. En parlant d'espace « reculé » ce n'est plus seulement une logique scalaire qui prévaut mais bien une forme d'organisation de l'espace, opposant implicitement un centre et des marges, supposant des rapports de pouvoir entre ces territoires, des rapports de pouvoir qui se trouvent renversés dans cette citation.

Il s'agira alors de questionner ce renversement qui pourrait bien être structurant dans les différentes renaissances culturelles étudiées. Celui-ci relève-t-il d'un purisme ? Quels sont ces effets ? Peut-il permettre de remettre en cause l'ordre scalaire opposant centre et marges ?

Cette articulation entre phénomène dominant et phénomène minoritaire sera également reconduite à plus petite échelle, au sujet du régionalisme culturel océanien. En effet, si l'on revient encore sur les deux exemples traités ici, l'incitation qui a été adressée aux acteur.rice.s qui portaient le projet d'inscription du 'ori tahiti, les invitant à repenser le dossier selon une perspective (macro)régionale, aurait pu se fonder sur l'existence d'un régionalisme culturel océanien développé par des chercheur.euse.s ainsi que des hommes et des femmes de lettres dans plusieurs États du Pacifique (Wendt, 1976 ; Hau'ofa, 1993 et 1998 ; Teaiwa, 2001 et 2006) et même très ponctuellement en Polynésie française. Ceci me paraît cependant très peu probable étant donné que cette dynamique régionale reste peu connue en dehors du Pacifique (et le champ scientifique pourrait y être pour quelque chose). Surtout, elle ne repose jamais sur le genre d'amalgame entre les cultures océaniques que l'argument soumis à Manouche Lehartel véhiculait.

À l'inverse, il me semble intéressant de remarquer que la fiche d'inventaire consacrée au 'ori Tahiti ne fait quasiment pas référence aux autres danses et territoires d'Océanie, ne mentionnant explicitement que l'influence récente du hula hawaïen (Pomare Pommier, 2017 : 13). La fiche d'inventaire du matatiki, dans la contextualisation qu'elle propose de la pratique du patutiki, fait quant à elle référence à un « fond océanien partagé avec d'autres archipels » (Huukena, 2020 : 4) qui renvoie moins, sans doute, à un jeu d'influences contemporain qu'à la relative unité du peuplement historique de la région (carte 5).

Carte 5. Les étapes du peuplement austronésien de l'Océanie



Source : Argounes, Mohamed-Gaillard et Vacher, 2021 [2011]

Les deux fiches d'inventaire se réfèrent ainsi, à la marge, à des réseaux de peuplement et d'influences transpacifiques (ou au moins subrégionales) se situant à des époques bien distinctes. Le fait de ne pas développer davantage cette dimension pourrait tenir à la volonté de ne pas favoriser d'amalgames similaires à celui qui vient d'être évoqué. Il pourrait également relever d'une stratégie inverse à l'injonction au portage régional du projet, opposée à Manouche Lehartel. Il paraît en effet évident que, pour que les démarches d'inscription aboutissent, les auteur.rice.s de ces fiches d'inventaire ont tout intérêt à faire ressortir le caractère exceptionnel des pratiques, des modes d'expression et des systèmes de représentation qu'il.elle.s décrivent, plutôt que les éventuels liens que ceux-ci entretiennent avec les autres territoires du voisinage.

Cependant, au-delà de cette dimension stratégique, je tiens à signaler tout de suite un autre facteur d'explication possible : le fait que la perspective régionale océanienne puisse constituer un signal faible en Polynésie française dans le champ formé par les acteur.rice.s des renaissances culturelles et surtout

dans les événements culturels incluant le voisinage de ce territoire. Ce constat devra bien sûr être établi et étayé dans la suite de cette thèse. Il me semblait cependant important de le mentionner dès l'introduction tant mon propre intérêt pour ce régionalisme a orienté dès le départ ce travail de recherche. J'aurai également l'occasion de revenir sur ce point.

Il s'agira donc d'identifier et de questionner cette perspective minoritaire. Le faible engouement pour le régionalisme océanien, identifié chez une large partie des acteur.rice.s rencontré.e.s et dans les événements culturels organisés en Polynésie française, sera opposé à l'influence du subrégionalisme polynésien. Le « triangle polynésien », en tant que partie du Pacifique et échelle d'action promue comme pertinente, a en effet bénéficié et bénéficie toujours d'un large soutien de la part des pouvoirs autonomes et d'une partie des institutions culturelles du territoire et ce alors même que ce découpage est de plus en plus critiqué.

Les géographes sont coutumier.ère.s du fait que la situation d'un même phénomène puisse être définie à plusieurs niveaux. Le principe de l'emboîtement des échelles, en vertu duquel il.elle.s s'attachaient à préciser méthodiquement le contexte local, régional, national, voire mondial de chaque phénomène étudié, a ainsi longtemps prévalu dans la discipline avant qu'un renouvellement épistémologique ne permette de rompre avec cette pratique systématique, ouvrant la voie à une véritable théorisation de l'échelle, comme réalité sociale chargée de significations et non comme simple outil scientifique. Cette démarche a permis de révéler l'existence d'ordres scalaires dominants et la manière dont les acteur.rice.s effectuent des assemblages scalaires originaux respectant plus ou moins l'ordre scalaire de référence, le subvertissant et le transformant parfois. Il pourrait dès lors être pertinent de considérer les renaissances culturelles étudiées de ce point de vue également, du point de vue de leur éventuelle capacité à remettre en cause un ordre territorial dominant.

Or, c'est précisément cette dimension subversive ou transformative qui est déniée aux renaissances culturelles ainsi qu'aux acteur.rice.s qui les portent à partir du moment où ces mouvements sont considérés sous l'angle de l'invention et de l'instrumentalisation de la tradition. En plus de ne pas tenir compte du questionnement sur les conséquences de la colonisation et sur les effets de l'occidentalisation qui se trouve, de fait, au fondement des renaissances culturelles en Océanie, il me semble que ce genre de déni révèle le poids de la colonialité dans le champ scientifique, la manière dont ce champ est encore structuré par des rapports de pouvoir hérités de la colonisation, reproduits faute d'être suffisamment interrogés. Ainsi, il me paraît pertinent, pour adresser ces problèmes et améliorer la réception des renaissances culturelles dans le champ scientifique, de mobiliser également les apports des études décoloniales mais aussi d'autres courants d'analyse critique, se recoupant en partie en dépit des différences qui justifient leur distinction : les subaltern, postcolonial et cultural studies mais aussi bien sûr les Pacific studies.

... combinée à une approche décoloniale

La démarche mise en œuvre présentera ainsi une importante dimension épistémologique. Considérant que le champ scientifique reste structuré par des logiques qui l'empêchent de tenir pleinement compte de savoirs, de pratiques, d'énonciations, d'attitudes pourtant indispensables pour comprendre le monde et agir dans celui-ci, il s'agira de montrer comment la reproduction de ces héritages rend

paradoxalement le champ scientifique ignorant et donc coupable, l'empêchant par exemple d'assurer la réception des renaissances culturelles étudiées. La perspective décoloniale ici développée se voudra donc très attentive aux questions de l'inhospitalité et de l'oppression épistémiques comme rapports sociaux conditionnant la relation entre les chercheur.euse.s et leur sujet d'étude, conditionnant aussi en partie l'éthique scientifique. L'objectif sera de se démarquer de toute démarche simplement critique vis-à-vis des formes d'assujettissement existantes, en posant une exigence supplémentaire : celle de toujours inclure une portée mobilisatrice ou transformative dans le raisonnement, en analysant, en participant, voire en initiant (ces deux derniers cas de figure ne me concernant pas directement) des dynamiques même très minoritaires qui présentent ce type de propriétés.

Or, ce qui différencie également l'approche décoloniale c'est précisément l'attention qu'elle porte à la colonialité comme ordre politique. Cette dernière notion développée par Anibal Quijano dans les années 1990 a bénéficié en 2009, dans un article écrit par A. Escobar et E. Restrepo, d'une définition synthétique que je reproduis ici.

Arturo Escobar et Eduardo Restrepo, 2009, « Anthropologies hégémoniques et colonialité », *Cahier des Amériques latines*, n°62, p. 86

« Alors que le colonialisme se réfère à la situation de soumission de certains peuples colonisés, à travers un appareil administratif et militaire métropolitain (disparu en tant que tel sur une grande partie du globe), la colonialité consiste, elle, en l'articulation planétaire d'un système de pouvoir « occidental » [Quijano, 2000]. Ce dernier se fonde sur une infériorisation [...] des lieux, des groupes humains, des savoirs et des subjectivités non occidentales. [...] Cette articulation planétaire de la domination « occidentale » a survécu historiquement au colonialisme ; elle agit par le biais de dispositifs « civilisationnels » contemporains tels que les discours et les technologies du développement ou de la globalisation. [...] La colonialité renvoie donc à un phénomène de plus grande envergure que les conceptions, quelquefois simplistes, des relations planétaires de pouvoir s'exprimant dans les termes de néo-colonialisme ou d'impérialisme culturel. »

A l'aune de cette définition, on comprend déjà que les processus de renaissances culturelles précédemment abordés, même si les acteur.rice.s impliqué.e.s n'utilisent pas ce terme, reposent sur une prise de conscience, même partielle, de la colonialité, une prise de conscience de ce que je serai amenée à désigner comme une « déconsidération » et que A. Escobar et E. Restrepo appellent « infériorisation » de certains espaces, de certaines pratiques et systèmes de pensée autochtones.

Se dessine ainsi, à grands traits encore, une première feuille de route : **pour assurer la réception dans le champ scientifique des renaissances culturelles, j'entends donc mettre en œuvre une démarche mobilisant une approche géographique, scalaire notamment, associée à une approche décoloniale. Cette démarche permettra également de questionner la portée transformative de ces mouvements, un tel objectif représentant, selon les principes mêmes de l'approche décoloniale, une autre dimension de leur prise en compte.**

Je le répète cette démarche n'a rien d'une évidence. En effet, parce qu'il s'agit de processus orientés vers la reconsidération de pratiques, de notions, d'attitudes... anciennes, les renaissances culturelles peuvent sembler définies avant tout par la question du rapport au temps qu'elles impliquent, un rapport au temps qui serait profondément réactionnaire, conservateur, dans le sens où il viserait le

retour à un état social et politique antérieur à la colonisation. Et justement il s'agira, dans cette thèse, d'essayer de ne plus tenir ceci pour acquis. Une telle rhétorique historiciste pourrait en effet représenter une impasse (pour les chercheur.euse.s qui s'intéressent à ce sujet mais aussi pour les personnes qui prennent part aux processus de renaissance culturelle). Afin de s'extraire de cette logique, il s'agira de s'autoriser à penser les renaissances culturelles comme des processus engageant plutôt un travail sur la différence qu'un travail d'historien.ne mal avisé.e aspirant à la reconstitution d'un quelconque âge d'or. Ici, les apports des théories proposées par H. Bhabha (2019 [1994]) dans le champ des subaltern studies et concernant l'énonciation de la différence se révéleront particulièrement précieux. Ainsi, en resituant les renaissances culturelles de Polynésie française dans le champ ouvert de l'énonciation de la différence, un certain nombre de contradictions apparentes pourraient bien disparaître (et notamment toute idée d'un voyage dans le temps), du moins s'agit-il d'une hypothèse qu'il faudra vérifier.

En m'affiliant plus particulièrement aux études décoloniales (et la référence à H. Bhabha ne me semble pas incompatible avec ce choix), je cherche aussi à m'inscrire dans une dynamique visant non seulement à traquer les effets des paradigmes dominants, majoritaires, en identifiant comment, en plus de la question du statut des différents territoires en Océanie (indépendance, autonomie, association...), la colonialité pèse largement dans les interactions sociales, les rapports de force et surtout ici dans l'énonciation culturelle ainsi que dans sa réception ; mais j'entends également participer à l'analyse de phénomènes minoritaires dans lesquels s'exprime l'agency des populations assujetties à cette colonialité, des phénomènes qui prennent souvent la forme du signal faible voire de l'« absence » (Sousa Santos, 2011) et qui peuvent constituer malgré tout des formes de résistance ou de subversion quand bien même le paradigme dominant s'accommode de certains de leurs aspects.

Les exemples mobilisés dans cette introduction m'ont donc permis de poser progressivement le questionnement développé dans cette thèse ainsi que de commencer à exposer la démarche qui sera suivie tout au long de celle-ci. Pour être mise en œuvre, cette démarche a nécessité d'opérer un certain nombre de choix, concernant notamment les territoires investis, les acteur.rice.s rencontré.e.s. Il a également fallu développer une méthodologie adaptée. Ce sont ces dimensions de la recherche qu'il s'agit maintenant d'aborder.

Présentation des trois contextes d'étude et de la méthodologie mise en œuvre

Le primat (non exclusif, je le rappelle) de l'échelle de l'archipel dans l'énonciation des différences en Polynésie française et son articulation avec d'autres logiques géographiques seront donc étudiées à partir de trois renaissances culturelles rattachées à trois territoires dans lesquels je me suis rendue pour effectuer des entretiens : la renaissance culturelle tahitienne (ce terme désignant ce qui se joue aussi à l'échelle des Îles de la Société, même si dans mon cas, c'est surtout le territoire tahitien qui a été investi), le matavaa des Marquises et la renaissance culturelle mangarévienne. Je peux rapidement rappeler quelques grandes caractéristiques propres à l'origine de ces trois mouvements.

C'est donc à la fin des années 1970 et au début des années 1980, dans un contexte marqué aussi par la contestation des essais nucléaires qui ont eu lieu en Polynésie française de 1966 à 1996, que se structure à Tahiti un premier mouvement de renaissance culturelle dans lequel Turo a Raapoto et Henri Hiro jouent un rôle de premier plan. Ce dernier fait aussi partie de la troupe des Pupu 'Arioi, dont il

sera question par la suite, et dans laquelle on trouve également Heipua Bordes, Bobby Holcomb, Tea Hirshon, Coco Hotahota, Dany, Do et Claude Carlson... Dès le départ, ce mouvement qui, je le rappelle, entend fédérer l'énonciation culturelle à l'échelle de la Polynésie française, investit une grande diversité de domaines, supports et modes d'expression : cinéma, peinture, musique, dessin, poésie, théologie, théâtre, danse, chant, tatouage, sculpture, littérature... en tahitien ou en français. Ce sont aussi des lieux qui sont réinvestis comme les marae et les paepae.

Le matavaa des Marquises est un réveil culturel contemporain de ce qui se produit à Tahiti. Il puise son origine non seulement dans un questionnement des effets de la colonisation sur la culture au Fenua Enata mais aussi dans une remise en cause de l'influence de Tahiti sur ce territoire. Il se développe principalement dans le cadre de l'association Motu Haka, créée en 1977, et dans le sillage du IV^e Festival des Arts du Pacifique qui a lieu à Tahiti en 1985, à la suite duquel le premier Matavaa o Te Henua Enana (Fenua Enata) ou Festival des Arts des îles Marquises est organisé en 1987, à Ua Pou. Si aujourd'hui, avec par exemple la réalisation du documentaire *Patutiki* en 2018 (Cordier et Tetahiotupa, 2018), on assiste à une diversification des supports d'expression, ce sont d'abord essentiellement la danse, la musique, le chant, les échasses, la sculpture, la gravure, le tapa et le tatouage qui sont investis.

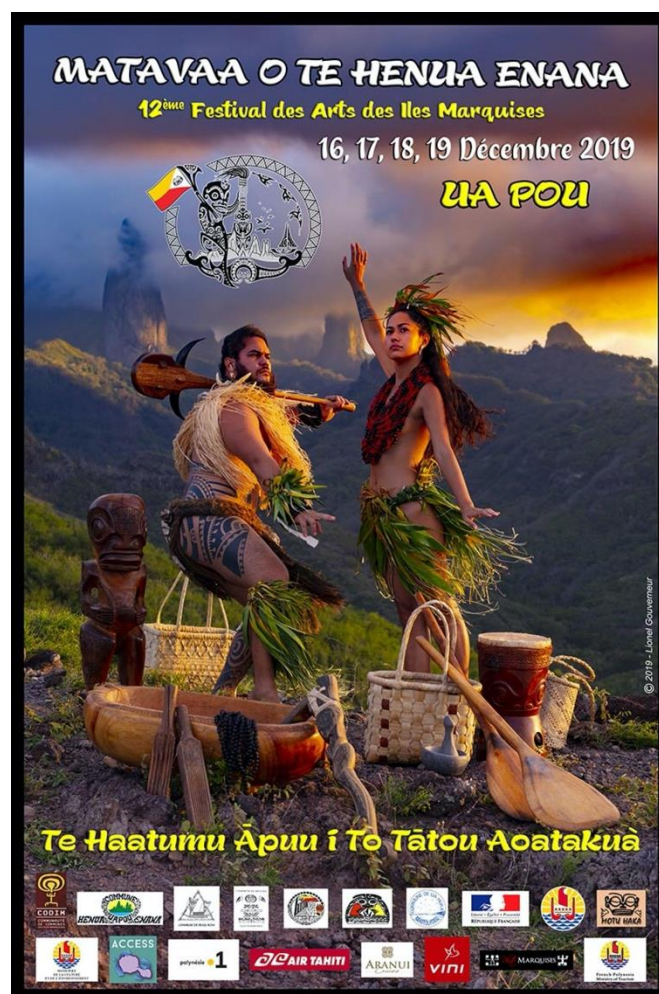
Concernant maintenant l'archipel de Mangareva, la dynamique est pour le moment moins structurée et a été moins étudiée. À partir des entretiens réalisés, je serai amenée à identifier plusieurs temps forts dans cette renaissance culturelle : les fouilles effectuées à Temoe à partir de 2001 et notamment entre 2010 et 2013, le Heiva Nui et l'exposition « Mangareva » qui ont eu lieu à Tahiti en 2000 et 2009 lors desquelles des délégations de Mangarévien.ne.s ont aussi proposé des pe'i, une danse caractéristique de l'archipel. Depuis 2017, Mangareva dispose aussi de son propre festival : Te Matapukurega. La troisième édition de ce festival a cependant été reportée plusieurs fois pour cause de COVID. Si la danse, la musique, la langue sont investies dans cette renaissance culturelle, certains supports sont pour le moment absents : c'est le cas de la sculpture, du tapa mais aussi du tatouage dont on redécouvre seulement maintenant les caractéristiques.

Le choix de ces mouvements de renaissance culturelle et de ces territoires d'étude pourra sembler arbitraire. De fait, je ne chercherai pas à le justifier tant je pense qu'il serait intéressant d'étendre le travail proposé dans cette thèse aux Tuamotu et aux Australes (Tuhaa Pae), ce dernier territoire participant aussi, comme nous l'avons vu plus haut, de la renaissance culturelle « tahitienne ». C'est donc pour des raisons de temps et de moyens que cette thèse n'a pas inclus ces deux territoires.

On l'aura compris les pluriels utilisés dans le titre de ce travail renvoient donc à la fois au fait que, en Polynésie française, on peut identifier plusieurs processus de renaissance culturelle mais aussi au fait que le rattachement de chacune de ces dynamiques à la seule échelle de l'archipel ne peut suffire. Aussi, pour mener à bien la démonstration qui sous-tend cette recherche, j'ai mis en œuvre une méthodologie qualitative reposant tout d'abord sur un ensemble d'entretiens réalisés avec des acteur.rice.s parties prenantes des trois renaissances culturelles étudiées, rencontré.e.s à Tahiti (entre juin 2018 et mars 2021), Ua Pou, Nuku Hiva (décembre 2019) et Mangareva (mars 2021) principalement. Afin de pouvoir rendre compte de l'existence d'un jeu d'échelles complexes, d'éventuelles connexions régionales et d'un intérêt porté aux marges du territoire, j'ai également cherché à mener un certain nombre d'analyses, d'entretiens et d'observations dans différents

contextes : celui des événements culturels ou scientifiques de portée régionale (relatifs à l’Océanie dans sa globalité comme le Festival International du Film Océanien ou la Conférence du Pacific Island Universities Research Network) ou subrégionale (relatifs à la seule Polynésie comme le Festival Polynesia), celui du Matavaa o te Henua Enana qui a eu lieu à Ua Pou en décembre 2019 (figure 3), celui des fonds de vallée de Tahiti et de certains espaces réputés difficiles d’accès à Ua Pou et Nuku Hiva. Parce que la comparaison avec la Kanaky – Nouvelle-Calédonie m’a semblé intéressante pour mieux faire ressortir le poids de certains facteurs dans les assemblages scalaires mis en œuvre par les acteur.rice.s et les collectifs rencontré.e.s en Polynésie française, j’ai également profité d’un déplacement professionnel à Nouméa, en juin 2019, pour effectuer quelques entretiens et observations au centre culturel Tjibaou notamment.

Figure 3. Affiche du Matavaa o te Henua Enana de Ua Pou, décembre 2019



Source : site internet Onati, consulté en août 2022

<http://www.onati.pf/actus/spectacles-divertissements/festival-des-arts-des-iles-marquises/>

Afin de mener à bien cette recherche, j’ai donc opté pour une approche qualitative associée ponctuellement à des formes de contextualisation ou à de rares analyses plus quantitatives. Ce choix a été effectué en cohérence avec l’un des objectifs sous-jacents de cette thèse, déjà partiellement abordé précédemment : à rebours d’une perspective constructiviste et matérialiste qui a eu tendance

à déconsidérer les renaissances culturelles, il s'agira en effet avec cette recherche ni plus ni moins que d'assurer la réception dans le champ scientifique de différences dont l'énonciation peut aussi inclure une dimension épistémique. C'est pour cette raison que les extraits d'entretien et les passages issus de la bibliographie étudiée dans le cadre de ce travail seront présentés dans des encadrés similaires. Ce procédé me permettra aussi de compenser la dissymétrie qui caractérise encore trop souvent les échanges entre le champ scientifique et le champ défini par les acteur.rice.s parties prenantes de l'énonciation culturelle en Polynésie française.

En effet, la réalisation d'entretiens avec ces acteur.rice.s m'a permis d'accéder à la libre expression de modes de pensée, de raisonnements, d'analyses qui ont constitué le fondement de mon travail et qu'il s'agissait d'inclure directement dans celui-ci. A ce titre, et même si je venais presque à chaque fois avec une grille toute préparée (annexes 2 et 3), la plupart des entretiens réalisés ont fait place à une faible directivité. Et, même si, au départ je pensais qu'il ne valait mieux pas divulguer mes propres raisonnements, pour ne pas orienter le propos de mes interlocuteur.rice.s, j'ai vite compris que ce silence était contre-productif, dans le sens où il reposait sur une sous-estimation de l'agency de mes interlocuteur.trice.s et que parfois, il risquait tout simplement de me fermer des portes.

Parce que les acteur.rice.s rencontré.e.s prennent déjà en charge, d'une manière ou d'une autre, des formes d'énonciation culturelle, qu'il s'agit bien souvent de personnalités connues, reconnues dans leur domaine, qui sont habituées aux prises de parole publique, et qu'elles ont systématiquement été prévenues des enregistrements que j'effectuais, qu'elles ont pu refuser⁶, je n'ai pas masqué ou travesti leur nom⁷ ; d'autant qu'une partie des entretiens (la quasi-totalité des entretiens effectués à Ua Pou et Nuku Hiva en décembre 2019) ont été réalisés avec une journaliste, Vaea Deplat, qui couvrait le matavaa de Ua Pou pour plusieurs médias locaux. Je n'ai donc masqué les noms des personnes rencontré.e.s qu'à de très rares occasions, lorsqu'il s'agissait des habitant.e.s de tel ou tel lieu qui ne prenaient pas part directement à l'énonciation culturelle ou lorsque je craignais que les propos recueillis n'aient pas déjà été rendus publics par ailleurs et que leur reproduction aurait pu faire du tort à l'acteur.rice qui les avait tenus. Il me semble enfin que les liens que je tisse entre, d'une part, la parole ou les écrits recueillis auprès des acteur.rice.s des renaissances culturelles et, d'autre part, les travaux scientifiques mobilisés dans cette thèse mais aussi les entretiens effectués auprès de certain.e.s chercheur.euse.s présent.e.s sur le territoire, justifiaient un traitement similaire de ces deux formes d'énonciation, surtout que, dans certains cas, il était difficile de les distinguer.

Une autre raison pour laquelle l'approche quantitative me semblait inadaptée c'est qu'elle s'accommode mal de phénomènes qui ne sont pas dominants, qui concernent de faibles effectifs de population, des flux volatiles ou pour lesquels il n'existe pas d'indicateur consolidé. À ce sujet, les géographes G. Pestaña et P.-C. Pantz (2015 : 17) proposent une opposition que je mobiliserai à plusieurs reprises, entre le paradigme dominant qui délaisse « les données jugées non pertinentes ou excentriques » et le paradigme minoritaire qui s'appuie sur des « données marginales pour en faire le cœur d'un nouveau mode d'interprétation ». Le paradigme minoritaire sera mobilisé à deux reprises dans la deuxième et la troisième partie de cette thèse pour rendre compte d'abord de l'attractivité, de l'intérêt pour les marges (en lien avec les processus de renaissance culturelle mais pas seulement) et

⁶ Ce qui est arrivé à deux reprises et dans ce cas aucune citation n'a été extraite des entretiens pris en note, la prise de note ayant été autorisée.

⁷ Je renvoie ici à l'annexe 1 pour une liste exhaustive des entretiens réalisés.

ensuite pour essayer de mieux comprendre la faible diffusion de la perspective régionale océanienne en Polynésie française, dans le champ culturel. Ce dernier point m'amènera également à recourir à un procédé développé par B. de Sousa Santos (2011 : 34) : la « sociologie des absences », laquelle vise à montrer que « ce qui n'existe pas est en fait activement produit comme non existant, c'est-à-dire comme une alternative non crédible à ce qui est supposé exister ».

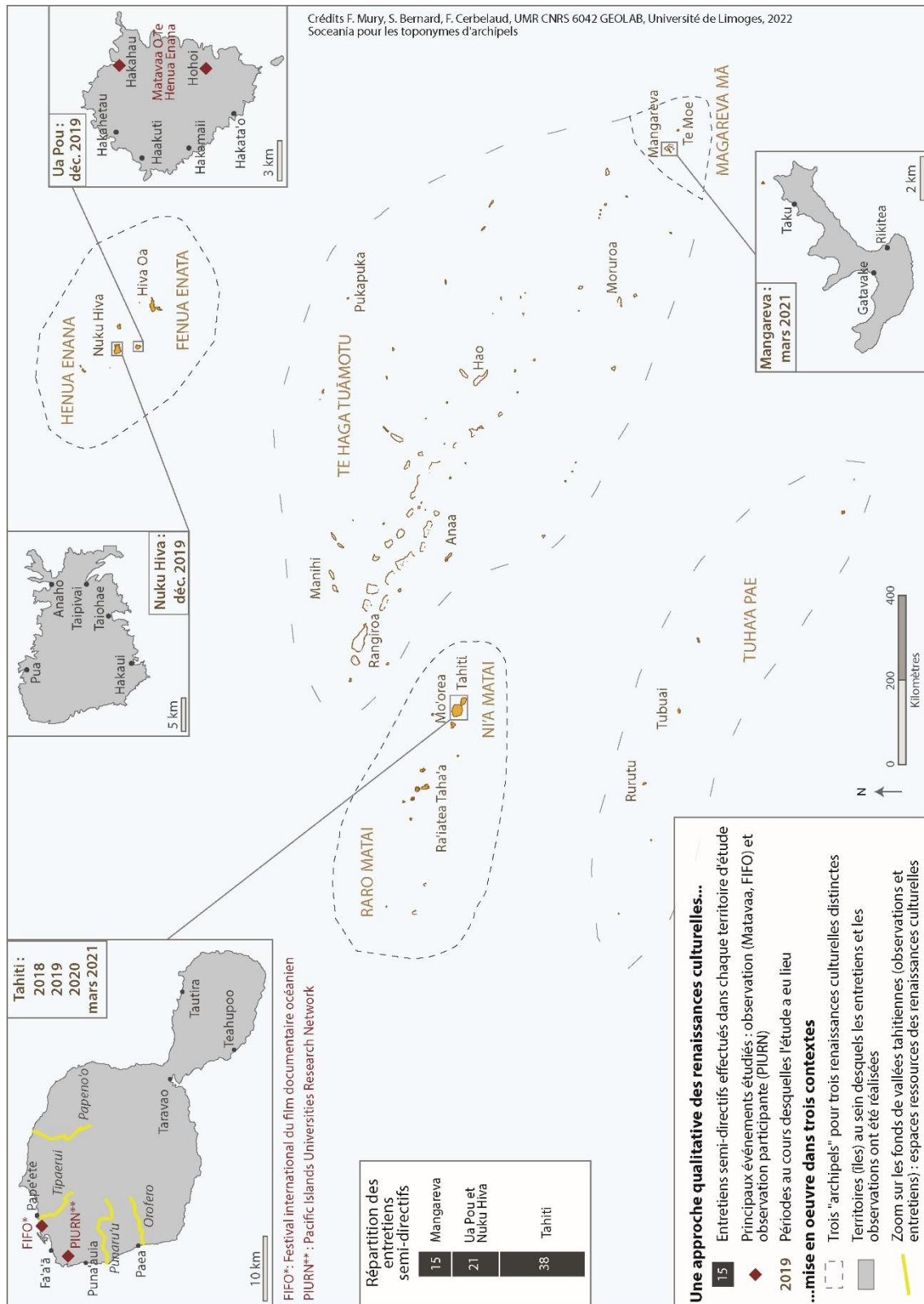
Les acteur.rice.s que j'ai interrogé.e.es ne sont pas représentatif.ve.s de la population de Polynésie française et ma démarche n'a jamais tenu compte d'une quelconque exigence allant en ce sens. Cette exigence me semble d'ailleurs constituer le carcan de nombreuses analyses qui, sous couvert de mettre en évidence des structures, se dédouanent de la nécessité de témoigner de l'existence de flux, d'organisations, de pratiques, de représentations qui ne s'inscrivent pas dans ces structures. Ceci ne signifie pas que je ne me suis jamais appuyée sur ce type d'approche. Avant d'étudier des phénomènes minoritaires, il faut bien sûr avoir en tête le fonctionnement de l'ordre dominant. Il serait caricatural aussi d'affirmer que l'approche quantitative ne parvient jamais à rendre compte de phénomènes minoritaires. J'aurai cependant l'occasion de revenir rapidement sur les problématiques que rencontre l'ISPF (l'Institut des Statistiques de la Polynésie française) dans certains contextes insulaires où le nombre d'habitant.e.s reste relativement peu élevé.

Pour entrer en contact avec les acteur.rice.s avec qui j'ai ensuite effectué des entretiens, j'ai utilisé plusieurs méthodes : via le réseau de connaissances personnelles dont j'ai pu bénéficier en vivant quatre ans à Tahiti, j'ai été introduite auprès de certain.e.s d'entre elles.eux ; via des prises de contacts spontanées par mail ou par facebook, j'ai également pu obtenir des rendez-vous ; les observations menées dans un certain nombre d'événements culturels à Tahiti et Ua Pou m'ont également permis de rencontrer d'autres acteur.rice.s. À Ua Pou où j'ai séjourné près d'un mois, j'ai bénéficié du réseau déjà constitué par Vaea Deplat, auquel j'ai pu ajouter d'autres contacts noués directement sur place. À Mangareva où je n'ai pu rester qu'un peu plus d'une semaine, ce sont Albert Hugues, Michel Teakarotu, Mamie Caroline, et Hinanui de la pension Jojo qui m'ont aidée à identifier et à rencontrer les acteur.rice.s impliqué.e.s dans la renaissance culturelle propre à l'archipel, avec lequel.le.s j'ai réalisé des entretiens sur place mais aussi à Tahiti.

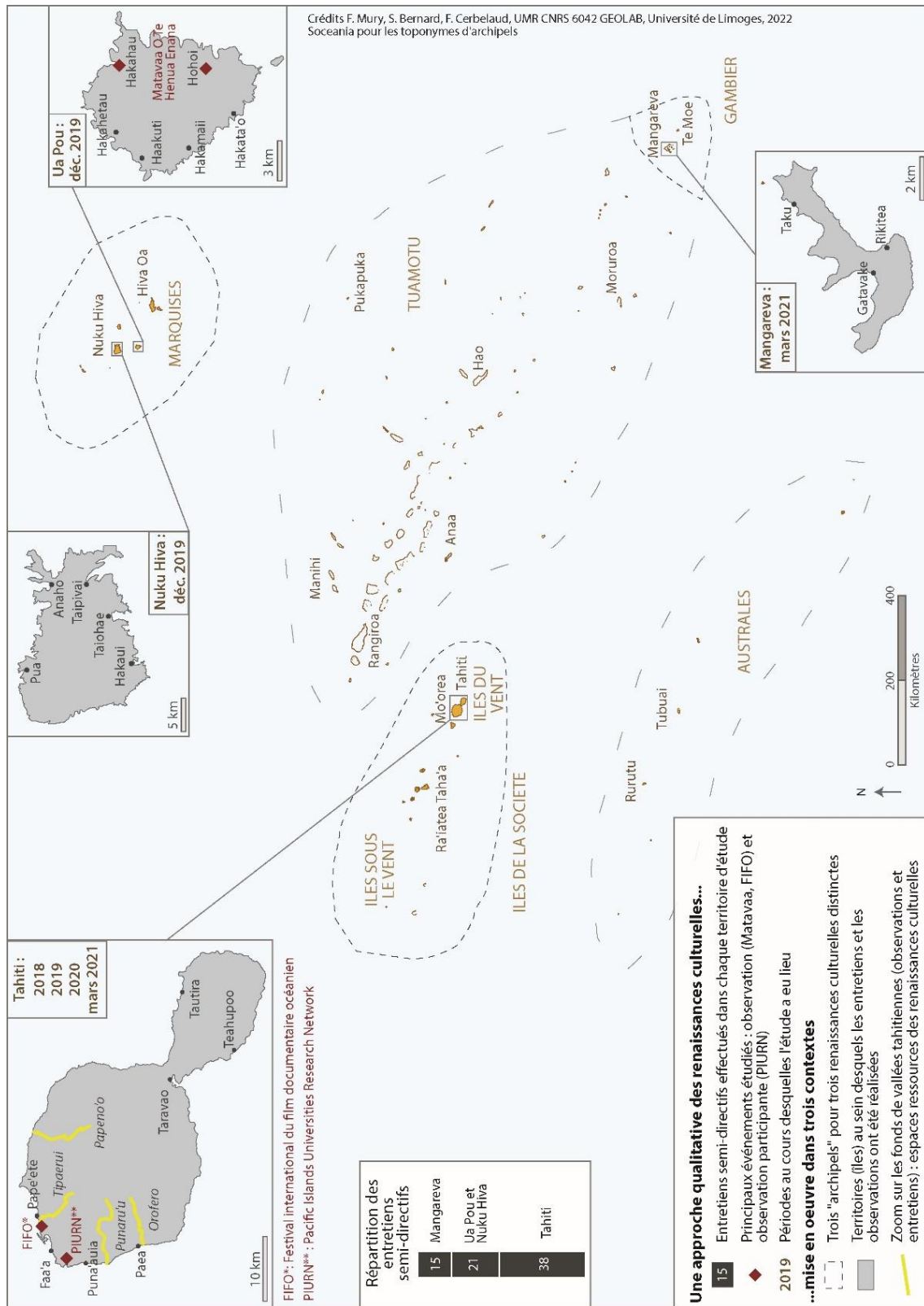
On peut donc supposer des biais nombreux liés aux réseaux mobilisés. Je ne m'en dédouanerais pas. L'objectivité située dont je développerai les exigences un peu plus loin et qui se trouve au principe de toute la démarche ici mise en œuvre me semble en effet parfaitement compatible avec ces effets de réseaux et même ponctuellement avec l'existence de liens affectifs entre le.a chercheur.euse et les acteur.rice.s rencontré.e.s. Si c'est à partir d'une position socio-économique, idéologique, de genre, de race, d'orientation sexuelle... que les recherches en sciences humaines sont toujours menées, le travail qualitatif développé et les réseaux mobilisés pour rencontrer les acteur.rice.s qui participent des phénomènes étudiés, ne peuvent prétendre s'extraire de ces effets de réseaux et de la contingence des rencontres effectuées par les chercheur.euse.s impliqué.e.s. Or ces réseaux et ces rencontres sont aussi en partie conditionnées par la position et le positionnement des scientifiques en question. Je reviendrai plus longuement sur les accointances et les connivences qui m'ont permis d'entrer en contact avec certaines des personnes rencontrées dans le cadre de cette thèse. J'ai également essuyé quelques refus pour lesquels je n'ai pas vraiment d'éléments explicatifs étant donné que je n'ai pas souhaité insister, en tenant compte du fait que la relation nouée lors de l'entretien ne peut être que librement consentie.

Environ 80 entretiens ont ainsi été réalisés : 73 en Polynésie française et 3 à Nouméa, un peu plus de la moitié (38) concernait Tahiti et Mo'orea (la renaissance mā'ohi ou des Îles de la Société), un peu plus d'un quart concernait les Marquises (21), et un cinquième (15) Mangareva. Un entretien exploratoire a été réalisé à Ana'a, au Tuamotu, mais n'a pas été inclus dans la thèse. Il n'apparaît donc pas sur les deux cartes ci-après (carte 6 et 7).

Carte 6. Une approche qualitative des renaissances culturelles en Polynésie française mise en œuvre dans trois contextes (version avec les noms des archipels dans la langue propre à chacun de ceux-ci)



Carte 7. Une approche qualitative des renaissances culturelles en Polynésie française mise en œuvre dans trois contextes (version avec les noms des archipels en français)



Je donne cette répartition des entretiens par territoire à titre indicatif mais bien évidemment celle-ci n'a rien de satisfaisant dans la mesure où elle affecte chaque entretien à un archipel alors même que tout au long de cette thèse je m'attacherai à mettre en évidence, à partir de ces mêmes entretiens, l'existence d'assemblages scalaires et territoriaux plus complexes ; surtout que certain.e.s des acteur.rice.s rencontré.e.s, aux Marquises par exemple, vivaient en fait à Tahiti... L'intensité des circulations internes à la Polynésie française limitent encore la pertinence d'un tel rattachement des acteur.rice.s à un archipel. Par ailleurs, ne sont pas compris dans le compte proposé, les échanges moins formels réalisés avec des acteur.rice.s (des scientifiques notamment) dont les propos ont également pu influencer sur ce travail sans que cette contribution ne soit formalisée sous la forme d'une prise de notes ou d'un entretien enregistré. Le tableau ci-après (tableau 1) permettra de se faire une idée des fonctions des acteur.rice.s rencontré.e.s. Là aussi cette manière de présenter les entretiens réalisés reste peu parlante. Elle permet néanmoins de se faire une idée des informations que j'avais sur les acteur.rice.s en question avant de les rencontrer, encore que certain.e.s cumulaient plusieurs de ces fonctions et que dans ce cas, il.elle.s ont été affecté.e.s à une seule de celles-ci.

Tableau 1. Répartition des entretiens réalisés selon la fonction des acteur.rice.s rencontré.e.s

FONCTION DES ACTEUR.RICE.S RENCONTRÉ.E.S	NOMBRE D'ENTRETIENS
Fonction dans une association (en lien avec la culture ou les vallées tahitiennes)	15
Chercheur.euse : archéologie, anthropologie, géographie, linguistique, histoire	14
Fonction dans une troupe ou une délégation	10
Fonction dans une institution culturelle	4
Artiste (sans autre fonction dans une association...)	8
Fonction administrative (en lien avec la culture ou les vallées tahitiennes)	4
Fonction religieuse (catholique, protestant, ancienne religion)	4
Éditeur.rice	2
Homme / femme politique	2
Autres fonctions	13
<i>Total</i>	<i>76</i>

Source : réalisation de l'autrice

À ces entretiens, il faut également ajouter bien sûr un certain nombre d'événements dans lesquels j'ai recueilli des prises de parole publiques, pris contact et effectué des observations (tableau 2).

Tableau 2. Événements au cours desquels des entretiens et des observations ont été réalisés

DOMAINE	NOM DES ÉVÉNEMENTS ET LIEUX
Recherche scientifique	Pacific Islands Universities Research Network, 2018 (Pape'ete), Pacific Islands Political Studies Association, 2019 (Nouméa)
Littérature	Salon du livre de Tahiti, 2019 (Pape'ete)
Audiovisuel	Festival International du Film Océanien, 2018, 2019, 2020, 2021, 2022 (Pape'ete et à distance à partir de 2021)
Arts <i>danse, artisanat, tatouage</i>	Te Matavaa o Te Henua Enana, 2019 (Ua Pou)

Source : réalisation de l'autrice

On peut également ajouter à cette liste les événements analysés indirectement, via les coupures de presse notamment (tableau 3).

Tableau 3. Événements étudiés via la littérature ou les articles de presse disponibles

DOMAINE	NOM DES ÉVÉNEMENTS ET LIEUX
Recherche scientifique Éducation	'Ite Mata Roa, 2019, Tahiti Webinaire « Connaissances ancestrales des peuples de Moananuihiva »
Arts <i>danse, chant, artisanat, tatouage</i>	Polynesia Tatau, 2018 (Mo'orea) Festival Tapa, 2014 (Tahiti) Festival Te Moana Nui a Hiva (Polynesia), 2016 (Tahiti)

Source : réalisation de l'autrice

Enfin, cette liste ne serait pas complète si je ne mentionnais pas le FestPac (Festival des Arts du Pacifique). Cet événement culturel majeur, initié par la Commission du Pacifique Sud en 1972, se tient tous les quatre ans dans un pays différent en Océanie. Il fait l'objet d'une fréquentation grandissante et rassemble selon les éditions entre 22 et 27 membres (annexe 4). Alors que je devais me rendre à Hawai'i en juin 2020 pour la 13^{ème} édition de ce festival, celui-ci a été reporté à 2024 pour cause de COVID. J'avais cependant déjà mis en œuvre un important travail bibliographique concernant les différentes éditions du FestPac. Il s'agissait même de mon point de départ. Malgré le report du 13^{ème} FestPac, ce travail a été conservé et développé dans la troisième partie de cette thèse.

A l'issue de cette introduction, je peux donc rassembler une fois encore mon propos pour fournir une présentation plus synthétique du cheminement que je vais suivre. Cette thèse vise donc à assurer la réception dans le champ scientifique des renaissances culturelles qui se développent en Polynésie française depuis les années 1970. L'objectif est bien de tenir compte à la fois des différents types de pratiques et de représentations impliqués dans cette forme d'énonciation culturelle, des différents lieux à partir desquels celle-ci s'effectue, des territorialités en jeu, et enfin de la manière dont ces mouvements, et les acteur.rice.s qui les portent, sont en mesure de questionner différentes dimensions de la colonialité. Pour mener à bien cette démarche, il faudra s'efforcer de satisfaire à deux exigences : d'une part, couper court à l'oppression épistémique qui a entraîné, dans la recherche, la

déconsidération ou la faible réception des renaissances et du régionalisme culturels étudiés, et, d'autre part, renseigner ces dynamiques en utilisant une approche scalaire.

Il s'agira d'abord, dans une première partie, d'identifier les facteurs qui ont jusqu'ici limité la prise en compte par le champ scientifique des renaissances culturelles océaniques. Et justement, pour rassembler les conditions nécessaires à la réception de ces mouvements et rompre avec une approche linéaire et historiciste mal adaptée à ceux-ci, je mobiliserai les apports de différents travaux relevant des Pacific, subaltern, postcolonial, cultural et decolonial studies.

Il sera alors possible d'engager une analyse plus précise, de renseigner les processus étudiés et d'en questionner la portée, en se focalisant sur trois renaissances culturelles en Polynésie française, qui se développent dans trois archipels de ce territoire : aux îles de la Société, à Mangareva et aux Marquises. L'analyse scalaire et l'approche décoloniale y seront combinées à une méthodologie qualitative investie notamment dans les entretiens et les observations réalisées dans les îles de Tahiti, Mangareva, Ua Pou et Nuku Hiva.

La deuxième partie de la thèse portera alors sur l'intérêt que les acteur.rice.s rencontré.e.s portent aux marges du territoire, qu'il s'agisse d'archipels, d'îles ou d'espaces insulaires reculés. Il s'agira de se demander si, à travers la reconsidération de ces territoires, les acteur.rice.s en question sont actuellement en mesure de remettre en cause l'opposition entre centre et marges, la centralisation qui structure le territoire et participe de la colonialité au sein de celui-ci.

A la faveur d'un ultime changement d'échelle, la troisième partie s'intéressera plus particulièrement au faible engouement relatif que suscite encore, dans l'organisation des événements étudiés et chez une large partie des acteur.rice.s rencontré.e.s, le régionalisme culturel océanique. Je chercherai à identifier les différents facteurs qui entravent donc, en Polynésie française, le développement de la perspective océanique, l'empêchant toujours d'y être autre chose qu'un signal faible ou un absent. Ceci m'amènera à interroger la façon dont le champ scientifique tend également à minorer certains régionalismes, participant à dénier aux populations et notamment aux chercheur.euse.s autochtones l'accès à différentes échelles d'énonciation.

Chemin faisant : se situer avant de commencer à marcher

Avant de mettre en œuvre la démarche que je viens d'exposer, il me semble indispensable de commencer par situer le propos qui sera tenu tout au long de ces pages, d'explicitier les conditions dans lesquelles les analyses ici présentées ont été construites.

Ce préalable nous renvoie aux exigences épistémologiques inhérentes à la critique de la neutralité dans les sciences humaines et sociales, laquelle insiste sur le caractère nécessairement situé de tout savoir, rompant avec l'idéologie positiviste qui a accompagné le développement de la modernité scientifique. Je (puisque c'est bien de ce « je » qu'il va être aussi question, autant l'assumer d'entrée de jeu, aussi inconfortable / impudique me paraisse encore son usage) m'inscrit ici dans les pas de Donna Haraway (2007 [1988]), que j'imagine marcher à pas de géante tant sa pensée m'a permis de pousser mes raisonnements, de les aboutir. Il y a au moins deux raisons ici de rompre avec toute prétention à la neutralité et à l'universalité du propos.

Consommer la rupture avec l'universalité et la neutralité scientifiques en géographe : une étape souvent reconnue comme nécessaire mais encore rarement mise en œuvre

Premièrement, les sciences humaines et sociales, lorsqu'elles abordent des discours, des pratiques, des représentations, des idéologies, comme ce sera le cas dans la suite de cette thèse, se situent de fait dans le registre de l'interprétation. Aucun dispositif analogue à la pompe à air de Boyle, fondé sur le principe de reproductibilité et d'expérimentation publique, n'est possible ici (Latour, 2006 [1991] : 45), même si certain.e.s chercheur.euse.s ont pu valoriser l'île, notamment l'île isolée en tant que microcosme, y projetant l'idée d'un laboratoire scientifique (Bourdieu, 2001 : 67 ; Ballard, 2008 : 340), un « laboratoire insulaire » (Molle, 2011 : 14). Le pacte de lecture suppose la médiatisation du savoir, son inflexion, sa diffraction par l'œil du scientifique. Ce truchement oppose dès lors les sciences humaines et sociales aux sciences dites « dures » qui elles ont pu se targuer dans l'idéologie positiviste d'un tel effacement du.de la chercheur.euse derrière les dispositifs qu'il.elle élabore pour établir, « révéler » les savoirs. Et même si ce n'est pas le sujet ici, nous verrons que cette prétention ne tient dans aucun domaine du champ scientifique.

Ceci m'amène à l'autre facteur qui d'emblée m'écartait du projet positiviste. « Je » ici est une femme, « je » est donc incorporée, pour reprendre les mots de Donna Haraway (2007 [1988] : 107). Et l'incidence de cette incorporation m'est apparue de manière trop répétée, trop stigmatisante aussi, dans le contexte universitaire, pour que cette assignation ne soit pas assumée et revendiquée dans ce travail. Je choisis donc de m'inscrire ouvertement et premièrement dans une épistémologie féministe radicale, affichant un discours incorporé produisant des savoirs situés. Ce choix ne signifie pas l'abandon de l'objectivité comme but à atteindre, il s'inscrit plutôt dans un dessillement : la déconstruction d'une acception de l'objectivité qui en fait le pendant d'une épistémologie de la « découverte » scientifique reposant d'une part sur le mythe d'une vision infinie, désincarnée, celle du « témoin modeste » et d'autre part sur la division entre sujet et objet. L'objectivité ici revendiquée s'oppose à l'universalité et à la transcendance, non à la construction rationnelle des savoirs. C'est d'ailleurs au nom de la rationalité que la prétention à l'objectivité universelle est abandonnée. Cet abandon n'a rien d'innovant, il a été consommé par de nombreux.ses chercheur.euse.s en sciences

humaines, y compris dans le contexte universitaire français (Bonnemaison, 1990 ; Blidon, 2014 ; Blondel, 2017 ; Jousseau, 2020 ; Borghi, 2021 ; Ferdinand, 2019).

Dans le domaine défini par la géographie française, c'est par le prisme de l'approche marxiste et de l'engagement que la situation du.e chercheur.euse a été abordée. Il a fallu que la géographie sociale, notamment à travers la démarche mise en œuvre par R. Rochefort, propose un « renversement de l'ordre des facteurs », accordant le primat à l'étude des sociétés et non à l'espace en soi (Rochefort, 1963 : 20), pour qu'émerge une réflexion critique sur le positionnement, l'« implication » des chercheur.euse.s dans le monde social. La redécouverte du travail d'E. Dardel (1952 : 3) a ensuite ouvert la voie à la prise en compte de la sensibilité en géographie et progressivement de celle du.e géographe. Des dispositifs comme le paysage (Berque, 1984 : 33) et le panorama (Besse, 2015 : 58) ont ainsi pu être reconnus comme des productions culturellement et historiquement situées. Mais, pour que la réflexion sur la positionnalité apparaisse comme une étape nécessaire pour une partie des géographes français.es, il faut attendre que celles.ceux-ci se saisissent des questions de justice spatiale, de genre, de races, de sexualité, d'autochtonie, de handicaps... Et ce n'est que dans un dernier temps, au cours duquel se développent les approches féministes, queer, postcoloniales, et décoloniales que l'intérêt d'une réflexivité associant positionnalité, sensibilité et engagement émerge en géographie.

Une telle approche est loin de faire le consensus cependant. S'appuyant notamment sur les travaux de J.-C. Gay, lequel dénonce, dans un article de 2014 (Gay, 2014 : 87) les limites de « l'approche alarmiste » dans les travaux sur le changement global, un géographe comme L. Laslaz prône encore une prise de distance et une vision dégagée du.e chercheur.euse vis-à-vis de son « objet » d'étude (Laslaz, 2017 : 19). Ces partis pris sont alors présentés comme des facteurs de « renouveau épistémologique » (*op. cit.*) pour la discipline, niant donc le poids de la figure du témoin modeste dans l'histoire de celle-ci. Apparaît ici un clivage majeur au sein du champ défini en France par les géographes, les travaux intégrant la positionnalité semblant malgré tout se développer, la publication d'ouvrages comme *Décolonialité & privilège. Devenir complice* (Borghi, 2021) ou *Plouc Pride* (Jousseau, 2020), pour ne donner que quelques exemples, pouvant en attester.

Mais avec la prise en compte de cette approche réflexive commencent les difficultés : comment clarifier la situation d'énonciation ? Que dire ? Que taire ? L'exercice semble périlleux, en rupture avec cet idéal dont le deuil est difficile, celle du « témoin modeste, du « point de vue de nulle part », du.e scientifique qui s'efface confortablement derrière ses résultats, ne s'expose pas. Et puis, ce principe a beau être présent depuis un certain temps dans le discours des chercheur.euse.s, il est difficile d'en identifier des traductions concrètes. Le format des articles et encore plus celui des communications se prête mal à ce genre de développement, à moins que la dimension réflexive ne soit au centre du sujet traité (Blidon, 2014 ; Opillard, 2019). En géographie, en effet, les chercheur.euse.s qui se plient à cette exigence finissent par lui consacrer un article à part, ou par lui réserver un chapitre au sein des livres qu'il.elle.s publient. L'Habilitation à Diriger des Recherches (HDR) mais aussi dans une moindre mesure la thèse apparaissent comme des moments choisis pour la mise en œuvre du raisonnement réflexif (Volvey, Calbérac, Houssay-Holzschuch, 2012 : 451), permettant de situer l'auteur.rice. L'injonction, même reconnue par beaucoup comme nécessaire, ne se traduit finalement que par de rares propositions. L'un des articles de Claire Hancock (2007 : 74) débouche ainsi sur la reformulation de

cette injonction sans que la géographe ne s'y plie explicitement, sa position étant peut-être supposée connue :

C. Hancock, 2007, « « Délivrez-nous de l'exotisme » : quelques réflexions sur des impensés de la recherche géographique sur les Suds (et les Nords) », *Autrepart*, vol. 41, n°1, p. 74

« Il convient donc de questionner nos recherches de différentes façons : il s'agit d'abord des modalités de légitimation du discours du chercheur en géographie (qui parle et d'où parle-t-il/elle ?), et de la question non moins épineuse de son degré d'implication directe dans la recherche qu'il/elle conduit (dans quelle mesure cesse-t-on d'être un homme ou une femme d'un pays riche anciennement colonisateur lors du terrain « au Sud » ?) et de sa responsabilité personnelle par rapport aux sociétés et aux individus étudié(e)s (dans quelle mesure la démarche de recherche s'inscrit-elle en rupture ou dans la continuité d'un héritage colonialiste ?). »

Et quand le.la géographe finit par céder à l'injonction, il persiste chez le.la lecteur.rice, peu habitué.e à ce qui est souvent identifié comme un épanchement d'égo, un malaise. On peut distinguer deux stratégies distinctes relevées ici chez des géographes :

O. Lazzarotti, 2014, « Prémices d'une auto-géoanalyse », *Géographie et cultures*, n°89-90, p. 1

« Géographie : il y a, en effet, toutes les chances pour que j'aie entendu prononcer ce mot pour la première fois à la maison, et dès ma prime enfance. Et il y a de fortes chances, aussi, pour que j'aie su qu'il y avait des « complexes industriels », en l'occurrence dans la vallée de l'Oise (Lazzarotti R., 1968), bien avant d'être au courant que les hommes, eux aussi, pouvaient en avoir et de saisir qu'elles pouvaient en être les conséquences. Pour autant, papa ne parlait pas souvent de géographie, au fond. Certes, j'avais entendu dire, sans doute un peu avant l'âge normal où ces choses-là s'entendent habituellement, qu'il y avait, de par le monde, des cuestas. »

M. Blidon, 2014, « Les sens du je », *Géographie et cultures*, n°89-90, p. 4-8

« Une autre prise de conscience survint lors d'un dîner à l'issue d'une des séances. Dîner où je me trouvais être la seule hétérosexuelle – qui plus est mariée – en plein débat sur le mariage gay, débat qui occupa l'essentiel de la conversation. Ce soir-là, je (re)découvris concomitamment l'expérience minoritaire (que je venais fugacement de vivre durant le dîner) et mon statut majoritaire (au sein de la société). Il s'ensuivit une intériorisation de ma position comme position dominante et un sentiment de culpabilité. Je disposais du privilège épistémologique hétérosexuel (Sedgwick, 2008), privilège que j'envisageai comme une responsabilité et un poids. Ainsi, à l'issue d'un entretien avec la patronne d'un club qui me demanda : « est-ce que je peux vous poser une question ? », je répondis par une série d'excuses maladroitement embrouillées, qui suscitèrent chez elle une réaction hilare, ponctuée d'un « c'est bien la première fois qu'un hétéro s'excuse d'être hétéro ! ». [...]

Pour revenir au cas précédemment décrit, ma position ne se réduit donc pas seulement à ma seule appartenance sexuelle et sexuée, pas plus qu'elle ne se réduirait à ma classe sociale ou à mon âge, avec lesquels elles sont intriquées. Elle implique aussi :

- ma position dans un champ dominé (la sexualité) des sciences sociales (et des sciences sociales dans le panorama des sciences),
- le fait que l'illégitimité de mon objet de recherche – et sa vacance – en géographie m'ait permis très rapidement de m'impliquer et de prendre des responsabilités dans des projets pluridisciplinaires (la fondation de la revue *Genre, sexualité & société*) ou internationaux (l'intégration du comité de

rédaction de la revue *Gender, place & culture*, l'organisation d'un réseau européen de géographie des sexualités) ambitieux,

- ma position d'agrégée et de maître de conférences à l'Université Paris-Panthéon Sorbonne dans un champ (la sexualité) où peu de chercheur-es le sont et ont eu des positions académiques,

- ma position de géographe dans un champ dominé par les sociologues,

- ma position de géographe (section 23 du CNU) ayant un poste dans un département de démographie (section 19 – sociologie, démographie – du CNU), ...

Néanmoins, pour autant que cette liste partielle est heuristique, sa pertinence se pose dans sa systématisation et dans sa nécessaire réitération à chaque nouvelle production académique. Le choix de ces dimensions – nécessairement réduit à quelques catégories – doit être interrogé. Et la réponse ne peut être mécanique – au risque de perdre son sens et sa substance –, elle doit être articulée à l'objet et à la méthode mise en œuvre (observation participante, entretien compréhensif...). »

Alors que le texte d'O. Lazzarotti remonte le fil de la carrière de l'auteur, inscrivant celle-ci dans un héritage familial, les catégories de pensée permettant de situer sociologiquement ce chercheur restent absentes du discours. C'est finalement moins la positionnalité qui est ici élaborée qu'une forme d'autobiographie qualifiée d' « auto-géoanalyse », s'inscrivant dans une logique bien distincte. Au contraire, dans le second texte, M. Blidon développe un propos qui a tout d'une feuille de route. Présentant d'abord le contexte dans lequel la nécessité de clarifier sa situation vis-à-vis des acteur.rice.s interrogé.e.s s'est faite ressentir, elle expose aussi ailleurs la manière dont elle a pu être identifiée à son sujet d'étude par ses collègues dans le milieu universitaire (Blidon, 2012 : 526). Le sujet d'étude fonctionne ici comme un stigmaté professionnel, quand bien même la chercheuse ne se reconnaît pas dans cette identité sexuelle. A l'inverse, le statut de femme mariée hétérosexuelle l'exclut de la communauté des acteur.rice.s interrogé.e.s, la plaçant de fait dans une position dominante. Enfin elle propose d'élargir le spectre des catégories de pensée permettant de situer le.la chercheur.euse et d'explicitier plus avant le contexte de production des résultats.

M. Blidon se situe donc dans une position intersectionnelle de dominée-dominante : dominée professionnellement, au moins initialement avant qu'elle ne participe à imposer son sujet d'étude et dominante, privilégiée, vis-à-vis de son sujet d'étude. L'inconfort ressenti paraît encore plus grand, quand elle endosse le privilège que lorsqu'elle subit l'assignation à marginalité, le premier cas de figure bénéficiant de la description la plus importante. On peut rappeler ici que cette idée d'inconfort a été largement développée et même promue par les études décoloniales : l'objectif n'est pas de réduire l'inconfort, mais de l'informer, de le conscientiser, de l'assumer (Borghi, 2021 : 33)

Assumer l'inconfort, ne pas nier le hiatus entre chercheur.euse et sujet d'étude

On approche ici une limite de l'exercice réflexif. En se positionnant, le.la scientifique révèle les hiatus qui le.la séparent de son sujet d'étude, lesquels peuvent effectivement révéler des rapports de domination. La conscientisation du privilège peut-elle suffire à limiter les effets que celui-ci induit inmanquablement dans la relation à... l'autre ?

En insistant sur ces disjonctions entre le.la chercheur.euse et son objet d'étude, on bute sur le caractère indépassable de la non identification entre les deux parties prenantes, laquelle est effectivement un problème non négligeable en sciences humaines lorsque des communautés entières

sont systématiquement étudiées de l'extérieur, et donc assignées éternellement à la figure de l'autre ou de l'ailleurs (Borghi, 2021 : 254). De fait, la remise en cause de l'objectivité universaliste s'est aussi accompagnée d'une dénonciation de l'accaparement de la parole, de l'espace public par l'homme blanc. Certaines féministes ont voulu s'extraire de ce procès en appropriation en faisant de leur position d'assujetties au sein du patriarcat un gage les garantissant de toute reproduction des rapports de domination, raciaux notamment.

D. Haraway, 2007, « Savoirs situés », dans *Le manifeste cyborg et autres essais*, Paris : Exils, coll. essais, p. 118-119

« De nombreux courants féministes essaient de théoriser les raisons qui poussent à faire d'abord confiance au point de vue des assujettis ; il y a de bonnes raisons de penser que la vue est meilleure de dessous les super plateformes spatiales des puissants (Harstock, 1983a ; Sandoval, n.d., Harding, 1986 ; Anzaldúa, 1987). Dans le fil de ce soupçon, le présent chapitre défend les savoirs situés et incorporés contre les différentes formes de prétentions à un savoir non localisable et donc irresponsable. Irresponsable veut dire à qui on ne peut demander des comptes. Fonder la capacité de voir à partir des marges et des profondeurs a une grande importance. Mais cela comporte le sérieux danger d'idéaliser et/ou de s'approprier la vision des moins puissants alors qu'on revendique de voir à partir de leur position. Voir d'en bas ne s'apprend pas facilement et n'est pas sans problème, même si « nous » habitons « naturellement » le grand terrain souterrain des savoirs assujettis. Les positionnements des assujettis ne sont pas dispensés de réexamen critique, de décodage, de déconstruction et d'interprétation ; ce qui veut dire de démarches à la fois sémiologiques et herméneutiques d'enquête critique. Les points de vue des « assujettis » sont privilégiés parce qu'ils semblent promettre des récits du monde plus adéquats, plus soutenus, plus objectifs, plus transformateurs. Mais *apprendre* à voir d'en bas requiert au moins autant de savoir-faire avec les corps et le langage, avec les médiations de la vision, que les visualisations technoscientifiques « les plus élevées ».

Un tel positionnement privilégié est hostile autant aux diverses formes de relativisme qu'aux versions les plus explicitement totalitaires de prétentions à l'autorité scientifique. Mais l'alternative au relativisme n'est pas la totalisation et la vision unique, qui n'est toujours en fin de compte que la catégorie non-marquée appuyant son pouvoir sur la réduction et l'obscurcissement systématiques. L'alternative au relativisme, ce sont des savoirs partiels, localisables, critiques, qui maintiennent la possibilité de réseaux de connexion appelés « solidarité » en politique et « conversations partagées » en épistémologie. »

On comprend ici que la position d'assujetti.e.s ne suffit pas. Elle peut faciliter l'éducation au regard objectif situé mais n'est en aucun cas le gage d'une responsabilité pleine du propos. Les travaux de bell hooks ont montré comment le discours féministe des blanches de la classe moyenne aux Etats-Unis avait reproduit, voire aggravé les inégalités envers les femmes noires (hooks, 2017 [1984] : 162).

La question se pose ici car, dans mon cas, l'exercice du positionnement réflexif bute rapidement sur le même genre d'intersectionnalité guerrière et coupable que celle décrite par Marianne Blidon : luttant, d'une part, contre des rapports de domination omniprésents dans mon milieu professionnel, liés à mon genre, à mon sexe, à mon âge, à mon statut, à mon orientation politique, à ma discipline, et à la spécialité que j'ai choisie au sein de celle-ci et bénéficiant, d'autre part, d'une position sociale privilégiée vis-à-vis de la plupart des acteur.rice.s rencontré.e.s dans le cadre de mon travail de

recherche et dans un contexte où la décolonisation reste encore inaboutie, celle d'être une femme, certes, mais blanche, de « métropole », occupant un poste indexé.

Mon expérience d'assujettie d'une part n'a que peu d'incidence d'autre part. Les deux expériences ne communiquent qu'à travers moi puisque les interlocuteur.rice.s rencontré.e.s dans le cadre de cette thèse n'ont pas connaissance ou seulement très partiellement des rapports de domination qui peuvent exister au sein de l'université. L'expérience d'assujettie si elle peut être un atout ne le sera qu'à travers moi, à travers la manière dont la conscientisation de celle-ci pourra ou non m'ouvrir à d'autres expériences d'assujettissement, créer des liens de « solidarité », faciliter la « conversation partagée », pour reprendre le vocabulaire développé par Donna Haraway. Il serait dangereux par ailleurs de réduire les personnes rencontrées à leur assujettissement.

Sortir du paradigme de l'objet d'étude

L'éthique nécessaire à un tel travail ne concerne pas uniquement mon positionnement mais surtout la relation que je parviens à tisser avec les acteur.rice.s rencontré.e.s. Et c'est ici qu'émerge un autre impératif : en plus de devoir substituer l'objectivité rationnelle située à l'objectivité universaliste, l'éthique féministe radicale enjoint à remplacer l'*objet* d'étude par le *sujet* d'étude (Haraway, 1988 : 130). Cette exigence qui concerne l'ensemble des sciences peut sembler relever du truisme en sciences humaines alors qu'elle serait révolutionnaire pour les sciences dures. Je pense au contraire que la réification est un écueil majeur des sciences humaines et sociales, d'autant plus difficile à éviter qu'elle reste insidieuse, non explicite. La naturalisation des espèces et des environnements, leurs constitutions en ressources a contribué à en faire des objets exploitables. La chosification de ces éléments est aujourd'hui difficilement enrayable et la physique comme la biologie peinent à sortir d'un tel paradigme de l'objet. C'est plutôt du côté des sciences politiques et de la philosophie que la reconnaissance d'une personnalité juridique et d'un statut de sujet se développent pour les entités dites naturelles (Brunet, 2021). Les êtres humains n'ont pas été épargnés par ce processus de réification. L'esclavage mais aussi plus généralement la colonisation, le développement du capitalisme et le système cis-hétéro-patriarcal⁸ ont contribué, selon des technologies très variées, à réduire une large partie de l'humanité au statut de (presque) objet (Ferdinand, 2020). En retour, l'abolition de l'esclavage, les processus de décolonisation, la reconnaissance de droits aux femmes et surtout la diffusion des droits de l'homme sont souvent présentées comme des étapes clés ayant permis de lutter contre les aspects les plus ostensibles de cette réification. Pourtant, le paradigme de l'objet s'est largement maintenu en sciences humaines et sociales, ce que D. Haraway, à nouveau, dénonce lorsqu'elle dit : « Des savoirs situés demandent que l'objet de connaissance soit vu comme un acteur et un agent, pas comme un simple écran ou un terrain ou une ressource, et jamais comme l'esclave d'un maître qui enfermerait la dialectique derrière sa seule capacité d'action et en tant que père de la connaissance « objective ». [...] La description du monde « réel » ne dépend plus alors d'une logique de la « découverte », mais d'une relation sociale forte de « conversation » » (Haraway, [1988] 2007 : 130). La critique formulée ici va à l'encontre de sciences humaines et sociales s'inscrivant dans une logique démystificatrice vis-à-vis des acteur.rice.s qu'elles étudient, je reviendrai sur ce point plus loin. Cette critique porte aussi sur l'usage d'un terme très fréquent en géographie : le terrain.

⁸ On pourrait ajouter encore bien des termes à cette liste des normes dominantes : le validisme, la grossophobie...

En effet, en géographie, la chosification de l'autre dans la relation scientifique s'est logée dans une métaphore spatialiste : le « terrain » (Lefort, 2012 : 469). Son usage commun en a fait un terme fédérateur de la discipline permettant même de dépasser les divisions entre les différentes branches de la géographie (physique / humaine). Le terme ne jouait pourtant pas le même rôle : alors qu'en géographie physique, le signifiant pouvait éventuellement renvoyer à certaines pratiques « concrètes » du courant disciplinaire, en géographie humaine (et notamment sociale et culturelle) c'est davantage un usage métaphorique qui prévalait, ces chercheur.euse.s n'ayant que peu d'interactions avec le sol, la terre que le terme « terrain » convoque. Or cet usage métaphorique fonctionne comme un embrayeur idéologique : non questionné, il inscrit le.la chercheur.euse dans un positionnement prédéfini, porteur de partis pris qui fonctionnent le plus souvent à son insu. « Aller sur son terrain », « faire du terrain » : le terme entraîne une mise à distance de l'objet d'étude, condition de son appropriation par le.la scientifique ; le sujet est également désincarné, mis à plat. En insistant ainsi sur sa dimension spatiale, le.la chercheur.euse le justifie *géographiquement*. Le recours à un tel vocable se révèle donc hautement problématique, dans la mesure où il atteste la tendance du.de la géographe à objectifier le monde et les populations étudiées.

Substituer le « sujet » d'étude à l'« objet » d'étude, le territoire (en tant qu'espace approprié par des populations) à la métaphore du terrain revient donc à insister sur la dimension relationnelle du travail effectué. Dans un contexte marqué par la colonisation, comme en Polynésie française, et de la part d'une chercheuse blanche venant de la France continentale, ne comprenant et ne parlant aucune des langues polynésiennes, l'enjeu est de taille. Le paradigme du sujet me conduit à envisager mes recherches dans une logique émique reconnaissant l'hospitalité dont j'ai bénéficié dans mes recherches auprès des acteur.rice.s rencontré.e.s, et visant l'hospitalité épistémique pour les connaissances, les pratiques, les avis développés par celles.ceux-ci au cours de nos échanges : c'est bien l'agency et les analyses proposées par les acteur.rice.s rencontré.e.s et pas seulement mon agency et mes analyses qui fondent la relation d'étude (Grosfoguel, 2016 cité dans Borghi, 2021 : 32). Ceci me pousse à adhérer à un autre parti pris : celui d'une approche purement qualitative, rejetant ainsi toute démarche quantitative. Ce choix sera particulièrement décisif dans la deuxième partie de ce travail, concernant les liens entre renaissance culturelle et valorisation de la marge. Il s'agit en effet de prendre acte du fait que la démarche quantitative a trop souvent eu partie liée avec le processus de réification, qu'elle se situe historiquement du côté de l'objet d'étude et que le sujet d'étude exige une autre approche, fondée non sur des catégories établies d'avance mais sur une relation, relevant parfois du care (Jousseume, 2020 : 14), une écoute complexe ouvrant la voie à une co-construction des savoirs (Hancock, 2020 : 7). Il ne s'agit pas de rejeter totalement toute approche quantitative mais de prendre acte de certaines de ses limites qui disqualifient ici cette démarche.

Penser la relation avec le sujet d'étude : se présenter

Dans la démarche qualitative mise en œuvre, la relation avec les acteur.rice.s interrogé.e.s repose sur des formes de connivence, des formes d'acceptation qui la conditionnent. Sans le savoir, j'ai parfois passé des tests... dont je ne prenais conscience qu'en réécoutant et en retranscrivant les entretiens. C'est ainsi qu'Edgar Tetahiotupa salua à plusieurs reprises ma capacité à m'imprégner de certains principes de la culture marquisienne, ou polynésienne. J'en ressentis une immense fierté. A l'inverse, Robert Koenig, de la maison d'édition Haere Po, qui a développé une grande connaissance des écrits

sur les cultures de Polynésie française et a côtoyé plusieurs des acteur.rice.s des renaissances culturelles, me fit passer un véritable interrogatoire ponctuant mes hésitations, mes silences, mes erreurs, par des « ah tu m'étonnes là Florence, vraiment tu m'étonnes ». J'en ressentis une honte.

Parfois la relation se révéla difficile à établir. Certain.e.s acteur.rice.s étant particulièrement coutumier.ère.s du fait d'interagir avec des chercheur.euse.s en sciences humaines, ils.elles faisaient preuve d'une grande méfiance vis-à-vis de ce genre de relation.

Dans son livre, *Pensées insolentes et inutiles* (2006), Chantal Spitz reprend un article paru dans la revue *Hermès* (2002 : 198) et décrit le sentiment de dépossession induit par la relation aux chercheur.euse.s occidentales.aux.

C. Spitz, 2002, « Les cris d'une Tahitienne », *Hermès*, n°32-33, p. 198

« Les réacteurs des compagnies aériennes les soufflent chercheurs-voyageurs pour nous étudier ethnologues-voyageurs pour expliquer historiens-voyageurs pour nous situer journalistes-voyageurs pour nous clarifier. Ils téléphonent questionnent mémorisent commentent faxent comparent internettent rapportent concluent. Certains parfois nous voient nous entendent. Leur écriture amplifie le mythe multiples thèses pour étayer renforcer solidifier notre identité et lui donner une fondation rationnelle scientifique indestructible. Éternelle. Et nous... comme d'insignifiants insectes sous le regard scrutateur inquisiteur fouisseur écarteleur de l'entomologiste. Ils nous ont tant expliqués que leurs mots nous ont mythifiés vitrifiés. Ils nous ont tant clarifiés que leurs écrits nous ont rendu transparents invisibles. Ils nous ont tant situés que leur histoire nous a privés de nos réalités de nos trajectoires. Comme leurs paroles hier nous avaient réduits au silence leur écriture désormais nous réduit à l'absence. »

De même, à Ua Pou, la belle-fille de la dame qui m'hébergeait m'expliqua qu'elle était fatiguée de voir débarquer des chercheur.euse.s à qui il fallait raconter la culture, et qui disparaissaient ensuite sans que les résultats de leurs recherches ne reviennent jamais « ici »⁹. Elle m'interrogea longuement sur l'objectif de mon travail et insista sur la nécessité de publier un livre et que ce livre figure là sur l'étagère de la maison. « Un livre ça c'est une chose ». Ce que contestait cette actrice c'était précisément le caractère irresponsable de la relation d'étude, ce qui ne signifie pas inutile.

Notons que cette relation d'étude se situe encore du côté de la situation, c'est-à-dire en amont de l'interprétation qui elle aussi peut être discutée avec les personnes rencontrées. Dans mon cas, ce fut même parfois un point de départ : en amont des entretiens, certain.e.s des acteur.rice.s me demandaient d'abord de présenter mon travail avant d'accepter de me recevoir. Ce fut le cas de Chantal Spitz, à nouveau, que je rencontrai en marge d'un événement littéraire, grâce à une connaissance commune. Elle me demanda d'exposer ma démarche. Prise au dépourvu et impressionnée par mon interlocutrice, je bredouillais une réponse associant renaissance culturelle et intégration régionale à l'échelle du Pacifique, expression qui la fit bondir « On ne peut pas s'intégrer dans le Pacifique on est déjà dedans ! C'est une vision extérieure ça ! ». Cette réplique clôt la discussion. Ce n'est qu'à la suite d'un mail où je parvenais à clarifier mon approche et surtout mon positionnement politique que je reliais à une rapide généalogie familiale qu'elle acceptait un long entretien. Et c'est au cours de cet entretien qu'elle me raconta l'événement qui l'avait rendue si

⁹ Ce reproche renvoie à la problématique de la surétude en sciences sociales auquel la revue *Les annales de Géographie* a récemment consacré un numéro coordonné par Florent Chossière, Pierre Desvaux, Alex Mahoudeau (2021, vol. 6, n° 742).

réticente à l'égard des chercheur.euse.s et qui l'avait exclue « définitivement » du sérail universitaire local lorsque, invitée à un colloque sur Gauguin elle avait revendiqué le fait de ne pas s'intéresser à ce peintre auquel on réduisait si souvent la Polynésie.

De même, pour obtenir un rendez-vous avec Emmanuel Tjibaou, il me fallut envoyer un résumé de mon travail. Cette fois, ce fut mon appartenance disciplinaire qui me permit de lever une partie des réticences qu'il exprimait vis-à-vis des chercheur.euse.s en sciences humaines et notamment des « ethnologues ».

Emmanuel Tjibaou, directeur de l'ADCK-CCT, juin 2019, centre Tjibaou, Nouméa

« Le principe même de ce qui est né dans ces années-là, 1980, pour l'inventaire du patrimoine kanak dispersé, c'était d'une part que les gens se réapproprient leur patrimoine ethnographique, s'en inspirent, créent de nouvelles productions mais aussi nourrir la réflexion des musées sur la parole kanak sur ces objets. Le propos c'est aussi celui-là. C'est de se dire aujourd'hui, il ne faut plus que ce soit les ethnologues, enfin... il ne faut plus que ce soient uniquement les ethnologues qui parlent du rapport à l'objet : l'esthétique c'est intéressant mais la parole des contemporains ça l'est encore plus parce que ça permet, ça leur permet de s'en inspirer, de s'en nourrir. Ça donne une réalité très concrète à la parole kanak, qui est une réalité d'aujourd'hui. Alors peut-être que c'est diachronique mais au final nous ce qui nous importe ce n'est pas tant la forme c'est le sens qu'on donne aux choses. La pertinence de ce sens sur plusieurs siècles. A un moment si on dit que ce sont des objets kanak, laissez parler les kanak de ces objets et pas les kanak d'il y a 150 ans, même si les objets ils ont 150 ans. Ce qui est intéressant, si on veut que les gens se l'approprient, il faut aussi désacraliser la place de certaines notions, de certaines formes, émotions plastiques pour les interpréter au regard de ce qui fait sens aujourd'hui. C'est une culture vivante, c'est pas une culture de musée notre culture, c'est ça le danger. »

On touche ici à une nouvelle exigence à inscrire dans la relation d'étude responsable qui associe le chercheur.euse aux acteur.rice.s qu'il.elle rencontre : ne pas se substituer à l'énonciation culturelle. Cette exigence fondera même la spécificité de ma démarche. Et l'on voit dans cet extrait comment le cadre du musée peut devenir le lieu d'une concurrence entre le discours scientifique et le discours des populations qui portent aujourd'hui la culture présentée. On se rapproche ici des exigences qui incombent spécifiquement à la relation d'étude pour une recherche portant sur les renaissances culturelles dans un contexte (post)colonial. Je reviendrai plus loin sur les complexes enjeux de définition de la notion de « renaissance culturelle ».

Et, je voudrais simplement rappeler que, justement, si cette expression « renaissance culturelle » fait globalement consensus c'est bien parce que les acteur.rice.s qui portent ce mouvement s'accordent pour dire qu'il y a eu une discontinuité, une discontinuité coloniale, qui a entravé de façon plus ou moins systématique l'expression artistique et les pratiques culturelles locales. Je suis donc face à des acteur.rice.s qui inscrivent leur action dans un processus de revendication d'une continuité, de reconquête d'une parole, et plus généralement de pratiques qui ont été disqualifiées, empêchées ou interdites, au moins partiellement. Ceci ne signifie pas que l'ensemble de leurs capacités d'action en tant que groupe aient été effectivement remises en cause mais que les pouvoirs coloniaux ont concouru de diverses manières à leur dénier l'accès aux figures légitimes du sujet en entravant leurs désirs et en les retranchant du logos. Et c'est ici que l'on retrouve l'idée première d'assujettissement. Cette disqualification est le propre de nombreuses minorités.

Penser les résonances entre différentes expériences d'assujettissement

Parler d'assujettissement permet ici de souligner des résonances, sans correspondances exactes, entre les expériences des minorités. Ces résonances peuvent faciliter des connivences. L'affirmation d'une figure féminine de sujet désirant a constitué l'un des résultats inattendus de la psychanalyse telle que développée d'abord par Freud (Bhabha, 2019 [1994] : 98). Refoulé dans l'inconscient, le désir propre aux femmes, inexprimable dans une société patriarcale, continuait son travail sans pouvoir émerger explicitement, se révélant dans certaines pathologies du moi, que le terme « hystérie » a longtemps stigmatisé. Et aujourd'hui, une partie de la lutte féministe consiste à parvenir à retrouver ce désir, à sortir d'un statut d'objet dans l'espace public et dans l'intimité pour devenir ce sujet désirant, s'affirmant dans le logos.

On peut identifier une résonance (sans correspondance je le répète¹⁰) entre ce processus féministe et les mouvements de renaissance culturelle. Le regard porté par les colonisé.e.s sur leur culture et notamment sur leur culture précoloniale a été analysé par un psychiatre cette fois, Frantz Fanon. Dans les *Damnés de la terre* (2002 [1961]), il montre comment le réinvestissement de la culture passée permet au sujet colonisé de se restabiliser psychologiquement. Et les métaphores du désir sont nombreuses dans ce texte : « Inconsciemment peut-être les intellectuels colonisés, ne pouvant faire l'amour avec l'histoire présente de leur peuple opprimé, ne pouvant s'émerveiller de l'histoire de leurs barbaries actuelles, ont-ils décidé d'aller plus loin, de descendre plus bas et c'est, n'en doutons point, dans une allégresse exceptionnelle qu'ils ont découvert que le passé n'était point de honte mais de dignité, de gloire et de solennité. » (Fanon, 2002 [1961] : 200).

La renaissance culturelle (expression que Frantz Fanon n'emploie pas directement) permet au sujet colonisé de réhabiliter ses désirs, de réhabiliter les forces mentales et créatives dont il a été en grande partie dépossédé par la « mère » coloniale. « Sur le plan de l'inconscient, le colonialisme ne cherchait donc pas à être perçu par l'indigène comme une mère douce et bienveillante qui protège l'enfant d'un environnement hostile, mais bien sous la forme d'une mère, qui, sans cesse, empêche un enfant fondamentalement pervers de réussir son suicide, de donner libre cours à ses instincts maléfiques. La mère coloniale défend l'enfant contre lui-même, contre son moi, contre sa physiologie, sa biologie, son malheur ontologique. » (Fanon, 2002 [1961] : 201)

Les résonances ici présentées entre projet féministe et renaissance culturelle dans les territoires colonisés semblent justifier après coup mon travail sur ce sujet. Je m'intéresse à un cheminement qui présente certains points communs avec celui que je peux initier personnellement et collectivement pour accéder moi aussi au statut reconnu de sujet désirant maîtrisant le logos. Il s'agit bien sûr d'une reconstruction a posteriori, rien d'aussi évident n'existait au début de cette thèse ; d'abord parce qu'il a fallu un long moment de recherche avant que le sujet ne se stabilise ; ensuite parce que comme nous

¹⁰ Il existe une distinction fondamentale entre la lutte féministe et les mouvements de renaissance culturelle : le statut de la différence. Dans la lutte féministe, l'objectif peut être, dans une perspective matérialiste révolutionnaire, l'abolition de la différence hommes-femmes qui fonde la société patriarcale quand dans les mouvements de renaissance culturelle la différence est un point de départ indépassable, la revendication d'une énonciation culturelle située, entretenant des liens avec les autres énonciations culturelles mais ne prétendant jamais à l'universalisme, et donc jamais à l'abolition des différences. L'énonciation culturelle aborde des problèmes universels mais dans une perspective qui n'est pas universaliste.

le verrons plus loin bien d'autres partis pris ont alimenté ce travail. Ici, les résonances sont doubles : l'épistémologie féministe de Donna Haraway est un projet total qui déborde les questions relatives au statut des femmes et au patriarcat, visant à refonder la relation du.de la chercheur.euse au sujet d'étude, instruisant la critique de la dichotomie confortable entre ces deux entités. Elle semble particulièrement féconde pour le sujet d'étude choisi justement parce qu'elle entend participer au projet qui est au cœur des renaissances culturelles, lequel consiste à investir un passé occulté pour retrouver une expression de soi comme sujet plein (capable de désir et accédant au logos). Elle n'offre cependant pas de solution définitive au problème de la reproduction toujours possible des rapports de domination liés à la race et à la colonialité. Et pour cause... prétendre pouvoir sortir, à son échelle personnelle, de logiques collectives aussi ancrées dans nos sociétés est une gageure. Ce propos ne peut être tenu que pour ce qu'il est, et sa situation comme toute situation reste indépassable.

On pourra s'étonner que l'approche intersectionnelle ne soit pas développée dans cette thèse, qu'aucune étude de la place des femmes dans les renaissances culturelles ne soit véritablement proposée. Il ne s'agit pas d'un oubli. En l'état actuel de mes connaissances, et au risque de sembler peu ambitieuse, je suis persuadée que l'outillage théorique nécessaire à la mise en œuvre d'une telle approche intersectionnelle par une Occidentale n'est pas encore suffisamment développé pour s'assurer que mon propos n'ait pas pour effet de diviser entre elles.eux, déjà dans le discours, des hommes et des femmes qui, par ailleurs, développent une énonciation culturelle qui ne les sépare que très rarement et jamais totalement. R. Grosfoguel, se référant ici à B. de Sousa Santos, Aníbal Quijano et F. Fanon, ne dit pas autre chose lorsqu'il explique que parce que la race « traverse les relations de classes, de sexualité et de genre à l'échelle mondiale » définissant la « colonialité du pouvoir » et traçant une « ligne abyssale » entre le Nord et le Sud, ce serait une erreur scientifique de prendre les « conflits sociaux » vécus au Nord comme « référence pour comprendre l'expérience historico-sociale des sujets qui vivent la continuelle violence et dépossession produites par les conflits racialisés » au Sud (Grosfoguel, 2012 : 44)¹¹. Le risque est enfin de tomber dans un travers aujourd'hui bien identifié pour le Maghreb (Shepard, 2017) de stigmatisation des masculinités hétérosexuelles subalternes. Mon silence sur ce sujet, aussi coupable qu'il puisse paraître, dans des sociétés par ailleurs connues pour afficher des taux de féminicides très élevés (Bastide, 2020 : 11) pourrait ouvrir des pistes pour des recherches futures, dans lesquelles la construction d'un cadre théorique permettant de penser l'intersectionnalité en contexte (post)colonial constituerait un objectif en soi. Je referme ce qui pour le moment ne constitue qu'une parenthèse.

Pour en revenir à la démarche privilégiée ici, j'ai donc cherché à conscientiser les facteurs qui définissent ma position et me distinguent donc de la plupart des acteur.rice.s des renaissances culturelles rencontré.e.s. Dans la mesure où cette absence d'identification entre le.la chercheur.euse et le sujet d'étude, cette distinction, a longtemps été valorisée dans le champ scientifique à travers la figure du témoin modeste, il me semble dangereux de s'arrêter là, sur ce constat, au risque finalement que la valorisation de cette distinction ne continue à opérer sur le mode de la rature.

Symétriquement, les facteurs qui relient le.la chercheur.euse aux individus et aux groupes avec lesquels il.elle échange, ces facteurs qui conditionnent la connivence et les éventuels rapports de solidarité ressentis doivent également être exposés, selon une perspective tenant pleinement compte

¹¹ L'analyse de R. Grosfoguel ne concerne pas que l'intersectionnalité entre race et genre mais aussi l'intersectionnalité entre race et classe. Ce point sera important dans la deuxième partie, chapitre 5, 1.2.

du caractère relationnel de ce qui se joue lors des entretiens et des observations. Ces facteurs ne sont pas toujours clairs, pas toujours aussi facilement objectivables que les facteurs de distinction précédemment évoqués. Or, ces liens – et cette idée pourra sembler paradoxale, peuvent redoubler les facteurs de distinction. Ces liens peuvent constituer de faux liens et masquer le rejeu des rapports de domination. C'est le cas des recherches qui se fondent sur une fascination pour l'autre en tant qu'autre, une exotisation de celui.celle-ci. Cette tendance est très présente dans le Pacifique où une longue tradition littéraire a enfermé les populations océaniques dans deux rôles stéréotypés : d'une part, le sauvage (au sens de barbare), synonyme d'altérité menaçante et, d'autre part, l'exotique, synonyme d'altérité plaisante (Staszak, 2008a. : 15). Le discours scientifique, même s'il se distingue de la littérature, a régulièrement reconduit ces clichés, faute d'une conscientisation pleine de la démarche de la chercheuse.eur (Staszak, 2008a. : 29).

Penser la relation : liens et faux liens avec le sujet d'étude

Je n'ai pas cherché à venir en Polynésie française et c'est le hasard des recrutements de PRAG (professeure agrégée) et des étapes de ma vie personnelle qui m'ont conduit à obtenir un poste à l'Université de la Polynésie française. Je suis arrivée à Tahiti, déjà bien nourrie de lectures sur l'exotisation des paysages et des corps polynésiens et dans l'idée de ne pas reproduire ce genre de représentations. Je pense effectivement m'être tenue à distance de celles-ci. Mais le refoulé finit toujours par ressurgir là où l'on s'y attend le moins. C'est dans le domaine de la culture que j'ai commencé à développer une forme de fascination pour ce territoire, son histoire et sa population. La question du peuplement puis de la circulation des populations entre les îles du Pacifique durant l'époque précoloniale a retenu mon attention. Le.la fasciné.e a le regard fixe, obnubilé, il ne parvient plus à changer d'angle, il.elle reste centré.e sur une portion d'altérité qui le.la séduit. Je me souviens m'être demandée plus d'une fois comment j'avais pu ignorer si longtemps un tel processus, qui par son ampleur géographique aurait dû être connu de tou.te.s. Afin de combler mes lacunes, je lisais et assistais aux différentes conférences sur le sujet. C'est à ce moment-là que la possibilité de faire une thèse se présenta.

J'avais décidé d'aller à une conférence de Serge Dunis sur la circulation d'un mythe à travers le Pacifique. Il s'agissait du mythe de l'île aux femmes, lequel aurait voyagé depuis Taiwan jusqu'en Amérique du Sud en passant par les Marquises, suivant ainsi les routes du peuplement et des échanges réalisés par les Polynésien.ne.s avec certaines communautés amérindiennes. Je me rendais à cette conférence avec plusieurs amies, dont une collègue archéologue qui avait également une trentaine d'années. Nous avons remarqué que lors de ce type d'événement, aucune femme ne prenait jamais la parole et je m'étais engagée devant cette amie à poser une question en public. Les théories présentées par Serge Dunis alimentaient encore ma fascination, dépliant sous nos yeux cet espace océanien ouvert à la circulation précoce de populations austronésiennes puis polynésiennes rompues à la navigation maritime à longue distance. Le mythe présenté flattait également nos réflexions féministes : celui d'une île où les femmes vivent entre elles, sans homme, et parviennent à se reproduire à l'aide de racine de pandanus.

Après la présentation, vint le temps des questions. Et, effectivement, m'étant mise en tête dès le départ qu'il faudrait en poser une à la fin, j'avais réussi à élaborer un questionnement sur le sujet, ce qui me permit de dépasser la gêne que je ressentais encore à l'idée de prendre la parole en public devant des collègues et de vrai.e.s connaisseur.euse.s du sujet. Ma question était en fait une

interprétation géographique du travail présenté par Serge Dunis : je lui demandais dans quelle mesure ce qu'il racontait pouvait permettre de mettre en évidence l'existence d'une forme, certes inaboutie, de mondialisation à l'échelle du Pacifique, ayant favorisé une première mise en relation de ces différentes parties du monde (Asie, Océanie, Amérique) en symétrie du système Ancien monde (qui lui associait Europe, Afrique et Asie). Ma question ne fut pas bien comprise et Serge Dunis répondit un peu à côté. Ce n'est que quelques jours plus tard, lorsque je le croisais sur... une plage que la discussion put s'ouvrir. Il me demanda alors de synthétiser mon raisonnement à l'écrit et de le lui envoyer par mail. A la suite de ce premier échange de mails, il m'exhorta à faire une thèse partant de ce questionnement même encore très hésitant. La machine était lancée.

Mon raisonnement resta longtemps marqué par cette fascination pour le passé de l'Océanie. Alors que ma formation de géographe m'avait tenue à distance du développement d'analyses diachroniques, ma lecture des travaux de C. Grataloup (2007, 2015) sur la géohistoire m'ouvrait des perspectives stimulantes en la matière. Elle m'autorisait à assumer une échelle d'étude aussi large et à étudier un passé aussi lointain. Mais ce n'est pas cette thèse que je fis. Je butais sur un impératif de l'approche géohistorique : le lien avec le présent. Si la démonstration de C. Grataloup est si pertinente c'est parce que son étude du système Ancien monde éclaire les modalités selon lesquelles s'effectue aujourd'hui la mondialisation, les directions privilégiées selon lesquelles s'effectuent les échanges mondiaux, les inégalités qu'ils reproduisent.

Dès lors je gardais en tête l'idée de parvenir à comprendre en quoi l'histoire précoloniale du peuplement et des échanges entre les différents territoires du Pacifique, ainsi que sa « redécouverte » actuelle pouvaient aujourd'hui avoir des effets structurants dans la géographie même de la région, dans la vie des populations. Rapidement, la possibilité de pouvoir mettre l'étiquette « première mondialisation » sur les circulations précoloniales me sembla insuffisante. Il faut dire que j'avais été piquée au vif par la réflexion d'un collègue (un homme, professeur d'université, bénéficiant d'une reconnaissance professionnelle importante pour ses travaux) qui s'était mis en tête de m'appeler « miss monde » depuis que je lui avais exposée mes premiers raisonnements. Ce genre de réflexion relevait du sexisme ordinaire que je rencontrais à l'université mais à ce moment-là j'y vis surtout une critique envers une interprétation géographique que je trouvais déjà caricaturale et de moins en moins féconde.

Le glissement de sujet s'opéra progressivement, par petits rebonds successifs et au fur et à mesure de mes lectures et des discussions que j'engageais avec les chercheur.euse.s que je sollicitais à l'UPF, la plupart d'entre elles.eux s'alarmant de l'échelle d'étude choisie.

Le fait de retrouver chez d'autres, dans des livres ou sur d'autres supports, la fascination que j'avais ressentie m'offrit un miroir de mes propres inclinations, qui me permit finalement de transformer le sujet en même temps que je faisais évoluer ma posture. Ma « découverte » du passé océanien, puisque c'est bien de cela qu'il s'agissait, coïncida avec la sortie au cinéma du film Disney *Moana* (nommé *Vaiana* en France continentale, réalisé par R. Clements et J. Musker, sorti en 2016) lequel mettait en scène un épisode de l'histoire du peuplement du Pacifique que les historien.ne.s spécialistes de la région appellent parfois la « Grande Pause ». Ajouté à des livres comme *le Peuple de l'Océan* (2010), écrit par le vice-amiral E. Desclèves, il m'apparut que la fascination pour ce qui s'apparentait de plus en plus à une belle histoire était en train de s'imposer comme un nouveau passage obligé à inclure dans toute description plaisante du Pacifique : détailler par le menu le « génie » des « anciens

Océaniens » qui parvenaient sans boussole et sans carte à naviguer à longue distance venait abonder ici l'idée occidentale d'un paradis perdu.

E. Desclèves, 2010, *Le Peuple de l'océan*, Paris : L'Harmattan (je souligne)

« Au fur et à mesure de leur progression, ils avaient soigneusement transporté puis transplanté dans les îles dont la végétation primaire offrait peu de ressources vivrières, environ 90 espèces végétales (dont le cocotier, l'arbre à pain, les bananiers, le pandanus, les ignames et taros) ainsi que cochons, poules et chiens. Grâce à leurs talents d'agriculteurs avisés ils avaient donc largement contribué à transformer certaines de ces îles en véritables paradis terrestres admirés par les premiers Européens. Notons que cette tradition de transfert d'espèces utiles trouve sa source dès le tout début de l'histoire austronésienne. »

Il me semblait de plus en plus que l'admiration témoignée, dans ce type d'ouvrage ou d'œuvres cinématographiques, pour les techniques anciennes était le pendant d'un autre discours scientifique cette fois qui faisait des territoires et des populations océaniques actuelles des symboles de dépendance et de marginalité dans la mondialisation. Le modèle MiRAB des économistes Bertram et Waters (1985) sur lequel nous aurons l'occasion de revenir constitue une manifestation révélatrice de ce type de discours. Entre ces deux représentations, d'un passé glorieux et d'un présent piteux, il ne manquait qu'un chaînon : la vision dramatisante de l'occidentalisation des cultures locales ayant entraîné leur disparition, leur décadence. Cette partie du discours était prise en charge par d'autres chercheurs, en anthropologie et en histoire notamment, comme nous le verrons également un peu plus loin.

C'est en recherchant des raisonnements alternatifs permettant de sortir de ce cheminement bien rôdé menant de la fascination du passé à la vision misérabiliste du présent que je tombais sur les écrits d'Epeli Hau'ofa, d'Albert Wendt et de Teresia Teaiwa. Ici, la continuité et la symétrie des échanges étaient restituées (voir troisième partie, chapitre 9, 1.1.). Les effets de la colonisation étaient exposés clairement. Un projet explicite se dégageait, celui de parvenir à refermer la parenthèse coloniale pour permettre aux populations océaniques de poursuivre leurs habitudes de socialisation et d'échanges à longue distance, dans un océan-lien, au principe d'un régionalisme océanique d'un nouveau genre (Hau'Ofa, 1998, 2008). La revalorisation des cultures océaniques concerne chez ces auteurs aussi bien les populations urbaines que rurales (Wendt, 1976), incluant également les diasporas. Elle vise à proposer une épistémologie alternative ménageant une place pour d'autres technologies d'accumulation des savoirs que le texte, utilisées de longue date en Océanie (Teaiwa, 2001, 2010)

Une fois sortie de la fascination du passé et initiée par ces textes à des raisonnements permettant de penser les liens entre passé et présent, ainsi que les effets de la colonisation, je pouvais reconsidérer mon sujet d'étude en fonction d'un nouveau positionnement : ce qui m'intéressait désormais c'était la manière dont la culture était énoncée au présent, par les populations océaniques et la façon dont le passé précolonial de la région était réinvesti dans cette énonciation culturelle pour servir un régionalisme culturel qui, par son ampleur spatiale, n'avait pas d'homologue dans le monde. L'entrée géographique choisie était encore celle du régionalisme culturel. Ce n'est que bien après que vint l'idée de faire varier les échelles.

J'ai donc identifié ici trois « faux liens » qui séparent les scientifiques occidentales. aux des populations océaniques qu'il.elle.s rencontrent dans le cadre de leurs recherches, les enfermant dans une relation d'étude reproduisant directement des rapports de domination hérités de la colonisation : la fascination pour le passé, la vision misérabiliste du présent, le discours dramatisant sur les cultures océaniques qui les présentent comme disparues ou décadentes. Ces « faux liens » ne fonctionnent pas séparément, ils constituent les trois termes d'une équation occidentalocentrée.

Le lien que je privilégie aujourd'hui est donc bien celui exposé plus haut, d'une résonance entre ma propre démarche pour être reconnue en tant que femme comme sujet désirant, accédant à une parole rationnelle (le logos) et la démarche des acteur.rice.s rencontré.e.s dans le cadre de cette recherche visant à énoncer la culture, à faire de leur désir de connaissance et d'expression un principe directeur, libérateur.

C'est donc de la conscientisation des deux pendants de la relation d'étude (différence/liens) que dépend la qualité de celle-ci, sans que le spectre de la reproduction de rapports de domination ou de « faux liens », ne puisse jamais être écarté.

L'anarcho-indigénisme : point aveugle de la recherche

Mon positionnement ne serait pas complet si je n'affichais pas ici également les deux autres grandes inflexions idéologiques qui structuraient ma pensée au commencement de ce travail : l'anarchisme et le parti pris en faveur de la décolonisation. Nous verrons cette fois combien les résonances sont complexes, voire piégeuses entre ces deux systèmes de pensée et le sujet de cette thèse. De nombreux travaux ont en effet déjà montré à quel point les expériences de convergence entre lutte « indigène » ou « autochtone » et revendications anarchistes étaient rares. Il n'existe qu'un Chiapas et la tendance consistant à voir dans les sociétés précoloniales autant de communautés anarchistes et donc dans les renaissances culturelles des projets visant à renouer avec un passé foncièrement anarchiste se révèle peu convaincante (Dupuis-Déri, Pillet, 2019 : 8). Ceci est d'autant plus vrai dans le cas de la Polynésie française, que l'on y trouvait des sociétés précoloniales profondément hiérarchisées comme ce fut le cas dans l'archipel de la Société.

Mais la plus grosse déception vis-à-vis de mon sujet d'étude survint lorsque je me rendis compte que, parmi les acteur.rice.s des renaissances culturelles, notamment au Henua Enana (Marquises), bien peu portaient un projet de décolonisation.

Kahu Kahia, l'un des leaders du groupe Kakaia, Ua Pou, décembre 2019

« (Moi) T'es pas dans une démarche décoloniale ?

- Non pas du tout. Parce que je suis aussi une part de la colonisation.

(Moi) Et le fait que les Marquises soient rattachées à la France, c'est pas quelque chose qui empêche cette reconnexion ?

- En fait, être rattaché à la France, ce n'est pas de mon ressort en tant que leader culturel. Mais si tu veux que je te donne un point de vue, je vais pas te donner un point de vue négatif. Si j'avais un point de vue dessus c'est que l'indépendance et toutes ces conneries c'est pas notre problème moi je suis pour qu'il y ait un respect mutuel entre les peuples, si tu viens chez moi respecte si je viens chez toi je te respecte. Je suis pas fier que des Polynésiens aillent en France et foutent la merde, ils respectent pas. C'est un respect mutuel.

Parlons de décolonisation, tout ce qui est politique je m'en fous. Décolonial pas du tout. On est dans une perspective d'être ouverts d'esprit. »

Il me fallut beaucoup de temps avant de parvenir à dépasser cette déception. C'est elle qui me poussa à vouloir mieux comprendre les différences qui existaient entre les renaissances culturelles kanak et polynésienne, et peut-être même à valoriser trop souvent les premières au détriment des secondes. J'avais conscience du caractère déplacé de tels jugements de valeur consistant à évaluer une lutte qui n'était pas la mienne en fonction d'aspirations que je projetais sur celle-ci. La déception était alimentée bien sûr aussi par la grande satisfaction que me donnait la lecture ou l'écoute des acteur.rice.s des renaissances culturelles actuellement engagé.e.s dans la lutte décoloniale en Polynésie française. Ce sentiment était encore renforcé par mon étude des textes de F. Fanon, lui qui faisait de l'indépendance de la nation le préalable malgré tout nécessaire à toute renaissance culturelle ou du moins à toute renaissance culturelle active, non sclérosée, proposant dans l'extrait reproduit ici une modélisation temporelle des effets des renaissances culturelles, opposant un premier temps dans lequel celles-ci sont sans effet, à un second temps où elles favorisent la mobilisation chez les colonisé.e.s mais aussi la répression de « l'occupant », aboutissant enfin à un troisième temps marqué par l'inefficacité, le statut quo, le repli.

F. Fanon, 2002 [1961], *Les damnés de la terre*, Paris : La découverte, p. 226

« Il n'y a pas, il ne saurait y avoir de culture nationale, de vie culturelle nationale, d'inventions culturelles ou de transformations culturelles nationales dans le cadre d'une domination coloniale. Ça et là surgissent quelquefois des tentatives hardies de réamorcer le dynamisme culturel, de réorienter les thèmes, les formes, les tonalités. L'intérêt immédiat, palpable, évident de ces soubresauts est nul. Mais, en en poursuivant les conséquences jusqu'à leur extrême limite, on s'aperçoit que se prépare une désopacification de la conscience nationale, une mise en question de l'oppression, une ouverture sur la lutte de libération.

La culture nationale est, sous la domination coloniale, une culture contestée et dont la destruction est poursuivie de façon systématique. C'est très rapidement une culture condamnée à la clandestinité. Cette notion de clandestinité est immédiatement perçue dans les réactions de l'occupant qui interprète la complaisance dans les traditions comme une fidélité à l'esprit national, comme un refus de se soumettre. Cette persistance dans des formes culturelles condamnées par la société coloniale est déjà une manifestation nationale. Mais cette manifestation renvoie aux lois de l'inertie. Il n'y a pas d'offensive, pas de redéfinition des rapports. Il y a crispation sur un noyau de plus en plus étriqué, de plus en plus inerte, de plus en plus vide. »

La lecture de ce passage tomba pour moi comme une condamnation sans appel des mouvements et des acteur.rice.s auquel.le.s je m'intéressais, nécessairement voué.e.s à l'inertie par l'absence de processus de décolonisation. Parce qu'il poussait mes jugements de valeur à leur paroxysme, ce passage déclencha chez moi une réaction critique inverse. Il me révélait que ce type de raisonnement revenait à considérer comme stationnaires, inertes, les cultures autochtones dans les territoires n'ayant pas accédé à l'indépendance. Cette conclusion était tout simplement intenable. Elle pouvait rendre compte de certaines visions figées de la culture qui existent effectivement chez plusieurs acteur.rice.s des renaissances culturelles polynésiennes mais ne permettait pas de traduire la diversité de ce processus et de ses dynamiques, l'existence de ce qu'H. Bhabha nomme des « stratégies déplacées » dont il souligne même l'efficacité politique (2019 [1994] : 263). D'autant que ce sont

parfois les acteur.rice.s dont les productions et les réflexions questionnent le plus la colonialité qui se révèlent les plus indifférent.e.s vis-à-vis du processus de décolonisation. C'est le cas notamment d'Heretu Tetahiotupa, l'un des réalisateurs du documentaire *Patutiki* (Tetahiotupa et Cordier, 2018), participant d'un mouvement rigoureux de redécouverte du tatouage traditionnel marquisien :

Heretu Tetahiotupa, tatoueur et réalisateur, Anaho, Nuku Hiva, décembre 2019

« La forme pour moi est la conséquence. Ce qui est l'essence c'est la pensée, les valeurs et ces valeurs-là elles sont floues, y a plein de choses qui sont pas encore fixées.

(Moi) Mais ta démarche, tu la définis comme politique ?

- Je sais pas ce que ça veut dire... idéologique, spirituelle, philosophique.

T'es dans le rejet quand même de quelque chose ?

- Je sais pas... je vis avec mon temps... tu vois... en fait je tends vers quelque chose. Je dirais pas que je rejette parce que les choses, c'est pas quelque chose que je rejette, c'est plus quelque chose... comment dire ? Je pense qu'il y a des choses qui sont intéressantes à développer.

(Moi) Mais c'est pas une vision combattive ?

- J'ai pas envie de faire ça par le conflit. Je pense pas que les choses évoluent par le conflit en fait, mais par l'inspiration. C'est comme ça qu'on peut avoir le plus gros impact, l'impact le plus puissant, il est par l'inspiration.

(Moi) Et toutes les démarches ailleurs dans le Pacifique, et c'est vraiment ici une exception, ces démarches décoloniales, postcoloniales. Ici, les gens qui oeuvrent dans le domaine de la culture, ils vont beaucoup se dédouaner de ces termes-là. A Tahiti, il n'y a que Chantal Spitz qui vraiment est dans une démarche qui se veut décoloniale et du coup comment toi ces termes-là, par rapport à ta démarche, ils sont loin...

- Moi, pour moi, c'est pas important. Pour moi le plus important c'est comment je vis ma vie avec ces valeurs-là.

(Moi) Mais comment généraliser ta démarche sans indépendance ?

- Tout ça doit partir de soi.

(Moi) De l'individu ?

- Pour moi c'est une expansion. Tant qu'on règle pas les problèmes intérieurs qu'on a, on peut pas régler les problèmes du monde.

(Moi) Mais tu vois, cette rupture, que certains ressentent comme certains membres de Kakaia qui les a empêché d'être connectés à ce qu'il était ou... mais ça c'est bien que à moment vous avez un regard sur la colonisation... non ?

- Moi j'ai pas cette vision-là. On a tous des traumatismes mais on a tous les outils pour pouvoir comprendre et l'énergie pour se développer. C'est pas la politique actuelle qui va m'empêcher d'être libre et d'expérimenter ma vie et mes valeurs, et ma vision des choses. C'est pas une vraie limite réelle. La seule limite que j'ai c'est celle de mon propre esprit et que j'expérimente et pour moi c'est pas quelque chose qui... c'est pas important pour moi. »

Dans la retranscription de cet échange, on devine aisément mon incompréhension vis-à-vis des prises de position de mon interlocuteur. Et je dois ici le remercier pour sa patience et sa ténacité face à mes assauts répétés.

Ce n'est que très récemment, lors de l'écriture de ce chapitre que j'identifiais enfin un texte qui allait me permettre de couper court à cette disposition obtuse. Et c'est paradoxalement un texte qui provient d'un auteur qui a travaillé sur un territoire océanien ayant accédé à l'indépendance qui

s'avéra décisif. Il s'agit d'un vieux texte que l'on doit à Joël Bonnemaïson au sujet des Hommes-lieux du Vanuatu et plus précisément de Tanna (Bonnemaïson, 1987). Il y traite d'un conflit qui opposa, à Tanna, les groupes coutumiers et millénaristes frumistes aux militants politiques du Vanua'aku Pati, parti indépendantiste nationaliste (qui prit le pouvoir en 1980).

J. Bonnemaïson, 1987, *Tanna : les hommes-lieux*, livre II, Paris : Éditions de l'ORSTOM

- *Extrait 1 : page 505* (je souligne).

« En s'opposant à un pouvoir moderne de type étatique qui viendrait dominer leur propre société, les groupes coutumiers continuèrent ainsi à manifester le sens de leur indépendance et leur attachement à leurs conceptions conservatrices. Ils furent d'ailleurs en cela parfaitement cohérents avec eux-mêmes, puisque refusant au départ l'idée même d'historicité, ils étendirent ce refus à ce qui en constitue le moteur, c'est-à-dire le champ politique. Ils firent donc de la "politique", non pas en tant que militants des "partis modérés", mais en tant que "gardiens de la Coutume". Au fond, l'enjeu politique réel, tel qu'il était vécu à Port-Vila et dans le reste de l'Archipel, leur était relativement étranger ; beaucoup plus profondément, ils souhaitaient être libres de s'en *retirer*. Ils ne jouaient donc pas sur le même échiquier politique que leurs adversaires : c'était l'échiquier même qu'ils refusaient. Tout dialogue et toute idée de consensus avec les militants politiques du Vanuaaku Pati", qui voulaient construire une nation, devinrent dès lors impossibles : la seule issue consistait dans une séparation ou dans un affrontement, et c'est bien ce qui se passa. »

- *Extrait 2 : page 638* (je souligne)

« Des hommes, des groupes entiers sont alors devenus *flottants* ; détachés de leurs lieux d'ancrage, ils ont également dérivé vers les valeurs et les modèles culturels de la modernité. A l'opposé, les *hommes-lieux* ont encore radicalisé leur "idéologie du territoire", liant le retour sur les lieux de l'identité au renouveau de la société de la Coutume. Ce sont alors deux visions du monde qui se sont opposées, deux visées philosophiques et deux types de territorialité. Face à la "*terre mouvante*" des hommes-flottants, les hommes-lieux ont fait ressurgir la "*terre des racines*". Ce faisant, ils ont opposé une fin de non-recevoir à l'historicité et cherché dans leur propre monde intérieur des modèles sociaux de réorganisation qui soient conformes à leur héritage. »

Les extraits reproduits ici filent une métaphore de l'enracinement que je serai amenée à questionner dans la deuxième partie de cette thèse (chapitre 4, 1.2.1). Je signale aussi, même si je n'explorerai pas plus avant ce constat, qu'il existe un écart manifeste entre la manière dont les analyses de J. Bonnemaïson sont reçues en géographie d'une part, où l'on souligne régulièrement le rôle pionnier qu'il a joué dans le développement d'une géographie culturelle et des approches réflexives dans la discipline (Bonnemaïson, 1981), et, d'autre part, les critiques dont il fait l'objet chez les autres chercheurs.euse.s qui travaillent en Océanie (voir à ce sujet Guiart, 2009 cité par Tabani, 2022 : 53). Ce qui m'intéresse ici dans ces extraits c'est la manière dont ils permettent de couper court à la fois à la projection anarchiste et à la grille de lecture faisant de la décolonisation une étape indispensable dans l'énonciation d'une différence. A la lumière de ces deux citations, on peut même se demander si les renaissances culturelles, contrairement à ce que laisse penser l'expression choisie pour désigner ces mouvements, ne constitueraient pas davantage des processus géographiques que des mouvements historiques. Les acteur.rice.s concerné.e.s s'inscriraient dès lors dans une démarche de reconnexion à un territoire plus qu'à un passé, puisant dans le passé les moyens d'être mieux ancré.e.s, la notion de « trace » permettant de lier temps et espace (voir deuxième partie, chapitre 5, 1.1) . Et l'on rejoint ici

la critique de l'anarcho-indigénisme instruite par F. Dupuis-Déri et B. Pillet (2019 : 32) : « Enfin l'anarchisme s'inscrit souvent dans la même logique progressiste que le marxisme et même le libéralisme, qui considèrent le temps et l'histoire comme une avenue dans laquelle on peut avancer, progresser vers un monde meilleur, alors que les Autochtones accordent une plus grande importance au lieu, à la terre, au territoire. »

Et, de fait, l'opposition formulée par les groupes coutumiers et millénaristes de Tanna en amont de l'indépendance présente beaucoup de points communs avec l'argumentation développée plus haut par K. Kahia et H. Tetahiotupa. Leur refus du politique, même dans un contexte de lutte pour l'indépendance dans le cas de Tanna, est aussi alimenté par leur conscience que le processus national aboutira à une transformation du territoire, faisant d'elles.eux définitivement une marge par rapport à l'île principale qui les administrera directement (Efate dans le cas du Vanuatu et Tahiti dans le cas de la Polynésie française). Un tel constat se fonde donc sur une appréhension de la colonialité qui déborde la question du statut politique et intègre la manière dont le territoire est structuré, depuis la colonisation, par les logiques centre-périphéries-marges (ce dont il sera question à nouveau dans la deuxième partie de cette thèse). Joël Bonnemaïson montre alors comment la conception réticulaire du territoire devient un enjeu à défendre pour les groupes coutumiers contre la vision organisée (centre-périphérie) qui accompagne nécessairement la construction étatique. Il n'est pas certain cependant que ce constat soit exactement transposable au cas marquisien, où il n'existe pas, à ma connaissance, d'équivalents des chemins coutumiers mélanésiens. Mais au-delà de cela, l'hypothèse d'un refus du politique et de l'historicité apparaît particulièrement riche. Ce refus traduit, sans doute plus encore que la revendication d'indépendance, une contestation des effets profonds de la modernité sur les cultures autochtones. Il pourrait bien constituer une lutte en-deçà de l'État, ou au-delà de celui-ci ; considérant que la reconnaissance en tant qu'État ne représenterait pas une réelle porte de sortie d'un système qu'il s'agit de saper dans ses fondements mêmes, et notamment dans ses fondements géographiques à travers la critique de la centralisation par exemple. Notons qu'au Vanuatu l'indépendance a eu des effets ambivalents, inattendus, notamment dans les îles secondaires les moins touristiques où des formes d'échanges non marchands se calquant sur la *coutume* ont pu se redévelopper (voir à ce sujet le documentaire *Vanuatu : troc, coutumes et dents de cochon* de N. Barbier sorti en 2019) et bénéficient aujourd'hui d'une protection par l'État ni-vanuatu. Il ne faut pas voir dans le propos développé ici une nouvelle hiérarchisation entre les différentes formes de lutte contre la colonialité (entre un indépendantisme qui suppose une conscience historique et des mouvements refusant de se situer sur le terrain de l'historicité) mais plutôt une présentation de celles-ci privilégiant un certain pluralisme.

Ce qui se joue ici relève ni plus ni moins que de la distinction entre décolonisation et approche décoloniale. Tandis que le terme décolonisation invite à se focaliser sur les questions relatives au statut politique des territoires (indépendants, autonomes, départementalisés...), l'approche décoloniale porte plus largement sur la colonialité (Mignolo, 2001), laquelle déborde largement la question du statut et de la construction étatique nationale dans les anciennes colonies pour intégrer un legs colonial beaucoup plus large, l'accès à l'indépendance ne suffisant pas à en enrayer la reproduction.

Mais n'anticipons pas trop sur le développement. Il suffit de constater combien les résultats exposés par Joël Bonnemaïson au sujet du Vanuatu permettent de relancer ma réflexion et de la sortir d'un cheminement cloisonné par mes partis pris idéologiques, renforçant encore la connivence avec le sujet

d'étude ; non pas qu'une telle connivence soit toujours nécessaire à la relation d'étude. Cependant, dans mon cas, elle constitue un moteur du cheminement intellectuel et l'un des fondements de la relation d'étude responsable. Ce raisonnement me fut ensuite confirmé par l'une de mes interlocutrices, paradoxalement l'une des rares à développer un propos ouvertement décolonial : « Anarchisme et socialisme c'est toujours une façon de vendre les choses qui sont sacrées dans les modes de pensées autochtones. Pourquoi on a besoin de l'anarchisme si on a déjà nous, les pensées autochtones. Les anarchistes doivent être humbles. Ça ne fait pas longtemps qu'ils existent par rapport à la pensée autochtone. » (Vehia Weeler, Temae, Mo'orea, mars 2021).

Il me semble enfin, et ce sera mon dernier argument sur ce sujet, sans doute le plus confus, que les renaissances et plus généralement l'énonciation culturelle relèvent de ces processus qui réhabilitent le désir, lui donne une existence publique ; d'où la question « Que veulent les Marquisien.ne.s / Mangarévien.ne.s / Tahitien.ne.s impliqué.e.s dans les processus de renaissance culturelle ? », sur laquelle je vais m'attarder un peu plus loin. C'est une brèche qui s'ouvre dans un système de restrictions et de refoulement. Cette impression diffuse depuis le commencement de mes recherches m'a poussée à mettre un pied dans le champ théorique philosophique du désir et notamment les théories de Deleuze et Guattari sur le sujet, lesquels affirment l'« essence révolutionnaire » du désir, dans le sens où « aucune société ne peut supporter une position de désir vrai sans que ses structures d'exploitation, d'asservissement et de hiérarchie ne soient compromises. » (Deleuze et Guattari, 1972/1973 : 138). Il reste néanmoins à prouver en quoi les renaissances culturelles peuvent constituer des formes d'irruption d'un désir par essence transformatif, le qualificatif « révolutionnaire » étant rejeté dans mon travail en raison de la centralité dont il bénéficie encore dans les démarches matérialistes et anarchistes, en raison donc de l'injonction et de l'occidentalo-centrisme qu'il véhicule trop souvent lorsqu'il est convoqué dans les Suds. Cette critique sera justement largement développée dans le prochain chapitre.

Assumer d'avoir des intentions : aménager le champ scientifique pour assurer l'hospitalité épistémique et l'arrière-garde théorique des renaissances culturelles

Cet exercice de positionnement m'a amenée à clarifier ma situation, mon engagement, certaines des réflexions qui m'ont permis d'élaborer le propos contenu dans cette thèse. Cependant, ce propos est aussi conditionné par un certain nombre d'intentions que j'entretiens avec le sujet étudié. Pendant longtemps, le projet positiviste, la recherche de la vérité, des faits, a éludé la question des intentions. Cette question rejoint celle de l'utilité, terme qu'il est aujourd'hui difficile de sortir d'une acception ultralibérale. J'ai longtemps refusé de me poser ces questions de l'intention et de l'utilité. Et, comme souvent, cette question finit par m'être adressée frontalement par un collègue chercheur en marge d'une communication. Je m'en tirais en expliquant que je refusais de me situer dans une perspective utilitariste. Il précisa ce que lui percevait comme utilité possible après m'avoir écouté présenter mon travail pendant une demi-heure. Reprenant la métaphore que j'avais développée et que je vais présenter un peu plus loin, il me demanda si mon intention était de remonter la « plage » afin d'accompagner les acteur.rice.s de l'énonciation culturelle dans le processus de renaissance. Il ne pouvait être plus loin du compte... en supposant ainsi un tel rapport vertical entre moi et mon sujet d'étude. Il précisa ensuite que lui, dans son domaine, accompagnait les communautés pour permettre de faire renaître, de reconstituer les environnements originels. Sur le coup, je ne pus que répondre

qu'il ne s'agissait pas du tout de ma posture et que justement l'énonciation culturelle ne pouvait à aucun moment nécessiter mon contrôle ou mon encadrement, qu'il ne s'agissait pas de verser dans la ventriloquie. Cet échange me fit cependant réagir et réfléchir. Si j'étais capable de dire de manière aussi nette « ceci n'est pas mon intention » c'est bien qu'au fond j'avais une intention et que visiblement cette dernière était aux antipodes de celle qu'il me prêtait. Il m'apparut alors que la première chose que je rejetais dans ce propos c'était l'idée que mon travail puisse présenter le moindre contenu prescriptif s'adressant aux acteur.rice.s de l'énonciation culturelle. Ce n'est pas le cas.

Dans la mesure où je ne cherche pas à statuer sur le contenu de l'énonciation culturelle, sur les mythes, les histoires, les éléments de langage, les pas de danse, les motifs de tatouage... ce travail ne peut constituer une ressource légitimant tel ou tel de ces contenus, ou alimentant un répertoire local de traditions. Plutôt que de situer mon travail théorique à l'avant-garde de l'énonciation de différences tahitienne, marquisienne et mangarévienne, je le positionne volontairement à l'arrière-garde de ces mouvements de renaissance culturelle, une arrière-garde visant à conforter leur résistance à l'ordre des choses, à appuyer l'utopie concrète (Muñoz, 2021) qu'ils promeuvent. Je l'inscris ainsi dans la lignée du travail mené par B. de Sousa Santos en Amérique latine, pour qui « les idées fondamentales de la théorie d'arrière-garde sont l'artisanat plutôt que l'architecture, le témoignage engagé plutôt que le leadership clairvoyant » (Sousa Santos, 2016 : 64).

Si ce travail présente une quelconque dimension prescriptive, celle-ci s'adresse donc non pas aux acteur.rice.s avec lequel.le.s le propos présenté ici a été élaboré mais aux chercheur.euse.s, aux expert.e.s qui travaillent dans les territoires concernés et même ailleurs, dans tout espace marqué par la colonialité et la présence de populations autochtones. A travers ce travail, mon intention est de participer à créer les conditions de la réception de l'énonciation culturelle, de l'énonciation d'une différence, dans le champ scientifique, en levant les nombreux obstacles qui s'opposent à celle-ci. Mon objectif est donc que ces formes d'énonciation culturelle que je regroupe sous l'expression « renaissances culturelles » soient prises au sérieux par une science enfin décolonisée, enfin sortie de sa conception universaliste du savoir, capable de considérer les savoirs provenant de territoires ayant expérimenté et cherchant à réexpérimenter d'autres manières d'être au monde. Il ne s'agit pas de dire que le discours scientifique n'a pour l'instant fait aucune place à la différence, il s'agit de remarquer le caractère convenu des raisonnements l'incluant : soit comme levier pour le déversement de la haine de soi (d'un soi occidental, voir Latour, 2006 [1991] : 171), ou comme horizon d'altérité permettant de révéler les limites de la science occidentale. Je m'inscris ici dans les pas d'H. Bhabha lorsqu'il affirme que « le texte Autre est pour toujours l'horizon exégétique de la différence, jamais l'agent actif de l'articulation » (2019 [1994] : 81) ce que certain.e.s acteur.rice.s rencontré.e.s dénoncent également, par exemple lorsque Vehia Wheeler dit : « C'est aujourd'hui reconnu qu'on a une connaissance mais elles sont romantisées » (Temae, Mo'orea, mars 2021).

Cela ne signifie pas que parfois je n'ai pas l'impression d'avoir des idées sur ce qui serait bien pour faire avancer les choses dans tel ou tel processus de renaissance culturelle, cela signifie que j'essaie de le garder pour moi, parce qu'au fond ce n'est pas ça qui compte et que l'idée même « d'avancer » n'a pas grand sens. Même quand je travaille sur le régionalisme culturel océanien comme ce sera le cas dans la dernière partie de cette thèse, l'objectif est moins de dire que les acteur.rice.s des renaissances culturelles en Polynésie française gagneraient à s'interroger sur cette échelle de l'énonciation

culturelle que d'essayer de comprendre comment la quasi-absence de celle-ci constitue une dimension de la colonialité dans cette partie du monde, de chercher à savoir également comment le champ scientifique a pu déconsidérer une énonciation culturelle océanienne bien existante (largement formulée en dehors de la Polynésie française).

L'énonciation culturelle ici étudiée s'inscrit dans le cadre de l'énonciation d'une différence, telle que définie par H. Bhabha (2019 [1994]). On peut toujours constater l'influence de l'Occident, les anthropologues peuvent toujours étudier les cultures sur le point de s'éteindre, celles-ci ne s'éteignent pas, connaissent même des mouvements inverses, des sursauts, des renaissances. C'est ce type de configuration qui m'intéresse ici. Énoncer une différence revient à remettre en cause de fait l'universalisme et la colonialité.

L'Autre a été assigné à un rôle dans le champ scientifique, celui de révéler les limites du discours occidental, mais ce rôle reste en creux, un rôle qui empêche d'en faire un sujet plein, un sujet saillant. Et, comme nous l'avons vu, de la même manière que Freud a réussi à faire exister les femmes dans le discours scientifique en posant la question « que veulent les femmes ? », que Fanon a fait exister les Noir.e.s en posant la question « que désirent les Noirs ? » (et surtout les hommes noirs) (Bhabha, 1994 : 60) ; il s'agit ici d'essayer de relayer dans le champ scientifique un désir, celui de celles.eux qui ont longtemps été le désir, incarné le désir projeté depuis l'Occident sur les « nobles sauvages » tahitiens, y compris dans le discours scientifique de l'époque, sans que ce discours ne relaie leur désir propre, bien au contraire. Comment créer les conditions pour que le désir comme machine qui fait exister le sujet marquisien, tahitien, mangarévien puisse être connu, devienne un sujet de connaissance ? La renaissance culturelle en tant qu'énonciation d'une différence, fait exister des sujets porteurs d'un désir, d'un être au monde spécifique. Il ne s'agit donc pas de prétendre connaître une ou plusieurs cultures, de vouloir les fixer, même temporairement, dans le discours scientifique, aussi informé soit-il, mais de ménager l'espace nécessaire, dans le discours scientifique justement, pour prendre acte d'une énonciation, d'un désir, d'une différence qui comportent toujours une alternative à la modernité occidentale, même si la portée transformative de ces mouvements peut être atténuée.

On pourrait alors se demander pourquoi il est si important que l'énonciation culturelle fasse l'objet d'une réception, si, au contraire elle ne se suffit pas à elle-même, et si le désir d'être reconnu dans un champ scientifique encore dominé par l'Occident ne masque pas la reproduction d'une dépendance (néo)coloniale. Un tel raisonnement néglige le statut de l'autre dans l'énonciation culturelle et dans tout processus aboutissant à l'affirmation du sujet via l'expression du désir, ce que Frantz Fanon formule ainsi dans l'extrait suivant.

F. Fanon, 1952, *Peau noire, masques blancs*, Éditions du Seuil, p. 176-177

« Pour obtenir la certitude de soi-même, il faut l'intégration du concept de reconnaissance [...]. Rencontrant l'opposition de l'autre, la conscience de soi fait l'expérience du *Désir* ; première étape sur la route qui conduit à la dignité de l'esprit. [...] Je demande qu'on me considère à partir de mon Désir. Je ne suis pas seulement ici-maintenant, enfermé dans la choséité. Je suis pour ailleurs et pour autre chose. Je réclame qu'on tienne compte de mon activité négatrice en tant que je poursuis autre chose que la vie ; en tant que je lutte pour la naissance d'un monde humain, c'est-à-dire d'un monde de reconnaissances réciproques.

Celui qui hésite à me reconnaître s'oppose à moi. Dans une lutte farouche, j'accepte de ressentir l'ébranlement de la mort, la dissolution irréversible, mais aussi la possibilité de l'impossibilité. »

Mais au-delà de la question de la reconnaissance, la réception de la différence dans le champ des sciences humaines et sociales est une condition de la validité des disciplines qu'il rassemble, lesquelles ne peuvent rompre avec le parti pris occidental-centré sans engager un travail sur leur hospitalité épistémique dans le Tout-monde (Glissant, 1997a.) ; ce que je me propose maintenant de faire dans la première partie de cette thèse.

Première partie

Ménager dans le champ scientifique les conditions de la réception des renaissances culturelles océaniques

« « Manger le temps !
Il faut manger le temps !
Il faut dévorer le temps perdu
de notre passé
afin que le passé
se raccorde au futur. » »

H. Hiro, « Dévorer le temps parasite »
dans *Pehepehe i taù nūnaa, Message poétique*, 2016, p. 35

« La *différence* n'appartient simplement ni à l'histoire ni à la structure. »
J. Derrida, *L'écriture et la différence*, 1967, p. 47

Introduction à la première partie

Dans cette première partie, j'entends donc proposer un état de la recherche faisant ressortir les facteurs qui ont entravé et entravent toujours la réelle prise en compte des renaissances culturelles océaniques dans le champ scientifique (principalement dans le contexte français). Il s'agira ensuite de répondre à un certain nombre de questions : comment repenser le champ scientifique pour le rendre compatible avec l'énonciation d'une différence, voire avec trois grands types d'énonciations culturelles plus ou moins liées entre elles (les renaissances culturelles tahitienne, marquisienne et mangarévienne) ? Comment effectuer le travail d'arrière-garde annoncé précédemment ?

Il est impossible de dire quoi que ce soit de ces renaissances culturelles tant que l'on n'est pas sûr.e d'avoir suffisamment sapé les fondements universalistes du discours scientifique pour pouvoir faire exister une perspective pluriverselle. Combiné aux apports du premier « chemin faisant », ceci suscite encore d'autres questions : les acteur.rice.s des renaissances culturelles marquisienne, tahitienne et mangarévienne peuvent-il.elle.s se faire entendre dans cette thèse ? Dans cette thèse écrite par une Occidentale, blanche, appartenant au champ scientifique, comment assurer le respect et la réception de l'énonciation culturelle ?

Dans un premier chapitre, je mobiliserai une métaphore développée par G. Denning (1980), la métaphore de la plage, afin de proposer un premier cadrage concernant les échanges entre scientifiques et acteur.rice.s de l'énonciation culturelle.

Dans le deuxième chapitre, j'aborderai la grande controverse qui a opposé, au sujet de l'Océanie, d'une part, les « inventionnistes », partisan.e.s de la théorie de l'invention de la tradition, dont l'une des figures tutélaires n'est autre que le sociologue français Alain Babadzan, et d'autre part un ensemble de chercheur.euse.s très critiques vis-à-vis de cette théorie, ces scientifiques relevant davantage de la recherche anglophone, bien que, plus récemment, quelques chercheur.euse.s français.e.s aient également abondé en ce sens. Afin de dépasser ce débat, j'aurai recours aux travaux d'H. Bhabha sur la différence culturelle et son énonciation.

Enfin, dans un troisième chapitre j'adresserai cette question du rapport au temps qu'impliquent les renaissances culturelles. À partir d'une comparaison entre la renaissance culturelle européenne et les renaissances culturelles océaniques, je chercherai à sortir cette notion de son cadre occidentalocentré en essayant d'en proposer une modélisation. Il s'agira ainsi d'extraire ce type d'énonciation culturelle de toute conception historiciste et linéaire du temps.

Chapitre 1. La plage : une métaphore géographique pour penser la réception de l'énonciation culturelle dans le champ scientifique

Parce que les études qui portent sur la culture reposent le plus souvent sur des approches qualitatives et parce que les notions d'énonciation et de réception supposent toujours une relation, j'entends questionner dans ce chapitre la socialisation avec les populations autochtones d'Océanie sur laquelle se fondent les chercheur.euse.s lorsqu'il.elle.s abordent les questions culturelles et notamment l'énonciation actuelle des différences dans cette région. Symétriquement, l'usage fait des travaux des scientifiques par les acteur.rice.s de l'énonciation culturelle sera également analysée. Il s'agira ainsi d'identifier un ensemble de problèmes qui caractérisent les échanges entre ces deux groupes d'acteur.rice.s. La métaphore de la plage développée par G. Denning (1980) sera mobilisée à cette fin. Mais contrairement à cet historien, et à de nombreux.ses autres scientifiques, je n'entends pas traverser la plage mais assumer mon ancrage au sein de celle-ci.

1. Une socialisation dissymétrique entre chercheur.euse.s et acteur.rice.s de l'énonciation culturelle : dresser le constat

La faible prise en compte ou la déconsidération dont les renaissances culturelles font l'objet dans le champ scientifique pourrait tenir à des problèmes de socialisation. Cependant, il est impossible de l'imputer à une absence de socialisation : scientifiques et acteur.rice.s de l'énonciation culturelle se côtoient, interagissent depuis un certain temps en Océanie. Parmi les acteur.rice.s que j'ai moi-même rencontré.e.s, nombreux.ses sont celles.eux qui sont rompu.e.s à ce type d'interaction avec des chercheur.euse.s de différents horizons et rares sont celles.eux qui expriment des réticences à l'idée d'employer les apports des sciences dans leur activité. A Ua Pou, Georges Teikiehuupoko, dit « Toti », l'un des fondateurs de Motu Haka, souligne simplement que les scientifiques se sont contenté.e.s de mettre par écrit des « légendes qui continuaient à être transmises » oralement. Pour l'édition 2019 du Matavaa o te Henua Enana (festival des arts des îles Marquises¹²), il a utilisé la légende de Vakauhi que l'on peut trouver dans les écrits de l'ethnologue Henri Lavondès (1964) qui a travaillé en collaboration avec le père de Toti (Samuel Teikiehuupoko). Comme le souligne Toti, si son père a servi d'informateur à H. Lavondès c'est que lui-même connaissait déjà la légende avant qu'il ne la mette par écrit. Toti milite ainsi pour que certains savoirs continuent à être transmis oralement, afin que les ancien.ne.s continuent à jouer leur rôle.

On retrouve ce souci de se démarquer de la démarche scientifique et notamment de la mise par écrit qu'elle ne manque pas d'impliquer chez un autre chef de troupe du Matavaa, Ken Taaviri, à la tête de la délégation de Ua Huka qui explique : « Moi quand je compose, c'est là tout de suite, je relis et j'apprends. Les autres là mes collègues, ils écrivent à la main et ils font des copies. Moi j'écris j'ai une seule feuille et tout le monde apprend. Je donne pas de copie. C'est que à l'oral, comme nos anciens. Et eux ils s'amuse à venir prendre des photos. » (Ua Pou, décembre 2019). Ce parti pris en faveur de l'oralité n'empêche pas Ken Taaviri de travailler par ailleurs avec des scientifiques (archéologues,

¹² Je rappelle ici que j'emploierai le terme « Matavaa » avec une majuscule pour désigner ce festival et avec une minuscule pour désigner le processus de renaissance culturelle (de « réveil ») propres au Fenua Enata.

biologistes...) comme nous le verrons par la suite au sujet du pihiti (un oiseau endémique des Marquises encore présent à Ua Huka). La mise par écrit et l'interaction avec les chercheur.euse.s apparaissent donc comme deux sujets partiellement distincts.

En revanche du côté des scientifiques, l'énonciation culturelle quand elle prend la forme d'une renaissance culturelle fait souvent l'objet de jugements cinglants. La culture précoloniale est réputée inaccessible. Les acteur.rice.s des renaissances culturelles n'auraient accès qu'au syncrétique, c'est-à-dire au déjà occidentalisé, selon A. Babadzan (Babadzan, 1982 : 6). « Ce relatif "archaïsme" [celui que l'on trouve dans les îles de Polynésie française, hors Tahiti] ne doit pas être compris comme caractéristique d'un meilleur état de préservation des coutumes ou institutions de l'époque antérieure au contact : tout vestige de la civilisation ancienne y a disparu depuis fort longtemps. L'intérêt principal de ces communautés [...] tient [...] à ce que leur état social et culturel peut encore [en 1979] être considéré [...], comme représentatif [de la] "phase traditionnelle" par opposition à la période antérieure au contact, et à la phase la plus récente de l'occidentalisation [...]. »

Il existe donc une dissymétrie dans la relation entre chercheur.euse.s et acteur.rices des renaissances culturelles : l'énonciation scientifique est discutée et reçue dans le champ de l'énonciation culturelle quand l'inverse est loin d'être évident, c'est du moins ce que j'entends montrer.

L'entretien réalisé auprès d'Olivier Poté, agronome, nommé à la tête du futur Fare Natura de Mo'orea, est révélateur de cette doxa scientifique, qui entend établir des ponts entre « la » culture et « la » science mais se montre méfiante vis-à-vis des renaissances et de l'énonciation culturelles en général. J'ai choisi de retranscrire ci-dessous une large partie de cet entretien qui présente l'intérêt de cumuler un grand nombre des facteurs qui limitent encore la réception dans le champ scientifique des apports des renaissances culturelles. Afin de faciliter l'identification de ces facteurs, certains passages ont été soulignés. Ce long extrait doit donc permettre de poser le problème qui sera ensuite étudié plus précisément à l'aide de la métaphore géographique de la plage dans la suite de ce chapitre.

Olivier Poté, agronome, directeur du Fare Natura, mars 2021, Mo'orea, (je souligne)

« La culture polynésienne elle a été détruite à 99% peut-être, quelque chose comme ça. [...] Ce qu'il reste c'est les concepts, la façon de comprendre et d'observer la nature... Si tu veux la culture n'est pas morte puisqu'il reste la colonne vertébrale qui tient le truc. Par contre, il manque les bouts des doigts, et de quasiment tous les doigts. Il y a plusieurs scientifiques, anthropologues plutôt polynésiens qui expliquent ça, par le fait que même avant l'arrivée des Européens, la Polynésie s'est peuplée d'île en île, de proche en proche. Et en fait, tu n'avais pas toujours l'intégralité du savoir qui partait sur la pirogue. Tu as des lieux d'implantation où tu sais que à cet endroit-là, bah y avait pas le savoir. Ils l'ont pas amené avec. Soit le mec était pas là, il est mort. Le savoir il était conservé par les tahu'a. T'avais le spécialiste de la pirogue, du taro et si le spécialiste mourait, le savoir était perdu.

On le voit dans les Tuamotu, c'est très marquant ce truc-là, on le voit sur le nom des poissons. Globalement, le nom des poissons dans les Tuamotu c'est un peu pareil partout quoi, à peu de choses près tu vas retrouver des trucs très proches dans les différents langages et si tu élargis un peu le cercle si tu vas aux Samoa tu vas retrouver des trucs assez proches, si tu prends le poisson volant c'est « marara » du coup tu vas avoir du « marara » du « malala », du « malara ». Ça va être proche. Et puis tu vas tomber sur des îles où en fait bah le poisson volant ne s'appelle pas « marara », il s'appelle je sais pas moi « tekoiki », j'en sais rien. Et en fait l'explication la plus probable de ce genre de truc c'est

que le savoir de ce genre de truc, il est pas arrivé jusque sur cette île. T'as cette première caractéristique de la culture polynésienne qui est une culture qui a énormément de diversité. En génétique on parle de diversification quand un truc arrive à un endroit et prend plein de formes différentes. Et donc la culture polynésienne elle a beaucoup fonctionné comme ça et ce qui lui donne sa cohérence, c'est l'armature dont je parlais, c'est les échanges entre les archipels, les îles : les Marquisiens allaient aux îles de la Société, etc. et donc c'est ça qui a donné son corps à la... et donc c'est ça qui existe encore aujourd'hui : les notions de fenua, la terre et son histoire, ça c'est le cœur du truc. Après, il y a un paquet de trucs qui a disparu et après quand arrivent nos amis européens. Là c'est big big catastrophe et là tu as un niveau de connaissances qui a été perdu corps et âmes un truc incroyable.

T'avais Hina Grépin, la directrice du SEFI, c'est une anthropologue, elle a travaillé sur l'enfance dans les Tuamotu et elle a fait un papier il y a une quinzaine d'années à peu près sur les danses polynésiennes et dans ce papier elle s'est posée la question de savoir mais est-ce que si on allait chercher des Polynésiens de 1600 qu'on les amenait à un spectacle de danse, est-ce qu'ils reconnaîtraient les danses qu'on est en train de faire et la conclusion c'est en fait : que dalle ! En fait la quasi, si ce n'est la totalité, des danses ont été perdues : la danse de l'oiseau, elle a été écrite dans les années 1970, la danse du cochon, elle date du début du XXème siècle. Donc, tu vois, la vraie question à se poser c'est pas qu'est-ce qu'il en reste c'est qu'est-ce qui vit encore de ça, de cette culture-là. Parce que la caractéristique d'une culture, c'est d'évoluer sinon c'est un folklore si elle s'arrête qu'elle est conservée et puis que la culture n'est plus que dans les musées et pour les touristes à l'arrivée des paquebots, c'est plus de la culture, c'est un espèce de folklore ou je ne sais plus quel est le mot. Et donc à mon sens, la vraie question à se poser sur la culture polynésienne c'est qu'est-ce qui la fait vivre encore aujourd'hui. Et à mon avis c'est là qu'il faut faire gaffe parce que, aujourd'hui, on est en train de perdre ce qui la fait vivre. Ces notions de transfert de connaissance, de capacités d'observation, la culture polynésienne, une de ses grandes caractéristiques, alors sous un aspect scientifique hein, la compréhension du monde par l'observation du monde.

Les sciences polynésiennes c'est des sciences empiriques, de l'observation... ça te parle science empirique, tu vois ce que c'est ? Donc je fais des observations et en faisant ce cumul d'observations, j'en déduis une loi derrière. Les sciences occidentales, elles sont démonstratives donc on cherche à comprendre le phénomène. Ça ça te parle toi Vaea ? Et donc du coup ce qui est très intéressant dans la culture polynésienne c'est cette capacité d'observation et de déduction de ce qu'on observe dans la nature.

(Moi) D'induction du coup ?

- Oui, utilisons le mot d'induction puisque... Et ça c'est très dommage parce que du coup si on perd ça on perd un des moteurs de la construction du savoir polynésien. Donc là tu vois, une des thématiques du musée c'est d'aller décortiquer les légendes polynésiennes pour en extirper ce qui relève de la compréhension du monde et de l'observation du monde, pour montrer que justement le savoir ne s'acquière pas que par la démonstration ou l'approche occidentale mais qu'il y a d'autres façons d'acquérir du savoir et que c'est une vraie richesse et qu'en l'occurrence cette capacité de la culture...

(Moi) Donc un des objectifs du musée c'est d'aller collecter des mythes ?

- Nous on ne collecte pas. Nous on extirpe des mythes, on cherche à avoir une lecture des mythes comme... une modalité de compréhension du monde. Tu vois le...

(Vaea) t'avais donné un exemple probant, les trois panneaux quand on rentre...

- La quasi-totalité des légendes polynésiennes, alors elles ont toutes un message à faire passer, soit un message symbolique soit un message en termes de connaissances utiles au quotidien. Si tu prends la légende du lézard. Métaphoriquement c'est la migration. Le lézard machin c'est le symbole de la migration. Mais aussi de façon très pratique-pratique, la légende du lézard elle te parle des trois courants principaux qui sont entre Mo'orea et Mai'ao et la légende du lézard décrit comment reconnaître ces courants-là de façon très précise. Les vieilles versions de la légende du lézard t'as des lignes et des lignes sur la forme de la mousse, la hauteur de l'écume, le bruit du clapot sur la pirogue etc. Et donc c'était très important d'avoir une connaissance très fine des courants qui existent entre Mo'orea et Mai'ao parce que c'était une zone de pêche très importante et que si jamais tu te plantes dans cette zone de pêche tu finis aux îles Cook. Et donc du coup c'est pas très pratique de finir aux îles Cook quand t'allais pêcher la bonite au large. Donc tu vois là, par exemple on a une légende qui... aujourd'hui, plus personne sait ça, tout ça ça a été complètement oublié. Nous on a bossé ça avec Frédéric Torrente, l'anthropologue et Jordan le conteur de Ha'apiti qui a l'historique de cette légende-là. Et donc tu te rends compte que aujourd'hui la légende du lézard elle est racontée plus ou moins bien aux touristes en haut du belvédère. En fait, on a complètement oublié qu'avant tout cette légende-là c'est un powerpoint qui t'explique des trucs et qui te permet de ne pas te perdre en mer. Si tu prends la légende de la pieuvre, c'est la topographie de Mo'orea. T'as les huit tentacules. Dans certaines versions de la pieuvre, tu as le détail de telle tentacule, qu'est-ce que tu trouves à tel endroit machin etc.

(Moi) Je ne comprends pas pourquoi tu dis que ça s'est perdu si... comment on a fait pour le retrouver ? C'est bien que ça s'est pas perdu ?

- Alors, haha, ça s'est pas perdu... perdu. C'est plus diffusé et en tout cas plus personne ne s'intéresse à ces trucs-là... plus grand monde en tout cas... ce qui est perdu c'est foutu on le retrouvera jamais. Comment on dansait la danse de l'accueil à Ua Huka il y a 400 ans, c'est foutu. C'est mort. Non, si t'as une vidéo ?

(Moi) Non mais c'est justement le propre des renaissances culturelles d'aller chercher ce qui parfois est introuvable, parfois juste avec l'intention tu peux, il y a des choses... et des gens recherchent avec des voies qui ne sont effectivement pas des voies scientifiques. Mais qui sont dans ce mouvement de recherche.

- Alors je vais te donner un exemple, ce que tu dis c'est intéressant. Dans la culture polynésienne, il y a une façon de classer les cocotiers. Il y a trois grandes catégories de cocotier et il y a une astuce qui te permet... Comment raconter sans spoiler ? En gros l'année dernière j'ai commencé à voir sur Facebook des groupes de jeunes qui du coup voulaient retrouver leur culture et donc se sont appropriés cette classification des cocotiers en Polynésie. Et en fait ces jeunes-là, ils ont récupéré de la connaissance mais sans avoir été beaucoup plus loin que ça. Et en fait quand tu lis les papiers pas très vieux, d'il y a une cinquantaine d'années ça te parle des cocotiers mâles et des cocotiers femelles. Et donc le cocotier il n'y a pas de mâle et de femelle et les Polynésiens qui étaient des très très bons botanistes le savaient très bien. Il n'y a pas de discussion possible et en fait moi j'ai lu sur Facebook l'année dernière des gens qui disaient bah voilà nous les Polynésiens on sait qu'il y a des cocotiers

mâles et femelles, les Popa'ā ils racontent n'importe quoi, ils pensent savoir mais nous en fait on sait. Là pour le coup on touche à un autre truc qui est un peu plus dangereux, qui n'est plus le renouveau culturel mais la reconstruction culturelle et là pour le coup c'est pas le même trip. Parce que rechercher sa culture c'est pas la même chose que d'en construire une en opposition à quelque chose d'autre quoi... et donc l'explication si tu veux de ces histoires de cocotiers, en fait c'est une erreur de traduction.

Moi j'ai retrouvé un reportage qui a été tourné aux îles Cook dans les années 1960 sur la BBC et en fait ils interrogent un coprahculteur là-bas, et donc il parle en anglais et le sous-titre du truc c'était « la classification des cocos en Polynésie ». Je tombe là-dessus un peu par hasard donc j'écoute le truc, jme dis tiens bah qu'est-ce qu'il raconte Papi, bah en fait Papi en anglais il utilisait pas le mot mâle et femelle, en fait il parlait de rendement parce que en fait le terme tahitien qu'il utilisait dans le reportage il parlait pas de mâle ou de femelle, il parlait de capacité de rendement ou pas. Et donc dans la logique de cette personne-là, il associait la fertilité à la femelle mais comme c'est souvent le cas dans le monde et donc du coup quand il parlait de cocotiers femelles, il fallait pas le traduire en tant que femelle, mais par « avec un grand rendement, une forte fertilité ». Et en fait effectivement quand tu sélectionnes tes cocos sur ton cocotier quand elles tombent bah selon la conformation de ton cocotier tu sais si le germe va sortir plus facilement ou pas. Et donc c'est pour ça qu'en fait il y avait certaines cocos où bah tu vois si tu vas voir un Polynésien bah c'est une femelle, ça va bien donner, d'ailleurs il va te dire ça va bien donner, ça va donner plus de cocos, parce que il y a... tu vas voir ici c'est plus gonflé machin. Bah c'est vrai en fait, effectivement t'as des cocos qui tombent d'un cocotier et certaines sont mieux conformées pour la germination et vont donc produire plus. Mais ça n'a rien à voir avec du coco mâle et du coco femelle. Donc à mon avis, le biais et c'est pour ça que je te dis que le truc est en danger, moi je serais ravi qu'on travaille à cette compréhension de la culture et qu'on en extirpe et qu'on commence tu sais à faire l'archéologie de ce truc-là, c'était quoi cette culture, sa façon de comprendre le monde. Mais ça c'est pas ce que je vois aujourd'hui. Mais c'est peut-être biaisé mon regard par les réseaux sociaux, par les asso que je vois etc, je vois globalement plus une démarche qui consiste à se construire en opposition à quelque chose au lieu de se construire en essayant de retrouver les éléments caractéristiques de la culture polynésienne. Je sais pas si c'est très clair ce que je raconte ?

(Moi) *Très clair...*

- Je vois que ça te plait pas.

(Moi) *Non mais en fait, le fait de se... évidemment que les renaissances culturelles elles s'inscrivent dans une démarche de libération de quelque chose et cette libération ça peut avoir trait à une forme de décolonisation sans qu'elle soit politique. C'est une décolonisation des savoirs. Il y a quelque chose de frustrant parfois de retrouver dans le discours scientifique des choses qui étaient déjà incluse dans ton... (Une voix extérieure) Monsieur Macron ne viendra qu'en août !*

- Moi je suis pas trop d'accord avec ce que tu dis parce que moi je pense..., alors moi j'ai beaucoup travaillé sur ces questions d'émancipation etc. Et il y a une grosse confusion qui peut être faite entre ce qui relève de l'émancipation et ce qui relève du nationalisme et souvent on confond les deux. On va considérer qu'une approche nationaliste relève de l'émancipation alors qu'une approche nationaliste relève de l'enfermement sur soi-même. Et l'enfermement sur soi-même c'est l'inverse de

l'émancipation. L'émancipation c'est la fierté de soi de son être pour aller voir les autres. Et là ce que je vois, et ce que tu me dis c'est de la décolonisation...

(Moi) Décolonisation ça ne veut pas dire du nationalisme... La décolonisation c'est de vouloir remettre en cause certaines parties de la modernité, comme je sais pas la monoculture par exemple. Déjà quand tu remets en cause la monoculture, tu peux déjà être dans une manière de contester une des traductions de la colonisation ici. Vouloir revenir à des tarodières. Nous même on conteste certains modes de développement qui ont pu avoir lieu par le passé. Je dis juste que quand on est dans une démarche de renaissance culturelle on va chercher dans le passé des choses qui nous permettent d'être mieux dans le présent sans aller forcément vers du nationalisme...

- Bah je pense que c'est toujours le cas, que c'est un mythe ce truc-là. Regarde, c'était pas mieux avant en fait. C'est impossible de se dire il faut revenir à notre vie d'avant. J'entends ça de temps en temps. Des gens qui disent... ah quand même, avant on faisait pas tout ça, avant c'était mieux. Et en fait, ça n'a pas trop d'intérêt techniquement mais c'est surtout que ça n'a aucun sens puisque avant c'était avant et après ce sera après, etc. Là tu parles de la monoculture etc. La pratique culturelle ancestrale polynésienne c'est la culture sur brûlis, et l'exploitation des ressources jusqu'à leur épuisement est-ce qu'il faut revenir à ça ? Moi euh... mon avis d'écologue c'est non hein ! La culture sur brûlis et l'exploitation de la ressource jusqu'à son épuisement c'est pas comme ça qu'il faut faire. C'est jouable quand on est, avec des taux de mortalité très élevés qui limitent l'expansion de ta population comme c'était le cas auparavant... et c'est jouable dans une logique où quand on a exploité les ressources sur un endroit on va dans un autre endroit, tu sais c'est les techniques de glanage... donc là ça se tient... si tu veux.

(Moi) Mais quand tu dis l'exploitation de la ressource jusqu'à sa fin... enfin il y avait des pratiques, ce que Tamatoa Bambridge décrit avec le rāhui c'est une forme de préservation de la ressource.

- Tu l'as lu le bouquin de Tamatoa ? Parce que c'est pas ça qu'il explique dedans. Alors y a le rāhui version moderne et y a le rāhui tel qu'il était pratiqué par le passé. Version moderne c'est de la gestion des espaces maritimes classiques comme le PGEM de Mo'orea comme ce qu'il se fait dans des aires marines protégées, où là on gère la ressource, le stock de ressources actuelles. Donc, en gros on fait en sorte que durablement il y ait de la ressource, du poisson qui reste. Le rāhui tel qu'il était travaillé auparavant, selon le bouquin de Bambridge, il y avait trois raisons principales au rāhui: la première raison principale, dans 9 cas sur 10 c'était des raisons politiques pour asseoir l'autorité d'une tribu sur une autre, je gagne la guerre et bah ton lagon t'as pas le droit de pêcher dedans pendant cinq ans. Donc là on n'est pas sur de la préservation de la ressource, on est sur une gestion politique de l'accès aux ressources, quoi. Comme, en Europe au Moyen Âge, le seigneur il interdisait aux villages qu'il avait conquis de cultiver des terres et donc c'est l'origine des jachères, etc. Là c'est pas de la gestion de la ressource. La deuxième raison, c'est la problématique sanitaire, on trouve un cadavre dans la rivière donc on interdit la pêche dans la rivière pendant je sais pas six mois, un an... enfin peu importe. Et le troisième cas, c'est de la prévision par anticipation.

(Moi) Une grosse fête

- D'une grosse fête exactement, donc en gros, on savait qu'il fallait avoir quantité de bouffes dans six mois quand y avait les copains qui arrivaient et donc pendant six mois on interdisait de... pêcher dedans. Et donc ça c'est la troisième et la quatrième étape c'est après épuisement des ressources. Une fois que les ressources sont complètement épuisées, y a plus de poissons dans le lagon, là il y avait des rāhui qui étaient décrétés sur des très très longues durées. C'est le cas du rāhui de Huahine qui a duré

une cinquantaine d'années où là en gros c'était de la reconstruction de l'écosystème, où là en gros c'était de dire. Donc là en gros on a tout tué donc on n'y touche plus.

(Moi) Bah c'est donc...

- Oui mais c'est pas de la gestion de la ressource comme ce qu'on entend aujourd'hui.

(Moi) C'est pas la gestion exacte de ce qu'on fait aujourd'hui, c'est quand même une manière de gérer une ressource...

- Si tu veux gérer une ressource tu peux la gérer comme tu veux, exploiter une ressource jusqu'à son épuisement c'est gérer une ressource, c'est la gérer jusqu'à son épuisement. La question c'est de savoir qu'est-ce qui est inspirant dans ces pratiques ancestrales et qui aurait du sens aujourd'hui puisque le monde actuel c'est pas le monde d'il y a 500 ans. Ce qui est inspirant là-dedans et ce que je retiens de ce qu'on souhaite mettre en avant dans ce musée. C'est que la culture, ou le mode de pensée polynésien s'interroge suite aux observations qu'il doit faire du monde, quoi. Et donc moi j'ai pas envie de porter un jugement sur est-ce que c'est bien de faire des rāhui quand il y a plus rien ou bien quoi que ce soit... peu importe. C'est pas ça qui est intéressant, ce qui est intéressant c'est quel est le cheminement intellectuel qui a amené des peuples à se dire la ressource il faut la gérer comme ça. Je crois pas que c'était mieux avant, je crois que ce sera mieux après demain.

La question du pilotage de ces ressources, c'est épistémologiquement que c'est intéressant, si tu veux, se poser la question de comment est-ce que ces gens-là se sont mis dans cette logique-là. Et bah en fait, ils se sont mis dans cette logique parce que c'est une logique de glaneurs... on est sur des îles qui sont très pauvres. Y avait que dalle qui se bouffait. Les premiers Polynésiens qui sont arrivés sur les îles ici, il n'y avait rien à manger. Le seul truc c'était la racine de la fougère nae complètement imbouffable, un truc de disette quoi. Donc ici t'avais des famines tous les ans. T'as eu jusqu'à 20 000 habitants dans la vallée d'Opunohu, avec des centaines et des milliers de morts dus à des famines. Ça paraît absurde aujourd'hui parce qu'on se dit qu'il y a de la bouffe partout mais en fait il y avait de la bouffe nulle part. Donc faut garder en tête que le mode de culture si c'est bien uniquement de ça dont on parle, l'exploitation des ressources on était sur une logique d'exploitation jusqu'à épuisement des sols. Si tu fais des fouilles au plateau de Tāmanu et que tu creuses, tu vas voir les orangers depuis une centaine d'années, ensuite tu vas avoir des tarodières dans le bas du plateau et si tu creuses encore en dessous t'as un horizon de charbon, tout brûlé et en dessous t'as les plantes endémiques du territoire, qui ont disparu depuis. C'est des palmiers, le plateau de Tāmanu c'était que des palmiers. Tu vois donc à mon avis faut pas se tromper quand on parle de renouveau culturel à mon avis, le renouveau culturel, d'ailleurs dans renouveau culturel y a « re » et « nouveau » donc les deux éléments sont importants. Le « re » on prend des choses d'avant et qu'on les adapte et le nouveau c'est que c'est nouveau finalement c'est une nouvelle culture. »

On trouve donc dans cet extrait de nombreux arguments que j'ai pu entendre ou lire chez différent.e.s scientifiques et que je vais requestionner tout au long de ce chapitre, à commencer par cette idée d'une disparition quasi totale de la culture qui est associée paradoxalement à une relativisation du rôle de la colonisation dans ce processus. C'est le mode de transmission des cultures qui est mis en cause dans les premières lignes de l'entretien. La colonisation n'est d'ailleurs pas nommée, elle est qualifiée de « catastrophe » tel un aléa particulièrement violent. On retrouve également un relativisme historique. Aucune période ne serait plus enviable que l'autre du point de vue de la surexploitation

des ressources : tout se vaut. L'énonciation culturelle est également rendue impossible tant elle est prise en étau entre deux logiques : celle d'une reconstitution impossible des pratiques anciennes et dans le même temps d'innovations jugées trop éloignées de ce passé. La culture polynésienne reste indifférenciée et désigne implicitement l'ensemble des cultures de Polynésie française. Une dimension scientifique est reconnue à cette culture mais elle est sans cesse renvoyée du côté de l'empirie ou du mythe. L'objectif du directeur du futur musée, et d'autres scientifiques, est d'extraire des mythes du contenu qui viendra corroborer des théories scientifiques déjà bien établies : l'idée étant de pouvoir dire que, par l'observation, celles et ceux qui sont désigné.e.s comme étant « les Polynésiens » étaient parvenu.e.s à découvrir des connaissances démontrées, scientifiques.

Le cheminement inverse n'est jamais envisagé et les capacités modélisatrices, les dimensions théoriques des sciences polynésiennes ne sont jamais évoquées. Enfin, le processus de renaissance culturelle est renvoyé à l'enfermement qu'impliqueraient les nationalismes dans les Suds. Un soupçon plane : celui de l'inversion du stigmaté, d'une énonciation culturelle qui correspondrait simplement au rejet des Occidentales.aux. Cette méfiance est décuplée au moment où je prononce le terme « décolonial ». Je ne m'étends pas plus longtemps sur cet extrait, qui me permet surtout ici de poser le sujet abordé dans la suite de ce chapitre.

En effet, toutes les conditions sont réunies dans cet entretien pour rendre compte de la fin de non-recevoir qu'adresse aux acteur.rice.s des renaissances culturelles une large partie des scientifiques occidentaux.ales présent.e.s en Polynésie française. A l'issue de cet extrait, il ressort donc une nécessité : celle de mieux comprendre les conditions même de la socialisation entre scientifiques et acteur.rice.s de l'énonciation culturelle pour sortir d'une situation de communication déséquilibrée.

2. La plage : une métaphore géographique pour penser la socialisation entre chercheur.euse.s et acteur.rice.s de l'énonciation culturelle

La socialisation entre chercheur.euse.s occidentaux.ales et populations autochtones en Polynésie française a déjà été modélisée par un scientifique : G. Dening (1980) a eu recours à une métaphore géographique pour rendre compte plus généralement de la rencontre entre autochtones (marquisien.ne.s dans ce cas) et aoe (étranger.ère.s, non marquisien.ne.s, occidentales.aux notamment).

G. Dening, 1980, *Islands and Beaches, Discourse on a Silent Land : Marquesas 1774-1880*, Honolulu : The University Press of Hawaii.

- Extrait 1 : p. 3

"It is a natural metaphor for the oceanic world of the Pacific where islands are everywhere and beaches must be crossed to enter them or leave them, to make them or change them. But the islands and beaches I speak of are less physical than cultural. They are the islands men and women make by the reality they attribute to their categories, their roles, their institutions, and the beaches they put around them with their definitions of 'we' and 'they'. As we shall see, the remaking of those sorts of islands and the crossing of those sorts of beaches can be cruelly painful."

La plage constitue un dispositif spatial facile à manipuler dans le langage car tout un chacun a en tête une représentation stable de ce paysage. Dans mon propre travail, cette image me permettra de rendre compte de la rencontre entre deux extériorités asymétriques : celle des chercheur.euse.s, le plus souvent aoe, dans une position géographique d'extériorité complète, de discontinuité, et celle des autochtones en position de dire leur culture, une telle énonciation supposant toujours une position marginale, à la frange de l'île, une mise à distance de sa propre culture. Cette situation externe que l'énonciateur.rice occupe au moment de dire sa culture, de dire la différence a été théorisée par H. Bhabha, comme nous le verrons plus en détail dans le chapitre suivant. L'énonciation culturelle nécessite ainsi de se mettre à la frange de... mais aussi dans un espace dans lequel l'intertextualité est possible, donc dans un espace de communication représenté ici par la plage.

Chez G. Dening, la métaphore de la plage entretient des liens forts avec celle de la « rencontre coloniale » de plus en plus mobilisée en histoire. Ce terme permet de rendre compte de l'agency, mais aussi plus simplement du point de vue, des populations qui ont ensuite été colonisées, exotisées. Dans son œuvre vidéo intitulé *In pursuit of Venus [infected]* réalisée entre 2015 et 2017, Lisa Reihana a proposé une représentation artistique qui fusionne ces deux métaphores et permet également d'aborder la question du quiproquo, fréquent sur la plage (figure 4). Reprenant le décor d'une célèbre tapisserie conçue par Jean-Gabriel Charvet imprimée au début du XIXème siècle et dont le titre, *Les Sauvages de la mer Pacifique*, est déjà révélateur de l'exotisation qu'elle véhiculait dans sa version originale, la vidéo met en scène l'arrivée de Cook, Banks et de Tupaia à Aotearoa, les honneurs destinés à Tupaia étant reçus par Cook.

Figure 4. Sur la plage, la rencontre coloniale (*In pursuit of Venus [infected]*, Lisa Reihana, 2015-2017)



Extraits de la vidéo *In pursuit of Venus [infected]*, Lisa Reihana, 2015-2017

Source : Artskop.com¹³ (consulté en juillet 2022)

Pour rendre compte des asymétries qui se jouent sur la plage, on peut également penser ici au bon mot que l'on prête à Henri Hiro : « Si tu étais venu chez nous, nous t'aurions accueilli à bras ouverts. Mais tu es venu ici chez toi, et on ne sait comment t'accueillir chez toi »¹⁴. Ce propos permet déjà d'entrevoir une des limites de ce qui se joue sur la plage. La réception de l'énonciation culturelle nécessiterait que chacun tienne son rôle, et notamment que celles.eux qui arrivent sur la plage de l'extérieur assument cette extériorité, leur extranéité.

¹³ <https://www.artskop.com/artmedia/fr/post-colonialisme-au-paradis-des-maoris-lisa-reihana-sexpose-a-la-fondation-norval-a-la-poursuite-de-venus/>

¹⁴ Voir par exemple : https://www.tahiti-infos.com/Henri-Hiro-feu-la-lumiere_a189395.html

La plage va permettre de penser géographiquement, métaphoriquement la situation d'énonciation culturelle mais aussi la situation de réception spécifique à ce travail de thèse. Reste à savoir qui elle met en contact, qui peut se situer du côté de l'énonciation et qui reste du côté de la réception.

Dans l'extrait reproduit, G. Dening prévoit la possibilité de traverser la plage pour les Occidentaux.ales, ce qui signifie ici faire l'effort de connaître l'autre, de le connaître chez lui, dans sa langue. Parmi les Occidentaux.ales qui ont débarqué tour à tour sur les plages de l'actuelle Polynésie française, figuraient des hommes et quelques femmes dont c'était le métier, de connaître l'autre : les anthropologues. Il.elle.s furent longtemps animé.e.s par une volonté de consigner les derniers signes de l'altérité, qu'il.elle.s pensaient promis à disparaître sous l'effet d'une occidentalisation irrépressible. Notons cependant que les anthropologues ne furent pas les seul.e.s à tenter de traverser la plage. Dans un ouvrage intitulé *Joseph Kabris, ou les possibilités d'une vie*, paru en 2020, C. Granger retrace le parcours de Joseph Kabris, un Français qui a vécu sept ans aux Marquises avant d'être ramené en Europe et exposé dans les foires pour ses pratiques, ses récits et ses tatouages marquisiens. Aujourd'hui encore, on peut identifier une forme de purisme chez certain.e.s anthropologues, laquelle pousse ces chercheur.euse.s à vouloir observer la culture telle qu'elle se vit tous les jours, à vouloir dépasser le « spectacle de la culture » (Babadzan, 2009). Ce sont donc les temps forts de l'énonciation culturelle qui sont disqualifiés, en tant que moments où la culture serait mise à distance et non simplement vécue.

La capacité à penser la rencontre, à la modéliser sous la forme d'une métaphore géographique parlante va de pair chez G. Dening avec un pessimisme mortifère : l'idée que le silence grandit, que le passé sera bientôt définitivement perdu... (voir citation ci-dessous). Et ici on peut se demander si l'ethno-archéologue ne cumulerait pas les travers de ses deux disciplines : la tendance à enfermer l'autre dans un ailleurs, dans une altérité indépassable et à l'enfermer dans un autrefois, dans un passé inaccessible ; encore qu'il semble que ce soit la seconde tendance qui l'emporte.

Cette tendance à penser une culture marquisienne en perdition peut tenir à l'époque (à la fin des années 1970, la renaissance culturelle marquisienne vient tout juste d'être initiée) à laquelle G. Dening a effectué son travail de recherche. Elle tient surtout au fait que G. Dening ne s'intéresse pas à la plage en soi, que son objectif est bien de la traverser pour accéder au cœur de la culture.

G. Dening, 1980, *Islands and Beaches, Discourse on a Silent Land...*

- Extrait 2 : p. 30

On land, behind the beach, life is lived with some fullness and with some establishment. On the sea beyond the beach, life is partial and dependent. Ships are distorted segments of living – all male, disciplined, parasitic on the land, not productive. Those who come on them – sailors, missionaries, traders, soldiers – proffer very singular gestures about themselves. They display their cultures but not whole.

Crossing beaches is always dramatic. From land to sea and from sea to land is a long journey and either way the voyager is left a foreigner and an outsider.

Il a beau se prémunir contre tout fixisme : "These islands are not static or unchanging. Only romantics and revolutionaries will try to freeze the moment and its establishment." (*op. cit.* : 30) ; son propos reste marqué par une forme de purisme vis-à-vis de l'énonciation culturelle. La culture n'est vécue pleinement qu'à l'intérieur de l'île : le cheminement de l'anthropologue ou de l'ethno-historien.ne est

ici tout tracé. Il.elle doit pénétrer l'île, s'immerger pour accéder à la culture qui reste et non à la culture telle qu'elle se dit sur la plage. Mais une fois à l'intérieur de l'île, G. Dening se laisse gagner par un réel pessimisme, accréditant ainsi la thèse du « fatal impact », du nom d'un ouvrage d'Alan Moorhead, publié en 1968, traitant justement des effets de la colonisation en Océanie.

G. Dening, 1980, *Islands and Beaches, Discourse on a Silent Land...*

- Extrait 3 : p. 2, (je souligne)

“We talked for a long time of the *haka'iki* of Vaitahu, of names and places and the things men did to one another in this now almost silent land. In two hundred years it had happened often enough, this hesitant exchange between native informant and foreign inquirer. It would not happen many times more. The past and knowledge of it had been leached from the land by death and change. Its relics in Teifitu's memories had little relevance to the living, except perhaps to an old man's self-esteem. It did not foster a sense of independence or revival. The past now existed lifelessly in museums or on library shelves or in the minds of those like me who could not dance or sing or live it but only dissect it, display it for purposes I could scarcely fathom.”

- Extrait 4 : p. 271

“Who Enata were, what they did, how they made their islands, now do not belong to them. Their past is not merely dead in the Land. All knowledge of it has been transferred across the beach. The past now only exists by virtue of the fact that Enata's material artefacts and Aoe's transcription of Enata's culture on to paper are preserved in museums, archives and libraries around world. The culture of the old only lives in so far as it has become part of Aoe's culture. [...]

The Men are dead. All that is left of them binds them to those whose intrusion on their Land caused them to die. Their material artefacts lie like cultural flotsam on the beaches of museums. They are now Aoe's cultural artefacts, not Enata's¹⁵. »

Tout se passe comme si la culture marquisienne, du moins ce qu'il en reste selon cette perspective, avait changé de main, qu'elle était aujourd'hui entièrement entre les mains des aoe. G. Dening n'envisage pas la possibilité de la transformation du rapport à la culture et au passé. Sur ce sujet, on pourra se reporter aux travaux d'E. Donaldson (2016) qui montre que les héritages culturels peuvent se loger dans des pratiques d'évitement ou de délaissement que les scientifiques et les spécialistes de la culture, extérieur.e.s, peinent à reconnaître pour ce qu'elles sont : un mélange de respect et de crainte que la chercheuse rattache à la condamnation religieuse (chrétienne ici) dont les paepae (structure lithique servant de fondation à différents édifices, notamment religieux) ont pu faire l'objet mais aussi à une continuité dans la transmission de l'importance sociale de ces lieux.

G. Dening voit dans la société marquisienne des années 1970, une acculturation quasi complète. Le travail de l'ethno-historien consiste alors à aller trouver les vieilles et les vieux qui pourront remonter par leur mémoire les étapes antérieures de l'acculturation. L'objectif reste de traverser la plage, selon un cheminement qui doit mener au vrai de la culture, au fait culturel, et non à la culture telle qu'elle s'énonce sur la plage, même si je le répète les années 1970 ont pu correspondre à la fin d'un creux dans l'énonciation de la culture. Tout se passe comme si G. Dening proposait une modélisation

¹⁵ G. Dening reviendra sur cette position notamment en 1997, dans un article dans lequel il encense Hōkūle'a (Dening, 1997).

particulièrement pertinente de l'énonciation culturelle tout en voulant l'enjamber, toucher à autre chose que celle-ci, ne pas la considérer comme une fin en soi.

Il n'empêche que la métaphore de la plage permet de reposer le scientifique dans une posture d'humilité vis-à-vis de son sujet d'étude.

Greg Dening, 1980, *Islands and Beaches, Discourse on a Silent Land...*

- Extrait 5 : p. 2

“Knowledge shared is what a book is about. [...] By rights I should be a very humble man. Historians must be humbled by living and knowing only vicariously and distantly what their subjects of inquiry had lived and known immediately and fully before them. Anthropologists must be humbled by the difficulty of entering another culture, one so easily known to those who belong to it.”

Le modèle de la plage que j'emprunte à G. Dening me permet donc de proposer un sujet d'étude qui est tout sauf le même que celui qu'il investit puisqu'il s'agit justement de la culture telle qu'elle s'énonce sur la plage, publiquement. Je ne prétends pas traverser la plage, d'autant que pour cette thèse il aurait fallu remonter au moins trois plages... (mangarévienne, « marquisienne », tahitienne) voire plus. Je ne prétends pas rester des semaines dans une famille et discuter des heures avec les vieux et les vieilles dans des langues que je n'ai pas apprises. Ce type d'approche a tout mon respect mais il me semble que le modèle de la plage reste à aboutir.

Sur la plage, je suis donc du côté des aoe, à questionner la réception d'une énonciation culturelle produite par une partie des populations de l'île dans cet espace de communication et d'intermédiation. J'entends assurer aussi un travail d'arrière-garde théorique pour cette énonciation. Je ne suis pas la seule aoe. Je ne suis pas la seule scientifique non plus. Nombreuses.eux sont celles et ceux qui m'ont précédée ou plutôt nombreuses.eux sont celles et ceux qui cherchent et ont cherché à traverser la plage pour remonter le temps ou toucher à une énonciation culturelle plus authentique.

En tant que chercheuse occidentale, et ceci s'applique à toutes les personnes dans la même situation, tout mon travail suppose la plage. Je ne peux être réceptrice que de ce qui s'énonce sur la plage, puisque ma présence crée à tout moment les conditions de la plage. Même au cœur de l'île. Je ne parle pas la langue, je ne dis pas la culture. Je ne suis pas J. Kabris. Je ne suis pas Eliott Guédeu (un jeune popa'a qui s'est fait une place dans le monde du tatouage marquisien). Justement, le fait de ne pas se substituer à l'énonciation culturelle constitue l'une des dimensions éthiques de mon travail, affichée régulièrement lors des entretiens dans le but de désamorcer ou de tenter de désamorcer la verticalité de la relation entre chercheuse et acteur.rice.s de l'énonciation culturelle.

D'un autre côté, il n'est pas rare que les acteur.rice.s de l'énonciation culturelle convoquent les travaux réalisés par ces scientifiques. Ce que ne prévoyait pas G. Dening, du moins pas au moment de *Islands and Beaches*, en 1980, c'est justement la possibilité que ce qui a été entre les mains des occidentaux.ales, sur les étagères de leurs bibliothèques et dans les vitrines de leurs musées puisse être remobilisé par les Marquisien.ne.s pour dire la culture aujourd'hui, que les acteur.rice.s de l'énonciation culturelle puissent associer le matériau scientifique avec d'autres matériaux, d'autres formes d'héritage.

Le tatouage marquisien constitue à ce titre un cas d'école, sa renaissance a été documentée dans le documentaire *Patutiki* (Tetahiotupa et Cordier, 2018). On peut y voir le rôle qu'a pu jouer la redécouverte du travail de l'ethnologue allemand Karl von den Steinen (2016 [1928]) et de Willowdean

Handy (2008 [1922]) mais aussi l'importance des artisan.ne.s marquisien.ne.s dont les gravures sur bois avaient conservé de nombreux motifs propres à l'art du tatouage.

Sur la plage, il existe donc bien un dialogue entre les acteur.rice.s de l'énonciation culturelle et les scientifiques. J'ai choisi ici de faire référence presque exclusivement au cas des Marquises car c'est dans ce contexte que G. Dening a développé la métaphore de la plage. On pourrait aisément transposer ce qui vient d'être dit à Mangareva, un archipel qui a trop souvent été présenté de manière caricaturale, comme un espace dans lequel la culture avait été détruite par les missionnaires (voir deuxième partie, chapitre 4, 2.2) et où la mobilisation des écrits « ethnographiques » du père Laval¹⁶ (2013 [1938] : page de garde) mais aussi des travaux plus contemporains de scientifiques comme A. K. Stillman (1987) ou A. Mawyer (2014, 2016) joue aujourd'hui un rôle dans la renaissance culturelle. La socialisation avec les chercheur.euse.s qui viennent sur l'île devient même un élément clef de la légitimité à énoncer la culture : Dany Paheo (entretien réalisé à Rikitea, mars 2021), qui porte aujourd'hui largement la renaissance culturelle mangaréviennne dans le domaine de la danse, du pe'i, raconte comment le séjour de la scientifique Amy Ku'uleialoha Stillman dans sa famille entre 1984 et 1985 lui a permis de disposer d'enregistrements et de textes qu'il utilise aujourd'hui dans ses créations. De même, le séjour du linguiste Alexander Mawyer, resté un an à Rikitea, semble avoir constitué un tournant sur place dans la réflexion sur la langue mangaréviennne (entretien avec Bruno Schmidt, Rikitea, mars 2021 et entretien avec Daniel et Anna Teakarotu, Gatawake, mars 2021) : si le projet développé à Tahiti d'académie mangaréviennne n'a pas abouti, celui d'établir un dictionnaire de référence est toujours en cours et pourrait voir le jour prochainement.

En parallèle, à Tahiti, certains jeunes Marquisiens du groupe Kakaia travaillent avec le scénographe polyglotte et chercheur indépendant Michael Koch, qui bénéficie déjà d'une certaine reconnaissance pour ses savoirs anthropologiques et historiques sur Samoa ainsi que sur les Marquises (entretien avec Warren, Ua Pou, décembre 2019 ; entretien avec Michael Koch, Tahiti, juin 2020).

Ce qui précède pourrait laisser à penser qu'il y aurait d'un côté des scientifiques occidentales.aux ou étrangère.er.s et d'un autre des acteur.rice.s culturel.le.s autochtones (mangarévien.ne.s, marquisien.ne.s, tahitien.ne.s). Rien n'est moins vrai. Il existe aujourd'hui, y compris dans les disciplines qui nous intéressent (histoire, linguistique, anthropologie, archéologie, géographie, sociologie...), un certain nombre de chercheur.euse.s autochtones. Leur nombre reste cependant limité notamment parmi les chercheur.euse.s les plus âgé.e.s. Concernant les plus jeunes, il a déjà été

¹⁶ J'en profite pour proposer un petit aparté : le propos développé ici reste centré sur la relation entre scientifiques et acteur.rice.s de l'énonciation culturelle. Une analyse plus complète et plus historique de ce qui se passe sur la plage, notamment au moment du contact colonial et de la colonisation, ne manquerait pas de souligner le rôle joué également par les hommes d'Église à l'origine de textes à dimension ethnographique ou linguistique concernant les cultures et les langues marquisiennes, tahitiennes et mangaréviennes. Certains de ces textes servent encore aujourd'hui de référence aux acteur.rice.s de l'énonciation culturelle : c'est le cas par exemple des écrits du Père Laval (2016 [1938]) concernant Mangareva, de la Grammaire et du dictionnaire des îles Marquises de Mgr Dordillon (1931), des mythes tahitiens collectés par le révérend Orsmond. Ce dernier ouvrage a été perdu puis reconstitué de mémoire et à partir de notes par sa petite-fille, Teuira Henry (2004, [1928] : 1). On retrouve ici toute l'ambivalence des Églises vis-à-vis de la différence : les missionnaires et le clergé ayant pu consigner des pratiques qu'ils contribuaient à interdire, en partie, par ailleurs. Plus récemment et actuellement encore, d'autres hommes d'Église, comme Mgr Le Cléac'h aux Marquises, ou le Père Auguste pour Mangareva ont pu jouer un rôle plus ou moins direct dans les processus de renaissance culturelle. Cette ouverture des Églises protestantes et catholiques sur la différence a également pu se jouer dans ce qu'un chercheur comme E. Wittersheim (1999 : 189) nomme l'« océanisation » des Églises, la part plus importante d'autochtones dans l'encadrement du culte (j'aurai l'occasion de revenir sur ce point dans le chapitre 6 1.1). Je referme maintenant cet aparté qui reste pour le moment à la marge de mon sujet.

question plus haut des travaux du sociologue Tamatoa Bambridge et j'ai déjà mentionné le nom de Vehia Wheeler, doctorante en géographie à l'ANU qui vit à Mo'orea.

Le parcours de la zooarchéologue Vahine Ahuura Rurua sera également abordé plus en détail un peu plus loin. Je signale simplement combien ce parcours est révélateur de l'articulation qui peut exister entre énonciation culturelle et énonciation scientifique : alors qu'une large partie de sa famille est impliquée dans la renaissance culturelle à Mo'orea, à travers l'association Puna Reo Piha'e'ina et la restauration du marae Pererau, Vahine Ahuura Rurua a soutenu sa thèse en archéologie en décembre 2020. Celle-ci portait sur l'« exploitation des ressources marines en Polynésie française sur la longue durée » (Rurua, 2020). La cérémonie organisée en mars 2021 en son honneur pour l'obtention du doctorat, réunissait, entre autres, des scientifiques, des acteur.rice.s de la renaissance culturelle tahitienne (des membres de l'association Fa'afaite organisaient par exemple la cérémonie du kava), des leaders indépendantistes... Bien qu'il ait eu lieu « côté montagne », dans l'espace aménagé par l'association, aux abords du marae Pererau, cet événement a constitué un temps fort sur « la plage », un temps fort pour observer et écouter la socialisation entre acteur.rice.s de l'énonciation scientifique, politique et culturelle. Cette cérémonie a également donné à voir la manière dont Vahine Ahuura Rurua investit ces trois champs d'énonciation, les articulant de fait. C'est à l'issue de cette cérémonie, en discutant de sa position et des difficultés qu'elle pouvait rencontrer, mais aussi plus généralement de mon sujet de thèse, que nous avons noué de forts liens d'amitié, et cultivé un certain alignement théorique, idéologique aussi, que nous entretenons toujours très régulièrement. Tout ça pour dire que les passages qui font référence à cette chercheuse pour laquelle, on l'aura compris, j'ai le plus grand respect et une grande affection, ne se fondent pas sur les mêmes méthodes que celles qui ont été utilisées pour échanger avec les autres acteur.rice.s des renaissances culturelles ou du champ scientifique. A partir de mars 2021, les échanges avec Vahine ont été réguliers contrairement aux entretiens qui ont été effectués, pour la plupart, en une seule session d'une à deux heures et demi.

L'intérêt pour les travaux scientifiques déborde la question de la socialisation ainsi que celle du nombre de chercheur.euse.s autochtones. A Anaa, aux Tuamotu (un archipel qui n'a pas été investi pour cette thèse), le propriétaire de la pension dans laquelle je résidais disposait de la thèse de F. Torrente (2010), se référant régulièrement aux passages concernant les fosses de culture. De même, à Mangareva, chaque chambre de la pension disposait de son exemplaire du catalogue de l'exposition « Mangareva, panthéon de Polynésie » (Martin, 2009). Cet intérêt pour les travaux de recherche ne concerne pas que la Polynésie française, ailleurs dans le Pacifique d'autres acteur.rice.s n'hésitent pas à prendre part aux débats qui animent la communauté scientifique. C'est ainsi qu'en 1992, lors du Festival des Arts du Pacifique, le premier ministre des îles Cook, Geoffrey Arama Henry, prononça un célèbre discours dans lequel il rejetait l'hypothèse, alors encore présente dans le champ scientifique, d'une découverte accidentelle des îles du Pacifique par les navigateur.rice.s austronésien.ne.s, prenant parti, non sans ironie, pour les travaux affirmant le caractère intentionnel de ces découvertes. « For thousands of years or more our ancestors roamed the Pacific – with a purpose... Pacific people had developed the skills necessary to travel across and settle the entire region while my Scottish ancestors were still living in caves » (*Cook Islands News* 10th December 1992, cité par Jackie Lewis-Harris, 1994)

En retour, l'énonciation culturelle, même quand elle reprend des éléments de connaissance apportés par les sciences fait l'objet d'une réception ambivalente chez les chercheur.euse.s. Beaucoup n'en parlent tout simplement pas dans leurs écrits, se concentrant sur le passé ou sur les aspects de la

culture situés en deçà ou au-delà de l'acte d'énonciation (la langue, la nourriture de tous les jours...), situés en dehors de la plage.

Parmi les chercheur.euse.s interrogé.e.s (agronomes, archéologues, linguistes, anthropologues...), nombreux.ses sont celles et ceux qui reprennent à leur compte, de manière plus ou moins consciente, un ensemble de raisonnements développés dans le cadre d'un grand débat scientifique qui a marqué les études dans le Pacifique tout au long des années 1990 : « l'invention de la tradition ». La méfiance vis-à-vis des renaissances culturelles dans le milieu scientifique francophone doit beaucoup à ce débat, ou plutôt elle doit beaucoup au fait que ce sont essentiellement des chercheur.euse.s anglophones qui ont pris en charge l'opposition à l'invention de la tradition, alors que cette dernière continuait à être diffusée par A. Babadzan et ses disciples.

La métaphore de la plage empruntée à G. Denning (1980) permet donc de rendre compte d'une situation en se référant à un type de site. La situation en question est une rencontre puis une socialisation partagée entre plusieurs groupes de personnes, structurée notamment par l'opposition entre autochtones et étranger.ère.s (aoe). Cette plage métaphorique entoure une île, non moins métaphorique, qui, à nouveau, ne figure pas un lieu ou une réelle topographie mais distingue, d'une part, la culture conscientisée qui s'énonce et, éventuellement, se donne à voir sur la plage, et d'autre part une dimension de la culture, qui serait à la fois plus intériorisée, ferait l'objet d'une moindre réflexivité, et se situerait au cœur de l'île.

La culture en question peut se définir à l'échelle de l'île mais pas nécessairement. Il n'existe aucun déterminisme insulaire, même en Océanie, concernant la culture ainsi énoncée. Dans l'usage métaphorique que j'en ferai dans cette thèse, la plage peut donc constituer la bordure externe d'un archipel, d'un État aussi vaste que le Vanuatu... Et même si au départ, le choix de cette métaphore géographique par G. Denning était peut-être porteur d'un discours sur l'échelle légitime de l'énonciation culturelle, traduisait un biais localiste dans le raisonnement de ce chercheur (un biais fréquent en anthropologie), il n'en est rien me concernant.

L'analyse de cette métaphore m'a aussi permis également de mieux penser le positionnement de ma propre recherche, son caractère situé, ancré sur la plage.

Impossible de comprendre ce qui se joue sur la plage, du côté de la réception de l'énonciation culturelle sans présenter en détail le grand débat qui a eu lieu au sujet des mouvements de renaissance dans les années 1990. Ce passage obligé de l'analyse va me pousser à sortir du cadre géographique de la Polynésie française, pour présenter une controverse qui a concerné l'ensemble des sociétés océaniques. Cependant, l'objectif restera bien de comprendre ce qui limite, du côté des scientifiques, la réception des renaissances culturelles en Polynésie française, en tant qu'énonciation d'une différence.

Chapitre 2. L'invention de la tradition, une fin de non-recevoir adressée par une partie du champ scientifique aux renaissances culturelles

On appelle « invention de la tradition », la théorie visant à prouver qu'une large partie des traditions actuellement présentées comme héritées d'un long passé sont en fait des créations récentes répondant à un besoin moderne de continuité né de la construction des États-nations et des grands bouleversements mondiaux intervenus depuis le début du XIX^{ème} siècle (urbanisation, industrialisation, mondialisation, décolonisation...). Cette théorie a suscité d'importants débats, elle s'est structurée autour d'un ouvrage de référence qui lui a d'ailleurs donné son nom : *L'invention de la tradition* de T. Ranger et E. Hobsbawm (2006 [1983]). Le débat sur l'invention de la tradition ne concerne pas uniquement le Pacifique, loin s'en faut. D'ailleurs, l'ouvrage de T. Ranger et E. Hobsbawm portait d'abord sur l'Europe et l'Afrique. Cependant, c'est bien au sujet de l'Océanie que ce débat semble avoir pris le plus d'ampleur à une époque où la renaissance culturelle apparaissait comme une tendance de fond dans le Pacifique. À la suite de F. Douaire-Marsaudon (2004), nous appellerons « inventionnistes » les tenants de la théorie de l'invention de la tradition. Les critiques de cette théorie seront parfois rassemblées sous l'étiquette « anti-inventionnistes ».

Le but ici n'est pas de retracer une à une les étapes de ce débat mais de revenir sur les publications les plus marquantes qui l'ont alimenté afin d'identifier les discours qui s'opposent. Un recul critique est ensuite proposé permettant de prendre le débat scientifique pour sujet d'étude et d'en faire le révélateur de la crise qu'induisent nécessairement les renaissances culturelles dans les Suds, en tant que moment d'énonciation d'une différence forcément dérangeante (Bhabha, 1994). Il faudra ensuite statuer sur les modalités de cette énonciation, laquelle s'effectue selon la théorie d'H. Bhabha dans un espace où règne l'hybridité. Ceci m'amènera à analyser un second débat scientifique concernant la pertinence et l'éthique qui entourent les notions d'hybridité et d'hybridation culturelles dans le Pacifique.

1. L'invention de la tradition, une théorie scientifique controversée en Océanie : restituer les termes du débat

1.1. Les inventionnistes dans le Pacifique : le noyau dur (R. Keesing, A. Babadzan, A. Hanson) et l'électron libre (J. Linnekin)

Tout commence, et il est absolument nécessaire de le rappeler, un an avant la parution du livre de E. Hobsbawm et T. Ranger, en 1982, avec un numéro spécial de la revue *Mankind* dirigé par R. Keesing et R. Tonkinson, intitulé « Reinventing Traditional Cultures: The Politics of Kastom in Island Melanesia ». La publication insiste sur l'instrumentalisation dont la kastom fait l'objet en Mélanésie¹⁷. L'année suivante A. Babadzan rédige une communication qui sera prononcée à Houston « Kastom and Nation-Building in the South Pacific ». Publiée en 1988, elle aurait circulé avant au sein des réseaux de

¹⁷ Roger Keesing développera sa pensée tout au long des années 1980 et notamment dans un article synthétique en 1989 auquel il sera plusieurs fois fait référence ici.

chercheur.euse.s travaillant dans le Pacifique, du moins R. Keesing en a-t-il eu connaissance. L'ensemble des publications et communications d'A. Babadzan qui ont alimenté le débat ont ensuite été reprises dans son ouvrage intitulé *Le spectacle de la culture, globalisation et traditionalisme en Océanie*, paru en 2009¹⁸.

Les deux auteurs se lisent et s'apportent une validation réciproque. « Again Babadzan's observations are illuminating » n'hésite pas à dire R. Keesing (Keesing, 1989 : 31). « Keesing est l'un des rares auteurs à avoir clairement posé la singularité du rapport à la culture apparu dans la Pacifique contemporain » affirme A. Babadzan (Babadzan, 2009 : 78). Ces deux auteurs forment le noyau dur du clan inventionniste. Leur propos s'inscrit dans une démarche démythificatrice. Ils débusquent dans les traditions réaffirmées par les acteur.rice.s culturel.le.s autochtones les influences occidentales, voire la reproduction de visions occidentales créées de toute pièce. « The imagined ancestors with whom the Pacific is being repopulated Wise Ecologists, Mystical Sages, living in harmony with one another, cosmic forces, and the environment are in many ways creations of Western imagination. » (Keesing, 1989 : 29).

Le propos d'A. Babadzan vise plus directement, dans une perspective matérialiste, à établir les usages politiques de ces traditions « inventées », qui servent les élites mises à la tête d'États-nations sans historicité précoloniale à laquelle elles apportent un fondement culturel. « A cet égard la *kastom* d'État, partout du moins où son contenu sera mis en scène lors de cérémonies ou de célébrations folkloriques ou politiques, apparaîtra de manière saisissante comme une sorte de bricolage néo-traditionnel combinant des traits culturels décontextualisés provenant de cultures différentes. » (Babadzan, 2009 : 37).

Le binôme R. Keesing – A. Babadzan est rejoint en 1989 par l'anthropologue américain A. Hanson qui met le feu au poudre avec son article « The Making of the Maori : Culture Invention and its Logic » largement repris dans une page du *New York Times* l'année suivante qui lui donne une plus large audience et un titre provocateur : « Anthropology Seen as Father Of Maori Lore ». A. Hanson y souligne le rôle des anthropologues du passé dans l'invention des traditions maories actuelles. Il y voit le résultat de la domination européenne sur les populations maories et met en garde les anthropologues du présent qui pourraient être tenté.e.s d'accréditer ce qu'il considère comme une mystification. Il prend notamment l'exemple du « mythe » de peuplement de la Nouvelle-Zélande par une « Grande Flotte » de sept grandes pirogues en provenance de Tahiti. L'article du *New York Times* a déclenché une vive réaction chez une partie des Maoris de Nouvelle-Zélande notamment.

A ce noyau dur inventionniste, vient s'ajouter précocement une anthropologue qui occupe une place à part au sein du paysage objectiviste (inventionniste) dont elle cherchera à se démarquer : J. Linnekin. Ses articles les plus anciens sur le sujet participent néanmoins indubitablement à la grande entreprise de démythification que mènent les inventionnistes et plusieurs de ses travaux seront utilisés par ceux que nous avons désignés comme constituant le noyau dur de cette tendance (notamment A. Hanson). Dans son article de 1983, J. Linnekin développe plusieurs exemples de relecture de pratiques ou de concepts associés au passé autochtone de l'archipel d'Hawaï'i permettant de poursuivre des objectifs décrits comme modernes. On peut ici citer l'exemple de la sacralisation de l'île de Kahoolawe. J.

¹⁸ Il est des textes avec lesquels la discussion contradictoire ne s'interrompt jamais. *Le spectacle de la culture* en est un. Cette thèse doit beaucoup à la réaction épidermique que j'ai eu en lisant les travaux de ce chercheur.

Linnekin entend démontrer que la centralité spirituelle de cette île, affirmée par certain.e.s Hawaiien.ne.s, est une création récente qui ne se justifie qu'en tant que contre-argument visant l'arrêt des tirs d'essais militaires de l'armée étatsunienne. "Kahoolawe has become the archetype of the idealized Hawaiian land, even though, using historical data, many other Hawaiian lands could be regarded as more deserving of that status." (Linnekin, 1983 : 247)

Au-delà des différences que nous pourrions souligner plus tard, les auteur.rice.s inventionnistes partagent des éléments de vocabulaire et un ton commun. Le terme « ironie » est ainsi récurrent dans l'article de R. Keesing de 1989 et J. Linnekin ne manque pas de l'employer au sujet des entorses faites à l'historicité et à l'ethnicité lors du lancement d'Hökūle'a en 1976, dont elle déconstruit à nouveau les mythes : « A series of ironies marked the canoe's construction and launching. The Hōkūle'a's designer, Herb Kane, is half-Hawaiian, but was reared and educated in the Midwest. He became a successful commercial artist for advertising firms in Chicago and only returned to Hawaii in 1972 (Finney 1979:21). Yet again, ethnicity has little to do with "facts" of parentage. [...] Originally, the crew was to subsist on traditional Polynesian foods: fish, pounded taro root, dried bananas, sweet potatoes, and breadfruit, but the volunteers in charge of preparation neglected to use the proper food-preparation methods, and much of the food rotted soon into the voyage. The rebellious Hawaiian crewmen were not enthusiastic about that degree of authenticity." (Linnekin, 1983 : 245).

Démystifier et souligner l'ironie de telle ou telle tradition suppose à chaque fois que l'anthropologue est capable de mesurer le hiatus qui existe entre une pratique ou un discours actuel et un passé sur lequel il.elle bénéficie d'un surplus de connaissance, d'une autorité vis-à-vis des auteur.rice.s impliqué.e.s dans le processus d'« invention ». Bien que chacun.e de ces auteur.rice.s ait refusé de statuer sur les traditions étudiées en termes d'authenticité, ou plutôt d'inauthenticité, l'autorité qu'il.elle.s revendiquent, la puissance démystificatrice dont il.elle.s se réclament les placent en position surplombante pour juger d'une continuité, d'une vérité qui relève pourtant de la définition même de l'authenticité. La prétériorité est ici de mise.

La démystification constitue donc une étape commune à l'ensemble des publications inventionnistes. Il s'agit d'un préalable, à partir duquel les interprétations peuvent diverger : quant à l'historicité du processus d'invention mais aussi quant à l'origine des matériaux utilisés ou l'origine de la démarche identitaire en elle-même. La première divergence oppose notamment R. Keesing et A. Babadzan. En effet, R. Keesing pense cette instrumentalisation comme un processus au long cours, antérieur à la période coloniale. R. Keesing ne reviendra pas sur cette considération, ainsi en 1989 il réaffirme "the political mythmaking of our time is not as different from the political mythmaking of the pre-European Pacific as it might seem" (Keesing, 1989 : 20). R. Keesing ne fait pas de la colonisation la rupture qui sera mise en avant dans la suite du débat. Il s'agit de l'un des rares points de désaccord que l'on peut trouver entre le travail de R. Keesing et celui d'A. Babadzan. Ce désaccord situe les deux auteurs de part et d'autre de la ligne tracée par la théorie de l'« impact fatal » : A. Babadzan insistant sur le tournant qu'aurait constitué la colonisation, sans retour en arrière possible du point de vue de l'énonciation culturelle, quand R. Keesing souligne davantage la continuité du processus de « création du passé » entre la période précoloniale et la période contemporaine.

A. Babadzan revendique la filiation de ses travaux avec ceux d'E. Hobsbawm et T. Ranger mais aussi avec ceux d'E. Gellner (1983) qui a beaucoup écrit sur les nationalismes : il tient l'invention de la

tradition pour un besoin moderne, un besoin typique de la modernité occidentale. Dans ce schéma, l'invention des traditions sert directement le projet nationaliste. Transposé dans le Pacifique, ceci signifie que l'invention des traditions n'existait pas avant la colonisation, puisque c'est par ce processus que la modernité occidentale s'est diffusée dans la région et surtout ceci signifie que les indépendances ou les luttes indépendantistes sont des moments clefs de l'invention des traditions. Dès lors, le schéma interprétatif est renversé, ce que les acteur.rice.s autochtones revendiquent comme leur tradition ne sont que le signe d'une « critique occidentale de l'occidentalisation » (2009 : 34), une critique de l'influence occidentale qui ne parvient pas à sortir d'un cadre d'énonciation de la culture purement occidental. C'est aussi le sens de ce que dit R. Keesing, quand il affirme « Gramsci's general argument may be illustrated for the Pacific, counterhegemonic discourse pervasively incorporates the structures, categories, and premises of hegemonic discourse » (Keesing, 1989 : 23). L'invention de la tradition n'est donc pas une chose nouvelle dans le Pacifique pour R. Keesing mais ce processus s'effectue désormais dans des conditions formatées par l'hégémonie occidentale. Le désaccord avec A. Babadzan n'est donc pas si grand.

Pour A. Babadzan, la modernité a induit un rapport conscient, réflexif, voire essentialisant, à la culture qui n'existait pas dans les sociétés océaniques. La tradition c'est ce qui va de soi sans être questionnée. Il s'agirait même du propre des sociétés traditionnelles que de vivre leurs traditions de manière inconsciente. Ce rapport conscient à la culture aurait été favorisé par l'émergence de l'individu dans les sociétés modernes : la tradition pensée comme telle serait ainsi « l'objet d'un sujet » (2009 : 149), d'un sujet qui fait le choix de l'accréditer, d'y prendre part.

La colonisation aurait ainsi remis en cause le Grand Partage entre sociétés modernes et traditionnelles, elle aurait introduit une distance envers les anciennes traditions, un effet de cliquet (sans retour en arrière possible) chez des peuples océaniques pourtant longtemps considérés comme les parangons des sociétés traditionnelles. À noter que toutes les sociétés océaniques n'ont pas été logées à la même enseigne et que, au sein de chacune de celles-ci, des groupes seraient parvenus à maintenir des formes de continuité paradoxales. L'exemple de Tonga et celui de Samoa sont parfois mobilisés à ce sujet, par les chercheur.euse.s qui travaillent sur les chefferies ou sur le tatouage (voir par exemple Galliot, 2009 : 77). Certaines îles et certains groupes religieux peuvent bénéficier des mêmes formes de valorisation de la part des scientifiques en vertu des syncrétismes que l'on y trouve. Je pense ici aux controverses sur les cultes du cargo (Tabani et Abong, 2013) ou aux travaux d'A. Babadzan sur les Australes (1982 : 6).

J'aurai l'occasion de le redire à plusieurs reprises mais il me semble important de le signaler déjà à cette étape du raisonnement : la critique établie ici ne vise pas à rejeter en bloc le travail effectué par les chercheur.euse.s en question¹⁹, j'entends simplement montrer comment certains partis pris théoriques matérialistes trop rapidement transposés en Océanie et notamment en Polynésie française empêchent la réception des renaissances culturelles dans le champ scientifique, empêchent les scientifiques d'étudier ces mouvements pour ce qu'ils sont. On remarquera aussi qu'en présentant le fil de mes raisonnements successifs, dans le « chemin faisant » précédant cette première partie, je ne

¹⁹ L'adhésion aux théories inventionnistes mais aussi à d'autres formes de purisme poussent les chercheur.euse.s concerné.e.s à effectuer des formes de sélection : les territoires, les peuples ou les populations qui sont valorisées dans leur propos font alors l'objet d'études minutieuses. Et il me semble que le meilleur exemple de ce qui relève à la fois de ce parti pris et de cette rigueur est offert par l'ouvrage de C. Ghasarian sur Rapa (2014).

me soustrais pas à la critique décoloniale que je dresse concernant les travaux de recherches menés en Océanie. L'approche décoloniale est une démarche toujours en cours, progressive, jamais complètement aboutie, surtout si l'on considère le poids et l'omniprésence du legs colonial.

Dans l'introduction d'un livre qu'elles codirigent, J. Linnekin et L. Poyer (1990) s'opposent à cette vision faisant de la colonisation le jalon à partir duquel on passerait de la culture vécue à la culture mise en scène. Elles déplacent le débat du terrain de la réflexivité sur celui de l'ethnicité : la colonisation a introduit un nouveau rapport d'identification collective. Alors que l'identité de groupe était fortement reliée au partage d'un même environnement et de comportements similaires dans une perspective circonstanciale, depuis la colonisation, c'est une définition primordialiste de celle-ci qui s'imposerait, faisant de la généalogie et du sang les critères d'identification les plus importants.

J. Linnekin et L. Poyer s'écartent donc ici du noyau dur inventionniste, au point que certaines critiques de cette théorie s'inspireront de leur apport au débat (Jolly, 1992 : 59). Là où la divergence avec A. Babadzan et R. Keesing est la plus nette c'est dans l'objectif assigné à la démystification. Ce qu'il faut bien comprendre c'est que la position inventionniste la plus dure ne se contente pas de dresser le constat d'une création de la tradition à des fins politiques, elle instruit le procès de ces fins ce qui conduirait dès lors à discréditer l'ensemble de l'édifice culturel ainsi construit.

La critique se veut en premier lieu sociologique. L'invention de la tradition, les renaissances culturelles dans le Pacifique permettraient à une élite urbaine autochtone profondément acculturée (occidentalisée) d'asseoir son autorité dans un cadre national et en employant des méthodes importées. R. Keesing considère cette énonciation de la tradition comme le comble de l'ironie (1989 : 23).

La critique se fonde ensuite sur une tendance contre-factuelle, faisant de la révolution une injonction, et des indépendances autant d'occasions manquées d'initier un processus révolutionnaire. "A deeply radical discourse (one that questions basic assumptions) would aspire to liberate us from pasts, both those of our ancestors and those of (colonial or other) domination, as well as to use them as political symbols." (Keesing, 1989 : 7). Cette injonction à la révolution se joue, pour A. Babadzan, sur le terrain social, lorsqu'il accuse les élites urbaines des États océaniques d'édicter les règles du jeu du renouveau culturel à leur profit ; et sur le terrain géographique ou géopolitique, lorsqu'il instruit une critique des frontières héritées de la colonisation.

Dans l'ensemble, les processus d'affirmation culturelle desserviraient les populations autochtones car ils les empêcheraient de mener l'ensemble des combats que les auteurs du noyau dur inventionniste leur assignent : la révolution sociale, la révolution anticoloniale mais aussi la révolution féministe... "European scholars of the Pacific have been complicit in legitimating and producing male-oriented and elitist representations of societies that were themselves male and in many cases elite dominated" (Keesing, 1989 : 37) affirme ainsi R. Keesing tandis qu'A. Babadzan qualifie le centre culturel Jean-Marie Tjibaou, à Nouméa, de « monument majestueux et vide à la fois, où l'on ne peut s'empêcher de voir le cénotaphe de la défaite politique du mouvement indépendantiste de 1984 » (Babadzan, 2009 : 223).

Pire encore, l'invention de la tradition ferait le jeu du pouvoir colonial en alimentant un processus d'essentialisation initié par les Européen.ne.s dans le Pacifique. « It is no wonder that indigenous peoples seeking to characterize themselves and their differences from us have adopted a similar

essentialism » (Keesing, 1989 : 33). Selon cette logique, l'énonciation d'une différence n'est qu'une conséquence de la colonisation et présente toujours le risque de n'être qu'une forme de ventriloquie en vertu de laquelle l'occident s'exprime à travers la bouche des acteur.rice.s des renaissances culturelles.

Il apparaît ainsi que selon les inventionnistes, ou du moins selon le noyau dur inventionniste, la fin de la colonisation (qu'elle débouche sur l'indépendance, ou une forme d'autonomie dans le Pacifique) ne serait pas l'occasion d'une révolution, d'un renversement complet des rapports de pouvoir au profit de celles et ceux qui ont connu l'oppression coloniale mais le moment d'une récupération du pouvoir, par les élites autochtones confortées ou mises en place par le colonisateur, dans un projet nationaliste, nécessairement importé. La construction nationale serait en effet directement influencée par les manières de faire qui ont prévalu au XIX^{ème} siècle en Occident, et qui ont amené à la constitution de l'État-nation.

Si des points de désaccord ont pu exister entre tenant.e.s de la position inventionniste, ces dernier.ère.s ont surtout dû faire face à une critique extérieure venant d'autres anthropologues.

1.2. Une opposition scientifique à l'invention de la tradition qui se développe dans les années 1990, notamment dans le contexte anglophone

Loin de faire consensus, la théorie inventionniste a déclenché une importante critique. Il est d'ailleurs quelque peu factice de séparer ainsi les deux positions tant les partisan.e.s et les détracteur.rice.s de l'invention de la tradition n'ont eu de cesse de dialoguer voire de s'invectiver par publications interposées²⁰. C'est le cas de H.-K. Trask, qui, en 1991, entend déconstruire l'argumentaire de R. Keesing (1989) : son propos est situé, H.-K. Trask revendique son point de vue de « native » hawaïenne et désigne R. Keesing comme prisonnier d'un mode de pensée *haole*. Elle lui reproche également de ne pas s'appuyer sur des sources précises quand il entend analyser le discours nationaliste hawaïen et de laisser une place trop large aux travaux de J. Linnekin qui présentent eux aussi les mêmes faiblesses méthodologiques. Elle rappelle ainsi que le caractère hautement controversé des généalogies est connu des « natives » hawaïens, si bien qu'au Centre pour les études hawaïennes, les étudiant.e.s sont tenu.e.s de suivre un cours sur le sujet. Dès lors, l'appel de R. Keesing aux populations autochtones à entretenir un plus grand scepticisme vis-à-vis de leur passé n'a pas lieu d'être. H.-K. Trask dénonce cette injonction comme un ultime avatar du paternalisme blanc, visant à ôter tout pouvoir aux autochtones hawaïen.ne.s de se définir eux-mêmes.

Dans une note de bas de page, elle rappelle enfin l'usage qui a été fait des travaux de J. Linnekin par l'US Navy au sujet de l'île de Kaho'olawe : « What Linnekin or Keesing or any other anthropologist writes about Hawaiians has more potential power than what Hawaiians write about themselves. Proof of this rests in the use of Linnekin's argument by the US Navy Hawaiian nationalists have invented the sacred meaning of Kaho'olawe Island (which the US Navy has controlled and bombed since the Second World War) because nationalists need a "political and cultural symbol of protest" in the modern

²⁰ Je choisis ici une présentation par article plutôt qu'une approche synthétique et thématique car la présentation par article autorise une restitution du dialogue entre partisan.e.s et détracteur.rice.s de l'inventionnisme (mais aussi entre les détracteur.rice.s) que l'approche synthétique ne permettait pas d'exposer clairement.

period.” (1991 : 166). H.-K. Trask fait ici apparaître les dangers d’une théorie de l’invention des traditions qui revient à déconsidérer l’énonciation culturelle autochtone en la plaçant sous le signe de la facticité, de l’inauthenticité. Dès lors, l’instrumentalisation du discours anthropologique par l’US Navy répond à une instrumentalisation supposée par les nationalistes hawaïens laquelle peut aussi être déconstruite comme nous le verrons plus loin avec l’apport de J. Friedman. Le paradoxe apparaît ici : R. Keesing affirmait dès les premières lignes de son article de 1989 que la mise en évidence du caractère « créé » des traditions n’était pas l’objectif de sa démonstration, dans un monde où celles-ci l’avaient toujours été et ce bien avant la colonisation, mais qu’il s’agissait bel et bien pour lui de dénoncer l’instrumentalisation qui empêche des formes de remises en cause plus radicales des dominations qui s’exercent sur les autochtones hawaïens. Or, comme on le voit ici avec le texte de H.-K. Trask les théories inventionnistes sont en premier lieu instrumentalisées par les pouvoirs coloniaux ou néo-coloniaux afin de discréditer les prises de position autochtones. R. Keesing aurait donc manqué sa cible. C’est également ce que dénonce M. Sahlins, dont je présenterai plus loin l’apport au débat, dans son article plus tardif « Goodbye to Tristes Tropes » paru en 1993, lorsqu’il dit au sujet des inventionnistes « As an attack on the cultural integrity and historical agency of the peripheral peoples, they do in theory just what imperialism attempts in practice.” (Sahlins, 1993 : 7)

H.-K. Trask est rejointe dans sa critique du noyau dur inventionniste par M. Jolly dès 1992. Cette fois la critique porte davantage sur les travaux d’A. Babadzan et notamment sur sa communication de 1983 (publiée en 1988) sur laquelle elle voit planer le spectre de l’inauthenticité. Elle reproche donc à Babadzan de sans cesse opposer vraie et fausse tradition mais surtout d’avoir une approche puriste de ce que doit être la culture autochtone. Prenant l’exemple du bislama, elle rappelle que cette langue véhiculaire, si elle incorpore des mots européens, conserve bel et bien la grammaire d’une langue austronésienne.

M. Jolly se positionne ensuite dans le débat sur la continuité, elle refuse de penser que les sociétés océaniques d’avant le contact n’avaient développé qu’un rapport direct et non réflexif à leur culture. Au contraire elle entend démontrer que les échanges et le commerce entre les îles du Pacifique avaient stimulé la conscience et l’affirmation précoce de différences (1992 : 59). « Trade and ritual exchange in the Pacific often depended on amplifying differences of ecological niche, productive specialism, and cultural styles.” On retrouve ici une définition circonststantialiste de l’identité, déjà présente chez J. Linnekin et L. Poyer (1990). La critique de M. Jolly épargne en effet J. Linnekin, puisqu’elle se fonde sur certains de ses travaux les plus récents. En revanche, R. Keesing et A. Babadzan à nouveau sont pris à partie à la fin de cette publication lorsqu’elle rappelle que la prise de parole des anthropologues occidentaux.ales spécialistes du Pacifique ne peut être légitime qu’à condition de se départir d’un ton sentencieux, voire moqueur et d’une posture d’autorité sur des sociétés autres. “This does not imply a suspension of critical judgment, but avoiding a style of writing that presumes Western scholars have the truths and Pacific politicians are perpetrating illusions or self-delusions. I doubt that scholars any more than Pacific peoples can tell "real pasts.”” (1992 : 63). La critique de l’invention de la tradition formulée ici relève clairement d’une approche postmoderniste puisque ce que M. Jolly affirme relève ni plus ni moins de la relativité des savoirs : tous les savoirs se valent car aucun ne peut atteindre sa cible.

Quasiment dans le même temps, N. Thomas (Thomas, 1992), anthropologue et historien, apporte sa contribution au débat sur la continuité de la différenciation culturelle dans le Pacifique. On peut tout d’abord souligner que ce spécialiste des échanges entre les îles du Pacifique affirme lui aussi que les

réseaux ainsi constitués ont favorisé l'émergence d'un rapport conscient à leur propre culture chez les différents groupes partie prenante. Pour penser ce qui a pu changer avec la colonisation, N. Thomas ne se réfère pas à la distinction opérée entre identification circonstancionaliste et identification primordialiste mais propose le syllogisme suivant :

- Dans le Pacifique, les échanges entre les groupes des différentes îles ont favorisé les différenciations culturelles très fines, surtout en Mélanésie.
- Les différences entre les insulaires du Pacifique et les Européen.ne.s étaient bien plus fortes que les différences entre les individus de telle ou telle île de Polynésie ou de Mélanésie.
- Donc, à partir du contact colonial, et surtout à partir de la décolonisation, l'affirmation des différences culturelles dans le Pacifique visait à une différenciation plus complexe mais aussi plus totalisante rassemblant les insulaires océanien.ne.s dans leur ensemble pour les distinguer d'un autre ensemble culturel européen.

Il en conclut : "Using the other as a foil for internal reflection and revolution has never been exclusively a Western privilege" (Thomas, 1992 : 228).

N. Thomas rappelle enfin qu'on ne peut réduire les sociétés océaniques à la réaffirmation de la tradition, puisqu'il existe dans le même temps une forte appétence pour les cultures autres. Ceci pourrait expliquer la contemporanéité de processus comme les renaissances culturelles et l'occidentalisation des modes de vie dans de nombreux territoires du Pacifique.

Avant que l'intensité du débat sur l'invention de la tradition ne retombe, deux contributions majeures viennent encore prolonger la critique de cette théorie, celle de J. Friedman, au titre provocateur « Will the real Hawaiian please stand: anthropologists and natives in the global struggle for identity » publiée en 1993 et celle de M. Sahlins, déjà évoquée plus haut, également publiée en 1993, qui tient des positions anti-inventionnistes très proches de celles de J. Friedman.

J. Friedman commence par requalifier la relation entre l'anthropologue et les populations étudiées : même dans la perspective postmoderniste qui privilégie une approche polyphonique des cultures, l'anthropologue, pour justifier la position académique qu'il.elle occupe, est en compétition avec ces populations. "An 'egalitarian' text is perfectly compatible with the authoritarian and hierarchical context of its display, and may thus have the same social effects. Post-modernism could never have become a source of academic mobility otherwise" (1993 : 739). Le débat sur l'invention de la tradition est le reflet de cette compétition à laquelle se livrent populations autochtones et anthropologues. Il convient dès lors de restituer la symétrie du débat et d'inclure dans l'étude l'instrumentalisation de l'invention de la tradition par les anthropologues elles.eux-mêmes. En effet, si la théorie inventionniste considère que le passé recréé par les acteur.rice.s autochtones du monde de la culture leur permet de poursuivre des objectifs modernes dans le présent, elle ne questionne jamais ce que le passé reconstruit par les historien.ne.s et anthropologues leur permet de poursuivre comme objectifs. C'est à une remise en cause de l'habitus anthropologique que J. Friedman nous invite, dénonçant l'ironie des inventionnistes comme une dernière tentative de maintenir leur pleine autorité scientifique sur les identités autochtones.

J. Friedman reprend le point de départ de M. Jolly et N. Thomas rappelant que la conscience et l'affirmation d'une identité culturelle dépendent du contexte et des contrastes offerts par les

rencontres et les échanges avec des populations distinctes à un moment donné. Il répond ensuite à J. Linnekin qu'il accuse d'avoir été trop prompt à dénier toute centralité spirituelle à l'île de Kaho'olawe laissant ainsi de côté la présence de nombreux temples anciens et lieux sacrés. J. Linnekin ne serait pas remontée suffisamment loin dans le passé de l'île. Marginale au XIX^e siècle, elle était pourtant au centre de mythes structurants caractéristiques des périodes antérieures, la partie de la plus méridionale de l'île ayant semble-t-il servi de point de départ aux voyages reliant l'archipel à Tahiti. Il oppose à la théorie de l'invention de la tradition, celle de la transformation continue de celle-ci, ce qui revient à ne pas nier les intérêts politiques que certaines traditions peuvent permettre de poursuivre dans le présent tout en se refusant à déconstruire les continuités retissées par les populations autochtones avec leur passé. Son propos se veut plus radical que celui de M. Jolly et N. Thomas qu'il accuse d'ambivalences et d'un manque d'éthique.

Dans le processus de transformation constante que connaît la tradition, rien n'interdit l'emprunt, l'import d'éléments exogènes. « Hawaiian cultural identity [...] may even be based on elements from disparate sources, e.g. kava ceremonies from western Polynesia. But the import of elements is nothing new in the history of the world. » (1993 : 765). J. Friedman ouvre ici la voie à des formes d'hybridation sur lesquelles nous reviendrons plus loin.

Enfin, il faut signaler la contribution au débat de M. Sahlins, figure majeure de l'anthropologie en Océanie. Dans « Goodbye to Triste Tropes », M. Sahlins (1993) adresse une critique directe aux inventionnistes, les accusant de faire le jeu de l'impérialisme occidental et de ne pas parvenir à s'extraire d'un rationalisme pétri par la doctrine capitaliste. Au-delà de cette charge, M. Sahlins resitue les objectifs de l'« ethnologie historique » au sein de la controverse. L'étude de certaines traditions sur le temps long, comme il le fait dans cet article avec le *hula*, vise autant à démontrer l'existence d'une continuité historique de certaines pratiques ou concepts mais aussi à rechercher les significations des transformations que ceux-ci ont subi en fonction des contextes. L'objectif est bien de restituer l'*agency* des populations autochtones hawaïennes trop souvent présentées comme se contentant de subir la mondialisation en envisageant la possibilité d'une indigénisation de la modernité.

À l'issue de cette présentation du débat sur l'invention de la tradition, il ressort que tout le monde, les inventionnistes comme les détracteur.rice.s de cette théorie, s'accordent à dire que les traditions font l'objet d'évolutions constantes, le point de désaccord porte sur la possibilité d'identifier une continuité avec les pratiques anciennes et notamment précoloniales. Les détracteur.rice.s de l'invention de la tradition questionnent donc la rupture qui sert de point de départ aux inventionnistes lorsqu'il.elle.s l'appliquent au contexte océanien et plus généralement aux Suds. Pour la plupart des inventionnistes, la colonisation aurait constitué une rupture, l'introduction progressive et décisive d'un rapport moderne à la culture défini par la remise en cause des hiérarchies traditionnelles, l'individualisation et la conscientisation du rapport à la culture.

Les anti-inventionnistes remettent en cause cette discontinuité. Il.elle.s adoptent une démarche historique sur le temps long pour mettre en évidence certains éléments de continuité (J. Friedman, 1993 et M. Sahlins, 1993). Il.elle.s investissent le terrain éthique en incorporant les apports d'un certain relativisme scientifique : mettant en garde les anthropologues vis-à-vis de toute remise en cause de la sincérité des acteur.rice.s des renaissances culturelles en Océanie. L'argument moral est également au cœur du débat. Le discours inventionniste est dénoncé comme un nouveau paternalisme, niant

l'agency de populations autochtones qui sont considérées par cette théorie sous deux éclairages contradictoires : celui d'une occidentalisation du rapport à la culture, de la reproduction d'une essentialisation caractéristique du regard occidental sur les cultures océaniques et celui d'une instrumentalisation de la tradition à des fins politiques modernes.

Dans la théorie inventionniste, les acteur.rice.s de la renaissance culturelle sont à la fois marionnettes et marionnettistes dans un théâtre qui est toujours celui d'un show pour occidentales.aux²¹. Le penchant pour la théorie de l'impact fatal peut être alimenté par une forme de haine de soi (en tant qu'occidental). Celle-ci a été bien étudiée par B. Latour (Latour, 2006 [1991] : 171), qui montre le caractère contre-performant de cette démarche laquelle revient toujours à placer l'Occident au centre de l'analyse, en niant l'agency des colonisé.e.s dans un monde où l'occidentalisation serait partout présente. Ceci conduit aussi à envisager la culture occidentale comme un monolithe sans faille, un tel discours présentant dans le champ scientifique une forte dimension performative. Nous avons aussi pu voir comment les travaux de J. Linnekin avaient pu être utilisés par l'US Navy.

Les inventionnistes ne parviendraient pas à faire le deuil de la pureté de leur objet d'étude (Saura, 2008 : 223) qui perdurait tant que le Grand partage (opposant sociétés traditionnelles et sociétés modernes) tenait. Surtout, il.elle.s n'accepteraient pas la concurrence que constitue le discours autochtone sur les cultures océaniques.

Plus récemment, E. Wittersheim (1999) et B. Saura (2008) sont venus s'opposer à leur tour aux travaux d'A. Babadzan. B. Saura montre ainsi que la critique sociologique ne tient pas à Tahiti. Les élites accusées par A. Babadzan d'instrumentaliser la renaissance culturelle ne présentent pas le profil sociologique qu'il leur prête : « Nombre d'entre eux n'appartiennent pas à une élite acculturée, l'essentiel n'étant pas le fait qu'ils connaissent ou non la culture de l'Autre (ce que signifie le terme « acculturé »), mais qu'ils possèdent un réel savoir dans le domaine pour lequel ils œuvrent. [...] À Tahiti comme dans le reste du Pacifique, le discours sur les « racines » a surtout pour effet de permettre aux autochtones de ne pas être totalement laminés par une acculturation occidentale chaque jour plus forte » (Saura, 2008 : 221).²² ».

Cette contribution au débat de B. Saura peut sembler décalée dans le temps, arriver après la bataille. Ce serait oublier que c'est en 2009 qu'A. Babadzan a rassemblé l'ensemble de ses écrits sur le sujet dans un livre dont le titre s'inscrivait encore ouvertement dans le champ lexical de la mystification (*Le Spectacle de la culture*), attestant ainsi une faible évolution de ses positions. Ce serait oublier aussi qu'en 2014, le livre de C. Ghasarian sur Rapa, dans lequel nous verrons que la rhétorique inventionniste est très présente, a été préfacé par l'un des chercheurs appartenant au noyau dur inventionniste : A. Hanson.

²¹ Les inventionnistes laissent les populations océaniques dans une aporie : elles ne pourront jamais exister en tant que telles. Chez A. Babadzan, un petit nombre de productions culturelles trouvent malgré tout grâce à ses yeux : les syncrétismes, qu'il étudie dans le contexte rural des îles Australes en Polynésie française. Ces formes de syncrétisme seraient la manière de faire, de composer avec l'Occident sans tomber dans l'hégémonie moderne et en poursuivant la tradition sous une autre forme (Babadzan, 1982). Aucune production culturelle « urbaine » ne bénéficie d'une telle valorisation dans son discours. Déjà en 1976, A. Wendt s'opposait à cette vision de la culture et des traditions comme un monopole rural et clamait la légitimité des acteur.rice.s urbain.e.s dans l'énonciation culturelle (Wendt, 1976).

²² B. Saura franchit le Rubicon, en formulant une critique ad hominem, à l'encontre d'A. Babadzan. Sa diatribe envers les élites culturelles autochtones relèverait d'un sentiment d'exclusion vis-à-vis d'une dynamique dont il aurait été écarté à Tahiti, à savoir la création d'un Centre polynésien des sciences humaines.

S'il semble moins central du côté de la recherche anglophone dans le Pacifique, le débat continue à avoir lieu côté français, où les analyses inventionnistes d'A. Babadzan sont encore souvent relayées par des chercheur.euse.s qui travaillent en Polynésie française mais aussi en Nouvelle-Calédonie (Graille, 2015 et 2018 : 355).

Ces deux territoires ne semblent cependant pas logés exactement à la même enseigne du point de vue du questionnement sur la relation entre populations autochtones et chercheur.euse.s. En effet, en Nouvelle-Calédonie, on peut documenter aisément l'existence de quelques dispositifs visant à appuyer l'agency des populations autochtones par rapport à la démarche ethnologique, pour que l'autorité de ce discours ne supplante pas celle des acteur.rice.s concerné.e.s. L'extrait de l'entretien réalisé avec E. Tjibaou reproduit plus haut (4^{ème} point du premier « chemin faisant ») va déjà dans ce sens, lorsque le directeur du centre culturel Tjibaou de Nouméa explique que la démarche qui y est mise en œuvre vise à accorder toute son importance à la parole des kanak d'aujourd'hui, se distinguant ainsi des démarches muséales et ethnographiques.

Déjà en 1982, l'« équipe du patrimoine » formée par l'Office Culturel, Scientifique et Technique Canaque (OCSTC) avait cherché à rompre avec la « relation canonique entre l'anthropologue et l'autochtone », en recrutant un jeune docteur, Jean-Michel Beaudet, non pas en tant qu'« ethnomusicologue professionnel à qui l'on demandait de « penser sur » la culture kanak, mais [en tant que] « technicien du patrimoine » » (Gallo, 2021 : 61).

Je n'ai pas eu connaissance de l'existence de dispositifs analogues en Polynésie française. Le réaménagement de l'exposition permanente à Te Fare Manaha, le Musée de Tahiti et des îles, n'est pas porté, comme au centre Tjibaou, par le questionnement sur la place de la parole autochtone actuelle concernant les objets anciens (entretien avec Miriama Bonno, Puna'auia, juin 2018). Il faut dire qu'à Nouméa, la démarche muséale et ethnographique est déjà prise en charge par le Musée de la Nouvelle-Calédonie, ce qui a laissé une certaine latitude au centre Tjibaou pour s'en démarquer. La Polynésie française pourrait ainsi être davantage exposée à l'oppression épistémique que véhiculent des approches comme l'invention de la tradition et l'on peut aussi s'interroger sur les raisons pour lesquelles le parti pris inventionniste se maintient autant dans la recherche française en Océanie.

Le fait que cette théorie ait été portée en premier lieu côté français par un sociologue ne me semble pas étranger à la plus grande pérennité de celle-ci. En effet, l'inventionnisme s'inscrit en France dans une tradition disciplinaire matérialiste propre à la sociologie consistant à se montrer très méfiant.e et ironique vis-à-vis des phénomènes culturels. On retrouve ici l'influence de certains travaux de P. Bourdieu, sur lesquels se fondent aussi A. Babadzan (1982 : 130).

Il ne s'agit pas de remettre en cause l'influence déterminante des travaux d'E. Hobsbawm et T. Ranger mais d'identifier une autre source possible de l'inventionnisme : la pratique consistant à transposer dans le contexte océanien les réticences que P. Bourdieu (1980), mais aussi A. Sayad (1999), développent par ailleurs vis-à-vis des régionalismes (infra-nationaux) ou des nationalismes culturels. Il est à ce titre révélateur qu'A. Babadzan fasse explicitement référence à ce travail de P. Bourdieu dans son livre de 2009 et dans un article de 1999 (Babadzan, 1999 : 8). La prochaine sous-partie entend donc remonter aux sources de l'inventionnisme, ce qui nous permettra de prendre pleinement la

mesure du virage que j'opérerai ensuite en direction des subaltern studies et notamment de l'apport d'H. Bhabha à la conceptualisation de l'énonciation de la différence.

2. P. Bourdieu et A. Sayad : l'autre source de l'inventionnisme à la française. Rompre avec la perspective matérialiste et ses apories

Il est rare que Pierre Bourdieu parle d'espace ou de territoire dans ses écrits. A ma connaissance, il n'y a que deux de ses textes qui présentent une entrée spatiale : le fameux chapitre « effets de lieux » dans la *Misère du monde* (1993) et l'article « L'identité et la représentation. Éléments pour une réflexion critique sur l'idée de région. » (Bourdieu, 1980). Dans ce texte, la possibilité que les scientifiques accompagnent les mouvements régionaux de renaissance culturelle fait l'objet d'une condamnation à peine voilée : « l'apparition, en 1968 et après, de mouvements « régionalistes » d'un type nouveau, qui, à la faveur d'une politique de contrats, offraient au chercheur, au prix d'une redéfinition laxiste de l'observation participante, le rôle de compagnon de route analysant dans le mouvement le mouvement. » (Bourdieu, 1980 : 64). L'Occitanie est mentionnée à plusieurs reprises tout au long de l'article. On comprend qu'il s'agit avant tout de traiter d'un régionalisme continental. L'article n'évoque aucun territoire colonisé ou anciennement colonisé (à l'exception notable de la Palestine). On pourrait croire que c'est le spectre d'une balkanisation au nom de l'idéologie de l'État-nation qui stimule chez le sociologue une telle méfiance vis-à-vis des régionalismes mais cette interprétation relèverait de l'anachronisme car le texte a été écrit en 1980. C'est plutôt la crainte que les chercheur.euse.s ne viennent apporter une caution scientifique à des mouvements qui n'existent qu'en vertu de la « magie » de la performativité du discours qui mobilise P. Bourdieu sur ce sujet. Et en même temps, il ne cesse de rappeler que les représentations sont réelles puisqu'elles agissent dans le réel, qu'elles en transforment le cours. Le raisonnement semble circulaire. Tout se passe comme si Bourdieu attendait des chercheur.euse.s qu'ils restent en dehors du fait régional pour ne pas alimenter une machine déjà en plein emballement. « Mais ils ne font pas mieux lorsque, abdiquant la distance de l'observateur, ils reprennent à leur compte la représentation des agents, dans un discours qui, faute de se donner les moyens de décrire le jeu dans lequel se produit cette représentation et la croyance qui la fonde, n'est rien de plus qu'une contribution parmi d'autres à la production de la croyance dont il s'agirait de décrire les fondements et les effets sociaux. (...) » (Bourdieu, 1980 : 68)

Pour le sociologue, le régionalisme ne constitue qu'un rapport de force, dans lequel la culture est utilisée comme moyen pour renverser ou du moins tempérer une domination. La mission du.de la chercheur.euse serait dès lors d'exposer la nature des enjeux impliqués dans ce rapport de force, ainsi que de décrire le rapport de force en lui-même.

P. Bourdieu ne prévoit jamais la possibilité que l'énonciation culturelle régionale puisse avoir une « importance cruciale » pour les populations concernées (en reprenant les termes employés par H. Bhabha et F. Fanon, voir Bhabha, 2019 [1994] : 45), ou même que ces cultures soient porteuses de savoirs, de visions du monde originales. Il n'envisage jamais non plus la dimension libératrice de l'énonciation « régionale » dans les contextes coloniaux.

On retrouve dans ce texte le vocabulaire de la déconstruction : la magie (« magiquement »), le « jeu », l'illusion, la « manipulation » ... Et ici Bourdieu ne nous extrait pas de l'aporie de la déconstruction. Il

finit néanmoins par divulguer son objectif : saper le besoin d'énoncer une différence. « Abolir le stigmaté réellement (et non magiquement, c'est-à-dire par une simple inversion symbolique des signes de distinction qui peut aller jusqu'à une redéfinition des *limites* à l'intérieur desquelles la légitimité de l'identité ainsi définie se trouve garantie) supposerait que l'on détruit les fondements mêmes du jeu qui, en produisant le stigmaté, engendre la recherche d'une réhabilitation fondée sur l'auto-affirmation exclusive qui était au principe même du stigmaté ; que l'on fasse disparaître les mécanismes à travers lesquels s'exerce la domination symbolique, et du même coup les fondements subjectifs et objectifs de la revendication de la différence qu'elle engendre. »²³ (Bourdieu, 1980 : 70)

Impossible de ne pas voir dans ce passage les affres d'une pensée universaliste et structuraliste. Le sociologue, par la conscientisation qu'il propose aux dominé.e.s, doit ainsi participer à la suppression des rapports de force et non à leur inversion, selon une dialectique marxiste. Le renversement du stigmaté ne peut être une étape envisageable pour P. Bourdieu, du moins dénigre-t-il tout engagement des chercheur.euse.s dans ce processus.

On retrouve ce type de raisonnement chez certaines féministes comme Monique Wittig (1980) qui milite pour le dépassement de l'opposition féminin / masculin, non seulement dans le domaine du genre mais aussi du sexe. Faisant des femmes une classe dans un monde hétéronormé, elle appelle à une lutte des classes qui passe, entre autres, par le refus de l'hétérosexualité, affirmant que « les lesbiennes ne sont pas des femmes » (1980 : 53). La différence doit ainsi être abolie, car rester mentalement dans la catégorie de l'autre signifierait une non résolution dans les termes de la dialectique marxiste. Cette dialectique offre donc un schéma de pensée transposé d'une lutte à l'autre, à travers le concept de classe. Monique Wittig rend possible une telle transposition en démontrant que les femmes forment une classe sociale unie par une même expérience de domination. Dans le cadre des renaissances culturelles, il n'est pas possible d'effectuer une telle opération. B. Saura (2008 : 221) a déjà montré que les compétences valorisées dans le cadre de ces mouvements étaient inégalement réparties au sein des populations de Polynésie française, ne respectant pas un schéma sociologique donné. Par exemple, au Matavaa o te Henua Enana de Ua Pou en 2019, on trouvait ainsi, parmi les personnages influents au sein de chaque délégation, des anciens fonctionnaires comme Toti mais aussi des caciques ayant développé un mode de vie polyvalent (Donaldson, 2016 : 170)²⁴. Ce constat vient nuancer là encore la dialectique marxiste dans laquelle « la classe qui dispose des moyens de la production matérielle dispose, du même coup, des moyens de la production intellectuelle » (Marx et Engels, 1977 : 86).

On pourrait cependant considérer, comme pour les femmes, qu'au-delà des différences de revenu, c'est l'expérience partagée d'une même oppression qui rapproche les individus non européens en Polynésie française et leur confère une conscience de classe commune. Cependant, rien de tel ne ressort des entretiens. Surtout, contrairement à la différence sociale qui oppose le prolétaire au

²³ P. Bourdieu partage avec les inventionnistes un même vocabulaire de la mystification, du spectacle qui n'a rien d'anodin. Celui-ci tend à accréditer, malgré toutes les précautions prises par ailleurs, l'idée d'une séparation entre réalité et représentations, ce que Deleuze et Guattari appelle la « *réalité psychique* ». Il s'agirait selon les deux auteurs d'une conséquence de l'influence de la psychanalyse qui a consacré la métaphore du théâtre dans la description de l'inconscient, empêchant ainsi les scientifiques de reconnaître le désir pour ce qu'il est : une machine agissant dans le réel et produisant du réel (Deleuze et Guattari, 1972 : 34).

²⁴ "A polyvalent is someone who does a bit of everything: chops copra, harvests fruit, fishes, plants, creates and sells art, and occasionally works under contract with the town or as a CPIA (Convention Pour l'Insertion par l'Activité) employee." (Donaldson, 2016 : 170)

bourgeois et à la différence de genre/sexe qui oppose la femme à l'homme, la différence culturelle n'est pas vécue comme un stigmaté qu'il s'agirait d'abolir, c'est même plutôt l'inverse qui se joue dans l'énonciation : seul le stéréotype est rejeté en tant que stigmaté, empêchant la différence d'être reconnue et vécue. Je reviendrai plus précisément sur ce point dans le chapitre 9.

M. Wittig, 2018 (trad.), *La pensée straight*, Paris : Éditions Amsterdam.

- Extrait 1 : p. 45

« L'idée qui m'importe ici, c'est qu'avant le conflit (la révolte, la lutte), il n'y a pas de catégories d'opposition mais seulement des catégories de différence. Et ce n'est qu'au moment où la lutte éclate que la violence des oppositions et le caractère politique des différences deviennent manifestes. Car aussi longtemps que les oppositions (les différences) ont l'air d'être données, d'être déjà là, « naturelles », précédant toute pensée – tant qu'il n'y a ni conflit ni lutte – il n'y a pas de dialectique, il n'y a pas de changement, pas de mouvement. »

- Extrait 2 : p. 74

« Car la société hétérosexuelle n'est pas la société qui opprime seulement les lesbiennes et les hommes homosexuels, elle opprime beaucoup d'autres-différents, elle opprime toutes les femmes et de nombreuses catégories d'hommes, tous ceux qui sont dans la situation de dominés. (...) la différence a pour fonction de masquer les conflits d'intérêt à tous les niveaux, y compris idéologique. »

Je vois dans cette analyse un purisme (seul le renversement total des rapports de domination semble trouver grâce aux yeux du sociologue et de l'intellectuelle féministe) et un risque de déshistoricisation des rapports de domination qui structurent pourtant largement la vie des populations qui énoncent une différence, notamment dans les contextes marqués par la colonisation. Tout se passe comme si le cheminement à suivre pour permettre la libération des différentes populations dominées était déjà tout tracé, et qu'il était le même pour tous, quelle que soit l'histoire des catégories en jeu dans l'expérience de domination. M. Wittig exprime cette idée de manière très explicite : « Et comme cela doit arriver dans une lutte de ce type, en détruisant (abolissant) l'Un, l'Autre doit se détruire (s'abolir) lui-même » (Wittig, 2018 : 95).

De même, c'est comme si P. Bourdieu pensait qu'il était possible et souhaitable d'abolir la différence en créant les conditions d'une société plus égalitaire alors que comme nous le verrons avec H. Bhabha, cette énonciation est considérée comme non négociable, au risque pour les populations concernées de perdre pied, d'être déconnectées de leur histoire, de leur territoire...

On va retrouver cette frilosité envers les renaissances culturelles chez le collègue et ami de P. Bourdieu : Abdelmalek Sayad. Ce sociologue, à qui l'on doit une théorisation magistrale du couple émigration – immigration (1999), alimente lui aussi, de manière plus indirecte, une méfiance envers ces mouvements pour des raisons bien distinctes de celles invoquées par P. Bourdieu. A. Sayad se méfie d'une injonction à la réinvention qui ne porterait que sur les « cultures en position dominée » (Sayad, 1999 : 168) quand la culture dominante n'aurait pas besoin d'en passer par là, car elle serait pleinement assurée d'elle-même.

A. Sayad, 1999, *La double absence*, Paris : Éditions du Seuil.

- Extrait 1 : p. 450

« Par une sorte de revanche ironique de l'histoire, ce sont, précisément ceux qui ont été et sont encore, à la fois, les premières et les dernières victimes des idéologies nationalistes, celles « de la terre et du sang », qui sont contraints aujourd'hui, pour réaliser leur identité, de s'inventer de toutes pièces la « terre », le « sang », la « langue », l' « ethnologie » (qui n'est qu'un euphémisme pour dire la « race ») ou la « culture », etc., tous les critères « objectifs » qui peuvent servir de « preuves » à l'identité et de motifs pour la revendication de cette identité. [...] Cela doit être entendu comme ceci : « Nous (stigmatisés) sommes chez nous, dans notre espace stigmatisé qui nous stigmatise et que nous stigmatisons ». »

Ce raisonnement revient à enregistrer une situation de fait : la culture dominante est dominante, quand les autres cultures ont besoin de s'affirmer parce qu'elles ont subi des formes de silenciation. De même, les scientifiques qui travaillent sur les renaissances culturelles sont incriminés.e.s.

- Extrait 2 : p. 169

« Et quand, par exception, ils se donnent les moyens de comprendre ces « autres » qui leur sont culturellement étrangers, les dominés, cela reste de l'ordre de l'intellection, de la réflexion théorique, et leur compréhension la plus compréhensive, lors même qu'elle essaie de se garantir contre l'ethnocentrisme, reste encore le produit de leur propre culture. »

Le sociologue reproche donc à ces scientifiques d'avoir une approche trop théorique de ce qui se joue dans la « ré-invention » culturelle et de ne pas parvenir à sortir de leur propre culture. On retrouve le spectre du relativisme culturel prenant la forme ici du postulat d'une incommunicabilité, imputée à l'ethnocentrisme des chercheurs.euses européens.e.s. Il pourrait s'agir aussi, peut-être, d'une manière fataliste de prendre acte des problèmes de réception des différences dans le champ scientifique en reprochant aux chercheurs.euses de ne pas suffisamment faire l'effort de traverser la plage.

On aura compris combien ma position tranche avec cette injonction : puisque je le répète, il est clair pour moi que l'énonciation culturelle et notamment le processus de renaissance culturelle se jouent sur la plage et non dans le cœur de l'île où l'on peut étudier d'autres pratiques culturelles mais qui ne sont pas inscrites dans une situation de communication et d'hybridité telle que celles qui définissent l'énonciation. La réflexivité et le décentrement vis-à-vis du cadre de pensée occidental auxquels A. Sayad invite les scientifiques restent cependant essentiels.

Là où A. Sayad semble défendre une position paradoxale c'est lorsqu'il affirme que l'émigration permettrait de dénaturiser et de réhistoriciser la condition de colonisé.e sans en tirer la conclusion que la renaissance culturelle peut dès lors être une des conséquences possibles de cette réhistoricisation. « L'émigration autorise une nouvelle vision du monde social et aussi politique, une nouvelle représentation de la relation qu'on a avec le monde, et de la position qu'on y occupe : contre l'attitude ancienne, historiquement et culturellement déterminée qui faisait qu'on semblait adhérer foncièrement à la condition de colonisé et qu'on la percevait – pouvait-il en être autrement ? – non pas comme le produit de l'histoire mais comme une sorte de donnée « naturelle », on est venu à découvrir l'historicité de cette condition, c'est-à-dire à lui assigner une origine et une genèse sociale et, par conséquent, une signification historique. » (Sayad, 1999 : 168). On peut rappeler ici combien l'expérience de l'émigration (en France continentale) semble en effet avoir été décisive dans le

parcours des deux acteurs qui sont souvent identifiés comme les précurseurs de la renaissance culturelle tahitienne : Henri Hiro et Turo a Raapoto (Saura, 2008).

La position matérialiste et les injonctions révolutionnaires qu'elle peut véhiculer apparaissent donc particulièrement inopérantes pour aborder la différence. Il n'est dès lors pas étonnant que la recherche française en sciences humaines rencontre plus de difficultés à se défaire de cette approche, tant celle-ci est associée aux grandes heures de la sociologie bourdieusienne. Pour être dépassé, le débat suscité par l'invention de la tradition et l'étude des renaissances culturelles nécessitent donc la prise en compte d'une autre démarche, plus adaptée aux Suds. C'est donc la théorie et le vocabulaire développés par H. Bhabha qui irrigue déjà cette thèse, que j'entends maintenant présenter.

En plaçant ici mon analyse critique de l'un des aspects du travail de P. Bourdieu, avant d'exposer le tournant théorique que les textes d'H. Bhabha m'ont permis d'opérer, je restitue un mouvement que j'ai dû suivre dans mon propre parcours, un mouvement coûteux d'un point de vue scientifique mais aussi affectif. Ayant été élevée dans le respect de ce « grand » sociologue et ayant découvert sur le tard le travail effectué par P. Bourdieu et son équipe auprès de mon propre père dans le cadre des recherches qui ont abouti à la publication de *La Misère du monde* (1993 : 383-395), suivre H. Bhabha, critiquer P. Bourdieu, revenait à opérer un décentrement par rapport à un legs familial. J'espère qu'à la suite de ce que je viens de dire on comprendra que les critiques que je formule vis-à-vis d'une tradition scientifique matérialiste ne sont pas exemptes d'une certaine tendresse à son égard, malgré le profond désaccord qu'elle suscite aujourd'hui chez moi concernant l'énonciation culturelle dans les territoires colonisés ou anciennement colonisés²⁵.

3. Replacer le débat sur le terrain des subaltern studies, puis le confronter aux analyses d'E. Glissant

Il s'agit donc ici de rapprocher ce qui se joue en Océanie de ce qui se passe dans les autres Suds. Là où l'inventionnisme présente selon moi les limites les plus évidentes, c'est dans la transposition qu'il effectue entre le nord et le sud. En effet, A. Babadzan et J. Linnekin procèdent comme si les renaissances culturelles avaient la même signification en Occident que dans les territoires anciennement colonisés, comme s'ils alimentaient un nationalisme aux enjeux exactement transposables. Dans un article qu'elle coécrit avec R. Handler, J. Linnekin (Handler et Linnekin, 1984) dresse ainsi un parallèle entre la renaissance culturelle au Québec et le retour de certaines traditions en Océanie. La comparaison rapproche donc ici des objets géographiques d'échelle géographique distincte : régionalisme québécois et nationalisme hawaïen. Surtout, l'ouvrage de référence pour penser l'invention de la tradition, écrit par Hobsbawm et Ranger (1983), repose largement sur une

²⁵ Il aurait également été possible de faire le lien entre la controverse autour de l'invention de la tradition et un autre débat qui a opposé plus ou moins directement G. Balandier à C. Lévi-Strauss, le premier regrettant que le second se livre à une anthropologie trop souvent coupée du présent et revendiquant pour sa part une approche faisant toute sa place aux « turbulences » actuelles du monde, une approche qu'il a pu qualifier parfois de « sociologique ». Ce point de désaccord entre anthropologues est important, cependant il m'a semblé beaucoup moins influent dans le cadre de ce qui s'est joué dans la recherche en Océanie concernant l'énonciation culturelle. Ceci ne veut pas dire qu'il n'a pas constitué pour moi une source d'inspiration supplémentaire. J'y reviendrai dans la conclusion.

telle transposition. L'invention de la tradition serait une réaction aux changements massifs qui sont intervenus en Occident au XIX^e siècle : industrialisation et urbanisation de masse. Elle aurait permis de maintenir une part d'invariabilité factice pour donner à la nation une continuité rassurante, voire la profondeur historique qui lui manquait. Ce raisonnement n'est pas directement appliqué aux Suds, où c'est bien plutôt la colonisation qui est considérée comme le changement massif, véritable point de départ à l'invention de la tradition. La colonisation aurait favorisé la diffusion d'un nouveau rapport au passé et aux productions culturelles, transformant par exemple les artefacts en objets d'arts (Amselle, 2008).

Des causes différentes déboucheraient donc sur un même phénomène et l'on peut se demander si, dès lors, l'invention de la tradition n'aurait pas dû débiter aux Suds avant d'être initiée au Nord, à moins que ce ne soit la décolonisation et la mise en place des États-nations indépendants plutôt que la colonisation qui ne constituent le véritable point de départ pour les Suds. De fait, l'industrialisation et l'urbanisation sont rarement mises en avant au Sud pour justifier l'apparition du phénomène. La seule exception notable comme nous l'avons déjà vu tient à l'émergence d'élites urbanisées donc nécessairement acculturées (selon le raisonnement d'A. Babadzan, mais aussi de R. Keesing) qui prendraient en charge la dynamique inventionniste. L'invention de la tradition n'est donc pas exactement la même au Nord et au Sud puisque dans le premier cas on lui reconnaît le statut de processus endogène, quand, dans le second, elle est toujours en grande partie le résultat d'une influence extérieure. On touche ici aux principes de fonctionnement d'un objet géographique bien connu : la marge. Les Suds en tant que marge d'un système-monde dominé par l'Occident ne maîtriseraient pas totalement l'énonciation sur eux-mêmes. Celle-ci s'effectuerait toujours dans un cadre défini par l'Occident et sous l'influence de ce centre. Et l'on retrouve ici le principe d'hégémonie que R. Keesing (1983) emprunte à A. Gramsci pour l'appliquer à l'Océanie.

La situation de marginalité dans laquelle s'effectue l'énonciation culturelle au Sud entraîne une véritable rupture conceptuelle entre ce qui se joue en Occident quand c'est le centre de la mondialisation qui s'énonce et ce qui se joue en Océanie quand ce sont les territoires parmi les plus marginaux de la mondialisation économique qui se disent.

En enfermant le débat dans le cadre de l'Océanie, on coupe l'analyse d'un apport conceptuel, certes, en grande partie, extérieur mais qui présente une pertinence de premier plan pour comprendre ce qui s'y joue et créer les conditions de la réception de l'énonciation culturelle, sur la plage, du côté des scientifiques. Je fais ici référence aux apports des postcolonial, subaltern et des decolonial studies ainsi que d'une partie des cultural studies dont les chercheurs les plus influents se situent davantage en Asie, dans la Caraïbe, en Amérique mais aussi en Europe, notamment au sein des diasporas en provenance des précédentes régions. Ces courants ne se sont pas développés en tant que tels dans le Pacifique et ce même si un roman comme *Poutous sur le popotin* (2012 [1987]) d'E. Hau'ofa, alimente incontestablement la réflexion subalterne. On pourrait aussi rapprocher la démarche que cet auteur met en œuvre dans ses recherches de celle des cultural studies et notamment de celle de P. Gilroy (2017 [1993]). Ce rapprochement sera opéré dans le chapitre 9 (troisième partie). L'objectif est donc de changer d'échelle, à nouveau, en replaçant l'Océanie dans les Suds, groupe de pays auquel elle appartient de fait pour une très grande partie des territoires qui la composent, en articulant des pensées qui peuvent se présenter sous des étiquettes séparées. Ce changement d'échelle est aussi

l'occasion pour moi de pousser un peu plus loin la présentation d'une pensée qui constitue le cadre d'analyse de mon travail.

3.1. Dépasser le débat avec H. Bhabha (1994)

C'est à H. Bhabha qu'il revient en effet d'avoir approfondi la réflexion sur les conditions dans lesquelles s'effectue l'énonciation culturelle en tant qu'énonciation d'une différence, chez des acteur.rice.s en situation de domination coloniale, passée ou présente. H. Bhabha s'inscrit dans un débat qui n'est pas celui sur l'invention de la tradition mais une autre controverse, celle qui entoure les notions de diversité culturelle et de multiculturalisme, auxquelles il reproche leur affiliation avec un discours libéral vide de sens. "Cultural diversity is the recognition of pregiven cultural "contents" and customs, held in a time frame of relativism; it gives rise to anodyne liberal notions of multiculturalism, cultural exchange, or the culture of humanity." (Bhabha, 2006 : 155, je souligne). Il s'agit donc dans cette sous-partie de convoquer les travaux d'un auteur qui n'a pas directement participé au débat qui nous intéresse mais qui y apporte pourtant un éclairage majeur.

L'affirmation d'une différence relèverait d'un besoin vital. L'affirmation de cette différence n'a pas le même sens dans le contexte colonial ou décolonial qu'en métropole. Elle sert effectivement des projets nationalistes mais pas seulement : en-deçà et au-delà, elle permet de requestionner ce qui s'est produit avec la colonisation, de prendre part à la mondialité en s'y ménageant une place qui n'est plus celle de dominé.e. On pourrait ici donner plusieurs exemples d'inversion du stigmate développés dans le cadre des renaissances culturelles en Polynésie française. Je n'en citerai que deux. Une représentation proposée par le groupe Kakaia lors du Matavaa o te Fenua Enata qui a eu lieu à Hiva Oa en 2015 a beaucoup fait parler d'elle : les membres du groupe y renversaient sur scène une croix (on peut lire parfois que la croix aurait été brûlée, une version contredite par de multiples témoins). Ils questionnaient ainsi l'influence de la religion chrétienne dans l'énonciation culturelle, un sujet qui suscite toujours aujourd'hui de vifs débats, les nouvelles générations semblant plus promptes à adresser cette question alors que l'« océanisation » des Églises (Wittersheim, 2006 : 59), la place faite dans le culte à l'énonciation culturelle tahitienne, marquisienne et même mangarévienne, apparaît aussi comme un fait en Polynésie française. A une autre échelle, on peut citer l'exemple du documentaire *Patutiki* (Tetahiotupa et Cordier, 2018), à la fin duquel la voix off raconte comment Tiki est parti à la conquête du monde en faisant référence au succès du matatiki, l'art graphique marquisien, dans les salons de tatouage en Occident mais aussi plus généralement dans le monde. Il ne s'agit pas d'une lecture naïve d'un processus d'appropriation culturelle par ailleurs bien connu des réalisateurs du film, mais de l'affirmation d'une centralité (ce procédé sera étudié plus en détails dans le chapitre 5 de la deuxième partie).

Ce que l'on remarque avec ces exemples c'est combien le « traditionalisme » mis en évidence par la doctrine inventionniste est tout sauf un simple choix romantique, mais bien une question existentielle, un espace de débat aussi, dans des sociétés où la négation de soi est allée loin, n'a pas pu être pensée en tant que telle, dans des sociétés qui ont ensuite été déclarées perdantes dans la mondialisation. L'affirmation d'une différence revient à énoncer une valeur qui précède la colonisation et qui a été remise en cause par celle-ci : elle entretient donc bien sûr un lien privilégié avec le passé précolonial.

Cependant, comme nous venons de le voir, l'énonciation culturelle est aussi un moment de questionnement, un moment où s'ouvrent des débats qui ne se tiennent pas ailleurs et qui concernent une grande variété de sujets, dépassant le seul rapport au passé.

L'affirmation de la différence apparaît alors comme étant le propre des Suds, des (anciens) pays colonisés. Elle revient systématiquement, d'une manière ou d'une autre, à questionner le modèle culturel occidental dans sa dimension universaliste. Dans les Suds, une énonciation culturelle qui ne produirait pas cet effet relèverait à coup sûr du modèle de la diversité culturelle et non de la différence. Alors que la diversité reste du côté de l'exotisme, d'une altérité plaisante, la différence a une dimension dérangeante, elle vient troubler une norme qui est celle de la société hôte dans le cas des diasporas ou de la société dominante dans le cas des sociétés (anciennement) colonisées (Bhabha dans Rutherford, 1990 : 209) : "with the concept of difference [...] what I was attempting to do was to begin to see how the notion of the West itself, or Western culture, its liberalism and relativism – these very potent mythologies of 'progress' – also contain a cutting edge, a limit".

L'énonciation de cette différence est toujours déjà hybride : mais cette hybridité n'a rien à voir avec un mélange des cultures. Pour rendre compte des différentes dimensions de l'hybridité propre à l'énonciation culturelle, H. Bhabha utilise la métaphore du « third Space » dont les caractéristiques, le fonctionnement, sont en fait les mêmes que pour la plage. La plage est le third Space des sociétés océaniques. On peut ainsi identifier quatre caractéristiques principales du third Space :

- L'énonciation culturelle se situe toujours aux marges de la culture, au contact avec d'autres cultures et dans un rapport dialectique avec celles-ci. L'énonciation s'effectue dans une position interstitielle, elle suppose un.e autre ou des autres vis-à-vis desquel.le.s l'énonciation de la différence s'effectue. On peut y voir là l'effet de la mondialisation mais il est aujourd'hui évident que les cultures avaient déjà leur autre avant même le contact colonial, y compris dans le contexte de l'insularité Pacifique. Il faut d'ailleurs rester attentif.ve au fait que l'énonciation actuelle ne se fait pas uniquement vis-à-vis d'un référent occidental mais aussi vis-à-vis des autres archipels et pays du Pacifique. Nous approfondirons ce point plus loin. De même, les modalités d'énonciation qui, dans la théorie inventionniste, étaient marquées du sceau de la modernité et d'apports encore considérés comme exogènes (recours à une langue considérée comme européenne, à un type de représentation tel que les festivals d'arts, les musées ou inscription des productions culturelles dans un rapport marchand), sont réinterprétées par H. Bhabha comme autant de signes d'une appropriation émancipatrice. Le stigmaté d'une influence extérieure, coloniale, occidentale, devient le symbole de la lutte de libération d'un peuple ou d'une population qui s'énonce par la voix de ses artistes, artisan.ne.s... On assiste donc à l'inversion du stigmaté. Nous verrons ainsi comment la démarche d'auteur.ice.s océanien.ne.s comme Chantal Spitz ou Paul Wamo se situe exactement dans cette perspective, s'opposant à l'analyse que fait Sylvie André de la littérature polynésienne à partir des écrits de J.-M. Pambrun (André, 2010). Cette chercheuse, acquise à la perspective inventionniste, ponctue son article de questions rhétoriques telles que « un individu écrivant en son nom, selon le schéma canonique de la littérature occidentale, peut-il espérer devenir le prophète d'une nouvelle culture ? ». On retrouve ici l'ironie des inventionnistes vis-à-vis de l'énonciation culturelle, le terme « nouvelle » devant le mot « culture » au sujet de la démarche mise en œuvre par J.-M. Pambrun marquant ici l'allégeance de la chercheuse à cette théorie, étant

donné que cet auteur s'inscrivait explicitement dans une logique de renaissance culturelle. A l'inverse, alors que les inventionnistes reprochent aux acteur.rice.s des renaissances culturelles dans les Suds de reproduire des formes d'essentialisation au sujet de leur propre culture, les théoricien.ne.s des subaltern studies prévoient aussi la possibilité que l'essentialisation puisse être une étape dans l'émancipation. C'est le sens de la notion d'essentialisme stratégique développé par G. C. Spivak (2009 [1987]).

- L'énonciation culturelle s'effectue dans un espace-temps qui fait communiquer passé et présent mais elle est toujours profondément contemporaine. Rappeler cette contemporanéité de la différence permet de rejeter toute qualification en archaïsme des énonciations culturelles dans les Suds. L'enfermement de l'Autre dans le passé reste une modalité de la non réception de sa différence, de son exotisation. Cet enfermement demeure une manière de ne pas avoir à remettre en question un universalisme occidental qui en dépit de ses prétentions n'est pas pleinement en mesure d'accueillir cette différence. L'affirmation culturelle renvoie à un passé précolonial qui sert de réservoir de la différence (où d'autre pourrait-elle se situer ?) ce qui n'empêche pas ce processus d'être pleinement contemporain. "Such art does not merely recall the past as social cause or aesthetic precedent; it renews the past, refiguring it as a contingent 'in-between' space, that innovates and interrupts the performance of the present. The 'past-present' becomes part of the necessity, not the nostalgia, of living" (Bhabha, 1994 : 10).
- À l'échelle du.de la locuteur.rice, l'énonciation est toujours une traduction, au sens où l'intention du locuteur.rice ne transparait jamais complètement dans la production culturelle et que la réception de celle-ci peut encore déformer cette intention première. "By translation I first of all mean a process by which, in order to objectify cultural meaning, there always has to be a process of alienation and of secondariness *in relation to itself*. In that sense there is no 'in itself' and 'for itself' within cultures because they are always subject to intrinsic forms of translations." (1990 : 210) "The representation of difference must not be hastily read as the reflection of pre-given ethnic or cultural traits set in the fixed tablet of tradition" (1994 : 3). De même, le.la locuteur.rice ne révèle jamais une culture pré-existant à son énonciation. La culture n'existe qu'à travers les traductions qui en sont faites par la pluralité des acteur.rice.s qui l'énoncent. Ceci revient à dire qu'il n'existe que la plage... que le cœur de l'île, le cœur de la culture, la-culture-comme-tout restent inaccessibles.
- L'énonciation de la différence apparaît dès lors comme un processus hautement contradictoire, déclenchant des controverses. L'émancipation est un moment d'intense incertitude. "The time of liberation is, as Fanon powerfully evokes, a time of cultural uncertainty and, most crucially, of signifiatory or representational undecidability" (Bhabha, 2001 : 19). Cette dimension de l'énonciation culturelle sera pour nous centrale dans notre analyse des renaissances culturelles en Polynésie française. Il s'agit sans doute de l'un des faits les plus saillants que j'ai pu observer au cours des entretiens, une impression de désaccord général notamment lors du Matavaa aux Marquises, tranchant avec l'idéal consensuel affirmé autrefois par la Pacific way. La plage est un espace de tensions, y compris entre les énonciateur.rice.s. Ces tensions, ces désaccords, ces débats attestent non pas d'une quelconque impasse dans l'affirmation d'une différence mais de la dimension politique du

processus d'énonciation culturelle, de sa capacité à précipiter des questionnements plus généraux.

3.2. Le third space : une configuration commune aux énonciations culturelles dans les Suds qui ne masque pas cependant d'importants clivages

Du côté de l'énonciation, si des logiques communes rapprochent les Suds (les peuples colonisés ou qui l'ont été) permettant ainsi de définir un *third space* dont les caractéristiques sont similaires, des divergences subsistent. L'objectif ici est d'utiliser la comparaison entre les énonciations culturelles propres à la Polynésie française et l'énonciation créole martiniquaise, pour restituer aux renaissances culturelles mangarévienne, marquisienne et tahitienne certaines de leurs spécificités idéologiques et notamment le refus de la créolité comme manière de concevoir l'hybridité au principe de l'acte d'énonciation.

En effet, une conception de l'hybridité telle que H. Bhabha a développée et appliquée à l'énonciation culturelle reste bien éloignée de la définition habituelle de l'« hybridation », qui en fait un synonyme de métissage culturel, et donc une notion affiliée à la thématique multiculturaliste. On peut d'ailleurs se demander si cet usage courant du terme « hybridation » n'a pas empêché l'application plus précoce dans le contexte océanien des travaux d'H. Bhabha et surtout des apports d'É. Glissant, théoricien de la « créolisation ».

En effet, le travail d'É. Glissant tout en entretenant de nombreux liens avec celui d'H. Bhabha pose la question de l'hybridité de manière un peu différente. Dans *le Traité du Tout-Monde : Poétique IV* (1997a.), il conserve l'idée que l'énonciation culturelle favorise des formes d'incertitude mais cette incertitude concerne moins le processus émancipatoire dans sa globalité que la manière dont la relation, le contact entre des éléments culturels considérés comme distincts produit un résultat inattendu²⁶. En règle générale, Glissant s'intéresse moins aux conditions de l'énonciation qu'à cette mise en contact et à son résultat, ce qui rend les deux théories très faciles à articuler, sans pouvoir assurer que leurs auteurs se seraient totalement accordés sur l'articulation ainsi produite. Alors qu'H. Bhabha décrivait la manière dont, dans le *third space*, l'énonciation s'effectue à la marge de la culture d'origine, dans un interstice où celle-ci entretient une dialectique féconde avec les autres cultures, au point qu'elles deviennent indémêlables, E. Glissant définit la « créolisation » comme un métissage des cultures qui produit de l'inattendu ainsi qu'une valorisation semblable des cultures impliquées, là où un métissage « mécanique », « génétique » peut être prévisible et surtout compatible avec la dévalorisation de l'un des éléments de la relation. Les langues créoles constituent l'un de ces inattendus, le jazz également : à partir d'éléments blancs (éléments de langage ou instruments), on produit une culture noire. E. Glissant s'intéresse donc aussi au résultat de l'inversion du stigmate. La métaphore du rhizome empruntée à G. Deleuze et F. Guattari (1972), en tant que racine courant à l'horizontal, créant des connexions avec d'autres racines, lui permet d'imager cette fabrication de l'identité créole, la mise en réseau des apports extérieurs-intérieurs à l'origine d'une identité

²⁶ E. Glissant n'utilise pas directement le vocabulaire de H. Bhabha mais c'est ainsi que je transpose son propos pour faire communiquer les deux théories.

composite. La créolisation et la métaphore du rhizome permettent donc de dépasser une vision de l'identité fondée sur la filiation et la racine²⁷.

La créolisation suppose ainsi que la valeur des éléments culturels qui entrent en contact soit reconnue, afin qu'ils « s'intervalorisent » au cours du processus d'énonciation. Or justement, dans un contexte caribéen marqué par l'esclavage et la colonisation, la revalorisation de l'héritage africain reste complexe, elle nécessite un travail de reconnexion que Glissant dénomme la « trace²⁸ ». La démarche mêle souvenirs et intuition. La négritude développée notamment par A. Césaire répond à cet objectif qu'elle dépasse aussi largement. D'autres « traces » restent à explorer comme celle laissée par les Caraïbes ou par les coolies indiens et chinois aux Antilles. La culture occidentale qui participe elle aussi à la créolisation ne peut être considérée sur le mode de la « trace » du fait de son omniprésence et de sa valorisation historique.

Alors que les travaux d'H. Bhabha concernant les Suds permettaient d'expliquer la vigueur du débat sur l'invention de la tradition en Océanie, la théorie glissantienne va se révéler plus difficile à transposer dans la région : la possibilité de comparer ce qui se joue dans la Caraïbe en matière d'énonciation culturelle avec ce qui se produit en Océanie étant battu en brèche par un récent débat alimenté à la fois par les scientifiques spécialistes du Pacifique mais aussi par les écrivain.e.s de la région. Cette controverse ne déchaîne pas autant les passions que l'invention de la tradition mais elle induit des prises de position que nous ne pouvons ignorer.

3.3. Dans le Pacifique, une méfiance à l'égard de l'hybridation, du métissage culturel : l'Océanie n'est pas la Caraïbe

Le titre de cette sous-partie détourne la première phrase du *Discours antillais* dans laquelle E. Glissant affirme : « La Martinique n'est pas une île de la Polynésie. » (Glissant, 1997b. : 13)

L'idéologie coloniale développée en Polynésie semble constituer un contexte qui change la donne vis-à-vis du métissage. Il faut tout d'abord rappeler que le métissage, lorsqu'il s'applique à des populations, repose toujours sur une théorie raciste. Il suppose toujours un mélange entre deux races distinctes. Affirmer cela ne revient pas à accréditer l'existence biologique des races. Il s'agit de faire le constat que, dans des sociétés où la hiérarchisation induite par le racisme a été rejetée et la notion même de « race » bannie du discours légitime, les catégories raciales continuent à opérer, comme catégories sociales construites, dans les perceptions populaires et même dans les propos savants (Ballard, 2008 : 341). C'est principalement la couleur de peau et les yeux dits « bridés » qui apparaissent comme les critères premiers de la perception du métissage. Le métissage est donc avant

²⁷ On retrouve ici un équivalent de l'opposition analysée plus haut par J. Linnekin et R. Poyer entre une identité circonstancionaliste et une identité primordialiste.

²⁸ La « trace » est à l'origine un signe laissé par les marron.ne.s aux autres esclaves en fuite pour qu'il.elle.s les retrouvent. Il reste non perceptible pour les colons. C'est donc par extension et analogie que la « trace » en vient à signifier la capacité à renouer des liens avec l'Afrique dans la théorie glissantienne. Cette dernière acception faisant de la trace un élément qui fait signe vers un passé difficilement accessible, un passé précolonial, sera celle que je retiendrai dans la deuxième partie de cette thèse.

tout une construction sociale reposant sur des catégories de perception communément admises et peu discutées.

On observe une inversion des significations associées au métissage des « races » entre le Pacifique (principalement la Polynésie), d'une part, et la Caraïbe, d'autre part. Le discours raciste a reposé sur des mécaniques distinctes voire opposées : les Polynésien.ne.s ont occupé une place originale dans la hiérarchie du discours raciste européen.

« Découvertes » tardivement, les populations polynésiennes présentaient pour les Européen.ne.s un phénotype qu'il.elle.s ne pouvaient rattacher aisément aux quatre races que le découpage du monde avait instituées (Tcherkézoff, 2009). Certains commentateurs n'ont pas hésité à en faire une tribu aryenne perdue dans le Pacifique, voire une tribu biblique égarée (Ballentyne, 1999 : 424). Le mythe de la vahine a également rendu le métissage désirable. C'est ce qu'explique B. Saura : « Chez les Occidentaux, c'est un lieu commun flottant dans l'air du temps depuis très longtemps que la société tahitienne est métisse. Cette île où les femmes à la peau cuivrée semblent avoir emprunté leurs plus beaux attraits aux « races » asiatiques, africaines et européennes, aurait été métisse depuis l'origine. Elle le serait devenue plus encore après son « mariage » avec la France. » (Saura, 2008 : 286). Et un historien contemporain comme M. Panoff (1989) n'hésite pas à reprendre à son compte cette idéologie sur le métissage tahitien « exemplaire ». Dès lors le métissage est apparu comme un phénomène connoté positivement dans le discours colonial, intégré dans le mythe polynésien, et les « demis » n'ont pas tardé à occuper des postes de pouvoir, selon une logique coloriste. Comme le signale B. Saura, à nouveau, les enfants « demis » ont rarement été rejetés par le colonisateur. Cette idéologie se révèle insidieuse car elle masque des formes de racisme qui se poursuivent même si elles tendent à être moins ouvertement violentes que dans d'autres régions du Pacifique et des Caraïbes. Dans les Caraïbes justement, dans un contexte esclavagiste, le métissage a longtemps été perçu par les Occidentales.aux comme infamant et de nombreux enfants « métisses » n'ont pas été reconnu.e.s. Un ensemble de termes furent créés pour définir les degrés de métissage : « mulâtres », « quarterons »...

Du côté des colonisé.e.s, en revanche, le métissage a pu être désiré tant en Polynésie que dans la Caraïbe pour les avantages qu'il procurait à la descendance ainsi partiellement « blanchie ». B. Poirine affirme que l'union avec des « blancs » était recherchée à Tahiti afin de neutraliser les Européen.nes en les assimilant (Poirine, 1992 : 130), cette thèse restant cependant sujette à caution. Aujourd'hui, le métissage à Tahiti est aussi devenu le reflet d'un rapport de force démographique de plus en plus favorable aux Européen.ne.s, notamment depuis l'ouverture du Centre d'Expérimentation (nucléaire) du Pacifique (CEP), l'arrêt des statistiques ethniques limitant la portée d'une telle assertion. Toujours est-il que dans la Caraïbe et dans le Pacifique, le métissage ne présente pas la même historicité, les mêmes significations. Désiré, fabulé par le.la colonisateur.rice en Polynésie, le métissage y apparaît comme une injonction insidieuse alors que, dans les Caraïbes mais aussi ailleurs dans le Pacifique (en Mélanésie notamment), parce qu'il a été jugé infamant par ce même colonisateur, le métissage a pu présenter une dimension subversive, ou du moins constituer une conséquence gênante du processus colonial. Nous apportons ici une inflexion à l'affirmation d'E. Glissant qui avance que tous les métissages, dans toutes les colonies sont rejetés par le.la colonisateur.rice. « L'opresseur, le dominateur blanc, dans n'importe quel pays où il y a domination, va s'accommoder de toutes les

résistances disons ethniques. La seule chose dont il a peur c'est du métissage. C'est la seule chose qu'il faut l'obliger à accepter. » (Glissant, Noudelmann, 2018 : 43-60).

Or c'est à partir de ce postulat que Glissant construit la créolisation culturelle comme un outil d'émancipation. Même si, à ce moment, dans cette phrase, il ne faisait pas nécessairement référence au métissage « humain », nous ne pouvons ignorer le fait que dans le Pacifique, une méfiance s'est développée, notamment en Polynésie, vis-à-vis de toute notion affiliée à l'hybridation. Chantal Spitz accuse ainsi « les autochtones de France » de projeter à Tahiti leur rêve de multiculturalisme au moment où celui-ci s'écorne chez eux (Spitz, 2006). Cette méfiance a été analysée par Anaïs Maurer qui étudie les productions de Chantal Spitz, Déwé Gorodé mais aussi Ray Chaze, faisant un lien entre lutte anti-nucléaire dans le Pacifique et rejet de l'hybridité. "While [hybridity] can signify openness and diversity in certain settings, it can also connote morbidity and sterility in others." (Maurer, 2018 : 2).

La létalité au long cours associée aux essais nucléaires dans le Pacifique voue les expériences d'hybridation à une constante stérilité, ce qu'A. Maurer résume ainsi « the impossibility of métissage under nuclear colonialism » (Maurer, 2018 : 5). Les récits étudiés sont ponctués d'hystérectomie et de fausses couches. L'arrivée massive d'Européen.ne.s en Polynésie française et en Nouvelle-Calédonie induit également une pression démographique qui force le métissage ; et le viol n'est jamais loin : alors qu'au début de son roman *Avant la saison des pluies*, Rai Chaze (2010) fait dire à son personnage « on n'a aucun problème avec le métissage », la fin est plus ambivalente « Les occidentaux sont venus dans nos îles. Et nous sommes nés. [...] Parfois du viol. Mais souvent de l'amour ! ».

Dans ce contexte, l'émancipation passe par la revendication d'une origine unique, bien loin de toute valorisation de l'hybridité ou de toute créolisation. Et l'on peut ici, toujours à la suite d'A. Maurer, convoquer à nouveau la notion d'essentialisme stratégique développée par G. Spivak (2009 [1987]). L'énonciation d'une différence peut être une démarche partagée par un grand nombre de Suds, cependant les modalités selon lesquelles s'effectue cette énonciation ne peuvent être identiques car, si la colonisation a bien créé un besoin commun de libération visant à faire reconnaître la participation de chaque culture subalterne à la mondialité, elle n'a pas usé partout des mêmes stratégies pour asseoir sa domination. Il est donc logique que le renversement de celle-ci s'effectue en suivant des cheminements qui peuvent paraître opposés, c'est tout l'enjeu de la perspective pluriverselle. La compatibilité des démarches entre les Suds ne saurait être complètement remise en cause cependant.

De fait, les écrivain.ne.s de langue française dans le Pacifique ne sont pas unanimes quant à la filiation qu'il.elle.s peuvent entretenir individuellement avec les auteur.rice.s créoles : si certain.e.s la rejettent, d'autres y voient une source d'inspiration voire l'acte déclencheur de leur écriture. En Polynésie française, on peut ainsi distinguer la position de Tituaa Peu, autrice du roman *Pina* paru en 2016, de celle de Chantal Spitz quand, du côté de la Nouvelle-Calédonie l'opposition peut se faire entre les propos d'Hamid Mokeddem, universitaire, philosophe et auteur d'essais politiques sur les leaders indépendantistes kanak, et ceux de Paul Wamo, slameur, auteur, compositeur kanak vivant actuellement à Tahiti. L'ensemble de ces auteur.rice.s étaient rassemblé.e.s au salon du livre de Pape'ete en novembre 2019 où il.elle.s ont pu se prononcer à ce sujet²⁹.

²⁹ Si le sujet a été de fait abordé lors de cet événement, la comparaison entre l'énonciation caribéenne et l'énonciation océanienne constitue aussi un point essentiel du présent travail de thèse, lequel aboutit dans la troisième partie à un

Au cours de la discussion qui a suivi sa communication lors de ce salon du livre, Hamid Mokeddem, qui intervenait sur les littératures océaniques, a rappelé tout d'abord l'origine initiale de la métaphore du rhizome : si E. Glissant l'emprunte à G. Deleuze et F. Guattari, ceux-ci la tiendraient eux-mêmes des... Kanaks via les travaux d'agronomie d'H.-G. Haudricourt. Il explique ensuite qu'« il y a des airs de famille [entre les littératures océaniques et caribéennes] mais je ne pense pas que ce soit le même type de littérature, par exemple le lien à la terre n'est pas le même, pareil pour la langue, il y a quand même des singularités, il y a bien sûr des situations de rapport de force qui existent mais l'écriture n'est pas pareil... J'ai l'impression mais je ne suis pas sûr que les Guadeloupéens et les Martiniquais sont allés plus loin dans les systèmes universitaires. On peut être stupéfait des carrières que certains ont pu y faire : inspecteur général de philosophie, vice-président de l'université pour Chamoiseau. Je ne dis pas qu'il n'y aura pas d'universitaires kanak mais pour le moment ce ne sont pas les mêmes trajectoires, ce qui est important dans le rapport aux savoirs ».

Christian Robert, éditeur à la tête de la maison « Au vent des îles » estime quant à lui que les littératures océaniques, dont il assure la publication en français d'un grand nombre d'œuvres, bénéficieraient d'un surcroît d'historicité, d'une « histoire plus longue », accréditant ainsi l'idée que le passage du milieu a constitué une rupture dans l'histoire des esclaves et de leurs descendant.e.s, les coupant de leur histoire africaine.

Titaua Peu aborde également le sujet dans une autre conférence du salon du Livre, affichant son agacement envers les écrivain.e.s créoles dont la popularité en France empêcherait les auteur.rice.s océanien.ne.s de langue française de se faire connaître du grand public.

On remarque donc une certaine gêne vis-à-vis d'une littérature antillaise jugée encombrante, qui serait l'œuvre d'auteur.rice.s bien implanté.e.s dans le sésail scientifique et administratif français, et qui risquerait de masquer une autre littérature que certain.e.s, comme Christian Robert, jugent plus « historique ». Les arguments mettent ici en scène une forme de concurrence entre auteur.rice.s océanien.ne.s et caribéen.ne.s de langue française. On discerne une volonté de prendre position sur un marché déjà bien occupé par les auteur.rice.s caribéen.ne.s, en faisant valoir ses avantages comparatifs (historicité, primauté dans l'élaboration de certains concepts, etc.).

À contrario, des auteur.rice.s comme Chantal Spitz et Paul Wamo ne manquent pas de payer leur dette à l'égard de l'écrivain antillais qui semble ainsi faire le plus consensus : Aimé Césaire. Chantal Spitz (Pape'ete, octobre 2019) raconte comment la lecture du *Cahier d'un retour au pays natal* (Césaire, 2000 [1939]), à 14 ans, a été un déclic pour elle, la découverte d'une situation injuste commune, à combattre par les mots. Paul Wamo, quant à lui, reprend certaines thématiques de la négritude dans les textes de ses chansons ou des films qui lui sont consacrés (Wamo, 2016 ; Faustino, 2018). Il faut dire que la négritude entretient des liens bien plus étroits avec la démarche de l'essentialisme stratégique que la « créolisation ». Cependant, Chantal Spitz apprécie également les écrits de P. Chamoiseau, très proche des thèses d'E. Glissant. Elle estime qu'il est plus facile pour elle d'entrer dans les textes des auteur.rice.s caribéen.ne.s que dans ceux des auteur.rice.s mélanésien.ne.s, qu'elle admire « depuis le pas de la porte » (je reviendrai sur cette idée dans la troisième partie). Elle cite alors

rapprochement entre l'Atlantique noir de P. Gilroy (1993 [2017, trad.]), un espace incluant la Caraïbe, en faisant même une centralité, et le régionalisme culturel océanien.

l'exemple des romans et nouvelles de Déwé Gorodé (2015 [1996], 2012) ou du roman *Maiba* de l'écrivain papou Russel Soaba (2016 [1979]).

Le consensus n'existe donc pas encore sur ce sujet. Comme on peut le constater, les arguments utilisés ne portent pas explicitement sur les enjeux de la créolisation et de l'hybridité. Les démarches diffèrent : l'essentialisme stratégique semble une hypothèse très probante dans le cas de la Polynésie française³⁰, tandis que la créolisation, si elle ne fait pas l'unanimité, remporte tout de même une large adhésion chez les acteur.rice.s de l'énonciation culturelle caribéenne. Cette divergence des stratégies n'empêche pas cependant la reconnaissance et la valorisation réciproques, voire la conscience d'une lutte commune pour l'énonciation d'une différence. Notons que ces questions se posent avant tout dans les domaines de l'énonciation culturelle que le système économique place sur un même marché : édition, production cinématographique... Les productions ainsi rapprochées occupent alors souvent une niche à part : celle des littératures « francophones » ou « émergentes » qui n'en finissent pas de surjouer la différenciation avec une norme métropolitaine, blanche qui détient le privilège de ne pas avoir besoin d'être qualifiée ou séparée. Ceci alimente une perception multiculturaliste de l'altérité, sans créer les conditions de la réception d'une différence.

Sur la plage, en tant que third space propre aux sociétés océaniques, l'énonciation suppose donc une hybridité au sens de Bhabha qui n'a que peu de choses à voir avec une hybridation, les acteur.rice.s qui prennent en charge l'énonciation culturelle pouvant même prendre parti contre l'hybridation³¹. Notons cependant que ces remarques valent essentiellement pour la littérature et donc pour Tahiti. En vertu de la mondialisation du marché de certains biens culturels, différentes énonciations culturelles peuvent entrer en concurrence, dans une logique multiculturaliste. Paradoxalement, le rapprochement de ces énonciations peut également créer les conditions d'un dialogue entre sociétés du Sud (entre outremer.s aussi), certaines sociétés du Sud devenant les réceptrices de l'énonciation culturelle d'autres sociétés du Sud, selon une logique pluriversaliste cette fois.

4. Le débat sur l'invention de la tradition à la lumière de l'hybridité théorisée par H. Bhabha

Il est alors possible de relire le débat sur l'invention de la tradition à la lumière de la théorie développée par H. Bhabha et de certains apports d'E. Glissant : ce que les inventionnistes mettent en cause, ce sont plus précisément certaines dimensions de l'hybridité, terme permettant à H. Bhabha de synthétiser les différentes caractéristiques du lieu (métaphorique) à partir duquel s'effectue l'énonciation culturelle (ce qu'il appelle third space, ce que G. Dening appelle la plage). C'est par

³⁰ La réflexion sur l'hybridité existe aussi chez certain.e.s acteur.rice.s du renouveau culturel. C'est ce qui est apparu lors d'un débat en marge du salon du Livre de Pape'ete en 2019 : alors que Chantal Spitz faisait valoir la nécessité de laisser parler sa part tahitienne dans son écriture et notamment dans son écriture des chants du Heiva, Flora Devatine lui répondit qu'il lui semblait bien illusoire de croire que l'on pouvait séparer sa part occidentale de sa part autochtone, un avis auquel Chantal Spitz se rangea.

³¹ Notons également que certain.e.s acteur.rice.s rencontré.e.s, minoritaires, se présentent ouvertement comme « métisses ». C'est le cas d'Heretu Tetahiotupa, qui fait de son métissage la condition d'une triangularisation des connaissances sur les Marquises, un élément qui aurait facilité chez lui sa capacité à relire les textes écrits par des occidentales.aux sans perdre de vue un regard proquien sur les connaissances présentées (entretien avec H. Tetahiotupa, Anaho, Nuku Hiva, décembre 2019).

exemple le rapport dialectique à l'Occident qui déclenche l'ironie des inventionnistes, notamment lorsque l'énonciation s'effectue dans la langue ou avec des technologies supposées occidentales : la possibilité d'inverser les stigmates n'est jamais envisagée. De même, les controverses nombreuses entre tenants.e.s de l'énonciation culturelle constituent une brèche dans laquelle s'engouffre l'ironie inventionniste. La critique de cette théorie quand elle se contente de faire valoir la relativité des savoirs, dans une perspective postmoderniste, ne permet pas non plus de penser pleinement ce qui se joue dans les renaissances culturelles. "For instance, if the interest in postmodernism is limited to a celebration of the fragmentation of the 'grand narratives' of postenlightenment rationalism then, for all its intellectual excitement, it remains a profoundly parochial enterprise. The wider significance of the postmodern condition lies in the awareness that the epistemological 'limits' of those ethnocentric ideas are also the enunciative boundaries of a range of other dissonant, even dissident histories and voices – women, the colonized, minority groups, the bearers of policed sexualities." (Bhabha, 1994 : 6)

Les théories décoloniales s'inscrivent pleinement dans cette dynamique ainsi que dans cette mise en évidence des limites, des impasses auxquelles mène l'approche matérialiste et postmoderne (Borghi, 2021 : 66 ; Grosfoguel et Cohen, 2012 : 52). Face aux effets de cette approche, au vide, à la silenciation que ces critiques créent, la démarche décoloniale formule une exigence de reconstruction. La reconstruction concerne les énonciations culturelles, les modes de vie, les pratiques, les épistémologies... Et à nouveau l'objectif pour le champ scientifique n'est pas de se situer à l'avant-garde dans la production de ces alternatives mais d'assurer un relais théorique, une réception des mouvements, des initiatives aussi minoritaires puissent-elles être, qui existent déjà dans le monde social. « Reconstruire des identités et des épistémologies fortes est un sine qua non pour reconstruire dans la zone de non-être ce que la colonialité a détruit ou réduit à l'infériorité, par des siècles d'expansion coloniale. De nombreux postmodernes, post-structuralistes et même des marxistes appliquent de façon réactionnaire la méthode de l'anti-essentialisme radical contre les peuples indigènes, aborigènes, afros, immigrés du Sud, citoyens non occidentaux et autres sujets coloniaux qui produisent des métarécits décoloniaux depuis la zone de non-être. [...] Ces méthodes de la gauche occidentalise finissent par être complices du racisme colonial historique [...] » (Grosfoguel et Cohen, 2012 : 52)

Sur la plage, véritable third space océanien, se joue un acte de communication associant énonciation et réception entre des acteurs.rice.s dont la relation est marquée par la colonialité : par le centralisme (à plusieurs échelles : de l'occident, de la métropole, de Tahiti, de Pape'ete), les inégalités, mais aussi paradoxalement la doctrine universaliste. L'énonciation culturelle ne peut être qu'énonciation d'une différence, remettant en cause les fondements même de cette colonialité en proposant une vision du monde, une épistémologie autre et dynamique. Sinon, on a affaire à une projection occidentale d'une altérité figée qui est le contraire de l'énonciation culturelle, jouant l'exotisation ou l'assignation à une identité sauvage, primitive.

La réception de l'énonciation culturelle suppose un travail réflexif d'identification de ses propres privilèges épistémologiques, économiques et politiques ainsi qu'une réhistoricisation de ce qui se joue sur la plage. En l'absence d'une telle prise de conscience, l'oppression épistémique répond à l'énonciation de la différence. Lors de la cérémonie organisée en l'honneur de Vahine Ahuura Rurua, dont il a déjà été question plus haut, un discours me sembla particulièrement révélateur des difficultés

rencontrées par les acteur.rice.s qui prennent en charge l'énonciation d'une différence pour se faire entendre des scientifiques bien installé.e.s.

En marge de la cérémonie du kava, René Galzin, directeur d'étude émérite en biologie au CRIOBE (organisme de recherche en sciences de la vie et de la terre basé dans la baie d'Opunohu à Mo'orea) prend le micro et raconte sa rencontre avec Maurice Rurua, le père de Vahine. La scène se passe dans un hôtel de Pora Pora (Bora Bora), René Galzin y présente les résultats de sa thèse sur les courants marins. C'est alors que Maurice Rurua se serait levé et aurait pris sa guitare pour entamer une chanson en tahitien. René Galzin, qui ne comprend pas le tahitien, lui aurait alors demandé le sens de son intervention. Maurice Rurua lui aurait alors répondu que les savoirs qu'il venait de présenter étaient déjà connus des Polynésien.ne.s, et qu'ils avaient même été mis en chanson. Serait alors née une grande amitié entre les deux hommes qui aurait débouché sur une promesse faite par René Galzin à Maurice Rurua, celle d'accompagner sa fille dans la réussite de ses études.

René Galzin raconte alors comment il a vu évoluer la « jeune fille tout au long de son parcours universitaire ». Mais rien n'est dit de la signification de l'acte initié par Maurice Rurua, lorsqu'il prend sa guitare dans cet hôtel de Pora Pora. Pourtant, cet acte est lourd de sens : le père de Vahine marque ici une antécédence, l'antécédence des savoirs locaux sur les savoirs académiques quant aux courants marins, sous-entendant que les Polynésien.ne.s n'avaient pas attendu les scientifiques occidentales.aux pour connaître très précisément ces courants dans un espace maritime qu'il.elle.s maîtrisaient déjà. Le simple fait de ne pas tirer toutes les conclusions possibles d'une telle prise de parole, d'en faire une simple anecdote revient à reproduire une silencieuse séparation et à toujours séparer les savoirs, comme si aucune communication ne pouvait permettre de relier entre elles les épistémologies en présence. On retrouve le raisonnement d'Olivier Poté où l'on va chercher dans le mythe les signes d'une éventuelle préscience polynésienne qui n'est jamais tenue pour autre chose que pour une intuition reposant sur l'observation (entretien réalisé à Mo'orea, mars 2021).

On est au cœur d'une oppression épistémique : il y a d'abord non reconnaissance d'un savoir qui n'accède au statut de savoir scientifique qu'à condition d'avoir été présenté, validé en suivant un processus moderne, positiviste. La séparation entre connaissance scientifique et vernaculaire reste de l'ordre de la construction sociale, favorisant la reproduction d'un rapport de force favorable au premier. Et à long terme, ce sont des chemins de pensées entiers que l'on peine à retrouver. Parce qu'un seul d'entre eux a été reconnu comme légitime, on perd la trace des autres épistémologies. C'était sans compter l'archivage qu'autorise ici le répertoire des chansons tahitiennes.

Tout se passe comme si les savoirs inscrits dans une épistémologie polynésienne étaient sans cesse renvoyés au particularisme sans jamais pouvoir accéder à l'universalisme, condition de leur reconnaissance scientifique.

D'autres acteur.rice.s s'arrangent en opérant une dichotomie entre savoirs vernaculaires rangés du côté de l'observation et savoirs scientifiques associés à l'explication, à l'analyse. Cette séparation est explicitement opérée par Hinano Murphy, elle aussi à la tête d'une association culturelle en liens très étroits avec la GUMP station de l'université de Berkeley à Mo'orea. De même, lorsque je discute avec Vahine de l'anecdote racontée par René Galzin, elle commence par m'expliquer que ce n'est pas la même chose, que « les anciens n'avaient pas de microscopes »... L'outil devient la condition de l'analyse : il n'est pas vu comme une « chose épistémique », « une forme coagulée de connaissances théoriques » (Bourdieu, 2001 : 131 citant Shinn, 2000). Et quand j'exprime mes doutes vis-à-vis de la

possibilité d'accumuler autant de connaissances sans développer une pensée systémique explicative, elle finit par me dire qu'elle se sent « comme une grenouille dans un bain de plus en plus chaud à qui tu [moi] ferais remarquer que la température augmente ».

L'intérêt de la retranscription de cet échange réside autant dans la comparaison proposée par Vahine que dans l'inconfort qu'elle exprime. L'eau représente le bain, le milieu scientifique dans lequel elle s'inscrit, un milieu dans lequel la grenouille qui incarne donc la différence est d'abord bien venue avant que l'eau ne chauffe progressivement et que la différence soit mise en danger. Tout se passe comme si le champ scientifique supposait toujours malgré tout, in fine, une forme d'acculturation. Ayant porté avec succès les espoirs d'une stratégie familiale visant à pénétrer le milieu scientifique, Vahine connaît également la valeur de l'épistémologie polynésienne que ses parents, ses frères et sœurs, mais elle aussi valorisent dans l'association Puna Reo Piha'e'ina. Dans un champ disciplinaire (l'archéologie francophone), où le travail sur la positionnalité reste peu développé et où la figure du témoin modeste, l'idéal de la séparation entre scientifique et objet d'étude, continue d'opérer même implicitement, le parcours de Vahine, sa capacité à intervenir dans des domaines comme le monde politique ou l'énonciation culturelle à partir d'une position bien ancrée dans le champ scientifique reste assez inédite. On pourra arguer que je manque d'objectivité parce que j'entretiens des liens privilégiés avec cette actrice : un tel raisonnement s'inscrirait à nouveau dans l'idéal du témoin modeste, refusant tout lien et encore plus tout lien affectif dans la relation d'enquête.

De fait, après sa soutenance, Vahine a eu à cœur de présenter son travail en tahitien à plusieurs occasions et auprès d'acteur.rice.s reconnu.e.s pour leurs savoirs dans le domaine de la pêche. Vahine crée donc les conditions d'un dialogue, cette position n'étant pas toujours facile à assumer.

Il existe ainsi toutes sortes de raisonnements, d'implicites (le poids d'une approche matérialiste inadaptée aux contextes coloniaux, le poids de la figure du témoin modeste, le poids d'une conception occidentalocentrée de la construction des savoirs scientifiques...) qui limitent la réception de la différence dans le champ scientifique, ce qui n'empêche pas d'ailleurs l'énonciation de se poursuivre. Le champ scientifique profondément structuré par des valeurs positivistes et universalistes n'a que rarement été en mesure d'assurer la réception d'une différence, d'un autre être au monde, d'une autre épistémologie. Il existe cependant des exemples de recherches respectant cette exigence. Je peux évoquer ici rapidement le travail de l'historienne A. Salmond mis en œuvre à Aotearoa dans le cadre du documentaire *Artefact, star travel* (Burger, 2018) portant sur la navigation dite « traditionnelle » polynésienne (ancienne et actuelle). Le documentaire met en scène, selon moi, une situation de communication idéale entre acteur.rice.s de l'énonciation culturelle et scientifique, ne taisant rien des difficultés rencontrées dans cette relation (par le passé et aujourd'hui encore) par les premier.ère.s.

L'exemple choisi ici ne se déroule pas en Polynésie française, ce qui ne signifie pas qu'il n'existe pas aussi dans ce territoire des moments où les conditions sont réunies pour que la réception de l'énonciation soit assurée. Je peux ici citer un autre exemple : le travail mené aux Marquises par Emily C. Donaldson (2016), que je n'ai pas rencontrée mais dont la thèse atteste de cette préoccupation constante. Sa démarche me semble particulièrement innovante dans le sens où la chercheuse, qui travaille sur la notion de patrimoine aux Marquises, s'adresse aux spécialistes de la question. Elle pose ainsi un ensemble de garde-fous aux expert.e.s afin de favoriser le réinvestissement des héritages précoloniaux par les populations marquisiennes sans imposer une patrimonialisation conçue selon des

manières de faire et des objectifs extérieurs, occidentaux. Cette démarche s'inscrit dans le contexte du classement des Marquises à l'UNESCO (à ne pas confondre avec le projet de classement du matatiki abordé dans l'introduction).

Le mana (Donaldson, 2016 : 117), l'énergie, le pouvoir spirituel associés à un lieu ou une personne, et les pa'io'io (op. cit. : 128), l'esprit d'un ancêtre qui peut résider ou dans une personne ou dans un lieu, sont mobilisés pour décrire le rapport aux « paysages historiques » (op. cit. : 117) que les populations marquisiennes entretiennent actuellement, éclairer une gestion des héritages qui échappe aux observateur.rice.s extérieur.e.s. Là où ceux-ci voient de l'oubli et du délaissement, voire de la dégradation, la chercheuse montre qu'il peut exister des craintes, liées à la reconnaissance d'une puissance qui incite les Marquisien.ne.s à garder leurs distances avec ces « paysages ». Elle insiste sur le rôle qu'a pu jouer le discours religieux dans le développement de ce rapport craintif aux traces du passé.

E. Donaldson, 2016, *Living with sacred lands: negotiating sustainable heritage management and livelihoods in the Marquesas islands*, Thèse de doctorat, McGill University.

- Extrait n°1 : p. 117

"interpretations of spiritual power (*mana*) in historic landscapes allow Marquesans in the present to engage actively with both their land and the past. The feelings of power and danger that permeate such places reflect the entanglement of indigenous and colonial histories, as islanders have both accepted and struggled to resist the silencing of their past over time"

- Extrait n°2 : p. 128

"Despite the loss of orally transmitted knowledge, the experience of the *pa'io'io* represents a kind of embodied knowledge (...) Although interactions with *mana* and *pa'io'io* are not choreographed like a dance, the process of learning about and feeling these sources of power are a combination of "physical, cognitive and emotional" experience that imparts knowledge."

On est ici face à un cas de réception dans le champ scientifique d'éléments qui relèvent d'une épistémologie non positiviste. Rares sont les scientifiques à être en mesure d'intégrer ces apports dans leurs recherches. On peut cependant s'interroger sur la capacité d'un champ scientifique dont les fondements sont profondément positivistes à intégrer ces apports autrement que sous l'angle du relativisme culturel, de l'exotisme ou encore sans rejouer une opposition entre faits et représentations³².

Lors de mon dernier voyage à Tahiti, j'ai rencontré deux jeunes anthropologues qui revenaient sans cesse sur la possibilité de récolter ce type de matériau, d'accéder à des expériences mystiques... On retrouve ici le rôle assigné à l'autre : révéler les limites des sciences occidentales, de la modernité. Et l'on peut ici rappeler avec B. Latour (2006 [1991] : 78) que l'Occident lui-même n'a jamais complètement adhéré au projet moderne : les sorcier.ère.s, rebouteux.ses et autres guérisseur.euse.s ont continué à exister, alors que la médecine ne cessait de s'affirmer comme réponse rationaliste aux maladies.

³² Cette question est abordée dans la troisième partie (chapitre 9, 3.3), où je me positionne malgré tout en faveur du tiers inclus et donc en opposition au tiers exclu, qui relève, selon moi, d'une perspective fataliste, pessimiste, déniait au champ scientifique la possibilité de se réformer.

C'est aussi toute la prétention universaliste de la construction des savoirs qui se trouve ici remise en cause : les pa'io'io encore plus que le mana, dont l'usage est parfois galvaudé, semblent s'inscrire dans une histoire familiale, nécessiter une autochtonie sur le temps long.

Face à la fiction universaliste, car il ne faut pas être un fin sociologue pour repérer combien l'endogamie et la reproduction restent encore souvent de mise parmi les archéologues et les anthropologues, on a affaire à un savoir pour lequel une forme d'ancrage s'avère nécessaire.

A l'inverse, certains archéologues ne manquent pas de rappeler à l'envi que les pirogues comme celle de l'association Fa'afaita ne sont pas vraiment traditionnelles, parce qu'elles utilisent tel ou tel matériau moderne. On retrouve ici le rejet de l'énonciation via la stigmatisation de son hybridité. De manière plus fondamentale, certain.e.s scientifiques disqualifient d'entrée de jeu et de manière quasi inconsciente toute renaissance culturelle en partant du principe que celles-ci sont vaines dans un contexte où plus de « 90 pourcents de la culture a disparu ». C'était le cas déjà d'O. Poté qui avançait même un chiffre de 99 pourcents. Impossible de savoir comment un tel chiffre a pu être obtenu... surtout dans un contexte où les langues marquisienne, tahitienne et mangarévienne sont toujours parlées... Je suppose simplement que ce chiffre se calque sur celui de la chute démographique consécutive à la colonisation et à son choc militaire et microbien. Il est donc parfaitement abusif. Ce poncif largement diffusé me semble lourd de conséquences, dans le sens où il peut alimenter une forme de pessimisme ou d'insécurité culturelle chez les plus jeunes ou les personnes les moins sûres d'elles-mêmes. C'est toute la question de l'autorité scientifique et des responsabilités qui lui sont associées qui se pose dans des sociétés encore fortement structurées par la colonialité.

Cette asymétrie a également été dénoncée par certain.e.s acteur.rice.s rencontré.e.s, nous l'avons déjà vu plus haut avec E. Tjibaou. J'ai aussi identifié ce constat d'une dépossession chez l'anthropologue Edgar Tetahiotupa :

Edgar Tetahiotupa, anthropologue, mars 2021, Pape'ete

« Une fois je suis intervenu à TNTV lorsqu'il y a eu la découverte par des généticiens d'un lien entre l'Amérique et la Polynésie.

(Moi) Avec les poulets ?

- Non pas avec les poulets, c'est récent. Qu'il y avait des liens, on a trouvé des gènes de Colombiens aux Marquises.

(Moi) Dans les gènes des populations ?

- Oui dans les gènes des populations, tu en as entendu parler ? Je suis intervenu à la télé à TNTV et là j'ai dit clairement que bon euh ça met du baume au cœur dans la mesure où y a des gens qui disent qu'il y a quand même des gènes identiques aux Colombiens aux Marquisiens, tu vois ? Et j'ai ajouté que lorsqu'on disait, lorsque les Polynésiens disaient qu'il y a une relation de la culture polynésienne avec l'Amérique, on les considérait toujours comme des imbéciles... par les scientifiques. C'est ça, et donc je l'ai dit à la télé parce que je voulais mettre du baume au cœur aux Polynésiens, leur dire vous avez raison. C'est votre histoire. La question n'est pas une question de vérité, c'est une question de sens dans la mesure où chaque population peut construire sa vérité, dans la mesure où ça fait sens avec leur vie dans leur vie quotidienne, ça fait sens.

(Moi) Et alors pourquoi est-ce que le lien avec l'Amérique, il fait sens dans la vie des Polynésiens ?

- C'est ancré chez les Rurutu.

(Moi) Ah oui Pare, dans son bouquin...

- Oui mais même aujourd'hui c'est ancré. Et les scientifiques disent « Vous racontez des conneries. »
Mais de quel droit vous pouvez dire ça ? C'est pas leur histoire. »

On retrouve dans le propos tenu par E. Tetahiotupa à la fois un parti pris relativiste, lorsqu'il affirme que ce « n'est pas une question de vérité » et l'exigence décoloniale de mesurer les effets de la posture et des théories scientifiques sur les populations concernées (fin de l'extrait). Ce chercheur alerte ainsi sur les risques d'oppression épistémique que représente une recherche portant sur le passé de la région, menée principalement par des scientifiques occidentales, ne mesurant pas les enjeux sociaux contemporains de leurs théories. Il regrette alors le mépris que certain.e.s d'entre elles.eux, spécialistes de la question, adressent aux personnes qui continuent à défendre l'hypothèse d'un peuplement en provenance d'Amérique. E. Tetahiotupa invite donc les enseignant.e.s-chercheur.euse.s occidentales à la prudence, questionnant leur légitimité à remettre en cause une hypothèse qui ne peut être complètement écartée mais surtout une théorie dont la réfutation pure et simple pourrait fragiliser, dans leur énonciation culturelle, des populations qui souffrent déjà d'une marginalité économique et sociale. Il ne s'agit pas pour autant d'inviter les scientifiques à affirmer des choses qu'ils ne peuvent vérifier, mais de maintenir la porte ouverte, sans refuser de tenir compte de l'existence de récits qui pourraient avoir gardé la trace d'échanges, voire même d'unions ou de migrations qui ne sont pas encore documentées d'autre part (entretien réalisé à Pape'ete, en mars 2021).

Tout au long de ce chapitre, j'ai cherché à présenter non seulement les démarches, les raisonnements qui m'ont permis de structurer ce travail mais aussi les références contre lesquelles ma réflexion s'est forgée, me forçant à prendre conscience, de fait, des choix que j'opérais. Il s'agissait de convoquer un cadre de pensée permettant de faire entrer pleinement l'énonciation d'une différence dans le champ scientifique, en en faisant un sujet d'étude à part entière, puis en créant les conditions pour pouvoir intégrer les apports conceptuels et idéologiques, ainsi que les connaissances que celle-ci véhicule, selon une perspective correspondant au fameux travail d'arrière-garde théorique abordé dans le premier « chemin faisant ».

Ce chapitre a aussi été l'occasion de présenter, notamment via l'étude des travaux d'H. Bhabha (1994) sur la différence, une première théorisation de l'énonciation culturelle qui s'ajoute à la métaphore heuristique de la plage analysée dans le précédent chapitre.

Mais, la renaissance culturelle n'est pas exactement le synonyme de l'énonciation culturelle. La renaissance culturelle suppose un rapport au temps dont il convient maintenant de rendre compte, dans un troisième chapitre. Et là encore, il s'agira d'identifier, dans la manière dont ce rapport au temps est abordé dans le champ scientifique, un ensemble d'obstacles empêchant la réception de ce mouvement.

Chapitre 3. Les renaissances culturelles : un type d'énonciation qui suppose un rapport au temps non linéaire

Nous avons vu que la plage est un espace de rencontre, de communication, entre les populations qui énoncent la culture et celles qui réceptionnent cette énonciation. L'énonciation d'une différence n'implique pas uniquement cet espace de rencontre mais aussi un jeu complexe et une convergence de temporalités. Sur la plage, celui ou celle qui prend la parole pour dire la culture, pour énoncer une différence, convoque au moins deux temporalités : passée et présente. L'énonciation culturelle, qu'elle le remobilise ou qu'elle entende rompre avec le passé, entretient toujours un lien avec cette temporalité, ceci est d'autant plus vrai lorsque l'on s'intéresse à un certain type d'énonciation que j'ai choisi de désigner par l'expression « renaissance culturelle », renonçant ainsi à d'autres termes comme « renouveau », « revitalisation » ou « réveil » culturel...

1. La renaissance culturelle : un modèle spatio-temporel ?

Je n'ai pas inventé l'expression « renaissance culturelle », celle-ci circule dans des textes scientifiques (Wittersheim, 1999 : 181 ; Graille, 2015 ; Graille, 2016 : 73 ; Gagné, 2014 : 249...) et dans le discours de plusieurs acteur.rice.s partie prenante de ce processus (Chaze dans Hiro, 2016). D'autres formulations approchantes comme « réveil culturel » lui sont parfois préférées. C'est le cas de Toti, l'un des fondateurs de Motu Haka, qui considère que la culture enata était en sommeil et non qu'elle avait cessé d'exister, ce qu'impliquerait la métaphore de la renaissance. Je signale tout de suite qu'alors que le terme « réveil culturel » est une traduction usuelle du mot marquisien « matavaa », celui de renaissance culturelle ne semble pas disposer d'une telle assise dans les langues tahitienne, mangarévienne et marquisienne. Il se pourrait ainsi que l'expression ne soit d'usage qu'en français, ce qui me semble déjà révélateur de la manière dont elle structure l'énonciation culturelle, participant de fait, de la critique, même implicite, de la colonialité. Alors que dans les langues autochtones, et surtout en tahitien, c'est davantage la continuité qui prime (entretien avec Unutea Hirshon, Puna'auia, mars 2021), le recours au terme « renaissance » pourrait permettre d'assumer une discontinuité induite par la colonisation dans une langue qui ne peut plus être considérée comme n'étant que celle des colonisateur.rice.s.

La circulation d'un terme ne garantit pas sa pertinence, surtout lorsque, comme c'est le cas ici avec l'idée de « renaissance culturelle », celle-ci n'est jamais clarifiée, laissant penser qu'elle va de soi. Il faut donc maintenant proposer un cadrage théorique à l'un des termes clefs de ce travail : celui de « renaissance », éclairer la manière dont ce terme rend compte d'une historicité non linéaire associant passé et présent.

On remarque tout d'abord une hésitation chez les auteur.rice.s entre l'usage de la majuscule et de la minuscule. Cette variabilité traduit le caractère plus ou moins assumé de la référence, voire de la mise en correspondance entre ce qui se passe dans les sociétés du Pacifique ou d'ailleurs et « la » Renaissance, période historique fondatrice de la modernité occidentale. Et c'est tout d'abord la référence à ce modèle que je souhaite questionner ici. L'homologie est-elle pertinente ? Ne constitue-t-elle pas déjà une manifestation d'eurocentrisme ?

Ce type de question a déjà été posé en géographie au sujet d'un autre terme sorti de son contexte régional : celui de « méditerranée ». Je m'autorise donc ici un petit détour par la Méditerranée qui me permettra d'éclairer ensuite l'évolution et le trajet parcouru par le terme « renaissance ».

1.1. Détour par la/les M/méditerranée

Tout comme « renaissance », « méditerranée » n'était pas initialement un nom propre. Il s'agissait d'un adjectif permettant de désigner la situation de certains espaces au milieu des terres. Dans l'*Émile* (1762), Rousseau évoque ainsi la « Tartarie méditerranée » (cité par Ruel, 1991). Il faut attendre le XIX^e siècle pour que l'usage de l'adjectif se perde et que le mot devienne un nom propre. Apparaît alors un nouvel adjectif « méditerranéen » qui sert à désigner exclusivement les espaces, le climat, les populations... qui se situent aux abords de « la » Méditerranée. Cependant, il n'est pas rare de voir apparaître dans les ouvrages érudits d'autres Méditerranée, la Méditerranée américaine notamment (Crockaert, 1927). On explicite alors le contexte régional, preuve que la Méditerranée « tout court », celle qui n'a pas besoin d'être précisée par un adjectif géographique, est l'espace qui sert de référence, à partir duquel on pense les « autres ». Pendant plusieurs décennies, cet usage décontextualisé du terme « Méditerranée » reste rare, d'autant que pendant ce temps *la* Méditerranée devient, sous la plume de Reclus (1906 et 1908), une « valeur » (cité par Ruel, 1991), un « personnage historique » qui apparaît et disparaît au cours du temps. Cette idée sera reprise et portée à son apogée par Braudel (1949) dont la pensée n'est pas exempte de déterminisme : la Méditerranée devient un « carrefour permanent », un dispositif géographique synonyme d'unité, de rapprochement. Les tenants de la Nouvelle géographie viennent rompre avec cette acception de plus en plus partisane de la Méditerranée en rappelant, dans une approche géohistorique, que cet espace a effectivement connu de grands moments de convergence mais aussi de véritables ruptures. Et c'est à partir de ce constat qu'ils proposent d'ériger cette alternance de dynamiques autour d'une mer semi-fermée en modèle (Brunet et Dollfus, 1995 étudié par Deprest, 2002). A la faveur de cette démarche, la Méditerranée perdrait ainsi à nouveau son statut de nom propre, non pas pour redevenir un adjectif mais pour accéder au statut de nom commun nécessairement suivi d'un qualificatif apportant une précision géographique. Dès lors la Méditerranée « tout court » deviendrait la méditerranée... « eurasienne » ?

Il s'agit ici ni plus ni moins que de (re)provincialiser l'Europe en déconstruisant le mythe méditerranéen et en reconstruisant ensuite, dans une approche comparatiste et modélisante, le dispositif associant configuration géographique (mer semi-fermée) et dynamiques historiques antagonistes (rapprochements / ruptures). La démarche se révèle très séduisante, elle bute cependant sur l'inertie des représentations communes. La proposition de Brunet et Dollfus n'a pas encore permis de sortir la Méditerranée de son statut de nom propre dans le langage courant. Dès lors, le terme ne semble pas suffisamment déterritorialisé, dépassionné pour laisser place aux spécificités de chaque espace qu'il pourrait permettre d'étudier. Et c'est encore la Méditerranée qui bénéficie du privilège de ne pas avoir besoin d'être qualifiée d'eurasienne pour être identifiée. Plus récemment, J.-B. Arrault (2006) a prolongé cette réflexion sur le recours au terme de « méditerranée » défendant un usage analogique, « libre » (*op. cit.* : 3) qu'il qualifie aussi de « phénoménologique » (*op. cit.* : 2). On pourrait cependant s'interroger sur la situation, le type de rapport au monde, dans lequel se développe l'usage analogique du terme « méditerranée ». Le chercheur ne fait référence qu'à des sources scientifiques concernant

cet usage « phénoménologique » et je peine à imaginer que celui-ci puisse concerner d'autres champs en dehors peut-être du secteur d'activité touristique (notamment le tourisme de croisières). Le champ scientifique pourrait ainsi être la figure du prou de la provincialisation du terme, à moins que ce processus ne concerne de manière pérenne que la recherche en sciences humaines.

Ce détour par la Méditerranée offre une trame narrative que je vais maintenant utiliser pour analyser la Renaissance. Il faudra d'entrée de jeu tenir compte d'une différence notable entre ces deux termes : tandis que le premier apparaît d'abord dans son usage le plus répandu comme un mot géographique auquel la double opération consistant à provincialiser et modéliser apporte une dimension historique dynamique, le second se présente avant tout comme un mot historique auquel il s'agira inversement de donner une dimension géographique.

On peut ainsi commencer par remarquer à nouveau que le terme renaissance est un nom commun qui a été transformé en nom propre : *la Renaissance*, permettant de désigner une période historique marquée par un mouvement artistique et intellectuel en Europe qui aurait donné naissance à la modernité occidentale. Son usage en tant que nom commun persiste parallèlement mais c'est davantage la forme verbale qui est utilisée « le printemps renaît », « renaître de ses cendres »... Lorsqu'il est employé comme nom commun ou comme nom propre pour désigner autre chose que la Renaissance « tout court », il est complété par un nom de lieu ou un qualificatif permettant de restreindre son usage à tel ou tel aspect d'une société ou à une période précise. C'est d'ailleurs l'utilisation que j'en fais pour cette thèse en parlant de « renaissances culturelles en Polynésie française ».

Il existe donc d'autres renaissances qui ont fait l'objet de travaux scientifiques. On remarque ainsi deux tendances dans cette démultiplication des renaissances : une tendance à identifier des renaissances antérieures à *la Renaissance* et une tendance à identifier des renaissances plus récentes, voire contemporaines situées *ailleurs*, et mises en œuvre par des minorités ou des populations autochtones.

1.2. Les renaissances antérieures

C'est ainsi que les médiévistes ont cherché à relativiser la rupture induite par *la Renaissance* comme mouvement artistique et intellectuel, insistant sur la continuité de la référence à l'Antiquité tout au long du Moyen Âge, mettant en évidence des périodes d'intenses « progrès » scientifique, artistique et technique eux aussi qualifiés de « renaissances » comme la « renaissance carolingienne », « ottonienne » et la « renaissance du XII^{ème} siècle » (Massé, Paoli, 2010). Face à une idéologie moderniste qui s'est construite sur le rejet de la période qu'il.elle.s étudient, l'objectif est ici pour les historien.ne.s spécialistes du Moyen Âge de la réhabiliter, de la sortir d'une vision sombre, voire décadente. L'entreprise revient de fait à relativiser la rupture induite par *la Renaissance* et à situer sur le terrain de l'idéologie, du mythe fondateur, les discours qui reconduisent ces représentations.

Il existe ensuite d'autres facteurs de relativisation historique. Certain.e.s chercheur.euse.s, qui s'inscrivent également dans une approche historique, considèrent par exemple que l'Europe chrétienne n'avait pas l'apanage des renaissances même au Moyen Âge. C'est le cas de J. Goody, qui, dans son ouvrage intitulé *La Renaissance, the one or the many* (2009), consacre plusieurs chapitres à

des renaissances musulmanes, juives, indiennes ou chinoises. Il soutient ensuite que si la Renaissance européenne des XV^e et XVI^e siècles se distingue effectivement de ces autres renaissances par son ampleur et sa rapidité, c'est bien parce qu'elle fait suite à une longue période médiévale durant laquelle le poids du religieux avait limité ces évolutions. Cette théorie a donné lieu à de nombreuses discussions. Elle constitue indéniablement une tentative visant à dégager l'histoire de la période de partis pris européocentrés, ce en quoi elle concourt également à relativiser la centralité de la Renaissance, à provincialiser l'Europe. Notons que J. Goody fait de l'écriture une condition du phénomène et que ses analyses se limitent au système ancien monde. « If I am right in thinking that all literate societies are potential candidates for renaissance and reformation, I need to examine the past of Islamic, Indian and Chinese regimes » (Goody, 2009 : 91). On remarque également que cet auteur utilise parfois une version traduite en anglais du terme « renaissance », « renascence », ce qui concoure encore à déréférencer les processus décrits.

1.3. Les renaissances contemporaines : entre contestation et revendication de modernité

A ces renaissances antérieures s'ajoutent donc des renaissances contemporaines qui participent également à la démultiplication et au déréférencement du phénomène.

C'est notamment le cas de la « Harlem Renaissance », terme qui sert aujourd'hui à désigner un intense essor artistique et intellectuel qui eut lieu à New York dans le quartier noir de Harlem dans les années 1920. L'emploi du terme en français y compris dans la littérature anglophone semble être le signe du caractère assumé de la référence à la Renaissance « tout court ». Il faut dire que la Harlem Renaissance se fonde sur la volonté de faire reconnaître la participation des auteur.rice.s et artistes noir.e.s américain.e.s à la modernité littéraire. Il s'agit donc d'une revendication de modernité pour des populations que les discours dominants ont relégué malgré leur contribution certaine à l'évolution de différentes disciplines artistiques nord-américaines au cours de la modernité tardive (Baker, 1987). Le terme « Renaissance » n'est donc pas utilisé ici dans une acception faisant référence à un quelconque schéma spatio-temporel valorisant un passé ancien et la diffusion à l'échelle régionale d'une idée de rupture avec la période présente. Il faut dire que le « passage du milieu » est souvent considéré comme étant à l'origine d'une désorganisation profonde dans l'histoire des populations héritières de l'esclavage et de leurs descendant.e.s, une désorganisation ayant largement entravé leur possibilité de puiser dans leur passé précolonial les ressources d'une autre forme de renaissance. Ce raisonnement fait néanmoins l'objet de nombreuses critiques qui me semblent pertinentes, comme nous le verrons dans le dernier chapitre de cette thèse avec le travail de P. Gilroy (2017 [1993]).

Il faut dire que le mot « Renaissance » est en soi porteur d'un paradoxe : dans l'idéologie qui porte ce mouvement en Europe, le progrès, la modernité sont obtenus par la rupture avec le contexte présent et la redécouverte de références anciennes, antiques. Alors que la Harlem Renaissance se situe du côté de la contribution au progrès et à la modernité, même tardive, les renaissances culturelles océaniques se construisent en grande partie sur la volonté de rompre avec l'occidentalisation actuelle ainsi qu'avec une grande partie des héritages modernes de la colonisation pour privilégier la redécouverte d'un passé précolonial. Il semble donc que la transposition de ce terme dans différents contextes ne préfigure pas de réelle modélisation puisqu'on en arrive à désigner par « renaissance » des projets

aussi divergents que la Harlem Renaissance et les renaissances océaniques. Chacune d'entre elles entretient à sa manière un lien avec la renaissance « européenne » mais elles présentent peu de points communs entre elles. Et l'on peut également se demander s'il n'y a pas quelque chose de contre-intuitif dans le fait de rapprocher les renaissances culturelles polynésiennes de la renaissance « européenne » tant dans les premières on peut trouver des dispositions contestant les fondements de la modernité occidentale quand la seconde est supposée aboutir précisément à l'avènement de cette modernité.

L'usage qui est fait du terme « renaissance » dans le cadre de la Harlem Renaissance apparaît finalement isolé. On retrouve une acception approchante au sujet de la « renaissance culturelle de Toronto » mais l'emploi du mot relève ici d'une stratégie de marketing territorial mise en œuvre par la municipalité dans les années 2000 et 2010 visant à faire reconnaître la ville comme métropole économique et culturelle de rang mondial (Jenkins, 2005). De même, à la fin des années 1990 et au début des années 2000, le président sud-africain Thabo Mbeki développe une stratégie politique intitulée « African Renaissance » qui vise « un renouveau de l'Afrique en termes de démocratisation ainsi que de développement économique et culturel ». Dans les deux cas, il s'agit bien d'affirmer sa participation à une forme de modernité mais sans que la valorisation d'un quelconque passé antérieur ne soit au cœur de la démarche. Notons cependant qu'en parlant d' « African Renaissance », Thabo Mbeki reprenait à son compte en la vidant de son contenu culturel une notion développée durant ses années d'étude par l'historien Cheikh Anta-Diop (Maloka, 2001).

Et de fait, parallèlement à ces acceptions, le terme « renaissance » semble employé très régulièrement pour qualifier les mouvements littéraires et artistiques de nombreux peuples autochtones ou de minorités dans le monde. On trouve ainsi des ouvrages et des articles sur les renaissances lapones, juives, amérindiennes, mélanésiennes... et même depuis peu un manuel développant une approche généraliste sur les renaissances des cultures autochtones (Côté, 2018). Les acteurs à l'origine des dynamiques ainsi étudiées entendent bien renouer avec des savoirs, des pratiques anciennes, précoloniales dans le cas des peuples autochtones, afin de récupérer des capacités à énoncer leur culture. Le terme « renaissance » connaît donc un destin différent de celui de « méditerranée ». La diffusion de son usage, y compris en dehors du champ scientifique, en fait un terme de plus en plus courant, qui perd régulièrement sa majuscule. La référence à *la Renaissance* « tout court » s'efface dès lors, devient moins centrale, et ce alors même que l'emploi du mot français reste dominant dans les textes en anglais. Le terme semble ainsi s'être provincialisé, au moins partiellement.

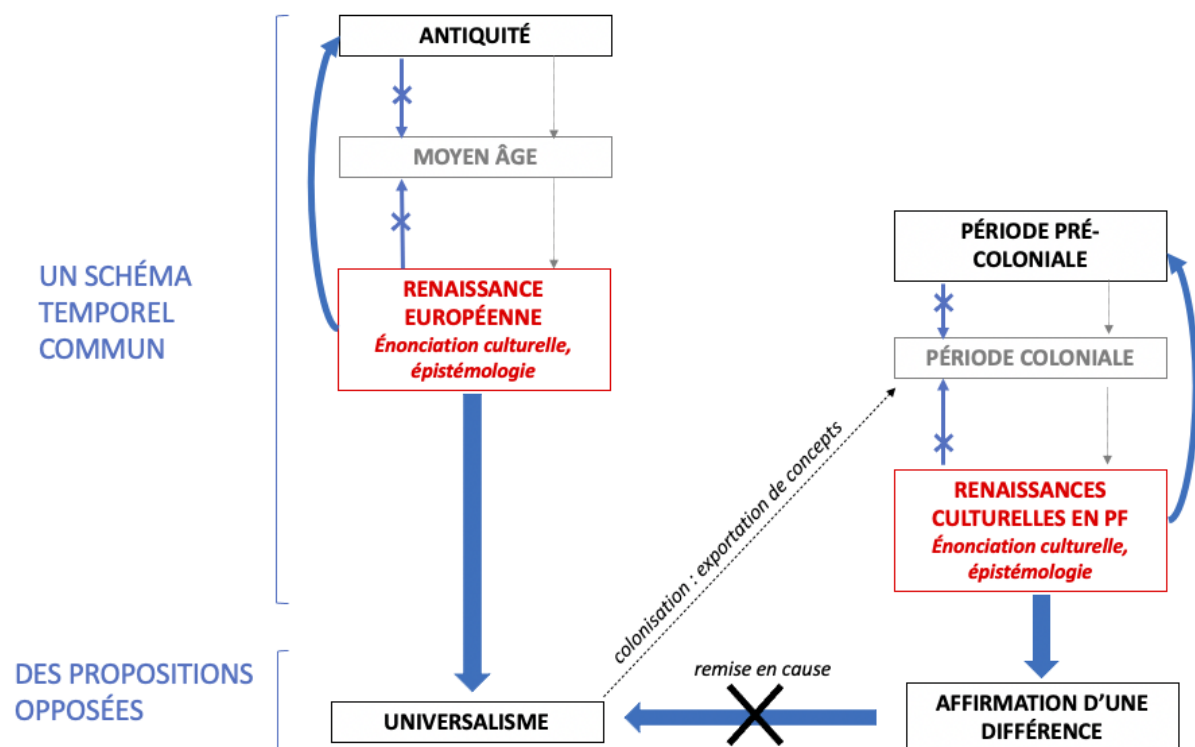
On aboutit donc à un terme qui est déjà d'un usage très générique. S'il subsiste encore une Renaissance tout court c'est en vertu de la centralité que cette période occupe dans l'idéologie moderne laquelle a longtemps justifié dans les discours la domination occidentale du monde. Contrairement à la Méditerranée pour laquelle on trouve encore des géographes pour dire qu'il n'existe qu'une Méditerranée (Bethemont, 2001), aucun historien ne soutiendrait aujourd'hui qu'il n'existe pas d'autres renaissances que celle qui s'est produite en Europe aux XV^{ème} et XVI^{ème} siècles, aussi spécifique ou centrale celle-ci puisse leur paraître. Et l'on remarque donc que l'emploi de ce terme sert aujourd'hui à désigner deux intentions distinctes : une revendication en modernité ou le réinvestissement d'un passé pré-moderne déconnecté de l'idée de « progrès ». Si le point commun de ces deux intentions reste le rattachement à la renaissance européenne, qui pouvait inclure les deux projets, de manière faussement contradictoire, il n'en demeure pas moins que la référence à cet

espace s'efface au fur et à mesure que se démultiplie l'usage du terme, la majuscule et la centralité du terme français dans les autres langues commençant même à se perdre. La possibilité de désigner par l'expression « la Renaissance » le phénomène européen des XV^e et XVI^e siècles sans avoir besoin de préciser davantage l'époque et l'espace de référence constitue cependant le signe d'une prédominance héritée qui n'a pas encore complètement été supplantée : la provincialisation reste donc inaboutie.

C'est dans ce contexte que je fais le choix de construire mon sujet d'étude, les renaissances culturelles marquisienne, mangarévienne et tahitienne et plus généralement océaniques, en dressant un parallèle avec... la renaissance européenne des XV^e et XVI^e siècle. Au départ, la démarche pouvait sembler rétrograde, dans le sens où elle pouvait sonner comme un nouvel européocentrisme d'autant plus coupable qu'il aurait été commis par une « européenne » et en pleine conscience de l'actuel mouvement de provincialisation que connaît le terme renaissance. Et, de fait, il pourra sembler prématuré de considérer que la renaissance européenne est une renaissance parmi d'autres et que les comparaisons avec celle-ci sont parfaitement anodines.

Cependant, à la suite d'E. Wittersheim (2006 : 51) et de M. Sahlins (1993), nous pouvons remarquer que cette comparaison a déjà été initiée par des hommes politiques mélanésiens. La mise en œuvre de cette comparaison n'appartient donc pas, ou pas uniquement au champ scientifique. Surtout cette comparaison, et la figure ci-dessous (figure 5) me semble à ce sujet éloquent, visera autant à souligner les points communs entre les deux processus que les dissemblances.

Figure 5. Renaissances océaniques et renaissance européenne : un schéma temporel commun, des propositions opposées



Source : conception et réalisation de l'auteurice

Cette comparaison sera finalement à l'image de la relation d'étude, le risque de la reconduction d'une domination blanche européenne est partout présent... mais le rapprochement opéré est aussi la condition d'une provincialisation de l'Occident. En mobilisant ce terme de renaissance et en assumant le lien qu'il crée implicitement avec la renaissance européenne, il s'agit de remarquer l'existence d'un rapport au temps commun : tenant à l'enjambement que les acteur.rice.s qui ont développé ces mouvements ont entendu opérer, de la mise en relation que ces renaissances supposent entre deux périodes séparées par une période intermédiaire ainsi requestionnée. La comparaison ne tient qu'à cette dimension temporelle, qu'à ce rapport au temps. Elle ne fonctionne pas du tout d'un point de vue géographique et je m'autorise ici justement une petite digression géographique afin de mieux cadrer la comparaison proposée.

Si dans les deux cas, nous avons affaire à des mouvements de renaissance culturelle présentant une dimension macro-régionale, impliquant des acteur.rice.s ancré.e.s dans différents territoires au sein de cet espace mais qui peuvent se réclamer d'un héritage commun : celui de la civilisation grecque antique, d'abord, et, secondairement, romaine dans le cas de la renaissance européenne et celui de la civilisation austronésienne dans le cas de l'Océanie (carte 5 dans l'introduction) ; il existe cependant une différence géographique majeure entre ces deux types de renaissance. Alors qu'il est possible d'identifier un foyer fondateur pour le phénomène européen : Rome, l'Italie, à partir duquel la dynamique se diffuse dans le reste de la partie occidentale du continent, les renaissances culturelles océaniques, même si elles peuvent se targuer d'un passé commun, restent plurielles et sont d'abord régionales ou nationales avant d'être macro-régionales. Et je renvoie ici à l'introduction, à la manière dont Manouche Lehartel rejette toute idée d'un amalgame entre le 'ori tahiti et les autres danses d'Océanie. La dimension macro-régionale des renaissances en Europe et en Océanie n'a donc pas la même signification : dans un cas, elle renvoie à un seul et même phénomène qui se diffuse à l'échelle du continent et, dans le second, à différentes renaissances culturelles qui restent, chacune, ancrées dans un territoire, une partie de l'Océanie (et j'aurais l'occasion de revenir sur ce rattachement ainsi que sur l'échelle des territoires en question) mais peuvent entretenir des liens privilégiés avec d'autres renaissances culturelles ou participer d'un régionalisme culturel océanien³³.

Ainsi, l'échelle océanique apparaît plus comme une modalité de certaines renaissances culturelles, un choix possible pour les acteur.rice.s de la région qui portent ces dynamiques, la réappropriation d'un passé commun austronésien pouvant alors jouer un rôle mobilisateur comme l'héritage grec dans la renaissance européenne, sans que cette réappropriation ne soit première cependant (et sans qu'il ne s'agisse du seul héritage historique pouvant être mobilisé).

Et l'on touche ici à un point important dans l'étude du processus de renaissance culturelle, un point me permettant de couper court à cette digression géographique qui risquait de m'amener à anticiper sur les parties suivantes : la fluidité, la labilité du passé convoqué. Tout se passe comme si s'opérait une mise à plat du passé de référence, comme si les acteur.rice.s qui portent le mouvement écrasaient la profondeur historique propre à la période prise pour modèle, ce qui explique que, dans le cas

³³ Par son ampleur, ce régionalisme culturel océanien pourrait quant à lui être comparé à la dynamique panafricaine ou à l'Atlantique noir (2017 [1993]), cette dynamique ayant abouti à la création d'un festival panafricain en 1969 à Alger. Ce festival, qui associait aussi la diaspora outre-atlantique, a d'ailleurs servi de référence pour le premier festival des arts du Pacifique en 1972 à Suva. Cependant, contrairement à son homologue océanien, le festival panafricain ne s'est pas pérennisé dans le temps. Il n'y a eu qu'une seule autre édition, quarante ans après, en 2009, à Alger à nouveau.

océanien, on puisse convoquer à la fois des références à la phase du peuplement et d'autres relatives à un passé précolonial beaucoup plus récent comme, par exemple, la période relativement tardive où les vallées tahitiennes ont été peuplées (Maric, 2012). La plupart du temps, ces combinaisons ne posent pas problème, preuve que la renaissance ne s'inscrit pas dans une historicité linéaire.

M. Paoli ne dit pas autre chose lorsqu'il avance au sujet de la renaissance européenne que : « C'est alors la fluidité du concept, son caractère non rigide, qui garantit sa pertinence : chacun attribue à l'âge moderne (le médiéval) et au nouvel âge antique (le renaissant) de vagues limites chronologiques, toutes différentes, qui n'ont finalement que peu d'importance ; seule compte l'idée d'une rupture (temporelle mais avant tout intellectuelle) avec une certaine forme de la culture identifiée avec la scolastique, le nominalisme, les savoirs obscurs et inutiles, le mauvais latin, l'ignorance du grec » (Paoli dans Masse et Paoli, 2010 : 34).

Le flou qui existe sur les limites du renaissant et de l'antique ou du précolonial ouvre néanmoins la voie à d'importantes divergences, religieuses notamment. Il semble en effet que, dans le cas de la renaissance européenne, l'enjeu ait été de repousser le début du renaissant tandis que dans le cas des renaissances océaniques on a retardé le début du précolonial. Ceci revient à chaque fois à devancer le contournement du religieux, la sécularisation, dont ces phénomènes peuvent être porteurs : « Nous avons parlé de cette tendance des défenseurs du Moyen Âge à avancer le début de la Renaissance en cherchant particulièrement à mettre en relief des figures comme François d'Assise ou Joachim de Flore. [...] Le principe est néanmoins toujours le même : trouver une source chrétienne à la modernité qui permette de désamorcer ce que la Renaissance pourrait contenir de subversif et donc la vider partiellement de sa substance. » (Paoli dans Masse et Paoli 2010 : 44).

En Polynésie française, une partie des conflits qui éclatent entre les différentes générations d'acteur.rice.s des renaissances culturelles concerne de fait le passé à réinvestir. Quand les plus ancien.ne.s cherchent à maintenir la compatibilité du mouvement avec le message biblique se référant ainsi implicitement aux premiers temps de la christianisation marqués par le syncrétisme, d'autres acteur.rice.s, souvent plus jeunes, se réfèrent explicitement à un passé antérieur à l'évangélisation ou mettent en scène directement des formes de résistance au pouvoir de l'Église au moment de la rencontre coloniale. Ce fut le cas du groupe Kakaia, comme nous l'avons précédemment, lors du Matavaa o te Fenua Enata de 2015, à Hiva Oa. De même, H. Colombani, actrice de la renaissance culturelle tahitienne, raconte comment elle a préféré renoncer à consulter les ancien.ne.s de sa commune au sujet du déroulé de la cérémonie du kava butant sur les références constantes à la Sainte-Trinité.

Se joue donc ici un débat qui semble présenter une dimension intergénérationnelle, du moins cette dimension ressort-elle clairement dans les deux extraits ci-dessous concernant l'énonciation culturelle marquisienne.

Ken Taaviri (35 ans), chef de troupe de la délégation de Ua Huka, décembre 2019, Hakahau (Ua Pou),
« Moi mon objectif vraiment c'est de rechercher la véritable identité du marquisien hein. Euh... mea... se baser uniquement sur les témoignages oraux de nos grands-parents ça ne suffit plus. Ça suffit plus. Y a eu une rupture entre nos anciens anciens ancêtres, parce que nos grands-parents de maintenant ils ont été influencés par la religion, la volonté de camoufler, de dire que la vérité vient des Européens

alors que nos ancêtres comprenaient parfaitement leur environnement. (...) Mon objectif c'est de vraiment connaître la vraie identité. Ne plus se baser sur les témoignages oraux des grands-parents. Je suis obligé de travailler avec les scientifiques, les archéologues, tout ça. »

Heretu Tetahiotupa (27 ans), réalisateur, tatoueur, décembre 2019, Anaho (Nuku Hiva), (je souligne)
« Y a les générations des anciens, ça c'était très intéressant aussi, on a... dans le travail qu'on a fait pour le documentaire [Patutiki, 2018], on était en contact avec la population, on a vu plein de gens, en fait, des Marquises, on a noté des différences d'état d'esprit, de façon d'être avec des catégories d'âge. [...] La génération des parents en fait, c'est pas la génération qui détient les connaissances, c'est celle qui les a récupérées, qui sont allées chercher les connaissances mais qui savait pas en fait. C'est la génération qui savait pas et qui s'est dit bah il faut savoir. La génération avant elle sait des choses. Plein de vieux comme ça, qui eux ont vécu cette réalité-là et la partagent et y a une différence qui est vraiment forte, entre cette génération-là, [...] et notre génération. On a les anciens, ils savent pas ils te disent je sais pas. Ils savent, ils te disent ce qu'ils savent mais ils bricolent pas. (...) Toti, il est parti chercher les chants auprès des anciens à Hiva Oa, auprès de sa famille et après voilà, il a développé la connaissance qu'il a reçue, il l'a développée à sa manière.

C'est là aussi que je voulais dire que la connaissance elle est puissante et elle a des conséquences et du coup c'est un des aspects. La conséquence c'est que la connaissance elle apporte du pouvoir et il y a plein de choses qui se passent quand il y a du pouvoir, la nature humaine, il y a plein de choses qui sont différentes.

Mais moi, [...] je suis pas d'accord. [...] Il faut commencer par le putu et il faut finir par le rikuhe, [...], quand tu lis les livres le premier chant c'est le pu'e c'est le chant de la création du monde, on chante, la terre, le volcan sous l'océan qui sort de l'océan et c'est un chant particulier qui est très sacré et c'était ça le chant qui ouvrait les cérémonies. On chante le pu'e qui décrit l'émergence d'une île. C'est un chant très monotone c'est [il chante], y avait que les hommes qui chantaient ça et ça raconte comment la terre sort de l'océan, c'est le point chaud, c'est le feu qui est au fond de l'océan, sort et s'étend telle la racine charnue, un terme qui revient souvent en lien avec un taro qui est prêt à être mangé, ou un manioc ou des plantes, des tubercules charnues mais c'est en lien avec la généalogie on parle de to'o c'est la généalogie chez les Tahitiens et c'est la même chose c'est une racine avec des ramifications, ça rentre dans un univers de représentations. Et ça se finit, je sais plus comment ça se finit mais pas par un rikuhe. C'est des trucs qui ont été créés ces dernières années, au cours des différents Matavaa mais ouai c'était pas... Cette codification, elle est là, est-ce que c'est intéressant ? Est-ce que c'est authentique ? [...] Après, je comprends aussi qu'il faut un cadre pour que les choses se développent. »

Se posent ici deux questions qui semblent avoir partie liée : celle de la sécularisation qui peut accompagner la renaissance culturelle et celle de la place de l'autre dans ce processus.

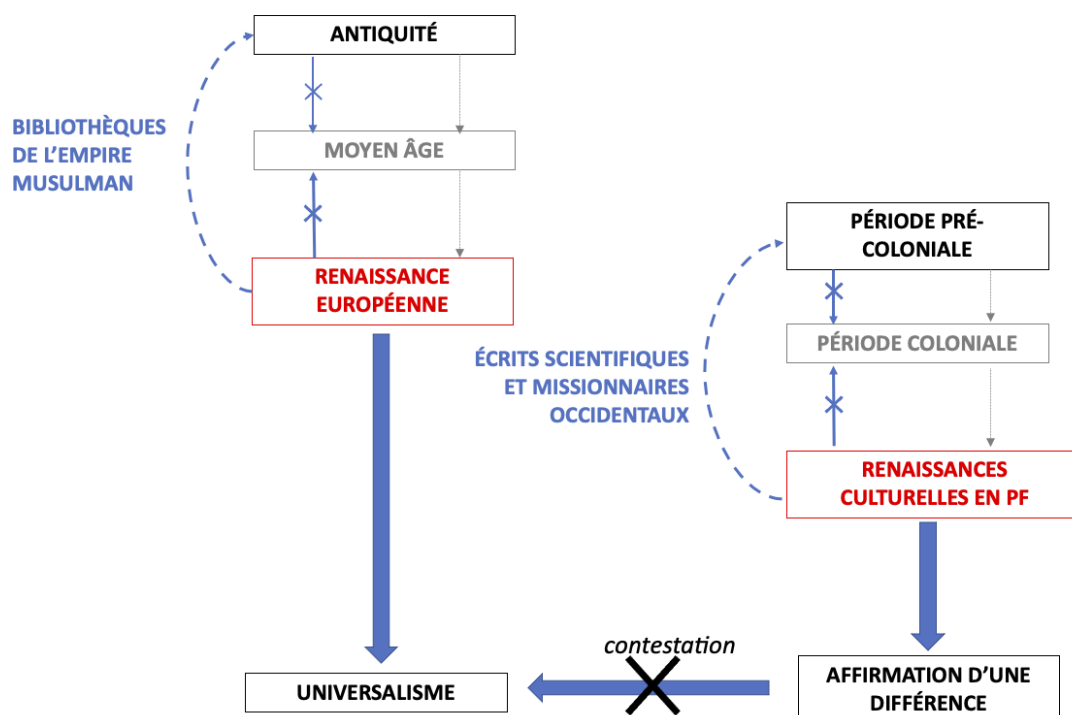
Nous avons vu comment J. Goody associait étroitement dans sa pensée contournement du religieux et renaissance culturelle mais aussi comment il conditionnait la renaissance à l'accès à des textes écrits fiables permettant de retourner aux sources disponibles sur le passé à réinvestir. Les renaissances culturelles polynésiennes ne respectent donc que partiellement le schéma développé par J. Goody au sujet de l'Ancien monde. On peut se demander si cet auteur ne reproduit pas ici une tendance au

scriptocentrisme, fréquente dans la recherche occidentale qui survalorise l'écrit comme technologie de transmission des connaissances.

Par ailleurs, J. Goody décrit aussi le rôle que l'autre, les savant.e.s de l'empire musulman dans le cas de la renaissance européenne, a pu jouer dans la conservation des sources nécessaires à la connaissance du passé antique à réinvestir. « While the Renaissance is represented as Europe's recollection of European antiquity, this recollection took place through the mediation of other cultures and languages and the convivencia of Muslim Spain and Sicily. » (Goody, 2009 : 43).

Il est dès lors tentant de dresser un parallèle entre le rôle joué pour la renaissance européenne par les bibliothèques et les savant.e.s de l'empire puis des États musulmans et le rôle joué pour les renaissances océaniques par les recherches menées par les scientifiques, majoritairement occidentales.aux (figure 6). La comparaison se révèle cependant fallacieuse si l'on manque de rappeler ici que, contrairement aux savant.e.s musulman.e.s qui ont réalisé un travail de traduction de textes grecs qui provenaient d'un monde avec lequel il.elle.s avaient entretenu d'intenses liens, les savoirs collectés par les scientifiques occidentales.aux n'ont pas bénéficié d'une telle socialisation mais ont souvent reposé et en grande partie reproduit les logiques de domination et les incompréhensions qui fondaient la relation d'étude. Les recherches occidentales utilisées dans les renaissances culturelles polynésiennes sont souvent soigneusement choisies et seul un petit nombre d'entre elles font autorité auprès des acteur.rice.s impliqué.e.s dans ces dynamiques. C'est le cas par exemple des travaux de Willowdean Handy au sujet du tatouage marquisien (2008 [1922]).

Figure 6. Scientifiques musulman.e.s et Occidentales.aux, des intermédiaires dans les renaissances culturelles européennes et océaniques



Source : conception et réalisation de l'autrice

D'autres textes occupent une place ambivalente. C'est le cas des *Immémoriaux* de Victor Segalen (2009 [1907]) pour la renaissance culturelle des îles de la Société. Rejeté par Chantal Spitz (entretien réalisé à Pape'ete, octobre 2019), ce texte s'est révélé fondateur pour Moetai Brotherson. Lors de la soirée consacrée à Victor Segalen par l'association Tāparau et Te Fare Tauhiti Nui (la Maison de la Culture) le 26 novembre 2019, l'auteur et député indépendantiste a raconté que lorsqu'il était enfant à Huahine, il avait pris l'habitude d'emprunter des livres à la bibliothèque et qu'un jour il était tombé sur les *Immémoriaux*, qu'il avait lu avec grand intérêt, admirant la manière dont certaines emphases du tahitien avaient été retranscrites en français dans ce roman dont le personnage principal est tahitien, et dans lequel les occidentaux.ales n'apparaissent qu'en arrière-plan. La couverture du livre avait été modifiée pour la rendre plus résistante et le nom de l'auteur n'apparaissait plus que sous forme d'initiales. Pendant plusieurs années, Moetai Brotherson a pensé avoir lu un auteur polynésien. Il explique que ce livre avait ainsi créé dans sa tête l'idée d'un précédent, l'encourageant à prendre la plume. Ce qu'il fit bien plus tard avec *Le roi absent* (2007). La légitimité de l'auteur à prendre la plume s'est donc partiellement construite sur un quiproquo, une assimilation des écrits de l'autre.

Un tri s'opère dans le rapport aux textes de l'autre : l'idée d'un passé précolonial rendu inaccessible par la colonisation et l'occidentalisation des modes de vie en Océanie est le plus souvent laissée de côté, même si on peut légitimement penser que la lecture répétée de telles assertions peut s'avérer malgré tout décourageante, comme lorsqu'A. Babadzan (1982 : 6) conteste aux populations autochtones de Polynésie française toute possibilité de connaître le passé précolonial préchrétien, leur démarche ne pouvant leur permettre de remonter en deçà d'une première acculturation liée à la christianisation des îles en question. Il est difficile de mesurer les effets que peut avoir ce genre de jugement sans appel, d'autant que l'on peut véritablement se demander sur quoi il se fonde. Le chercheur prolonge et déplace ici une espèce de leitmotiv que l'on retrouve dans les premiers écrits ethnographiques sur le Pacifique où le chercheur.euse se mettait en scène dans la posture de celui ou celle qui vient relever les derniers témoignages, les dernières traces de cultures vouées à disparaître, quand l'occidentalisation aura fait son travail. Nous avons déjà vu que G. Dening ne dérogeait pas à cette tendance. C'était également le cas de V. Segalen. Ce positionnement alimenté par un purisme et une haine de soi, loin de réduire l'occidentalocentrisme, l'alimente (Latour, 2006 [1991] : 171), les renaissances culturelles qui se développent depuis les années 1970 suffisant à lui donner tort.

Comme ailleurs, la transmission orale, les mythes mais aussi l'archéologie, l'anthropologie, la géographie et même l'histoire peuvent être combinés pour réinvestir des savoirs et des pratiques précoloniales ou préchrétiennes. D'autant plus que, aussi rapides qu'elles aient pu être, la colonisation et l'interdiction de certains aspects de la culture autochtone, ont été très tardives et parfois partielles dans le Pacifique. Elles ne représentent dès lors qu'une parenthèse (plus ou moins refermée). La division du Pacifique entre plusieurs puissances et les différences de statut et d'emprise coloniale sur les territoires océaniques ont également facilité la conservation de pratiques dans certaines îles qui étaient interdites ou rapidement oubliées dans d'autres et inversement. Et, comme signalé un peu plus haut, même si les emprunts entre les différents territoires de la région ne sont pas toujours valorisés dans les discours qui portent les renaissances culturelles océaniques, ceux-ci ne sont pas rares.

Kahu Kahia (22 ans), un des leaders de Kakaia, décembre 2019, Hakahau (Ua Pou)

« (Moi) Que penses-tu de la démarche du FestPac [Festival des Arts du Pacifique] de rassembler la Micronésie, la Mélanésie, la Polynésie ?

- Oui c'est la reconnexion. J'ai une théorie en tant que personne. On a une culture qu'on a perdu et qui est restée dans une autre île. Et le FestPac c'est ça. Quand tu vas au FestPac tu te dis. Putain. C'est ce qu'on a perdu et c'est chez les Fidji. Y a une partie de notre culture qui est restée ancrée dans une autre culture mais pas dans la nôtre. »

Heretu Tetahiotupa (27 ans), décembre 2019, Anaho (Nuku Hiva)

« (Moi) Non mais qui réactive le peigne aujourd'hui, à part les Samoans ?

- Eux ils ont pas perdu. Tout ce qui se fait ailleurs. Je sais pas. (...) J'envisage réellement d'aller à Samoa. »

A la suite de J. Goody, la centralité de l'autre peut être soulignée dans le processus de renaissance culturelle, notamment à travers la mise à disposition de données qui intéressent les acteur.rice.s de ces mouvements. L'autre peut être le.la voisin.e proche culturellement, dans le.la.quel.le on se reconnaît comme dans le cas des Samoan.ne.s pour les Marquisien.ne.s ou celle.celui dont on cherche à se distinguer : les pays musulmans pour les royaumes chrétiens d'Europe occidentale, les pays occidentaux pour les îles du Pacifique. Ce deuxième cas de figure donne lieu à une forme d'inconfort plus ou moins assumé par les acteur.rice.s des renaissances culturelles. Dans le cas de la renaissance européenne des XV^e et XVI^e siècles, le rôle des musulman.e.s a tout simplement été gommé. Concernant les renaissances culturelles en Polynésie française, les postures divergent entre reconnaissance, rejet, utilisation sélective, affirmation d'une antériorité. S'interpose ici l'héritage de la domination coloniale. Celle-ci n'a pas d'équivalent dans le contexte européen du XV^e siècle. Elle pèse sur l'énonciation culturelle des acteur.rice.s des renaissances océaniques : entre peur du silence, de la ventriloquie et volonté de se réapproprier un savoir qui a été consigné par l'autre.

En nous adossant à la renaissance européenne des XV^e et XVI^e siècles pour étudier les renaissances culturelles océaniques nous avons pu développer une approche comparative permettant de faire ressortir les spécificités de cette dernière mais aussi les points communs qu'entretiennent ces deux mouvements d'échelle macro-régionale. Nous avons vu qu'il n'existait finalement pas de déterminisme scalaire en la matière : bien que dans les deux cas on puisse identifier une dimension macro-régionale aux processus étudiés, dans le cas de la renaissance européenne celui-ci relève bien d'une dimension holistique quand ce qui se joue dans le Pacifique, en termes de régionalisme culturel est d'abord le résultat d'une somme de renaissances qui se développent à différentes échelles infra-régionales (vallée, île, archipel, État) et seulement secondairement voire optionnellement le fruit d'une vision holiste, macrorégionale. Cette question sera explorée plus précisément dans la troisième partie de cette thèse.

Du point de vue des temporalités, puisque c'est tout de même ce dont il est d'abord question lorsque l'on parle de renaissance culturelle, retenons que ce type de processus investit des passés dans le présent de l'énonciation. La mobilisation de ces temporalités ne respecte pas un schéma temporel linéaire. Il s'agit maintenant de comprendre comment s'effectue cette remise en cause le plus souvent inexplicite.

2. Les renaissances culturelles : des temporalités qui se nouent plus qu'elles ne se succèdent

2.1. La nostalgie de l'un

Pour bien comprendre ce qui se joue en termes de temporalités dans les processus de renaissance culturelle, on peut repartir de cette citation d'H. Bhabha (2019 [1994] : 88) : « L'énonciation de la différence culturelle problématise la division binaire entre passé et présent, tradition et modernité, au niveau de la représentation culturelle et de son discours autoritaire. C'est le problème de savoir comment, pour signifier le présent, quelque chose vient à être répété, déplacé et resitué au nom de la tradition, sous la forme d'un passé qui n'est pas nécessairement un signe fiable de mémoire historique, mais une stratégie pour représenter l'autorité dans les termes de l'artifice de l'archaïque. »

C'est justement cette stratégie que je souhaite questionner. On peut être surpris par le vocabulaire employé ici par H. Bhabha, reprenant le champ lexical de la mystification (« stratégie », « artifice », « signe ») cher aux poststructuralistes dont il se démarque par ailleurs. Il me semble difficile d'adhérer à l'idée d'une stratégie consciente de manipulation des temporalités et ce d'autant plus que dans notre cas, l'effet obtenu, l'inversion du stigmaté, n'est pas explicitement l'effet recherché. Comme je l'ai déjà évoqué dans le premier « chemin faisant », les acteur.rice.s rencontré.e.s proposent une interprétation positive de leurs pratiques et créations, laquelle relève davantage de l'affirmation d'un être au monde spécifique que d'une volonté explicite de renverser une domination.

Warren, un des leaders du groupe Kakaia, décembre 2019, Hakahau (Ua Pou)

(Moi) « Vous faites un travail avec un psychologue, avec un ethnologue, c'est parce que le constat de départ c'est qu'il y avait une blessure ?

- Dans le passé. Je pense que c'est une blessure du passé qui nous assombrit tous. On ressent sans le vouloir, une situation dans laquelle on n'a pas demandé à être. C'est comme un vide. Et du coup, comme on dit souvent, si on travaille pas maintenant, ceux de l'avenir c'est eux qui vont tout avoir sur le dos. Nous sommes la génération qui accumule tout ça.

(Moi) C'est un engagement qui est politique quand même nan ?

- Pas du tout politique. Notre engagement il est personnel.

(Moi) Vous créez un collectif, c'est pas que personnel ?

- Si c'est personnel. C'est-à-dire que le groupe est constitué de personnes qui n'ont pas été appelées, on n'a pas été rechercher ces personnes. C'est des personnes qui ont trouvé leur place et qui se sont retrouvées et qui continuent à se retrouver. Kakaia c'est un mouvement, c'est une philosophie de vie. Ça se résume pas en un mot, ni en une phrase. C'est nos actions et parfois on peut pas expliquer. Nos actions conscientes, on veut le bien et on veut l'éveil.

(Moi) Y a pas de revendication décoloniale / postcoloniale ? La blessure que vous ressentez elle n'a rien à voir avec ça ?

- Si justement. On conteste rien. On nous prend comme si on contestait. Nous on s'exprime. Ça s'est passé comme ça, on nous dit qu'il faut pas en parler. A quoi ça sert de parler de cannibalisme ? Nous on en parle, car on retient du cannibalisme, c'était aller ailleurs, dans un clan qui n'est pas le nôtre pour prendre le mana de l'autre. La personne qui en mangeait une autre, elle avait un but précis, c'était

pas seulement pour manger. C'est une cérémonie, un engagement, pour eux c'était sacré. Quand ils retiraient les yeux de leurs ennemis et les mangeaient c'était pas un amusement, c'était pour avoir du pouvoir. Nous ce qu'on retient de ça, c'est cette force, ce courage, cette volonté, de rechercher. Aujourd'hui, on va pas aller manger des gens. On a cette soif de connaissance, c'est ce qu'on retient du cannibalisme. Cette soif de connaissance, la recherche du sens. »

Le lien entre passé et présent est ici directement questionné. Il ne s'agit pas de réactiver le cannibalisme mais d'utiliser l'interprétation de cette pratique circonscrite dans le passé pour alimenter une quête dans le présent. Qu'elle relève ou non du schéma type de la renaissance, toute énonciation culturelle associerait donc passé et présent de manière non linéaire, montrant qu'au même titre que l'espace, le temps s'aménage en fonction des besoins.

Cependant, il s'en faut de beaucoup pour que cette association non linéaire soit reconnue comme telle, ce qui occasionne toute sorte de conflits sur le sens à donner à ce passé qui s'introduit dans le présent. S'agit-il d'habiter le passé ? De faire de la renaissance culturelle une reconstitution, comme la démarche de certain.e.s scientifiques consistant à identifier tout matériau contemporain ou exogène dans la construction des grandes pirogues telles que Fa'afaita semble y inviter ? Fidèle à une vision linéaire du temps, dans laquelle le passé et le présent s'excluent l'un l'autre, il semble que, pour ces chercheur.euse.s, quand le passé est en jeu, tout signe du présent apparaisse comme une trahison, un anachronisme. Tant que l'inscription dans le présent n'est pas clairement posée, la réhabilitation du passé continue de buter sur des limites indépassables : celles d'un contexte technique autre, de rapports sociaux foncièrement différents. Le témoignage de Toti, l'un des initiateur.rice.s du Matavaa o te Henua Enana (au sens ici de réveil culturel marquisien), se révèle ici très éclairant. Il montre que cette vision linéaire et bien séparée des temporalités ne concerne pas que les scientifiques et les occidentaux.ales, elle a pu être opposée aux premier.ère.s acteur.rice.s de la renaissance culturelle propre à cet archipel par les autres habitant.e.s.

Toti, président de Motu-Haka, décembre 2019, Hakahau (Ua Pou)

« [Lorsque les membres de Motu Haka sont venus expliquer leur projet après la messe aux autres habitant.e.s de Ua Pou], ils ont écouté religieusement c'est vrai mais après ils m'ont répondu d'un air vraiment..., en me disant « mais Toti tu crois que on va retourner au feu de bois, si tu veux que l'on revienne aux traditions ça veut dire que tu veux que nous retournions en amont, se lever à deux heures du matin pour faire chauffer son thé ou son café sur un feu de bois à l'extérieur alors qu'aujourd'hui je craque une allumette et pouf j'ai ma flamme je peux chauffer en quelques secondes. » « Et là c'est pas du tout la question. Ce que je vous demande ce sont vos connaissances sur les us et coutumes de notre île c'est ce que nous demandons surtout de transmettre. Bah par exemple est-ce que nos enfants on va continuer à leur donner que du fromage comme kaikai [repas] ? Pourquoi pas du kaaku de la popoi de temps en temps puisque c'est notre plat traditionnel ? ». À savoir que maintenant y en a beaucoup qui n'aiment pas nos plats traditionnels et préfèrent manger du riz parce que c'est international. Moi j'ai dit mais pourquoi ? Pourquoi est-ce que transmettre la façon de préparer notre art culinaire ce serait périlcliter ? »

Dans cette citation, Toti développe une analyse faisant de la renaissance culturelle une occasion de repenser, de reconsidérer la valeur, l'utilité même, de certains héritages précoloniaux, face à des

changements de mode de vie qui n'ont rien d'inéluctables. Et l'on retrouve ici le fait que l'énonciation culturelle est toujours aussi le lieu où se joue un certain nombre de débats, de choix de société.

Natacha Gagné (2016 : 23) a bien montré qu'à ce jour la dimension royaliste du discours de Joinville Pomare, l'un des descendants de la royauté Pomare au pouvoir lors de la colonisation progressive de Tahiti et des îles du Vent, était finalement celle qui recevait le moins d'écho, contrairement à ses revendications foncières ou à sa critique du Franc Pacifique.

C'est également ce qu'explique Claude Carlson, l'une des membres de l'équipage de Fa'afaite, également ancienne actrice au sein de Pupu arioi (la troupe qui a marqué les débuts de la renaissance culturelle tahitienne) au sujet de la cérémonie du 'ava (kava en marquisien) :

Claude Carlson, vice-présidente de l'association Fa'afaite, mars 2021, Pape'ete

« Mais après sur le comment ça [la cérémonie du 'ava] se passait réellement alors là c'est difficile, y a très très peu d'éléments, pour la navigation aussi, donc en fait ce qu'on s'est dit, c'est « est-ce que on va attendre de savoir comment c'était fait vraiment, on va attendre combien d'années ? Là les générations, elles passent elles passent même nous on a manqué des choses, on va attendre quoi, ou est-ce que on va pas commencer quelque chose, se réapproprier quelque chose, la faire à notre manière, c'est sûr que les femmes elles faisaient pas le 'ava, j'en suis sûre et certaine. Peut-être avant avant qui sait ? Voilà ça correspond plus, on n'est plus dans les mêmes critères sociaux, il faut vivre aussi avec son temps et ce qui est important, pour nous en tout cas, c'est d'essayer de respecter les valeurs. »

Il faut là encore distinguer ce qui se joue du côté de l'énonciation de ce qui se joue du côté de la réception : quand, dans un cas ce sont les passésistes qui sont dénigré.e.s par les autres énonciateur.rice.s, ce sont les anachronismes qui sont traqués du côté de la réception. Du côté de l'énonciation, l'accusation en passéisme s'inscrit dans le champ d'une concurrence de légitimité. Ainsi, au Matavaa (le festival), les jeunes de Kakaia sont accusés de vouloir réactiver l'ancienne religion, reniant la modernité...

Tefa Tehaamoana, chef de troupe de la délégation de Hiva Oa, décembre 2019, Hakahau (Ua Pou)

« Ils (les jeunes de Kakaia) ont fait n'importe quoi. Nous personnellement sur l'île de Hiva Oa, ils font n'importe quoi. Ils utilisent maintenant les tiki, des tiki banals là en bois comme dieu pour eux. Faut arrêter. L'âge de la préhistoire c'est fini. On est moderne maintenant. [...]

Non parce que nos grands-parents nous ont appris que tout ce qui est avant, tout ce qui est mauvais il faut tout laisser. Parce que avant avec notre culture on se faisait du mal entre nous. On se jetait des sorts. [...] Bah tiens pendant qu'on y est ils auraient dû aller manger les hommes aussi. Cannibalisme. C'est pareil ça revient à nos tupuna. Tout ça on a banni, on a mis de côté. »

Ken Taaviri, chef de troupe de la délégation de Ua Huka, Hakahau (Ua Pou), décembre 2019

« C'est la reine, l'ancienne reine de Nuku Hiva, Vaekehu, qui a mis le voile sur la tradition marquisienne parce qu'elle savait que nous notre culture marquisienne elle est trop, trop comment dire sauvage. Trop cruelle. Tous les écrits des Européens quand ils ont, le Dr Rollin, tout ce qu'il a écrit, c'est cruel. Manger... [...] Celui qui a décidé de faire émerger encore la culture marquisienne c'est l'évêque Le Cléac'h et quand il a fait ça nos grands-parents, nos arrières..., ils voulaient pas. Ils voulaient juste qu'on rechante, redanse et reparle. Et le mouvement Kakaia, ils veulent réveiller tout ce qu'il y a bien avant...

encore. J'étais pas trop d'accord pour qu'ils jettent la croix mais c'est la vérité. Eux c'est des électrons libres pour l'ordre des chants. Mais ça fait partie de notre culture qu'on a caché, c'est notre identité culturelle. Mais je dis qu'il faut qu'ils fassent attention. P., il me disait qu'ils sont capables de réveiller les esprits des anciens, de les ramener encore, mais il faut pas. »

Pour rejeter une initiative dans le champ de l'énonciation, les un.e.s soupçonnent donc les autres de vouloir rejeter la modernité, habiter le passé, un passé qui reste associé à des valeurs négatives, voire à des esprits malfaisants.

La concurrence entre énonciateur.rice.s participant à la renaissance culturelle peut cependant se jouer sur d'autres terrains. A Tahiti, par exemple, la référence aux arioi³⁴ permet de se placer dans la filiation d'une élite qui détenait le monopole de la création culturelle dans de nombreux domaines (chant, danse, arts oratoires...). Il n'est d'ailleurs pas anodin qu'Hinatea Colombani ait choisi ce terme pour nommer son association à Papara.

Du côté de la réception, l'accusation en anachronisme relève de la concurrence précédemment étudiée entre des champs scientifiques qui prétendent au monopole de la présentation rationnelle de l'altérité ou de l'étude du passé, d'une part, et, les acteur.rice.s qui prennent en charge actuellement l'énonciation culturelle, d'autre part.

Il faut dire que du côté des scientifiques qui dénoncent ces anachronismes ou l'hybridation au sein de l'énonciation culturelle, c'est plus généralement la prise de distance réflexive qu'elle implique qui est questionnée. Il est ainsi reproché aux acteur.rice.s de la renaissance culturelle de ne pas dire la culture depuis le cœur de l'île mais depuis la plage. A ce jeu, l'anthropologue C. Ghasarian se targue d'étudier les bon.ne.s élèves de la Polynésie française, celles et ceux qui n'auraient pas cédé à la tentation de la secondarité, qui seraient resté.e.s du côté de l'Un (le non séparé, la culture vécue, non réflexive, qui se passe d'énonciation) : « Jusqu'à ce jour, la culture Rapa n'a pas besoin d'écrits ni de mises en scènes pour s'exprimer. Dynamique et ajustée, elle se vit dans le quotidien. C'est dans ce quotidien (que j'ai essayé de décrire dans ce livre) plus que dans une folklorisation théâtrale (prétexte à l'amusement) que les Rapa marquent leurs particularités. Du coup, la principale revendication des insulaires est avant tout de pouvoir continuer à se gérer localement avec un minimum d'interférences extérieures afin de rester maître de leur destin local. » (Ghasarian, 2014 : 417-477)

Il en va de même de la secondarité qu'implique toute énonciation culturelle, du rapport réflexif qu'elle induit. Le passé est alors investi d'un rapport plus immédiat, non réflexif à la culture. Le passé renvoie à une époque où la culture aurait été vécue et non représentée. Le passé joue le même rôle que l'intérieur de l'île. On y investit l'idée d'une culture non séparée, d'une culture intégrée dans une ontologie, un être au monde, une cosmovision. On peut voir dans ce rapport au passé une réelle nostalgie de l'un, de ce qui n'a pas encore été séparé.

Ce type de raisonnement va alimenter une hiérarchisation entre la culture vécue et la culture représentée, les anthropologues privilégiant de longs séjours dans une famille chez qui il.elle.s ont identifié un fort capital culturel plutôt que l'étude d'une grande messe (échanges avec deux

³⁴ Cette caste de danseur.euse.s, chanteur.euse.s, orateur.rice.s, voyageant en groupes d'îles en îles sur de grandes pirogues, a été mise en scène notamment dans le roman *Arioi* de Vairaumati No Ra'iātea (1985).

anthropologues doctorants à Tahiti, mars 2021). Et à ce titre, les festivités vont faire l'objet d'un discours très critique, traquant dans les technologies de la représentation les biais occidentaux. Comme vu précédemment, on trouvera plusieurs exemples de cette démarche dans *Le spectacle de la culture* d'A. Babadzan (2009).

Si l'on peut regretter avec G. Debord (1992 [1967] : 154), qui pourrait constituer une autre origine possible de l'inventionnisme à la française, la manière dont la culture a été intégrée dans le découpage pseudo-cyclique des temps sociaux opéré par le capitalisme, ceci ne signifie pas que l'énonciation de la culture ait pu un jour s'effectuer autrement que dans une prise de distance, qui est le propre du third space (Bhabha, 1994).

G. Debord, 1992 [1967], *La Société du spectacle*, Paris : Folio Essais, p. 154

« Cette époque, qui se montre à elle-même son temps comme étant essentiellement le retour précipité de multiples festivités, est également une époque sans fête. Ce qui était, dans le temps cyclique, le moment de la participation d'une communauté à la dépense luxueuse de la vie, est impossible pour la société sans communauté et sans luxe. Quand ses pseudo-fêtes vulgarisées, parodies du dialogue et du don, incitent à un surplus de dépense économique, elles ne ramènent que la déception nouvelle. Le temps de la survie moderne doit, dans le spectacle, se vanter d'autant plus hautement que sa valeur d'usage s'est réduite. La réalité du temps a été remplacée par la *publicité* du temps. »

La fête, et notamment les festivals, soulèvent effectivement des problèmes qui n'existaient pas à l'époque précoloniale, qui ne prenaient pas cette forme. Se pose notamment la question de savoir si la fête doit se situer en dehors des logiques capitalistes. L'enjeu de la rémunération revient régulièrement. Lors d'un festival comme le Matavaa o te Fenua Enata, alors que les artisan.ne.s et tatoueur.euse.s vendent leurs productions ou prestations, les danseur.euse.s-chanteur.euse.s, musicien.ne.s ne sont pas rétribué.e.s.

2.2. Par-delà la nostalgie de l'un : créer un lien dynamique entre passé et présent, répéter ce qui est/sera toujours oublié, faire avec/contre le stéréotype

L'énonciation d'une différence, surtout quand il est question de tradition et de renaissance culturelle, s'inscrit dans un espace soustrait en partie au cheminement linéaire historique du temps. Il ne s'agit pas d'innover, l'idée d'un progrès de la tradition apparaît comme un oxymore, au contraire l'énonciateur.rice défend souvent sa capacité à reproduire le geste ou l'histoire traditionnelle telle qu'elle, même s'il.elle peut s'accommoder de certains aménagements liés à son inscription dans le présent.

Heretu Tetahiotupa, tatoueur, réalisateur, décembre 2019, Anaho (Nuku Hiva)

« J'ai beaucoup lu à cette époque Handy [Willowdean Handy]. Karl Von den Steinen mais Handy ça m'a... bouleversé. Le premier chapitre elle parle d'une théorie du travail créatif et elle dit que chaque acte de création aux temps anciens pour les Marquisiens était l'écho de la création du monde, celle du ciel et de la terre Atea et Atanua et donc la procréation primordiale qui fait écho aujourd'hui... et donc

le rôle de chaque être humain est de perpétuer le travail de ses ancêtres et de perpétuer la création du monde.

Cette démarche a également été décrite par J.-F. Lyotard en 1979 (dans Bhabha, 2019 : 122) : « La Tradition est ce qui concerne le temps, pas le contenu. Quoi que veuille l'Occident de l'autonomie, de l'intervention, de la nouveauté, de l'autodétermination, c'est le contraire – oublier le temps et préserver et accumuler les contenus. Les transformer en ce que nous appelons histoire et penser qu'elle progresse parce qu'elle accumule. Au contraire, dans le cas des traditions populaires [...] rien n'est accumulé, en ce sens que les récits doivent être répétés tout le temps parce qu'ils sont tout le temps oubliés. Mais ce qui n'est pas oublié est le rythme temporel qui n'arrête pas d'envoyer les récits dans l'oubli. [...] C'est là une situation d'intégration continue, qui rend impossible de trouver le sujet premier de l'énonciation. »

Il demeure cependant un point non résolu dans le consensus identifié entre J.-F. Lyotard d'une part et Heretu Tetahiotupa d'autre part au sujet de la place de la répétition dans l'acte d'énonciation culturelle : le risque de convergence entre renaissance culturelle et stéréotype.

La construction du stéréotype et l'énonciation de la tradition partagent en effet plusieurs points communs : le besoin de répétition donc et un certain penchant pour l'identité, la stabilité (la nostalgie de l'un).

Le stéréotype reproduit une vision synchronique et panoptique de l'autre dont on exige l'identité, la stase. De l'autre côté, « le processus énonciatif introduit un clivage dans le présent performatif d'identification culturelle ; clivage entre la demande culturaliste traditionnelle d'un modèle, d'une tradition, d'une communauté, d'un système stable de références, et la négation nécessaire de la certitude dans l'articulation de nouvelles demandes, significations et stratégies culturelles dans le présent politique, en tant que pratique de domination ou de résistance. » (Bhabha, 2019 : 87)

A ce jeu, le point de rencontre entre stéréotype et tradition semble bien être le folklore, énonciation dans laquelle le clivage passé / présent n'est plus assumé, où le passé reste figé et l'altérité résolue une fois pour toute, réduite à un petit nombre de caractéristiques (Basset, 2013).

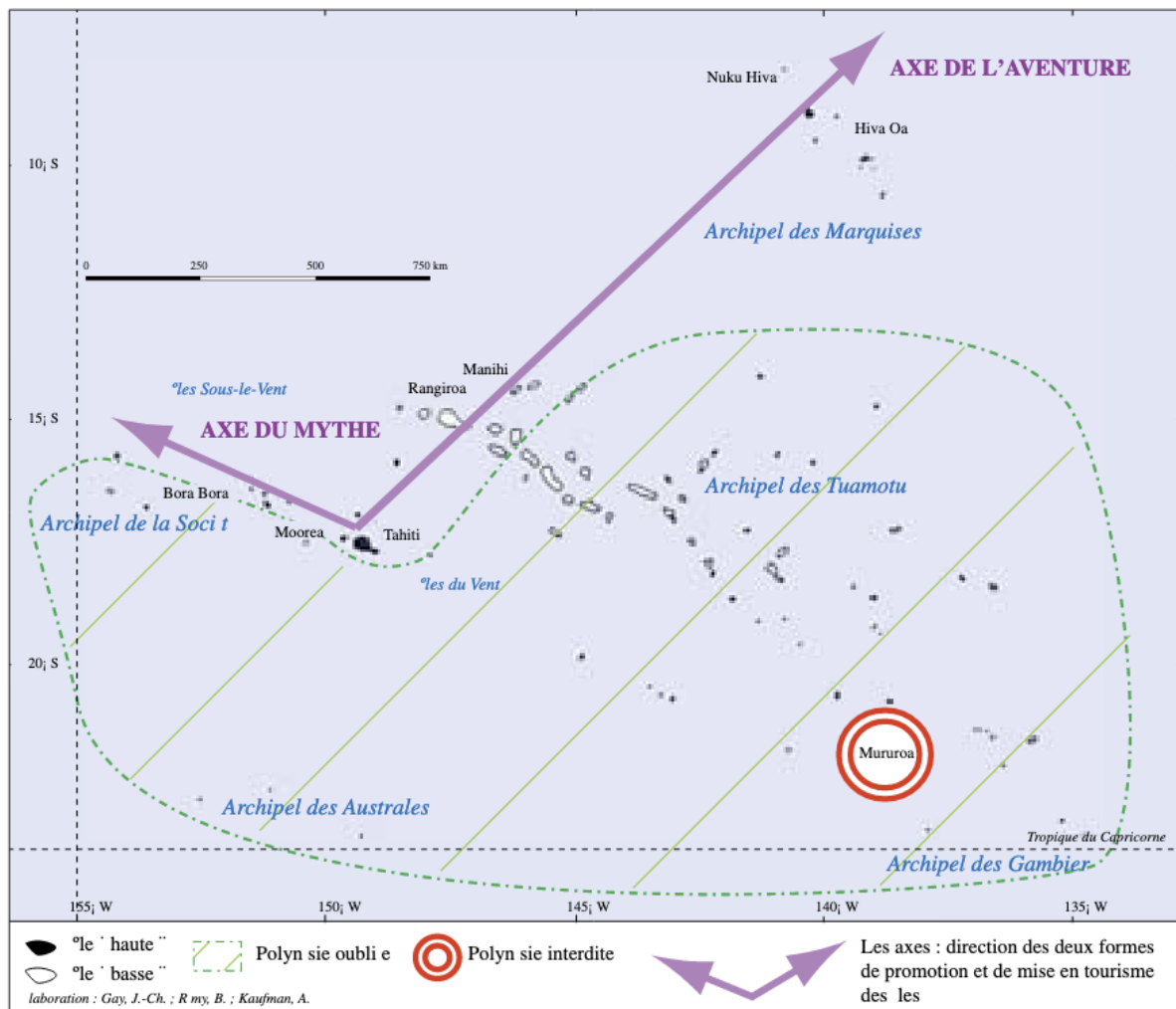
L'énonciation culturelle, quand elle revêt la forme de l'énonciation d'une différence, entretient des rapports conflictuels avec le stéréotype et le folklore. Le stéréotype colonial continue de travailler les sociétés en Polynésie française, et les acteur.rice.s des renaissances culturelles s'inscrivent explicitement dans le dépassement du stigmate exotique ou sauvage. Le dépassement du stigmate peut d'ailleurs être le point de départ du mouvement de renaissance culturelle, même quand on attribue cette initiative à un acteur extérieur, un acteur occidental. Ce lien est ainsi effectué par le chef de troupe de la délégation de Nuku Hiva lors du Matavaa de 2019.

Tetahai, chef de troupe de la délégation de Nuku Hiva, décembre 2019, Taiohae (Nuku Hiva)

« Monseigneur Hervé (Le Cléac'h) est arrivé aux Marquises. Parce que en France c'est pas les mêmes dialogues, on lui a dit « ah si tu vas aller aux Marquises les cannibales là-bas, les cannibales, ils vont te manger et tout ». Mais quand il est arrivé ici, il attend que les Marquisiens viennent manger. Mais y a pas. Et du coup qu'est-ce qu'il a remarqué ici. Premier dimanche il dit la messe. Le tahitien, le français et le latin. Y a pas la langue marquisienne. On dit la messe en latin, en français et en tahitien. Marquisien y a plus. Et c'est là que monseigneur il a commencé à travailler pour le marquisien. Il a commencé avec un petit groupe et de monter une association surtout pour la langue. Et après, et aujourd'hui c'est le Matavaa. »

Notons à ce titre que les différents territoires étudiés n'ont pas été logés à la même enseigne, du point de vue de la circulation des stéréotypes. Tahiti continue d'occuper une place à part dans l'imaginaire occidental, synonyme de douceur, d'une altérité séduisante et noble sur fond de liberté des mœurs. Les îles Marquises occupent un espace flou au sein de cet imaginaire. Ponctuellement renvoyées à l'exotisme tahitien, elles sont principalement rattachées à une autre forme d'altérité plus menaçante : le sauvage, le cannibale. On retrouve cette idée dans le travail proposé par J.-C. Gay (1999 : 28 ; carte 8) concernant les différentes formes de mise en tourisme en Polynésie française.

Carte 8. Organisation de l'espace touristique de la Polynésie française



Source : Carte extraite de Gay, 1999, p. 28

Les lettres accentuées (é, î,) sont absentes de la carte dans l'article.

Quant à l'archipel de Mangareva, du fait de sa proximité avec les sites d'essais nucléaires, celui-ci est encore (en 1999, date à laquelle cette carte est publiée) tout simplement en dehors du spectre couvert par l'imaginaire européen sur le Pacifique. Les occidentaux qui se rendent dans cette destination touristique très confidentielle, qui, contrairement aux Marquises, n'a bénéficié de la mise en lumière d'aucun Paul Gauguin ou Jacques Brel, valorisent les paysages de lagon et autres motu ainsi que la culture des perles, éléments largement présents également dans le stéréotype tahitien.

L'enjeu est donc double vis-à-vis du stéréotype. Il s'agit de revendiquer une différence synonyme de non alignement sur l'exotisme et le sauvage mais aussi pour Mangareva et surtout pour les Marquises d'affirmer une différence vis-à-vis de Tahiti. Nous reviendrons sur ce point dans la deuxième partie.

La folklorisation constitue dès lors la tentation d'aller vers une fixation et une réduction de la culture, vers une identité simple, déconnectée du présent. Cette identité peut être très éloignée de celle proposée par le stéréotype, il n'empêche que la folklorisation opère selon des processus similaires. En Polynésie française, les tentatives de fixation de la culture et d'encadrement de l'énonciation culturelle ne manquent pas : nous avons déjà vu dans l'introduction que le conservatoire de Pape'ete avait rédigé un répertoire des pas pour le 'ori tahiti, de même, le règlement du Heiva i Tahiti s'étoffe d'année en année. Au Matavaa o te Henua Enana, on peut observer une codification similaire concernant les différents types de danse et leur enchaînement. Le tatouage marquisien a également fait l'objet d'un tel travail de recension : il ne s'agit pas simplement de répertorier et de donner le sens de tous les symboles du patutiki mais aussi, à partir de l'ouvrage de K. Von den Steinen (2016 [1928]) et de celui de Willowdean Handy (2008, [1922]) ainsi que des recherches effectuées par Teiki Huukena et les membres de l'association Patutiki auprès des sculpteur.rice.s, artisan.ne.s et ancien.ne.s, de préciser les endroits où ceux-ci peuvent être placés sur le corps de la personne tatouée (Huukena, 2011 et 2016).

Il serait cependant abusif de parler de folklorisation au sujet de ces initiatives, car, pour le moment, cette codification reste partielle : concernant le répertoire du 'ori tahiti, tous les groupes de danse ne la respectent pas, certains la questionnent ouvertement. L'objectif est avant tout d'affirmer une autorité en développant un canon classique, lequel est régulièrement remis en cause et ne constitue jamais une réduction complaisante. Les tensions et conflits entourant les codes ne manquent pas et malgré le poids du conservatoire dans l'énonciation de la culture chorégraphique à Tahiti, son autorité est encore contournée. On assiste pareillement, dans le cadre du Matavaa, à une codification des différents types de danse et de leur enchaînement, il s'agit du moins de ce que les organisateur.rice.s et plusieurs chefs de troupe appellent de leur vœu. Même lorsque le canon est installé, il s'en faut de beaucoup pour que le consensus règne entre les acteur.rice.s qui interviennent dans le domaine de la culture. Le conflit, les tensions, la désapprobation restent le mode d'interaction le plus structurant. Aucun entretien n'y échappe. On retrouve ici l'un des traits caractéristiques de l'énonciation d'une différence.

Gaëlle Kahia, cheffe du groupe des filles de Kakaia, décembre 2019, Hakahau (Ua Pou)

« Mais d'ailleurs finalement, avec mon frère [Kahu Kahia] on discutait et on s'est dit qu'au final c'est pas plus mal qu'on soit retiré du programme, parce qu'on dépend pas de leur programme. On s'exprime quand on veut et comme on veut. Parce que dans la danse marquisienne, y a une trame à respecter. Y a des danses à respecter : y a le rikuhe, y a le ruu... Ben et le groupe de Ua Pou sont mieux placés pour vous parler de danses typiquement marquisiennes. Y a une trame à respecter et nous on va pas respecter de trame.

(Moi) Et vous l'auriez respectée si vous aviez été dans le...

- [...] Et Rapa Nui ? Ils respectent la trame ? »

De même, les performances proposées dans les grands hôtels de Tahiti, parce qu'elles s'adressent aux touristes venu.e.s consommer le « paradis polynésien » pourraient s'inscrire dans un processus de folklorisation. Rien n'est moins sûr. Les troupes engagées constituent souvent le cœur des groupes

recomposés chaque année pour le Heiva. On ne peut donc pas véritablement opposer les performances proposées dans les hôtels à ce qui se joue dans cette compétition annuelle. Surtout que certains hôtels comme le Sofitel la Ora Beach Resort invitent chaque année les gagnant.e.s du Heiva à venir se produire dans leur structure. Il n'existe donc pas de séparation nette entre ce qui se joue dans les espaces où la culture la plus codifiée est produite et les lieux phare de l'économie touristique. Il faut dire que le marché de l'emploi pour les danseur.euse.s n'est sans doute pas suffisamment développé pour que deux secteurs se distinguent. De plus, les grands hôtels sont des lieux qui ne sont pas fréquentés uniquement par des touristes. Une part non négligeable de leur activité est destinée à une clientèle locale qui connaît la danse et vient apprécier notamment les compétitions internationales de danseur.euse.s en individuels directement dans l'enceinte des hôtels. On peut en retour se demander si la manière dont les corps sont mis en scène dans le 'ori tahiti n'est pas le résultat de la projection occidentale exotique sur les populations polynésiennes. Ce type de raisonnement a déjà été disqualifié, en ce qu'il est porteur d'un purisme, que je choisis de ne pas reconduire dans cette thèse. Que le stéréotype puisse avoir eu des effets sur la manière dont la culture a évolué, est aujourd'hui (re)produite, ne doit pas éluder l'autre dimension qui définit l'énonciation culturelle comme énonciation d'une différence non réductible à ce stéréotype, à savoir la participation à la répétition d'un motif, d'un geste de création inscrit dans une tradition, dans un territoire, appartenant à un peuple.

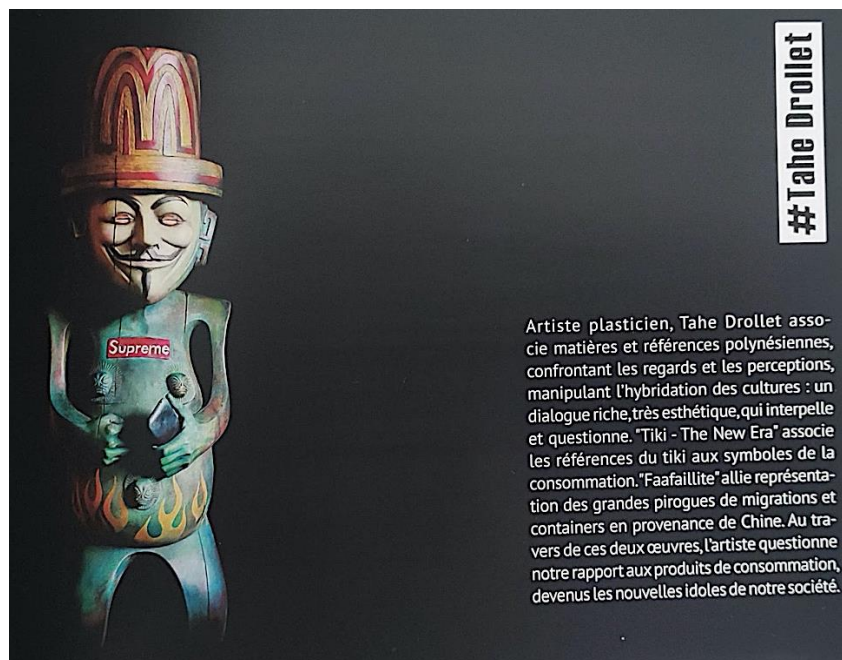
Cependant, ce qui est vrai pour la danse ne l'est sans doute pas pour la sculpture et les arts plastiques en général. Dans ce domaine, il existe bien une offre spécifique destinée aux touristes, quasiment produite en série et décontextualisée par rapport aux questionnements mis en œuvre par les acteur.rice.s des renaissances culturelles. Comme on le voit ici, il ne s'agit donc pas non plus de dire que toutes les productions à destination des touristes échappent à la folklorisation, ce que J.-F. Staszak a bien montré dans les pages qu'il consacre à la description critique de l'aménagement des hôtels de Tahiti (photographie 1) et du Tiki village (Staszak, 2006).



Photographie 1. « La « reproduction » improbable d'un tiki dans les jardins de l'hôtel Intercontinental, à Tahiti. »

Source : photographie extraite de Staszak, 2006, p. 96 © InterContinental resorts French Polynesia.

Cette folklorisation est en retour questionnée par les artistes locales. La marchandisation du tiki ou tī'i est une thématique récurrente de l'art contemporain tahitien (photographie 2), abordée récemment par Tahe Drollet dans sa sculpture intitulée *Tiki – The New Era* (Drollet, 2020), réalisée dans le cadre de l'exposition « Fa'aiho Ta'u Tufa'a - Regards d'artistes contemporains » qui s'est tenue à Te Fare Manaha de novembre 2020 à avril 2021. On peut y voir un réenrichissement et une remise en mouvement du folklore, preuve que le processus de folklorisation n'est pas irréversible.



Photographie 2. *Tiki – The New Era* (Tahe Drollet, 2020)

Source : extrait de l'album de l'exposition *Fa'aiho Ta'u Tufa'a, Regards d'artistes contemporains*, Novembre 2020, Te Fare Manaha, p. 41

La renaissance culturelle se positionne donc sur le terrain de la tradition, un terrain où le contenu reste secondaire, où ce qui compte d'abord c'est la répétition de récits, de formes qui seront toujours oubliées, et dont la fidélité au passé pourra toujours être questionnée, réaffirmée.

2.3. Les temporalités des renaissances culturelles face au temps de l'histoire et de l'archéologie : cage épistémique et fin de non-recevoir

Il apparaît donc que l'énonciation culturelle s'inscrit dans un complexe jeu de temporalités, remettant en cause la consécration passé / présent. Dès lors, toute approche historique de la culture semble être une impasse. L'énonciation culturelle ne se situe pas sur un plan qui puisse la rendre connaissable par la méthode historique. La culture n'est pas "an integrated, open, expanding code. Such an intervention quite properly challenges our sense of the historical identity of culture as a homogenizing, unifying force, authenticated by the originary past, kept alive in the national tradition of the People" (Bhabha, 2001 : 21).

Dès lors, plusieurs visions du passé s'opposent sur la plage : celles qui font du passé un objet de connaissance, qu'il serait possible de connaître avec du recul (avec une distance qui contribue aussi à l'objectivité du savoir construit, selon une perspective positiviste), et celles qui relèveraient d'une logique plus circulaire, plus affective, proche de l'héritage, avec tout ce que cela impliquerait comme subjectivité, comme partis pris.

On peut regarder les tentatives de l'historien François Hartog (2015 [2003]) visant à présenter les perceptions sociales du temps, et les agencements entre passé, présent et futur propres aux différentes époques et sociétés comme l'aboutissement de la démarche historique, isolant la vision linéaire du temps de celles du reste de la société et en faisant le jalon à l'aune duquel on pourra juger des caractéristiques des groupes humains, voire de leur bonne santé, sans jamais vraiment questionner le regard historique en retour. Cette démarche amène ce chercheur à considérer l'actuelle inflation mémorielle comme un dysfonctionnement, une quasi pathologie (digestive), celle d'un passé qui « ne serait pas « passé » » (Hartog, 2015 [2003] : 26).

Les populations du Pacifique et notamment celles que M. Sahlins a étudiées lui offrent un contrepoint intéressant. On retrouve ici plusieurs schèmes déjà bien identifiés : l'autre est présenté sous les traits du manipulateur (de temporalités ici), l'étude de celui-ci permet de faire ressortir les spécificités de sa propre méthode de son propre regard d'historien pensé malgré tout comme universel ou absolu.

François Hartog, 2015 [2003], *Régimes d'historicité, présentisme et expériences du temps*, Paris : Points Histoire.

- Extrait n°1 : p. 57-58, (je souligne)

« Les Maori pensent que « le futur est derrière eux ». Habiles mythologues, ils arrivent toujours à sélectionner une tradition qui leur permette de donner une forme et une expression à leurs « intérêts » concrets du moment. Le passé est comme une vaste réserve de schèmes d'action possibles, où l'on va des mythes d'origine aux souvenirs récents, de la séparation de la Terre et du Ciel à la fixation des frontières du groupe, du divin à l'humain, de l'abstrait au concret, de l'universel à l'individuel. Entre ces « stades » ou ces « époques », tous affectés du même degré d'existence (il s'agit de vie réelle),

n'existent pas de ruptures. [...] Ce sont, en somme, autant d'épisodes qui, à chaque fois et à leur façon, racontent la même histoire et où, si celle-ci vient à varier, se retrouve la même armature. Si bien que, pour finir, le mythe cosmique se retrouve dans « l'événement de tous les jours ». En ce sens l'événement est mythe.

Plus exactement encore, l'événement n'en est pas un. [...] Il n'advient pas, mais il revient, il n'est pas unique, mais répétition. [...] On ne fait l'expérience du passé que dans le présent. Ou plutôt la coupure des deux instauratrice de l'histoire moderne, n'a pas cours ici. Mieux vaudrait parler de coexistence des deux et de « réabsorption » du « passé » dans le « présent » ».

- Extrait n°2 : p. 63

« En traversant le Pacifique, même trop rapidement, avec Sahlins, nous avons gagné d'élargir d'emblée notre questionnaire ; plus exactement, c'est cette traversée qui permet de le déployer complètement. Sahlins m'a servi de repère [...] et de truchement [...] . De l'enquête, il ressort que la notion de régime d'historicité peut avoir une pertinence en dehors de l'historiographie européenne (il n'est pas uniquement un artefact de l'autocontemplation), et, surtout, que l'interrogation sur les formes d'histoire propres aux sociétés du Pacifique peut jouer comme aiguillon dans le dégagement même de la notion. »

Notons ici que les Maori dont parle l'historien sont les Maori d'avant 1844 et que l'auteur ne dit rien des régimes d'historicité des actuels Maori, à moins qu'il.elle.s ne soient supposé.e.s avoir conservé les mêmes. Avec la poursuite de la colonisation puis la mondialisation, on peut se demander ce qu'il est advenu des régimes d'historicité propre à ce peuple. La théorie de l'auteur est que l'Occident, après avoir été futuriste, aurait cédé au présentisme. Dans ce règne généralisé du présent, la « demande de mémoire » serait le signe d'une crise et ce, « même s'il est entendu que la mémoire qu'on réclame et proclame est moins transmission que reconstruction d'un passé ignoré, oublié, falsifié parfois, qu'elle devrait permettre de se *réapproprier* dans la transparence. » (Hartog, 2015 [2003] : 196) Dès lors, les Maori d'aujourd'hui doivent se trouver pris entre deux feux : celui de manipulateur.rice.s de temps héroïques sans cesse réinvestis dans le présent, ou celui de falsificateur.trice.s d'un passé précolonial oublié. Dans le premier cas, il.elle.s conservent le rôle de contrepoint quand dans le second on pourra voir le signe d'une occidentalisation dans le rapport au passé et le danger d'une vision radicale du temps.

« Quant à la nation, qu'on la place tantôt en arrière, dans un passé mythique ou lointain, tantôt en avant ou, à la fois, en arrière et en avant, on est, à nouveau, mort en son nom ou sous son couvert. Les nationalismes ethniques ont beaucoup et sauvagement tué. De forme et d'intensité variables, ces retours ou ces aspirations, plus ou moins exacerbés, vers le national peuvent se rattacher pour partie, à une crise du temps. » (Hartog, 2015 [2003] : 182) Comme les inventionnistes, le chercheur n'envisage l'énonciation d'une différence que dans le cadre nationaliste.

L'historien, quand il pense l'énonciation d'une différence, y voit un danger, un hybride lourd de conséquences, ne fait aucun lien avec les régimes d'historicité des Maori. Tout se passe comme si les Maori n'avaient été convoqué.e.s que pour penser l'altérité, une altérité enfermée dans un ailleurs et dans le passé. La demande de mémoire actuelle n'est jamais reliée à la manière de rendre présent le passé qui avait été décrite chez ce peuple... C'est à cette vision des choses que s'oppose David C.

Harvey³⁵ (2001) lorsqu'il démontre que l'héritage n'a rien de nouveau, que cette logique a toujours fonctionné et ce, quelles que soit les sociétés. La notion permet de désigner une des manières dont le passé peut être présent. En revanche le regard historien lui n'a pas toujours existé : il y a donc concurrence entre ces deux regards, le dernier ayant réussi à s'imposer comme dominant en se présentant comme le jalon absolu et universel.

F. Hartog n'est pas représentatif de tous les historien.ne.s, il semble cependant que son raisonnement reproduise et prolonge une vision dominante du temps qui structure encore la discipline, dans sa manière de déconsidérer l'héritage, de disqualifier certaines démarches en les qualifiant de nostalgiques. Plusieurs chercheur.euse.s comme l'anthropologue O. Angé ou la sociologue M. Sallustio ont proposé de reconsidérer la nostalgie à la lumière de son efficacité économique transactionnelle (Angé, 2012) ou de son pouvoir mobilisateur (Sallustio, 2018). De même, B. de Sousa Santos appelle à restaurer au passé « sa capacité explosive et rédemptrice » (Sousa Santos, 2016 : 113) signifiant ainsi, d'une part, que le « futur n'a pas le monopole des possibles » (op. cit. : 114) et d'autre part que la référence au passé est loin de ne relever que d'une idéalisation ou d'une logique réactionnaire et conservatrice.

Il ne s'agit pas pour autant de remettre en cause la présence de l'histoire sur la plage de l'énonciation culturelle. De fait, les spécialistes du passé jouent un rôle dans ce processus. La colonisation a induit une silenciation et une invisibilisation de plusieurs aspects des cultures tahitienne, marquisienne et mangarévienne précoloniales, pour lesquelles la mémoire peut faire défaut, ou la transmission avoir été interrompue. Dès lors, l'histoire ou l'anthropologie peuvent être mobilisées comme réservoirs de ressources sur ce passé précolonial, alimentant ainsi un regard non distancié sur le passé, pris ou réactivé dans le présent de l'énonciation. En retour, les scientifiques lorsqu'il.elle.s identifient une réutilisation des matériaux remis au jour par leur discipline ou, au contraire, lorsqu'il.elle.s ne reconnaissent pas comme valides l'ensemble des matériaux utilisés dans le cadre de l'énonciation, ne peuvent continuer à adresser une fin de non-recevoir aux acteur.rice.s concerné.e.s, en vertu de leur expertise du passé. Il en va du fonctionnement même de la plage, comme espace d'échange et de communication et plus comme territoire où se reproduisent indéfiniment les mêmes rapports de domination.

Je m'autorise ici une petite digression en lien avec ce thème, inspiré par mes discussions avec l'archéologue Émilie Perez (entretien réalisé en juin 2021, par téléphone, discussion poursuivie à plusieurs reprises depuis 2018, Émilie est une très bonne amie). Le renversement de l'oppression épistémique exercée par la discipline passe aussi par la remise en cause de la périodisation que les historien.ne.s et archéologues reproduisent trop souvent au sujet des sociétés du Pacifique, désignant comme « préhistorique » le passé précolonial (voir Dotte-Sarout et al., 2020 pour l'un des usages les plus récents de ce terme). Cette dénomination entend souligner l'absence de source écrite dans ces sociétés avant la rencontre coloniale.

On pourrait arguer qu'il ne s'agit que d'une manière de présenter les choses, que ce n'est qu'un mot. Sauf que ce mot joue ici un rôle d'embrasseur idéologique, il convoque un ensemble de représentations qui nécessiteront ensuite une longue déconstruction. Impossible de ne pas voir l'effet produit par une telle stratégie de désignation : quand on parle de préhistoire on convoque inmanquablement un

³⁵ À ne pas confondre avec son quasi homonyme, lui aussi géographe, David Harvey.

imaginaire sombre, peu connu, brut, éloigné de la sophistication... L'application extensive de ce terme à l'Océanie a des effets sociaux que les chercheur.euse.s ne maîtrisent pas : il donne l'impression d'un primitif qui dure beaucoup plus longtemps que dans l'Ancien monde, créant de fait un décalage de plus de 4000 ans. Cet usage s'inscrit dans une tendance générale qui consiste à renforcer l'idée du caractère indépassable de l'altérité.

Se pose dès lors la question de l'utilité d'une telle dénomination, de la reconduction de celle-ci surtout lorsque la situation d'enseignement rejoue déjà la situation coloniale, qu'elle met en présence des étudiant.e.s « polynésien.ne.s » face à un.e enseignant.e-chercheur.euse occidental.e, européen.ne, français.e. On retrouve ici la question de la violence épistémique.

Il ne s'agit pas de dire que les enseignant.e.s, les chercheur.reuse.s qui mobilisent le terme « préhistoire » s'inscrivent explicitement dans une démarche visant à surjouer l'altérité. Il s'agit de dire qu'un usage trop peu informé d'une telle terminologie constitue une forme d'oppression, qu'il enferme d'emblée le discours dans une « cage épistémique » (Borghi, 2020 : 73) : celle qui tend à enfermer l'autre dans un ailleurs et dans un autrefois (Staszak, 2015) et à tenir ses propres méthodes d'accumulation comme les seules valables. La démarche relève clairement du scriptocentrisme déjà évoqué plus haut, faisant de l'écriture la seule technologie qui autoriserait l'accumulation et la transmission fidèle de sources. Cette tendance a structuré le champ des sciences humaines qui ne parvient pas encore à s'en extraire pleinement. L'histoire comme discipline fondée sur l'analyse et l'accumulation de sources (les archives) fait de la technologie qui la porte (l'écriture) le commencement de l'Histoire de l'humanité.

On touche ici au fonctionnement même des sciences modernes, telles qu'elles ont été construites depuis le XVIII^e siècle. Diviser et nommer, classer sont des opérations qui marquent le pouvoir des scientifiques (Bourdieu, 1980 : 65-66), constituent leur routine. Et il n'y rien d'anodin là-dedans. La division du temps, du passé, en grandes périodes historiques (préhistoire, antiquité, Moyen Âge, temps modernes, époque contemporaine) est enseignée en Occident (en tout cas en France) comme un repère stable, qui subit ensuite des réajustements lorsque cette scansion du temps est appliquée à des sociétés « autres », pour lesquelles les tournants qui marquent le passage d'une époque à une autre en Occident ne fonctionnent pas tout à fait. Se loge ici un déni de contemporanéité puisque ce ne sont pas les Polynésien.ne.s actuel.le.s à qui on dénie la participation au présent mais les Polynésien.ne.s de l'époque précoloniale que l'on enferme dans une longue préhistoire au risque de ne pas les considérer comme contemporain.e.s des Européen.ne.s modernes.

On peut aussi rappeler ici que ce découpage vient conforter une vision hégélienne du monde opposant sociétés historiques (occidentales), anhistoriques (africaines) et préhistoriques (amérindiennes et océaniques).

Il n'empêche, le discours historique reste la vision dominante du temps et les phénomènes de renaissance culturelle sont dès lors réputés illisibles. L'histoire est en soi une modalité de la domination occidentale, dans son rapport (monopolistique) au rationnel, dans sa conception d'un temps universel, absolu, scandé par grandes périodes. C'est ce qu'explique E. Glissant (1997b. : 274) lorsqu'il dit : « L'une des conséquences les plus terrifiantes de la colonisation sera bien cette conception univoque de l'Histoire, et donc du pouvoir, que l'Occident a imposée aux peuples. [...] Se battre contre l'un de

l'Histoire, pour la Relation des histoires, c'est peut-être à la fois retrouver son temps vrai et son identité : poser en des termes inédits la question du pouvoir. »

La domination de la vision historique a des effets performatifs, dans le sens où certain.e.s acteur.rice.s vont chercher à s'y conformer : en devenant eux.elles-mêmes historien.ne.s de leur culture, par exemple. Ceux.celles-ci ne tardent pas à se retrouver en porte-à-faux vis-à-vis de l'énonciation, comme ce spécialiste du surf à Tahiti, fondateur de l'association « Mémoires polynésiennes », Teva Shigetomi, qui trouve « trop extrême » les mouvements de renaissance culturelle et se dit « citoyen du monde » (Pape'ete, mars 2021). Cette affirmation nous rappelle combien l'histoire est fille de la démarche universaliste et positiviste, voyant dans l'affirmation d'une différence un danger radical.

On devine ici une segmentation. Le fait qu'il y ait énonciation culturelle et même renaissance culturelle montre que le temps de l'historien.ne ne s'impose que partiellement dans la société. Et pour cause : ce n'est pas un temps social. Cependant, une partie des élites locales jouent le jeu de ce rapport au temps et des prétentions universalistes, positives de la discipline. Dans un autre contexte, E. Glissant salue la résistance des peuples colonisés à l'un de Histoire tout en soulignant la position ambiguë des élites qui y consentent « passivement » (Glissant, 1997b. : 274). Il alerte cependant sur les lacunes de la conscience, de la mémoire collective : « Mais la contradiction, de n'être pas élucidée en conscience collective, là où la mémoire historique n'a pu jouer son rôle accumulateur, entretient un mécanisme d'irrationnel morbide, par quoi on comprend l'infra-logique qui fait que de progrès historique en progrès social notre communauté a « avancé » vers la consommation qui la menace aujourd'hui. ». Comment faire émerger une conscience collective, à même de renverser les rapports de domination hérités, et de permettre une énonciation culturelle qui participe à la « Relation » quand les technologies d'accumulation de la mémoire historique ont fait défaut ? Cette question déjà abordée dans l'avant-dernier point du premier « chemin faisant » (Fanon, 2002 [1961] : 226) se trouve au cœur d'une œuvre qui a profondément marqué Henri Hiro, et dont il a déjà été question plus haut. Je veux parler à nouveau des *Immémoriaux* (1907) de Victor Segalen, dont le poète et dramaturge tahitien a proposé une réécriture cinématographique contemporaine (Segarra, 1982). Le roman, qui se déroule d'abord à l'époque précoloniale, s'ouvre sur la mise en scène d'un oubli, et des graves conséquences qu'il induit. Dans une société où la mémoire collective et mythique est consignée notamment dans des récits oraux, les haere po détiennent la fonction de réciter par cœur, mais ils parlent toujours sous le contrôle des autres haere po et surtout de la population qui connaît elle aussi les différents chants et poèmes. Le moindre oubli, ou lapsus entraîne une rupture irrémédiable condamnant à l'exil l'énonciateur. On remarque, au passage, que les sociétés dites de tradition orale avaient pris très au sérieux la précision dans la transmission de la mémoire collective, discréditant au passage l'idée d'une supériorité du texte en la matière. L'immémoire a donc été, dès le départ, une problématique posée par la renaissance culturelle tahitienne, Henri Hiro cherchant à créer par différents moyens les conditions de l'émergence d'une conscience collective synonyme de libération et de décolonisation.

Mais aujourd'hui, on peut identifier chez certain.e.s acteur.rice.s une forme de pessimisme vis-à-vis de l'évolution de la renaissance culturelle, de la capacité de celles.eux. qui la portent à mettre en œuvre une conscience collective. C'est ainsi que Steve Chailloux regrette que, depuis la première génération du réveil, le travail sur les concepts se soit interrompu : le triptyque nūna'a (peuple), fenua, mā'ohi n'aurait pas été enrichi (Pape'ete, mars 2021).

Même si elle n'est pas formulée explicitement, cette question de l'accumulation dans une conscience collective (une accumulation qui n'est que partiellement distincte de celle que l'histoire comme discipline suppose) se pose aussi à Mangareva et aux Marquises : les populations locales n'hésitent pas adresser aux chercheur.euse.s des exigences en termes de retours. C'était le cas déjà comme nous l'avons vu plus haut, quand, à Ua Pou, l'une des membres de la famille qui m'a accueillie formulait cette exigence, que les connaissances collectées reviennent sur l'île sous forme de livres ; mais aussi, quand, à Mangareva, à la suite d'un quiproquo, plusieurs interlocuteur.rice.s m'assimilant aux anthropologues et historien.ne.s s'inquiétaient de savoir à quelle version d'un mythe ou d'une description technique j'allais accorder mon crédit scientifique. La socialisation avec les scientifiques se révèle ainsi très aboutie, au point que ces chercheur.euse.s sont doté.e.s de la fonction d'accumuler une partie de la conscience collective, en attendant une réappropriation complète par les acteur.rice.s locales.aux. Et on aura compris que, dans mon positionnement (partiellement déterminé par mon appartenance au champ disciplinaire de la géographie), je n'ai pas voulu jouer ce rôle.

Loin d'être anecdotiques de telles attentes révèlent le caractère asymétrique de la socialisation entre scientifiques et populations locales, fondée sur la capacité reconnue au premier groupe de décider, d'établir les vérités culturelles, de trancher entre plusieurs versions retenues pour l'accumulation. Cette attitude participe à la silenciation et à une perte de confiance pour les populations autochtones dans leurs capacités à dire la culture, elle empiète sur l'énonciation culturelle. Cette tendance est dénoncée par certain.e.s acteur.rice.s, notamment par celles.eux, qui, comme Edgar Tetahiotupa ou Vahine Ahuura Rurua, ont un pied dans le monde scientifique et un autre dans l'énonciation culturelle.

Edgar Tetahiotupa, anthropologue, mars 2021, Pape'ete

« Et en fait je suis allé à la télé c'est aussi pour montrer aux jeunes, aux gens qu'on peut parler de notre culture, on n'est pas cons, enfin excuse-moi, on peut parler de notre culture et on peut se positionner. Y a pas que les gens de l'extérieur qui en parlent de notre culture, y a aussi nous. Par exemple, à chaque fois qu'on me demande d'intervenir, à la télé et ailleurs, j'interviens. Il faut marquer qu'on est là, qu'on est là, qu'on est là, qu'on est là. C'est ce que j'ai dit à Heretu, à Teiki Huukena : on est là, on est là, on est là... Il faut que les gens sentent notre présence, il faut pas être absent. Donc il faut multiplier les efforts. »

Edgar Tetahiotupa propose même une méthodologie scientifique fondée sur une forme de pluralisme permettant de faire cohabiter, d'une part, des conceptions de la culture et du temps fidèles aux socialisations dont ils ont fait l'objet, avec, d'autre part, un rapport au temps plus linéaire qui serait le propre des historien.ne.s.

Edgar Tetahiotupa, anthropologue, mars 2021, Pape'ete

« Qu'est-ce qui régit une société à l'heure actuelle, c'est le fait même qu'ils sentent qu'ils viennent de là [d'Amérique]. C'est leur vérité. Et la notion même de vérité unique, c'est un drame, ça n'existe pas dans le monde actuel. C'est un concept complètement faux. Telle population a sa vérité, telle population a sa vérité. Et c'est pour ça que de temps en temps il y a des heurts. Parce qu'on n'arrive pas à accepter.

(Moi) Et du coup il y a des choses qui sont plus vraies que d'autres ? Ça part pas non plus dans tous les sens ce que pensent les populations ? Comment du coup tu structures un niveau de vérité ?

- Quand les gens ils peuvent s'accorder sur une vérité. Et moi, moi je fais, je me base beaucoup sur les mots, parce que les mots véhiculent leur sens même si ce sens se transforme au fil du temps et lorsqu'on essaie d'aller à l'étymologie, on trouve le sens premier du terme et c'est ça qui indique, qui peut guider quand même...

(Moi) Quand tu dis ça aux étudiants polynésiens, ils sont réceptifs à ce genre de discours ou ils ont déjà été très imprégnés...

- Moi je leur montre les deux visions. En fait, je suis pas partisan uniquement de... [...]. Par exemple lorsque je lis certains écrits des Européens qui disent que tel mot ça veut dire ça, bon ok ça a été dit ailleurs, ensuite ils commencent à émettre des explications, des hypothèses, alors que c'est un sens, ce n'est qu'une partie du mot... Mais lorsque je lis ce mot, je trouve d'autres sens qui sont parfois en contradiction avec leur développement. C'est personnel. Y a toujours plusieurs sens dans les mots polynésiens, y a énormément de sens, ce qui laisse le champ ouvert à plusieurs interprétations et les gens fonctionnent comme ça, les gens fonctionnent comme ça même actuellement. Et ça les scientifiques ils ne veulent pas accepter. »

On distingue donc l'énonciation culturelle pour laquelle le passé est rendu présent, sans cesse répété, de la conscience collective qui suppose un régime d'accumulation continu. Dans le premier cas, l'histoire peut jouer un rôle très ponctuel, quand, dans le second, elle est souvent devenue indispensable après le déclin des autres technologies d'accumulation. Cette thèse se situe du côté de l'énonciation culturelle et laisse ici en suspens la question de la conscience collective qui justifierait à elle seule un autre travail de thèse. Je peux simplement rappeler ici à nouveau les apports originaux de la démarche d'E. Donaldson (2016) lorsqu'elle montre comment la conscience historique (du patrimoine ici) peut se loger, de manière paradoxale, du moins en première lecture, dans des pratiques d'évitement ou dans le lien entretenu avec les pa'io'io.

Sur la plage, se croisent et s'opposent donc plusieurs rapports au temps. L'énonciation culturelle, surtout quand elle prend la forme d'une renaissance, suppose une remise en cause du temps linéaire comme jalon hégémonique dont une partie du champ scientifique tend à reproduire la prééminence. Et il y a là un paradoxe car la science moderne occidentale, dans son fonctionnement et ses principes, est elle-même le fruit d'une renaissance, donc d'une dynamique impliquant un rapport au temps non linéaire, une volonté de réinvestir un passé antique pour rompre avec l'ordre médiéval.

Dès lors, de la même manière que l'on peut insister malgré tout sur les continuités qui existent entre la renaissance européenne, comme période, et l'époque médiévale, on peut toujours remarquer que le développement des renaissances culturelles en Océanie n'implique pas une rupture radicale, brutale avec la colonialité, ceci n'enlève rien au fait que dans leur principe même, ces mouvements impliquent toujours un questionnement sur la période précédente (ou éventuellement toujours en cours) et le réinvestissement d'une tradition plus ancienne.

Au-delà de ces points communs, demeurent deux divergences de taille entre la renaissance européenne et les renaissances océaniques. Alors que la première débouche sur un universalisme, les secondes aboutissent à l'affirmation de différences, les acteur.rice.s portant ces différences devant

malgré tout composer avec l'universalisme occidental. Enfin, le jeu d'échelles qu'engagent les acteur.rice.s des renaissances culturelles océaniques n'est pas le même que celui que la renaissance culturelle européenne a impliqué. On retrouve ici la question de l'échelle qui se trouvait au point de départ de mon propos (dans l'introduction), que j'avais laissée de côté dans cette première partie et qui va constituer, avec l'approche décoloniale, le fil conducteur de toute la suite de cette thèse.

Conclusion de la première partie

Dans cette première partie, j'ai cherché à identifier les obstacles à la réception des renaissances culturelles dans le champ de la recherche, en développant notamment une analyse du débat scientifique qu'a suscité l'invention de la tradition. Il est alors apparu que les chercheurs français.e.s avaient été plus enclin.e.s à adopter et conserver cette démarche qui n'était que rarement questionnée. J'ai alors proposé de dépasser cette question en mobilisant, d'une part, le travail théorique concernant l'énonciation de la différence fourni par H. Bhabha, et en opposant, d'autre part, au temps linéaire actuellement prédominant, le rapport au temps qu'impliquent ces renaissances (les assemblages temporels qu'elles supposent).

Je profite de la conclusion de cette partie pour signaler plus explicitement la convergence qu'entretient cette démarche avec ce qu'un chercheur (africaniste) comme G. Balandier (Balandier dans Mouchenik, 2002 : 406) aurait pu appeler « une anthropologie des turbulences » par opposition à une « anthropologie presque décontextualisée » (au sens de coupée du présent), à la différence près, et celle-ci explique pourquoi je n'ai pas mentionné ces travaux plus tôt, que mon appartenance au champ disciplinaire de la géographie m'orientait dès le départ vers un certain présentisme qui se révéla salubre pour aborder le sujet de cette thèse. Il ne s'agit pas pour autant, bien sûr, de justifier ce présentisme, déjà partiellement dépassé dans la discipline (Grataloup, 2009).

Tout ceci m'a donc permis d'identifier un certain nombre de conditions nécessaires à la réception, dans le champ scientifique, des renaissances culturelles océaniques. Pour synthétiser ce qui se joue dans l'étude de ces mouvements, j'ai mobilisé la métaphore de la plage, développée par G. Denig (1980) que j'ai croisée avec la notion de third space théorisée par H. Bhabha. J'ai cherché à montrer comment cette métaphore, à condition de la penser comme la description d'une situation plus que d'un site, et de ne pas chercher à traverser la plage, permet de penser le positionnement des recherches qui s'intéressent à l'énonciation des différences.

Il s'agit maintenant de passer à l'étape suivante, de renseigner ces renaissances culturelles depuis la plage de l'énonciation de la différence, en s'en tenant aux trois mouvements que j'ai pu étudier en Polynésie française (les renaissances culturelles mangarévienne, tahitienne et marquisienne). L'objectif est bien de caractériser ces dynamiques, d'en saisir le fonctionnement, les enjeux. L'introduction m'a déjà permis d'identifier une démarche qui semblait pertinente : l'analyse scalaire. Mais avant de mettre en œuvre cette démarche, il convient de montrer comment cette approche par échelles pourrait s'articuler avec le cadre théorique de l'énonciation d'une différence. Dit autrement, il s'agit maintenant de questionner la pertinence d'une approche scalaire de l'énonciation de la différence.

Chemin faisant : réintroduire la perspective scalaire, justifier une bifurcation

Les quelques pages qui suivent et qui trouvent leur place entre la première partie et la suite de la thèse doivent donc permettre d'opérer une bifurcation, tout en la justifiant. Ici, l'objectif sera, tout d'abord, de présenter un outil, l'approche scalaire, de la situer dans l'évolution et les débats épistémologiques qui animent la géographie comme discipline ; puis, d'en questionner la capacité à respecter les conditions précédemment établies, de montrer comment cet outil peut permettre de renseigner les processus étudiés, de les aborder sans reconduire les problèmes, les biais, déjà analysés. Il s'agit bien d'une bifurcation du propos, puisque même si je ne les ai pas prises, il doit exister bien d'autres routes possibles, bien d'autres outils qui permettraient également d'atteindre cet objectif ou de s'en approcher. Par rapport à ces autres routes possibles, celle que j'ai choisie d'emprunter pourrait présenter l'intérêt de permettre de rendre compte d'une complexité ignorée par les inventionnistes et leur nationalisme méthodologique et relevant davantage d'un usage métaphorique dans la théorie proposée par H. Bhabha sur *Les lieux de la culture* (2019 [1994]) : le fait que l'énonciation de la différence puisse se jouer à différentes échelles géographiques, correspondant à différentes ressources et formes de positionnement.

Avant d'aborder la dimension scalaire des différences énoncées dans le cadre des renaissances culturelles en Polynésie française, il convient donc de resituer d'abord l'échelle dans le contexte épistémologique des débats qu'a suscités cette notion dans le champ disciplinaire de la géographie.

L'échelle d'analyse d'un phénomène : un choix du.de la géographe ?

Le raisonnement par échelles est très commun en géographie. L'échelle, comme le paysage ou la région, fait partie de ces notions fleuve utilisées par les différentes branches de la géographie. Pourtant il a fallu attendre les années 1950 et l'article du géomorphologue J. Tricart (1952 mentionné par Orain, 2004 : 2) pour que l'échelle géographique soit explicitement différenciée de l'échelle cartographique et que les premiers cadrages théoriques soient apportés à cette notion dans le contexte français.

La réflexion menée par les géographes permet de comprendre comment le caractère numérique de l'échelle cartographique a pu faire écran à la prise en compte des spécificités très qualitatives de l'échelle géographique. En se fondant sur le propos de J. Lévy (2003 : 309), on peut dire que parler d'échelle géographique c'est déjà dire qu'autre chose varie lorsque la taille varie. Je reviendrai sur ce point.

Et, il s'en faut de beaucoup pour que les échelles que les géographes ou les acteur.rice.s manipulent dans leur discours recourent des objets de taille semblable. L'analyse par échelles s'effectue rarement selon un découpage mathématique, égal, du territoire en portions optimales de même taille. Les analyses à l'échelle nationale vont rapprocher des objets géographiques de superficie très variable (la Russie et le Lesotho par exemple). C'est donc ici un maillage politique qui s'impose. D'autres échelles

relèvent d'un découpage conventionnel du monde, comme les continents. D'autres encore s'inscrivent dans une approche plus sensible.

L'échelle renvoie donc à un mode d'appropriation de l'espace, à une manière de le présenter en rapprochant des objets géographiques considérés comme similaires. La similitude en question peut être liée à la superficie mais ce n'est pas toujours le cas, bien au contraire. Ce mode d'appropriation de l'espace suppose également une hiérarchisation qui déborde le simple emboîtement d'échelles, pour inclure des rapports de pouvoir plus ou moins explicites. Le type d'analogie et de hiérarchisation privilégiées définissent des régimes scalaires légitimes.

L'opération qui consiste à rapprocher entre eux les objets géographiques en question et à considérer qu'ils relèvent d'une même échelle ou, au contraire, d'échelles hiérarchisées, est donc une opération sociale par excellence traversée par des rapports de pouvoir. Le consensus ainsi créé est rarement questionné, la confusion entre échelle cartographique et échelle géographique jouant en la faveur d'une naturalisation et de la prise en compte d'un seul critère : la taille.

Pour revenir au cas des continents, il a fallu que C. Grataloup (2009) se penche longuement sur la question pour que cette échelle soit dénaturalisée (les continents n'ont rien à voir avec les plaques continentales) et réhistoricisée, que le discours sur le monde dont elle est porteuse apparaisse enfin pour ce qu'il est : un découpage qui a accompagné les différentes étapes du développement d'une économie centrée sur l'Occident, et notamment la colonisation.

L'approche de C. Grataloup reste assez originale dans la géographie française puisque le questionnement épistémologique sur l'échelle mis en œuvre par les chercheur.euse.s au sein de la discipline a essentiellement consisté à développer une idée structurante, devenue une véritable injonction, relayée dans la géographie scolaire : la nécessité d'une analyse multiscalaire (O. Dolffus, 1971). Un même phénomène gagnerait à être observé puis expliqué à plusieurs échelles dont le choix et la pertinence doivent être justifiés par le ou la géographe, véritable spécialiste de l'analyse multiscalaire. Selon cette perspective, l'échelle est donc avant tout un choix qui revient aux chercheur.euse.s, ainsi qu'aux aménageur.euses, qui doivent pouvoir les multiplier pour que leur travail soit considéré comme complet. Bien que je prenne ici mes distances avec cette exigence, il me semble amusant de remarquer combien, pour des raisons qui se veulent différentes, la présente thèse s'inscrit dans cette logique, dont il serait inutile de nier l'influence dans ma formation.

Reprenant la distinction entre échelle cartographique et échelle géographique, J.-B. Racine, C. Raffestin et V. Ruffy (1980) proposent une définition de cette dernière, qui semble tenir compte des usages sociaux des échelles et pas simplement de leur prise en charge par des spécialistes du raisonnement multiscalaire³⁶. « L'échelle cartographique rend compte de la représentation de l'espace en tant que «forme géométrique» tandis que l'échelle qu'on pourrait, et qu'à de multiples égards on devrait, qualifier de géographique rend compte de la représentation du rapport que les sociétés entretiennent avec cette «forme géométrique». » (Racine, Raffestin, Ruffy, 1980 : 87)

³⁶ Cette définition s'inscrit dans un mouvement plus général qui marque les années 1980 et aboutit, comme nous le verrons un peu plus loin, à une remise en cause de l'évidence de l'échelle, notamment dans la recherche anglophone.

Cependant, dans la suite de l'article, les auteurs ne s'intéressent qu'à la responsabilité des géographes dans le choix de l'échelle d'analyse et surtout dans la justification de celle-ci en vue d'une action d'aménagement du territoire.

Pour approfondir le débat sur les usages sociaux des échelles, il est alors intéressant de sortir momentanément du champ scientifique français. En effet, cette question a été prise en charge, côté anglo-saxon, à partir des années 1980 (Swyngedouw, 2010 : 7) par des chercheurs appartenant au courant constructiviste, lesquels ont remis en cause le fixisme et l'essentialisation dont les échelles font l'objet dans le monde social, mais aussi dans le cadre d'un certain nombre d'analyses géopolitiques et de recherches sur la mondialisation.

Les années 2000 ont ensuite été marquées, dans la recherche géographique anglophone, par un débat sur l'échelle certes beaucoup moins vif mais néanmoins très similaire à celui qui a concerné la tradition dans les années 1990 : l'invention de l'échelle apparaît comme le pendant direct de l'invention de la tradition, avec laquelle elle partage un arrière-plan commun, la méfiance vis-à-vis du nationalisme mais aussi vis-à-vis des analyses de la mondialisation reposant sur une dialectique simpliste contenue dans le couple local-global. Les deux débats communiquent donc, indirectement.

L'article d'A. Moore, paru en 2008, offre à ce sujet une synthèse très explicite, développant justement une démarche constructiviste : « nations and other ethnic groups [...] are defined as modern constructs generated by processes of modernization and capitalism, or by the manipulation of political entrepreneurs through the 'invention of tradition' (Hobsbawm and Ranger, 1983). [...] Human geographers have responded to the social constructivist challenge in academia by stressing that scales too are not given, but contingent, contested social constructs that are continually being made and remade. Yet like identity categories such as nation or ethnic group, 'scale categories remain rather more fixed than more recent debate has suggested' (Howitt, 2003: 139). » (Moore, 2008 : 208)

A la suite de S. Marston, J.P. Jones et K. Woodward (Marston, Jones et Woodward, 2005), A. Moore regrette que de nombreux chercheurs en sciences humaines qui ont pourtant intégré à leur réflexion la dimension construite des échelles n'en tirent pas toutes les conséquences en continuant à fonder leurs démonstrations sur des échelles qui font le jeu des puissants sans que cet effet soit questionné. Même les analyses, comme celle de N. Smith, qui prévoit, notamment dans son raisonnement sur les sans-abris de New York, la possibilité que les acteurs minoritaires puissent subvertir le jeu d'échelles institué via des opérations de « scale jumping » (Smith, 1992) ou de « scale bending » (Smith 1993, 2000), ne trouvent pas grâce aux yeux d'A. Moore (Moore, 2008 : 205). Pourtant lui aussi prend pour point de départ le succès du raisonnement par échelles dans la vie de tous les jours mais en appelle à une analyse moins verticale, plus réticulaire fondée sur les théories de l'acteur-réseau. En fin d'article, il nuance quelque peu sa position et s'écarte de la position défendue par Marston et al. (2005), laquelle entend instituer ni plus ni moins qu'un véritable tabou scientifique sur les échelles, bien visible dans le titre de l'article en question : « Human geography without scale ». En invitant les chercheurs en sciences humaines à s'intéresser à la manière dont les échelles sont produites plutôt qu'à les poser comme acquises, A. Moore formule donc une injonction somme toute mesurée qui tranche avec la sévérité dont la première partie de son article faisait preuve (Moore, 2008 : 221).

La position constructiviste flirte donc ici avec l'injonction au tabou dont les termes « ethnies », « peuples », « races », « tradition », « nations » sont déjà recouverts par ailleurs par ce même courant, sans pour autant que l'échelle ne fasse l'objet d'une injonction aussi ferme.

Les sciences humaines manipulent des notions qui appartiennent au langage courant, au monde social, auxquelles elles peuvent apporter une caution scientifique. Pour autant, bien qu'il soit indispensable d'identifier le caractère socialement construit d'une notion, de la dénaturiser et de la réhistoriciser, il me semble dangereux de jeter la notion avec l'essentialisation dans laquelle elle baigne, ce dont A. Moore convient également dans les critiques qu'il adresse in fine à S. Marston et al. ("a misguided case of throwing the baby out with the bathwater"). Une telle démarche revient à sacrifier la science, à en faire un espace dans lequel règne le purisme, un espace où les ambivalences, les contradictions qui existent dans les sociétés étudiées sont rejetées plutôt qu'analysées.

Aussi construite soit-elle, la notion d'échelle est performative, elle a donc une existence sociale indéniable, dans le sens où elle organise un certain nombre de pouvoirs, de dispositifs, et qu'elle est utilisée quotidiennement par les acteur.rice.s pour inscrire et situer leur action, pour penser les processus dans lesquels celles.eux-ci sont impliqué.e.s. Elle n'est bien sûr pas la seule à jouer ce rôle, on pourrait en dire autant de la notion de réseaux par exemple. Et quand je dis que ces notions sont utilisées, je ne parle pas des termes en tant que tels mais des différentes réalités qu'elles recouvrent. Ainsi, en fonction des territoires et des populations, une même échelle n'est pas associée aux mêmes capacités d'action. E. Swyngedouw (1997 : 169), dont les positions sont également critiquées par A. Moore, ne dit pas autre chose lorsqu'il définit les échelles en tant qu'« embodiment of social relations of empowerment and disempowerment and the arena through and in which they operate ». Nous aurons l'occasion de le voir à de multiples reprises dans la suite de cette thèse. L'existence d'un ordre scalaire dominant ne remet pas complètement en cause la possibilité que l'échelle, en tant qu'outil géographique et social, entre dans l'agency de populations assujetties, voire que ces dernières mettent en œuvre des dynamiques brouillant les limites entre les échelles, remettant en cause un ordre scalaire établi. L'échelle peut même constituer un sujet de négociation, une possibilité que prévoient E. S. Carr et M. Lempert (2016 : 16) dans l'introduction de l'ouvrage qu'ils dirigent, lequel est entièrement consacré à la notion d'échelle : « Communities can be constituted in part by scalar regimes, as when a nation-state engaged in a politics of recognition uses scalar methods to monitor and "respect" the health of its minority citizens ». L'existence de telles politiques scalaires suffit à établir la performativité sociale et géographique de la notion d'échelle.

Le.la chercheur.euse se retrouve donc à la croisée des chemins dans son rapport à la réalité après la critique constructiviste. En effet, il me semble que la critique constructiviste des échelles n'a pas exactement les mêmes effets sociaux que la critique constructiviste des cultures et de la tradition. Elle ne présente pas, ou du moins pas directement, la même dimension oppressive que l'invention de la tradition. En revanche, le refus de manipuler les échelles dans le discours scientifique relève d'un exercice de style digne de *La disparition* de G. Perec (1989 [1969]), surtout pour des géographes. Il me semble en effet impossible de remarquer que le monde social est saturé par les références aux échelles, que les politiques scalaires et qu'un ordre scalaire dominant existent, et ensuite de penser faire l'économie de cette notion dans des champs scientifiques dont l'objectif reste malgré tout encore, en grande partie, d'étudier les sociétés telles qu'elles sont, respectant ainsi largement le principe de *l'illusio* (Bourdieu, 2001 : 103). Surtout que, comme l'a justement montré A. Moore (2008) au sujet de N. Smith (1992, 2000) le recours à la notion d'échelle n'empêche pas le.la chercheur.euse

de rendre compte par ailleurs de projets, d'idéologies, d'assemblages scalaires, relevant d'un paradigme minoritaire, qui contreviennent à l'ordre scalaire dominant et permettent de le subvertir. J'aurai également l'occasion d'explorer cette possibilité, déjà bien connue (Swyngedouw, 2010 : 8), dans la troisième partie consacrée au régionalisme océanien. Ce qui se joue ici c'est aussi la manière dont les chercheur.euse.s en sciences sociales pensent leur positionnement : en surplomb des dynamiques étudiées ou en considérant qu'il.elle.s en sont toujours malgré tout partie prenante, ne serait-ce que parce qu'il.elle.s les documentent.

Apparaissent donc plusieurs exigences vis-à-vis de l'approche scalaire : celle de se donner les moyens de dénaturiser, de réhistoriciser les échelles, pour révéler l'ordre scalaire, le régime scalaire dominant, en respectant une approche évolutive, non fixiste ; celle consistant à partir de l'usage pragmatique qui s'impose dans les sociétés étudiées, en tenant compte des assemblages d'échelles possibles, voire des logiques trans-scalaires existantes (ce point est développé dans les prochains paragraphes), en tenant compte du fait également que les chercheur.euse.s sont parties prenantes de ces sociétés (auxquelles il.elle.s n'appartiennent pas toujours) et qu'il.elle.s peuvent donc influencer sur la promotion de certaines échelles, participer de l'ordre scalaire dominant mais aussi de sa remise en cause, par leur analyse.

Et l'on peut déjà remarquer que le domaine de la culture est associé à un ordre scalaire spécifique dans lequel la grande échelle bénéficie souvent d'un surcroît de légitimité, pour ne pas dire d'authenticité. La diffusion des faits de culture via les réseaux de la mondialisation apparaît dès lors fréquemment comme un dévoiement, une perte du sens profond associé à l'énonciation, un réductionnisme, une standardisation. Toutes les cultures ne sont pas logées à la même enseigne, l'Occident, qui concentre les réseaux de distribution et a longtemps été le principal consommateur des faits culturels mondialisés, a pu compter sur la familiarité du public avec ses propres productions culturelles, et l'importante codification dont elles avaient fait l'objet sous l'étiquette « classique » pour que la diffusion de celles-ci ne soient pas considérées comme un dévoiement (Raibaud, 2008 : 5). L'énonciation culturelle des Suds ne bénéficie pas d'un tel privilège : le spectre de l'authenticité et du localisme reste de mise qui plus est en Océanie, dans des territoires qui n'en finissent pas d'être perçus sous l'angle de l'exotisme ou du sauvage. Nous avons vu également, par ailleurs, que dans cet espace régional mais aussi dans d'autres Suds une énonciation culturelle d'échelle nationale, ce que certain.e.s auteur.rice.s désignent sous le terme de « nationalisme culturel », avait joué un rôle dans le processus d'indépendance (l'accompagnant ou constituant une conséquence de celui-ci). Cette tendance se trouvait au cœur de la controverse autour de l'invention de la tradition. Or, c'est justement cette tendance que la Polynésie française ne vérifie pas vraiment, dans le sens où c'est davantage l'échelle de l'archipel qui prime aujourd'hui dans l'énonciation culturelle, comme nous le verrons dans le chapitre 4, révélant l'existence de conflits d'échelles mais aussi d'assemblages scalaires qui seront documentés dans cette thèse.

La question se pose dès lors de savoir si le propos développé et/ou les dynamiques étudiées ici s'inscrivent dans une logique « trans-scalaire ». Ce terme, qui reste encore d'un usage relativement limité, même en géographie, est mobilisé par des travaux qui relèvent de démarches bien distinctes. Il pourrait tout d'abord représenter l'aboutissement de la démarche mise en œuvre par S. Marston et al. (2005), et donc de la remise en cause du cloisonnement et de la hiérarchisation qu'induit le

raisonnement par échelle. Selon cette perspective fluidiste, l'approche trans-scalaire tendrait largement vers une approche ascalaire, une perspective que j'ai déjà exclue.

Mais le plus souvent, le terme « trans-scalaire » est investi dans la recherche en sciences humaines pour décrire des réalités nouvelles ou d'une ampleur inédite dont le raisonnement scalaire habituel, la fameuse démarche multiscaleaire supposant malgré tout un emboîtement des échelles ou une articulation de celles-ci par des réseaux facilement identifiables, ne parvient pas à rendre compte. C'est ainsi que plusieurs approches du changement global revendiquent une démarche trans-scalaire. C'est le cas par exemple des travaux critiques sur l'anthropocène, tels ceux de Z. Horton ou des évolutions que connaît actuellement la géographie des risques, sous l'impulsion de M. Reghezza-Zitt, dans le contexte français.

Z. Horton aborde la notion d'« anthropocène » comme un problème scalaire : alors que dans la pensée occidentale (« European Enlightenment tradition »), l'être humain est associé à des idées comme celle de rationalité, de contrôle et d'autonomie, renvoyant le plus souvent à l'échelle individuelle, parfois à l'échelle d'un collectif ou de la nation, le changement global constituerait une « surprise » parce qu'il pointerait la responsabilité de l'être humain, comme espèce, dans le développement d'un phénomène d'échelle planétaire qui contrairement à la mondialisation et à l'universalisme ne peut être considéré comme un progrès, un aboutissement de la modernité (Horton, 2017 : 35). Le chercheur alerte ensuite sur les effets en termes de déresponsabilisation et d'abstraction que constituerait une analyse du changement global qui ne se situerait qu'à petite échelle. Il appelle alors au développement d'une perspective « cosmique » (*op. cit.* : 40), trans-scalaire par excellence, assumant le caractère fragmenté des connaissances ainsi construites pour adresser le problème du changement global. La démarche trans-scalaire devient donc une exigence méthodologique pour étudier un phénomène qui se caractérise d'abord par son échelle globale mais implique des acteurs, des processus, des effets aussi qui ne se situent que rarement à cette échelle, ne respectant pas l'idée d'emboîtement des échelles.

Le raisonnement trans-scalaire mis en œuvre par M. Reghezza-Zitt, s'il vise aussi à penser le changement global, s'inscrit dans une logique différente. Dans sa remise en cause de la notion de « risque » au profit de celle de « menace », la géographe insiste sur la manière dont la réalisation des aléas considérés (en lien avec le changement global, l'anthropocène...) déborde presque systématiquement le cadre scalaire selon lequel le risque est pensé, calculé, rendant illusoire toute gestion efficace de celui-ci. « Le recours au terme de « menace » [...] accompagne la redécouverte d'une incertitude non maîtrisable [...]. Dans une modernité qui a fait du risque un instrument de contrôle de l'incertitude et de gouvernementalité (Foucault 2004b), la prise de conscience de l'existence de dangers invisibles, imprévisibles et irréversibles (Bourg *et al.* 2013), à la fois transnationaux et trans-scalaires, met à l'épreuve les fondements de la sécurité humaine sur Terre. » (Reghezza, 2021 : 202)

La géographe plaide alors pour une reconnaissance de l'incertitude définie en partie par le caractère toujours plus trans-scalaires des catastrophes qui affectent les sociétés humaines. Sa démarche consiste donc à reconnaître l'existence d'un hiatus entre les échelles fixistes du risque, tel qu'il est appréhendé par les pouvoirs publics et les assurances notamment, et les effets démultiplicateurs induits par les logiques de concentration et de mise en réseau propres à la mondialisation, justifiant une approche trans-scalaire qui n'aboutit pas pour autant à une remise en cause de la pertinence de

l'échelle. L'approche trans-scalaire est donc justifiée cette fois par l'incertitude, la complexité que l'étude des « menaces » implique aujourd'hui. Elle lie encore les échelles micro à l'échelle mondiale. Dans ces deux démarches mises en œuvre pour aborder le changement global, l'approche trans-scalaire doit permettre de penser les implications d'un phénomène rattaché malgré tout à la très petite échelle : le monde, la planète. Elle s'inscrit aussi dans une démarche à contre-courant du raisonnement scientifique habituel en assumant l'incertitude, plutôt qu'en cherchant à la réduire par tous les moyens. L'approche trans-scalaire qui s'impose ainsi dans le cas de la géographie de la menace, permet de rendre compte de la manière dont les sociétés concernées sont débordées par celle-ci, par la complexité peu prévisible et désormais inhérente à toute prise en compte des effets de la réalisation des aléas, à toutes les échelles. Il semble délicat de considérer que cette approche puisse être transposée telle quelle à des processus situés comme les renaissances culturelles. Surtout, la notion d'incertitudes est beaucoup moins centrale, le volontarisme ou l'agency prennent plus de place dans les processus étudiés dans cette thèse, même s'ils restent bornés par un ensemble de variables financières, logistiques, politiques qui les contraignent (sans que l'on puisse considérer cependant atteindre un niveau de complexité similaire à ce qui prévaut pour le changement global).

Il convient donc de sortir du champ des études du changement global qui propose un cadrage théorique trop spécifique de l'approche trans-scalaire, limitant les possibilités de transposition. Les études sur les migrations internationales et les border studies apparaissent alors comme un autre domaine d'étude dans lequel cette approche est mise en œuvre, encore que c'est davantage le terme « transnational » qui se trouve le plus souvent au cœur du propos (Rosetto, 2015 ; Schiller et Çağlar, 2009).

Cependant, dans un article datant de 2014, C. Schmoll et N. Bernardie-Tahir mobilisent cette littérature pour développer une approche explicitement trans-scalaire permettant de rendre compte de pratiques et de politiques qui induisent certes un « débordement » partiel des frontières, dans une logique transnationale, mais aussi des formes de relocalisation à une grande échelle de problématiques et de rapports de force, mondiaux ou macro-régionaux. L'article de N. Bernardie-Tahir et C. Schmoll porte sur Malte et plus particulièrement sur le centre d'accueil pour « migrants en situation irrégulière » de Hal Far (Bernardie-Tahir et Schmoll, 2014 : 45). Elles y mobilisent aussi bien les échelles du corps que des dynamiques régionales et mondiales. Dans la citation suivante, elles développent à partir de cet exemple un propos qui pourrait faciliter un cadrage définitionnel relativement souple de l'approche trans-scalaire : « In Malta for instance, migrants' spatialities are embedded within multiple and articulated, interlocked, and sometimes contradictory scalar processes. » (*op. cit.* : 47). Cette définition de l'approche trans-scalaire ouvre de nouvelles perspectives, elle permet à la fois de conserver la notion d'échelle, de dépasser l'idée d'un simple emboîtement des échelles (hiérarchisées) ou d'une simple articulation de celles-ci, passant par une mise en réseau. Reste à savoir dans quelle mesure les conditions énoncées en termes de multiplicité, d'articulation, de contradiction, d'imbrication d'échelles doivent être réunies pour que l'on puisse justifier une approche trans-scalaire.

Il me semble cependant qu'une dimension de l'approche trans-scalaire reste implicite dans toutes les démarches abordées : le lien qui existe entre cette approche et l'idée de transgression, que le préfixe « trans- » véhicule malgré tout. Qu'il s'agisse des migrations dites irrégulières ou du changement global, ce qui justifie le recours à une approche trans-scalaire c'est bien tout de même l'idée que

s'opère dans ces processus une transgression de l'ordre scalaire dominant, du pavage du monde en États ou de son cloisonnement.

Dans le cas des renaissances culturelles en Polynésie française, nous verrons que la transgression de l'ordre scalaire n'a rien de systématique : le localisme continue d'être de mise et le nationalisme culturel mā'ohi ne constitue pas, ou peut-être pas encore, le levier à l'aide duquel le rattachement à la France est véritablement remis en question.

Or justement, parce que la transgression de l'ordre scalaire n'a rien de systématique, je privilégierai les notions d'assemblages scalaires ou de conflits d'échelles lorsque la transgression n'est pas avérée (ce qui ne signifie pas que d'autres normes ne sont pas questionnées) et je réserverai le terme trans-scalaire aux démarches qui, en proposant des assemblages s'inscrivant dans une logique d'articulation, de démultiplication, d'imbrication ou de contradiction d'échelles, subvertissent cet ordre scalaire. Ainsi, dans le cas des renaissances culturelles en Polynésie française, la pertinence de l'approche trans-scalaire ne peut être que ponctuelle, l'énonciation d'une différence ne constitue pas en soi une remise en cause de l'ordre scalaire dominant propre au champ culturel.

A l'issue de ce qui précède, il apparaît donc que l'objectif dans cette thèse sera bien de tenir compte des apports de l'approche constructiviste en prenant des distances vis-à-vis d'un positivisme et d'un réalisme géographique essentialisant : l'échelle est une catégorie sociale, une construction révélatrice de rapports de force qui s'imposent aux géographes bien plus qu'il.elle.s ne la sélectionnent a priori. Et l'opposition entre catégorie pratique et catégorie d'analyse ne tient plus dès lors que la plus-value du.de la géographe n'est pas de rompre avec les représentations mais de les informer, de renseigner leur fonctionnement, sans présupposer que l'existence d'un ordre scalaire dominant empêche l'échelle de constituer un outil de subversion entrant dans l'agency des populations, même les plus minoritaires. Dit plus simplement, l'ordre scalaire est toujours déjà porteur d'une certaine idéologie mais pas l'échelle qui reste un outil d'une grande banalité pour penser le monde et se mobiliser. Les chercheur.euse.s ne peuvent prétendre à la neutralité scalaire, car, à nouveau, ils et elles ne sont pas des témoins modestes mais des parties prenantes des sociétés dans lesquelles leurs pratiques, leur vie aussi tout simplement, s'inscrivent. L'approche trans-scalaire peut s'avérer pertinente cependant elle ne permet pas de rendre compte des positionnements, des assemblages scalaires qui s'accommodent d'un ordre scalaire établi, ne le remettant en cause que ponctuellement.

La démarche développée ici pourra dès lors être considérée comme internaliste, contrairement à la géographie de la menace, qui suppose toujours une extériorité, l'existence d'aléas qui s'imposent à des sociétés qui les produisent ou produisent au moins la vulnérabilité qui leur est associé sans en maîtriser les effets.

Le passage qui suit développe encore cette perspective internaliste en ce qu'il tend à démontrer comment l'étude d'une dynamique sociale telle que la renaissance culturelle, et les relations, les conversations qui la sous-tendent dans une perspective décoloniale, permettent aux acteurs et aux actrices qui prennent en charge cette dynamique d'imposer à la scientifique leur échelle d'action, l'obligeant à reconsidérer complètement l'échelle privilégiée au départ de la recherche. Pour autant, cette dernière échelle (l'échelle macrorégionale dans ce cas précis) n'est pas totalement abandonnée car, bien qu'elle ne soit pas la plus courante, elle reste portée par une petite partie des acteur.rice.s rencontré.e.s, qui l'associent à d'autres échelles plus fines, proposant ainsi un de ces assemblages scalaires subversifs (trans-scalaires donc) déjà évoqués plus haut. Mon parti pris en faveur de cette

échelle explique aussi largement le maintien de celle-ci dans mes recherches, il ne s'agit en aucun cas de le nier.

Un travail marqué par une autre bifurcation : la diversification des échelles d'analyse

Nourrie par les lectures d'E. Hau'ofa (1994), A. Wendt (1976) et T. Teaiwa (2001), j'ai en effet commencé cette thèse avec un parti pris scalaire bien défini : il n'était d'abord question que du régionalisme culturel océanien. J'avais bien conscience qu'il ne s'agissait que rarement de l'échelle dominante dans les événements culturels organisés à Tahiti, cependant je pensais la retrouver partout malgré tout. Une première partie de mon travail visa donc à rechercher dans les propos, dans les pratiques des acteurs et des actrices que je rencontrais les bases d'un régionalisme culturel. J'étudiais déjà un certain type d'énonciation culturelle : mais j'avais circonscrit mon observation à une seule échelle : le niveau macro-régional.

Les autres niveaux d'observation, les autres échelles n'étaient pas totalement absentes de ce travail, loin s'en fallait. Pour comprendre pourquoi le régionalisme culturel océanien semblait si peu développé à Tahiti, je convoquais donc l'échelle subrégionale, le régionalisme culturel océanien étant supplanté chez de nombreux acteur.rice.s par un autre régionalisme, un subrégionalisme : celui du Triangle polynésien. Je convoquais aussi les travaux de B. Saura sur l'échec relatif, d'un point de vue fédératif, du nationalisme culturel mā'ohi en Polynésie française (Saura, 2008 : 138-139).

Mais rapidement, il m'apparut que je m'y prenais à l'envers, que j'enfermais mon travail dans un cadre rigide. De fait, lors des entretiens que je menais, la dimension océanienne était abordée et parfois rapidement évacuée lorsqu'elle ne trouvait pas d'écho chez mon interlocuteur.trice. Cependant, l'échange ne s'arrêtait pas là. Nous poursuivions : nous continuions à discuter de « la culture », de la manière dont l'acteur.trice rencontré.e concevait ses pratiques, ses productions, d'autres échelles ressortant alors.

Sans le savoir vraiment, j'avais déjà changé de sujet d'étude, abandonné l'idée de m'en tenir à la dimension régionale d'un phénomène que je ne nommai pas encore.

La nécessité d'effectuer ce repositionnement m'apparut de manière manifeste lors de mon séjour à Ua Pou, dans le cadre du Matavaa, en décembre 2019. Ayant eu connaissance de la présence de nombreuses délégations en provenance des autres États de Polynésie mais aussi, d'une délégation kanak lors des précédentes éditions du Matavaa, j'avais choisi d'aller étudier cet événement culturel. Je déchantai rapidement en apprenant que cette fois aucune invitation n'avait été envoyée aux autres pays du Pacifique et que les délégations étrangères qui souhaiteraient venir auraient à prendre en charge la totalité des frais de déplacement. De fait, une seule délégation étrangère se rendit à Ua Pou : en provenance de Rapa Nui. Une fois sur place, il fallut rapidement se rendre à l'évidence : l'heure était au repli chez la grande majorité des acteur.rice.s rencontré.e.s, l'extraversion n'étant plus autant un objectif de la renaissance culturelle marquisienne.

Tohea, chef de troupe de Nuku Hiva au Matavaa de 2019, décembre 2019, Taiohae (Nuku Hiva)

« *(Moi) Du coup, tu trouves que c'est important qu'il y ait ces délégations extérieures ?*

- Pour moi, c'est pas important important... Bah si c'est eux qui payent leur billet d'avion pour venir ici chez nous et bah libre à eux parce que nous le festival c'est entre Marquisiens marquisiens. C'est tout. »

Il m'a donc fallu aller aux Marquises, au Matavaa de Ua Pou (2019), pour buter sur les limites du régionalisme culturel, lequel est apparu être en recul lors de cet événement. Les acteur.rice.s considéré.e.s comme les plus influent.e.s ne cessaient de répéter que le Matavaa ne pouvait se permettre de s'ouvrir de manière inconsidérée, que l'événement devait rester centré sur les Marquises avant tout, regrettant les moyens dépensés par le passé pour faire venir des délégations kanak, Rapa Nui... notamment lors du Matavaa de 2000.

Et c'est justement au moment où je commençais à songer à renoncer à mon raisonnement (macro)régional que la question des échelles ressurgit. A bien des égards, ce qui se jouait lors de ce Matavaa avait tout d'un retour du refoulé. Alors que cette édition du « festival » avait été pensée comme le moment d'un recentrage sur les Marquises, en réaction à ce qui était interprété par ses organisateur.rice.s comme un éparpillement passé, Kakaia, le groupe de jeunes originaires de l'île de Ua Pou et qui avait été autorisé lors des précédents Matavaa à effectuer des représentations, fut accusé, entre autres choses, d'emprunter, dans ses créations à des répertoires de pas, et d'attitudes non marquisiennes. Les danses des filles étaient trop proches des danses tahitiennes quand les attitudes des garçons s'inspiraient librement de la culture maori d'Aotearoa.

Cette tendance à solliciter un répertoire relevant d'une échelle plus petite que l'archipel, une échelle « nationale » ou subrégionale, subvertissait l'ordre scalaire que les organisateur.rice.s de l'événement cherchaient à affirmer. Elle ne concernait pas que ce groupe. Je la retrouvais également, comme nous l'avons vu précédemment, chez Heretu Tetahiotupa, dans l'extrait où il affirme son intention de se rendre à Samoa (3.2 du chapitre 3).

On comprend ici que ce qui compte est d'avoir les moyens d'énoncer la culture coûte que coûte et que le voisinage polynésien peut permettre de combler (ponctuellement, dans le cas d'H. Tetahiotupa, plus systématiquement dans le cas de Kakaia) les lacunes du répertoire local (celui de l'archipel), voire de le diversifier. Mais alors comment une échelle s'impose-t-elle comme échelle légitime pour l'énonciation culturelle ?

Comme vu un peu plus haut, le processus de renaissance culturelle est, de fait, souvent précisé par un qualificatif géographique. On parle de renaissance ou de réveil marquisien gommant ainsi les spécificités culturelles propres à chaque île (ici la plage délimiterait donc un archipel et non une île). Mais ensuite, lors du Matavaa, on demande aux délégations d'explorer des mythes ou les histoires propres à chaque île des Marquises. La culture semble donc s'énoncer à plusieurs échelles, l'échelle de la vallée pouvant également être structurante dans d'autres contextes (Donaldson, 2016). On observera alors un complexe jeu d'articulation entre les échelles. Dans l'archipel de Mangareva, la question des spécificités culturelles de chaque île ne se pose pas, ou peut-être pas encore. Il faut dire que seule l'île de Mangareva est restée peuplée pendant la période du nucléaire, la concentration des populations ayant entraîné le dépeuplement des autres îles. Aujourd'hui, on assiste à un premier mouvement de repeuplement de ces espaces, un mouvement encore trop peu conséquent pour que se pose la question d'une énonciation culturelle spécifique, détachée de celle de Mangareva (voir deuxième partie, chapitre 4, 2.2). D'un autre côté, plusieurs acteur.rice.s rencontré.e.s justifient la présence du 'ōte'a et même parfois du 'aparima (deux danses considérées comme tahitiennes) au côté du pe'i (une danse spécifique aux Gambier) dans les festivités à Mangareva par la continuité culturelle qui unit l'archipel à Tahiti et aux îles Cook. On est loin de la contestation marquisienne de

l'impérialisme tahitien. Au risque de se répéter, il convient de rappeler que ce qui compte ici à nouveau c'est de pouvoir énoncer la culture, une culture dont l'échelle peut varier, un surcroît de valeur restant attaché aux spécificités locales dans le régime scalaire dominant.

Dans ce type d'énonciation que constituent les renaissances culturelles, la limite scalaire posée à l'autochtonie semble donc pouvoir être mouvante, s'accommoder de différentes échelles, voire d'assemblages qui ne respectent pas toujours l'emboîtement des échelles, composant avec des logiques réticulaires ou centre-périphérie que je développerai un peu plus loin. En effet, il n'est pas sûr que les territoires de référence s'emboîtent, qu'ils soient à chaque fois suffisamment continus entre eux pour que l'on puisse avoir affaire à une échelle, pour que l'approche zonale que l'échelle suppose se justifie toujours. Il est possible qu'à partir d'une certaine extension l'autochtonie ne se déploie pas dans tous les sens mais en direction de territoires privilégiés, sous la forme de réseaux affinitaires, d'assemblages que la seule notion d'échelle peinerait à recouvrir. On identifiera ainsi en Polynésie française et ce quels que soient les territoires étudiés (Tahiti, Mangareva ou Ua Pou / Nuku Hiva) un tropisme vers les pointes du fameux triangle polynésien : Aotearoa, Rapa Nui, Hawaii, sans que l'ensemble des territoires situés au sein de ce triangle ne bénéficient d'un même attrait. Je développerai plus loin ce point (dans la troisième partie). L'approche scalaire ne sera donc pas exclusive, son dépassement sera effectué de différentes manières : par le recours à d'autres approches (réticulaires ou centre-périphérie-marge) dans une logique qui pourra relever aussi parfois d'une perspective trans-scalaire.

Se dessine donc déjà une géographie de l'énonciation culturelle légitime, selon laquelle la dimension spatiale le dispute à la dimension temporelle dans les sujets de tensions qui entourent le mouvement de renaissance culturelle. Et il est intéressant de noter combien mon approche régionale était éloignée de l'échelle communément prise comme référence et valorisée par les acteur.rice.s rencontrées.

Le régionalisme culturel n'en constitue pas moins une piste, minoritaire certes, fonctionnant rarement de manière autonome. Le sujet d'étude impose ses échelles, ses espaces de référence et non l'inverse, et dans mon cas aussi : le sujet d'étude s'impose tout court. Il me fallut un certain temps pour comprendre que je ne faisais pas un travail sur le régionalisme culturel mais sur les renaissances culturelles au sens large et que l'échelle, comme outil d'analyse, pourrait en constituer une entrée, une approche possible présentant l'intérêt de me permettre de signifier, au moins partiellement, la complexité de ces processus, sans chercher à la réduire.

Intituler cette thèse « les échelles des renaissances culturelles » me permet d'assumer ce cheminement chronologique de l'échelle la plus petite vers l'échelle la plus grande, si ce n'est que mon travail sur les vallées tahitiennes avait commencé avant, sans savoir encore que je pourrais le réinvestir en partie dans cette thèse. Ce titre me permet aussi de rendre compte de l'écart idéologique qui pouvait exister entre mon parti pris régionaliste et le localisme présent chez une large partie des acteur.rice.s rencontré.e.s. Enfin, ce titre me permet d'aborder la conflictualité associée aux différences de répertoires, lesquels présentent à la fois une dimension spatiale et une dimension temporelle que la notion d'échelle peut permettre d'interroger même si son usage peut aussi se révéler parfois abusif quand l'acteur.rice se réfère davantage à un réseau qu'à une aire géographique complète.

On l'aura compris, dans la suite de cette thèse, l'analyse par échelles sera donc associée à d'autres approches géographiques : centre-périphérie-marge d'abord puis réticulaire. Il s'agira ainsi de renseigner le fonctionnement de l'énonciation culturelle selon le niveau de différence envisagé, et le niveau de légitimité associée à celle-ci.

Une approche scalaire articulée à deux autres outils géographiques : le modèle centre-marges et l'approche réticulaire

Nous venons de voir que l'approche scalaire quand elle ne renvoie pas à une échelle cartographique (un rapport mathématique entre un espace physique et sa représentation) mais bien à une construction géographique et sociale (non moins réelle) révèle et contribue à reproduire un ordre des choses ainsi discrétisé (selon un pavage plus ou moins régulier), et hiérarchisé (selon la taille des mailles ainsi définies et le fameux principe d'emboîtement des échelles). Les rapports de force qui sous-tendent cet ordre des choses prennent alors l'allure d'habitudes instituées, d'évidences. On peut ainsi prendre deux exemples, deux exemples d'ordres scalaires longtemps reconduits et encore aujourd'hui souvent reproduits, sans que cela ne soit justifié et, pire encore, alors que cela invisibilise d'autres échelles d'analyse tout autant, sinon plus, pertinentes : c'est le cas, d'abord, de la modernité, conçue dès la Renaissance comme un universel et donc doublement rattachée à l'échelle mondiale de par sa vocation à s'appliquer partout, et les moyens, coloniaux notamment, mis en œuvre pour étendre la domination de ce mode de pensée. Cette vocation universelle a cependant été questionnée par les subaltern, postcolonial et decolonial studies lorsqu'elles ont appelé à « provincialiser » (Chakrabarty, 2009 [2000]) la modernité, rappelant ainsi son inscription (macro)régionale en Europe (Mignolo, 2013 : 187). On peut ensuite mentionner le cas, analysé par C. Blondel, de la frontière comme objet géographique. Ce géographe montre comment cet objet convoque un ensemble d'analyses stato-centrées (Blondel, 2017 : 63), qui font donc la part belle à l'échelle nationale, une tendance également très présente dans la « théorie des relations internationales », le chercheur s'appuyant ici en partie sur le travail de J. A. Agnew (2014). La frontière ou plutôt les analyses uniscales qu'elle suscite font donc indirectement la promotion d'un ordre des choses dans laquelle la maille de l'État apparaît comme l'échelle la plus structurante relevant de l'évidence.

Alors que l'approche scalaire se situerait du côté du « piège territorial », une approche « spatiale et réticulaire » (Blondel, 2017 : 64) permettrait d'en tempérer les effets, en matière de cloisonnement notamment, en intégrant d'autres articulations possibles, et en tenant compte de l'existence de discontinuités géographiques, ou de hiérarchisations spatiales, à la fois internes à chaque échelle et transversales. A nouveau, il ne s'agit pas pour autant de disqualifier une approche scalaire, dont je viens tout juste de présenter l'intérêt, pour promouvoir un quelconque « fluidisme » (Blondel, 2017 : 66), mais bien de tenir ensemble plusieurs démarches qui s'articulent plus qu'elles ne s'opposent, et ce même si la compatibilité entre celles-ci n'est jamais totale.

La suite de cette thèse met en œuvre une feuille de route influencée par celle que C. Blondel a développée et expérimentée dans un contexte pourtant très différent de la Polynésie française (celui de la frontière serbo-croate) mais en se fondant sur une approche décoloniale qui nourrit également mon propre travail et sur une critique du « nationalisme méthodologique » que je partage aussi pour

toutes les raisons exposées précédemment (voir chapitre 2). Cette deuxième partie aura ainsi pour objectif d'articuler approche scalaire et approche spatiale à la faveur d'un raisonnement mêlant, d'une part, analyse des interactions entre échelles « nationales » (au niveau de la Polynésie française), régionales (au niveau de l' « archipel »), locales ; et, d'autre part, analyse de l'influence des rapports centres-(périphérie)-marges sur les énonciations culturelles en Polynésie française. Nous arriverons très rapidement à l'idée que le local et le marginal entretiennent un certain nombre de points communs qui favorisent leur articulation notamment ici dans le cadre d'une étude portant sur les renaissances culturelles en Polynésie française.

Deuxième partie

Les renaissances culturelles en Polynésie française, une
énonciation culturelle privilégiant l'ancrage
dans les marges

« Toerauroa, Long Vent du Nord, aux encombrantes mémoires [...].
Toerauroa est dans un espace différent. »

Chantal T. Spitz, 2012, *Hombo, Transcription d'une biographie*, p. 33

Introduction à la deuxième partie

Cette deuxième partie expose et discute l'un des principaux résultats établis à partir des observations effectuées lors des événements culturels étudiés mais surtout à partir des entretiens réalisés auprès des acteur.rice.s rencontré.e.s en Polynésie française : l'intérêt pour les marges du territoire, l'intérêt pour l'ancrage de l'énonciation culturelle dans ces territoires. Pour mener à bien cet objectif, et notamment pour contextualiser cette entrée par les marges infra-« nationales », il conviendra tout d'abord, dans le chapitre 4, de revenir sur le fait que le régime scalaire le plus couramment associé aux renaissances culturelles en Polynésie française fait la part belle à l'« archipel » comme échelle à laquelle s'énonce la différence, l'île pouvant également constituer une maille pertinente supplémentaire. Il s'agira ensuite de revenir sur le fait que les découpages territoriaux et sociaux précoloniaux (chefferies, tribus...), à plus grande échelle, ont subi un effacement (quand ils étaient encore présents au moment du contact colonial), faisant de l'échelle locale des vallées et des localités des espaces d'ancrage et éventuellement des réservoirs de ressources mais pas des territoires ou des collectifs à partir desquels s'effectue l'énonciation d'une différence. Pour autant, cet ancrage ne joue pas un rôle négligeable. L'approche spatiale nous permettra de mieux comprendre les caractéristiques en termes de marginalité des espaces locaux de l'ancrage.

La considération dont bénéficient les marges apparaîtra alors comme une dimension supplémentaire du régime scalaire (et donc aussi spatial) de référence actuellement associé aux renaissances culturelles en Polynésie française, jouant à l'échelle locale mais aussi parfois à l'échelle de l'archipel dans le cas des Marquises et de Mangareva. La marge même territoriale décrit toujours une relation, un écart par rapport à une norme, qui est ici incarnée par un centre, tahitien ou urbain, réduit dans le second cas aux espaces les plus denses de l'agglomération de Pape'ete. Ceci signifie qu'il existe également des marges à Tahiti dans les fonds de vallée, ou dans les zones les moins urbanisées comme l'intérieur montagneux et la presqu'île. Ceci signifie aussi, parce que la marge peut renvoyer à des territoires de taille variée, allant justement du fond de vallée, à l'archipel, en passant par l'île, que le crédit dont ce type d'espace bénéficie peut être itératif, cibler des espaces toujours plus petits, toujours plus reculés... selon une logique « fractale »³⁷. Je n'envisagerai pas dans cette thèse le cas des marges complètement incluses dans le tissu urbain, les interstices, les poches de pauvreté et de précarité qui se situent dans le cœur de l'agglomération de Pape'ete, tout simplement parce que ces territoires ne bénéficient pas de la même considération que les autres marges dans le cadre des renaissances culturelles. Je signale seulement que Steve Chailloux circonviendrait à cette tendance forte. J'aurais le temps de revenir sur son positionnement dans la suite de cette partie.

³⁷ A. Favole et L. Giordana utilise ce terme pour désigner la manière dont le modèle centre-périphérie se recompose à plusieurs échelles dans les contextes territoriaux associant plusieurs îles ou archipels (Favole et Giordana, 2018 : 209).

Je fais le choix ici d'annoncer en amont toutes les étapes que le raisonnement va suivre dans les prochains chapitres car, sans cela, celui-ci pourrait paraître tortueux, en ce qu'il pose un certain nombre de mises en garde qu'il dépasse ensuite. En effet, l'intérêt pour les marges peut s'inscrire dans une démarche localiste, synonyme de repli, voire d'essentialisation ou de purisme. J'identifierai donc ce risque, en en décrivant certaines des conséquences notamment pour les populations urbaines qui peuvent ainsi se retrouver retranchées, exclues de l'énonciation culturelle. Il s'agira ensuite d'envisager la possibilité que ce crédit accordé aux marges puisse reproduire un schéma colonial dans lequel le centre (la France continentale, l'Occident et les grandes métropoles de rang mondial mais aussi aujourd'hui Tahiti et Pape'ete) « consomme » les « spécificités culturelles » de la marge (une version réduite, assagie de la différence), induisant donc une hiérarchisation des marges en fonction d'un référentiel patrimonial essentialisant (incorporé même par le discours scientifique), dans lequel un espace comme Mangareva ne pouvait trouver sa place.

Le fait d'identifier une série de risques associés à l'ancrage local et à la considération dont bénéficient les marges ne doit pas nous amener pour autant à jeter le discrédit sur toutes les démarches reproduisant cette inclination. Et je peux tout de suite présenter l'objectif du chapitre 5 afin de rompre avec toute dialectique simpliste qui opposerait le chapitre 4 à celui-ci. L'objectif de ce cinquième chapitre sera donc de comprendre comment les marges constituent, de fait, et en dépit des risques précédemment exposés, des espaces ressources pour les acteur.rice.s des renaissances culturelles en Polynésie française, y compris pour celles.eux qui développent par ailleurs une énonciation de la différence ouverte sur d'autres contextes en Océanie, une énonciation non retranchée. Il s'agira également de voir que ces ressources propres aux marges sont identifiées par d'autres acteur.rice.s, qui sans prendre en charge l'énonciation d'une différence, s'intéressent et participent indirectement aux renaissances culturelles. Enfin, j'envisagerai la possibilité que la considération dont les marges font l'objet puisse malgré tout autoriser une subversion du régime spatial de référence opposant centre et marge.

Tout au long de cette démonstration, j'appuierai mon propos sur les entretiens et les observations effectuées dans trois contextes : les fonds de vallée de Tahiti, véritables réservoirs de « traces » précoloniales, espaces où sont mises en œuvre des pratiques considérées comme plus compatibles avec l'énonciation culturelle que la vie menée au centre ; les Marquises, un « archipel » pour lequel l'insertion dans la mondialisation a été celle d'une marge dont les productions culturelles ont pu être valorisées par les centres, et enfin Mangareva, la « mauvaise » marge, longtemps tenue à l'écart du référentiel patrimonial, dont l'énonciation culturelle n'en finit pas d'être associée au vide, à la destruction en dépit des dynamiques qui s'y jouent.

Je signale enfin que, dans la manière de mener le présent travail, j'ai également eu tendance à reproduire une logique inversant le modèle centre-marge, en commençant par investir d'abord des territoires comme les fonds de vallées de Tahiti et en effectuant mon premier gros travail d'observation et d'entretiens au Matavaa à Ua Pou, en 2019. Ce n'est que bien après que j'ai opéré un retour au centre. Même au centre, les acteur.rice.s que j'ai rencontré.e.s reconduisaient cet intérêt pour les marges dans l'énonciation culturelle.

Chapitre 4. Le régime scalaire et spatial associé aux renaissances culturelles en Polynésie française : éléments de contextualisation

La différence qui est en jeu dans les processus d'énonciation culturelle présente une dimension géographique affichée, qualifiante : on parle de « réveil des Marquises », de « culture mangarévienne ». Contrairement à l'universalisme qui masquait son caractère occidentalocentré, la différence est nécessairement et ouvertement située. Dès lors, l'objectif est bien, en se concentrant pour le moment sur les échelles infra-« nationales », de commencer à caractériser l'ordre scalaire, l'assemblage d'échelles qui fait référence pour les acteur.rice.s des renaissances culturelles de Polynésie française.

Or dans cet ordre scalaire, la marge, à travers l'intérêt qu'elle suscite chez ces acteur.rice.s, et sans nier les risques liés à cette reconsidération, en les explicitant même, justifie la mise en œuvre, aux échelles infra-« nationales », d'un modèle géographique : le modèle centre-marges. Celui-ci doit cependant être exposé clairement et appliqué à la Polynésie française afin de pouvoir comprendre ce qui se joue, dans le champ des renaissances culturelles, à travers l'ancrage dans les marges et la référence à celles-ci, et plus généralement à travers l'inversion partielle des rapports de pouvoir entre ces espaces et le centre.

1. Énoncer une différence à l'échelle de l'archipel ou de l'île mais situer son ancrage à l'échelle locale, dans une marge

Chantal Spitz, écrivaine, octobre 2019, Pape'ete (Paofai)

« (moi) Et vos ancrages ils sont plutôt où ?

- Mes ancrages... ici ! J'ai grandi là moi !

(moi) A Paofai ?

- Je suis née, j'ai grandi ici et, à 16 ans, je suis partie. Voilà. Mais là, moi je suis née à la maternité, tu sais là où il y a le service de la santé, c'était la maternité. Tout le monde naissait là. Et après j'ai grandi là, à Paofai, en face de l'école élémentaire, donc mon ancrage c'est vraiment là. Après, c'est... Huahine, depuis un peu plus de trente ans c'est Huahine.

(moi) Sur le motu ?

- D'abord sur le motu à Maeva et maintenant sur le motu à Araara, à Parea, le coin le plus au Sud de l'île. [...] 10 ans avant d'aller à Huahine, j'ai été à Tiarei [sur la côte Est de Tahiti]. Tiarei c'était pas d'électricité, pas d'eau, pas de route goudronnée, et personne qui parlait français dans le village, c'est là que j'ai commencé à parler tahitien, avant on le comprenait, on le baragouinait quand nos parents n'étaient pas là, les insultes notamment, mais on le parlait pas. [...]

Ce pays c'est pas Pape'ete. Je vis à Huahine les gens ils sont « culturels », ils sont cultivés. [...]

Mon projet dans ma tête depuis quelques années c'est d'écrire un roman sur une base historique de ce qu'on a appelé les « rebelles » des îles sous le Vent.

(moi) Rien à voir avec Hombo ?

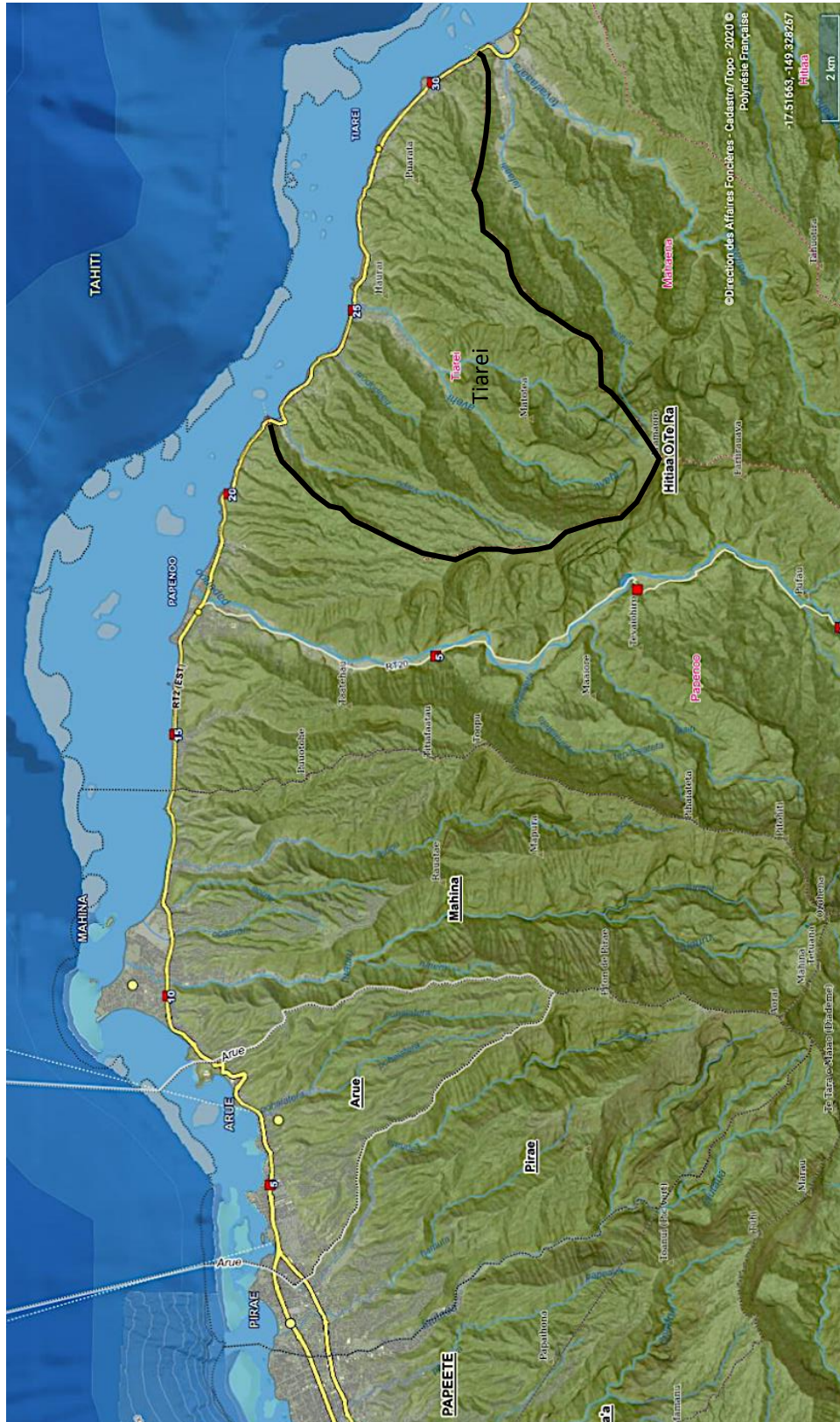
- Non, là ça va être sur une base historique, romancée mais sur une base historique. Voilà... parce qu'il faut qu'on connaisse notre histoire. On ne sait même pas qu'il y a eu des guerres, et pas qu'à Tahiti, y

a pas une île qui a été colonisée sans guerre. Mais nous on ne sait pas. On sait pas que quand Wallis arrive, il nous tire dessus. »

Dans cet extrait, Chantal Spitz distingue clairement, d'une part, le lieu d'apprentissage d'un nouveau mode de vie (à Tiarei, voir carte 9) et le lieu de l'énonciation (de l'ancrage) situé maintenant, dans son cas, sur le motu Araara à Huahine, un lieu particulièrement retranché, séparé de l'île principale (carte 10) et surtout de Pape'ete qu'elle a quittée; et, d'autre part, le territoire, l'échelle à laquelle elle énonce une différence : ici, les Îles-sous-le-Vent que Chantal Spitz ne sépare pas outre mesure, dans la suite de l'entretien, des Îles-du-Vent, notamment parce que le partage d'une langue commune, le tahitien, les rapprochent de fait. On comprend que l'énonciation culturelle à l'échelle de l'archipel tire parti de l'ancrage dans ce territoire « culturel » que constitue Huahine. On remarque aussi une volonté de chercher à compenser, par ses écrits, un déficit de connaissances concernant les Îles-sous-le-Vent : l'histoire de la résistance à la colonisation ne se limite pas aux guerres franco-tahitiennes, et encore moins à la concurrence entre les influences impériales françaises et britanniques.

Carte 9. Tiarei dans la commune de Hitiaa O Te Ra sur la côte est de Tahiti

Les contours de la localité de Tiarei ont été repassés en noir, son nom a été écrit en noir.



Source : extrait de la carte topographique de la Direction des Affaires Foncières (2020) disponible sur le site internet Te Fenua (consulté en août 2022)

Carte 10. Le motu Maeva et le motu Araara sur la carte de Huahine

Les flèches et toponymes en blanc ont été ajoutés



Source : extrait de la carte topographique de la Direction des Affaires Foncières (2020) disponible sur le site internet Te Fenua (consulté en août 2022)

Dans cette sous-partie, il s'agit ni plus ni moins que de montrer combien la distinction que je viens de proposer entre lieu d'énonciation et échelle de la différence est structurante. Le propos cherchera donc à rendre compte du fait que le lieu de l'énonciation de la différence correspond rarement à l'échelle de la différence énoncée à partir de ce lieu. Dans le cadre du processus de renaissance culturelle, la différence engage en effet un territoire et un collectif pour lesquels il semble exister une taille ou un effectif minimal, qui ne se retrouve aujourd'hui qu'à certaines échelles intermédiaires, comme celle de l'archipel d'abord, dans le cas des îles de la Société ou des Marquises, dans un contexte où les collectifs qui existaient à l'époque précoloniale ont été ébranlés, à la suite des premiers contacts

coloniaux (Ali, 2021 : 100), par les modifications brutales de la démographie qu'ont connues ces archipels ; ou encore à l'échelle de l'île, à Mangareva, dans un contexte où cette fois les populations ont été concentrées sur une seule île après 1966 (Mawyer, 2015 : 39).

Pour autant les acteur.rice.s qui prennent en charge l'énonciation culturelle se réfèrent régulièrement à des lieux, à des espaces d'échelle plus fine pour se situer et ancrer leur énonciation culturelle. Il s'agit parfois d'un attendu, comme lors du Matavaa aux Marquises où chaque île envoie une délégation qui produit une représentation d'une heure environ, fondée sur un mythe, une histoire, un ou plusieurs faits propres à l'île, venant ainsi enrichir la renaissance culturelle à l'échelle du Fenua Enata (Henua Enana). Tout se passe comme si la différence énoncée tirait parti de cet ancrage local, et ce d'autant plus lorsque le lieu d'énonciation est inclus dans l'espace couvert par l'échelle de la différence³⁸. Le bénéfice ainsi associé à l'ancrage dépend aussi de certaines caractéristiques relatives à ces lieux d'énonciation, et notamment de leur marginalité, ce qui ressort clairement dans l'exergue, dans la description qui est faite de Tiarei et dans la manière dont Huahine est opposée à Pape'ete. Les effets potentiellement et effectivement induits par cette hiérarchisation en faveur des marges doivent être questionnés.

1.1. Le régime scalaire de référence associé aux renaissances culturelles en Polynésie française

Avant d'en venir au rôle joué par l'échelle locale et les marges, de proposer aussi une réflexion théorique sur cette dernière notion, il convient tout d'abord d'identifier les caractéristiques du régime scalaire de référence qui prévaut pour le sujet étudié (les renaissances culturelles en Polynésie française). Le propos part donc de l'échelle intermédiaire de l'archipel pour arriver à la marge, laquelle est le plus souvent définie à une plus grande échelle. Mais avant d'en venir à ces considérations, j'entends questionner, de manière plus générale, la façon dont l'énonciation culturelle implique malgré tout souvent une forme de cloisonnement ou du moins de délimitation, justifiant à nouveau mon approche scalaire³⁹.

1.1.1. Le poids d'un principe de délimitation dans l'énonciation culturelle, favorisant l'échelle de l'archipel en Polynésie française

Dans son article consacré aux régionalismes qui se développent au sein des États (et qui peuvent ouvrir sur des projets politiques séparatistes), P. Bourdieu (1980) a abordé ce lien entre délimitation et énonciation culturelle. Sous la plume de ce sociologue, la délimitation devient division et se trouve au cœur d'une lutte de classement. Le postulat qui sous-tend ce raisonnement est celui d'une « continuité naturelle » (Bourdieu, 1980 : 65) entre les êtres humains, là où la division des cultures serait artificielle, résulterait de rapports de pouvoir et notamment d'une résistance à une énonciation culturelle plus

³⁸ Nous verrons ainsi que l'énonciation de la culture marquisienne ou mangaréviennne depuis un lieu situé en dehors de ces deux archipels respectifs (à Pape'ete, ou ailleurs) reste moins valorisée que lorsqu'il y a cohérence entre lieu d'énonciation et espace couvert par l'échelle de la différence.

³⁹ Ce fait pourra sembler entrer en contradiction avec les théories d'H. Bhabha étudiées dans le chapitre 2, concernant l'hybridité. J'adresserai cette question bien plus tard à la faveur d'une dernière pause, « chemin faisant » entre la deuxième partie et la troisième partie.

englobante, assimilationniste, niant les spécificités de la région en question. Bourdieu y voit alors un processus infini, décrivant une espèce de balkanisation culturelle (l'application de ce terme à cet article étant largement anachronique je le rappelle).

P. Bourdieu, 1980, « L'identité et la représentation. Éléments pour une réflexion critique sur l'idée de région », dans *Actes de la recherche en sciences sociales*, p. 71

« Bref, le marché des biens symboliques a ses lois, qui ne sont pas celles de l'universelle communication entre sujets universels : la tendance à la partition indéfinie des nations qui a frappé tous les observateurs se comprend si l'on voit que, dans la logique proprement symbolique de la distinction, où exister ce n'est pas seulement différer mais être reconnu comme légitimement différent et où autrement dit, l'existence réelle de l'identité suppose la possibilité réelle, juridiquement et politiquement garantie, d'affirmer officiellement la différence, toute unification qui assimile le différent, enferme le principe de la domination d'une identité sur une autre, de la négation d'une identité par une autre. »

Il y a beaucoup à dire sur ce raisonnement : au risque de me répéter, c'est bien sur des fondements universalistes et structuralistes qu'il repose. Comment comprendre autrement la continuité naturelle que Bourdieu postule entre les cultures ? Ceci revient à nier la pertinence des différences au nom d'un principe commun supérieur. On peut ensuite rappeler que toutes les énonciations culturelles, parce qu'elles concernent des groupes humains forcément hétérogènes, englobent des différences mais qu'il s'en faut de beaucoup qu'elles soient toutes assimilationnistes. De fait, la renaissance culturelle marquisienne a remis en cause certaines prétentions de l'énonciation culturelle mā'ohi justement parce que celle-ci présentait une dimension assimilationniste. Cependant, ce n'est pas toujours le cas. Le Matavaa o te Henua Enana par exemple constitue un espace-temps où l'on retrouve à la fois l'énonciation d'une différence marquisienne mais aussi les distinctions entre îles du Nord et îles du Sud (visibles notamment dans l'orthographe et la prononciation distincte de certains mots) et enfin pour chaque île, voire parfois pour certaines vallées une recherche sur les mythes, les histoires propres à leur territoire. Il y a donc un cas de figure qui n'est pas exploré dans l'article de P. Bourdieu qui, je le rappelle, reste focalisé sur les rapports de pouvoir les plus oppressifs et inscrit sa réflexion sur la régionalisation avant tout au nord, dans le cadre de l'État-nation.

Il ne s'agit pas de dire pour autant que, parce que les énonciations culturelles étudiées ici ne s'inscrivent pas dans le cadre assimilationniste de l'État-nation, elles ne sont pas traversées par des rapports de pouvoir. En outre, l'article n'envisage pas la possibilité qu'un.e même acteur.rice puisse ancrer son énonciation dans plusieurs territoires de référence respectant un principe d'emboîtement, d'articulation ou d'assemblage d'échelles, voire une logique trans-scalaire. On aborde là la question clef du répertoire et des échelles des territorialités à partir desquelles la différence énoncée est pensée.

Lorsqu'E. Glissant définit la Relation comme le processus dans lequel un groupe humain parvient à « se changer en échangeant » avec l'Autre « sans se perdre, ni se dénaturer » (Glissant, 1997a : 178), il ne dit rien sur les territorialités qui sont en jeu dans la définition de ce groupe et de l'Autre, ni sur les différents niveaux de différence qui existent nécessairement dans un monde régionalisé où le.la voisin.e peut justement présenter une différence moins évidente que les autres « autres ». La dimension partiellement contradictoire de la Relation (échanger sans se perdre) justifie parfois un repli

comme lorsque certain.e.s acteur.rice.s légitiment une forme de rupture des échanges avec l'autre par la nécessité de consolider l'énonciation culturelle sur place (mais aussi par un manque de moyens).

Toti, président de Motu Haka, décembre 2019, Hakahau (Ua Pou)

« (Moi) A partir de quand, est-ce que vous avez commencé à inviter des délégations extérieures ?

- C'est à Nuku Hiva, en 1989. Eux ils avaient les moyens financiers alors que nous. Les Tuamotu, Tahiti, l'île de Pâques, Hawaïi. Alors que pour moi c'était pas du tout un festival... c'était un festival entre Marquisiens, conçu pour ça, pour allumer cette flamme. Bah après nous ne sommes pas maîtres de l'organisation dans une île autre que la nôtre.

(Moi) Mais tu dis aussi que le fait que le festival des arts du Pacifique... le fait que les Samoans et tout ça ils aient apprécié...

- Pour tout le Pacifique, c'était surtout cette danse du cochon qui est restée et les tambours de deux mètres de haut. L'ouverture mais pas à tous, parce qu'en fait les danses tahitiennes n'ont rien à voir avec les danses marquisiennes. J'aurais compris si c'était les Maori... il y a plus de rapprochements... un peu l'île de Pâques.

(Moi) Et le fait qu'il y ait des délégations qui viennent de Kanaky – Nouvelle-Calédonie ?

- C'est pas nous, on n'a pas... comment dirais-je ? On n'a pas les mêmes mimiques, les mêmes gestes, on n'a rien.

(Moi) Et tu trouves que l'échange c'est pas...

- Pour moi, [l'objectif] c'est plutôt que cette entité marquisienne, reste enfermée, qu'elle maintienne cette flamme de l'identité marquisienne. »

Dans tous les cas, l'accès à la circulation et le rayonnement des énonciations culturelles reste un enjeu fort des rapports de pouvoir entre les archipels et notamment entre Tahiti et les Marquises, Mangareva n'étant pas vraiment encore concerné. Les échanges peuvent être empêchés. Plusieurs acteur.rice.s du Matavaa invoquent des raisons financières pour expliquer l'absence quasi totale de délégations étrangères (voir troisième partie, chapitre 9, 1.1). Inversement, les ressortissant.e.s des archipels hors Îles de la Société peinent à accéder à la représentation dans les grands festivals régionaux qui se tiennent dans le Pacifique.

L'échelle de l'archipel apparaît dès lors très structurante. Ceci tient aussi aux territoires que j'ai étudiés : aux Australes, Rapa semble se distinguer du reste de « l'archipel », et c'est davantage à une échelle insulaire que l'énonciation culturelle se joue.

1.1.2. Reconsidérer et recontextualiser le primat de l'archipel dans l'énonciation culturelle en Polynésie française

Nous avons déjà vu dans la première partie qu'un « nationalisme méthodologique » (Blondel, 2017 : 62) avait pu être dominant dans l'étude des renaissances culturelles en Océanie, structurant même l'approche « inventionniste ». J'ai alors insisté, à la suite de B. Saura (2008 : 137-143, se référant lui-même à E. Tetahiotupa, 1999 : 34), sur le fait que cette approche semblait particulièrement peu adaptée dans le cas de la Polynésie française où l'affirmation d'une renaissance culturelle « mā'ohi » n'avait pas convaincu les Marquisien.ne.s, notamment, mais aussi plus généralement les populations

des îles autres que Tahiti, de la capacité de ce processus à tenir compte des énonciations culturelles associées à ces territoires. Il pourrait dès lors être tentant de « dénationaliser » les renaissances culturelles⁴⁰ dans ce contexte pour aboutir à une lecture « régionalisée », « archipelisée » de celles-ci.

Je vais souvent recourir à cette approche qui est celle qui s'impose notamment lorsque l'on parle, comme nous l'avons déjà vu, de « réveil culturel aux Marquises » ou de « culture mangarévienne ». Je signale cependant que l'idée d'une renaissance culturelle commune aux cinq archipels, une renaissance culturelle « mā'ohi » n'est pas complètement abandonnée par tous les acteur.rice.s rencontré.e.s. Même si elle est minoritaire, une énonciation culturelle d'échelle nationale continue d'être promue, notamment par celles et ceux qui défendent l'indépendance de « Mā'ohi Nui » ainsi qu'une approche fédéraliste de l'organisation du territoire, laissant plus de latitude aux « archipels ». Ces acteur.rice.s sont souvent basé.e.s à Tahiti, même s'ils.elles ne sont pas tou.te.s tahitien.ne.s. J'ai ainsi rencontré deux Marquisiens de Tahiti qui s'inscrivaient dans cette logique, laquelle n'est pas incompatible avec une critique ponctuelle de l'impérialisme actuel de Tahiti.

L'énonciation culturelle, même si elle se réfère largement à l'échelle de l'archipel, ne se joue donc pas toujours et pas uniquement à cette échelle. En-deçà des problématiques associées au cadre « national » et à l'évidence du cadre de l'archipel, l'échelle de l'île ou du groupe d'îles semble pouvoir jouer ponctuellement un rôle majeur. Ceci est évident pour une île comme Rapa, aux Australes, un « archipel » que je n'ai pas inclus dans les entretiens et les déplacements que j'ai effectués dans le cadre de cette thèse, rappelons-le, mais dont il a déjà été question dans la partie précédente, justement parce qu'il a été pris en modèle et en sujet d'étude par C. Ghasarian (2014). De même, aux Tuamotu, il est difficile de considérer que l'ensemble des atolls présentent la même énonciation culturelle. On distingue ainsi souvent les Tuamotu de l'Est des Tuamotu de l'Ouest, c'est notamment le cas dans les études linguistiques.

Pour en revenir aux territoires effectivement investis dans le cadre de cette thèse, je peux rappeler, comme il en a déjà été question un peu plus haut, la manière dont le Matavaa o Te Henua Enana (Fenua Enata) repose à la fois sur l'idée d'un réveil commun aux six îles de cet « archipel » et sur une organisation dans laquelle chaque délégation vient, à chaque édition, et en lien avec le thème décidé, faire état d'une énonciation culturelle qui la rattache aux autres îles par de nombreux aspects en même temps qu'elle lui est propre par d'autres aspects. Cette organisation de l'événement en délégations doit permettre à chaque île, en prévision de chaque Matavaa, de révéler son propre « patrimoine » en interrogeant les ancien.ne.s (entretien avec Toti, Ua Pou, décembre 2019), mais aussi parfois les scientifiques (entretien avec Ken Taaviri, Ua Pou, décembre 2019).

Ainsi, en 2019, pour répondre à la question posée dans le thème par les organisateur.rice.s de la 12^{ème} édition du Matavaa (« Comment la culture peut-elle contribuer à la protection et à la préservation de l'environnement ? »), la délégation de Ua Huka, menée par Ken Taaviri a choisi de travailler non pas sur une légende mais sur le pihiti (photographie 3), un oiseau endémique des Marquises, disparu de toutes les îles sauf de Ua Huka.

⁴⁰ Bruno Saura propose une autre critique, linguistique cette fois, du terme mā'ohi, lequel ne pourrait désigner un peuple, justement parce qu'à l'origine il désignait certains poissons et certains végétaux. On retrouve ici la tendance fixiste à statuer sur l'énonciation culturelle en elle-même au nom d'une archéologie du cœur de l'île, une tendance avec laquelle, on l'aura compris, je prends mes distances.

Ken Taaviri, chef de la délégation de Ua Huka, , décembre 2019, Ua Pou

« Pour ce festival de Ua Pou, j'ai écrit la légende. Enfin c'est même pas une légende. C'est une histoire sur le pihiti. J'ai écrit l'histoire, je sais pas si on peut parler de légende parce que c'est pas une légende. Je l'ai écrit. J'ai raconté son histoire depuis même l'arrivée des premiers Polynésiens. [...] Le pihiti il était déjà ici. D'après les rapports des archéologues. Il était déjà sur les six îles des Marquises. Sur les îles, il y avait cet oiseau bleu qui n'existait pas dans la Polynésie occidentale. Il n'y a pas d'oiseau à plumes bleu. Les Marquises étaient les seules à avoir cet oiseau-là. »



Photographie 3. Haka manu (pihiti) de la délégation de Ua Huka lors du Matavaa de 2019 à Ua Pou

Source : Rivista etnie, https://www.youtube.com/watch?v=YNfFT_dahoQ

Ken Taaviri raconte aussi comment, alors que le pihiti avait disparu de Ua Huka et n'existait plus qu'à Ua Pou, deux couples ont été transportés par un instituteur amateur de cet oiseau. Cette initiative a permis la sauvegarde de l'oiseau puisque la présence du rat noir à Ua Pou a entraîné la disparition rapide du pihiti sur place alors qu'à Ua Huka, l'absence de ce rongeur lui permet encore d'exister. Ken Taaviri explique ensuite comment il a réparti le travail de composition des chants et des danses entre les représentant.e.s des différentes vallées de l'île (deux représentant.e.s par vallée). Ce souci de mobiliser des acteur.rice.s réparti.e.s aux quatre coins de l'île semble spécifique à Ua Huka où ce sont principalement des personnes relativement jeunes (la plus vieille autrice-compositrice avait 50 ans) qui prennent en charge l'énonciation culturelle dans le cadre du Matavaa. Le processus d'écriture semble à la fois plus vertical et plus concentré dans les autres îles (entretiens réalisés auprès des membres de la délégation de Ua Pou, Hiva Oa et Nuku Hiva, décembre 2019). En dehors des légendes, des histoires racontées et des enjeux de représentations des différentes vallées, l'échelle insulaire joue aussi lorsque certaines îles sont reconnues pour un type de chant. Le ruu est l'un des chants qui accompagne la fin des représentations pour chaque délégation : ainsi, celui de Fatu Iva semble être particulièrement apprécié. C'est du moins ce qui ressort dans plusieurs entretiens.

Même si l'organisation du Matavaa laisse une large place à l'échelle insulaire, c'est bien l'idée d'une mise en commun qui prime, ce que traduit une prise de position comme celle de Tohea, le chef de la délégation de Nuku Hiva.

Tohea, chef de la délégation de Nuku Hiva, décembre 2019, Taiohae (Nuku Hiva)

« Toutes les délégations sont préparées. Y a pas un gagnant. On n'est pas là pour concourir. C'est un partage de savoir, de travailler sur leur thème. »

Lors de la cérémonie d'ouverture du Matavaa de 2019, la réalisation d'une danse du cochon commune à l'ensemble des délégations constituait une première. La codification des chants et des danses mais surtout l'ordre dans leur réalisation imposé à toutes les délégations va aussi dans le sens d'une harmonisation à l'échelle des Marquises. L'échelle de l'archipel n'est donc jamais très loin et reste l'échelle d'énonciation dominante, l'île définissant davantage un ancrage (comme nous le verrons plus loin) qu'une véritable énonciation culturelle spécifique.

À Mangareva et dans les îles de la Société, la tension entre échelle insulaire et archipelagique de l'énonciation culturelle joue aussi mais d'une manière bien différente à chaque fois. À Mangareva, dans un contexte où, comme dit précédemment, la population a été concentrée à Rikitea pendant la période du CEP (Mawyer, 2015 : 39), les distinctions culturelles entre les îles ou les localités ne sont plus énoncées actuellement. Il se pourrait que ces distinctions aient été plus ténues que dans les autres contextes étant données l'unité physique, le fait que les îles de l'« archipel » partagent un même lagon (je reviendrai sur cet argument déterministe), et l'unité politique déjà effective de cet espace au moment de sa christianisation, le fait que l'archipel ait un roi depuis plusieurs générations (Laval, 2013 [1938] : 1). Cette unité politique était cependant toute relative puisqu'elle n'a pas empêché la poursuite de luttes internes (Laval, 2013 [1938] : 185). Le père Laval, dans l'ethnographie qu'il propose de l'archipel n'identifie pas de différences culturelles structurantes, ce qui ne signifie pas qu'elles n'ont pas pu lui échapper cependant.

Concernant Tahiti, l'énonciation culturelle est habituellement associée au nom de cette île plutôt qu'aux Ni'a Matai, ou aux îles de la Société. Il est ainsi courant d'utiliser l'adjectif « tahitien » pour désigner une culture commune à plusieurs ou à toutes les îles de cet « archipel ». Le terme « mā'ohi » peut aussi jouer ce rôle mais principalement dans la bouche des populations habitant Tahiti, comme dit précédemment (Saura, 2008).

On peut alors se demander comment l'« archipel » en est venu ainsi à s'imposer comme maille par excellence de l'énonciation culturelle au moins pour quatre des cinq archipels de Polynésie française (la situation étant plus ambivalente pour les Australes, comme nous venons de le voir). L'évidence de ce découpage présente tout d'abord certains fondements géographiques (selon une acception déterministe de ce terme) : ce maillage en « archipels » repose sur des logiques de voisinage et parfois sur une certaine unité géologique entre les îles ainsi rassemblées.

Les Marquises (Henua Enana / Fenua Enata) constituent ainsi un ensemble d'îles de nature similaire (îles hautes sans véritable lagon) regroupées tout au Nord de la Polynésie française. L'unité géographique et culturelle de cet espace a été soulignée par l'archéologue Guillaume Molle (2011 : 54) : « l'archipel forme un ensemble culturel et géographique homogène et relativement indépendant

au sein du groupe polynésien centre oriental, ce qui facilite la reconstitution d'une dynamique historique à l'échelle globale. » Les échanges précoloniaux entre vallées appartenant à des îles différentes sont attestés par des récits populaires comme celui de Koeë nui et Koeë iti (la grande et la petite anguille) collecté par Karl von den Steinen à Fatu Iva (Steinen, 1933).

L'archipel de Mangareva est constitué d'îles hautes partageant un lagon commun. D'un point de vue culturel, on ne peut cependant s'en tenir aux seules îles contenues dans ce lagon, nous verrons que l'atoll de Te Moe représente un haut-lieu de l'énonciation culturelle (que les acteur.rice.s qui le mentionnent y soient souvent allé.e.s ou pas). De même, aux Fenua Enata (Henua Enana), les liens, certes moins étroits, avec des îles plus éloignées ne manquent pas dans les histoires racontées. C'est ainsi que j'ai entendu à plusieurs reprises, à Ua Pou et Nuku Hiva, une version du mythe de Tiki, premier homme et dieu dont les représentations abondent dans les arts graphiques marquisiens (matatiki), dans laquelle celui-ci termine sa vie aux Tuamotu (entretien avec Tetahai, Nuku Hiva, décembre 2019). Ce lien entre Fenua Enata (Henua Enana) et Tuamotu peut également être abordé à partir des histoires relatant le départ d'une tribu entière quittant une vallée marquisienne, fuyant ainsi une autre tribu avec laquelle elle est en conflit, et qui, volontairement ou à la suite d'une dérive en mer, se retrouve dans une île des Tuamotu⁴¹, la mémoire de cet événement étant ensuite entretenue par les habitant.e.s de l'atoll en question. Il serait aussi possible de donner des exemples attestant du lien entre les Marquises et Mangareva (Lavondès, 1996 : 204).

Enfin, l'archipel de la Société est également essentiellement composé d'îles hautes se distinguant de l'ensemble formé par les Tuamotu, à l'est, constitué uniquement d'atolls. Là aussi des atolls comme Tupai, au large de Pora Pora ou Teti'arua représentent des hauts-lieux qu'une analyse de l'énonciation culturelle propre aux îles de la Société ne peut ignorer. Le déterminisme géographique ne tient donc pas longtemps, cependant les facteurs qu'ils recouvrent ne peuvent être comptés pour nuls ou complètement inopérants.

Il y aurait beaucoup à dire sur les fondements historiques de ces unités géographiques, sur les différences de peuplement, le développement des distinctions entre ces territoires, mais aussi sur les liens qu'ils ont entretenus entre eux et, plus généralement, avec les autres îles de Polynésie, dont attestent les généalogies, la circulation des mythes ou les traces matérielles étudiées par les anthropologues et les archéologues (Conte, 2019 : 59 ; Weisler et al., 2004). Cette thèse n'est cependant pas le lieu pour discuter la dimension historique de l'unité de chaque archipel, tant ce sujet me semble ample. On peut s'en tenir ici à remarquer que d'un point de vue culturel, concernant les archipels et les énonciations traitées dans cette thèse (celles des îles de Mangareva, du Fenua Enata et de Tahiti), l'archipel se distingue à chaque fois par l'existence d'une langue propre à sa population autochtone, déjà parlée avant le contact colonial et toujours parlée aujourd'hui, même si celle-ci a bien sûr connu des évolutions et qu'il peut exister des variations linguistiques d'une île à l'autre au sein d'un même archipel. La langue, même si elle n'est pas parlée par tous les acteur.rice.s qui prennent part à la renaissance culturelle en question, apparaît comme un facteur déterminant pour définir

⁴¹ La famille Klima m'a raconté une histoire de ce type liant une vallée de Hohoi à Ua Pou à Raroia aux Tuamotu. E. S. C. Handy relate également une histoire similaire dans laquelle c'est cette fois une tribu de la vallée « Me-ae Topa Iho » située au sud de Hiva Oa qui, alors qu'elle entend rejoindre Tahuata, est prise dans un vent contraire et arrive à Napuka. E. S. C. Handy raconte même que des ressortissants de Napuka sont venus « récemment » à Hiva Oa, se présentant comme les descendants de la tribu en question (Handy, 1923).

l'échelle à laquelle la différence est énoncée. Ceci pourrait expliquer aussi le déclin de la maille tribale ou de la chefferie dans cette énonciation, ces organisations sociales ayant vu leur pouvoir politique annihilé par la colonisation et le choc microbien. Nous reviendrons sur ce point un peu plus loin.

Un autre facteur d'unité entre aujourd'hui en ligne de compte, renforçant la pertinence de cette échelle, je veux parler du découpage administratif du territoire propre à la Polynésie française, offrant une représentation largement diffusée de ce maillage en archipels.

Carte 11. Les subdivisions administratives en Polynésie française



Source : carte extraite du site internet Te Fenua, Direction des Affaires Foncière (2020), consultée en août 2022

Les Marquises ont même mis en place, depuis 2010, une communauté de communes, à l'échelle de l'archipel, la CODIM, visant à renforcer leur poids politique et faciliter les échanges ainsi que les prises de décision entre les îles. Il s'agit de la seule structure intercommunale interinsulaire de Polynésie française. Le matavaa, au sens ici de réveil culturel, parce qu'il favoriserait le fait de « penser archipel » aurait joué un rôle dans cette affirmation politique des Marquises (Pereira de Grandmont, 2020 :

128)⁴². On retrouve ici une causalité déjà mise en évidence en Corse et à Hawai'i par Z. Androus et N. Greymorning (2016), ces chercheurs démontrant que les facteurs culturels notamment lorsqu'ils sont liés à des questions d'autochtonie sont politiquement plus déterminants que les facteurs socio-économiques dont l'influence est trop souvent surestimée. Je reviendrai plus loin sur cette notion d'autochtonie politique et sur son usage à la fois limité et controversé en Polynésie française (chapitre 8, 2.3).

La coïncidence entre découpage administratif et énonciation culturelle n'est pas toujours aussi franche qu'aux Marquises. Dans le cas de Mangareva, l'archipel est souvent inclus dans un vaste ensemble associant Tuamotu et Gambier (c'est le cas, par exemple, de la subdivision administrative sur la carte 11). Même à l'échelle municipale, la commune des Gambier inclut, en plus de Temoe, sept atolls des Tuamotu (Marutea Sud étant le seul à être habité).

Les instances coloniales ont donc expérimenté ici un maillage « régional » bien avant que celui-ci ne soit développé dans l'administration et l'aménagement du territoire en France continentale (1982). Ce découpage du territoire doit aussi beaucoup aux modalités selon lesquelles les différents groupes de missionnaires ont effectué l'évangélisation du territoire. C'est ainsi que les divisions religieuses recoupent largement le découpage en archipels. Alors qu'à Mangareva, dans une partie des Tuamotu et aux Marquises ce sont des missionnaires catholiques picpusiens (de la congrégation des sacrés cœurs de Jésus et Marie) qui ont initié le mouvement de conversion des populations, selon des modalités et des temporalités bien distinctes cependant, dans les îles de la Société, ce sont des missionnaires protestants de la London Missionary Society (LMS) qui ont pris le dessus, les tentatives mises en œuvre par les missionnaires catholiques ayant de fait moins abouti dans cet espace (Tuheiava-Richaud, 2019 : 117) quand elles n'ont pas tout simplement été empêchées (Meltz, 2019 : 152-153). Les premières instances coloniales organisées à l'échelle de l'archipel, avant même que le périmètre des Établissements français de l'Océanie (ancêtre de la Polynésie française) ne soit fixé pour de bon, en 1901, (Lextreyt, 2019 : 213) et que l'administration coloniale ne se déploie dans tous les archipels, ont donc été le vicariat des Marquises dès 1848 (devenu diocèse en 1966) et dans le cas de Mangareva un système parfois qualifié de « théocratique » (Laux, 2003), dont le statut était ambivalent, malgré la construction d'une cathédrale à Rikitea explicitement destinée à pouvoir accueillir l'ensemble des habitant.e.s de l'archipel lors des grands événements religieux.

À Tahiti, l'administration coloniale s'articule plus précocement avec le pouvoir missionnaire. Cependant, ceci ne concerne véritablement l'ensemble de l'archipel de la Société qu'à l'issue de l'annexion des Îles Sous-le-Vent (Raromata'i) en 1898 et de la défaite de l'insurrection menée par Teraupo'o (Lextreyt, 2019 : 212-213). Les chefferies et autres autorités connaissent à Tahiti une lente érosion favorisée par les pouvoirs religieux et coloniaux et aboutissant à une organisation en districts, placés sous l'autorité des tāvana, lesquels perdent eux aussi peu à peu leur rôle traditionnel, le principe d'hérédité étant progressivement remplacé par un mécanisme d'élection, dont le résultat doit être approuvé par le gouverneur.

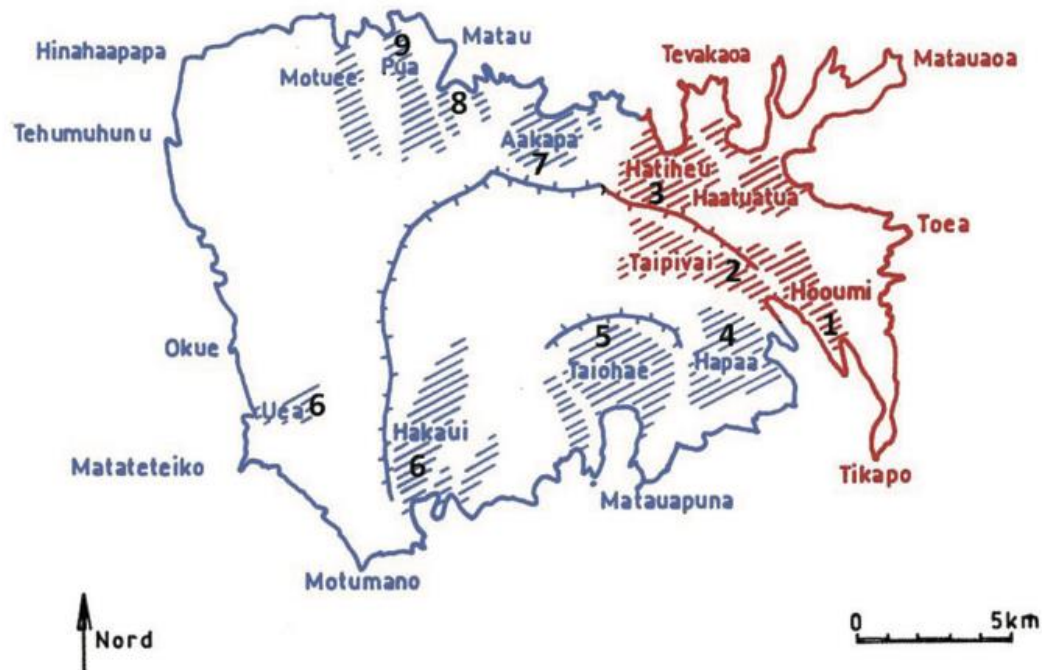
⁴² P.-O. Pereira de Grandmont cite à ce sujet Débora Kimitete : « Pour Débora Kimitete, c'est ce réveil culturel et identitaire qui a d'abord permis que les Marquisiens aient une « vision globale de l'archipel » et se voient « comme un pays, comme une collectivité, comme une force par rapport à Tahiti (Débora Kimitete, 29 avril 2016) »

Ainsi, si le maillage en archipels pouvait sembler évident en raison des facteurs historiques et géographiques (déterministes) précédemment évoqués, l'administration coloniale (qui ne se met complètement en place, dans la configuration actuelle de la Polynésie française, qu'à partir du début du XX^e siècle), puis le gouvernement autonome qui continue à administrer le territoire selon des principes similaires, en reconduisant ce découpage, sont venus lui apporter un surcroît de légitimité, participant donc à la naturalisation de celui-ci et surtout à l'effacement au moins partiel d'autres découpages des territoires.

1.1.3. L'effacement d'autres découpages territoriaux

Quand Mangareva, au moment de sa christianisation, comptait bien un souverain dont le pouvoir s'étendait à l'échelle de l'archipel et dont la conversion a constitué un aboutissement par rapport à celle des populations autochtones, pérennisant l'implantation des missionnaires ; dans le cas des Marquises et des îles de la Société, cette organisation des pouvoirs coloniaux par archipel est venue effacer des organisations territoriales précoloniales qui ne se déployaient pas à cette échelle. Dans le cas de Tahiti, la domination des souverain.e.s Pomare est intimement liée à leur proximité avec les Européen.ne.s, qu'il s'agisse d'abord de commerçants, ensuite de missionnaires protestants puis de militaires (Tuheiava-Richaud, 2019). Avant celle-ci, prévalait une organisation selon laquelle chaque île de la Société était divisée en plusieurs chefferies. On dénombrait ainsi pas moins de 17 chefferies pour la seule île de Tahiti au XVIII^e siècle (David et Pillon, 1995). Aux Marquises, de même, aucun pouvoir unique ne s'imposait à l'échelle de l'archipel, ni même à l'échelle des îles au moment du contact, sauf à Ua Pou (Grellier et Pérez, 2022 : 70). On trouvait donc un système de pouvoirs peu hiérarchisé (Molle, 2011 : 44 ; Grellier et Pérez, 2022 : 11) que la littérature scientifique a pu nommer d'abord « tribus » (Handy, 1923 ; Lavondès, 1995) puis de plus en plus souvent « chefferies » (Grellier et Pérez, 2022 : 11) comme traduction des termes « mata'eina'a » ou « ati » (il existe aussi une controverse autour de l'usage de ces deux termes dans le contexte marquisien : il serait à la fois bien long et bien éloigné du sujet de la développer davantage). Dans certains cas, le terme « chefferies » désigne également un ensemble de « tribus », ce dernier terme étant alors synonyme de « groupes ramifiés » (Molle, 2011 : 44). Quand le terme « tribu » est privilégié, il est plus souvent associé à celui de « clans » qui permet de désigner ces mêmes ramifications. La carte 12 offre une représentation de ce jeu de ramifications concernant l'île de Nuku Hiva.

Carte 12. Chefferies et tribus de Nuku Hiva



Principales tribus de Nuku Hiva en 1797 selon William Crook (d'après Pechberty 2012)

- | | |
|---|---|
| <p>■ Chefferie des Taipi</p> <p>1 - Les Tevatane</p> <p>2 - Les Tekau</p> <p>3 - Les Puhioho</p> | <p>■ Chefferie des Tei'i</p> <p>4 - Les Hapa</p> <p>5 - Les Tei'i</p> <p>6 - Les Taioa</p> <p>7 - Les Atitoka</p> <p>8 - Les Naiki</p> <p>9 - Les Pua</p> |
|---|---|

Source : carte extraite de Grellier et Pérez, 2022, p. 60
(d'après Ottino-Garanger 2001 et Pechberty, 2012)

Au-delà de ces questions de terminologie, les découpages ainsi désignés n'auraient pas été que politiques, ils auraient aussi présenté une dimension culturelle, même s'il peut être difficile d'évaluer a posteriori le niveau de différenciation culturelle qui existait entre les tribus ou chefferies. C'est ainsi que, selon Débora Kimitete, la danse de l'oiseau, le haka manu, serait à l'origine une danse propre à la tribu Naiki, dont les membres étaient réparti.e.s initialement à Hiva Oa puis également à Nuku Hiva, mais aussi Ua Pou, Ua Huka..., leur dispersion suivant le rythme des conflits intertribaux. La dispersion des Naiki dans l'archipel plaide en faveur d'une certaine unité culturelle à l'échelle du Fenua Enata (Henua Enana) concernant le Haka Manu. Le raisonnement devient circulaire.

Débora Elacott Kimitete, secrétaire de l'association Te Hina O Motu Haka, décembre 2019, Taiohae (Nuku Hiva)

« Lucien quand il a écrit le livre de Haka Manu en 1989, au moment où il a fait lever le tapu, parce que avant 1989 personne ne dansait la Haka Manu. Il est allé demander l'autorisation aux deux vallées : la vallée de Puamau (à Hiva Oa) et Hatihetu (à Nuku Hiva). Parce que ce sont ces deux vallées, qui avaient les mêmes tribus Naiki. La légende démarre... Il y a des Naiki à Ua Pou aussi mais ce sont ceux de Puamau qui avaient été chassés qui sont arrivés à Ua Pou. Quand Lucien, veut la relancer il a vu les

illustrations avec les femmes sur la pointe des pieds avec des plumes. Il ne sait pas trop comment ça se danse. Il va voir à Puamau, à Hatiheu, il demande aux anciens : « est-ce que dans vos souvenirs vos grands-parents, vos arrière-grands-parents vous ont parlé de ça ? ». Et il y en a une qui lui dit : « bah tu te mets sur la pointe des pieds et tu imites l'oiseau... ». Et à partir de tous ces éléments, il a recréé des pas. Suite à ce Matavaa de 1989, tout le monde s'est réapproprié, non s'est approprié le Haka Manu, et chacun le danse à sa manière. Et voilà cette année, c'était la première fois avec Ua Huka, qu'on voyait danser un pihiti. On a trouvé ça très bien. Chacun son oiseau, souvent ça a été un komako, et là le pihiti, elle a trouvé un nouveau pas. [...]

Ce sont des choses qu'ils ont écrites et qu'on est en train de créer. Lucien c'est pareil il a recréé des pas à partir des bribes qu'il a eues, le pas de Lucien était croisé, celle de Ua Huka a décroisé les jambes. »

Dans ce récit, Débora Kimitete attribue donc à son mari le fait que le haka manu soit sorti de l'oubli relatif dans lequel il se trouvait mais aussi qu'il soit sorti du cadre culturel de la tribu pour venir alimenter l'énonciation culturelle à l'échelle de l'archipel.

Toujours est-il qu'avec la colonisation, cette organisation interne a été profondément remise en cause. Et, ici encore, la comparaison avec la Nouvelle-Calédonie semble parlante.

Il existe, en effet, sur le sujet des tribus ou chefferies une grande différence entre la Nouvelle-Calédonie et la Polynésie française : alors que dans le premier cas, la mise en place d'une colonie de peuplement a entraîné, tout d'abord, un cantonnement des populations autochtones dans des réserves (Sabinot et Herrenschmidt, 2019 : 272), induisant à terme une institutionnalisation des systèmes tribaux (influant aussi sur leur géométrie), ensuite, la définition d'aires culturelles coutumières rassemblant plusieurs tribus, bénéficiant aujourd'hui d'une représentation politique au sénat coutumier, ce même pouvoir colonial a eu l'effet inverse sur les chefferies et les tribus de Polynésie française (Saura, 2008 : 447), plaquant sur celles-ci un maillage qui se présente comme importé, reprenant une terminologie administrative propre à l'Angleterre puis à la France continentale (districts et communes).

La maille tribale ou celle de la chefferie (dans une moindre mesure, puisque le découpage actuel des communes à Tahiti lui doit beaucoup) ne constituent donc plus vraiment une base territoriale pertinente, une échelle pour énoncer une différence actuellement en Polynésie française. Même si la référence à telle vallée ou à tel territoire communal, et donc l'échelle locale, peuvent jouer malgré tout un rôle dans ce processus, ce n'est plus vraiment en tant qu'organisation sociale historique mais bien en tant qu'espace géographique de référence, et donc comme point d'origine, d'ancrage de la parole ou du geste, un ancrage local que l'archipel ou l'île ne suffisent pas toujours à justifier.

La détribalisation du local (et des marges) s'est inscrite dans une logique d'assimilation, laquelle est restée moins développée en Nouvelle-Calédonie (en tant que territoire mélanésien relevant au moins partiellement d'une colonisation de peuplement). Or justement, en Nouvelle-Calédonie, la tribu et surtout l'aire coutumière constituent aujourd'hui une échelle, c'est-à-dire ici une base territoriale dont la profondeur historique n'est pas directement remise en cause, et un collectif de référence pour l'énonciation culturelle assurant aussi une certaine régulation de celle-ci. La tribu et l'aire coutumière ne représentent pas les seuls types de collectifs impliqués dans les renaissances culturelles kanak, ceux-ci pouvant même être considérés comme trop contraignants notamment par les plus jeunes, qui

ont utilisé les groupes de musique ou des cadres associatifs pour diversifier les lieux d'énonciation culturelle (Gallo, 2021). Cependant, la conservation (même reconfigurée) par le pouvoir colonial de ce collectif, induit l'existence d'un système d'autorité coutumière reconnue, d'une régulation intergénérationnelle aussi, à l'échelle locale, qui n'existe plus en Polynésie française.

A Tahiti, même s'il n'existe plus d'autorité traditionnelle (Saura, 2008 : 447), certaines communes actuelles ont pu garder une forme de filiation avec les chefferies passées. On peut ici mentionner, par exemple, le cas de Teva i Uta, une commune dont le nom renvoie à une « ancienne prestigieuse chefferie » (Maric, 2012 : résumé) qui rassemblait les territoires de Papara, Mataiea, Papeari quand l'actuel découpage municipal de la commune ne rassemble plus que les deux derniers territoires, Papara constituant une commune à elle seule. Les maires de Tahiti peuvent parfois se référer au pouvoir « traditionnel » associé à ces anciennes chefferies ou districts. La mise en place de certains aménagements parfois qualifiés d'« hybrides » (Fabre et al., 2022) comme les rāhui actuels, dont le nom fait référence à un dispositif précolonial de gestion des ressources mais dont le fonctionnement est aujourd'hui le plus souvent assimilé à celui des aires marines protégées, permet parfois aux tāvana de jouer un rôle qui les situe de fait dans une position valorisante à l'articulation entre légitimité ancestrale et légitimité contemporaine.

Aux Marquises, la référence aux anciennes tribus est devenue rare. En revanche, le compartimentage en vallées de chaque île reste pertinent du point de vue de l'organisation de la vie quotidienne. Cependant, il ne correspond pas à un pouvoir ou à un maillage administratif clairement défini. Dans certains cas, la représentation des vallées est assurée par un.e conseiller.e municipal.e qui est alors considéré.e comme le ou la « maire » de ce territoire. C'était le cas en 2019, à Hohoi, à Ua Pou. Cependant, là aussi, il existe des domaines, des temps forts, lors desquels les maires de chaque île affirment un positionnement leur permettant de tirer parti d'une autorité traditionnelle qui déborde largement leur statut. C'est notamment le cas lors du Matavaa o te Henua Enana. La disparition quasi-totale (et peut-être non définitive) du cadre défini par les tribus ou chefferies, laisse place à une énonciation culturelle dans laquelle c'est parfois le maire, en tant que hakaiki (aux Marquises), qui peut jouer un rôle régulateur.

C'est ainsi qu'au Matavaa de Ua Pou (2019), Joseph Kahia, le maire de l'île, a effectué plusieurs prises de parole quand Ady Candelot la présidente du COMOTHE (Comité Organisateur du Matavaa O Te Henua Enana) est apparue plus en retrait. Quelques semaines plus tard, Joseph Kahia remportait les élections municipales contre... Ady Candelot (il.elle.s n'étaient pas les seul.e.s candidat.e.s). Il ne s'agit pas de révéler un quelconque lien de cause à effet direct entre la victoire de celui qui a été renouvelé sur son poste de maire et le fait qu'il se soit illustré par ses prises de parole pleines de verve lors du Matavaa, mais de remarquer combien cet événement peut malgré tout constituer une arène où les maires mettent en scène leur autorité culturelle (en tant que régulateur.ice) sans aborder directement d'enjeux électoraux, ce qui peut aussi jouer en leur faveur.

Un des chefs de délégation au Matavaa o te Henua Enana, décembre 2019, Ua Pou

« (moi) Qu'est-ce que t'as pensé de la place des maires dans le festival ?

- J'ai pas encore accepté. Au tout début, le festival c'est Motu Haka qui mène et aujourd'hui on entend les maires dire que c'est le CODIM [la communauté de communes des îles Marquises], le CODIM s'est créé hier [...]. Normalement la commune reste à sa place, on va pas aller prendre leur place. Nous on

fait notre travail et le maire fait son travail main dans la main et maintenant tout le monde il veut tirer son chapeau. Moi je dis à tous les maires, il faut arrêter ça sinon on va arriver à là, un groupe où il faut payer. Ça coûte des millions. [...] Le moment que Motu Haka va laisser tout tomber, les maires comment ils vont faire ? Le maire de Nuku Hiva, il a compris mais celui de Fatu Iva, Ua Pou, Hiva Oa, Tahuata... pfiouuuu [...] Le festival c'est pour tous les Marquisiens y a pas de couleur. Par contre dans les autres îles, si je suis pas avec le maire, je vais pas participer au festival. Même à Hiva Oa. Même à Tahuata. »

Toti, président de Motu Haka, décembre 2019, Hakahau (Ua Pou)

« Le Matavaa est un moment de recadrage. Il y en a qui font des dérives, ils n'ont qu'à dériver. C'est leur problème. Je n'aime pas qu'on me dise qu'ils ont été mis de côté. C'est une demande du maire de l'île. Les autres îles ne sont pas venues à deux. On va pas faire dissidence.

(moi) Eux ils venaient au nom des Marquisiens de Tahiti ?

- Mais c'est faux. Parce que c'est lui le maire qui est descendu à Pape'ete à la présidence demander, parce qu'ils voulaient tous venir, chacun de leur côté. Vous voulez venir au Matavaa, il faut s'unifier. »

Alors que dans le premier extrait, l'influence des maires sur le Matavaa est remise en cause, dans le dernier extrait, recueilli, rappelons-le, auprès de l'un des membres fondateurs de Motu Haka, le pouvoir du maire est explicitement recherché et opposé au groupe Kakaia, accusé de subvertir les principes géographiques associés à l'événement. La subversion en cause concerne la composition du groupe rassemblant, en 2019, des jeunes Marquisiens originaires de Ua Pou, vivant dans cette île ou à Tahiti, voire à Aotearoa pour l'un d'entre elles, mais aussi des jeunes originaires des autres îles de l'archipel (Ua Huka, Hiva Oa...), ne respectant donc pas le principe de représentation insulaire. La subversion concerne aussi, comme dit précédemment, le répertoire à partir duquel l'énonciation culturelle est pensée, lorsque les membres du groupe revendiquent ouvertement le fait d'utiliser des pas ou de se référer à des pratiques considérées comme étant le propre d'autres îles en Océanie et notamment en Polynésie.

Cette énonciation s'accompagne donc d'intenses conflits de légitimité, dont Kakaia n'est qu'un exemple. Je rappelle ici que le fait d'identifier ces conflits ne remet pas en question la portée transformative des renaissances culturelles étudiées (voir première partie, chapitre 2, 3.1). Au contraire, ceci prouve que l'énonciation d'une différence suscite aussi des débats de société dont le caractère politique ne peut ici être nié. Ces conflits de légitimité existent aussi en Nouvelle-Calédonie mais peuvent être résolus, au moins en apparence et localement, par le rappel de l'autorité des représentants coutumiers de chaque aire ou tribu (Féral et Madinier, 2021 : 51). Le maintien même modifié de ces mailles en Nouvelle-Calédonie pourrait en revanche être lié aussi à la taille de la Grande terre et à la division linguistique de celle-ci, selon une perspective à nouveau déterministe et donc insuffisante. On retrouve ici le poids du facteur linguistique dans le régime scalaire associé à l'énonciation d'une différence. On peut enfin rappeler que la maille tribale existe aussi en Nouvelle-Zélande, son maintien n'est donc pas spécifique à la Mélanésie.

1.2. Le rôle de l'échelle locale et de la marge dans l'ancrage de l'énonciation culturelle

Tout se passe en effet comme si l'archipel et l'île correspondaient dans le cas de Tahiti et des Marquises à des échelles intermédiaires, que l'on pourrait qualifier de régionales, en ce qu'elles se distinguent, tout d'abord, d'un national dédoublé coïncidant dans une écrasante majorité de cas avec la Polynésie française et très rarement avec l'ensemble formé par la France et ses outremer⁴³ (non réduits aux seuls DROM) et, ensuite, en ce qu'elles se distinguent de l'échelle domestique (dont il n'est pas question ici) et de l'échelle locale, laquelle offre cette fois un niveau de précision suffisant pour que les acteur.rice.s des renaissances culturelles puissent énoncer un ancrage ou un amarrage mais pas une différence, faute de collectif bien défini à cette échelle.

À Mangareva, où seule l'île du même nom est restée habitée de manière pérenne pendant les dernières décennies, je n'ai pas pu identifier une distinction aussi nette entre l'échelle locale, qui aurait pu être celle de la localité et l'échelle de l'île, l'énonciation culturelle se référant très souvent uniquement à Mangareva. Lors des fêtes de juillet (Tiurai) de 2022, cependant, deux groupes ont proposé des danses et des chants : celui de Rikitea, dirigé par Dany Paheo et celui de Taku (Toromiki no Taku) qui participait à l'événement pour la première fois. Hélène Salmon, cheffe de ce second groupe a annoncé que Taku réitérerait chaque année sa participation⁴⁴. Le dédoublement ainsi mis en œuvre semble davantage relever, pour le moment, d'une logique d'émulation que de l'affirmation d'une véritable différence dans l'énonciation culturelle.

Or justement, il existe ici une certaine hétérogénéité entre les espaces « locaux » concernant leur capacité à être constitués en lieux ou en territoires significatifs pour l'énonciation culturelle. L'encadré suivant, rassemblant trois citations extraites d'entretiens menés à Nuku Hiva et Tahiti, présente quelques exemples de lieux significatifs, de lieux d'ancrage ou d'amarrage pour l'énonciation culturelle.

⁴³ La référence au cadre national de la France plutôt qu'à celui de la Polynésie française existe aux Marquises où elle sert à contourner ce qui est identifié comme une domination de Pape'ete, en l'invisibilisant. L'histoire de la création du drapeau des Marquises, telle que Toti la raconte, est à ce titre éloquent. « C'est l'évêque [Monseigneur Le Cléac'h, en 1977] qui renchérit en disant « pour être reconnu en tant que tel il vous faut un drapeau ». Alors je me lève et je vais au tableau puisque c'était dans une salle de classe et voilà je dessine un rectangle et moi je voulais pas avoir à faire comme le rangement des couleurs de la nation française comme ça tout droit, alors j'ai fait un triangle d'abord et j'ai séparé en deux le reste. Maintenant il fallait mettre des couleurs à l'intérieur. Alors l'évêque il me pose la question, quelle couleur vous allez mettre dedans ? Alors moi tout de suite, bah j'ai dit le rouge, pourquoi le rouge ? Parce que c'est la couleur des chefs ! Et ensuite ? bah oui les chefs ce sont des personnes d'un certain âge, des adultes mais y a pas que eux y a aussi, y a la jeunesse quoi, la jeunesse bah c'est quelle couleur ? bah voilà c'est la couleur un peu jaune du curcuma, ce jaune-là, parce qu'ils s'enduisaient de monoï à base de curcuma les jeunes de l'époque [...]. Et du coup, j'ai dit le jaune. [...] Mais il y a des gens qui disent bah n'oubliez pas vous êtes aussi français avant tout. Moi ça me dérangeait pas du tout alors j'ai dit bah y a le blanc avec la fleur de lys mais j'ai dit mais c'est la royauté ça c'est pas la nation française mais quand même le blanc de Paris tatatatata moi j'étais pas convaincu et je lui réponds je suis désolé mais notre classe dans la société marquisienne y avait le chef, le grand chef donc le rouge, la jeunesse c'est le jaune, et le blanc c'est tout ce qui concerne la classe des prêtres, des grands prêtres les taua pas les tahu'a, avec leurs assistants, surtout les grands prêtres, portaient un turban blanc sur la tête en tapa et aussi ils avaient une cape en tapa blanc. Et pour finir tout ça, ben nos guerriers ils étaient tatoués. On a mis donc un motif de tatouage au lieu de la fleur de lys, mais on a préféré mettre un motif de tatouage à la place. D'où ce drapeau qui représente l'identité des Marquisiens. » (entretien réalisé à Ua Pou, décembre 2019)

⁴⁴ https://www.tahiti-infos.com/Retour-sur-une-semaine-de-Tiurai-a-Mangareva_a210724.html (je remercie Noémie Peyrebrune pour ce lien)

Heretu Tetahiotupa, tatoueur, réalisateur, décembre 2019 à Anaho (Nuku Hiva)

« Mais c'est important de retourner sur les anciens sites pour faire l'expérience. Je me souviens du festival ici en 2000, quand on était à Kamuihei, c'était incroyable. Les souvenirs que j'en garde, c'était un moment d'émotion très forte, c'est plein de gens réunis ensemble qui sont émus, c'est carrément puissant dans un endroit qui est un cocon, un placenta, le Kohika chez les Marquisiens c'est quelque chose de très important »

Tetahai, chef de groupe de Nuku Hiva, décembre 2019, Taiohae (Nuku Hiva)

Tetahai va dans le même sens qu'Heretu lorsqu'il compare le site principal du Matavaa de 2019 à Ua Pou (Anauu), un site moderne, au site historique et plus difficile d'accès de Mauia (à Hohoi) investi pendant une journée seulement au cours de l'événement : (Taiohae, Nuku Hiva, 2019)

« On est monté à Hohoi le mercredi. On a dansé, là c'est différent. Tu vas ressentir que le site Hohoi... c'est ça le vrai partage. Pas Anauu, c'est moderne »

Hinatea Colombani, à la tête du centre culturel 'Arioi de Papara, mars 2020, Papara (Tahiti)

La valorisation des marges ne concerne pas que les Marquises et ne joue pas qu'en aval, au moment où l'énonciation culturelle est mise en pratique (au sens de « performée »).

« La vallée c'est chargé, tu retrouves les gestes »

Les gestes mentionnés par Hinatea Colombani concernent notamment la confection du tapa et du kava.

On retrouve une même valorisation du fond de vallée chez Sunny Moana'ura Walker, le « païen » (Ariirau, 2017), qui a initié une démarche de redécouverte des pratiques et des croyances associées à l'ancienne religion, précoloniale, depuis la vallée de Hamuta, à Pirae (entretien réalisé en mars 2021, Pirae), effectuant différentes cérémonies sur le marae qu'il a réinvesti. Je reviendrai sur ce sujet un peu plus loin.

Dans tous ces témoignages, la marginalité est associée à une historicité précoloniale qui favorise l'ancrage ou l'amarrage et alimente la démarche de renaissance culturelle par les échos qu'elle autorise.

1.2.1. Définir l'ancrage... et l'amarrage

Depuis quelques lignes, j'utilise deux termes empruntés au vocabulaire nautique afin de désigner les lieux significatifs pour l'énonciation culturelle : « ancrage » et « amarrage ». Je m'inscris ainsi dans les travaux de B. Debarbieux qui, dans un article de 2014, distingue « enracinement », « ancrage » et « amarrage », appelant à mobiliser pleinement tout le potentiel métaphorique de ces trois mots.

Alors que l'enracinement soulève depuis quelques années maintenant une certaine méfiance de la part de la géographie critique notamment (B. Debarbieux cite à ce sujet le travail de D. Massey, 1999 : 18), lui reprochant de reproduire une approche fixiste de l'inscription territoriale des populations étudiées, et de s'inscrire dans une « forme sédentaire de la connaissance » (B. Debarbieux cite ici D. Retailé, 2011 : 71), l'ancrage constitue alors une alternative permettant d'envisager une inscription territoriale compatible avec une certaine mobilité, ainsi qu'avec un pluralisme géographique, un polytopisme que l'enracinement ne peut contenir⁴⁵. L'ancrage présente enfin l'intérêt de relever d'une

⁴⁵ Les limites de la métaphore de l'enracinement ont été contournées différemment dans d'autres disciplines. La métaphore du rhizome a ainsi été abondamment utilisée en philosophie et en psychanalyse par G. Deleuze et F. Guattari (1972). Cette

démarche volontaire, son usage métaphorique permet donc d'envisager l'intentionnalité de celles.eux qui s'ancrent, qui choisissent un espace plutôt qu'un autre comme lieu d'énonciation. En plus de clarifier les termes du débat opposant enracinement et ancrage, B. Debarbieux propose de distinguer ancrage et amarrage, ce dernier terme permettant d'envisager un lien plus temporaire à un territoire, un lien qui peut être favorisé par l'existence de dispositifs ou d'aménagements à la manière des anneaux d'amarrage. Amarrage et ancrage peuvent donc se compléter. Dans les citations présentées un peu plus haut, on peut distinguer ainsi celles qui témoignent de l'ancrage quotidien dans une vallée des acteur.rice.s rencontré.e.s (Sunny Moana'ura Walker et Hinatea Colombani) et celles qui relèvent d'un amarrage occasionnel lié aux lieux dans lesquels l'énonciation culturelle se joue, au caractère significatif de ces lieux, aux aménagements permettant d'investir ces espaces (le site de Mauia, à Ua Pou et celui de Kamuihei à Nuku Hiva).

Par ancrage, j'entends donc une situation géographique relativement durable, significative pour l'acteur.rice rencontré.e, qu'elle soit liée au lieu de naissance, à l'histoire familiale, ou au lieu de vie. Celle-ci peut être renforcée encore par des points d'amarrage supplémentaires, eux aussi significatifs, qui jouent davantage en aval de l'énonciation culturelle, au moment de sa représentation. L'ancrage peut donc être multiple, rattaché à plusieurs lieux à la fois, la cohérence étant apportée par le fait que les territoires ainsi regroupés appartiennent à l'espace couvert par la différence énoncée ou alors c'est directement le parcours de l'acteur.rice qui porte l'énonciation qui apporte sa cohérence à cet ancrage polytopique. On peut lever l'ancre, comme lorsque Chantal Spitz raconte son parcours en spécifiant à chaque fois les lieux précis qu'elle a investis (Paofai, Tiarei, le motu Maeva et le motu Araara à Huahine) ainsi que les ressources (culturelles, mais pas seulement) qu'elle a pu y trouver pour énoncer une différence, qui reste pensée à l'échelle des îles de la Société.

L'ancrage ici envisagé n'est pas celui d'un navire qui changerait de mouillage toutes les semaines, l'usage métaphorique de ce terme en géographie ne renvoyant que très rarement à un tel cas de figure. Notons que, pour certains profils d'acteur.rice.s qui n'ont pas mis en œuvre de grande mobilité et ont trouvé sur place un lieu à partir duquel énoncer la culture, la métaphore de l'enracinement pourrait être plus adaptée. Ces profils me semblent cependant relativement rares. Et l'on peut alors remarquer, non sans une grande satisfaction, combien ancrage et amarrage semblent compatibles avec une autre métaphore que j'ai amplement mobilisée dans la première partie de cette thèse : la plage ; quand l'enracinement se situerait plutôt du côté du cœur de l'île, dans cet espace que j'ai exclu de mes travaux, cet horizon recherché par de nombreux.ses scientifiques, où la culture se vit sans avoir besoin d'être énoncée, cet espace toujours différé dans l'espace ou dans le temps et auquel l'énonciation culturelle fait souvent référence également.

Pour qu'il y ait ancrage ou amarrage, il faut que l'espace en question présente un certain nombre de ressources matérielles ou spirituelles qui bénéficient d'une grande considération en ce qu'elles peuvent alimenter l'affirmation d'une différence sans pour autant que celle-ci ne se joue véritablement à cette échelle. On peut ici prendre un autre exemple, celui du dédoublement que

métaphore a été reprise par E. Glissant (1997 b.). Malgré le respect que j'ai pour ces travaux, j'ai tout de même privilégié la métaphore marine plutôt que la métaphore horticole. Alors que le rhizome me semble intéressant pour penser l'hybridité de l'énonciation culturelle (au sens qu'H. Bhabha donne à la notion d'hybridité) ici c'est bien d'inscription territoriale, telle qu'elle est pensée par les acteur.rice.s rencontré.e.s qu'il est question, l'hybridité n'étant que rarement explicitée par ceux-ci. Pour articuler les deux logiques, J. Bonnemaison (1986) avait proposé la double métaphore de l'arbre et la pirogue pour penser à la fois l'inscription territoriale et la mobilité, les interactions avec d'autres territoires. Cependant, à nouveau l'arbre me semble relever d'une métaphore trop rigide, trop fixe aussi.

connaît le Heiva i Tahiti, avec chaque année, la présentation d'un spectacle sur le marae 'Ārahurahu de Paea, en parallèle de la compétition qui se joue à To'atā (en pleine agglomération). Le site de Paea a été conçu comme un lieu d'amarrage. Pour des raisons pratiques, d'accessibilité, le marae a été reconstruit en 1954 dans un espace moins enfoncé dans la vallée. L'écho, la profondeur historique que le site offre à l'énonciation culturelle telle qu'elle est performée sur place, sont régulièrement soulignés. En juillet 2022, l'autrice et universitaire Mirose Paia a proposé, avec la troupe Tahiti ia Rurutu Noa, et en lien avec le conservatoire artistique de la Polynésie française, un spectacle, intitulé Pī'i Fenua (l'appel de la terre), s'inspirant directement de « la légende du marae 'Ārahurahu » (figure 7). Olivier Lenoir, à la tête de la troupe, déclare alors : « J'ai toujours voulu faire un spectacle sur le marae. Ça n'a rien à voir avec To'atā, c'est un endroit où tu ressens quelque chose, le mana. C'est un lieu où les anciens venaient se recueillir. C'est quelque chose que je ressens de manière très forte. » (*Hiro'a*⁴⁶, n°177, 15 juillet 2022). Je reviendrai plus loin sur la nature et le rôle des ressources en question, sur les critères qui définissent, selon les acteur.rice.s, un « bon » lieu d'énonciation culturelle (un bon lieu d'amarrage dans ce cas).

Figure 7. L'un des visuels du spectacle Pī'i Fenua, écrit par M. Paia et joué par la troupe Tahiti ia Rurutu Noa, en juillet 2022



Source : Site internet officiel du Heiva i Tahiti, consulté en septembre 2022

<https://www.heiva.org/fr/pii-fenua-lappel-de-la-terre/>

Il arrive que le lieu à partir duquel la culture est énoncée ne soit pas inclus dans l'espace couvert par l'échelle à laquelle la différence est pensée. Dans ce cas, il semble exister plusieurs possibilités : ce sont les lieux de vie précédents de l'acteur.rice en question qui peuvent entrer en ligne de compte, ce sont ceux de la famille qui peuvent jouer ou alors il est aussi possible d'assumer le décalage entre ancrage

⁴⁶ <https://www.hiroa.pf/2022/07/hiroa-n177-culture-bouge-sur-le-marae-arahurahu-pii-fenua-ou-lappel-de-la-terre-de-tahiti-ia-ruru-tu-noa/>

et échelle de l'énonciation culturelle, ce qui est le cas de certain.e.s acteur.rice.s qui vivent en ville, en France continentale ou ailleurs encore⁴⁷.

Or justement, les espaces urbains sont, de fait, rarement considérés comme des lieux d'ancrage dans le cadre des renaissances culturelles, en tout cas en Polynésie française. C'est à partir de ce constat et parce que ma réflexion sur le rôle de l'échelle locale, de l'inscription territoriale, m'a amenée comme prévu à cette notion, qu'il convient d'intégrer maintenant à ma démonstration une analyse de la marge en géographie.

1.2.2. Définir la marge

Et ici on touche justement à l'articulation entre approche scalaire et approche spatiale, dans le sens où j'ai pu identifier à de nombreuses reprises dans les entretiens que j'ai effectués un intérêt pour les espaces marginaux, lequel pouvait être itératif, porter sur des marges toujours plus reléguées ou éloignées, des marges toujours plus « marginales », à une échelle toujours plus grande. C'est le cas par exemple, lors du Matavaa, lorsque le site de Mauia, à Hohoi (Ua Pou) est préféré par plusieurs acteur.rice.s qui affichent déjà une plus grande considération pour l'énonciation culturelle prise en charge par les délégations bénéficiant d'un ancrage marquisien (les délégations de Hiva Oa, Tahuata, Fatu Iva, Ua Pou, Ua Huka, Nuku Hiva) par opposition à la délégation des Marquisien.ne.s venu.e.s de Tahiti (Toko Henua). J'aimerais formuler deux remarques à ce sujet.

Tout d'abord, on pourrait se demander si la considération dont les acteur.rices des renaissances culturelles en Polynésie française font preuve à l'égard des marges n'entreprendrait pas certaines similarités avec l'exotisation dont le territoire (Tahiti et Pora Pora surtout) a fait l'objet, à une autre échelle. Un tel raisonnement me semblerait fallacieux en ce qu'il ne tiendrait pas compte de ce qui définit aussi l'exotisme en tant que discours géographique, en plus de l'altérisation plaisante et du caractère condescendant des représentations ainsi construites, à savoir son ancrage en Occident, ce que J.-F. Staszak résume en disant : « ce qui est exotique ne l'est donc que dans la bouche et les yeux de l'Occidental » (Staszak, 2008a. : 9). L'application de ce terme au contexte des renaissances culturelles étudiées dans cette thèse constituerait donc une remise en cause de la manière dont l'exotisme a eu partie liée avec une colonisation et un racisme historiquement occidentaux. Surtout, on peinerait bien à reconnaître de la condescendance dans cet intérêt porté aux marges. Ceci ne signifie pas, en revanche, que des formes d'altérisation ne pourront pas être identifiées par ailleurs dans la relation qu'entretiennent le centre (les acteur.rice.s politiques notamment) et la marge par exemple. Ceci ne signifie pas non plus qu'aucune exotisation n'existe dans les marges en Polynésie

⁴⁷ L'implication dans les renaissances culturelles tahitienne, mangarévienne ou marquisienne de celles et ceux, autochtones de ces territoires mais qui ne vivent pas / plus en Polynésie française et participent à l'énonciation de ces différences, n'a pas pu être prise en compte dans cette thèse, une telle approche serait pourtant d'un grand intérêt. Mon retour à Paris en 2020 m'a par exemple permis de suivre les cours de 'ori tahiti de Tahia Cambet qui a ouvert son école dans cette ville il y a 10 ans. Dans la préparation du gala de juin 2022, j'ai pu constater un réel souci de réduire la discontinuité qui sépare Paris de Tahiti, lequel passait par le fait de recourir, malgré leur faible disponibilité en France, à certains végétaux pour les costumes (le 'auti notamment), par le fait de faire venir le duo Vaiteani associant un musicien et une chanteuse tahitienne, de proposer en introduction du gala un 'ōrero enregistré par le comédien et danseur tahitien Tuarii Tracqui. En revanche, dans la troisième partie, j'aborderai le rôle des voyages, des mobilités internationales (incluant les mobilités vers la France continentale) dans le parcours des acteur.rice.s rencontré.e.s en Polynésie française.

française : l'exotisation, comme processus, présente également une dimension itérative, fractale, que le parcours du peintre Paul Gauguin peut aussi permettre d'illustrer, en tant qu'occidental parti chercher à Hiva Oa (Fenua Enata) ce qui aurait déjà disparu à Tahiti sous l'influence coloniale (Staszak, 2003). On pourrait peut-être retrouver un schème similaire dans le parcours de certain.e.s Popa'a qui, dans leur installation en Polynésie française, privilégient les îles hors Tahiti. Il faudrait alors démêler ce qui relève de l'exotisme de ce qui relève de la construction ou de la consolidation d'un capital environnemental. Dans tous les cas, ce n'est pas mon propos ici.

Ensuite, deuxième remarque, on pourrait se demander s'il n'en serait pas de l'intérêt pour la marge, d'un point de vue spatial, comme de celui pour la trace d'un point de vue temporel. La marge renverrait alors également à un éternel différé, selon une logique qui entretient des liens étroits avec ce que j'appelais précédemment « nostalgie de l'un » ou recherche du cœur de l'île, en ce que la marge pure, est associée à l'idée (l'horizon) d'un espace où la culture se vit sans énonciation tandis que la trace renvoie à un passé immémorial, qui n'a donc jamais été présent, selon une perspective derridienne (Derrida, 1967b : 97). Je développerai un peu plus loin une analyse de la notion de trace (chapitre 5) mais avant tout il convient de remarquer que la nostalgie de l'un et l'exotisation, en tant que schèmes à nouveau, s'ils ont pu parfois aller de pair chez les scientifiques, sur la plage, n'en représentent pas moins deux logiques distinctes, seule la première pouvant éventuellement être en jeu dans l'intérêt pour les marges que j'étudie ici. Le cadrage théorique de la notion de « marge » apparaît alors d'autant plus nécessaire.

Si la notion de marge présente une double dimension sociologique et spatiale, c'est bien la seconde qui entre ici davantage en ligne de compte dans cette partie de la thèse. Elle permet alors de désigner un espace qui se caractérise par une situation d'écart vis-à-vis d'un centre. Cet écart peut être de multiples natures : il peut désigner des formes de retranchement, d'enclavement, d'éloignement, etc. mais aussi se référer aux caractéristiques sociales et culturelles des populations qui investissent la marge, preuve que la séparation opérée entre dimension sociologique et spatiale n'est jamais une séparation nette. Il serait dès lors peut-être plus juste de parler d'approche spatiale de la marge plutôt que de dimension spatiale. Toujours est-il que cette notion, même en s'en tenant à une approche spatiale de celle-ci, est toujours relationnelle et relative (Raffestin, 2013 ; Sajaloli, Grésillon, 2018 : 135), ne serait-ce que parce qu'il existe souvent des centralités même très secondaires dans les marges, des centralités vis-à-vis desquelles les autres espaces qui composent la marge apparaissent comme plus marginaux⁴⁸ ; ne serait-ce aussi que parce que, comme nous le verrons dans le chapitre 9 (1.1), où j'aborderai les limites d'un tel raisonnement, la Polynésie française a pu être considérée comme une marge à l'échelle mondiale. La démonstration qui va suivre repose sur l'idée que, de fait, les scientifiques et les acteur.rice.s rencontré.e.s dans le cadre de ce présent travail parlent globalement de la même chose lorsqu'il.elle.s opposent et décrivent centres, (périphéries) et marges en Polynésie française, Mangareva représentant tout de même une entorse majeure à ce consensus, laquelle sera longuement analysée. Les termes utilisés peuvent différer, le terme « marge » n'est par exemple presque jamais employé par les acteur.rice.s rencontré.e.s, ce qui compte ici c'est la conscience, la revendication voire la dénonciation des caractéristiques associées à chaque type

⁴⁸ On peut penser ici à la distinction déjà identifiée un peu plus haut (Chapitre 4, 1 .2) entre le site de Mauia à Hohoi par rapport à celui de Anauu à Hakahau, et entre le marae 'Ārahurahu à Paea par rapport à To'atā à Pape'ete, à la déconsidération de la centralité s'ajoute ici un intérêt pour l'historicité préservée dont les sites plus marginaux sont dotés dans le discours des acteur.rice.s rencontré.e.s.

d'espace, lesquelles caractéristiques permettent de faire communiquer ces deux ordres de discours. Je ne pense pas que cet alignement soit le fruit d'une projection de ma part, les modèles centre-périphérie et l'opposition centre-marge recouvrant, comme l'analyse par échelles, des manières aujourd'hui très répandues de qualifier l'espace et de s'orienter, même si ensuite on peut toujours prendre ses distances avec ces approches géographiques, justement parce qu'elles véhiculent et contribuent à reproduire une colonialité ainsi inscrite dans l'espace.

Ce recours au modèle centre-marge pour qualifier les différentes îles de Polynésie française peut sembler paradoxal dans une thèse qui reprend par ailleurs à son compte une critique des analyses qui qualifient ces mêmes territoires de « petits », « retranchés ». Dire qu'un espace est « marginal » ne signifie pas la même chose que de le qualifier de « petit », notamment, et cet argument pourra sembler naïf tant il semble à première vue reconduire une romantisation de la marge que je serai amenée à critiquer, parce que la marginalité peut être porteuse d'une remise en cause de la colonialité, cette même colonialité qui enferme les marges d'Océanie dans la petitesse et l'étroitesse. Cette question sera abordée plus en détail dans le chapitre 5.

Pour commencer à définir la marge on peut déjà remarquer que cette notion suppose toujours un centre, incarnant une norme (Prost, 2004 : 177) et qui maîtrise une large partie des représentations dominantes qui circulent sur le compte de la marge, justement (Raffestin, 2013) inscrivant bien souvent les différences propres à cet espace dans le régime de l'altérité (Sajaloli et Grésillon, 2018 : 130) ou de la diversité. Ici le terme « différence » est utilisé dans son sens le plus générique : il recouvre les différences culturelles, mais aussi les inégalités sociales. Même si ce n'est pas vraiment l'approche privilégiée et que la plupart des auteur.rice.s que je vais mobiliser pour définir la marge s'inscrivent dans une logique de renversement du stigmaté associé à cet espace, il ne faudra jamais oublié que la situation d'écart qui caractérise la marge est toujours associée à des formes de relégation sociale, quand bien même on célèbre d'autres ressources qui s'y trouvent et que ses habitant.e.s développent.

En affirmant cela, à la suite d'un géographe comme S. Depraz par exemple (Depraz.a, 2017 : 7), je propose déjà une première limite au cadre que j'entends donner à la notion de marge en géographie. Les quartiers fermés ou même, concernant la Polynésie française, les îles privées les plus retranchées (comme Nukuteipi), ne sont pas des marges mais des lieux d'entresoi, des antennes du centre. Il est indispensable d'avoir tout ceci en tête avant d'aborder deux autres propriétés couramment reconnues aux marges et à leurs habitant.e.s : leur capacité ou leurs velléités d'avoir une vie propre (Sajaloli et Grésillon, 2018 : 130), de s'auto-organiser (Prost, 2004 : 175), de s'autonomiser (Landel et al, 2017 : 2) d'une part ; et l'inventivité, la créativité qui les caractériseraient, la capacité à développer des productions qui trancheraient avec celles du centre, avec la norme, d'autre part (ce qui n'empêche pas le centre d'être par ailleurs innovant, cette innovation au centre pouvant parfois constituer l'aboutissement de l'exploitation de la créativité de la marge).

La prise en compte de ces deux propriétés (autonomie et créativité) déconnectées de celles qui précèdent (altérisation depuis le centre, relégation sociale) a en effet pu ouvrir la voie à une certaine romantisation de la marge, voire à une fétichisation de celle-ci depuis le centre. Lorsque l'opposition centre / marge s'inscrit historiquement dans un rapport de domination coloniale, alors cette romantisation peut prendre les atours de l'exotisme. L'analyse culturaliste de la marge constitue aussi

une forme d'euphémisation des problèmes sociaux structurels qui caractérisent cet espace. C'est en insistant sur ce point que l'on peut nuancer l'idée d'une autonomie de la marge.

Dans un monde mondialisé (et je rappelle qu'il ne s'agit pas d'une tautologie), marqué par la prédominance de la trame étatique et la puissance de quelques grands pôles urbains (métropoles), l'isolement toujours relatif de la marge est aussi un facteur de relégation sociale, ce facteur ne pouvant, à l'inverse, être considéré comme déterminant (Montagné-Villé, 2007 : 306). Cet écart relatif peut être assumé, au moins par une partie de celles.eux qui investissent la marge, à condition que celui-ci s'inscrive dans une logique de compensation (entre capital environnemental et capital social par exemple, comme nous le verrons un peu plus loin, l'autoségrégation des plus riches étant exclue de ma définition de la marge, je le rappelle). L'opposition entre marginalité subie et choisie ne semble pas pertinente, la porosité entre les deux logiques ayant été abordée par Solange Montagné-Villette (2007 : 307) dans un article qui ne distingue pas, cependant, l'entresoi de celles.eux qui cumulent les capitaux, des stigmates de celles.eux qui sont de fait renvoyé.e.s à une altérité indépassable. On comprend déjà que si la marge s'inscrit dans une logique d'altérisation et que son autonomie, même avérée, reste limitée, les possibilités d'en faire un espace où la différence pourrait s'énoncer, s'affirmer plus facilement, sont, elles aussi, fortement contraintes.

Le propos développé jusqu'ici dans les quelques lignes précédentes oppose centre et marge, dans une perspective dialectique associant approche culturelle et matérialiste⁴⁹, ne disant rien de la localisation des marges. Et pour cause, cette localisation ne peut être donnée a priori, tant la marge semble ubiquiste, l'écart à la norme pouvant être le fait d'individus ou plutôt de groupes dont la localisation ne peut être fixée a priori. Je rappelle cependant que j'ai exclu de mon propos toute prise en compte d'une marginalité qui ne présenterait aucune dimension spatiale. Même en s'en tenant à une approche explicitement spatiale, voire spatialiste, l'ubiquité de la marge reste de mise, tenant au fait cette fois que l'écart à la norme peut s'inscrire aussi bien dans l'interstice urbain que dans la périphérie proche ou dans les confins lointains. Si le premier cas de figure est lui aussi exclu du propos, nous retrouverons les deux dernières configurations dans l'analyse proposée un peu plus loin (concernant les vallées tahitiennes et les archipels éloignés de Tahiti). On retombe ici sur la logique relationnelle de la marge, qui en fait une notion dont la dimension géographique relève davantage d'une connotation (Raffestin, 2013).

Il existe cependant un autre modèle proche, beaucoup plus géographique, théorisant un rapport de domination et impliquant également la notion de centre : le modèle centre-périphérie. Cette fois c'est une approche à la fois géographique et économique qui prime (Dumont, 2017 : 64), permettant de décrire une relation de dépendance moins contradictoire, plus consensuelle entre le centre et la périphérie. Alors que la marge se distinguerait par sa situation d'écart, la périphérie relèverait d'un principe de contiguïté plus net, au risque de ne pas tenir compte des solutions de continuité qui peuvent exister malgré tout dans les systèmes territoriaux considérés (Dumont, 2017 : 69). Vis-à-vis du centre, la périphérie s'inscrit dans la logique du négatif (Reynaud, 1981 ; Cattan, 2006) ou celle du moindre (Lussault, 2013 : 1040) : de la moindre intensité (des densités, des pouvoirs, des réseaux de transport...) et de la moindre diversité (des activités, des pouvoirs, des profils de population, des innovations). Notons cependant que cette logique du moindre a pu être discutée par les travaux

⁴⁹ Nous verrons ensuite qu'il est difficile de continuer à tenir ensemble les deux approches.

portant sur la périurbanisation ou la rurbanisation (Poulot, 2008 ; Tommasi, 2018 ; Saumon, 2019), soulignant que l'attractivité retrouvée des espaces moins denses, ne peut s'expliquer que si on leur reconnaît un certain nombre d'atouts, d'aménités (environnementales mais pas seulement) qui font défaut au centre. J'intégrerai cet apport un peu plus loin dans la démonstration.

Pour le moment, on peut simplement dire que le manque d'autonomie décisionnelle (Reynaud, 1981 : 31-58) et la spécialisation fonctionnelle apparaissent comme deux des attributs les plus caractéristiques de la périphéricité, conditionnant l'exploitation des périphéries par les centres, laquelle peut affecter également certaines centralités que l'on qualifiera d'incomplètes ou de centres secondaires. La diversité et la densité que l'on trouve au centre expliquent l'existence de flux, d'interactions dissymétriques (Levy, 2013 : 165) entre cet espace et les périphéries : les flux de personnes en provenance des périphéries leur permettent d'accéder aux services et aux biens que le centre concentre, tandis que les marchandises que l'on trouve au centre proviennent de périphéries présentant un niveau plus ou moins élevé de spécialisation. Le centre organise donc en partie la spécialisation des périphéries qui l'entourent, tout en en assurant la desserte efficace selon le type de flux dominant. La spécialisation et l'accessibilité des périphéries depuis le centre marquent le niveau d'intégration de celles-ci, lequel ne dépend pas uniquement et pas toujours de la distance. Les périphéries les plus proches sont tout de même souvent les plus accessibles, elles peuvent être marquées par une moindre spécialisation que les périphéries intégrées les plus lointaines. La marge peut alors apparaître comme une périphérie présentant un déficit d'intégration (Ruffray, 2000) qu'il s'agisse d'un déficit d'accessibilité ou d'une absence de spécialisation économique qui la rend peu compétitive. Selon cette perspective développementaliste, la marge peut dès lors être considérée comme une anomalie (temporaire) dans l'intégration d'un système territorial (Depraz b., 2017 : 387), une anomalie vouée à être résorbée (Prost, 2004 : 179).

J. Levy (2019 : 11) pousse ce raisonnement le plus loin en considérant que les marges sont des « périphéries qui contiennent la virtualité de devenir des centres ». Pour aboutir à cette conclusion, il se fonde sur une théorie de l'évolution des empires, datant de 1337, empruntée à Ibn Khaldoun. La transposition d'une telle grille d'analyse, à d'autres échelles que celle des empires (à l'échelle urbaine par exemple) et à une époque où cette organisation territoriale (l'empire), telle qu'elle existait au Moyen Âge a disparu, n'est pas questionnée ou même cadrée. On peut même sérieusement douter de la possibilité, pour J. Levy, en tant que promoteur du « tous urbains », de sortir d'un raisonnement ramenant systématiquement la marge au centre, faisant des parcs naturels des espaces d' « urbanité relative » complémentaires des espaces d' « urbanité absolue » participant de la recherche d'un « maximum d'urbanité » (Levy, 2019 : 14) qui animerait les habitant.e.s d'un urbain généralisé.

Pourtant, l'omniprésence et la reproduction des marges, leur recomposition pourraient légitimer une rupture nette avec ce type de perspective, nous amenant à considérer que les systèmes territoriaux, pris à différentes échelles, s'accommodent de l'existence des marges, qui peuvent même constituer une condition de leur existence, comme lorsque les « banlieues », comprendre les banlieues pauvres et stigmatisées, sont utilisées en France en tant que repoussoir, en tant que monstre géographique et social justifiant le consensus républicain, ainsi que sa défense offensive, assimilable à une véritable ordalie (Germes et al, 2010). On retrouve un schéma similaire dans la promotion touristique des Marquises lorsque le sous-équipement logistique de cet archipel permet d'entretenir l'idée d'une

authenticité polynésienne préservée que le centre et les îles mieux dotées auraient perdue (Gay, 1999).

Même si la démarche reste relativement rare (Ruffray, 2000), il semble possible enfin de penser une articulation entre le modèle centre-périphérie et le modèle centre-marge pour aboutir à un modèle centre-périphérie-marge, déjà prévu en 1980 par R. Brunet qui ne le développait pas davantage cependant (Brunet, 1980 : 258). Dans un tel modèle centre-périphérie-marge, les attributs comme la densité, la diversité, la spécialisation, l'accessibilité, l'autonomie, l'originalité, l'innovation, la richesse aussi, sont inégalement répartis (« +/- » dans le tableau 4). Ils ne sont pas tous pertinents pour chaque composante (« / »). Dans un tel modèle, enfin, la relation entre le centre et les deux autres composantes (marge et périphérie) n'est pas de même nature (décentrement dans le premier cas, rapport hiérarchique dans le second), la dépendance semblant cependant malgré tout commune aux deux entités.

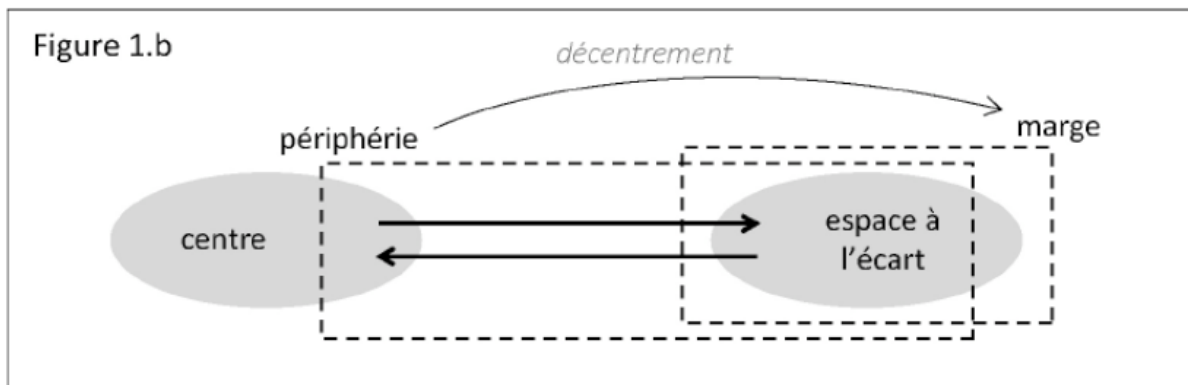
Tableau 4. Quelques attributs du centre, de la périphérie et de la marge

	Centre	Périphérie	Marge
Densité	+++	+	/
Diversité	+++	+/-	-
Spécialisation	-	++	-
Accessibilité	+++	++	+/-
Autonomie	/	/	++
Originalité	/	/	++
Innovation	+++	+/-	+
Richesse	++	+/-	-

Source : Conception et réalisation de l'auteurice

Ce tableau permet donc d'identifier quelques attributs pouvant être associés à chaque composante du modèle. Le schéma ci-dessous (figure 8), emprunté à S. Depraz (Depraz. b, 2017 : 388), permet, quant à lui, de rendre compte de manière synthétique de ce que peut être un modèle associant centre, périphérie et marge.

Figure 8. Une représentation du modèle centre-périphérie-marge



Source : Schéma extrait de Depraz, 2017b, p. 388

1.2.3. Appliquer le modèle centre – périphéries – marges à la Polynésie française

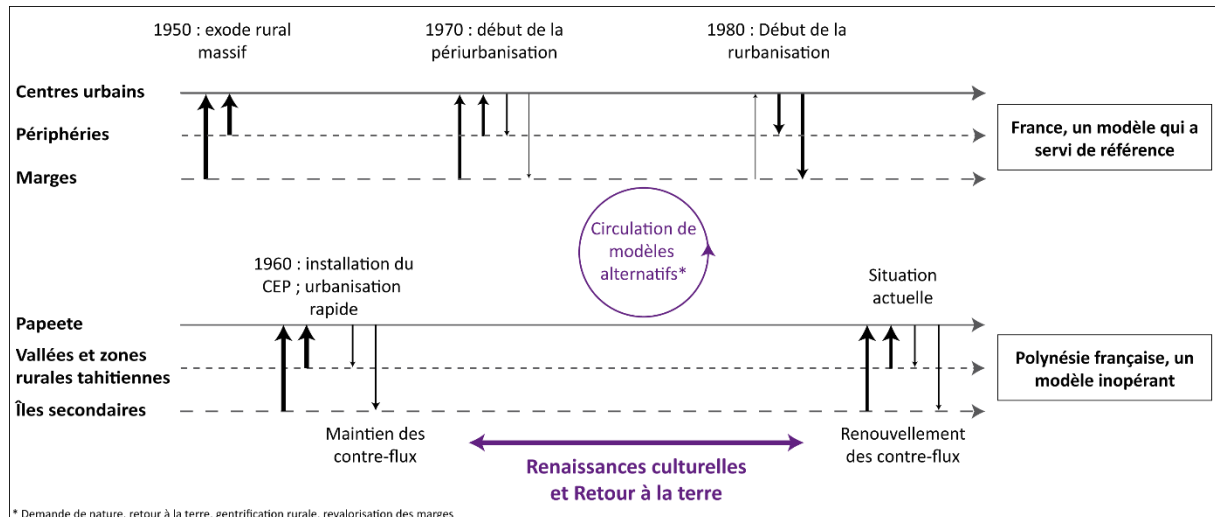
Il convient maintenant d'enrichir cette trame générale en réintégrant deux variables laissées de côté jusqu'ici : le temps et l'insularité. La prise en compte de ces variables m'amènera logiquement à proposer une mise en application, une adaptation, du modèle descriptif centre-périphérie-marge au contexte de la Polynésie française. Cependant, le modèle n'est pas convoqué ici pour ses vertus heuristique en tant que telles, il est convoqué, je le répète, parce qu'il permet de rendre compte de la manière dont les acteur.rice.s rencontré.e.s portent de l'intérêt à certains espaces plutôt qu'à d'autres pour l'énonciation culturelle, mais aussi parce que sa performativité peut contraindre certaines de ces énonciations (c'est notamment le cas à Mangareva) ou parce que, enfin, le contournement, la remise en cause, de cette performativité peut être un objectif des dispositifs mis en œuvre dans le cadre des renaissances étudiées.

La marginalité, la périphéricité comme la centralité d'un espace résultent de processus en grande partie réversibles ce qui peut compliquer l'identification des espaces concernés. C'est ainsi que l'organisation spatiale actuelle de la Polynésie française, son caractère très centralisé (sur Tahiti), est une construction récente, dont il ne faudrait pas surestimer l'ampleur.

Avec Sarah Bernard (à paraître), et à la suite des travaux de G. Pestaña et P.-C. Pantz portant sur la Nouvelle-Calédonie (2015), nous avons montré qu'il était pernicieux de transposer en Polynésie française les processus historiques identifiés en France continentale ou en Occident. C'est le cas de l'exode rural qui a été appliqué à différents espaces ultramarins pour rendre compte dans chaque contexte de l'attractivité d'un centre, d'une île principale, sans toujours prendre suffisamment en compte l'existence de flux partant de ce centre, dirigés vers les périphéries ou les marges du territoire, tempérant fortement la pertinence de la transposition d'un tel modèle. Il ne s'agit pas de nier le niveau très poussé de centralisation qui caractérise la répartition de la population, des activités économiques, des services en Polynésie française (de fait, 45% de la population de Polynésie française se concentre dans cette agglomération) mais de remarquer que cette centralisation est associée à des mouvements contradictoires que nous avons pu appeler « contreflux », lesquels ont existé pratiquement à chaque étape de la centralisation du territoire, sans véritable décalage dans le temps (Robineau, 1981 : 140 ;

Hauteserre, 2004 : 12). Notons enfin que ces contreflux pourraient malgré tout entretenir aussi une certaine continuité (partielle) avec des schémas de mobilités précoloniaux qui présentaient une dimension circulaire (Bambridge, 2004).

Figure 9. La Polynésie française, un contre-modèle de l'exode rural ?



Source : conception de l'auteurice et réalisation par Sarah Bernard

Une telle remarque permet d'apporter une nuance essentielle, une inflexion, à la mise en œuvre du modèle centre-périphérie-marge dont elle ne remet cependant pas complètement en compte la pertinence. En effet, si ceci n'enlève rien au fait que la concentration des fonctions et des personnes est aujourd'hui très forte, le paradoxe réside dans le fait que la Polynésie française puisse apparaître à la fois comme un parangon de centralisation et comme un espace à partir duquel il est possible de remettre en cause un modèle comme l'exode rural (figure 9), habituellement associé à ce phénomène.

Symétriquement, si la centralisation du territoire peut faire l'objet d'une telle analyse critique, la marginalité de certains territoires comme les Marquises doit être réhistoricisée. Elle n'existe que comme conséquence du contact colonial et des contingences impériales qui ont abouti à la formation d'un territoire tel que la Polynésie française, dans lequel le Henua Enana (Fenua Enata) s'est retrouvé dans une situation de confins. Elle n'existe que parce qu'aucun grand projet développementaliste n'a encore transformé ces îles en périphéries intégrées ou en centres secondaires. Un tel rappel doit nous prémunir de toute naturalisation de la marginalité des Marquises : celle-ci est une production relativement récente, entretenue par un jeu de pouvoir pour le moment peu favorable à la transformation de ce territoire qui, comme nous le verrons plus loin, réclame depuis longtemps les aménagements nécessaires à son désenclavement international (partie 3, chapitre 7, 1.2).

C'est plus généralement le modèle centre-périphérie-marge qui doit être considéré comme une dimension de la colonialité qui marque ce territoire. Cette partie vise donc à interroger la manière dont les acteur.rice.s des renaissances culturelles, en accordant davantage de considération à l'ancrage dans les marges, sont ou non en mesure de remettre en cause ce modèle, d'ébranler une colonialité inscrite dans l'organisation même du territoire, associée à un certain nombre d'inégalités internes à la Polynésie française. Et là encore un dispositif théorique est mis en œuvre pour se prémunir contre toute romantisation de la marge : comme déjà dit plus haut, une valorisation de la marge pour elle-

même, en tant qu'espace à l'écart du centre, opposé à celui-ci, replié sur lui-même, une valorisation de la marge s'inscrivant dans une forme d'essentialisation ou d'altérisation volontaire... loin de constituer une remise en cause du modèle centre-périphérie-marge, participe de sa reproduction. Il ne s'agit donc pas ici d'abonder une lecture du territoire qui s'inscrirait avant tout dans une projection coloniale occidentale, devenue performative en peu de temps (c'est aussi le sens d'un texte d'E. Hau'ofa qui sera étudié dans la partie 3, chapitre 9, 1.1), mais de comprendre comment les renaissances culturelles composent avec cet état de fait, le reproduisant parfois, le remettant en cause ponctuellement et le transformant même carrément dans certains cas.

Du point de vue scientifique enfin, l'objectif est aussi de s'écarter d'une démarche très répandue, en vertu de laquelle la marge est étudiée « moins pour elle-même que pour ce qu'elle nous apprend sur la vie des territoires » (Prost, 2004) ou en tant que laboratoire permettant de révéler les rapports de force qui caractérisent ou caractériseront, à terme, les périphéries et le centre, selon une logique indicielle (Raffestin, 2013). Justement, nous verrons que l'intérêt pour les marges, lorsqu'il est étudié pour lui-même (comme catégorie d'espace et non comme terme présent dans le discours des acteur.rice.s rencontré.e.s), peut permettre de mettre en évidence l'existence de stratégies visant à limiter les possibilités de récupération par le centre des ressources, des productions culturelles développées dans la marge.

La prise en compte du temps et de la réversibilité des processus impliqués dans la production et la reproduction du dispositif centre-périphérie-marge doit aussi favoriser la prise en compte des recompositions qui affectent les différents espaces considérés, renforçant ou redéfinissant le rôle qu'ils jouent dans ce système. C'est ainsi que pendant la période du CEP, un atoll comme Hao a fait l'objet d'une spécialisation rapide dans le domaine militaire, ce qui a favorisé également le développement de son accessibilité aérienne (Morschel, 2013 : 64). En tant que base avancée du CEP, Hao pouvait donc être considéré comme une périphérie intégrée. La fermeture du CEP a entraîné une nouvelle marginalisation de l'atoll qui cherche encore aujourd'hui de nouvelles voies de développement. Le projet de ferme aquacole porté actuellement par une entreprise chinoise constitue un véritable serpent de mer dont la réalisation semble de moins en moins probable. Un projet alternatif de base d'entraînement pour le RSMA (Régiment du service militaire adapté) a été promu par le président de la République française, lors de sa visite en Polynésie française en juillet 2021⁵⁰.

On peut identifier une trajectoire similaire à Makatea, un atoll qui a expérimenté un développement économique spectaculaire à partir de 1908 et tout au long de l'exploitation du phosphate et qui connaît depuis 1966 et l'arrêt de l'extraction une nouvelle marginalisation. Deux pistes de développement sont là aussi envisagées : un tourisme vert axé, entre autres, sur l'ouverture de voies d'escalade (Decoudras, Laplace et Tesson, 2005), une offre qui n'existe nulle part ailleurs en Polynésie française, et la reprise de l'exploitation du phosphate (Hoare, 2020). De ce point de vue, la trajectoire de Mangareva est encore plus complexe (comme nous le verrons dans le 2.2).

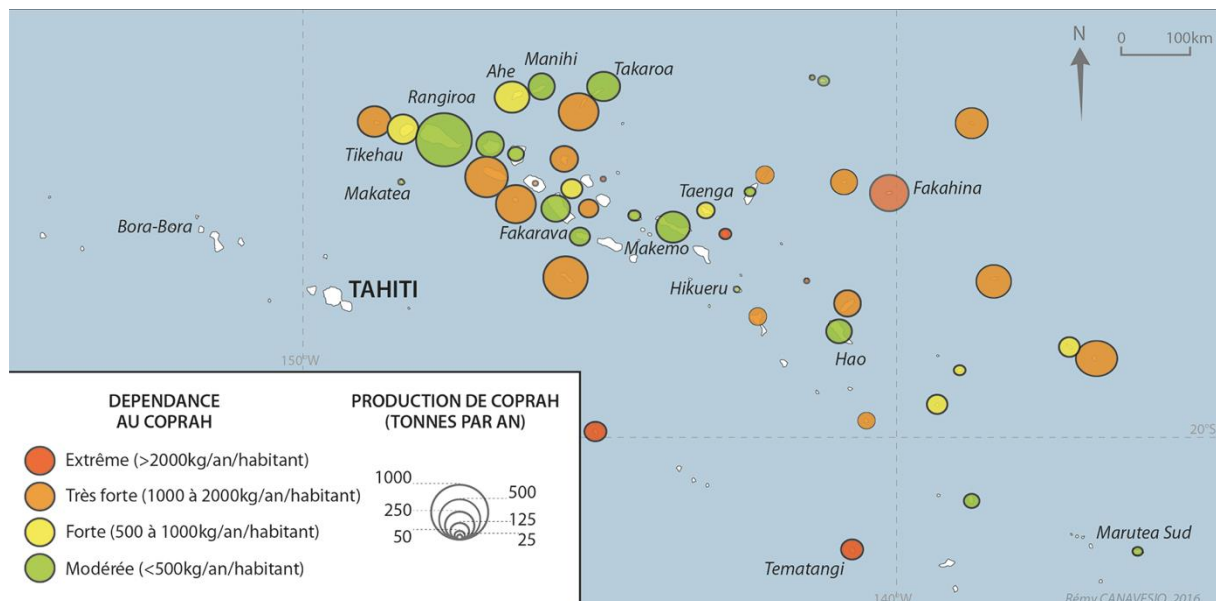
Pour lutter contre la marginalité qui caractérise nombre de territoires, favoriser le maintien sur place des populations mais aussi pour endiguer l'essor d'une pauvreté et d'un chômage urbains amplifiés par la fermeture du CEP et donc pousser au retour les ressortissant.e.s des autres archipels

⁵⁰https://www.tahiti-infos.com/RSMA-depollution-et-ferme-aquacole-Hao-reagit-aux-annonces-de-Macron_a202444.html

(Hauteserre, 2004), le gouvernement de Polynésie française a mis en place des politiques d'inspiration développementaliste. Le développement est une doctrine, une « pensée sociale » selon S. Amin (Amin, 1994 : 1), reposant sur l'idée que les marges accusent un retard qu'un certain nombre de projets, s'ils sont bien menés, et le soutien à certaines activités productives, peuvent enrayer. Il s'agit, ni plus ni moins que de favoriser la démarginalisation, l'intégration des territoires visés sans prétendre en faire des centres pour autant ; la mise en œuvre de cet objectif de développement de périphéries intégrées relevant désormais des prérogatives du gouvernement autonome et ce d'autant plus depuis la fin du CEP, en 1996, et la signature d'un pacte de progrès entre l'État et la Polynésie française (Ghasarian, Bambridge et Geslin, 2004 : 213).

Ces politiques, pensées depuis le centre, reposent donc sur le soutien apporté à un certain type de spécialisations le plus souvent déjà présentes dans les îles, les archipels concernés, et héritées de la colonisation. R. Canavesio (2015) a montré comment les subventions très importantes dont l'activité coprahicole fait toujours l'objet (une activité qui s'inscrit justement dans un héritage colonial), constituaient une variable d'ajustement utilisée pour soutenir les marges et notamment pour favoriser le maintien d'une population minimale dans les îles les plus isolées. De fait, la carte ci-dessous produite par R. Canavesio fait apparaître un niveau de dépendance à la coprahculture très élevé dans des atolls comme Fakahina ou Tematangi par exemple (carte 13). Une telle politique relève cependant davantage de la gestion de la marginalité que de la démarginalisation.

Carte 13. Dépendance des Tuamotu à la production de coprah en 2015



Source : carte extraite de Canavesio, 2015, p. 282

Le soutien apporté au redéveloppement des vanilleraies dans les Îles-sous-le-Vent et l'ingénierie mise en œuvre pour aider le secteur perlicole aux Tuamotu et aux Gambier ainsi que l'appui proposé aux acteurs développant une offre touristique relèvent d'une logique plus ambitieuse visant cette fois une véritable démarginalisation. Les effets des politiques développementalistes sont cependant longtemps restés limités, une partie des transferts de fonds alloués à ces projets n'aboutissant pas (Ghasarian, Bambridge et Geslin, 2004 : 214).

La démarche développementaliste ne concerne pas que les responsables politiques, elle est mobilisée également directement par les acteur.rice.s sur place, dans les projets économiques qu'ils.elles mettent en œuvre. C'est le cas à Ua Pou, où émerge une filière noni entièrement orientée vers l'exportation internationale en direction des pays asiatiques (Corée notamment) d'un produit semi-fini. Cependant, ce projet ne relève pas d'une monoculture puisque l'objectif est de collecter dans chaque vallée les noni déjà existants (entretien avec Puhutu Isabelle Klima, Hakahau, décembre 2019).

La démarche développementaliste reste cependant limitée, la plupart des projets initiés dans ces espaces visant d'autres formes de bien-être mobilisant des argumentaires de type New Age (approches spirituelles, développement personnel, résilience), des approches écologistes (permaculture, agriculture bio) mais aussi culturelles coupant court à tout objectif de démarginalisation, valorisant même la marginalité des îles concernées. On retrouve ici un processus déjà bien étudié dans d'autres contextes plus occidentaux (Richard, Tommasi et Saumon, 2017 ; Bouet, Ginelli et Deldrève, 2018 ; Richard, Saumon, Tommasi, 2018) à la faveur duquel des marges rurales, et même insulaires dans ce cas, sont investies par des individus et des ménages disposés à convertir une partie de leur capital économique ou de leur capital d'autochtonie en capital environnemental. Les marges et les périphéries concernées par cette attractivité, par ce qui s'apparente parfois (et parfois seulement, j'insiste pour ce qui est de la Polynésie française) à des dynamiques de gentrification, font donc l'objet d'une valorisation de leurs caractéristiques, lesquelles ne sont pas abordées uniquement en termes d'écart ou de manque mais plutôt en regard des carences du centre en matière d'aménités environnementales, de ressources spirituelles... Considérer que la marge peut être choisie, qu'elle peut s'insérer dans des stratégies spatiales, constitue une remise en cause du rapport de domination du centre sur cet espace (Depraz b., 2017 : 387). Cette remise en cause a toutes les chances de rester superficielle si ces stratégies valorisent, consomment l'écart, l'altérité, plus qu'elles ne participent à accroître l'autonomie de la marge.

Il est évident qu'une telle valorisation des marges et des périphéries est permise par un contexte mobilitaire dans lequel les ressources du centre ne sont pas complètement inaccessibles à celles et ceux qui font le choix de le quitter. En Polynésie française, où, je le rappelle, des (contre-)flux à destination des marges ont accompagné la centralisation du territoire (presque dès le départ), ce type de mobilité vient s'ajouter, renouveler des liens plus anciens.

Pour donner une idée de ce que j'entends par « liens plus anciens », on peut se référer au cas d'école que constitue l'exemple de Rapa, traité par C. Ghasarian (2014). Sur cette île, où l'absence de desserte aérienne et surtout de consensus autour des projets visant la construction d'une piste (Ghasarian, Bambridge et Geslin, 2004 : 214) suffit à donner une idée de la marginalité qui la caractérise, la mobilité à destination de Tupua'i, Tahiti ou les mobilités plus lointaines constituent une étape obligée (ne serait-ce que parce qu'il n'y a pas d'établissement scolaire secondaire sur place). Le retour dans l'île, même s'il n'est pas systématique et n'est pas nécessairement définitif, est favorisé par la gestion collective du foncier et des ressources, via le Toohitu (« Conseil des sages ») et le Tōmite rāhui (« Comité des pêches »), des « institutions coutumières » (Ghasarian, 2014 : 191-242) permettant d'attribuer une terre et des droits de pêche à tout.e Rapa de retour dans son île. Dans un contexte économique et social en Polynésie française dans lequel l'accès à l'emploi salarié reste difficile (selon l'ISPF⁵¹, en 2021,

⁵¹ Bodet, 2022, disponible sur le site de l'ISPF : <https://www.ispf.pf/publication/1297>

environ 47% de la population en âge de travailler, ayant donc entre 15 et 64 ans, n'a pas d'emploi), le retour dans l'île constitue donc une alternative, qui dans le cas de Rapa, est tout particulièrement sécurisée par la gestion collective du foncier mais aussi plus généralement des ressources. Si cette organisation de l'affectation des terres, à l'échelle de l'île, ne semble pas avoir d'équivalent ailleurs en Polynésie française, la transmission et la gestion familiale du foncier peut faciliter l'accession à la terre (Bernard, 2021 : 239), même si les conflits à ce sujet sont nombreux (Bambridge et Neuffer, 2002) et qu'un marché du foncier se développe aussi, même dans les marges.

À Mangareva, cependant, l'histoire circule d'une institutrice originaire des Îles-sous-le-Vent, très impliquée dans la vie associative de l'île, mais qui, faute de terre à acheter, et parce que celle qu'elle louait n'est plus disponible, a décidé de partir. Dans ce même archipel, c'est la transmission familiale du foncier qui a permis à Hervé et sa famille de quitter Tahiti pour venir vivre à Taravai, une des îles qui n'étaient plus habitées de manière pérenne depuis 1966 (entretien à Taravai, mars 2021). Cette installation a été rendue possible, malgré tout, par le fait de pouvoir se rendre régulièrement, en bateau, à Rikitea pour effectuer des achats, disposer d'une connexion internet et récupérer les fichiers nécessaires pour que les enfants puissent poursuivre leur cursus scolaire « à la maison ». La famille développe aussi ses propres capacités de productions agricoles et effectue des échanges avec les plaisanciers de passage.

Cette circulation des populations autochtones entre le centre et la marge peut donc être facilitée par le maintien des liens familiaux et la transmission du foncier sur place, dans la marge. Du côté du centre, certains facteurs semblent également limiter les effets de la rupture avec la marge.

Bien qu'il n'existe pas encore, à proprement parler, de modèle consolidé permettant de rendre compte des modalités selon lesquelles s'effectue l'urbanisation dans le Pacifique, laquelle, rappelons-le est assez poussée (le taux d'urbanisation serait supérieur à 70% selon l'ONU⁵²), plusieurs caractéristiques ont déjà été mises en évidence par différents chercheurs ou experts institutionnels (Jones, 2016 ; Doumenge, 2016). L'une d'elles me semble particulièrement intéressante à mentionner dans le cadre du propos développé ici. Il s'agit de la tendance à la recomposition dans des quartiers spécifiques de communautés insulaires, ou organisées par archipel dans le cas de Pape'ete : quartiers paumotu de Vaitapu (Ringon, 1971), quartiers marquisiens de la Mission, ressortissant.e.s des Australes à Vainioure, etc. Au fur et à mesure des années, la division de l'espace urbain entre communautés insulaires a pu perdre en netteté, il n'empêche que celle-ci a constitué une étape structurante dans l'histoire urbaine de la ville. Cette organisation en « villages urbains » (Jones, 2016 : 54), que l'on retrouve dans d'autres agglomérations du Pacifique, a donc également pu favoriser le maintien de liens avec l'île, l'archipel d'origine.

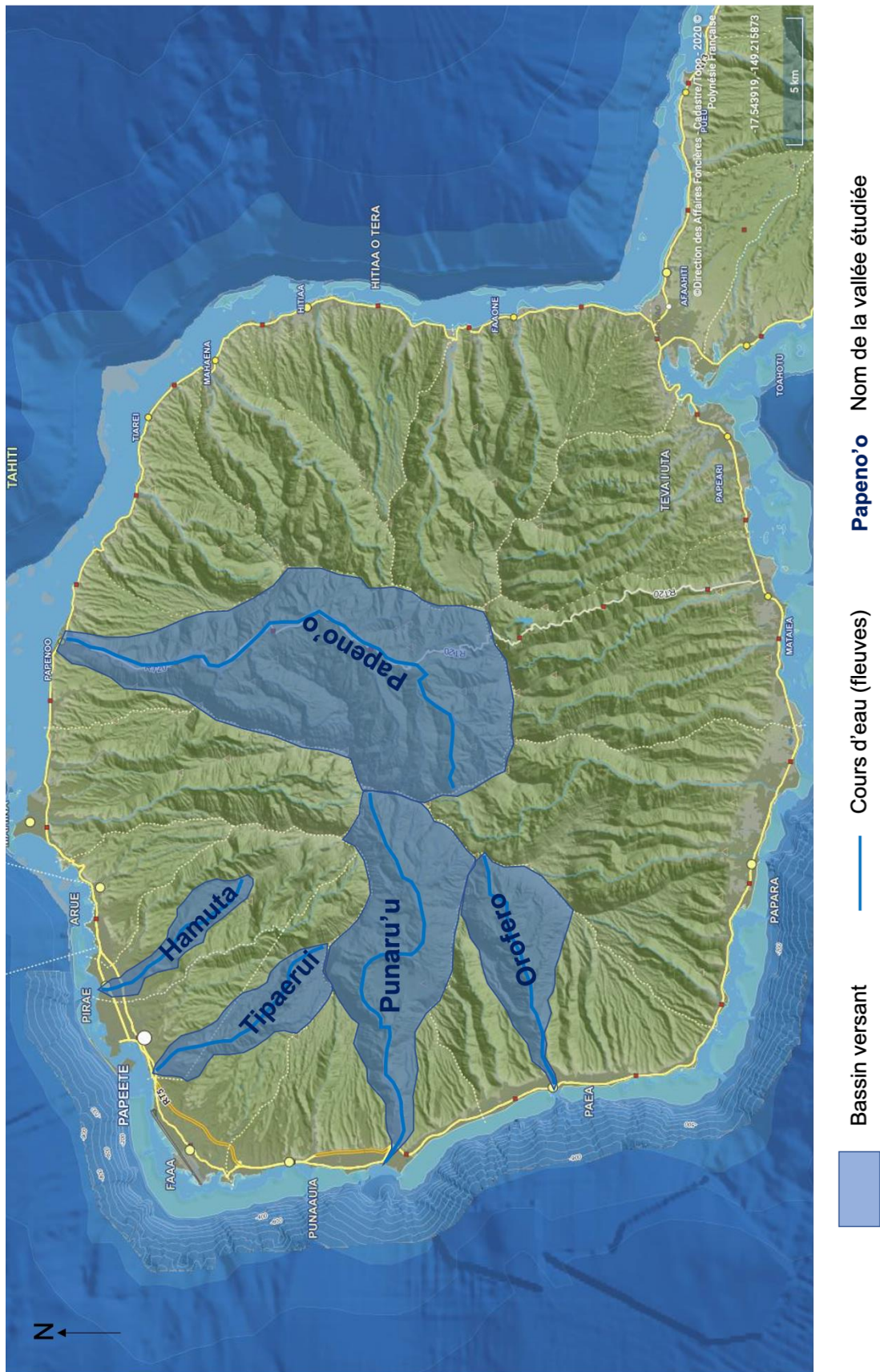
Si l'on revient aux mobilités en direction de la marge, la thèse de Sarah Bernard (2021) permet d'identifier aussi un certain nombre de ménages originaires de France continentale qui effectuent donc une forme de rurbanisation prenant pour destination les îles de Polynésie française, hors Tahiti, s'inscrivant parfois dans une logique de retranchement volontaire (Bernard, 2021 : 312). Parmi ces ménages, on trouve également des enseignant.e.s affecté.e.s pour deux ans (renouvelable une fois) dans ces territoires.

⁵² United Nations ESCAP, novembre 2013, Factsheet : "Urbanization trends in Asia and the Pacific", <https://www.unescap.org/sites/default/files/SPPS-Factsheet-urbanization-v5.pdf>

Il semble enfin possible de détecter, grâce à cette thèse toujours (Bernard, 2021 : 270), dans le discours de plusieurs des acteur.rice.s, originaires de Polynésie française cette fois, que la chercheuse a rencontré.e.s, à Ra'iātea notamment, un intérêt ponctuel pour les paysages emblématiques des marges mais surtout pour les modes de vie qui leur sont associés. L'hypothèse du capital environnemental n'est cependant pas mise en œuvre dans ce travail et je ne prétends pas être en mesure de la vérifier ici non plus, même si elle me semble pouvoir être pertinente.

Les dynamiques qui affectent les marges ne concernent pas que les mobilités résidentielles. À la suite de G. Pestaña et P.-C. Pantz (2015) dont l'étude portait sur la Grande Terre en Nouvelle-Calédonie, Sarah Bernard et moi avons identifié des mobilités récréatives à destination des fonds de vallée de Tahiti (dans les vallées de Hamuta, de Tipaerui, de la Papeno'o, de la Punaru'u et celle de l'Orofero, aussi appelée Vaiātu, voir carte 14) mises en œuvre par des randonneur.euse.s, des chasseurs, des cueilleur.euse.s (d'oranges notamment) organisé.e.s le plus souvent en associations mais aussi par des ayants droit.

Carte 14. Les vallées investies lors des entretiens à Tahiti Nui



Source : Conception et réalisation de l'auteurice, fond de carte Te Fenua, Direction des Affaires Foncières (2020)

On retrouve ensuite dans l'extrait ci-dessous un intérêt pour les paysages mais surtout pour la rupture, avec le mode de vie urbain littoral, offerte par ces espaces de montagne.

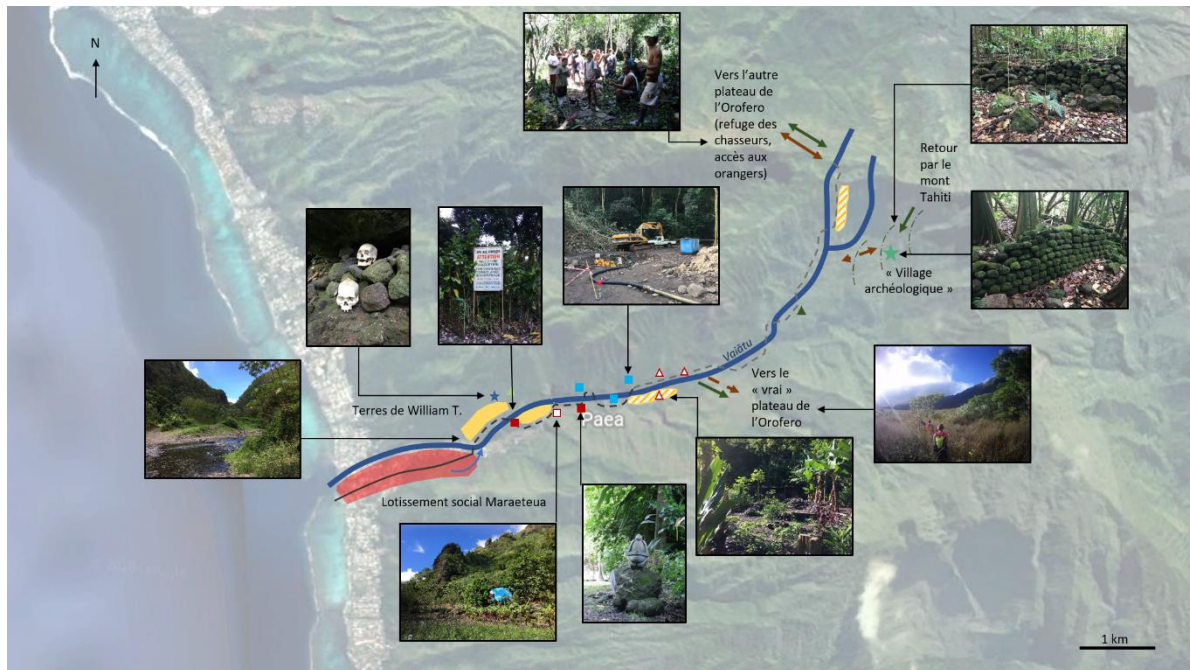
Arikinui Nordhoff, secrétaire de l'association pour la protection de la Punaru'u, octobre 2018, Puna'auia (Tahiti)

« J'ai une préférence pour la montagne. Moi j'aime être coupé du monde. Tu montes le weekend, t'es coupé du monde. Alors que quand t'as fini ta session de rame t'es tout de suite à la maison, t'es dans ton train-train habituel. En montagne, t'es coupé du monde pour le week-end. Tu reviens un peu au rudimentaire. T'as besoin d'eau, tu vas chercher de l'eau. T'es obligé de marcher, tu te déplaces ça fait une activité sportive ».

Sans aller jusqu'à parler comme ces chercheur.euse.s d'« habitus sportif spatialisé », l'analyse proposée pour le contexte nord-étatsunien par G. Saumon et F. Richard (2021), articulant capital environnemental et habitus sportif me semble pouvoir s'appliquer ici de façon pertinente. Je reviendrai un peu plus loin sur cette idée. Il ne s'agit pas, cependant, à nouveau, d'une démarche que j'ai véritablement pu investir, si ce n'est que c'est mon propre habitus sportif qui m'a amenée, au départ, à m'intéresser aux vallées tahitiennes.

Là encore, c'est donc souvent un rejet des conditions de vie dans l'agglomération qui alimente la fréquentation récréative des marges, en plus de la recherche d'expériences sportives, de ressources spécifiques à ces espaces (notamment pour les chasseurs ou les cueilleur.euse.s d'oranges), mais aussi de la consommation de paysages emblématiques, auxquelles peut également venir s'ajouter une démarche culturelle, affiliée aux renaissances dont il est question dans cette thèse, à ceci près que les acteur.rice.s concerné.e.s ici ne participent pas directement de l'énonciation culturelle. Le croquis ci-dessous (carte 15), qui porte sur l'Orofero (Vaiātu), une vallée voisine de la Punaru'u, permet de rendre compte de la manière dont la transition s'opère dans les vallées urbaines ou périurbaines de l'agglomération de Pape'ete entre périphéricité de l'embouchure et marginalité du fond de vallée. Il atteste aussi de la pluralité des modes d'investissement de ces fonds de vallée.

Carte 15. L'Orofero : du quartier relégué aux ressources de la marge en passant par les terres cultivées et les captages



I. La basse vallée : un espace aménagé comme une périphérie (une réserve de foncier)

A. Un vaste lotissement social géré par le Territoire dont la population est toujours perçue comme extérieure

- Lotissement « social »
- Route goudronnée et éclairée la nuit
- ↪ Baignade, ramassage de poissons... rares sont les habitant.e.s du lotissement qui vont au-delà

B. Derrière le lotissement, un espace géré par les acteur.rice.s municipaux se réclamant d'une autochtonie locale

- Terres agricoles cultivées par W. T. et ses employés
- Installations hydrauliques (captages, évacuations d'air des galeries souterraines...)
- Piste et gués pour les véhicules tout terrain
- ▲ Apiculture
- ★ Crânes mis au jour par le « gardien »

C. Formes d'habitats relictuelles en amont du lotissement

- ▲ Campement organisé par les ayants-droits de l'une des terres de la vallée
- Habitat permanent (gardien, sculpteur et sa femme)
- Habitat temporaire de W. T.

II. La partie amont : cultures, prélèvements, considérations esthétiques-environnementales dans une marge

A. Un accès au fond de vallée et aux plateaux développé par l'association de chasseurs-cueilleurs

- Sentier de randonnée entretenu par l'association
- ➔ Accès aux plateaux attendants par les membres de l'association de chasse
- ➔ Sentiers moins empruntés par les membres de l'association

B. Des pratiques qui se superposent à celles des chasseurs-cueilleurs

- ▨ Terrains mis en culture par des particulier.ère.s (ayants-droits ou jeunes sans emplois toléré.e.s par le président de l'association) : plants d'ananas, banane, fleurs...
- ➔ Sentiers empruntés et parfois entretenus par les randonneur.euse.s
- ▲ Arbres remarquables étudiés par les botanistes (pouteria grayana)

C. Les « traces » d'un passé précolonial

- ★ Vestige d'un marae
- Terrasses en ruines (signes d'une occupation ancienne)

Source : entretiens effectués avec Sarah Bernard auprès des habitant.e.s (au sens large) de l'Orofero (2018-2019) ; conception et réalisation de l'autrice.

L'entretien réalisé, en octobre 2018, à Paea, avec le président de l'association de chasseurs de la vallée de l'Orofero, Gillot Graffe, permet de mieux mettre en évidence encore ce que nous définissons plus tard comme un intérêt pour les « traces » précoloniales, induit par la fréquentation des vallées en Polynésie française et propre avant tout aux populations autochtones (mais pas seulement⁵³). Cet

⁵³ C'est un randonneur popa'a, François Pratique, président de Vertical Limit, une association de randonnée, qui nous a montré, à Sarah Bernard et à moi, le « village archéologique » repéré sur la carte 15.

intérêt débouche dans ce cas sur une véritable frustration, à défaut, pour le moment, d'énonciation ou de ressources culturelles ancrées dans cet espace et faciles d'accès.

Gilot Graffe, président de l'association de chasseurs de la vallée de l'Orofero, octobre 2018, Paea (Tahiti)

« Quand on va au fond de la vallée, sur le plateau, ou autre, c'est bien de pouvoir raconter les histoires, les mythes... Mon voisin il a un livre dans lequel il y a tout ça, mais jusqu'à maintenant il veut pas me le prêter, quoi, pour qu'on raconte aux jeunes, qu'ils comprennent tout ce qu'il y a dans cette vallée».

J'approfondirai un peu plus loin le rôle que peut jouer pour l'énonciation culturelle la présence dans ces espaces de traces, d'héritages précoloniaux (chapitre 5). Pour le moment, j'identifie donc déjà un attrait pour les marges qui déborde largement le mouvement des renaissances culturelles, et qui s'inscrit partiellement dans une dynamique plus générale, bien étudiée dans les pays occidentaux, concernant le capital environnemental (et plus récemment l'habitus sportif). La transposition d'une telle grille de lecture nécessite cependant de prendre un certain nombre de précautions et notamment d'éviter de considérer a priori que, parce que le phénomène a d'abord été étudié en Occident, il constituerait une spécificité ou une innovation propre à cet espace, qui se serait ensuite diffusée au-delà. L'intérêt pour les marges que j'identifie dans les renaissances culturelles n'est pas caractéristique de ce seul phénomène et s'inscrit dans un contexte mobilitaire, déjà décrit, dans lequel des mobilités centrifuges existent, compensant même très partiellement mais sans réel décalage dans le temps les effets de la centralisation, aussi forte soit-elle (figure 9).

Qu'il s'agisse de l'intérêt pour les marges en lien avec la consolidation d'un capital environnemental, en lien avec la mise en œuvre de la gentrification rurale, ou en lien avec l'affirmation d'un habitus sportif, aucune de ces dynamiques ne remet réellement en cause l'opposition entre centre et marge, elles exploitent plutôt une inversion de valeurs entre ces deux espaces, ne contestant pas vraiment les rapports de dépendance et les représentations altérisantes projetées sur ces espaces depuis le centre. On peut même se demander si elles ne participent pas à rendre ces représentations performatives. Ces quelques remarques ne sont pas formulées ici dans le but de disqualifier les dynamiques ici abordées et encore moins les acteurs.rice.s qui les mettent en œuvre. L'objectif est cependant de mesurer la capacité de ces démarches à questionner un ordre des choses, une organisation spatiale qui reste malgré tout une dimension, un facteur de reproduction de la colonialité et des inégalités entre les îles en Polynésie française.

Avant de répondre à cette question, j'entends établir une classification synthétique des territoires de Polynésie française en fonction des catégories d'espace qui composent le modèle centre-périphéries-marges, dont je viens de proposer une analyse.

1.2.4. Proposer une classification des territoires à l'échelle insulaire

Une telle classification n'est pas une fin en soi mais doit permettre de mieux contextualiser les différentes renaissances culturelles abordées dans cette thèse, et notamment de mieux comprendre ce qui distingue la renaissance culturelle marquisienne (reproduction d'un statut de marge valorisant d'un point de vue culturel, affirmation d'une autonomie dans ce domaine, contestation de l'accaparement par le centre des ressources culturelles ainsi produites), de la renaissance culturelle

mangarévienne (statut de marge peu pertinent et entraînant une dévalorisation de l'énonciation culturelle, double absence), et de la renaissance culturelle tahitienne (pour laquelle le rôle des marges sera logiquement envisagé uniquement à grande échelle).

Pour établir une telle classification, il a fallu tout d'abord distinguer des critères de périphéricité et de marginalité, à l'échelle insulaire. Le cumul de critères relatifs à la périphéricité ou à la marginalité a ensuite permis d'affecter les territoires insulaires à telle ou telle catégorie : périphérie intégrée, situation intermédiaire et marges. Les critères retenus se situent volontairement au croisement entre des facteurs socio-économiques, logistiques, politiques et culturels. Les petites différences que l'on pourra constater entre la classification ainsi élaborée et une autre classification antérieure proposée également sous forme de carte par F. Merceron et J. Morschel en 2013 (carte 17, Merceron et Morschel, 2013 : 60) tiennent en partie à ce choix, à la dimension multifactorielle des critères retenus ainsi qu'au sujet d'étude (contrairement à moi, ces auteurs s'intéressaient à la centralisation du territoire). Pour faciliter la comparaison cette carte sera présentée juste avant celle que j'ai établie avec F. Cerbelaud. Mais avant de pouvoir dresser cette comparaison j'aimerais revenir sur le raisonnement qui m'a permis d'effectuer la classification qui sous-tend le tableau 6 puis la carte 18.

Dans un contexte continental, alors que la périphérie suppose toujours un certain éloignement du centre en même temps qu'une certaine contigüité avec celui-ci, la marge peut relever de l'interstice ou de la coupure avec le centre, elle peut aussi supposer un grand éloignement, selon un principe de confins. Dans un contexte insulaire très centralisé, comme celui de la Polynésie française, seule l'agglomération de Pape'ete et donc ici Tahiti, puisque je me situe pour le moment uniquement à l'échelle de l'île, peut véritablement être considérée comme un centre. Il existe ensuite une série de communes de Mo'orea, l'île voisine la plus proche, qui sont concernées par des flux quotidiens de travailleur.euse.s et d'étudiant.e.s entre leur lieu de résidence et leur lieu d'emploi ou d'étude situé dans l'agglomération de Pape'ete. Ces flux révèlent et se fondent sur la grande accessibilité de Mo'orea depuis Tahiti et les moyens mis en œuvre pour rapprocher ces deux territoires (liaisons régulières en ferry ente Pape'ete et Vai'are).

Concernant maintenant les autres îles de Polynésie française, le niveau de marginalité ou de périphéricité dépend déjà de l'accessibilité de celles-ci, les îles qui n'ont pas de piste d'atterrissage comme Rapa ou Fatu Iva se trouvant bien sûr dans une situation de marginalité avancée. Les îles comme Anaa ou Rimatara qui ne bénéficient que d'un vol par semaine⁵⁴, doublé seulement pendant les vacances scolaires, peuvent aussi relever de cette catégorie.

Peuvent alors être considérées comme des périphéries, les îles qui, parce qu'elles présentent une spécialisation économique et un certain niveau de performance dans ce domaine, bénéficient de vols ou de liaisons plus régulières. C'est le cas de Mo'orea, de Pora Pora (Bora Bora) avec sa spécialisation touristique, mais aussi de Rangiroa où se développent des activités touristiques mais aussi des activités agricoles de niche comme la viticulture. Il existe ensuite un ensemble d'îles qui peuvent être considérées comme relevant d'une situation intermédiaire, produisant une part importante des

⁵⁴ PROGRAMME DES VOLS PREVISIONNEL AIR TAHITI ÉTÉ 2022 Du 21 avril au 9 novembre 2022

denrées consommées par le centre, et plutôt bien reliées à celui-ci : Ra'iātea⁵⁵, Huahine, Rurutu, Tupuai... relèvent de cette situation.

Dans ces périphéries insulaires, l'énonciation culturelle reste proche de celle de Tahiti ou associée de fait à celle-ci, au point qu'une partie des ressortissant.e.s de ces îles qui vivent à Tahiti forment parfois des troupes qui entrent en compétition au Heiva i Tahiti sous une bannière faisant explicitement référence à leur île d'origine⁵⁶. Il n'en va pas de même pour les Marquises, qui produisent aussi une partie des fruits consommés à Tahiti et du coprah exporté sans qu'aucune de ces activités ne présente une réelle compétitivité. A la faveur du « réveil » marquisien, l'archipel affirme une différence distincte de celle de Tahiti, reconnue de longue date, avant que Tahiti ne s'impose comme centre de la Polynésie française. La marginalité des Marquises a été décrite en détails par P.-O. Pereira de Grandmont en 2020.

P.-O. Pereira de Grandmont, 2020, « Souverainetés intriquées, contestées et concurrentes : la difficile construction d'un pouvoir local aux îles Marquises. », dans Gagné, N. (dir.), *À la reconquête de la souveraineté : mouvements autochtones en Amérique latine et en Océanie*, vol. 1, Laval : Presses de l'Université de Laval, p. 119-120

« Au-delà des différences culturelles ou identitaires inscrites historiquement, cependant, le projet autonomiste marquisien fonde sa légitimité sur l'inégalité de considération et de traitement dont font l'objet les Marquistiens par les autorités politiques tahitiennes et, conséquemment, l'inégalité des conditions de vie entre les Marquises et Tahiti, notamment en ce qui a trait à l'accès aux services de santé et d'éducation. Cette inégalité s'exprime notamment à travers le sous-effectif chronique du personnel médical à l'hôpital de Taiohae (Nuku Hiva) et les difficultés matérielles auxquelles ce dernier est confronté, les difficultés liées au transport médical entre les îles et vers Tahiti, l'absence de maternité, mais également l'insuffisance ou la désuétude des infrastructures scolaires et l'absence d'un lycée dans l'archipel. C'est cet écart de développement et de conditions de vie qui, pour les autonomistes marquistiens en particulier, est à l'origine de l'exode des jeunes vers le centre. Cette situation s'avère pour eux d'autant plus insupportable que l'archipel dispose d'atouts et de potentiels importants – des ressources halieutiques et sylvicoles considérables, d'importantes surfaces cultivables, un fort potentiel touristique – qui ne sont pas exploités ou mis en valeur à cause du manque de soutien des gouvernements successifs du pays. [...] Les Marquistiens se sentent comme des citoyens de seconde zone, exclus ou oubliés par les autorités tahitiennes. Aux difficultés liées à la distance et à l'éclatement géographiques s'ajoutent celles liées à la « distance » de l'administration, à ses lenteurs et oublis [...]. La politique de déconcentration administrative mise en place par le gouvernement Flosse au tournant des années 2000 ne paraît donc pas avoir pallié totalement cette distance d'avec l'administration centrale. La difficulté du centre à assurer le même niveau de vie pour tous et à impulser un développement en fonction des ressources et des demandes locales paraît ainsi remettre en question sa capacité et sa légitimité à administrer les Marquises. »

Le propos développé par P.-O. Pereira de Grandmont permet de bien mettre en évidence la relégation sociale et les problèmes logistiques que connaît l'archipel. Ce propos s'inscrit explicitement dans une

⁵⁵ Selon C. Ghasarian, T. Bambridge et P. Geslin, les projets de développement mis en œuvre à Ra'iātea vise à en faire « une « métropole » d'équilibre par rapport à Tahiti » (Ghasarian, Bambridge et Geslin, 2004 : 213).

⁵⁶ Des Marquistien.ne.s vivant à Tahiti peuvent également participer au Heiva, ils s'intègrent alors dans des troupes qui ne font pas explicitement référence au Fenua Enata.

vision du territoire dans laquelle l'existence de la marge constitue une anomalie, la preuve que le pouvoir central faillit à son devoir de développement en ne permettant pas aux Marquises de devenir une périphérie intégrée. Le modèle centre-périphérie-marge qui sous-tend un tel raisonnement semble partagé à la fois par les acteur.rice.s interrogé.e.s, à la CODIM notamment, et par le chercheur. Il s'en suit cependant que ce modèle développementaliste n'est jamais questionné dans ce travail et qu'il reste posé comme un état de fait.

Concernant maintenant la situation de Mangareva, nous verrons plus loin (2.2) que cet archipel présente une spécialisation économique dans la perliculture (concentrant de fait plus du quart des surfaces lagunaires exploitées en Polynésie française dans ce domaine) et une énonciation culturelle qui lui est propre, mais dans laquelle l'influence de Tahiti peut explicitement trouver sa place, dans la danse notamment, sans que cela ne soit jugé problématique. « Le 'ori tahiti est à tout le monde » explique ainsi Dany Paheo (entretien réalisé à Rikitea, mars 2021). L'île a également vu grandir deux hommes politiques qui ont occupé des fonctions majeures à Pape'ete (Gaston Flosse et Francis Sanford). Tout ceci m'amènera à considérer cette île davantage comme une périphérie que comme une marge, une périphérie un peu moins intégrée que Pora Pora ou Rangiroa cependant, qui restent mieux reliées à Tahiti. C'est pour cette raison que Mangareva sera classée dans la catégorie intermédiaire. Je pense en effet que cette (re)qualification rend mieux compte, dans une perspective émique, de la manière dont les acteur.rice.s rencontré.e.s décrivent leur archipel, mais, qu'en plus, de nombreux arguments jouent en la faveur de cette classification, la position géographique de l'île, aux confins de la Polynésie française, ne pouvant suffire à en faire une marge. Cette requalification me permettra aussi de rendre compte des problèmes de réception que rencontrent les acteur.rice.s qui prennent en charge l'énonciation de la culture mangaréviennne.

Les critères utilisés ici pour définir la périphéricité d'une île sont donc : l'accessibilité développée (en avion), l'influence tahitienne dans l'énonciation culturelle, l'existence de navettes domicile-travail reliant la périphérie au centre, le niveau de services (lycée, dispensaire...), la spécialisation dans une activité productive d'exportation (vers Tahiti ou vers d'autres marchés internationaux), la grande superficie relative de l'île et sa configuration (îles hautes), l'histoire coloniale et religieuse de l'île (le poids du protestantisme et la sécularisation plus ou moins tardive de celle-ci), la participation de ressortissant.e.s de l'île aux plus hautes instances de la vie politique à Pape'ete. Par opposition, la marginalité peut être définie par : le déficit d'accessibilité, l'énonciation d'une différence peu compatible avec l'énonciation culturelle tahitienne, les modes de vie polyvalents, l'absence de certains services, la petitesse de l'île ou l'étroitesse des terres émergées, sa configuration en atoll, sa christianisation par les missionnaires catholiques et sa sécularisation très tardive (tableau 6).

Les navettes domicile-travail qui entrent dans la définition des phénomènes de périurbanisation et de rurbanisation sont les seules mobilités à avoir été prises en compte. Elles ne concernent, à l'échelle interinsulaire, que Mo'orea.

J'ai choisi de ne pas prendre en compte les autres mobilités interinsulaires car, comme dit précédemment, les flux centripètes à destination de Tahiti, aussi forts soient-ils (J. Morschel et F. Merceron rappellent ainsi que la population de l'agglomération de Pape'ete augmente de plus de 300% entre 1956 et 1983), ont toujours été accompagnés de flux inverses, centrifuges, en direction des autres îles de Polynésie française (Robineau, 1981 : 140). Surtout, l'attractivité des îles reléguées

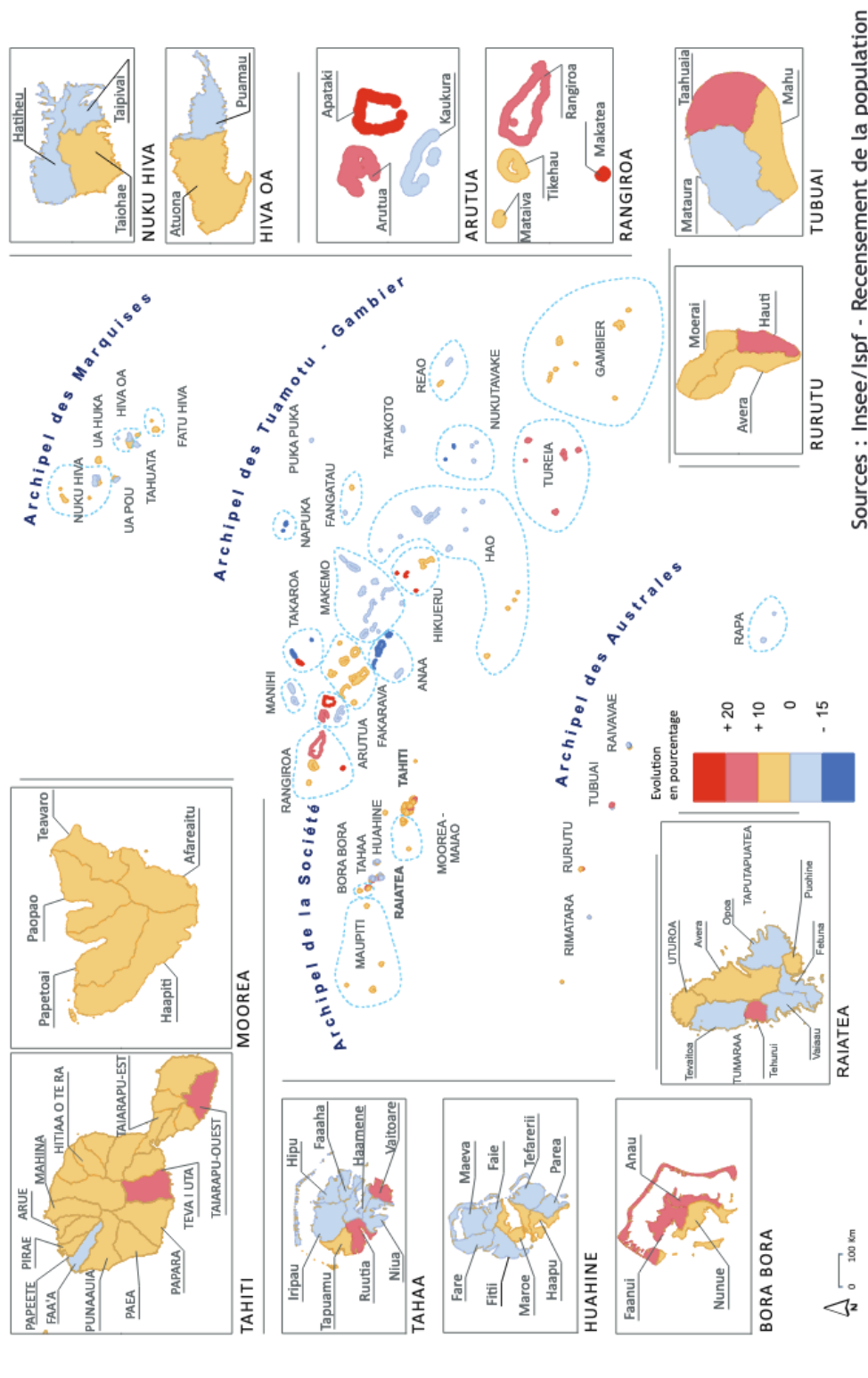
d'un point de vue social ou logistique, a pu également croître récemment à la faveur des crises économiques mais aussi en vertu de dynamiques valorisant certaines formes de marginalité (demande de nature, possibilité de mener un mode de vie moins dépendant du salariat...). Ainsi, certaines îles que j'ai identifiées comme « marginales », aux Marquises notamment, ont pu voir leur population augmenter au cours de la période récente, notamment pendant la crise de 2008. La période suivante n'ayant pas enregistré de dynamique inverse, l'INSEE en a conclu que les populations revenues sont restées dans l'île (INSEE, Torterat et Bolduc, 2018, voir tableau 5 et carte 16). On touche ici aux limites de l'exploitation des statistiques dans un territoire tel que la Polynésie française, et à des échelles où les effectifs concernés par ces flux sont particulièrement faibles. Ces limites ont déjà été soulignées par Sarah Bernard (2021 : 163), qui, dans sa thèse consacrée aux mobilités à destination des îles de Polynésie française hors Tahiti, a interrogé à ce sujet un responsable de l'ISPF (Institut de la Statistique de Polynésie Française). Cet entretien a également révélé l'existence de difficultés méthodologiques plus générales liées à la multirésidence et à la sensibilité d'agent.e.s recenseur.seuse.s qui changent d'une année à l'autre.

Tableau 5. Évolution de la population dans les archipels de Polynésie française

Population au RP			Date RP						
Subdivision Ile	Ile	Geo Ile	RP 1983	RP 1988	RP 1996	RP 2002	RP 2007	RP 2012	RP 2017
Iles Du Vent			123 069	140 341	162 686	183 804	194 683	200 714	207 333
Iles Sous-Le-Vent			19 105	22 232	26 838	30 303	33 165	34 581	35 393
Marquises			6 548	7 358	8 064	8 548	8 658	9 261	9 346
Australes			6 283	6 509	6 563	6 329	6 304	6 820	6 965
Tuamotu-Gambier			11 793	12 374	15 370	15 846	16 896	16 831	16 881
Grand Total			166 798	188 814	219 521	244 830	259 706	268 207	275 918

Source : Tableau extrait de J. Torterat et M. Bolduc (ISPF), 2018

Carte 16. Évolution de la population communale en Polynésie française entre 2012 et 2017



Sources : Insee / Ispf - Recensement de la population

Source : Carte extraite de J. Torterat et M. Bolduc (ISPF), 2018

De même, comme le montre la carte 16 et comme nous le verrons plus loin (2.2.), certaines îles classées dans la catégorie intermédiaire, comme Mangareva, connaissent une croissance démographique non négligeable largement imputable au solde migratoire. Les flux à destination des marges ou des

périphéries ne peuvent ainsi être considérés, aujourd’hui comme hier, comme des critères distinctifs, tant ceux-ci s’avèrent multilatéraux et incessants.

La réflexion menée ici m’a donc permis d’aboutir au tableau suivant.

Tableau 6. Profil de sept îles de Polynésie française selon les critères de marginalité et de périphéricité identifiés

	Bora Bora	Nuku Hiva	Ua Pou	Mo’orea	Mangareva	Rā’iatea	Rangiroa
Accessibilité développée	X			X		X	X
Accessibilité intermédiaire ≤ 2 vols / jour		X			X		
Accessibilité faible pas de vol direct ou pas de piste			X				
Navettes domicile-travail				X			
Spécialisation activité exportatrice	X Tourisme			X Tourisme	X Perle	X Marché agricole « local »	X Tourisme Vin
Mode de vie polyvalent		X	X				
Niveau et diversité des services	X					X	X
Superficie >100 km ² + configuration		X	X	X		X	
Histoire coloniale similaire à celle de Tahiti	X			X		X	

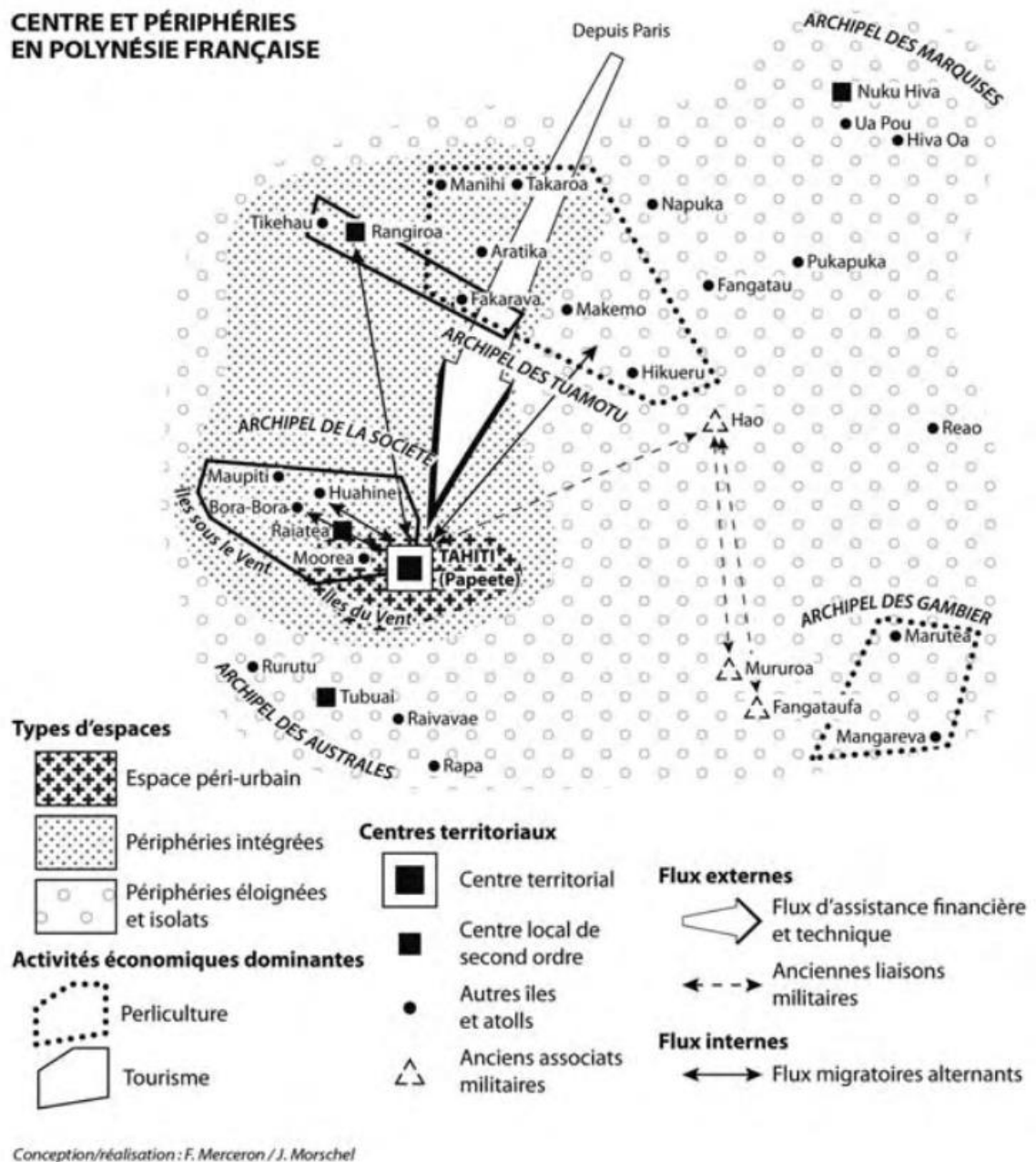
Source : conception et réalisation de l’auteurice

- Les lignes dont la trame de fond est bleu foncé correspondent aux critères de périphéricité. Les lignes plus claires correspondent aux critères de marginalité.
- En gras apparaissent les facteurs de périphéricité considérés comme les plus décisifs.
- Afin d’éviter un long inventaire, le tableau ne présente le résultat obtenu vis-à-vis des critères sélectionnés que pour sept îles de Polynésie française. Tahiti n’apparaît pas dans ce tableau qui ne traite pas des facteurs de centralité.

Comme je l’ai évoqué un peu plus haut, le modèle centre-périphérie(-marge) a déjà été appliqué à la Polynésie française par deux géographes (Merceron et Morschel, 2013 : 60) donnant lieu à une classification dont la carte ci-dessous rend compte. Ce précédent n’a pas été présenté plus tôt car il

s'agit bien pour moi de l'utiliser ici non seulement pour appuyer ma propre classification mais aussi pour souligner les quelques points de divergence qui existent entre l'application proposée par F. Merceron et J. Morschel et celle que je propose.

Carte 17. Une précédente application du modèle centre – périphéries à la Polynésie française



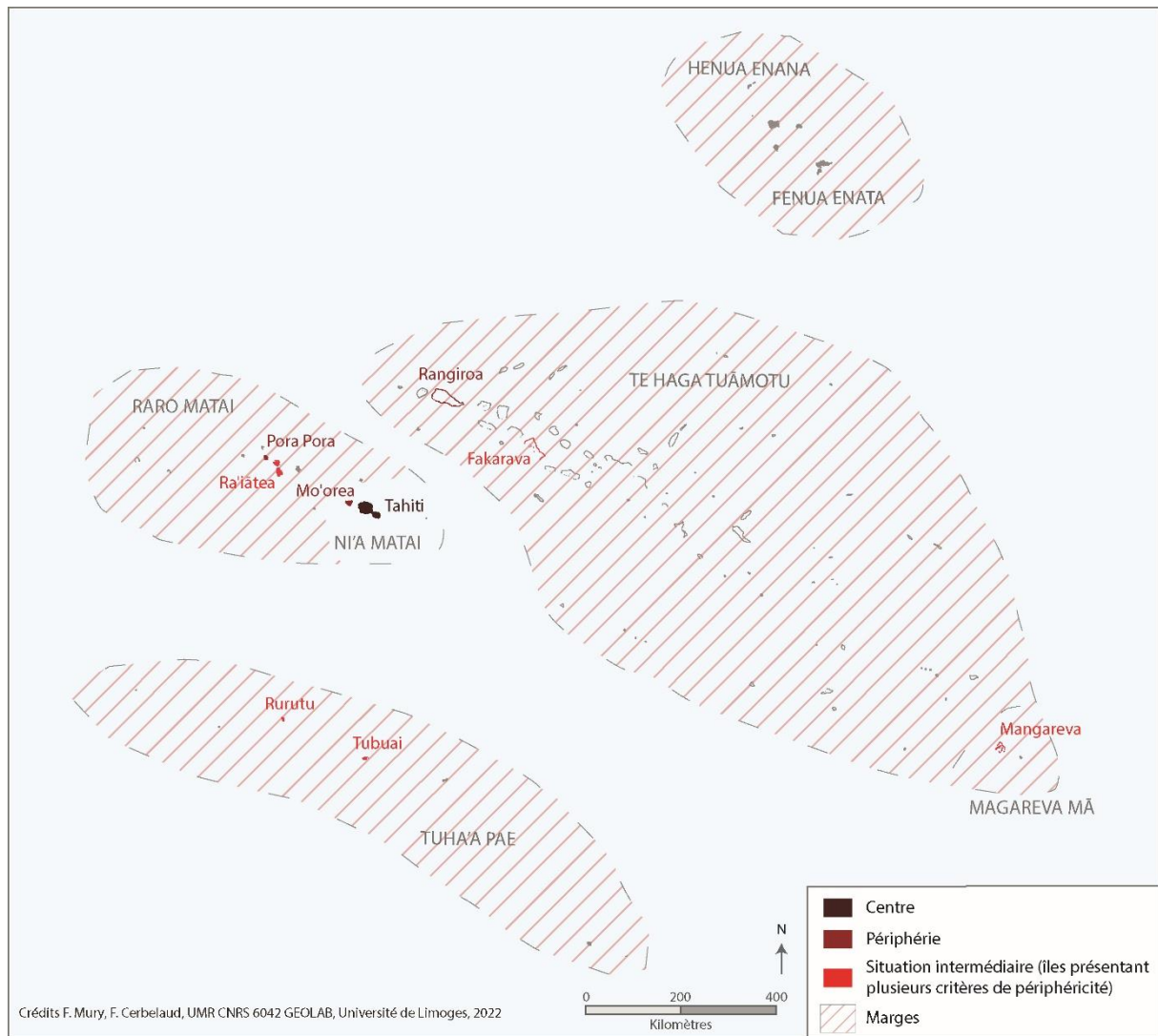
Source : Merceron et Morschel, 2013

Même si la carte (carte 17) ne fait référence qu'aux notions de centre et de périphéries, il est facile de considérer que la catégorie « périphéries éloignées et isolats » puisse être assimilée à la notion de « marges ». Cette production graphique s'inscrit dans un article qui porte sur la centralisation du territoire. Elle invisibilise un grand nombre d'îles et d'atolls qui sont recouverts par le figuré

correspondant à la catégorie précédemment évoquée. Avec Fabien Cerbelaud, nous avons cherché, pour aboutir à notre propre carte (carte 18) à ne pas reproduire cette invisibilisation. Nous avons repris l'idée de représenter les marges par un aplat (hachures) que nous avons superposé à un fond de carte dans lequel toutes les terres émergées apparaissent. Les îles et atolls en question ne sont cependant pas nommés afin de conserver une certaine lisibilité. Cette solution reste peu satisfaisante. En effet, seuls le centre, les périphéries et les territoires relevant d'une situation intermédiaire (entre marginalité et périphéricité) sont nommés, ce qui reste malgré tout problématique, puisque à nouveau, nous reproduisons une différence de traitement qui joue au détriment de la représentation des marges.

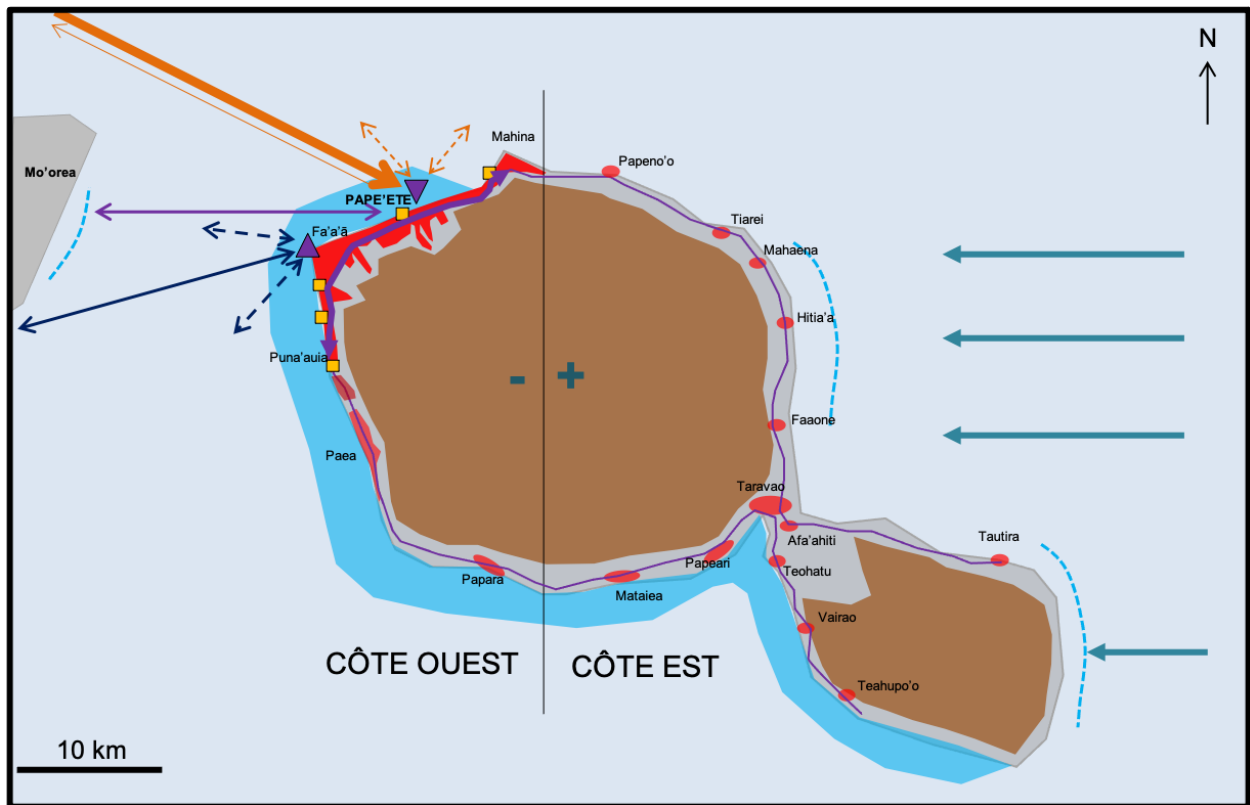
Du point de vue de la classification des territoires, il est également possible d'identifier quelques différences. La différence la plus importante tient au fait que Ra'iātea et Mangareva soient rattachées à la catégorie intermédiaire plutôt que, respectivement, à celle de périphérie et de marge. Pour Ra'iātea, il s'agissait de rendre compte, en dépit des services que l'on y trouve et de la bonne accessibilité de cette île à partir de Tahiti, d'une absence de spécialisation économique dans les grands secteurs d'exportation que sont le tourisme ou la perle. La logique exactement inverse explique la classification de Mangareva. Elle sera plus amplement développée dans la suite de ce chapitre (2.2).

Carte 18. Application du modèle centre-périphéries-marges à l'échelle insulaire en Polynésie française



Du fait de la nature multiscalaire (ou fractale) de la marge, la réflexion développée ci-dessus au sujet des îles s'applique en grande partie à l'intérieur de celles-ci, vis-à-vis d'un centre ou d'une centralité locale : un village le plus souvent (Hakahau à Ua Pou, Rikitea à Mangareva, Taiohae à Nuku Hiva...) ou dans le cas de Tahiti, l'agglomération de Pape'ete. A noter que les fonds de vallées, même lorsque l'embouchure de celles-ci se situe dans l'agglomération de Pape'ete, parce qu'ils sont relativement difficiles d'accès et que les activités productives dominantes insérées dans les grands circuits de consommation n'y sont pas développées, relèvent bien de la marge. Il en va de même de la presqu'île de Tahiti, dont une partie n'est pas accessible en voiture et dont les habitant.e.s peinent à accéder à certains services, notamment les jours de forte houle (carte 19).

Carte 19. Application du modèle centre-périphéries-marges au sein de l'île de Tahiti



Pape'ete : un centre dominant

- Agglomération concentrant plus de 60 % des habitant.e.s de l'île
- ▼ Port de Pape'ete
- ➔ Importation de marchandises
- ↔ Flux de marchandises des / vers les autres îles
- ➔ Exportation de marchandises
- ↔ RDO : niveau élevé de congestion urbaine

L'intégration des périphéries

- Route de ceinture
- ▲ Aéroport international
- ↔ Mobilités aériennes internationales
- ↔ Mobilités aériennes internes au territoire
- Grandes infrastructures de tourisme (hôtels)
- Le lagon : un paysage attendu des touristes
- Anciens noyaux villageois rejoints par la périurbanisation ou la rurbanisation
- ↔ Liaison régulière par ferry

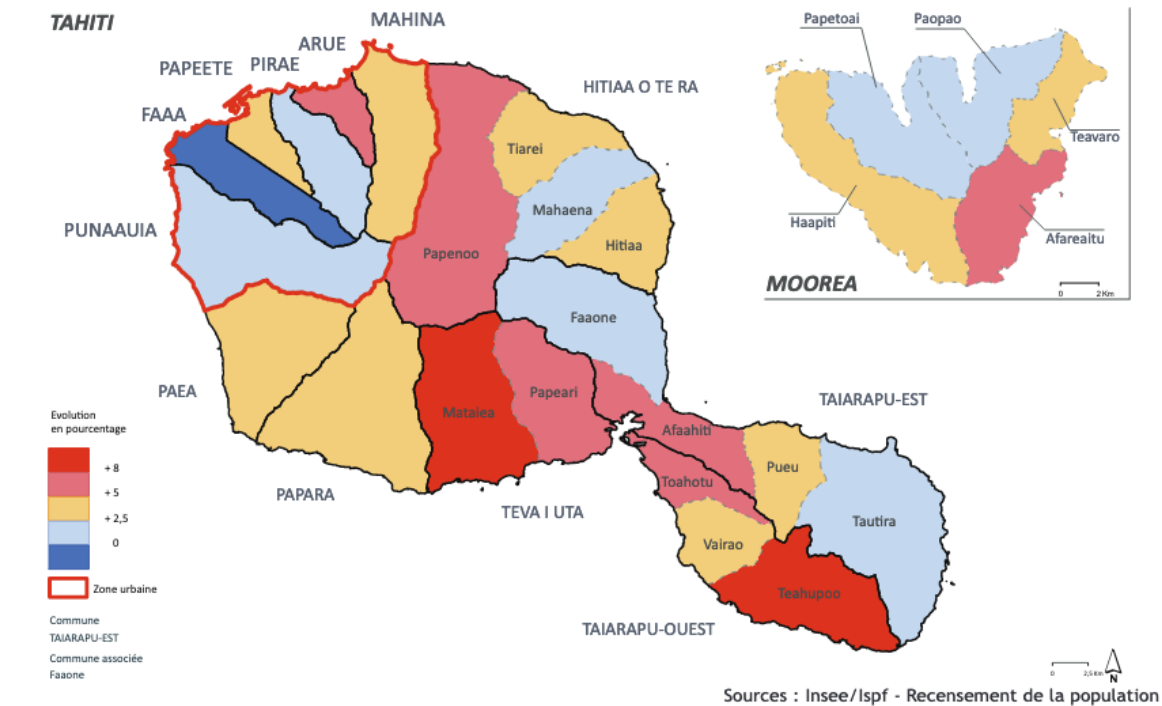
Différents facteurs de marginalité

- Fonds de vallées et intérieur montagneux absence de desserte routière (pistes)
- |+ Différentiel de pluie
- ➔ Alizés
- ⋯ Récif discontinu

Source : Conception et réalisation de l'autrice

La carte suivante (carte 20) permet de compléter la précédente en situant les dynamiques démographiques les plus récentes, attestant de l'attractivité d'espaces de plus en plus éloignés du centre de l'agglomération.

Carte 20. Évolution de la population municipale à Tahiti et Mo'orea entre 2012 et 2017



Source : carte extraite de ISPF, J. Torterat et M. Bolduc, 2018

Il ne faut pas se méprendre dans la lecture de cette carte, seul le bleu foncé représente une baisse de la population et non le bleu clair. La côte Est de Tahiti et certaines parties de la presqu'île connaissent aujourd'hui des formes d'intégration facilitées aussi par le développement d'une centralité-relais à Taravao. Cependant, là encore, les fonds de vallées et l'intérieur montagneux peuvent être considérés comme des espaces marginaux.

Le modèle centre-périphérie-marge permet donc de proposer une lecture synthétique de l'inégale répartition des activités, des services et des moyens logistiques qui s'est développée avec la colonisation du territoire⁵⁷ puis au gré de la réalisation des projets développementalistes, parmi lesquels le CEP a joué un rôle majeur. La prise en compte dans ce modèle de la répartition de la population nécessite cependant un certain nombre de précautions pour ne pas invisibiliser une trame de peuplement secondaire alimentée par des mobilités centrifuges.

Il s'agit maintenant de voir comment cette organisation spatiale pèse, contraint aussi, l'énonciation des différences, jouant en première lecture à l'encontre des centres et des périphéries, à moins qu'elle ne reproduise une valorisation convenue et essentialisante des marges. Pour autant, il ne faudra pas

⁵⁷ F. Merceron et J. Morschel (2013 : 56) date de 1827 et l'installation à Tarahoi de la reine Pomare IV la « centralisation de la Polynésie orientale » sur Pape'ete.

perdre de vue la possibilité, explorée seulement dans le cinquième chapitre de cette thèse, que l'énonciation culturelle puisse contourner cette dimension de la colonialité, qu'elle puisse chercher à saper les fondements même de cette organisation spatiale.

2. Identifier les risques liés à la reconsidération de l'échelle locale et de l'ancrage dans les marges

Après avoir accueilli avec enthousiasme l'intérêt dont bénéficiaient les marges dans une très grande majorité des entretiens, j'ai ensuite commencé à le reconsidérer à la lumière des mises en garde formulées par les chercheurs appartenant au champ des cultural et des decolonial studies mais aussi à la lumière des apports de l'universitaire et romancier A. Wendt (1976).

2.1. Le risque du cantonnement et d'une essentialisation de la marge depuis le centre

Le régime scalaire de référence associé à la modernité fait de l'échelle locale l'échelle par excellence du spécifique, du particulier, quand l'échelle domestique est l'échelle par excellence de l'intime et l'échelle mondiale serait celle de l'universel (Santos, 2011 : 35). Il existe une hiérarchie entre ces différents attributs : l'intime et le particulier bénéficient d'un moindre prestige que l'universel. Ce régime scalaire est redoublé par un régime spatial de référence dans lequel les centres sont soustraits au local et peuvent participer du mondial quand les marges (surtout lorsqu'elles sont éloignées « du » centre ou des centres) sont définitivement rangées du côté du local et du particulier.⁵⁸ Alors que certaines énonciations culturelles ne sont pas pensées comme spécifiques, mais « classiques », pouvant être associées au(x) centre(s) à l'universel, constituant dès lors un point aveugle du discours, d'autres sont sans cesse renvoyées dans le domaine de l'altérité et toujours associées à l'échelle locale, à la marge. Dans cette double dialectique centre-marge, local-universel, les populations autochtones vivant dans un centre, se retrouvent dans une situation difficile vis-à-vis de l'énonciation culturelle, elles sont considérées comme trop spécifiques pour participer pleinement de l'universel que le centre peut promouvoir mais leur présence au centre, rompt aussi avec l'assignation de l'altérité à la marge, disqualifiant de fait leur situation d'énonciation.

Dès 1976, A. Wendt nous mettait en garde contre toute approche puriste, au sens ici de purement ruraliste, toute perspective selon laquelle les populations urbaines d'Océanie ne pourraient pas utiliser leur lieu de vie comme ancrage à partir duquel énoncer une différence.

A. Wendt, 1976, « Toward a New Oceania », *Mana*, n°1, p. 54 (je souligne)

“There are no true interpreters or sacred guardians of any culture. We are all entitled to our truths, insights, and intuitions into and interpretations of our cultures. [...]

No national culture is homogenous. Even our small pre-papalagi [pre-European] cultures were made up of sub-cultures. In Polynesia, for instance, the life-styles of priests and ariki/alii were very different from those of the commoners, women, and children. Contact with papalagi [European] and Asian

⁵⁸ La marge décrivant une relation, il est ainsi possible que la Polynésie française dans son entièreté soit régulièrement présentée comme une marge à l'échelle mondiale, que Tahiti soit considérée comme une centralité secondaire à une échelle macro-régionale et que cette île joue le rôle de centre à l'échelle « nationale » dans un espace profondément centralisé.

cultures (which are made up of numerous sub-cultures - and we, in Oceania, tend to forget this) has increased the number of sub-cultures or life-styles within our cultures.

Many urban life-styles are now just as much part of our cultures as more traditional ones."

Steve Chailloux, député indépendantiste (Tāvini Huirā'atira), ancien professeur de reo tahiti et de culture polynésienne poursuit dans cette même veine.

Steve Chailloux, député indépendantiste (Tāvini Huirā'atira), mars 2021, Pape'ete

(moi) Et si d'autres pensent qu'on ne peut pas être cohérent si on n'est pas sur la terre, si on n'a pas un certain lien à la terre, tu vois ce retour vers la terre etc. toi tu le penses pas comme un indispensable ?

- Ça dépend comment on définit le lien à la terre. Moi je définis mon lien à la terre par mon ancestralité et cette ancestralité je la vis pleinement aujourd'hui dans l'être que je suis aujourd'hui. Je ne ressens absolument pas le besoin... un peu à la mode aujourd'hui d'aller faire mon petit fa'a'apu et de me filmer et de me mettre sur les réseaux, [...]. J'ai horreur de cette manière de se mettre en spectacle continuellement. Henri Hiro quand il a fait ce qu'il a été amené à faire [à partir vivre dans une vallée de Huahine], il s'est pas mis en spectacle, il l'a fait point. Il a pas fait de mise en scène. Il est même mort dans sa vallée. Aujourd'hui c'est vrai, oui on peut discuter de ce lien à la terre. Certains, et là je peux être d'accord... certains ressentent le besoin d'aller et puis de faire un fa'a'apu, d'y aller les mains dans la boue hein ! Ok je peux accepter ça. Moi, je suis dans la catégorie où mon lien à la terre, bah j'ai quand même mon indépendance pour pouvoir définir mon propre lien à la terre et mon lien avec ma terre pour moi c'est mon ancestralité et ma langue. Tu vois quand je vivais toutes ces années à l'extérieur, j'ai vécu des années en France évidemment, j'ai vécu en Nouvelle-Zélande, j'ai vécu en Chine, j'ai vécu beaucoup d'années à Hawai'i. [...] Partout où je vais ma terre est dans ma langue. La langue c'est un élément qui a vraiment structuré ma personne, mon esprit mais aussi mon identité. C'est le pilier fondateur. [...]

Et l'on peut bien sûr remarquer que ce propos est justement celui d'une personne qui a quitté sa terre un certain temps et qui trouve dans sa généalogie, sa maîtrise de la langue, mais aussi, et ceci n'est pas explicité dans l'extrait reproduit ici, dans le capital universitaire, scientifique, accumulé au cours de ses études en France puis de son poste à Hawai'i, concernant les cultures du Pacifique, la légitimité de son énonciation culturelle.

Nous nous trouvons donc là au croisement entre deux problématiques relatives à la situation d'énonciation et qui se recoupent partiellement. Alors qu'A. Wendt affirme une absence d'incompatibilité entre vie urbaine et énonciation culturelle et même une légitimité d'une telle énonciation dans une perspective pluraliste, Steve Chailloux développe une conception du lien à la terre qui peut se vivre à distance, à condition de développer la connaissance de sa culture et notamment de sa langue, ce critère supplantant même la proximité effective avec le fenua (ici réduit à sa dimension agricole par l'usage du terme fa'a'apu).

Aussi stimulantes que puissent me sembler ces approches, même si le primat que Steve Chailloux donne à la langue peut être questionné dans une société tahitienne où l'insécurité linguistique semble de plus en plus répandue (Salaün, Vernaudon et Paia, 2016), je tiens à rappeler leur rareté ; à tel point que j'ai pu identifier, à plusieurs reprises, des formes de relégation, de délégitimation visant celles et ceux dont la situation d'énonciation les rattache à un centre (urbain, continental et/ou occidental) dont l'influence est jugée pernicieuse.

La relégation est manifeste lorsque les Marquisien.ne.s vivant à Tahiti, qui ont déjà été sommé.e.s de se rassembler en un seul groupe pour le Matavaa o te Henua Enana de 2019 à Ua Pou, ne peuvent pour autant pas être considéré.e.s comme une délégation à part entière au cours de cet événement, ce qui les empêche d'accéder à l'espace de représentation et aux créneaux les plus prestigieux : les soirées sur le tohua Anauu d'Hakahau (photographie 4 et citation qui suit).



Photographie 4. Représentation en soirée à Anauu (en haut) et représentation en journée dans un espace couvert attenant (en bas) lors du Matavaa o Te Henua Enana de 2019, à Ua Pou
Source : Clichés de l'autrice, décembre 2019.

Entretien avec l'un des responsables de Toko Henua, décembre 2019, Hakahau (Ua Pou)

« Ce que j'ai dit à la présidente [Ady Candelot-Bruneau, présidente du COMOTHE] c'est si on peut nous... danser aussi vers le soir. Soi-disant on n'est pas d'ici. Mais nous on est des Marquisiens. [...] Oui y en a certains qui sont nés à Tahiti. Moi à la réunion j'ai bien parlé en marquisien, et même en Ua Pou [dans la langue de Ua Pou] [...]. J'ai bien parlé. T'as vu la chaleur ? Et nous on danse en journée. Si on dansait le soir... ce serait autre chose, moi je te le dis. [...] On est venu de Tahiti, on a emmené notre feuille de 'auti de Tahiti parce qu'on devait avoir les 'auti ici à Ua Pou. Qu'est-ce qu'on a fait ? Hier, au moment de l'arrivée de la pirogue, on était le seul groupe avec le costume de 'auti, le seul... Les autres ils sont venus en tricot [t-shirt]. C'est vraiment ridicule ! Nous on est venu de loin... et on nous interdit de danser le soir... et pourtant je suis pas tahitien, ni français... Je suis marquisien ! Et je parle vraiment bien marquisien. Je suis venu ici pour l'histoire et vous vous venez avec votre tricot... on est d'accord ? »

On remarque à nouveau que la maîtrise de la langue marquisienne et même de la langue spécifique à Ua Pou est opposée à la relégation vécue lors de l'événement, justifiant une continuité par-delà la distance qui sépare le Henua Enana de Tahiti. A travers la problématique du costume végétal, en 'auti, la fin de l'extrait révèle une volonté de renverser le stigmate : celles.eux qui sont les plus éloigné.e.s de la terre et les plus influencé.e.s par la société de consommation, représentée ici par le port du tricot, ne seraient pas les Marquisien.ne.s qui vivent en ville. Nous verrons plus tard que l'absence de costume végétal chez les autres délégations au moment de l'arrivée de la pirogue double venant de Ua Huka peut aussi s'inscrire dans une autre logique, révéler un moindre enthousiasme pour le renouveau piroguier par rapport à ce qui se joue dans la danse et la musique lors du Matavaa.

Concernant Mangareva maintenant, c'est non seulement la possibilité d'énoncer la culture depuis le centre qui est remise en cause mais aussi celle de pouvoir l'énoncer après avoir vécu longtemps dans celui-ci, même plusieurs années après le retour dans l'île d'origine.

Un acteur en particulier semble faire les frais de ce genre de position. Dans son cas, le fait d'avoir effectué une large partie de sa carrière en dehors de Mangareva se combine à une absence d'ascendance mangaréviennne. Bien qu'il soit né et ait grandi à Mangareva, ses parents étaient des commerçant.e.s chilien.ne.s installé.e.s dans l'île (on retrouve ici la fonction carrefour de l'île). Malgré le travail de mémoire, ses recherches sur la langue et les études qu'il mène actuellement sur les textes du père Laval, cet acteur reste donc relativement en retrait dans le processus de renaissance culturelle : s'il participe au projet de dictionnaire mangarévien, et travaille ponctuellement avec les enseignantes de l'école primaire de Rikitea, il reste peu impliqué dans le pe'i et dans l'association Takurua (entretiens réalisés à Mangareva, mars 2021).

A Tahiti, les quelques jeunes Mangarévien.ne.s qui entendent prendre part à l'énonciation culturelle propre à l'archipel essuient également un certain nombre de critiques de la part des acteur.rice.s vivant à Mangareva, et même de la part des plus vieux.ielles qui vivent à Tahiti. Ces critiques concernent notamment les mots, les tournures de phrase utilisées, lesquelles seraient trop influencées par la langue tahitienne. L'absence de dictionnaire et de grammaire récentes spécifiques au reo magareva limite la construction d'un consensus mais constitue un projet actuellement en cours. Papa Daniel Teakarotu, l'un des rares ancien.ne.s de l'île jouissant d'un cumul de facteurs de légitimité dans

l'énonciation culturelle, et parcourant encore, malgré son âge avancé, les hauteurs de l'île quasiment chaque jour, joue un rôle majeur dans ce projet.

Pourtant, l'un des acteur.rices les plus reconnu.e.s dans l'énonciation culturelle mangaréviennne, celui qui semble aujourd'hui réunir derrière lui le consensus, le Père Auguste, vit à Tahiti. Il s'occupe aussi d'un certain nombre de paroisses aux Tuamotu mais pas de celle de Mangareva. Son statut de prêtre n'est peut-être pas étranger à la reconnaissance dont il bénéficie. Il ne s'agit pas ici, pour moi, de dire que c'est à la faveur d'une confusion entre foi et énonciation culturelle que la légitimité du père Auguste est aujourd'hui reconnue mais plutôt de faire l'hypothèse que cette double casquette, à laquelle s'ajoute, au sens propre⁵⁹, celle de président de l'association 193 (l'association qui défend les victimes des essais nucléaires en Polynésie française) lui permet d'incarner une forme de dépassement des contradictions apparentes (entre renaissance culturelle et catholicisme) mais aussi des contradictions bien réelles (entre périphérisation et renaissance culturelle, voir 2.2) qui pèsent sur cette énonciation. Le père Auguste est cependant très conscient des soupçons qui pèsent sur celles et ceux qui sont associé.e.s au centre :

Père Auguste (Uebe-Carlson), mars 2021, Fa'a'a

« (Moi) Et Anna [Teakarotu], elle pourrait pas jouer un rôle dans la renaissance culturelle maintenant qu'elle est revenue à Mangareva ?

- Si je pense qu'elle pourrait le faire, mais à nouveau elle va avoir la difficulté d'être... une revenante. Celle qui revient et qui va vouloir... Elle est très bien comme personne, elle pourrait fédérer pas mal de monde. »

Cette problématique ne concerne pas que la Polynésie française, elle a déjà été étudiée par Abdelmalek Sayad (1999 : 210) au sujet des émigré.e.s algérien.ne.s. Dans le contexte océanien, l'article de R. Hofman (2015) s'intéressant aux conséquences de la mobilité interinsulaire et internationale des ressortissant.e.s de Chuuk (l'un des quatre États que rassemblent les États fédérés de Micronésie), permet de mettre en tension la valorisation de la mobilité (mais aussi malgré tout une certaine dépendance envers la diaspora dont attesterait le succès des « sister shops », ces magasins où les habitant.e.s de Chuuk viennent chercher des produits déjà payés par les membres de leur famille résidant aux États-Unis) avec les difficultés rencontrées par celles et ceux qui reviennent dans leur île ou leur archipel d'origine, pour renégocier leur positionnement social et leur appartenance au territoire (Hofman, 2015 : 142).

Il me semble, à la lumière des constats que j'ai pu faire précédemment concernant les Marquises et Mangareva et de ceux faits par R. Hofman, que ce qui se joue ici relève d'une opposition entre faits et principes. La mobilité est effectivement valorisée mais le retour de celui qui a bénéficié des ressources du centre est aussi l'occasion de jouer l'inversion des valeurs entre centre et marge, quand bien même celle.celui-ci s'est acquitté.e tout au long de son séjour des devoirs ou des dépenses attendues sur place. Entre également en ligne de compte la crainte que le centre, via les « revenant.e.s » n'impose ses manières de faire. Un tel constat n'empêche pas R. Hofman de démontrer par ailleurs, selon un schéma très océanien, qu'il n'existe pas de contradiction avérée entre l'attachement au lieu, à l'île, et la mobilité (Hofman, 2015 : 144). Elle propose alors de considérer l'opposition entre mobilité et fixité

⁵⁹ Lors de l'entretien que j'ai réalisé avec le père Auguste, il portait une casquette et un tricot aux couleurs de l'association.

(attachement au lieu) non pas comme contradictoire mais comme controversée, ce qui me semble être une proposition des plus pertinentes dans la mesure où la relégation effective et/ou ressentie des « revenant.e.s » (que le retour soit temporaire ou durable) pourrait effectivement être interprétée comme la conséquence d'un débat qui n'a pas lieu ailleurs, celui sur les rapports aux centres, sur la dépendance vis-à-vis de ceux-ci aussi, celui sur la marginalisation que subit le territoire enfin.

Dans le cadre des renaissances culturelles, le contrepied précédemment évoqué, l'intérêt exprimé envers les marges au détriment des centres, n'a donc rien de surprenant. Dans les espaces qui ont été colonisés, la dialectique opposant général et particulier semble même renforcée, les centres étant souvent considérés comme les portes d'entrée d'une occidentalisation peu compatible avec l'énonciation d'une différence, quand les marges semblent être les espaces par excellence du spécifique, des espaces plus propices à la conservation, à la reproduction ou même à la redécouverte de celui-ci.

Et l'on retrouve ce fonctionnement également au centre où l'énonciation culturelle tire parti des ressources des marges, les décideur.euse.s politiques impliqué.e.s dans cette démarche recherchant l'affiliation, l'amarrage à une marge suffisamment proche pour ne pas remettre en cause la centralisation, voire le pitoïisme dont bénéficie Tahiti au sein du triangle polynésien (voir troisième partie. Chapitre 8. 2.2). À l'aune de cette analyse, on pourra reconsidérer le classement à l'UNESCO et la valorisation dans l'énonciation culturelle tahitienne du site de Taputapuātea, à Ra'iātea, comme une manière pour le centre tahitien de jouer sur un dédoublement l'associant à une marge (en voie de périphérisation), une telle démarche politique, relayée à l'échelle locale par les élu.e.s (ou leur conjoint.e.s) ayant soulevé un certain nombre de controverses sur place (entretien avec l'une des consultantes en charge du projet de gestion du lagon en lien avec le classement à l'UNESCO du site de Taputapuātea, Tahiti, octobre 2018).

Ce dernier argument nous éloigne des territoires choisis pour cette thèse, Ra'iātea ne faisant pas partie des espaces étudiés. Il nous éloigne aussi de ce qui constitue ici le cœur du propos, à savoir les risques de repli associés à l'intérêt pour les marges. Cependant, il montre que cet intérêt pour les marges dans le champ de la renaissance culturelle tahitienne a été intégré par les décideur.euse.s politiques au centre, ce qui, d'une certaine manière, explique aussi les craintes des habitant.e.s des marges ou des espaces intermédiaires et leur difficulté à ne pas céder aux injonctions du centre, notamment lorsque celles-ci peuvent être valorisantes.

Comme le rappelle C. Guiu (2006 : 9) au sujet des « musiques du monde », dans la dialectique centres-marges, des acteur.rice.s des centres (dans le champ du tourisme, de l'art...) peuvent être amené.e.s à valoriser les productions culturelles de la marge qui obtient via ce processus un rayonnement plus large, d'échelle nationale ou mondiale. Si ce processus permet de tordre le cou à l'idée que la mondialisation serait uniquement synonyme d'homogénéisation, il va cependant clairement dans le sens d'une célébration de l'altérité et de la diversité beaucoup plus que de la différence. Ainsi, la valorisation culturelle de la marge ne remet pas en cause la domination du centre qui garde la main sur les conditions de sélection et d'exploitation des particularités de celle-ci. Ceci ne signifie pas pour autant que dans la marge, on ne trouve pas, par ailleurs, une résistance à cette fétichisation. Cependant, un tel fonctionnement entraîne une forme de cantonnement. Pour être valorisée, dans ce système polarisé, les productions culturelles de la marge doivent témoigner d'une culture préservée,

repliée sur elle-même, sans qu'aucune influence notable ne viennent remettre en cause ce qui est perçu, au centre, comme original, aux deux sens du terme. La tentation de se conformer à ce diktat peut alors entraîner un repli de l'énonciation culturelle ou une forme de purisme itératif, fractal, dans lequel les acteur.rice.s mettent en œuvre des démarches visant, ce que j'ai pu appeler précédemment « le cœur de l'île ». Surtout, cette mécanique implique des formes d'assignation territoriale pour les populations associées à la marge.

La trajectoire de Toti, l'un des fondateurs de Motu Haka, semble, à ce sujet, révélatrice. En 1973, après avoir effectué deux années d'étude au cours normal pour devenir enseignant et après avoir fait un stage de trois mois à Huahine, un territoire qu'il avait choisi, cet enseignant essuie un refus lorsqu'il demande à être affecté dans cette île.

Toti, président de Motu Haka, décembre 2019, Ua Pou

« J'ai choisi Huahine, parce que ça me plaisait comme île [...] c'est à peu près le même style de vie qu'ici. Et en deuxième position j'avais pris Mo'orea, sauf les Marquises j'ai mis en dernier tu vois. Alors là non, on m'a dit tu rentres chez toi. Pourquoi ? T'es un Marquisien, tu comprends ta langue, la culture de ton île, il faut que tu rentres. Moi je ne veux pas rentrer. L'inspecteur il me dit qu'il va appeler son collègue inspecteur de Huahine pour lui dire :

« Celui-là tu me le colles au CAP [...]

- Mais monsieur l'inspecteur vous me menacez ?

- Oui, oui, je mettrai à exécution. Tu rentres chez toi. »

Alors j'avais un camarade de classe, qui lui était de Ra'iātea, qui me dit : « Hey allez Toti viens [...] on va aller aux Marquises. ». Et je lui dis « mais j'en ai rien à foutre, je suis des Marquises, moi je veux aller aux Îles Sous le Vent. ». Bon ok allez on se laisse tenter. Je me dis allez on fait trois ans et puis on revient. J'ai fait mes trois ans mais j'y suis jamais retourné. Est-ce que mes ancêtres ont dit « toi là mon coco tu reviens chez toi » ? Mais j'étais pas du tout destiné à réveiller cette culture marquisienne. J'étais plutôt tenté par tout ce qui est musique tahitienne, tout ça là, guitare, ukulele, les chants français, et sauf marquisien. »

Cette histoire témoigne à la fois du rayonnement du centre (à travers l'attrait d'une « musique tahitienne », ne relevant que partiellement de la dynamique de renaissance culturelle) et l'existence d'une assignation à la marge qui concerne ici davantage les Marquisien.ne.s que les populations originaires des îles de la Société (l'ami de Ra'iātea peut choisir d'aller aux Marquises). Les besoins en enseignant.e.s formé.e.s étaient peut-être plus importants au Fenua Enata. Toujours est-il que c'est l'argument culturel qui est opposé ici à Toti pour justifier le refus de l'affecter ailleurs qu'aux Marquises. La suite montre une réappropriation de cette assignation, lorsque Toti se demande si, à travers l'injonction de l'inspecteur, ce ne sont pas ses ancêtres qui l'ont poussé à retourner dans son île d'origine pour initier et participer au réveil culturel de l'archipel, selon une perspective téléologique. Toti défend aujourd'hui une vision de la renaissance culturelle centrée sur les Marquises, fermée aux influences extérieures et notamment à celles qui pourraient venir de Tahiti, prenant ses distances avec un passé au cours duquel l'attractivité des Îles de la Société aurait pu le détourner de sa mission culturelle et de son engagement actuel en faveur de la marge. En la justifiant, il participe aussi à la relégation que subissent les Marquisien.ne.s de Tahiti, sommé.e.s de se rassembler en un seul groupe, Toko Henua, lequel, comme nous l'avons déjà vu, ne peut prétendre aux mêmes espaces et aux mêmes créneaux de représentation que les délégations venues des Marquises.

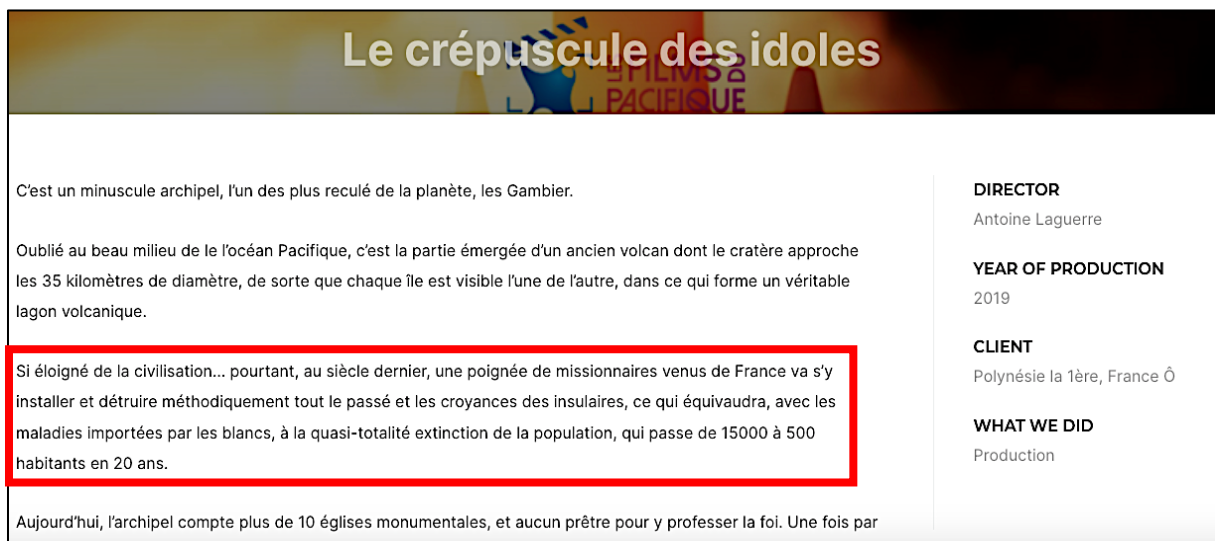
Le raisonnement développé ici permet donc d'identifier deux logiques qui se recoupent largement : une méfiance des acteur.rice.s qui, depuis la marge, prennent en charge l'énonciation d'une différence vis-à-vis des initiatives qui viennent du centre ou vis-à-vis des « revenant.e.s » et, symétriquement, au centre, une tendance à valoriser certaines énonciations et productions venant des marges, selon une perspective multiculturaliste, ouvrant la voie à des formes d'appropriation ou d'amalgame au bénéfice de Tahiti et d'une conception centralisée du territoire.

2.2. Mangareva, la mauvaise marge qui n'en était pas vraiment une

A l'inverse, certains espaces, pour des raisons historiques, économiques et géographiques, ne répondent pas aux critères autorisant la valorisation des marges depuis le(s) centre(s). C'est le cas de Mangareva.

Je vais développer dans les paragraphes qui suivent une longue analyse sur Mangareva qui doit permettre de montrer deux choses : l'erreur qui consiste à considérer Mangareva comme une marge ainsi que le fait que, parce qu'elle n'est pas une marge mais qu'elle est trop souvent tenue pour telle, et que son histoire coloniale a été désavouée, son énonciation culturelle est aujourd'hui discréditée. Il est impossible de démêler ces logiques qui fonctionnent de concert et se recoupent sans cesse. L'analyse ci-dessous repart du présent des représentations dominantes (figure 10 et 11) concernant l'archipel, reconduites depuis le centre. Elle les confronte in fine aux arguments des acteur.rice.s de la renaissance culturelle mangarévienne.

Figure 10. Un documentaire véhiculant un discours convenu sur la destruction de la culture mangarévienne



Le crépuscule des idoles

C'est un minuscule archipel, l'un des plus reculés de la planète, les Gambier.

Oublié au beau milieu de l'océan Pacifique, c'est la partie émergée d'un ancien volcan dont le cratère approche les 35 kilomètres de diamètre, de sorte que chaque île est visible l'une de l'autre, dans ce qui forme un véritable lagon volcanique.

Si éloigné de la civilisation... pourtant, au siècle dernier, une poignée de missionnaires venus de France va s'y installer et détruire méthodiquement tout le passé et les croyances des insulaires, ce qui équivaudra, avec les maladies importées par les blancs, à la quasi-totalité extinction de la population, qui passe de 15000 à 500 habitants en 20 ans.

Aujourd'hui, l'archipel compte plus de 10 églises monumentales, et aucun prêtre pour y professer la foi. Une fois par

DIRECTOR
Antoine Laguerre

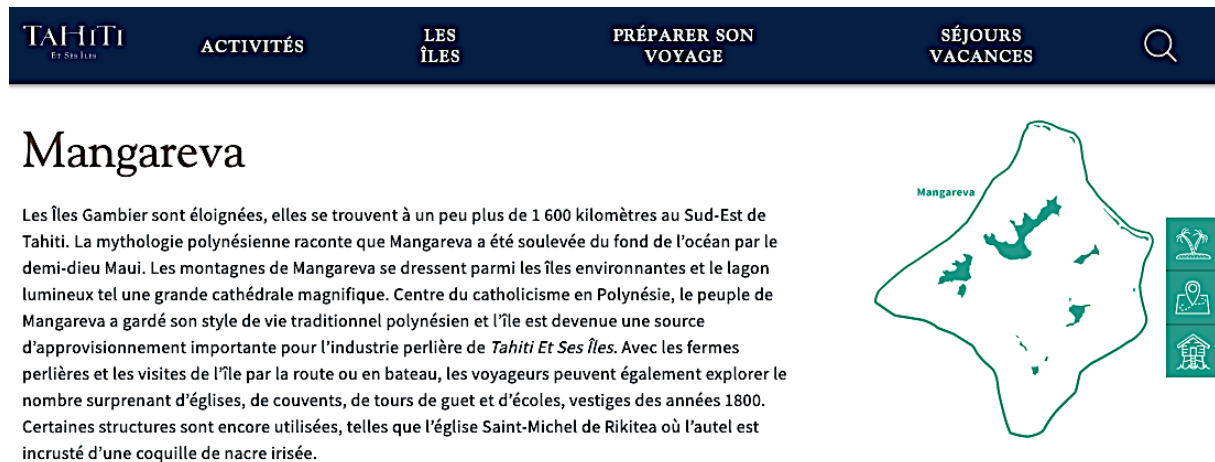
YEAR OF PRODUCTION
2019

CLIENT
Polynésie la 1ère, France Ô

WHAT WE DID
Production

Source : site internet consulté en août 2022, j'encadre en rouge
<https://lesfilmsdupacifique-tahiti.com/project/doc-crepuscule-idoles>

Figure 11. Une mise en tourisme valorisant l'éloignement et le patrimoine colonial catholique de l'archipel



Source : site internet de Tahiti Tourisme

<https://tahititourisme.fr/fr-fr/iles/mangareva-iles-gambier/>

En première lecture, en se fondant sur les documentaires, les brochures touristiques et même comme nous allons le voir un peu plus loin sur un certain nombre d'analyses scientifiques, on pourrait penser que l'archipel de Mangareva est un territoire insulaire marginal, reculé, au sein de la Polynésie française. Alors oui, le voyage vers Mangareva à partir de Tahiti reste un voyage relativement coûteux et long (jusqu'à 80 000 xpf, soit 600 euros pour un peu moins de 4h de vol, en vol direct). Mangareva est plus éloignée et moins bien desservie que Nuku Hiva et Hiva Oa aux Marquises (2 vols par semaine contre plus d'une dizaine pour la période d'avril à novembre 2022). Il faut dire que le tourisme y est moins développé. L'archipel est d'ailleurs régulièrement décrit en des termes qui en font un bout du monde (figure 10 et 11), qui insistent sur une situation d'écart que les cartes de la Polynésie française permettent d'attester. Une lecture qui ne tient compte que du voisinage interne à la Polynésie française ne peut être que partielle, masquant par exemple la proximité avec Pitcairn, dont la marginalité semble bien plus grande encore. Surtout, elle ne rend compte que d'une situation géographique (cartographique) et non de la situation économique de ce territoire. Ce discours est associé à un autre lieu commun, qui pourrait aussi expliquer la moindre mise en tourisme de ce territoire : l'archipel est souvent considéré comme ayant été le théâtre de la destruction de la culture autochtone par les missionnaires (figure 10). Dès lors, l'activité touristique ne pourrait se fonder que sur la valorisation des paysages lagunaires (l'environnement étant lui aussi réputé comme profondément altéré, même si cette idée est moins présente aujourd'hui) et sur la patrimonialisation des édifices religieux (figure 11). Et l'on peut déjà rappeler ici que ceux-ci ont été construits par les Mangarévien.ne.s sous la coupe du strict pouvoir religieux imposé au XIX^e siècle par l'ordre missionnaire catholique alors en place, le rôle joué par le père Laval étant régulièrement mis en avant. Mais au-delà de la question touristique, ce sont toutes les possibilités de renaissance culturelle qui se trouvent ainsi discréditées par ce discours faisant de Mangareva non seulement une marge mais une mauvaise marge.

Dans les lignes qui suivent, j'entends tout d'abord situer l'origine de ces lieux communs sur le compte de Mangareva, qui ont toujours pignon sur rue. Il s'agira ensuite de démontrer qu'un tel discours

associant l'archipel à l'idée de marginalité (géographique) et de destruction culturelle est non seulement erroné mais aussi oppressif pour les populations mangaréviennes, notamment pour celles qui prennent en charge l'énonciation culturelle. Cette démonstration doit beaucoup aux Mangaréviens avec lesquels j'ai effectué des entretiens au sujet de cette renaissance culturelle. On retrouve ici un principe bien connu, en sociologie notamment, depuis les travaux d'A. Sayad (2021), selon lesquels l'analyse d'une situation, loin d'appartenir uniquement aux chercheurs, se trouve souvent déjà contenue dans le discours des acteurs concernés, selon une perspective profondément émique.

2.2.1. *Une christianisation qui isole de fait, une centralité historique remise en cause par l'annexion*

On peut dès lors s'interroger sur les facteurs qui ont favorisé cette assignation à la marge mais aussi la dévalorisation dont Mangareva a fait l'objet dans le référentiel patrimonial qui sert à évaluer ce type de territoire.

La colonisation missionnaire de ce territoire et surtout l'annexion qui s'en est suivie ont remis en cause durablement le rôle de centralité que jouait l'île dans le Pacifique oriental, un rôle qui avait été renforcé par la circulation des premiers commerçants européens dans la zone, pour qui Mangareva constituait un endroit où faire éventuellement relâche mais surtout un centre d'approvisionnement en nacre ou en perles sauvages (Lesson, 1844 : 17). Le fait que l'archipel représente toujours une halte possible pour les plaisanciers qui effectuent la traversée du Pacifique à l'époque actuelle peut être interprété comme un héritage de cette centralité passée.

L'organisation politique et spirituelle développée par les missionnaires, parmi lesquels le père Laval semble avoir joué un rôle majeur, peut également être mise au compte des facteurs qui ont participé à établir durablement l'idée d'un archipel à l'écart du reste de la Polynésie, ayant expérimenté une domination religieuse radicale, régulièrement qualifiée de « théocratie missionnaire » pour mieux la distinguer des autres formes de christianisation qui ont eu cours en Polynésie, et pour mieux la distinguer aussi de formes de colonisation plus séculières. De fait, le projet mis en œuvre par cet homme d'Église, qui visait à protéger sa « cité idéale » des « influences pernicieuses » (voir ci-après l'extrait de Mohamed Gaillard, 2009 citant Claire Laux dans Collectif, 2009), relevait bien d'une ouverture très contrôlée aux échanges et aux influences extérieures, mais aussi d'une vision critique de la colonisation des autres territoires océaniques, ce qui a pu faire dire à certains que le père Laval était « anticolonialiste », voire même le « premier indépendantiste de Mangareva » (entretien avec le Père Auguste, Fa'a'a, mars 2021) !

Extrait de la critique, proposée par Sarah Mohamed Gaillard (2009), de l'ouvrage collectif *Atoga No Mangareva, histoire mangaréviennne. Regards croisés sur le Rongo de Cahors* paru en 2009

« Tout en replaçant l'archipel dans le maelström des ambitions missionnaires et coloniales qui toucha l'ensemble de l'Océanie au XIXe siècle, Claire Laux (pp. 51-65) montre comment les missionnaires picpusiens tinrent l'archipel des Gambier à l'écart des « influences pernicieuses » (p. 51) des navigateurs et aventuriers européens en quête de richesses et de paradis terrestres (cf. Christian Coiffier, pp. 25-33). La volonté du père Laval de préserver sa « cité idéale » des maux de l'Occident (cf.

Claire Laux, p. 53) en fit un opposant déclaré à la colonisation et ses relations avec les Européens approchant l'archipel furent souvent exécrables. À l'anticolonialisme du père Laval et des missionnaires picusiens répondit bientôt un anticléricalisme colonial, largement porté par les représentants de la France qui présentèrent la colonisation comme une libération du poids missionnaire. La controverse faisait du lucre, de la dépravation et du déclin des populations autochtones ses principaux thèmes de débats. À partir des années 1870, la mission compta moins de missionnaires et fut affaiblie par les critiques diffusées par les détracteurs du Père Laval. Les îles Gambier illustrent bien les relations complexes qu'entretinrent, en Océanie, les missions avec le pouvoir colonial et qui souvent, ne se réduisirent pas à la collaboration du sabre et du goupillon. »

Ainsi, Mangareva se serait d'abord illustrée (au mauvais sens du terme) par son histoire coloniale. On peut rapidement rappeler que c'est en 1834 qu'arrivent les premiers missionnaires catholiques, parmi lesquels se trouve donc le père Laval, figure centrale et controversée dans l'histoire récente de l'île, à qui l'on attribue aussi la destruction de la culture mangaréviennne.

Le moment de l'annexion, en 1881, constitue un autre tournant, Mangareva se retrouve effectivement en situation très périphérique vis-à-vis du centre tahitien, auquel l'archipel est désormais rattaché, et où se concentrent désormais les pouvoirs qui l'administrent ; un centre qui a connu une autre évangélisation, protestante, et une colonisation plus séculière, rappelons-le. Mangareva passe donc sous la domination d'un territoire situé à plus de 1700 km, lui-même sous la souveraineté d'une métropole qui voit dans l'organisation et l'histoire récente de cet archipel une dérive religieuse, dégradante, justifiant la mise à l'écart du père Laval (cf extrait ci-dessus).

2.2.2. *L'Islander (1934) : quand le discours scientifique projette l'image du « désert » et prépare, de fait, le terrain à la nucléarisation de l'archipel et à l'exploitation du lagon*

J'ai ensuite cherché à comprendre comment cette idée d'une culture moribonde à Mangareva avait pu devenir aussi prégnante, et il m'a semblé qu'une expédition scientifique avait joué un rôle majeur dans le développement de ce lieu commun : l'expédition « *Islander* » organisée par le Bishop Museum en 1934, associant des chercheurs spécialistes de l'environnement, à un archéologue et un anthropologue. C'est en fait toute l'expédition scientifique qui a accumulé les déceptions et convergé vers ce constat.

Quelques citations tirées des écrits des membres de l'expédition scientifique *Islander* de 1934 (je souligne)

« Mangareva Islands are desolated ; their natural flora is more completely exterminated than that of any other part of the world that I have seen » (St John, 1935, cité dans Kirch, 2004 : 23)

« Mangareva proved to be the most disappointing place on our entire trip... All the endemic forests have disappeared, and with them the native fauna. » (Cooke, 1935 : 41)

« Mangareva me réservait, ainsi qu'à mon collègue K. Emory, une vive déception. A peine débarqués, nos espoirs s'effondraient : presque rien ne subsistait de l'ancienne culture indigène de cet archipel. [...] D'une façon générale, la vieille culture de Mangareva a été plus profondément altérée que celle de n'importe quelle autre île de Polynésie [...] » (Hīroa, 1938, dans la préface de Laval, 2013, rééd. : V, VI⁶⁰)

On comprend que Mangareva semble souffrir de la comparaison avec les autres archipels océaniques, avec les autres cultures polynésiennes où la conservation des vestiges et de l'environnement aurait été mieux assurée.

Alors bien sûr, il ne s'agit pas ici de minimiser l'ampleur de ce qui a disparu (et encore, lorsque l'on travaille sur les renaissances culturelles, et les « traces », on peut se demander si l'on peut vraiment parler de disparition...) mais de remarquer que ce type d'assertion revient à retrancher le territoire de la pensée patrimoniale, historique, environnementale... qu'il revient à créer de l'absence... une absence de valeur dans le référentiel occidental qui sert à évaluer les territoires et les cultures. On sait combien la pensée progresse par glissements successifs, et que les plus grandes violences se jouent dans des espaces qui ont été vidés de leur valeur au point de devenir des terra nullius ou les déserts dans lesquels l'Occident peut développer ses laboratoires grandeur nature.

L'objectif n'est pas ici de mettre au jour une conspiration mais simplement un certain alignement entre les scientifiques et les décideurs politiques partageant des représentations communes qui deviennent performatives avec les essais. Il s'agit en fait d'essayer de renverser le raisonnement : ce n'est pas parce qu'il n'y avait personne, aucun patrimoine ancien digne d'intérêt, aucun environnement de valeur, qu'il y a eu des essais dans ce « désert »-là mais bien l'inverse : c'est parce que, à un moment, ces espaces ont été identifiés comme des déserts et des espaces de faible valeur pour l'humanité que ces initiatives y ont été autorisées, développées, plutôt qu'ailleurs, avec beaucoup de volontarisme.

Et il y a là quelque chose de très insidieux dans le sens où la dévalorisation scientifique dont Mangareva a fait l'objet se poursuit après le début des essais, entretenant la circulation de représentations morbides sur ce territoire. C'est ainsi que 60 ans après l'expédition de l'Islander, le chercheur Karl Rensch (1994 : 491) écrit que les Gambier sont « davantage un cimetière qu'une colonie ». Mangareva devient la capitale de l'impact fatal... Ici encore, ce scientifique ne cache pas sa déception, laquelle tient largement au décalage entre les caractéristiques de l'île et le purisme qu'il projette sur ce type de territoire.

K. Rensch 1994, "Early European influence on the languages of Polynesia : The Gambier Islands", dans Dutton, Tom et Tryon, Darrell T., *Language Contact and Change in the Austronesian World*, Berlin : De Gruyter Mouton, p. 487 (je souligne)

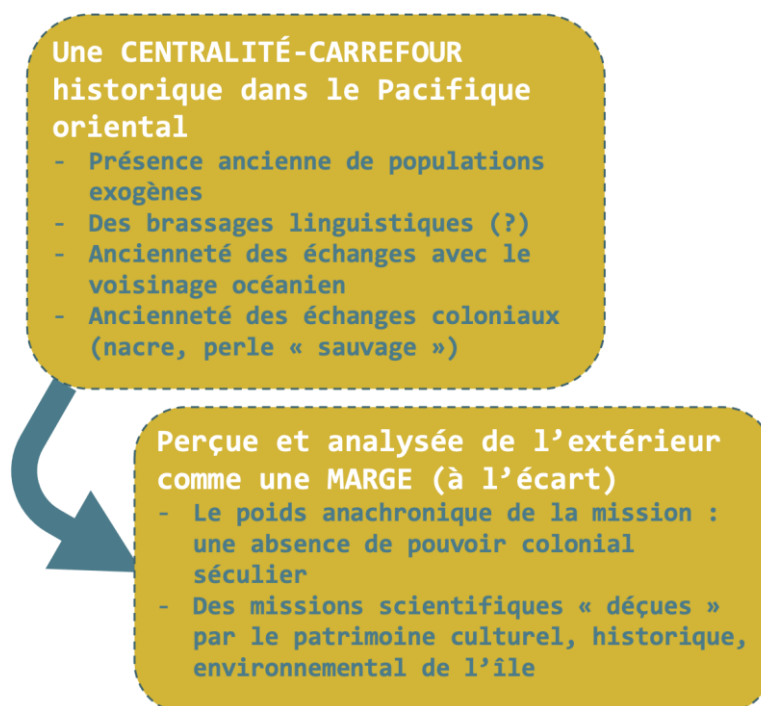
"In 1896 only about 300 of the 568 inhabitants of Mangareva were of local Stock (Newbury 1959 : 112). [...] Today 450 people of mixed Polynesian, Chinese and European origin live on Mangareva. In 1983,

⁶⁰ Te Rangi Hīroa (aussi connu sous le nom de Peter Buck) souligne par comparaison combien le travail effectué par le père Laval est précieux : « Le manuscrit que le P. Laval nous a laissé est une vraie mine d'or [...] Laval égale et surpasse même les œuvres, pourtant classiques que les missionnaires anglais, tels John Williams, Willam Ellis et W. Wyatt Gill ont consacrées aux îles de la Société et aux îles Cook. » (Laval, 2013 [1938] p. VI)

in answer to a serological questionnaire, the local authorities could only identify three people of pure Polynesian descent.”

Avec ces quelques lignes, on comprend que Mangareva ne colle pas à l’archétype de la marge insulaire à l’écart de toute interaction, restée intacte, sans influence extérieure. En tant que carrefour historique en Polynésie orientale, l’île a connu différentes influences et été de longue date le lieu d’un brassage de populations. Trop tahitiennisée, trop occidentalisée, pas assez mangaréviennée, elle ne répond pas à l’idéal de singularité qui structure encore trop souvent les recherches dans le Pacifique. Tout se passe dès lors comme si l’énonciation culturelle mangaréviennée ne pouvait être reçue dans le champ scientifique (figure 12).

Figure 12. Mangareva : de la centralité-carrefour à la marge...



Source : conception et réalisation de l’auteurice

En retour, les essais nucléaires semblent avoir eu pour effet de suspendre les recherches à Mangareva pendant plusieurs décennies. En 1959, R. C. Green, K. Green et T. Reasin ont effectué des fouilles à Kamaka, Aukena et Mangareva, qui auraient pu permettre de sortir de la déception de *l’Islander*, mais il faut attendre l’an 2000 pour que les résultats de celles-ci soient finalement publiés (Kirch et Conte, 2008 : 256). Entre 1959 et le début des années 1990 : il n’y eut plus aucune fouille archéologique à Mangareva... l’époque n’était plus au relevé des isotopes. Le vide patrimonial, l’ignorance une fois projetées sur ce territoire ont été entretenues par les essais nucléaires.

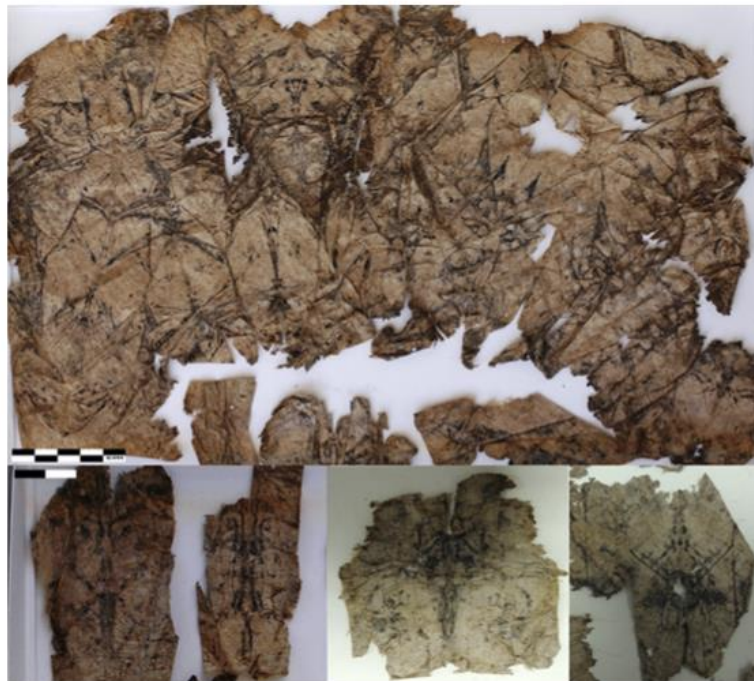
La corrélation entre relégation scientifique et essais nucléaires a certainement entraîné des pertes. Je mentionne simplement le cas des tapa trouvés en 2007 par un pêcheur dans la grotte Te Ana o te Tetea sur l’île d’Agakaitai. Conservés plusieurs années à son domicile, ils ont ensuite été confiés à une touriste vivant en France continentale. Après avoir été mis en dépôt à Te Fare Manaha et fait l’objet d’une étude (Seelenfreund, Sepúlveda, Petchey et al., 2016 : 57 ; photographie 5), ces tapa ont été

repris par la touriste qui doit toujours les avoir. A l'époque, la législation n'avait pas permis de faire préemption sur ces artefacts (court échange par téléphone avec Tamara Maric, conservatrice à Te Fare Manaha, octobre 2022). Il existerait d'autres fragments de tapa, provenant du même site, conservés au musée. Avec cet exemple, on voit comment la sous-étude⁶¹ de l'archipel mangarévien, et notamment la longue absence de fouille archéologique, a pu entraîner la perte de traces majeures ou leur circulation dans des conditions très questionnables.

⁶¹ La nucléarisation de l'archipel n'est pas le seul facteur expliquant cette sous-étude, elle est aussi une conséquence de la déconsidération de ce territoire dans le champ scientifique et de la centralisation tahitienne (elle se trouve donc au prisme de plusieurs dimensions de la colonialité) : pendant longtemps l'essentiel des efforts et des moyens alloués aux fouilles archéologiques a été consacré aux îles de la Société et aux Marquises (la bonne marge, celle dont le patrimoine est reconnu). Ceci pourrait aussi tenir au fait que l'on trouve dans ces deux archipels les types de site que l'archéologie, comme discipline, a longtemps considérés comme propices aux fouilles : les plaines côtières et les sites de dune. Par ailleurs, joue aussi un effet cumulatif dans l'étude des sites en Polynésie française : parce que les premières fouilles ont été faites avec des méthodes de datation remises en cause par la suite, ce sont ces mêmes sites qui ont été refouillés plus récemment afin de préciser cette datation. Je remercie Guillaume Molle et Vahine Ahuura Rurua pour ces explications.



The collection of tapa pieces, cordage and the piece of wood that comprise the find. On the bottom left: cardboard with tapa fragments that have the line drawings. Right: Detail of the fibre cordage remains that tied the bundle together, and detail of a fine tapa cloth showing the watermarks left by the grooves of the wooden beater on the wet cloth during the manufacturing process.

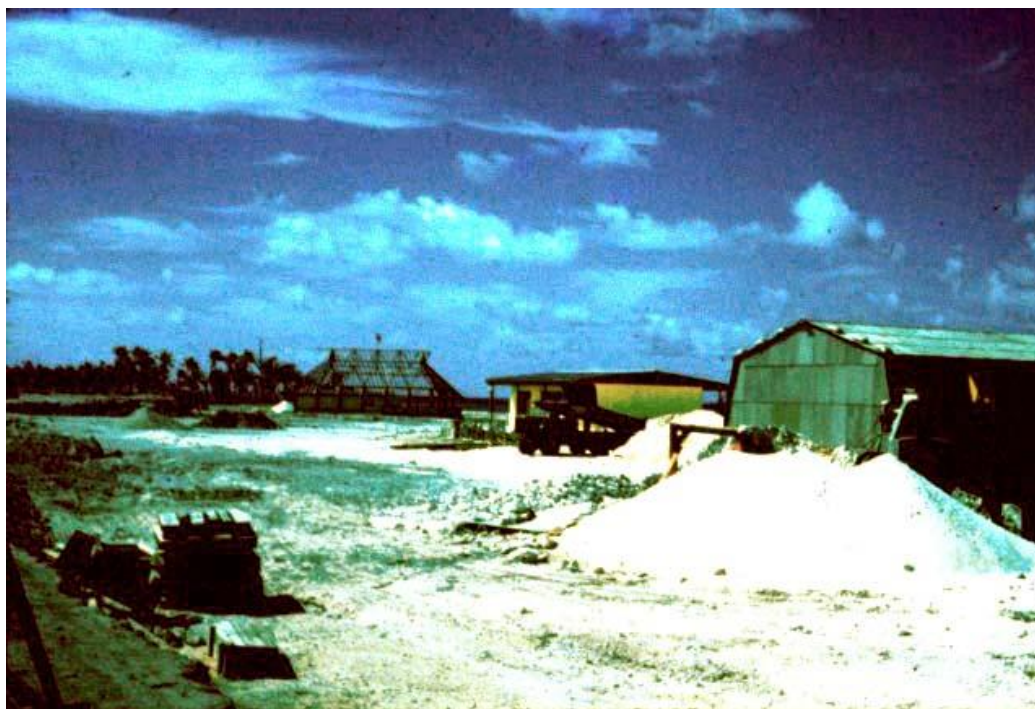


Examples of the tapa fragments with black line drawings. Note that most of markings are located along folds of the cloth and several seem to have a symmetrical pattern.

Photographie 5. Les tapa de Agakaitai, des traces qui passent de main en main
Source : photographies extraites de Seelenfreund, Sepúlveda, Petchey et al., 2016

2.2.3. *Le tournant du CEP : le développement d'une périphérie sur la marge*

Alors que l'archipel ne devait pas être concerné à l'origine par la politique de construction de bases avancées développées dans le cadre du CEP dans le voisinage des sites d'essais de Moruroa et Fangataufa, le premier tir aérien en 1966 justifie la mise en place rapide d'un aéroport et d'une base militaire sur le motu Totegegie (Philippe et Stadius, 2021 ; photographie 6).



Photographie 6. Totegegie, 1967 : construction de la base militaire
Source : archive en ligne <http://moruroa.assemblee.pf/Texte.aspx?t=268>

Si l'influence du père Daniel (alors en exercice à Mangareva) a sans doute été décisive dans l'acceptation des essais par les habitants de Mangareva, il n'en demeure pas moins que l'arrivée des militaires marque un tournant, celui du dédoublement effectif du pouvoir colonial, mais aussi celui des contradictions entre pouvoir religieux et pouvoir séculier. Le père Daniel ne manque pas de déplorer le relâchement des mœurs induit par la présence des militaires⁶².

Ce dédoublement du pouvoir peut se lire dans la nouvelle géographie de l'archipel : les populations sont concentrées à Rikitea, pas simplement à Mangareva mais à Rikitea précisément (carte 21). Elles sont partiellement déterritorialisées : on perd à ce moment-là les fines caractéristiques culturelles propres à chaque île et à chaque district, lesquelles étaient énoncées notamment au moment des fêtes de juillet (entretien avec Mateo Pakaiti, Rikitea, mars 2021). Dans l'article de Karl Rensch (1994 : 477) déjà cité plus haut et écrit à partir de son travail mené sur l'île en 1986, ce chercheur raconte que cela fait trois ans que plus personne ne vit à Taku. Deux mondes parallèles coexistent : la base militaire de Totegegie et le village de Rikitea. Entre les deux, et dans tout l'archipel, se développe le désert, un vrai désert vide d'hommes et de femmes. Cette concentration atteint son paroxysme lorsque les populations sont confinées, à plusieurs reprises, dans le blockhaus au moment des essais aériens. Or la concentration dans le blockhaus est aussi le moment où se développent de nouvelles pratiques de consommation : cinéma, sucreries... K. Rensch (1994 : 477) impute d'ailleurs le départ des populations de Taku à l'arrivée de la télévision disponible uniquement à Rikitea.

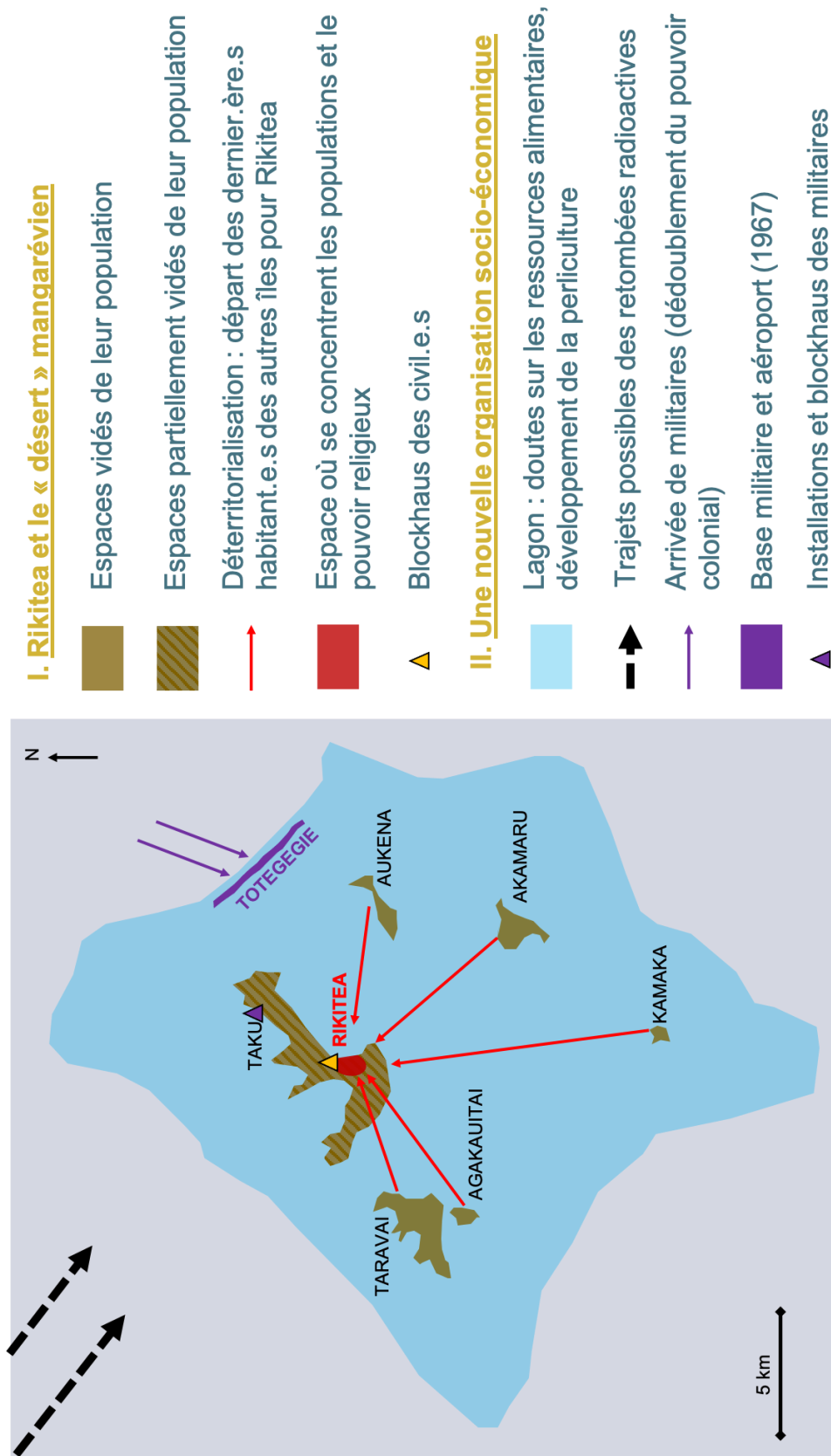
Le désert est lui-même contaminé. C'est le cas des ressources du lagon pour lesquelles un certain flou est entretenu : difficile de démêler entre ce qui relève de la ciguatera et ce qui relève de la

⁶² Les courriers du père Daniel entre 1966 et 1968, extraits des archives de la Mission catholique aux Gambier par Bruno Barillot peuvent être consultés à l'adresse suivante : <https://docplayer.fr/76209473-Les-courriers-du-pere-daniel-egroncure-des-gambier.html>

contamination nucléaire (Rapport de la CRIIRAD, 2006 : 114). Des relevés sont effectués également pour évaluer la contamination des ressources végétales terrestres mais les agents n'ont pas de retour d'information (entretien avec Papa Daniel Teakarotu, Gatavake, mars 2021). La contamination par l'eau collectée sur les toitures n'est pas prise en compte, il s'agit pourtant de la principale source en eau potable (Philippe et Staius, 2021 : 41). Se développent ainsi des doutes vis-à-vis des ressources émanant du territoire, qui sont largement compensées par les importations et le développement de nouvelles habitudes alimentaires.

L'île change alors de fonction dans le Pacifique oriental. Il n'est déjà plus question de centralité ou de carrefour même secondaire mais de périphérie productive. Une première piste de développement productif est amorcée avec l'approvisionnement de la base de Hao en produits frais provenant des terres mangaréviennes. Mais rapidement une autre source de revenu supplante l'agriculture : la perliculture.

Carte 21. L'archipel de Mangareva (1966-1996) : une déterritorialisation partielle



La perliculture se fonde sur l'exploitation d'une ressource déjà valorisée par la rencontre coloniale, à ceci près qu'il ne s'agit plus de la nacre mais bien de la perle qui devient cultivable. Se développe alors un rapport instrumental au territoire, au lagon. Cet espace devient un moyen de production non pas de denrées alimentaires consommées localement mais de matériaux d'apparat consommés aux quatre coins du monde (dont la production pose beaucoup moins de problèmes du point de vue de la contamination nucléaire). De véritables fortunes se constituent.



Photographie 7. Fermes perlières et bouées sur le lagon de Mangareva

Source : cliché de l'autrice, mars 2021, Mangareva

Les terres agricoles sont abandonnées, ce qui déclenche leur enrichissement, mais aussi l'enrichissement des vestiges qui n'ont pas été étudiés dans le champ scientifique (c'est le cas du marae Te Kehika situé sur une terre privée sur les hauteurs de Rikitea). La mémoire de leur localisation demeure. Le lagon se couvre de fermes, et de bouées (photographie 7). Se développe un nouveau mode de vie reposant sur une forte polarisation de la société et sur le recours massif aux importations. Les plus riches effectuent des dépenses somptuaires. Parmi les acteur.rice.s rencontré.e.s, plusieurs mentionnent les importations délirantes pour Noël dans les années 1990 (avant la chute des prix de la perle, voir figure 7) : champagne, dindes... ayant transité à Tahiti mais venant d'autres centres (de France continentale notamment). De l'autre côté, celles.eux qui ne détiennent pas les moyens de production mènent un mode de vie laborieux. Certain.e.s acteur.rice.s font état d'une société mangaréviennne profondément divisée entre celles.eux qui détiennent les fermes et leurs salarié.e.s. Le rapport au travail est même hissé en valeur caractéristique de l'archipel :

Père Auguste (Uebe-Carlson), mars 2021, Fa'a'a

« Par exemple à Mangareva, tu vas pas trouver des jeunes à galérer au bord de la route comme aux Tuamotu. [...] à Mangareva, si on te trouve avec un ukulele la journée à chanter, quelqu'un va te dire « t'as rien d'autre à faire ? ». Y a ce côté laborieux. Et c'est sûr que la culture c'est cet aspect de Mangareva qui a quelque part... par exemple le lien avec la terre, je parle même pas de la langue mais le lien avec la terre.

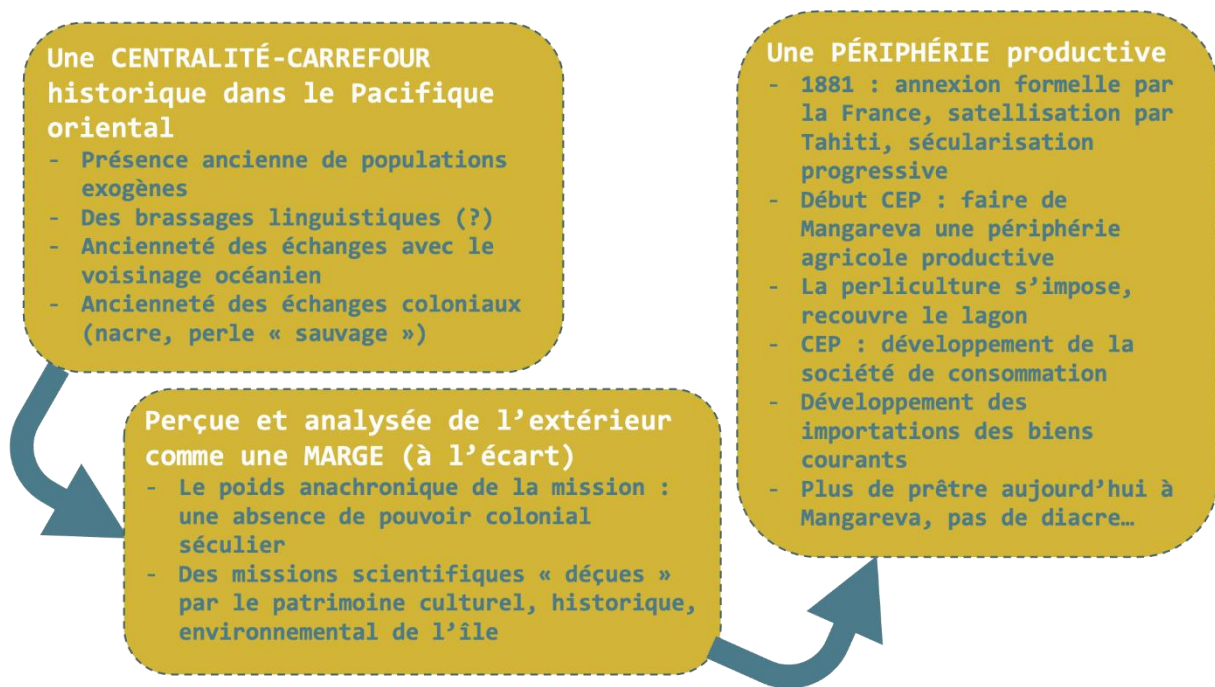
(Moi) Bah il est un peu perdu ?

- Il est perdu... on n'a plus le temps quand on revient de la ferme, il est 16h-17h on est fatigué, travailler à la ferme c'est une grosse partie, se lever le matin à 5h, 6h on est sur la ferme, on revient à 16h – 17h. On n'a pas envie d'aller planter quelques... et donc les rares familles où il y a de la culture ce sont pratiquement toutes des familles mangaréviennes mais de Tahiti qui sont reparties vivre à Mangareva mais qui ne peuvent pas être engagées autant dans la ferme perlière parce qu'ils sont arrivés en retard, le marché est déjà pris et donc ces familles-là sont retournées sur la terre. »

Une telle affirmation rejoint le constat fait dans une autre recherche (Prinsen et al., 2021), étudiant les rapports centre-périphérie dans différents contextes insulaires océaniques et notamment entre Tahitien.ne.s et Mangarévien.ne.s. Là encore les représentations concordent (Prinsen et al., 2021 : 9) : les Mangarévien.ne.s sont qualifié.e.s de « hard workers » (je ne retraduis pas le propos déjà traduit en anglais par les auteur.rice.s de cet article) tant par les Tahitien.ne.s que par les Mangarévien.ne.s elles.eux-mêmes. Ce rapport au travail laisse aussi peu de temps pour la transmission de la culture.

Et c'est ici que se joue véritablement la conversion à un mode de vie périphérique (figure 13). Avec le CEP et la periculture, les objectifs des parents ont évolué : on vise maintenant l'intégration au centre, ce qui implique une large remise en cause de la transmission de la langue mangaréviennne. Les parents parlent à leurs enfants en français. Le mangarévien devient une langue d'adultes (Ali, 2021), transmise éventuellement par les grands-parents, voire par certain.e.s oncles ou tantes mais le plus souvent non transmise (entretien avec le Père Auguste Uebe-Carlson, Fa'a'a, mars 2021). Les populations lorgnent sur le centre sans pouvoir vraiment atteindre à Mangareva le niveau d'équipement de celui-ci. Ces populations qui ont aussi souvent été concernées par la déterritorialisation précédemment analysée sont aussi partiellement coupées de leur culture. Il me semble que c'est de ce double processus qu'il est question lorsque Michel Teakarotu (entretien réalisé à Gatavake, mars 2021) me dit qu'« à Mangareva, depuis le CEP, on a pris un pont arc-en-ciel ». Je reviendrai plus loin sur le sens et la portée de cette métaphore.

Figure 13. Mangareva : de la centralité-carrefour à la périphérie en passant par la marge



Source : conception et réalisation de l'auteurice

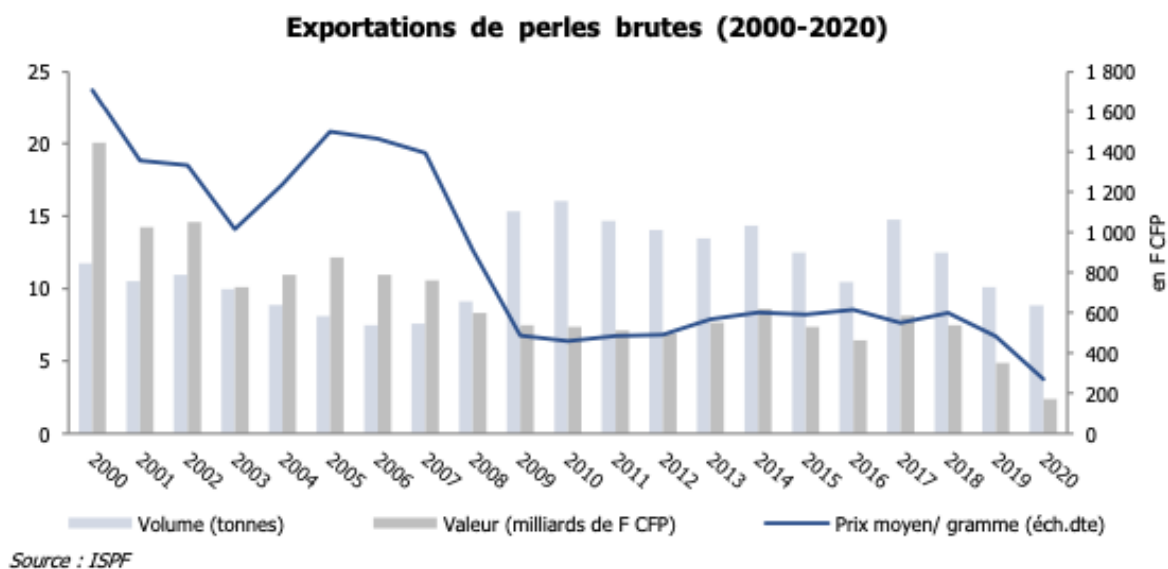
A la fin du CEP, alors que la périphérisation diminue dans les autres territoires où les bases avancées ferment, entraînant une nouvelle marginalisation comme à Reao et Hao, le développement intensif de la perliculture permet à Mangareva de maintenir et même de développer son statut de périphérie productive très spécialisée.

Cette trajectoire spécifique de Mangareva explique le discrédit qui a touché et touche encore l'énonciation culturelle dans cet archipel. Mangareva ne colle pas à l'image d'Épinal des marges, reproduite et valorisée au centre.

De fait, Mangareva constitue aujourd'hui un espace productif majeur en Polynésie française : 24% des surfaces exploitées pour la production de perle de culture s'y concentrent (Siu, 2021 : 1)⁶³. Le lagon est parsemé de bouées. Se pose même la question du traitement des bouées hors d'usage ou infectées par les bactéries qui peuvent entraver la production perlière. Rappelons ici que la perle représente le premier secteur d'exportation du territoire (44% des exportations), un secteur productif dont les cours sont particulièrement volatiles et largement à la baisse (figure 14), si l'on compare la situation actuelle à celle des années 2000.

⁶³ La Polynésie française représente un peu plus du quart de la production mondiale de perle noire (Poirine, 2018 : 284).

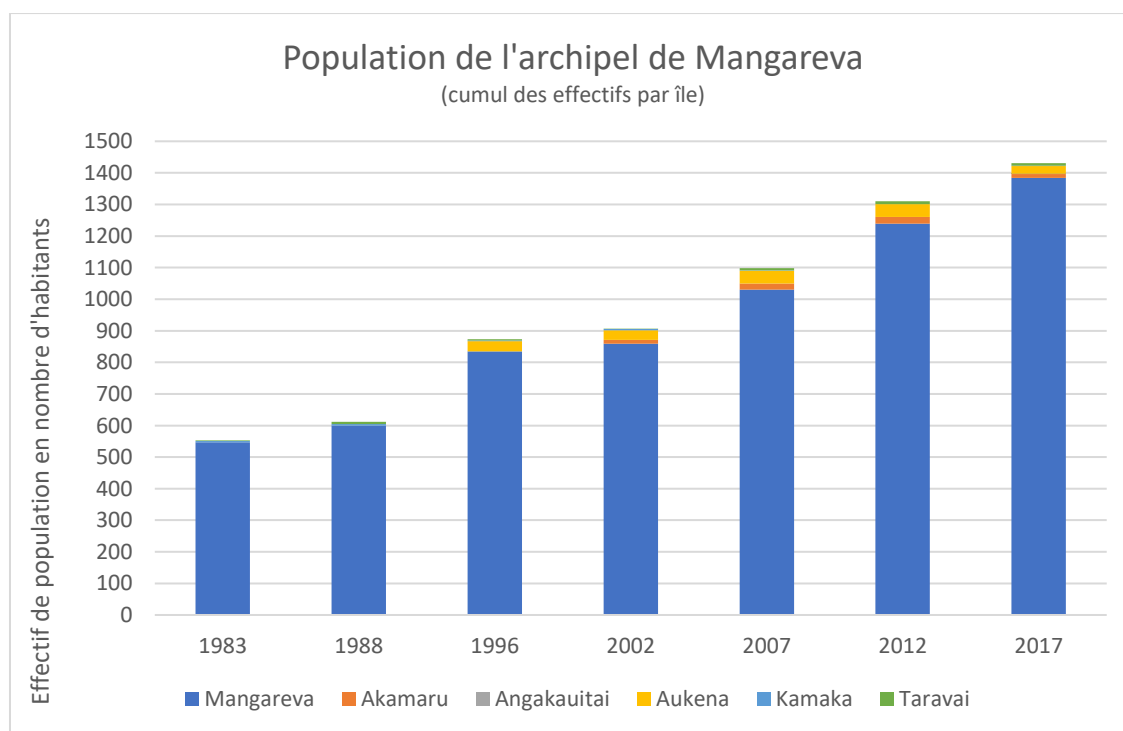
Figure 14. Exportation de perles brutes (volume et valeurs) entre 2000 et 2020



Source : Damon, IEOM (Agence de la Polynésie française), 2020

La perliculture explique aussi l'attractivité de ce territoire, en atteste le dynamisme démographique retrouvé dans l'archipel, pour lequel l'apport migratoire se révèle décisif (figure 15). Ce dynamisme migratoire masque d'ailleurs le poids des départs.

Figure 15. Évolution de la population par île dans l'archipel de Mangareva



Source : données de l'ISPF (2021), réalisation de l'autrice

2.2.4. Une assignation à marginalité oppressive et contestée

En arrivant à Mangareva puis en poursuivant mes entretiens auprès de certain.e.s Mangarévien.ne.s vivant à Tahiti, je venais donc pour rencontrer les acteur.rice.s qui prennent en charge l'énonciation de cette culture. J'arrivais avec l'idée que cette renaissance culturelle était un peu décalée dans le temps, un peu plus récente que les renaissances culturelles tahitienne et marquisienne, qu'elle s'effectuait aussi dans un contexte plus compliqué. Mais ce qui m'a frappé très rapidement c'était l'écart qui existait entre le discours convenu concernant la destruction de la culture mangarévienne ancienne et le discours des acteur.rice.s que je rencontrais. La divergence entre ces deux ordres de discours concernait principalement le rôle qu'avaient joué les missionnaires et la christianisation : les acteur.rice.s en question n'hésitaient pas à rappeler que les écrits du père Laval constituent toujours la principale source de connaissance sur la culture mangarévienne précoloniale, et que les missionnaires n'ont pas remis en cause l'usage du reo magareva. Les acteur.rice.s rencontré.e.s remettaient aussi en question le poids de certains interdits attribués aux missionnaires : non, les danses n'ont pas été complètement interdites ; non, les églises n'ont pas été systématiquement construites sur les marae ; et il existe encore des ruines de ceux-ci, sous la végétation abondante de l'île.

Si les acteur.rice.s rencontré.e.s s'opposent à la théorie de l'« impact fatal », à cette forme de négationnisme culturel, s'il.elle.s s'opposent à l'idée selon laquelle la christianisation aurait impliqué la destruction de la culture mangarévienne, il.elle.s ne nient pas pour autant l'existence actuelle de difficultés dans l'énonciation de la culture qu'il.elle.s considèrent davantage comme une conséquence du CEP et du développement de la periculture que comme les affres d'un quelconque impact fatal lié au premier temps de la colonisation. Le père Auguste quant à lui, développe une analyse très explicite, à laquelle le propos présenté ici doit beaucoup, lorsqu'il compare l'énonciation culturelle des Marquises à celle de Mangareva. Cette analyse reproduite ci-dessous peut être résumée ainsi : dès le départ, la socialisation coloniale des Marquises est passée par l'échange de productions culturelles quand, à Mangareva, elle s'est jouée sur des logiques d'extraction de ressources marines, comme la nacre.

Père Auguste (Uebe-Carlson), mars 2021, Fa'a'a

« Je pense que les Marquisiens c'est autre chose. Les Marquises. Quand on discute avec un Marquisien, pour eux il n'y a pas, sur cette planète terre il n'y a que les Marquises. Et ça c'est dû aussi à la vie sociale et économique.

(Moi) Parce qu'ils étaient plus à l'écart ?

- Plus à l'écart mais pour pouvoir rencontrer l'autre c'était l'art de la sculpture tout ça, du tatouage, là les Marquisiens ont développé... parce que c'était un moyen de rencontre avec ceux qui venaient visiter leurs îles. Mangareva c'est autre chose, Mangareva c'était la perle. Et pour tous ceux qui venaient à Mangareva c'était pour acheter / négocier la perle. Et là donc le type de rencontre avec autrui et bah d'une manière ou d'une autre et bah l'économie a forgé une nouvelle manière d'être polynésien dans son archipel et dans son île.

(Moi) Mais pour les Marquises il y avait quand même le coprah ?

- Mais ça restait encore une activité... Les touristes vont pas aller visiter une coprahculture. Ils vont aller visiter un lieu où ils peuvent acheter des souvenirs, des tiki, des tapa, aux Marquises je veux dire

et donc là cette rencontre avec une population comme la population marquisienne s'est passé autour d'éléments culturels très forts, la visite des marae, l'achat des sculptures, le commerce autour... et ça ça a aidé les Marquisiens à garder... en grande partie [leur culture matérielle]. Les Mangaréviens, leur culture en dehors de l'île s'est déroulée dans les salles de vente aux enchères, à Hong Kong, et ça se déroulait en devises étrangères. »

Note : dans cette dernière phrase, le père Auguste fait référence au commerce de la perle noire.

Au-delà de la critique du discours dominant et des appels à une implication plus forte des acteur.rice.s politiques dans le domaine culturel, il se produit autre chose à Mangareva. Déjà le plus important c'est la lutte pour la reconnaissance des effets du nucléaire. Depuis les années 2000, la mobilisation progresse. Une partie de l'énergie qui pourrait être investie dans une dynamique de renaissance culturelle est aujourd'hui concentrée dans cette lutte qui occupe logiquement le premier plan. Plusieurs des acteur.rice.s que j'ai rencontré.e.s avaient de fait la double casquette : celle de l'association 193 et un engagement dans la renaissance culturelle.

Le discours scientifique évolue aussi rapidement. Des chercheur.euse.s s'éloignent ainsi des analyses qui dévalorisaient l'île dans le champ scientifique. Déjà en 1985, A. Stillman avait effectué un important travail avec Monica Paheo, entre autres, sur la musique et les mythes mangaréviens. Ce travail est aujourd'hui réutilisé par son fils, Dany Paheo, chaque année, dans la composition des pe'i (entretien avec Dany Paheo, Rikitea, mars 2021). Le séjour à Mangareva du linguiste A. Mawyer entre 2002 et 2003 a également constitué un tournant dans le travail sur la langue. De même, le travail archéologique mené à Temoe (photographie 8), sous la direction d'E. Conte et de P. Kirch a permis de raviver une émotion et un réel intérêt pour les vestiges, les traces, qu'on y trouve. On retrouve ici des modes de fonctionnement similaires aux autres renaissances culturelles.



Photographie 8. Marae Toa Maora, Motu Tutapu (Temoe)

Source : © G. Molle pour *Hiro'a* 2014 (janvier)

De plus, l'école primaire de Rikitea doit expérimenter, à la rentrée 2022, une instruction à 50% en mangarévien, un objectif qui, pour être mené à bien, nécessitera une formation des enseignant.e.s. Enfin, le « désert » mangarévien semble se résorber quelque peu (figure 15 ; carte 21) : dans les autres îles de l'archipel un nombre, certes limité, de familles expérimentent des modes de vie qui sont souvent détachés de la production perlière et qui s'inscrivent aussi parfois dans une logique de retour aux sources proches des démarches de renaissance culturelle (même si elles ne sont pas associées à l'énonciation d'une différence, voir le passage consacré à Hervé dans le 1.2.3 du chapitre 4.)

Reste une douleur, des problématiques qui ne sont pas encore dépassées, comme celle de faire reconnaître le caractère bien vivant de la culture mangarévienne, mais aussi la difficulté à faire émerger des leaders, à faire reconnaître également les conséquences des essais nucléaires, bien évidemment. Tous ces éléments convergent dans le constat suivant : le fait qu'il y ait peu de vieux et de vieilles à Mangareva... ce dont attestent le tableau (tableau 7) et la citation ci-après.

Tableau 7. Peu de vieilles et de vieux à Mangareva

	Mangareva (archipel)	Tuamotu (archipel)	Polynésie française	Polynésie française (hors îles de la Société)
Part des plus de 80 ans	0,44 %	0,74%	1,41%	1,34%
Part des plus de 75 ans	1,45%	1,97%	2,90%	2,89%

Source : données de l'ISPF, 2021, réalisation de l'autrice

Bruno Schmidt, l'un des anciens de Mangareva, qui a longtemps vécu en dehors de l'île, mars 2021, Rikitea (Mangareva)

« On a fêté les matahiapo, on s'est rendu compte qu'on n'était plus que deux sur l'île à avoir plus de 80 ans... »

Or les vieux.eilles, s'il.elle.s ne jouent pas un rôle de premier plan dans l'énonciation culturelle, constituent souvent une autorité en amont de celle-ci. Et là aussi on peut se demander s'il n'y a pas un lien avec les essais nucléaires, dans la mesure où les pathologies radio induites mais aussi les pathologies liées aux nouveaux modes consommation comme le diabète ne peuvent pas être pleinement traitées sur place. Si l'on tient compte maintenant de la moindre légitimité, de fait, des acteur.rice.s qui se sont absenté.e.s de l'île, notamment pendant la période du CEP, la problématique semble d'autant plus vive.

Si l'on cherche maintenant à synthétiser ce qui s'est produit à Mangareva, on peut retenir les quelques points suivants. La valorisation des particularités des marges peut devenir oppressive, pour certains des territoires et certaines des populations assignées (à tort) à cette catégorie d'espace, lorsque celles-ci ne performant pas suffisamment bien les spécificités attendues. C'est ce qui s'est passé à Mangareva, un archipel qui a été complètement dévalorisé par le discours scientifique dominant et dans le référentiel patrimonial qui sert à évaluer les marges, au point que c'est la figure du vide, et même du désert qui a fini par s'imposer, préparant de fait le terrain à une activité nucléaire qui avait

besoin d'un « désert » pour se déployer. Même si aujourd'hui, l'archipel est reconnu comme une périphérie productive spécialisée dans le secteur de la perle, dans le domaine culturel, la figure du désert, du cimetière ou du vide continue de circuler et d'être reproduite au centre, ce qui se révèle source d'oppression pour les acteur.rice.s qui prennent en charge l'énonciation culturelle propre à Mangareva. Alors que ce qui est mort (selon la perspective projetée depuis les centres sur les cultures autochtones des marges), ce qui s'est endormi (selon une perspective plus marquisienne que l'on retrouve dans la notion de matavaa), ce qui a pu connaître des ruptures dans sa transmission et des transformations profondes (selon la perspective retenue dans cette thèse) peut renaître, se réveiller, ouvrant la voie à l'énonciation d'une différence pouvant revendiquer une profondeur historique précoloniale, les idées d'impact fatal, de cultures entièrement détruites créent un vide, un vide qui n'a pas lieu d'être, et joue contre l'énonciation culturelle.

Et l'on touche maintenant à la fin de ce quatrième chapitre, au cours duquel nous avons pu identifier plusieurs arguments et plusieurs faits qui semblent justifier la critique de la valorisation de la marge : celle-ci ferait le jeu du centre beaucoup plus qu'elle ne parviendrait à en remettre en cause la domination, elle serait également oppressive vis-à-vis des territoires qui, sans appartenir au centre, ne représentent pas pour autant des marges idéales.

Et l'on pourrait être tentée de s'en tenir à cela, à la déconstruction de cette dialectique centre-marge, renvoyant à nouveau les acteur.rice.s des renaissances culturelles dans les cordes d'un discours qui s'enorgueillerait de traquer les contradictions de leur démarche lorsqu'elle est porteuse d'un intérêt pour la marge conférant à cet espace un surplus de légitimité. On retomberait ici sur une oppression épistémique, déjà identifiée, dans laquelle un objectif révolutionnaire, une perspective anarchiste acéphale devient le critère à l'aune duquel les renaissances culturelles sont évaluées, le prescriptif, voire l'utopique abstrait, l'emportant sur le descriptif et sur l'analyse des phénomènes, des processus, mais aussi de l'utopie concrète (Muñoz, 2021) qu'ils peuvent tout de même véhiculer, tels qu'ils existent aujourd'hui.

Une fois qu'on a identifié les risques, en termes de cantonnement et d'exclusion notamment, associés à un tel intérêt pour les marges, on peut peut-être aussi remarquer que, de fait, une large partie des acteur.rice.s concerné.e.s par celui-ci ne versent pas dans une quelconque essentialisation ou une autorelégation complètes de leur position. L'idée sera donc dans le prochain chapitre de prendre très au sérieux cet intérêt pour les marges, pour l'informer au mieux, sans l'idéaliser pour autant, en relevant premièrement les ressources qui sont effectivement présentes dans ces territoires, lesquelles font largement défaut aux centres ; en envisageant ensuite comment les acteur.rice.s des renaissances culturelles, assumant un ancrage dans la marge, peuvent, tout de même, saper ou contourner la dialectique centre-marge précédemment exposée. Il s'agit donc ni plus ni moins que d'étudier les possibilités pour les acteur.rice.s des renaissances culturelles de s'accommoder, voire de redéfinir à leur profit la dialectique centre-marge quand le centre ne peut de toute façon pas fonctionner sans les ressources culturelles et spirituelles de la marge.

Chapitre 5. Dépasser la dialectique centre-marge sans renoncer aux ressources des marges

Ce chapitre vise donc à explorer une possibilité qui est contenue dans le discours et dans certaines démarches déjà mises en œuvre dans le cadre des renaissances culturelles en Polynésie française pour en révéler le potentiel transformatif, la subversion qu'elles constituent vis-à-vis d'un ordre scalaire et spatial structuré, dans ce domaine, par une dialectique centre-marge qui se trouve ainsi partiellement remise en cause. J'envisagerai aussi la possibilité que, sans s'inscrire directement dans une logique d'énonciation culturelle, certain.e.s des acteur.rice.s présent.e.s dans les marges en question s'appuient également sur les ressources culturelles propres à ces espaces, les érigeant parfois en motif. La périphérie (ou plutôt, dans le cas de Mangareva, les espaces dans une situation intermédiaire selon la classification retenue) ne sera pas absente du raisonnement développé ici et sera réintroduite un peu plus loin.

Mais avant d'initier ce raisonnement, je souhaite opérer une distinction, qui sera utile par la suite, entre « intérêt pour la marge comme ancrage de l'énonciation culturelle » et « engagement en faveur de la marge ».

Par « intérêt pour la marge comme ancrage de l'énonciation culturelle », j'entends toute démarche visant à s'installer ou à se rendre régulièrement dans des espaces marginaux pour y bénéficier de ressources spirituelles ou culturelles, notamment, mais aussi pour y faire l'expérience d'un mode de vie considéré comme davantage compatible avec la différence énoncée par les acteur.rice.s des renaissances étudiées. Un projet qui viserait (uniquement) à mettre en œuvre une activité productrice exportatrice et à développer l'accessibilité d'une marge ne pourrait donc relever de l'intérêt défini ici.

Cet intérêt pour la marge comme ancrage de l'énonciation culturelle a pu concerner Henri Hiro, venu s'installer dans une vallée de Huahine, accessible seulement en bateau, elle concerne Chantal Spitz qui vit sur un motu toujours à Huahine, Hinatea Colombani qui vit dans un fond de vallée de Papara, Heretu Tetiahiotupa qui vit une partie de l'année à Anaho (une baie de Nuku Hiva accessible à pied ou en bateau), Sunny Moana'ura Walker établi dans un fond de vallée de Pirae... Je signale tout de suite que le fait d'aller vivre ou de fréquenter quotidiennement ces marges n'empêche pas ces acteur.rice.s d'effectuer des mobilités régulières en direction du centre, qu'il.elle.s fréquentent par exemple au moment des grands événements culturels (FIFO, salon du livre...) et à chaque fois que cela est nécessaire pour la réalisation de leur projet en lien avec l'énonciation culturelle. On peut prendre l'exemple de Chantal Spitz qui vient à Pape'ete, entre autres choses, pour échanger avec Christian Robert, à la tête de la maison d'édition Au vent des îles qui publie ses romans et nouvelles ; et pour effectuer des lectures publiques, au marché ou sur le parvis de la cathédrale de Pape'ete, des nouvelles publications parues dans la revue qu'elle dirige (*Littérama'ohi*). L'engagement dans les marges n'est donc pas synonyme d'un retranchement définitif, les mobilités régulières à destination du centre restant conditionnées par le fait de disposer malgré tout du capital économique nécessaire au financement de ces déplacements, relativement coûteux je le rappelle.

Pour qu'il y ait engagement en faveur des marges, il faut qu'émerge une critique de l'accaparement des ressources par le centre et donc une revendication de leur redistribution, une remise en cause de la centralisation et de la contestation d'un rapport de force déséquilibré. Une telle posture prend le contre-pied d'un modèle développementaliste dans lequel la marge reste en attente du grand projet qui lui permettra de devenir une périphérie utile, productive. Même si elle reste rare, cette perspective

existe dans certains cas de figure analysés plus loin. Notons cependant déjà que l'on retrouve ici le fait que la connotation géographique de la marge n'est jamais déconnectée de sa dimension sociologique. S'éloigner du centre est aussi interprété par certain.e.s acteur.rice.s rencontré.e.s comme un moyen de s'éloigner d'un espace dans lequel règne des formes de colorisme profondément ancrés dans le fonctionnement des élites urbaines. Tahiti et surtout l'agglomération de Pape'ete sont ainsi rejetées dans ces discours en tant qu'espaces où règne la « demitude », le « métissage ». Cette dénonciation n'a rien de racial, celles.eux qui la portent se considèrent elles.eux-mêmes comme « demi.e.s ». C'est la domination politique et culturelle d'une véritable classe sociale, héritée de la première phase de la colonisation, avant le C.E.P., qui est ici en cause.

Je place ici cet argument critique en faveur des marges qui me semble important bien sûr mais que je ne peux, de fait, pas vraiment intégrer ailleurs dans l'analyse que je vais proposer maintenant. Et la première dimension géographique étudiée renvoie justement aux ressources que les acteur.rice.s des renaissances culturelles trouvent dans les marges de Polynésie française.

1. Les ressources des marges : traces et modes de vie décentrés

1.1. Les marges comme réservoirs de traces : des héritages souvent mieux préservés dans ces espaces

Pour comprendre le lien entre énonciation culturelle et marges, notamment dans les fonds de vallée et sur certains motus, voire même sur les hauteurs de certaines îles en Polynésie française, il faut rappeler quelques faits qui peuvent sembler contradictoires notamment dans le contexte tahitien.

Il peut en effet sembler surprenant d'aller chercher dans le fond des vallées de Tahiti les héritages d'une culture précoloniale qui était pourtant avant tout littorale (Bachimon, 1990 : 41)⁶⁴. Le peuplement des vallées à Tahiti a ainsi été considéré comme tardif, comme un exutoire, un moyen de faire face à une croissance démographique sans précédent (Bachimon, 1990 : 43), quand les traces d'occupation identifiées sur les plateaux de Tahiti (entre 500 et 1000 mètres d'altitude) soulèvent deux hypothèses : celle d'un rôle de refuge ou d'une occupation saisonnière (Maric, 2016 : 257). Le peuplement des vallées aurait alors été le fait des populations les plus marginalisées de chaque chefferie (Orliac, 2000 : 18)⁶⁵ ou celui des ra'atira, les branches cadettes des familles nobles ari'i (Maric, 2016 : 249). Ce peuplement serait intervenu peu de temps avant le contact colonial, ce qui permettrait aussi d'expliquer, selon une perspective entretenant des liens ambigus avec le déterminisme géographique, l'absence de différenciation culturelle entre les groupes vivant sur les littoraux et ceux qui vivaient en amont, dans les fonds de vallée.

⁶⁴ Tamara Maric fait l'hypothèse que cette dimension littorale a pu s'accroître encore pour les élites ari'i peu de temps avant le contact colonial ce dont attesterait la construction de « nouveaux marae » au XVIII^e siècle sur le cordon littoral, ce changement affectant peu le mode de vie des autres couches de la société (ra'atira et manahune).

⁶⁵ Parmi les groupes qui habitaient les montagnes, C. Orliac distingue les vao, les titi, les taehae, les noho, lesquels formaient une catégorie sociale à part entière composée de fugitif.ve.s, prisonnier.ère.s de guerre, ne possédant pas la terre.

Sans projeter un modèle centre/marge sur l'organisation spatiale des sociétés propre à l'époque qui a précédé la rencontre coloniale, on peut malgré tout supposer une certaine relégation des populations qui vivaient dans ces espaces, lesquelles ont mis en œuvre des stratégies visant à assurer une continuité avec le littoral : c'est ainsi que, pour la construction des marae, l'utilisation de matériaux coralliens et de pierres naturellement arrondies à la place des pierres taillées (photographie 9), a concerné aussi un certain nombre des structures que l'on retrouve dans ces espaces pourtant éloignés du front de mer (Maric, 2016 : 244). On peut donc supposer des échanges plus ou moins symétriques, des liens divers entre les populations du littoral et celles de l'intérieur.



Photographie 9. « Traces » précoloniales dans l'Orofero (Paea, Tahiti), mur de pierres arrondies
Source : cliché de l'autrice (juin 2018)

Il ne faudrait pas plaquer ici une dichotomie littoral / intérieur des terres par ailleurs bien documentée dans un autre contexte proche : le contexte mélanésien (Bonnemaison, 1990 : 119). La configuration géographique des îles hautes de Polynésie tranche malgré tout avec celle de nombreuses îles de Mélanésie dans lesquelles on trouve des plateaux, d'accès relativement aisé, et de larges vallées. Même à Tahiti, qui est une île haute polynésienne dont la superficie est considérée comme importante, les vallées larges restent rares, l'encaissement et l'étroitesse sont de mise pour la plupart des cours d'eau, ce qui signifie que le développement de cultures et d'espaces habitables a nécessité un important travail de terrassement qui a effectivement existé dans plusieurs vallées, pendant un laps de temps qui aurait été relativement court, comme nous venons de le voir. Même dans la large vallée de la Papeno'o, dont l'occupation a été à la fois plus ancienne, plus continue et sans doute plus intense

aussi, il ne semble pas possible d'identifier une culture distincte (Maric, 2016 : 244) ou du moins entretenant un rapport dialectique avec le rivage.

Dans tous les cas, que l'on pense à la Papeno'o ou aux autres vallées tahitiennes, la colonisation, et sans doute plus encore le choc microbien qui l'accompagne, constituent un coup d'arrêt dans l'occupation de ces espaces. L'ordre colonial qui s'impose entraîne rapidement une nouvelle littoralisation et une concentration aux abords des missions des populations autochtones, dont les effectifs ont considérablement diminué (Bachimon, 1990 : 186). La pression foncière et religieuse beaucoup plus intense sur les littoraux entraîne une transformation de ces espaces, laquelle ne concerne pas les fonds de vallée qui, même s'ils ont pu servir de refuge à celles et ceux qui ont voulu résister à l'ordre missionnaire (Bachimon, 1990 : 197), ont fini par connaître un enrichissement.

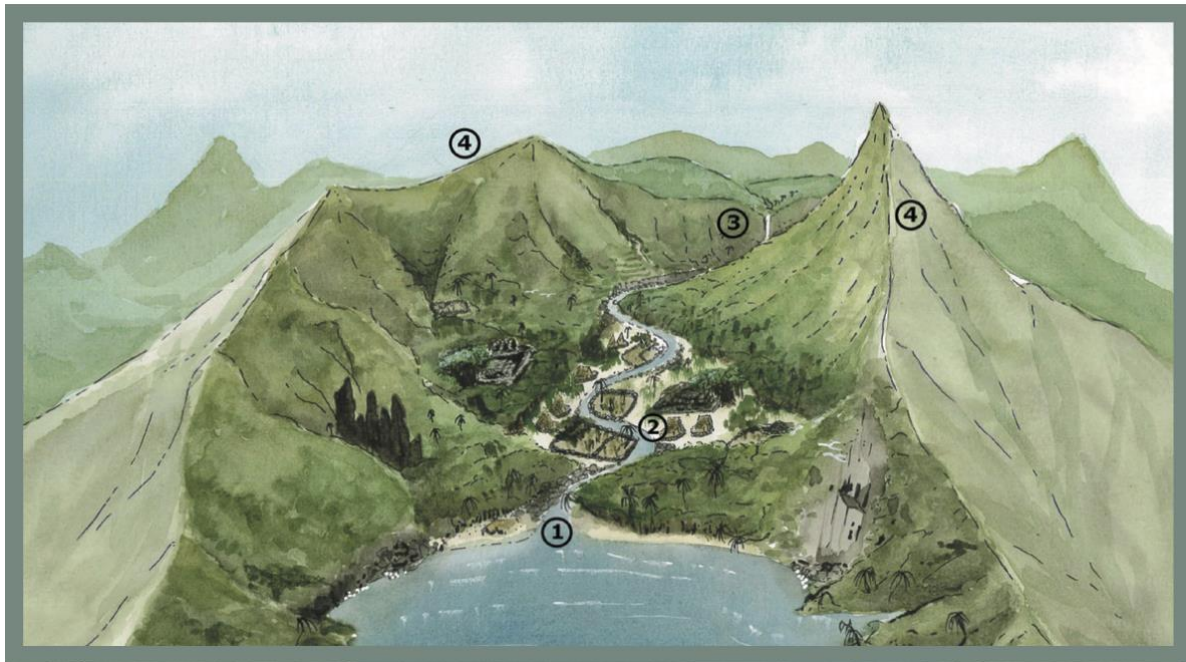
Ceci a deux conséquences : à court terme, cela signifie que les constructions datant de l'époque précoloniale ont eu moins de chance d'être détruites ou du moins remplacées par d'autres usages dans les fonds de vallées que sur les littoraux ; et, à plus long terme, cela signifie que les constructions qui ont survécu aux assauts du temps, des éboulements et du développement racinaire ont aussi souvent eu moins de chance d'être inventoriées et surtout restaurées par les scientifiques qui ont participé à la patrimonialisation des structures précoloniales à partir du XX^e siècle, à Tahiti, notamment sur les littoraux. On imagine mal le nombre de vestiges qu'une simple balade dans presque n'importe quelle vallée tahitienne permet d'identifier. Et alors que la pression foncière s'intensifie, notamment dans les fonds de vallées les plus proches de l'agglomération de Pape'ete, on peut s'interroger sur le devenir de ces structures, sans pour autant verser dans un conservatisme qui serait déplacé.

Les aménagements élaborés pour la mise en culture et le développement de l'habitat sur les pentes des vallées encaissées constituent un héritage qui, bien que ce ne soit pas mon propos ici, n'est que rarement intégré dans les démarches de patrimonialisation que connaît l'île. L'entrée « aménagements horticoles » sur le site internet « Tahiti héritage », qui se présente comme une « encyclopédie collaborative du patrimoine polynésien » et qui produit effectivement un contenu précieux et souvent très documenté sur un grand nombre de sites à l'échelle du « pays », renvoie uniquement à des fosses de culture situées sur différents atolls des Tuamotu. En revanche, le classement à l'UNESCO du site de Taputapuātea a intégré les marae situés plus haut dans la vallée mais aussi les terrasses agricoles de cette même vallée. Rappelons cependant que ce site se trouve à Ra'iātea et non à Tahiti, où seule la vallée de la Papeno'o et la patrimonialisation qu'y mène l'association Haururu semble, pour le moment, se prêter à la valorisation de ce type d'aménagements.

Si l'on compare maintenant la situation tahitienne à la situation marquisienne, plusieurs points communs mais aussi plusieurs différences peuvent être mises en évidence. On peut tout d'abord remarquer que la colonisation a aussi eu pour conséquence la littoralisation des populations et des activités ce qui, plus encore qu'à Tahiti, a induit un bouleversement dans l'organisation spatiale des sociétés marquisiennes dans le sens où, pour le coup, l'occupation des vallées constituait la règle et non un phénomène tardif ou marginal (figure 16)⁶⁶.

⁶⁶ G. Molle souligne quant à lui, dans sa thèse datant de 2011, que le peuplement des dunes a précédé celui des vallées, et que, même après l'installation dans la vallée, les dunes n'ont jamais été totalement abandonnées ce qui en fait des sites particulièrement intéressants pour les fouilles archéologiques (Molle, 2011 : 64-65). Ce propos peut cependant être nuancé si l'on rappelle que les dunes sont relativement rares aux Marquises (on en trouve notamment à Ua Huka, l'île étudiée justement par G. Molle) et que les études de vallées peuvent intégrer aussi la partie aval. Je remercie É. Pérez pour cet éclairage.

Figure 16. Occupation type d'une vallée marquisienne à l'époque précoloniale



1. *Le littoral et la basse vallée : l'accès à la mer, lieu d'usage et de contact*
2. *Le centre de la vallée : la concentration de l'habitat*
3. *Le fond de vallée*
4. *Aux limites de la vallée (lignes de crêtes)*

Source : M. Grellier et E. Pérez, 2022, réalisation : ©Oscar Martin Hernandez

Il existe, dans cet archipel, plusieurs exemples de sites restaurés dans l'intérieur des terres (Kamuihei à Nuku Hiva, Mauia à Ua Pou, Iipona à Hiva Oa...). Les prospections se poursuivent actuellement dans certaines vallées comme à Hakau, sur l'île de Nuku Hiva (entretien avec Moanatea Claret et Émilie Perez, par téléphone, mai 2021). Cependant la dissociation entre les villages actuels et ces anciens sites ne favorise pas leur fréquentation par les jeunes Enata (Donaldson, 2016 : 196).

Concernant Mangareva maintenant, si l'idée selon laquelle les églises auraient été construites sur d'anciens marae et paepae se révèle largement erronée, il n'empêche que ces sites ont connu un enrichissement certain, qui ne peut pour autant être considéré comme un oubli. Nous avons vu que le CEP et le développement de la perliculture avaient aussi entraîné l'abandon de nombreuses terres autrefois cultivées et habitées, dans les autres îles de l'archipel, puis à Mangareva. Ici ce ne sont pas les vallées qui sont concernées mais un ensemble d'espaces situés sur les hauteurs de Mangareva ou de manière encore plus diffuse sur les parties les moins fréquentées des autres îles.

Il apparaît donc que la valorisation des marges correspond de fait à un attrait pour les espaces les moins affectés par les différentes étapes de la colonisation et par le développement des activités modernes. Ces marges peu habitées offrent ainsi la perspective d'une reconnexion possible avec une culture, une histoire précoloniale qui constitue à la fois l'horizon et le socle à partir duquel s'effectue l'énonciation culturelle.

Pour penser ce qui se joue dans ces espaces, en matière de reconnexion, il semble ici nécessaire de mobiliser une notion et une métaphore géographique largement développées, en philosophie d'abord, par J. Derrida (1967b.) mais surtout par É. Glissant, dans le contexte martiniquais (mais pas seulement).

Je veux parler ici de la notion de trace et de la métaphore de l'arrière-pays culturel (Glissant, 1997b. : 285), cette dernière métaphore ne pouvant mieux coller avec le propos que je viens de développer au sujet de la considération, dans l'énonciation culturelle, dont bénéficient les marges internes à chaque île (vallées et hauteurs, espaces désertés) par opposition à un littoral ou un avant-pays ayant concentré les transformations induites par la colonisation, les influences occidentales et le déploiement d'une économie moderne fondée sur la monoculture et la consommation de productions importées. Tout ceci ne signifie pas qu'aucun projet productiviste n'a affecté l'intérieur des îles en question mais que ceux-ci sont de fait restés peu développés quand ils ne se soldaient pas tout simplement par un échec. L'exemple de l'agroforesterie à Nuku Hiva peut à ce titre s'avérer parlant, la plantation de résineux ayant entraîné un assèchement sans précédent des terres.

L'idée d'un arrière-pays culturel est donc associée chez É. Glissant à la notion de traces. Je choisis ici de placer la trace à l'intersection entre mémoire et immémoire. La trace c'est ce qui fait signe vers le passé, vers un passé qui n'est pas totalement connu ou « absolu » selon J. Derrida, approché selon un autre régime de vérité que la connaissance. La trace, pour être identifiée comme telle, nécessite une certaine conscience du passé en même temps qu'elle donne accès à un ou plusieurs pans de celui-ci, que le lien se fasse sous la forme d'hypothèses, d'inspirations ou d'écho. Parler de traces c'est se placer dans un autre référentiel temporel que celui de l'histoire ou de l'archéologie. La trace n'appartient pas qu'au passé, pas même qu'elle n'appartient seulement au présent, elle lie ces deux temporalités à travers le cheminement de celle.lui qui la suit. Il me semble que c'est le sens de ce qu'explique J. Derrida (1967 b.) dans la citation suivante.

J. Derrida, *De la Grammatologie*, 1967, Paris : Les Éditions de Minuit, p. 97

« Cette passivité [de la trace] est aussi le rapport à un passé, à un toujours-déjà-là qu'aucune réactivation de l'origine ne saurait pleinement maîtriser et réveiller à la présence. Cette impossibilité de ranimer absolument l'évidence d'une présence originaire nous renvoie donc à un passé absolu. C'est ce qui nous a autorisé à appeler trace ce qui ne se laisse pas résumer dans la simplicité d'un présent [...].

D'autre part, si la trace renvoie à un passé absolu, c'est qu'elle nous oblige à penser un passé qu'on ne peut plus comprendre dans la forme de la présence modifiée, comme un présent-passé. Or comme passé a toujours signifié présent-passé, le passé absolu qui se retient dans la trace ne mérite plus rigoureusement le nom de « passé ». [...] Les concepts de présent, de passé et d'avenir, tout ce qui dans les concepts de temps et d'histoire en suppose l'évidence classique — le concept métaphysique de temps en général — ne peut décrire adéquatement la structure de la trace. »

On comprend dès lors que dans un contexte comme celui des îles de Polynésie française, où l'on peut véritablement considérer qu'il existe dans les marges un certain nombre de vestiges, quelque chose qui ressemble malgré tout à un arrière-pays culturel (et ici c'est un sens presque littéral de cette expression qui est mobilisé, quand E. Glissant faisait un usage métaphorique de celle-ci), la trace est un cheminement, un motif récurrent dans le discours de celles.eux qui prennent en charge l'énonciation culturelle. On la retrouve aussi chez les acteur.rice.s rencontré.e.s dans les marges qui, sans participer directement des renaissances culturelles, présentent un intérêt mémoriel pour le passé polynésien.

La trace se manifeste à celles.eux qui la connaissent, la cherchent, la suivent mais aussi parfois au hasard des déambulations dans les marges. Et là encore, je donne un sens plus concret et plus systématiquement spatialisé à la trace que ce qu'entendait É. Glissant. Il faut dire qu'É. Glissant développe sa pensée au sujet des cultures créoles, des cultures dans lesquelles la trace, celle qui fait communiquer le passé africain et le présent antillais, ne peut être contenue directement dans le sol des îles en question en raison de l'arrachement géographique qu'a constitué le passage du milieu (Glissant, 1997b. : 350). Restent cependant les traces laissées par les Marron.ne.s (Ferdinand, 2019 : 257) et par les sociétés paysannes qui se sont organisées dans les mornes (Chivallon, 1998). Les énonciations culturelles propres à la Polynésie française peuvent se targuer de cette continuité territoriale dont il ne s'agirait pas de sous-estimer le poids.

On repère dès lors un motif structurant présent dans les entretiens que j'ai réalisés et dans d'autres renaissances culturelles océaniques : celui de la découverte d'une trace considérée comme particulièrement précieuse, un « trésor » si l'on se fie à l'usage qui est fait du terme « taonga » en maori (Craig, Taonui, Wild, 2012), un « signe » si l'on reprend une traduction possible du terme « tāpa'o » en tahitien (utilisé en ce sens par exemple par l'artiste Alexander Lee dans le catalogue de l'exposition Fa'aiho Ta'u Tufa'a qui a eu lieu à Te Fare Manaha entre novembre 2020 et avril 2021). Et il n'est pas rare que la trace se manifeste à celui ou celle qui arpente la marge. Mateo Pakaiti (entretien effectué à Rikitea, mars 2021) raconte ainsi qu'alors qu'il se trouvait à Agakaitai en 2007, pour ramasser des cocos, une sensation l'a traversée, un appel l'amenant à entrer dans la grotte attenante où il a trouvé de précieux tapa, enroulés (il a déjà été question de ces tapa un peu plus haut, dans le précédent chapitre).

Ce type de découverte a même été érigée en motif littéraire par un auteur océanien, samoan, dont il a déjà été souvent question : A. Wendt.

On retrouve donc ce motif dans deux des grandes sagas romanesques qu'il a écrites. Dans *Les feuilles du Banian* (2008 [1979] : 106), deux enfants partagent le secret d'avoir trouvé sur un promontoire rocheux, après une longue ascension, « deux conques fêlées et brunies par l'âge. Rien d'autre. Rien qui prouve qui les avaient apportées jusqu'ici. Tu sais ce que représentaient les conques dans l'ancien temps. [...] Dans bien des villages, elles étaient les symboles des dieux, la voix de certains dieux. Mais je ne le savais pas à ce moment-là. ». La dernière phrase atteste d'un décalage entre la découverte de la trace et la compréhension de celle-ci, sa contextualisation. Et ce qui fait le lien entre ces deux moments, c'est la conscience d'avoir eu affaire à quelque chose d'important, à un trésor. On retrouve ici une caractéristique essentielle de la trace, largement commentée par J. Derrida dans sa critique de la métaphysique de la présence (1967 b.) : la trace est un signe (c'est même plutôt l'inverse : le signe est une trace, J. Derrida place ainsi la trace au fondement de son raisonnement), dans le sens où elle atteste d'une présence différée, reportée, rapportée dans le passé. C'est un signe mais un signe qui n'est pas institué, dont l'interprétation, le lien entre signifié et signifiant reste à la charge de celle.lui qui l'identifie et qui peut donc aussi le faire évoluer.

Pour parler de leur découverte, les enfants utiliseront, même une fois devenus adultes, même après la mort de Tauilopepe Laau et que Toasa ait atteint un grand âge, un nom de code, des signifiants volontairement énigmatiques, pour désigner cette trace.

A. Wendt, 2008 (trad.), *Les feuilles du Banian, Pape'ete : Au Vent des Îles*, p. 102

« Sais-tu que nous étions les seuls à avoir jamais atteint le sommet de la chaîne de montagnes ? [...] Les deux seuls depuis que les missionnaires et les commerçants nous ont cloués au rivage. Tu sais ce que nous avons trouvé ? [...] Nous avons trouvé des lions, des *aitu* [esprits] et des souvenirs mémorables ».

Cette manifestation du passé précolonial, la découverte de cette trace, marque durablement le personnage de Toasa qui incarne tout au long du roman l'intérêt pour le passé païen de l'île et la fidélité à un mode de vie que la modernisation en cours est en train de remettre en cause. Dans le nom de code qui sert à la désigner, la trace est à la fois associée au sauvage, non sans une certaine ironie « géographique » (les lions), au surnaturel des *aitu*, et à la mémoire des souvenirs. Les signifiants choisis égarent volontairement le lecteur mais permettent de mieux définir encore la trace.

Sans monter aussi haut que sur un sommet de l'île, quatre des personnages principaux du *Baiser de la mangue* (2006 [2003] : 104) tombent également sur une trace alors qu'ils cherchent de l'or. « - En cherchant de l'or, nous sommes tombés sur eux ! [...] En haut de la colline la plus proche, sous la végétation, nous avons trouvé les restes d'un village antique. [...] Peut-être même que ce malheureux village a été détruit avant la fondation du premier village à Satoa [...] avant que le message du Christ n'atteigne nos rivages. ». La découverte d'un véritable charnier à l'intérieur des terres suscite d'abord la crainte, puis la prise de conscience d'un oubli, l'oubli, à nouveau, d'une période qui a précédé le développement littoral du village. Et l'on remarque que, dans les deux cas, dans *Les feuilles du Banian* comme dans *Le baiser de la mangue*, la trace est située dans le temps par rapport à une étape de la colonisation, une étape qui a entraîné une transformation profonde dans l'organisation territoriale des sociétés locales. Et là encore, notamment dans *Les feuilles du Banian*, les explications, moins spirituelles cette fois, appartenant à un registre plus hypothético-déductif, ne tardent pas à venir, laissant malgré tout quelques zones d'ombre, concernant le nom du village en question par exemple, des zones d'ombre que le raisonnement et la mémoire ne peuvent élucider, pour le moment.

A. Wendt, 2006 (trad.), *Le Baiser de la Mangue, Pape'ete : Au Vent des Îles*, p. 106-107

« - C'est là qu'ils vivaient, dit Mautu en désignant les tumulus couverts de lianes sous les arbres qui se répartissaient dans le sous-bois. Voici ce qui reste des *paepae* de leurs *fale*. C'était un village assez grand.

- Mais pourquoi est-ce qu'ils vivaient sur les hauteurs ? demanda Peleiu pu.

- C'était toujours plus sûr de bâtir un village dans un lieu bien protégé. Depuis ici, les gens voyaient ce qui arrivait. Ils ont construit une palissade autour de leur village. La rivière leur servait d'approvisionnement en eau.

- Comment ça s'appelait ? demanda-t-elle.

- Je ne sais pas. Peut-être qu'une vieille personne à Satoa pourra nous le dire. »

On retrouve donc ici le fonctionnement de la trace, sa capacité à interroger le présent, d'abord en révélant un oubli, ensuite en délivrant une connaissance même parcellaire, voire énigmatique sur le passé. Tout se passe comme si la trace détenait une vérité ignorée, qu'elle pouvait jouer le rôle de rappel passif.

La trace est aussi une composante attendue de l'échange avec les scientifiques. C'est ainsi qu'alors que ma démarche ne portait pas directement sur les vestiges, plusieurs des acteurs rencontrés

m'ont montré ou parlé des traces qu'il.elle.s connaissaient. Dans la vallée de l'Orofero, l'un des employés de W.T., l'agriculteur qui était alors le plus actif dans cet espace, a tenu à me montrer deux crânes qu'il avait identifiés plus loin dans la vallée (ces crânes figurent sur la carte 15). Toujours dans la même vallée, François Pratique de l'association Vertical Limit nous a montré à Sarah Bernard et à moi le « village archéologique » en contre-bas du (« vrai ») plateau de l'Orofero (celui situé en surplomb du versant oriental de la vallée). A Rai'ātea, V. m'a montré les pétroglyphes de sa famille, au fond de la vallée Tepuhapa qu'elle habite, ainsi que les ruines du marae sur lequel une église a été construite sur le littoral. Les habitant.e.s du fond de la vallée de Tipaerui nous ont raconté l'histoire du pétroglyphe qui sert aujourd'hui d'emblème à Te Fare Tauhiti Nui (la Maison de la Culture), un pétroglyphe extrait de cette vallée et donc investi par l'une des institutions culturelles les plus emblématiques du centre (figure 17).

Figure 17. Une explication du logo de Te Fare Tauhiti Nui

A propos du logo:

Les pétroglyphes sont un des éléments les plus fascinants et les plus mystérieux de la culture polynésienne ancestrale. Voici la légende liée au pétroglyphe représentant les jumeaux, que la Maison de la Culture a pris pour emblème à cause de son emplacement dans la vallée de Tipaerui :

Le rocher fut gravé en mémoire de Tetauri Vahine et de ses deux enfants jumeaux. Suite à une guerre, dans laquelle Tetauri fut vaincu, il se réfugia avec sa femme enceinte dans la vallée de Tipaerui. Un jour qu'il était parti à la pêche, sa femme fut prise des douleurs de l'enfantement et donna naissance, seule, aux jumeaux. Tetauri ne put revenir rapidement. En son absence, les enfants moururent.

A son retour, déchiré de souffrance, il les enterra sur la terre d'Oteoteroa auprès du cours d'eau et un esprit qui a la forme d'une anguille monstrueuse les protège à tout jamais.

Cette anguille est représentée par la forme étrange au dessus des têtes des jumeaux.

(D'après le Mémorial polynésien : Tahiti autrefois, de Bengt Danielsson)



Source : site internet de la maison de la culture de Polynésie française

La trace joue donc le rôle d'embrayeur, elle implique celle.lui qui l'identifie, s'y intéresse, dans une démarche qui même si elle ne débouche pas toujours sur l'énonciation d'une différence relève d'un questionnement proche de ce qui se joue dans les renaissances culturelles, notamment parce qu'il implique une réflexion sur le passé (souvent précolonial), sur l'oubli (partiel), sur l'organisation de

l'espace ; et aussi parce qu'il suscite une réflexion concernant la possibilité de réactiver certaines pratiques, ou de renouveler des marques de respect envers certains héritages.

La trace, une fois associée à un élément du passé précolonial, devient un argument à l'appui duquel le passé mythique ou historique est raconté. Et lorsqu'il s'agit du passé mythique justement, la trace peut se loger dans des éléments du paysage, dans la forme d'un relief par exemple.

Claude Carlson, vice-présidente de l'association Fa'afaite, mars 2021, Pape'ete

« En fait, les vieux... Papa Matarau, notre metua, celui qui nous a tout appris... Il nous a toujours appris que quand on te raconte une histoire, genre les gens qui disent à Mo'orea « c'est Hiro qui a tiré la montagne » « C'est machin qui a fait ce truc chouette »... Ok. Normalement, il doit toujours y avoir des tāpa'o, des signes, ça peut être une montagne, un caillou, une rivière, ça peut être des éléments du paysage, un toponyme. Il y a une trace, il doit y avoir une trace, physique, concrète qui prouve que ton histoire elle est vraie. Si tu peux pas me montrer ton tāpa'o, et bah... va te faire voir ailleurs ! Haha ! »

J'ai insisté dans le cas polynésien sur la matérialité de la trace, laquelle ferait plus souvent défaut dans le contexte antillais (Glissant, 1997b. : 350) ou renvoyant à l'histoire plus récente du marronnage, comme étape clef (mais ambivalente, le.a Marron.ne a aussi été un personnage effrayant de la culture antillaise populaire) de l'affirmation historique d'une différence créole. La matérialité ne fait pas tout. Ce qui se joue autour des traces implique de manière inextricable conscience, mémoire, hypothèses, croyances et aussi inspiration. L'inspiration suppose une possibilité que la rationalité des démarches scientifiques exclut habituellement. Que l'inspiration intervienne, qu'elle puisse, par exemple, combler certains hiatus, n'est considéré comme une faiblesse de la démarche que dans une perspective scientifique (on retombe ici sur l'une des distinctions majeures qui existent entre champ scientifique et champ littéraire). Un acteur comme Sunny Moana'ura Walker qui se dit « animiste polynésien », « païen », et pratique donc l'ancienne religion dans la vallée de Hamuta, dit avoir trouvé des descriptions utiles des rites et des cérémonies dans Teuira Henry (2004 [1938]) mais aussi directement dans la vallée à la faveur de certaines expériences, ou découvertes, qui lui ont permis d'établir des liens avec les tupuna. « Il y a des choses que j'improvise mais toujours en gardant la symbolique, la symbolique est explicitée clairement dans les textes, dans Teuira Henry. » explique-t-il d'abord. Ce n'est que bien après qu'il raconte un événement qui lui a permis d'enrichir considérablement ses pratiques et ses croyances religieuses, alors qu'il arpentait la vallée avec un ami pour remettre en état un chemin menant à des grottes funéraires.

Sunny Moana'ura Walker, « le païen », mars 2021, dans la vallée de Hamuta à Pirae (je souligne)

« Avant d'arriver dans les grottes funéraires [...], 5 mètres avant, tout d'un coup, je ressens des fourmillements au niveau des mollets, mais intenses. [...] Quand je faisais un pas en avant ça s'arrêtait, [...] je fais un pas en arrière ça s'arrête, du coup c'était vraiment localisé l'effet. Et le collègue qui me suivait, je lui dis mets-toi à cette place-là est-ce que tu ressens quelque chose ? Il me dit rien, il me dit qu'il ressent rien, (...) et comme il avait amené une pelle pour aménager le chemin, (...) je lui dis pique un peu avec ta pelle, il a à peine donné deux coups que la pelle s'est enfoncée, comme quoi il y avait un vide. Il a vite agrandi le trou, il éclaire dedans avec un briquet, et il recule en arrière en disant « ah c'est plein de tūpāpa'u [fantômes] ». En fait il parlait des ossements, il y avait une montagne d'ossements à l'intérieur. Du coup je regarde à mon tour, et, effectivement, et ça pour moi c'est pas

un hasard c'est un besoin de connexion entre les tupuna et moi. Ce sont ces tupuna-là qui me faisaient signe. C'est pas exagéré de traduire cette rencontre de cette façon. Parce que déjà le fait que j'ai ressenti ça, c'est eux qui me retenaient le pied pendant mon passage. De cette façon-là, c'est une transition, une interaction même magique quoi et voilà comment j'ai reconnecté avec les tupuna de ce marae, qui eux sont enterrés, enfin cachés juste pas loin, à 50 mètres de là. C'est donc les tupuna qui ont vécu ici, qui ont un passif, un ressenti et ils sont toujours là. Si tu veux... leur mana est toujours là, ils ont emmagasiné je ne sais combien de générations parmi ces ossements-là, donc c'est aussi des générations de savoir qui sont empilé là-dedans et donc moi je continue à communiquer avec eux, en espérant que petit à petit, ils vont me lâcher petit à petit des savoir, pas forcément des savoirs explicites, ça peut être des savoir que je vais ressentir, des choses magiques hein, comme étant un cadeau, un cadeau intellectuel, un cadeau historique, des choses que je vais ressentir naturellement ou parmi les songes, car j'ai souvent des songes, c'est pas tout à fait des rêves, c'est plus des rêves-cauchemars. ».

Le temps que met Sunny Moana'ura Walker avant de narrer ce qui semble malgré tout avoir marqué un tournant dans sa foi, les précautions oratoires qu'il prend (passage souligné) montre qu'il est conscient de s'exposer à la critique ou à une forme de stigmatisation en portant à ma connaissance un tel récit.

On touche ici à une autre limite de l'hospitalité épistémique du champ scientifique, une limite que je ne prétends pas repousser. Pour autant, il ne s'agirait pas de taire le poids de ce que j'ai appelé jusqu'ici « inspiration » et qui recouvre des notions comme celles de mana, d'aitu (dans le sens samoan utilisé par A. Wendt), de tūpāpa'u, de connexion avec les tupuna, avec les pa'io'io aux Marquises⁶⁷, omniprésente dans la démarche des acteur.rice.s rencontré.e.s, comme manière de ramener dans le présent, à travers les traces, la mémoire de faits passés partiellement oubliés. L'objectif n'est pas non plus, inversement, de rester obnubilée par cette étape du récit. La prise en compte d'éléments considérés comme surnaturels dans le champ scientifique peut aussi venir alimenter des phénomènes d'altérisation (exotique ou sauvage) des populations autochtones, en venant surjouer la distinction entre un Occident rationnel et un Orient (au sens tellement large qu'il inclut l'Océanie et même l'Amérique amérindienne) magique, superstitieux. Sunny Moana'ura Walker, tout comme B. Latour l'avait fait dans *Nous n'avons jamais été modernes* (2006 [1991]), rappelle à plusieurs reprises qu'il existe également en Europe des mouvements similaires au sien mis en œuvre par des acteur.rice.s avec lequel.le.s il est en contact (néopolythéismes en Grèce, néodruidismes et chamanismes en Bretagne notamment). Sa démarche reste orientée vers l'établissement de « savoirs », ce terme revenant à de multiples reprises. On a affaire ici à une énonciation culturelle qui floute les limites entre connaissances du passé, d'une part, et pratiques, croyances religieuses, d'autre part ; certaines méthodes scientifiques, comme le fait de recourir à des archives, étant explicitement mobilisées dans la démarche mise en œuvre par cet acteur. Et, nous avons déjà vu que cette manière d'associer, d'assembler, plusieurs méthodes pour suivre une trace ne concernait pas que celui-ci, loin de là : on la retrouve dans les propos de Heretu Tetahiotupa, mais aussi de Ken Taaviri, d'Hinatea Colombani qui cherchent tou.te.s à compenser les vides laissés dans la transmission culturelle par des années

⁶⁷ Et là encore la démarche suivie par E. Donaldson (2016 : 307, 313, 317, 342) me semble exemplaire dans sa manière de tenir pleinement compte de ces phénomènes ou croyances. Elle permet notamment d'identifier la porosité qui existe dans la marge entre le tabou (impliquant évitement et délaissement) et l'inspiration (impliquant attractivité et revalorisation), les deux attitudes ne constituant que les deux faces d'une même disposition à reconnaître l'importance, le pouvoir des traces.

d'acculturation, d'interdits religieux et coloniaux en ayant recours à des sources scientifiques, aux témoignages des ancien.ne.s quand c'est possible mais aussi à des types d'expérimentation, d'inspiration qui sont souvent menées dans les marges et qui peuvent faire intervenir des notions comme celle de mana, de pa'io'io, etc.

Heretu Tetahiotupa, tatoueur, réalisateur, décembre 2019, Anaho (Nuku Hiva)

Moi je dirais que... les scientifiques / artistes qui m'ont inspiré c'est surtout mon oncle, Edgar [Tetahiotupa], et Teiki [Huukena]. Eux ils ont une approche qui était métisse. On a toute la... le travail scientifique qui est analytique qui a été fait avec un filtre occidental mais qui est marqué, et qui décrit avec beaucoup de détails... Mais par contre il y a un filtre de l'observateur occidental. Et en fait leur travail eux... Ils ont bouffé toute cette nourriture scientifique occidentale mais ils l'ont couplée avec une vision marquisienne, c'est-à-dire la pensée, la langue, les légendes, toutes les connaissances en fait que n'avaient pas ces scientifiques. Le contact des deux ça donne une vision tridimensionnelle de la culture des ancêtres. Et là je trouve, bah ça m'a énormément inspiré, ça donne une vision claire de comment fonctionnait la vie aux temps anciens, des ancêtres. C'est... voilà, on n'a pas une vision plate de l'observation d'un tableau, c'est y a deux observations qui donnent le volume [...].

Le mana c'est pas la séparation c'est la connexion, c'est le fait d'être lié à tes ancêtres, la tresse, le tressage, en fait c'est l'idée du tressage, le tressage c'est quoi, c'est des fibres végétales qui sont fragiles, une fibre de bourre de coco tu la casses comme ça, mais si elles sont tressées tu crées un lien puissant qui peut attacher des morceaux de bois ensemble qui fait une pirogue, tu peux tresser une natte sur laquelle tu dors, [...] tu peux créer une voile avec laquelle tu vas voyager et explorer l'océan et tout ça grâce à cette idée simple, qu'une fibre fragile lorsqu'elle est tressée ensemble elle va créer quelque chose de puissant qui va te permettre d'accomplir tous les exploits imaginables [...]. C'est comme ça que je le comprends le lien il est plus important que la séparation, que l'identité, y a pas de question d'identité quand tu sais d'où tu viens et où tu vas en fait et quand tu sais qu'est-ce que tu dois créer en fait, que tu dois créer dans la continuité de quelque chose et comme il reste plus rien pour nous guider là-dessus, enfin y a plus de structure qui nous éduque à penser, à comprendre comme c'était, on a que des fragments de la culture marquisienne, des pièces de ce puzzle et bah il faut faire des recherches pour comprendre tout ça et y a beaucoup de travail là-dessus et c'est pour ça que c'est le bordel et c'est complexe mais voilà mon approche pour moi c'est très clair, c'est comme ça que je comprends les choses du monde ancien.

Sans apporter de validation, car depuis le départ je répète que je ne statue pas sur les modalités et les contenus de l'énonciation culturelle, il me semble intenable de traiter du rôle des marges dans les renaissances culturelles sans mentionner ces expériences, la manière dont les traces sont aussi considérées comme des vecteurs de communication avec un au-delà ou du moins avec un passé qui n'est pas considéré comme totalement révolu, dans la mesure où il peut toujours ressurgir, se manifester à celles.eux qui lui prêtent de l'intérêt, qui engagent leur personne dans des démarches comme les renaissances culturelles. Et nous avons déjà vu, avec A. Wendt que la trace pouvait être le lieu où se joue le renouvellement d'une allégeance à un héritage spirituel ancien (comme lorsque le personnage de Toasa fait référence au lien entre les conques et les anciens dieux, dans *les Feuilles du Banian*) mais qu'elle est aussi le lieu d'un raisonnement, un lieu à partir duquel sont formulées des hypothèses concernant le passé (comme dans l'extrait du *Baiser de la mangue*, abordé plus haut). Il me semble essentiel de garder en tête les deux logiques, sans être obnubilé par l'une ou l'autre.

1.2. La marge en amont et/ou en aval de l'énonciation culturelle, une expérience engageant le corps dans l'affirmation d'une différence

La possibilité de se retrouver dans les marges, entouré.e par des traces, dans des environnements dans lesquels certains gestes, certaines formes de culture, de pêche, d'alimentation... anciennes, considérées comme telles, ont toujours cours, apparaît comme une expérience majeure, un passage obligé pour beaucoup d'acteur.rice.s des renaissances culturelles. Il s'agit ici d'envisager la manière dont les modes de vie expérimentés dans les marges, parce qu'ils engagent le corps et un rapport au monde (au sens ici d'environnement) plus direct, sont recherchés par les acteur.rice.s rencontré.e.s qui y trouvent un moyen de cultiver un ensemble de dispositions émotionnelles, créatives et intellectuelles qu'il.elle.s investissent ensuite dans l'énonciation culturelle⁶⁸. Une telle démarche peut être mise en œuvre à n'importe quelle étape de l'énonciation, très en amont lorsqu'elle valorise l'ancrage de l'acteur.rice dans la marge ainsi que sa participation à un mode de vie « local » ; mais aussi en aval de celle-ci, comme lorsque certain.e.s acteur.rice.s font le choix, après plusieurs expériences d'énonciation, de rejoindre une marge pour approfondir leur démarche. Le parcours d'Eliott Guédeu peut, à ce titre, sembler révélateur : après avoir développé un vif intérêt pour le tatouage en France continentale et rencontré le célèbre tatoueur Patu Mamatui à une convention du tatouage, ce breton (popa'ā) a décidé de partir à Tahiti pour apprendre à tatouer. Après plusieurs années à apprendre le patutiki auprès de Patu, il a fini par acquérir une véritable reconnaissance pour son travail et la qualité de ses créations. Il a alors décidé de partir à Nuku Hiva, aux Marquises, « aux sources du patutiki », l'objectif étant aussi d'adopter un mode de vie plus autonome, à même de lui permettre d'approfondir son engagement dans la culture marquisienne (entretien effectué à Arue et Pape'ete, mars 2021).

Et, de fait, certains parcours, certaines énonciations sont valorisées dans les renaissances culturelles par les acteur.rice.s rencontré.e.s en raison du mode de vie sur lequel elles se fondent, ce dont témoigne la citation suivante.

Heretu Tetahiotupa, tatoueur, réalisateur, décembre 2019, Hakahau (Ua Pou)

« Para, pour moi c'est le grand sage de Ua Pou, parce qu'il a grandi avec sa grand-mère qui avait les connaissances. [...] Comme dit Ahitiri [tatoueur et meneur du groupe de Ua Pou au Matavaa], [Para] c'est l'homme qui connecte le peuple avec les Dieux. Il a une voix de ouf, une présence, il est connecté, les chants qu'il fait c'est les chants qu'il a appris de sa grand-mère. Sa grand-mère elle est morte à 90 ans, elle est morte très âgée. Du coup, elle a vécu l'époque ancienne et elle avait tellement de connaissance des temps anciens. Il a passé beaucoup de temps avec elle, c'est l'héritier de toutes ces connaissances ancestrales, lui c'est vraiment un référent [...]. Para lui il vit dans la brousse, il va nourrir ses chèvres, il va faire son coprah, [...] et ça c'est un truc très important, ça te remet tout de suite à ta place. Tu vis avec la nature, tu vas pas planer. La nature elle te ramène les pieds sur terre. ».

⁶⁸ Dans le contexte marquisien, certain.e.s acteur.rice.s rencontré.e.s réaffirment un lien généalogique avec des éléments du cadre physique, rappelant que les ancêtres étaient elles.eux-mêmes apparenté.e.s, avant la christianisation, à des divinités associées à ces éléments (soleil, lune, vent...). « Chaque acte de création aux temps anciens pour les Marquisiens était l'écho de la création du monde, celle du ciel et de la terre Atea et Atanua [...] et donc le rôle de chaque être humain est de perpétuer le travail de ses ancêtres et de perpétuer la création du monde. » (Heretu Tetahiotupa, Hakahau, Ua Pou, décembre 2021). C. Gaspar et T. Bambridge (2008 : 233) rappellent quant à elles.eux que les « cosmogonies polynésiennes, à la différence de la plupart des mythes occidentaux, intègrent les entités non humaines (coraux, poissons...) dans leurs idéologies ».

Il est impossible d'aborder ce sujet sans évoquer le parcours d'Henri Hiro. Si c'est bien à Pape'ete, dans le cadre de ses fonctions à Te Fare Tauhiti Nui (la maison de la culture de Tahiti), qu'il a développé ses projets dans le domaine du cinéma et des arts dramatiques, c'est dans une vallée, dépourvue d'accès routier, à Huahine, qu'il avait choisi de poursuivre son objectif de réappropriation et d'énonciation de la culture mā'ohi. Dans ce projet qui n'a pu complètement aboutir en raison de la maladie qui l'a rapidement frappé, le travail de la terre occupait une place centrale, de même que l'utilisation de matériaux locaux et le recours à une architecture traditionnelle pour la construction de la maison familiale.

Do Carlson, actrice de la renaissance culturelle mā'ohi, veuve d'Henri Hiro, mars 2021, Pape'ete

« [Concernant l'indépendance économique], Henri il avait ses réponses à lui et ses réponses c'était de vivre à notre façon, en utilisant tout ce qu'il y a autour de nous, un petit peu de façon traditionnelle quoi, voilà quoi. Et c'est une des raisons pour laquelle, nous sommes partis à Huahine, en 1988. Au bout d'un certain temps, il en a eu..., il a voulu joindre les actes à la parole... ».

On retrouve un discours similaire chez deux autres acteur.rice.s, Chantal Spitz et Heretu Tetahiotupa, qui ont fait le choix d'aller vivre dans des marges insulaires et rurales justement parce qu'il serait possible d'y faire l'expérience de formes de continuité culturelle sur le temps long, de retrouver des gestes, des manières de vivre, un lien avec la terre aussi.

Chantal Spitz, écrivaine, octobre 2019, Pape'ete (Tahiti)

« Ce pays c'est autre chose que Pape'ete, dieu merci. On a tendance à croire que voilà, voilà, non c'est pas ça la culture. La culture c'est quand t'es planté là que tu vas pêcher... en fait, c'est ta vie de tous les jours la culture »

Heretu Tetahiotupa, tatoueur, réalisateur, décembre 2019, Anaho (Nuku Hiva)

« Ils [mes voisins] m'ont appris la vie marquisienne : comment se débrouiller dans la brousse, faire du coprah, aller à la pêche, aller chercher du toetoe [crabes], aller chercher les chevrettes, planter, ça c'était un gros déclic et ça vraiment ça a tout changé, ça m'a aidé à rentrer en contact avec la terre, avec les gens, avec la culture marquisienne, la façon de penser marquisienne qui est pas... qui est dans l'action, l'action c'est la chose la plus importante, c'est ce que tu fais, pas ce que tu dis ou ce que tu penses et... tout te le renvoie, ça a des conséquences, quand tu plantes quelque chose ça a des conséquences, ça va pousser et ouais ça m'a marqué, ça m'a changé ma vision des choses ».

Dans ces différentes citations et dans les démarches ainsi mises en œuvre, l'énonciation culturelle suppose un ancrage dans la terre, dans la « nature », un ancrage synonyme d'humilité et d'autonomie, quand bien même celle-ci ne serait que partielle. Il faut ici rappeler combien l'autoconsommation est répandue en Polynésie française : elle représentait près de 30% des ressources alimentaires des ménages en 2015 (Benoit, ISPF, 2017) et plus de 50% aux Marquises⁶⁹. Se dégage ici aussi dans ces citations un ethos éloigné de toute forme de contemplation ou de mise sous cloche d'une nature qui resterait intacte. C'est par l'action, la mise en culture, que l'environnement fonde l'énonciation culturelle. Le terme « environnement » est ici préféré à celui de « nature ». Ce dernier terme, d'un usage très courant et que l'on retrouve dans certaines des citations étudiées, s'inscrit historiquement,

⁶⁹ La part de l'autoconsommation alimentaire ne dépasse pas les 5% en France (France continentale et DROM), en 2017 (Demoly et Schweitzer, 2021 : 1).

dans le champ scientifique, dans une opposition nature / culture qui ne serait pas pertinente ici. Il s'agit aussi, pour moi, de ne pas reconduire un préjugé raciste qui a longtemps invisibilisé les pratiques culturelles anciennes en Océanie, en supposant une nature généreuse et des populations autochtones réifiées car décrites comme passives, se contentant d'être proches de cette nature. Ce préjugé raciste a été diffusé en Europe notamment par L.-A. de Bougainville qui dans son *Voyage autour du monde* affirme au sujet de Tahiti : « Un peuple nombreux y vit des trésors que la nature verse à pleines mains sur lui » (2001 [1771] : 213). Au contraire, la notion d'environnement permet de désigner un ensemble d'entités non humaines sans supposer un principe de séparation stricte avec les sociétés humaines. Elle permet de penser les interactions, les pratiques, les représentations qui les lient. Yves Doudoute, le président de l'association Haururu, fondée en 1994 dans le but de protéger la vallée de la Papeno'o, ne dit pas autre chose quand il explique vouloir « s'éloigner des concepts occidentaux. On a tendance à saucissonner les choses. C'est un des maux du monde. On a séparé l'homme de l'environnement. Henri [Hiro] il était en plein dedans. Il s'était retiré à Huahine. » (entretien réalisé en mars 2021, Papeno'o).

Apparaît dans les quelques citations proposées jusqu'ici dans cette sous-partie une critique explicite, voire très explicite dans le dernier extrait d'entretien, de la colonialité, opérant un lien entre pratiques culturelles anciennes, présence dans la marge et remise en cause du Grand Partage opéré en Occident entre Nature et Culture. Cette critique déborde le seul contexte de la Polynésie française actuelle, elle était déjà contenue, aux Antilles, dans les pratiques des paysanneries post-abolitionnistes, dont la vitalité a été analysée par C. Chivallon.

C. Chivallon, 2019, « Recherches sur les univers de sens (post)coloniaux – Un essai réflexif sur la décolonisation des savoirs », *Nuevo Mundo*, p. 6.

« Dans l'expérience du « faire paysan », par ailleurs extrêmement mobilisatrice d'un rapport à l'espace et de la symbolique de la différenciation qu'il autorise, il y a aussi de la subversion de l'ordre colonial par l'engagement dans des modes d'être générés par le principe d'opposition/distanciation d'avec la sphère de la plantocratie. »

L'articulation entre subversion de la plantocratie et subversion de l'agriculture moderne productiviste, mais aussi de modes de vie consuméristes n'a rien d'abusive. Celle-ci a déjà été opérée par un chercheur comme M. Ferdinand, en recourant à la notion de « plantationocène », pour décrire « l'ensemble des systèmes d'exploitation des ressources naturelles et humaines instaurés pendant la colonisation au profit d'une minorité puissante et aux dépens de la majorité de leurs habitants, humains et non humains, et de leur biosphère. » (2021 : 19).

D'aucuns pourraient être tenté.e.s d'identifier les démarches décrites, en direction des marges, à des formes pionnières de gentrification rurale, le statut d'artiste (poète, cinéaste, écrivaine, dramaturge, tatoueur, musicien...) d'Henri Hiro, de Chantal Spitz et d'Heretu Tetahiotupa constituant un argument supplémentaire (mais caricatural et hâtif) pour légitimer une telle analyse. Ce n'est pas l'approche que je vais privilégier, car à nouveau celle-ci relèverait d'une forme d'intersectionnalité que je ne souhaite pas mettre en œuvre. Je renvoie ici à la première partie, au cinquième point du premier « chemin faisant » dans lequel j'explique les raisons pour lesquelles je m'y refuse. Je peux simplement rappeler ici combien, du fait des liens ambigus qu'elle entretient avec un certain universalisme, l'approche matérialiste, dont relève l'analyse en terme de gentrification, se révèle souvent peu compatible, voire

oppressive, envers les approches présentant une dimension culturelle, dans le sens où elle réduit la culture à un champ concurrentiel propice aux stratégies de distinction et aux instrumentalisation mises en œuvre par des élites déjà instituées, sans forcément tenir compte de ce qui se joue de spécifique dans ce domaine pour les populations autochtones, anciennement colonisées, dans les Suds. Et j'ajoute seulement, à nouveau, qu'il s'en faut de beaucoup pour que tou.te.s les acteur.rice.s qui prennent en charge l'énonciation culturelle depuis les marges puissent être considéré.e.s comme privilégié.e.s d'un point de vue socio-économique (Saura, 2008 : 221), un dernier argument qui suffit à disqualifier une telle approche.

Je referme cette parenthèse et reprend le cours de mon raisonnement. La marge en amont et/ou en aval de l'énonciation culturelle offre ainsi une expérience d'alignement entre pratiques et idées, une expérience d'engagement du corps dans la construction et/ou la consolidation du capital culturel. Cet espace suscite l'intérêt en ce qu'il permet de cultiver les dispositions, un habitus, favorisant l'énonciation de la différence. Cette démarche ne relève pas d'une esthétisation contemplative de paysages mais de la mise œuvre de pratiques de prélèvement (chasse, cueillette, pêche) et de méthodes horticoles définies comme traditionnelles. Le caractère emblématique des paysages considérés tient donc davantage au mode de vie qu'il est possible d'y adopter qu'à leurs caractéristiques paysagères, du moins cette dimension esthétique est-elle quasiment absente des entretiens que j'ai réalisés. Enfin, la démarche peut être porteuse d'une remise en cause très explicite de la séparation entre nature et culture, imputée à une modernité occidentale associée au processus de colonisation, comme nous l'avons vu avec la citation d'Yves Doudoute.

On retrouve un schéma similaire dans un autre espace, dont la marginalité spécifique n'a pas encore été intégrée au raisonnement mené jusqu'ici, lequel est resté implicitement circonscrit à la terre ferme. Je veux parler bien sûr de la mer, de la haute mer pour être plus précise. Si jusqu'ici il n'avait pas été pertinent de distinguer ce qui se joue en mer, en matière de renaissance culturelle, des formes d'énonciation qui privilégient la terre, l'approche développée dans cette sous-partie parce qu'elle fait la part belle aux expériences engageant le corps ainsi qu'à un certain rapport, plus direct, à l'environnement, m'amène logiquement à aborder plus précisément les enjeux relatifs au renouveau piroguier en Polynésie française. Dans la troisième partie de cette thèse, j'aborderai plus spécifiquement l'historique de Fa'afaite, l'association et la grande pirogue double tahitienne, du même nom, inaugurée en 2009. Pour le moment, j'aimerais rendre compte de la façon dont les acteur.rice.s qui participent de ce renouveau piroguier abordent cette expérience. Là aussi, on retrouve un rejet de certaines manières de faire occidentales. Ce rejet permet la revalorisation de méthodes impliquant davantage la corporéité de celle.lui qui navigue. C'est ainsi que Claude Carlson, l'une des membres de Fa'afaite explique « Tu dois vraiment naviguer avec tes sens plus qu'avec des instruments. » (entretien réalisé à Pape'ete, mars 2021).

La navigation sur la pirogue autorise également une remise en cause de l'individualisme qui serait le propre des sociétés modernes. La pirogue est considérée comme une organisation collective qui n'existe pas qu'en mer mais aussi à terre, notamment parce que la préparation des voyages nécessite le rassemblement régulier de ses membres, en amont, mais aussi parce que celle-ci a vocation à constituer un avant-poste de toute démarche de renaissance culturelle en Polynésie, voire même en Océanie, ce que Claude Carlson explique de manière beaucoup plus claire quand elle dit : « La pirogue ne doit jamais se laisser influencer par les gens de la terre. On ne peut pas mettre le marae sur la

pirogue, c'est la pirogue qui influence le marae. ». Cette citation permet aussi de rendre compte de l'existence de tensions entre différentes approches des renaissances culturelles. Alors qu'historiquement Fa'afaite et Haururu étaient très proches (plusieurs membres d'Haururu ayant même été à l'origine de Fa'afaite), des tensions sont ensuite apparues et subsistent encore. L'un des désaccords concerne semble-t-il l'opposition entre valeurs de la terre et valeurs de la mer, la primauté historique de celles-ci ne pouvant être discutée selon les membres actuels de Fa'afaite.

Ce désaccord fait écho à ce qui s'est passé lors du Matavaa de 2019 à Ua Pou, au moment de l'arrivée de la pirogue construite et menée par des membres de la délégation de Ua Huka. Aux Marquises, le renouveau piroguier existe aussi mais se révèle plus chaotique. Notons d'abord que celui-ci n'a pas bénéficié du soutien financier et technique de la fondation Okeanos. Ceci n'a pas empêché la construction d'une grande pirogue, à Nuku Hiva, laquelle a été incendiée avant même son inauguration en 2013⁷⁰. Depuis, les initiatives dans ce domaine restent rares et c'est davantage le vaka qui se développe, à Ua Pou par exemple au sein de la structure animée par le chanteur Rataro, sur un modèle importé de Tahiti (celui du va'a). Dès lors, l'initiative prise par Ua Huka, de construire et d'acheminer une partie de sa délégation sur une grande pirogue double aurait pu constituer un véritable temps fort du Matavaa de 2019. Une cérémonie d'accueil sur la plage du port d'Hakahau était d'ailleurs prévue. Celle-ci a bien failli ne pas avoir lieu. Le Matavaa est en effet soumis à un emploi du temps assez serré et la pirogue avait pris du retard par rapport à l'heure prévue de son arrivée. Alors que l'annulation de l'accueil avait été annoncée et que les membres des autres délégations étaient en train de partir ou de remballer les préparatifs réservés à celui-ci, la pirogue a finalement été aperçue au loin et son accueil a pu avoir lieu, in extremis (photographie 10). Le fait d'avoir envisagé la possibilité d'annuler cet accueil a malgré tout représenté une forme de remise en cause de l'importance de cette initiative et du travail engagé pour qu'une pirogue soit présente dans l'événement. Le fait qu'il n'y ait qu'une pirogue de ce type montre déjà que le renouveau piroguier n'est pas au cœur du Matavaa⁷¹. On touche ici à une question vive : celle de la compatibilité entre un temps de la navigation maritime traditionnelle et les attentes en termes de précision qu'impose l'organisation d'un événement culturel comme le Matavaa⁷².

⁷⁰ https://www.tahiti-infos.com/Triple-incendie-a-Nuku-Hiva-La-piste-criminelle-se-precise_a66333.html

⁷¹ Il faut rappeler ici que le renouveau piroguier est largement contraint par les normes en matière de navigation, les pirogues (même Fa'afaite) ne trouvant pas d'assureur.

⁷² Il existe d'autres modèles d'événements culturels que ceux proposés par le Matavaa, le Heiva ou le FestPac, lesquels ont tous pour point commun de s'inscrire dans une logique de démonstration face à un public, une telle logique justifiant les protocoles très précis et minutés dont il a déjà été question plus haut. Le Pupu Arioi (une troupe dans laquelle on trouvait Henri Hiro, Bobby Holcomb, Heipua Bordes...) a proposé plusieurs représentations théâtrales à Mo'orea, à la fin des années 1970. Claude Carlson délivre à ce sujet un témoignage révélateur : la représentation à laquelle elle a participé et qui abordait le mythe de la pieuvre de Papetō'ai a duré pas moins de huit heures. Elle a mobilisé toutes les écoles. « Tout Mo'orea a participé. Nous étions les spectateurs de nous-mêmes. Il n'y avait pas de spectateurs. Les spectateurs c'étaient les tupuna invisibles. ». Ce type de représentation remet donc en cause l'existence du quatrième mur et propose une énonciation culturelle à la fois inclusive et participative. Elle promet enfin une conception extensive du temps de jeu qui tranche avec l'organisation actuelle des grands événements culturels comme le Matavaa ou le Heiva.



Photographie 10. Arrivée de la pirogue de Ua Huka au Matavaa o te Henua Enana de Ua Pou, décembre 2019

Source : Cliché de l'auteurice

Note : on remarque, au second plan, les costumes végétaux de Toko Henua dont il a déjà été question un peu plus haut ; et, à l'arrière-plan le navire Tahiti Nui qui a justement acheminé le groupe des Marquisien.ne.s de Tahiti ainsi que certain.e.s spectateur.rice.s.

Ici, dans les tensions évoquées en marge de Fa'afaita et du Matavaa, c'est plus généralement l'opposition entre ancrage terrestre et maritime de l'énonciation culturelle qui ressort : les fonds de vallées et la mer apparaissant comme deux lieux d'énonciation légitimes, deux marges, autant complémentaires que concurrentes. Ces marges sont en effet associées à des conceptions de l'énonciation culturelle encore distinctes : temps de la mer versus temps de la terre ; primauté de la mer sur la terre ; lourdeur et fixité du marae versus. légèreté et mobilité de la pirogue. Au-delà du rapport au corps et aux sens qu'implique la navigation en pirogue, au-delà du rapport avec l'environnement, avec l'océan, qu'elle suppose, se joue aussi dans les renouveaux piroguiers tahitien et marquisien évoqués ici, un questionnement sur le rapport au temps et à l'espace ainsi qu'au collectif. On retombe là sur un fil conducteur de la démarche développée dans cette thèse consistant à chercher à expliciter la portée transformative des différentes renaissances culturelles en Polynésie française : les tensions qui accompagnent ces processus attestent du fait que c'est dans le cadre de ces mouvements que de nombreuses questions de société, voire des questions philosophiques, se jouent, ou du moins qu'elles sont posées, quand bien même celles-ci ne se trouvent pas inscrites à l'agenda politique des représentant.e.s qui gouvernent actuellement le pays. Dans le cadre de ces renaissances culturelles, les marges maritimes et les vallées sont le lieu d'un décentrement qui passe par l'expérimentation d'autres modes de vie engageant davantage le corps dans chacun de ces environnements, engageant aussi souvent des collectifs à géométrie variable. Ce décentrement autorise alors le questionnement de ce qui est tenu ailleurs pour acquis, de la norme qui peut être rattachée à une influence extérieure ou à un oubli de certaines des dimensions qui fondent la différence énoncée.

Et l'on aboutit ici finalement à l'hypothèse la plus ambitieuse, celle d'un dépassement possible de la dialectique centre-marge, se fondant sur l'ancrage de l'énonciation culturelle dans la marge en Polynésie française.

2. Sortir de la dialectique centre-marge

Une telle hypothèse nécessite une démonstration à la fois progressive et synthétique, rassemblant les arguments précédemment exposés. Mais avant de mettre en œuvre cette démarche, j'aimerais d'abord combler une lacune. Le fait de m'intéresser à l'énonciation culturelle depuis les marges, m'a amenée à laisser de côté toute caractérisation de l'énonciation culturelle telle qu'elle se joue au centre, dans l'agglomération de Pape'ete, faisant de celle-ci un angle mort, une lacune de mon propos qu'il convient maintenant de combler.

2.1. Petit détour par le centre

Le centre est bien sûr un des lieux où la culture tahitienne est énoncée, mais c'est aussi un espace duquel les différences marquisienne et mangaréviennne ne sont pas absentes, pour ne mentionner que les énonciations culturelles étudiées dans cette thèse⁷³.

C'est à Pape'ete et dans sa banlieue proche que l'on trouve les principales institutions culturelles du pays : Te Fare Upa Rau (le conservatoire artistique de la Polynésie française), Te Fare Tauhiti Nui (la maison de la culture de Tahiti) et son aire de spectacle à To'atā, Te Fare Vāna'a (l'académie tahitienne), le centre des métiers d'art de la Polynésie française, Te Fare Manaha (le musée de Tahiti et des îles)... Comme nous le verrons plus précisément dans la troisième partie, il existe aujourd'hui une indéniable volonté politique de favoriser non seulement la représentation de la culture tahitienne mais aussi celles des autres archipels dans plusieurs de ces institutions et notamment à Te Fare Manaha (le musée). Même à l'académie Te Fare Vāna'a, on trouve ainsi une représentante de l'académie marquisienne (cette académie étant quant à elle située à Taiohae) et une locutrice du reo magareva. L'association Fa'afaita, qui est basée dans l'agglomération, affiche aussi clairement pour objectif de compter parmi ses membres davantage de Polynésien.ne.s originaires des autres archipels du territoire : « des Marquisiens, des Raivavae... » (entretien avec Claude Carlson, Pape'ete, mars 2021). L'équipage compte parfois des popa'ā.

Cependant, certains événements et certaines pratiques culturelles restent encore fortement marqués par la prédominance de l'énonciation tahitienne. C'est le cas par exemple du Heiva et des cursus proposés au conservatoire, en danse, lesquels sont entièrement tournés vers le 'ori tahiti, sans que le pe'i (de Mangareva) ou la danse enata ne soient véritablement intégrées dans ces formations. On pourrait ici rappeler combien les enjeux liés à la représentation, au centre, de ces cultures peuvent être importants pour les ressortissant.e.s des archipels en question en prenant deux exemples relatifs à la culture mangaréviennne : le Heiva Nui et l'exposition « Mangareva » qui a eu lieu en 2009 à Te Fare Manaha. Pour marquer le passage à l'an 2000, un Heiva spécial a été organisé cette année-là, un Heiva

⁷³ Ne serait-ce déjà que parce que le centre est aussi habité, investi par des populations originaires de ces archipels (voir chapitre 4, 1.2.3)

sans compétition appelé « Heiva Nui », au cours duquel chaque archipel était représenté par un ou plusieurs groupes. Cet événement a constitué une étape importante pour plusieurs des acteur.rice.s rencontré.e.s, qui participent aujourd’hui de l’énonciation culturelle mangaréviennne, une étape dans l’affirmation et la reconnaissance d’une différence propre à l’archipel, dissociée de l’énonciation tahitienne.

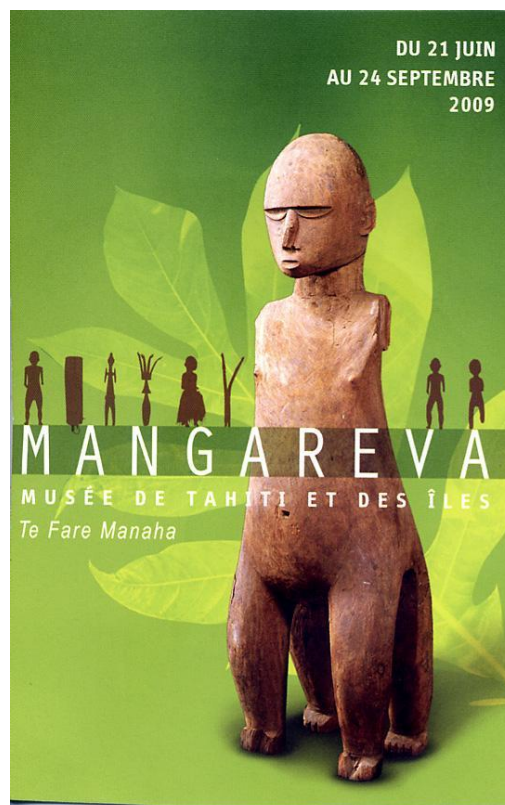
Dany Paheo, chef de troupe, mars 2021, Rikitea

« Je me rappelle toujours les grands titres dans les journaux « le choc des Gambier », [...] là je voyais que les autres archipels quand ils nous ont vus entrer sur la place de To’atā, ils se sont dit « Waw » c’est la première fois qu’ils voyaient des danses mangaréviennes. La plupart des pas ça n’a rien à voir, parce que quand tu regardes les danses des autres archipels y a le déhanchement comme les Tahitiens, nous c’est frapper la terre. Et sur la scène, ça faisait du boucan, c’était impressionnant, c’était à guichet fermé. [...] C’était aussi une découverte pour les jeunes qui ont dansé, une soixantaine de jeunes. »

Neuf ans plus tard, en 2009, eut lieu au Musée du Quai Branly, à Paris, puis à Te Fare Manaha, à Puna’auia, une exposition consacrée à la statuaire précoloniale mangaréviennne intitulée en France continentale « Mangareva, Panthéon de Polynésie » et juste « Mangareva⁷⁴ » à Tahiti (figure 18). Des populations de Mangareva furent invitées à venir inaugurer l’exposition, un groupe de danseur.euse.s originaires de l’île, mené par Dany Paheo, effectua un pe’i (photographie 11).

⁷⁴ Le retrait du mot « panthéon » peut être lié au contexte religieux propre à la Polynésie française dans lequel le fait de rattacher un archipel ou une île à une identité religieuse païenne ou polythéiste (même passée) peut être considéré comme stigmatisant.

Figure 18. Affiche de l'exposition « Mangareva » à Te Fare Manaha, 2009



Source : Te Fare Manaha, 2009



Photographie 11. Pe'i effectué par la délégation de Mangareva lors du vernissage de l'exposition « Mangareva » à Te Fare Manaha en 2009

Source : © Philippe Peltier, 2009

L'exposition fut, pour certain.e.s des acteur.rice.s rencontré.e.s, une nouvelle occasion de prendre conscience de la différence mangarévienne (voir citation ci-après), l'occasion d'avoir accès à des traces jusque-là inconnues. Les statues mangaréviennes datant de l'époque précoloniale présentent en effet des caractéristiques qui les distinguent des autres statuaires tahitiennes ou marquisiennes aujourd'hui bien connues en Polynésie française. Ces statues ont complètement disparu de l'archipel, moins d'une dizaine d'entre elles existent toujours aujourd'hui et sont conservées en Europe notamment au musée du quai Branly et au musée missionnaire ethnologique du Vatican.

Gabriel Teakarotu, fils de Michel Teakarotu, guide touristique, mars 2021, Gatavake (Mangareva)

« J'étais à Tahiti avec la troupe pour l'inauguration de l'exposition « Mangareva ». Au moment du pe'i, on a vu le nuage couler sur nous depuis la montagne, on a vu la brume et on a pensé que les esprits des anciens étaient aussi du voyage »

Ana Teakarotu, membre de l'association 193 et de Reo Magareva, mars 2021, Gatavake (Mangareva)

« Je vois mon peuple qui est là, c'est quelque chose. Les visites pour aller voir ces tiki-là, dans le musée, bien sûr que ça fait quelque chose, il faut dire que... voilà ce sont nos tupuna. [...] C'est des choses qu'on n'avait jamais vues. Pour moi, c'était grandiose, c'était une première. [...] C'est comme si on venait de découvrir de l'or. »

À Tahiti, il est donc possible de trouver des ressources et des espaces-temps de représentation pour l'énonciation d'une différence mangarévienne et ce alors même que c'est aussi à partir du centre, à l'initiative d'autres acteur.rice.s, d'autres secteurs d'activité, que circule un discours, des documents qui participent par ailleurs d'une invisibilisation de cette différence. C'est ce que nous avons vu plus haut quand j'ai abordé la manière dont la culture mangarévienne était renvoyée à des idées mortifères par les brochures touristiques et les documentaires qui émanent du centre ou qui sont diffusés à partir de celui-ci. De fait, il n'y a pas vraiment de contradictions entre le fait de présenter une exposition soulignant l'originalité de la statuaire mangarévienne à l'époque précoloniale et le fait de considérer que cette même culture a ensuite été détruite.

On peut dès lors remarquer une tendance au centre, qui sans être unique, consiste à consommer ou à exploiter certaines différences, renvoyant à des espaces périphériques ou marginaux, la culture constituant un champ dans lequel le règne du même et du normé atteint ses limites ce qui favorise la valorisation des différences ou plutôt d'une diversité contenue dans le cadre rassurant de l'altérité (Staszak, 2012 : 18). A nouveau, je le répète, je n'entends pas dire que Tahiti ou Pape'ete exotise les autres archipels. Une telle affirmation reposerait en effet sur une décontextualisation du processus d'exotisation comme imaginaire géographique de l'ailleurs développé en Occident et étendu au reste du monde via les réseaux coloniaux (Staszak, 2012 : 7). L'exotisation suppose donc un centre qui est avant tout occidental, mais le commerce de l'exotique fait jouer aux centres locaux, ici à Pape'ete, un rôle de marché relais. C'est ainsi que, selon un principe d'amalgame, de nombreuses marchandises exotiques qui transitent par Pape'ete y reçoivent un qualificatif englobant, se référant cependant à ce centre. La vanille, les perles produites en Polynésie française sont ainsi rattachées à une provenance inexacte en étant qualifiées « de Tahiti » quand bien même elles n'ont pas été produites dans cette île. Il s'agit ici de contourner un déficit de connaissance géographique sur cette partie du monde qui fait que des îles comme Taha'a ou Mangareva n'existent tout simplement pas sur la carte de l'exotisme tel que l'ailleurs est appréhendé, en Occident notamment.

Il en va autrement des Marquises qui ont bénéficié d'une reconnaissance ancienne et renouvelée dans la littérature et la production musicale occidentales tout au long du XIX^e et du XX^e siècle et qui sont plus rarement concernées par cet amalgame. Ceci n'empêche pas que, dans certains domaines culturels marchands, comme la sculpture ou le tatouage, l'énonciation marquisienne sert de référence à Tahiti (Lavondès, 1990 : 609). Elle permet par exemple de combler les vides : dans le domaine du tatouage, les motifs propres aux îles de la Société restent pour le moment encore peu connus, ils ne bénéficient pas de la dynamique qui a joué dans la revalorisation du patutiki et autour de la redécouverte de l'ouvrage de K. von den Steinen (2016 [1928]). L'un des tatoueurs tahitiens les plus renommés travaillant à Pape'ete et que j'ai déjà mentionné un peu plus haut, Patu Mamatui, s'est ainsi spécialisé dans le patutiki. La différence marquisienne est donc intégrée dans l'économie marchande qui caractérise le centre par des Marquisien.ne.s mais aussi par des acteur.rice.s qui n'ont pas de lien direct avec le Fenua Enata (Henua Enana)⁷⁵.

Ce phénomène déborde Pape'ete et la Polynésie française puisque le patutiki bénéficie aujourd'hui d'un rayonnement mondial qui n'est pas uniquement le fait des tatoueurs marquistes partis exercer à l'étranger. Il ne faudrait cependant pas se méprendre sur mon intention : je ne suis pas en train d'établir une équivalence entre le fait que des Tahitien.ne.s aient recours au patutiki dans les shops de Pape'ete et que des tatoueur.euse.s qui n'ont aucun lien avec la Polynésie ou l'Océanie l'utilisent en Occident. L'impérialisme, qui peut jouer dans les deux cas, aboutissant à une consommation de l'altérité et à des formes d'appropriation culturelle au centre, n'est pas de même nature, notamment parce qu'il ne s'inscrit pas dans les mêmes héritages, les mêmes processus historiques : centralisation dans un cas contre colonisation et exotisation dans l'autre. Surtout, il existe aussi des possibilités que cette participation d'acteur.rice.s non marquistes à l'énonciation culturelle enata soit négociée, acceptée (c'est le cas de Patu Mamatui).

En retour, certain.e.s acteur.rice.s de la renaissance culturelle marquisienne cherchent les moyens de rapatrier les bénéfices liés au succès que rencontrent, à Tahiti et dans le monde, certains pans de la culture marquisienne. Il.elle.s cherchent aussi à éviter une dispersion de cette énonciation culturelle, une déconnexion avec le territoire à laquelle elle reste malgré tout rattachée.

Kahu Kahia réfléchit ainsi au développement d'une plateforme de contenus audiovisuels spécifiquement dédiée à la culture marquisienne, présentant aussi une visée éducative. Cette plateforme pourrait permettre de « faire vivre les gens de ça, de payer les danseurs » qui, contrairement aux artisan.e.s et aux artistes n'ont pas de source de rémunération lors des Matavaa (entretien réalisé à Hakahau, Ua Pou, décembre 2019).

L'idée développée par Kahu Kahia peut être rapprochée de la démarche déjà mise en œuvre par Hinatea Colombani, dans le cadre de l'énonciation culturelle tahitienne, avec le dispositif 'Arioi Access⁷⁶. Cette liste de diffusion mensuelle permet à ses abonné.e.s d'accéder à un contenu vidéo

⁷⁵ Patu Mamatui participe cependant des démarches initiées par l'association Patutiki, dont il sera question dans la prochaine sous-partie. Il s'est rendu au festival Koika Tuhi Tiki (un festival consacré au tatouage qui fêtait sa première édition en mars 2022, à Nuku Hiva). Il a alors participé à la formation des futurs tatoueurs diplômés par le nouveau centre de formation situé là aussi à Nuku Hiva. Son positionnement est donc accepté, de même que celui de son disciple popa'a Éliott Guédeu.

⁷⁶ <https://www.arioi.pf/>

concernant différents aspects de la culture tahitienne. Le public visé n'est pas un public de néophytes mais bien les personnes qui, sans vivre à Tahiti, s'intéressent déjà à plusieurs pans de cette culture, comme les praticien.ne.s du 'ori tahiti. Les vidéos, en tahitien, sont traduites en quatre autres langues (anglais, espagnol, français et japonais) permettant de toucher la plupart des pays où le 'ori tahiti est aujourd'hui développé.

Ces deux projets s'inscrivent ainsi dans une stratégie de contournement de la marginalité relative des territoires en question par le recours aux outils numériques et audiovisuels. Surtout, les démarches mises en œuvre ont pour objectif de rétribuer l'énonciation culturelle et de reprendre le contrôle sur celle-ci alors que certaines pratiques culturelles circulent déjà via les réseaux de la mondialisation.

Nous sommes ici face à des initiatives qui visent l'atténuation des effets de la marginalité de Tahiti et des Marquises à l'échelle mondiale, essayant de compenser certaines des injustices spatiales liées au succès international que ces cultures peuvent avoir. Le projet mené par l'association Patutiki, ayant permis l'ouverture en 2021 d'un centre de formation pour la pratique du tatouage à Nuku Hiva, s'inscrit dans une autre logique, consistant à revendiquer une autorité, une centralité culturelle.

2.2. Revendiquer une autorité de la marge dans l'énonciation culturelle : lutter contre l'appropriation et affirmer sa centralité, l'exemple du « centre de formation d'artistes tatoueurs » de Nuku Hiva

Heretu Tetahiotupa, tatoueur et réalisateur, décembre 2019, Anaho (Nuku Hiva)

« L'année prochaine, on va ouvrir des formations à partir de juillet, on va former les Marquisiens à l'art du tatouage marquisien. Ce qu'on comprend, on va le transmettre. La formation sera à la fois pratique et théorique [...]. Le patutiki il appartient à la terre, il n'appartient même pas aux gens. C'est la terre qui a inspiré les hommes à créer ça. Et y a une valeur, dans le monde entier ça explose, c'est une économie énorme en fait. Et y a très peu qui revient aux Marquises, donc en fait nous ce qu'on veut c'est que ça revienne aux Marquises. Dès qu'on a des grands tatoueurs, ils partent à l'étranger pour tatouer ailleurs, et ils se font plein de fric là-bas. Notre objectif c'est que ces connaissances qui font partie de la culture marquisienne elles ont été créées ici, c'est ici le placenta, c'est ici que ça doit germer. [...]

En fait lui [Teiki Huukena], tout comme moi, on vivait une sorte d'injustice vis-à-vis de l'utilisation, comment dire, la réappropriation culturelle qui avait eu lieu sur le tatouage par Tahiti mais aussi dans le monde entier... la confusion et le fait que ces motifs qui viennent d'ici, qui ont un sens profond qui sont rattachés à ces îles qui ont des noms, ben les retrouver diffusés par une autre culture comme son produit, comme sa culture avec des noms, des sens différents... et tellement absurdes... Quand tu commences à lire et comprendre les motifs ce qu'ils représentent, où ils se placent, sur qui ils se placent bah c'est carrément ridicule la situation actuelle. [...]

C'est tout ce cirque qui nous dégoûtait et on se disait tout ça, ça se fait au détriment des Marquises, c'est un trésor qui appartient aux Marquises et y a rien qui revient aux Marquises. Les gens ils arrivent à Tahiti pour se faire tatouer des tatouages marquisiens et ils ne savent pas que ça vient d'ici et que c'est marquisien et du coup l'objectif c'était de reconnecter, que le monde sache que ces motifs ont un sens, ont des noms, des fonctions, que c'est profondément au cœur d'une culture qui est la culture marquisienne. Et ça se trouve ici, et ça prend sens ici, de reconnecter cet art avec les Marquises.

C'est une démarche concentrique, on commence ici, c'est tellement fragile, on l'a vu avec Teiki, à chaque fois qu'il y a un bon tatoueur, il part. On n'a pas le temps de développer cet art ici mais aujourd'hui l'état actuel du tatouage aux Marquises, il est assez pauvre en fait, on veut que ce soit enraciné ici avant de le diffuser. »

Une telle initiative relève d'une revendication de devenir non pas un centre mais au moins une centralité reconnue spécifiquement dans ce domaine. Comme nous l'avons vu dans l'introduction, Te Fare Upa Rau, le conservatoire de la Polynésie française basé à Tahiti, ne fait pas autre chose quand il prend part au projet d'inscription à l'UNESCO du 'ori tahiti (une démarche qui n'a pas encore abouti), établit un répertoire des pas de danse et ouvre des formations internationales payantes pour faire face au succès de cette pratique dans le monde, maintenir un certain contrôle sur les conditions d'énonciation de ce pan de la culture tahitienne, et lutter ainsi contre son appropriation.

Ces démarches s'inscrivent donc dans une analyse tenant compte des logiques centre-marge à différentes échelles, cherchant même à les renverser partiellement en faisant valoir une centralité géographique synonyme aussi d'autorité et de contrôle dans un domaine précis de l'énonciation culturelle, l'idée étant que pour pouvoir prétendre à la maîtrise avancée du 'ori tahiti ou du patutiki, il faut se rendre en formation à Tahiti ou à Nuku Hiva. Il est également révélateur que ces deux démarches similaires impliquent une demande de classement au patrimoine de l'humanité de l'UNESCO. Pour ce qui est des Marquises, cette demande ne concerne pas que le patutiki (pas que le tatouage) mais plus généralement le matatiki (l'art graphique propre au Fenua Enata comprenant la sculpture, la gravure, l'ornement des tapa, en plus du tatouage).

On retrouve ici une logique proche de l'un des présupposés promus par J. Lévy (2019 : 11) au sujet de la marge, lequel est donc légèrement transformé. La marge ce n'est pas ce qui virtuellement peut prétendre être un centre (Tahiti est un centre et peut être aussi considérée comme une marge mais ces deux statuts jouent bien à des échelles différentes, elle n'est jamais centre et marge à une même échelle), mais plutôt ce qui virtuellement peut revendiquer un statut de centralité, selon une logique plus thématique et moins cumulative que ce que la notion de centre implique. Une telle approche en termes de centralité virtuelle et non de centre me semble plus raisonnable dans le sens où elle tient compte d'une certaine stabilité des hiérarchies spatiales, de l'autonomie seulement partielle des marges envisagées. Surtout cette approche tient compte du processus de symbolisation, du « pouvoir qu'ont des acteurs sociaux identifiables d'investir volontairement de significations un lieu concret » ce que suppose justement la notion de centralité telle que la définit J. Monnet (2000 : 399). Nous verrons dans la troisième partie (chapitre 8, 2.2) un autre exemple de revendication de centralité concernant le renouveau piroguier et l'autorité de l'île de Satawal où plusieurs acteurs dénoncent une appropriation de leurs savoirs par Hawai'i (par la Polynesia Voyaging Society plus exactement).

Et la centralité, pour fonctionner, pour pouvoir remplir son rôle en matière de rayonnement et d'attractivité, dans les domaines dans lesquels son autorité est reconnue, nécessite un certain nombre de moyens logistiques, la rendant accessibles, et de dispositifs protégeant la valeur de la culture énoncée depuis la centralité en question. Alors que les enjeux logistiques sont souvent gérés à une échelle étatique, l'UNESCO, à travers notamment ses organes en charge des cultures immatérielles, est l'institution internationale qui fournit la plupart des dispositifs patrimoniaux en question. Et, alors que, pour le moment, ce sont surtout les démarches territoriales qui aboutissent avec le classement

de Taputapuātea à Ra’iātea et le classement en cours des Marquises sur la liste du patrimoine mondial, le classement des biens immatériels est pour le moins ralenti, en Polynésie française. Comme nous l’avons vu dans l’introduction générale, l’inscription du ‘ori tahiti a été ajournée et celle du matatiki n’est pas considérée comme prioritaire face au chantier que représente la mise en œuvre de l’approche matérielle aux Marquises (laquelle a elle aussi pendant longtemps représenté un véritable serpent de mer).

Ces démarches, concernant le matatiki et le ‘ori tahiti, attestent d’une confiance plutôt bonne du côté des acteur.rice.s de Polynésie française envers certaines instances internationales. Il s’agit là d’une tendance que l’on retrouve aussi dans le champ de la lutte politique pour l’indépendance du territoire. La voie suivie par la Kanaky – Nouvelle-Calédonie est critiquée à Tahiti justement parce qu’elle revient à contourner l’ingénierie onusienne en matière de processus de décolonisation. La réinscription de la Polynésie française sur la liste des pays à décoloniser n’est pas qu’un pied de nez aux autonomistes de la part des indépendantistes du Tāpura Huirā’atira, c’est aussi le signe d’une confiance placée dans les organes de l’ONU. Je referme cette parenthèse.

Il y a donc dans ces procédures de classement et dans les dispositifs visant à asseoir la centralité de tel ou tel territoire dans l’énonciation des différents pans de la culture de référence quelque chose qui relève au mieux de l’utopie concrète et au pire d’un certain pragmatisme, d’une manière d’être dans le monde tel qu’il est, sans jouer indéfiniment la carte de l’écart par rapport à celui-ci. Une telle démarche nous éloigne de fait de toute perspective révolutionnaire dans laquelle la marge ferait sécession pour affirmer son autonomie pleine et revendiquer son existence propre, séparée. On pourrait voir dans ce pragmatisme une forme d’essentialisme stratégique, visant à instrumentaliser le succès de certains pans de l’énonciation culturelle pour se faire une place dans le monde. Je pense évidemment qu’une telle lecture serait éminemment fallacieuse et reviendrait d’emblée à stigmatiser à nouveau une revendication pluriverselle, celle d’un rapport au monde, d’une différence, forcément située, qui entend se faire entendre et apporter sa contribution à la mondialité, dans un Tout-monde (Glissant, 1997a.) qui a déjà connaissance de son existence, via justement le succès du matatiki ou du ‘ori tahiti. Une telle revendication de centralité constitue un rempart contre l’altérisation, l’exotisation, l’amalgame mais aussi contre l’essentialisation que l’emmargement peut induire. Les tatoueur.euse.s formé.e.s à Nuku Hiva doivent venir grossir les rangs de l’offre locale de tatouage mais une partie d’entre eux, sans doute la plus grande, iront aussi dans des shops situés à Tahiti et ailleurs dans le monde, leur formation dans la centralité marquisienne assurant la pérennité du lien avec ce territoire, de la contextualisation de leur pratique (limitant les effets possibles en termes de déconnexion entre la trace que constitue le tatouage et le territoire au sein duquel elle a été élaborée).

2.3. Et Mangareva dans tout ça ? La critique de la périphérisation du territoire comme condition de l’énonciation culturelle

Se pose alors la question de la place qu’occupe Mangareva dans ce processus, dans la remise en cause partielle du fonctionnement centre-marge dans le domaine de la culture. Il faut se souvenir ici de la démonstration proposée plus haut, laquelle visait entre autres à établir le fait que Mangareva n’est pas une marge, mais une périphérie ou du moins une île qui présente une certaine périphéricité autorisant son classement dans la catégorie intermédiaire (carte 18). Qu’implique alors la prise en

compte de ce statut de périphérie dans le processus que nous étudions dans cette sous-partie ? Beaucoup de choses... qui peuvent sembler complexes à synthétiser à moins que l'on ne se réfère à une nouvelle métaphore, proposée par un acteur qui m'a beaucoup aidée dans mon travail à Mangareva : je veux parler de la métaphore du pont arc-en-ciel développée par Michel Teakarotu.

La première fois que j'ai entendu Michel utiliser cette image je ne l'ai pas tout de suite comprise. Puis j'ai remarqué qu'elle revenait sans cesse dans son discours, pour accentuer les idées fortes. Selon Michel, c'est au moment du CEP que les Mangarévien.ne.s ont pris le pont arc-en-ciel, la perliculture ayant ensuite pris le relais. L'arc-en-ciel renvoie ici à un mirage, celui de la réussite économique, il renvoie à la perspective de participer au fonctionnement du système central, via le développement économique. Le pont, quant à lui, marque justement une situation d'intermédialité et une double absence. Celui qui est sur le pont n'est sur aucune des deux rives. Il peut néanmoins être plus proche de l'une que de l'autre.

L'intérêt de cette métaphore c'est qu'elle parvient à rendre compte de la tentation du centre, plus forte dans la périphérie que dans la marge car la périphérie se définit aussi par sa moindre autonomie que la marge. Or, l'énonciation culturelle existe sur le pont mais elle est tiraillée, marquée au fur et à mesure de son affirmation par la tentation de rejoindre l'une ou l'autre des deux rives, celle d'une forme d'assimilation ou bien la plage, la plage de la marge. Et l'on se souvient que la plage de la marge, même si elle suppose toujours un cœur insulaire qui serait l'espace d'une culture sans énonciation, cette plage n'est pas forcément le lieu d'un repli sur soi. Elle est surtout un espace d'interactions dans lequel des liens sociaux et culturels se négocient. On pourrait reprocher au raisonnement développé ici d'enfiler les métaphores d'une manière de plus en plus autoréférentielle. Il me semble au contraire que les deux métaphores : celle de la plage et celle du pont permettent de pouvoir penser ce qui diffère entre l'énonciation culturelle marquisienne et l'énonciation culturelle mangarévienne. Elles permettent donc bien de penser des faits, à condition de faire preuve d'imagination.

Et j'aimerais maintenant relier la métaphore du pont arc-en-ciel à une théorie proposée en sociologie par A. Sayad dans un tout autre contexte : la théorie de la double absence élaborée au sujet des émigré.e.s algérien.ne.s parti.e.s en France (Sayad, 1999). L'application de cette théorie à Mangareva pourra donner l'impression d'un forçage. Au contraire, il me semble qu'elle peut permettre d'explicitier encore ce qui se joue dans la périphérie, sur le pont arc-en-ciel.

La double absence, telle qu'A. Sayad élabore cette théorie, est la conséquence non seulement d'une émigration massive en provenance des campagnes mais en premier lieu d'une dépaysement générale de l'Algérie. La colonisation puis la pénétration du système de valeur économique occidental dans les campagnes désorganisent le système agricole local qui finit par périr. Seules les grandes fermes coloniales et l'agriculture productiviste restent en place. Le reste des terres ne sont plus cultivées et la population, masculine d'abord, se découvre disponible pour le salariat qu'elle ne va pas chercher en ville mais directement au centre, au « vrai » centre, en France. L'émigration crée une absence sur place au point de départ mais aussi au point d'arrivée, dans le sens où l'émigré ne peut jamais complètement prendre part à la centralité, un plafond de verre l'assignant aux travaux les moins rémunérés, aux emplois d'OS (ouvrier spécialisé), et dans le sens aussi où dans un premier temps il n'investit pas complètement le centre, en pensant sa présence au sein de celui-ci comme temporaire, ce qu'elle n'est que rarement.

L'objectif est de reprendre la notion de double absence et d'en proposer une application en Polynésie française, partiellement découplée de la question de l'émigration. Il s'agit de dire que comme dans le cas de l'Algérie, le CEP puis le développement de la perliculture crée sur place les conditions d'une dépayssannisation. On arguera que justement à Mangareva, la période du CEP a été celle où les terres ont été cultivées pour approvisionner la structure en légumes frais ; ce à quoi je répondrais que cette agriculture commerciale a créé les bases d'une nouvelle transformation économique du système agraire local suivant un modèle venant du centre et répondant à des besoins créés par le centre (qui n'est pas seulement Pape'ete ici mais aussi Paris). La culture économique capitaliste, l'habitus capitaliste, acquis pendant les années du CEP sont rapidement réinvestis dans la perliculture. Celle-ci entraîne un abandon des terres, si bien qu'aujourd'hui bien peu sont cultivées, laissant la place à un enrichissement révélateur, alors que dans le même temps le lagon se couvre de bouées, comme nous l'avons vu précédemment.

Il y a donc dépayssannisation, enrichissement, mais aussi émigration massive : pour les études d'abord, dès le passage dans le secondaire (et aujourd'hui encore pour le lycée général et l'accès au collège public), pour l'accès aux soins, l'accès à de nombreux secteurs d'emplois ensuite... L'insertion dans le système économique central entraîne donc, soit une émigration plus ou moins lointaine, soit la participation sur place à une culture d'exportation déconnectée des besoins locaux. La déterritorialisation est en marche. Les modes de consommation se transforment : la plupart des produits consommés viennent de l'extérieur.

Il y a donc rupture et cette rupture est corrélée à une émigration qui joue à plusieurs étapes de la vie tant que la périphérie reste sous-équipée. Mais il ne faut pas croire que celles.eux qui restent ne la subissent pas. Elles.eux aussi subissent la déterritorialisation, ce qu'exprime Michel Teakarotu lorsqu'il dit avoir pris le pont arc-en-ciel. Michel Teakarotu est à la fois propriétaire d'une ferme perlière et d'une des rares pensions touristiques de Mangareva. On peut donc considérer qu'il a joué à fond la stratégie développementaliste dont il tire bien sûr des profits non négligeables. Pour autant, sa critique de l'intégration économique de Mangareva n'en a pas moins de valeur. Lorsque j'ai voulu effectuer un entretien avec lui, Michel Teakarotu a mis en place tout un dispositif visant, je le crois, à me confronter directement aux problèmes qui le poussent aujourd'hui à formuler cette critique et donc à mobiliser la métaphore du pont arc-en-ciel. Plutôt que de répondre à mes questions, il a fait venir son fils et c'est une conversation à quatre voix qui a eu lieu (j'étais moi-même accompagnée par Noémie Peyrebrune), dans laquelle le désaccord entre le père et le fils n'a pas tardé à surgir, lequel tenait notamment au caractère très incomplet de la transmission culturelle entre les deux générations, à la remise en cause par le fils du choix fait par ses parents de privilégier le français comme langue de communication avec leurs enfants, au quotidien. Gabriel, le fils de Michel, exprimait une forme de colère face à ce qu'il considérait malgré tout comme une dépossession, une rupture.

Et j'aimerais confronter cette idée à deux citations extraites de *La double absence* (Sayad, 1999) qui me semblent particulièrement pertinentes pour comprendre ce qui se joue, là, dans ce conflit intergénérationnel.

A. Sayad, 1999, *La double absence, des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Paris : Éditions du Seuil.

- Extrait 1 : p. 165

« Est-il besoin de rappeler que toute émigration est *rupture*, rupture avec un territoire et par là même avec une population, un ordre social, un ordre économique, un ordre politique, un ordre culturel et moral ? »

- Extrait 2 : p. 389

« On peut dire que l'intégration a commencé dès l'émigration, voire bien avant cet acte qui n'est que la manifestation de cette intégration : intégration au marché du travail salarié à l'échelle mondiale d'individus qui jusque-là vivaient, bon gré mal gré, en marge et dans l'ignorance de ce marché et de tout le système économique dont il faisait partie. »

A travers le rapprochement de ces deux citations, extraites du même livre d'A. Sayad, je m'autorise alors la connexion logique suivante : « l'intégration au marché du travail à l'échelle mondiale » est déjà synonyme de « rupture », avant l'émigration. La rupture commence donc sur place avec le développement d'une monoculture d'exportation, favorisant des formes d'oubli partiel de l'ancienne société, et la perte (au moins transitoire) de certains repères, l'enfouissement des traces.

Ces deux citations laissent en effet entrevoir la possibilité d'une intégration au centre qui commence dans la marge et pourrait être partiellement déconnectée de l'émigration, légitimant l'application à Mangareva de la double absence, tout en restant très proche de la pensée d'Abdelmalek Sayad.

Cependant, il ne s'agit pas non plus de dire que la déterritorialisation sur place serait équivalente à la déterritorialisation induite par l'émigration de longue durée surtout en ce qui concerne l'énonciation culturelle. Autour de l'émigré plane malgré tout le spectre de la trahison, ce que nous avons déjà dit autrement précédemment, et vérifié aussi dans le cas de Mangareva (voir chapitre 4, 2.1).

A. Sayad, 1999, *La double absence, des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Paris : Éditions du Seuil.

- Extrait 3 : p. 210

« Le soupçon de trahison, voire d'apostasie (sociale, culturelle plus proprement religieuse) est une constante qui hante l'émigration en tant que conduite pratique et en tant que catégorie de pensée ; en cela, elle est une *absence* aussi « illégitime », une absence qui demande un intense et constant travail de légitimation »

Pour en finir avec la référence à Abdelmalek Sayad, je signale que, comme Bourdieu (1980), ce sociologue aborde la question de l'énonciation culturelle (ce qui fait que ma démarche n'est pas complètement forcée), et comme Bourdieu, à nouveau, il fait preuve d'une grande réserve vis-à-vis de l'affirmation d'une différence dans les territoires colonisés ou ex-colonisés, comme dans les pays d'immigration, ce que nous avons pu aborder déjà dans le chapitre 2 (2.)

On peut rappeler pour comparaison que P. Bourdieu, dans son article qui date de 1980 et qui s'intéresse non pas à l'émigration mais aux revendications régionalistes, présente l'affirmation d'une différence à cette échelle comme une inversion du stigmate (Bourdieu, 1980 : 70), la région étant avant tout définie par la domination symbolique et économique qui s'exerce sur elle, comme si elle tirait toutes ses caractéristiques des discours performatifs du centre. Sa méfiance vis-à-vis des approches culturelles rend impossible toute réception d'une différence, celle-ci est immédiatement replacée dans

le rapport de force auquel elle participe effectivement sans que l'être au monde dont elle est porteuse ne soit considéré.

Le fait de prendre position vis-à-vis du stigmaté, en le rejetant ou en l'assumant, est toujours présenté comme une manière de jouer le jeu du centre, de toujours s'inscrire dans un dialogue avec celui-ci. Mais que serait une énonciation culturelle qui ne prendrait pas position par rapport au centre ? On en revient au fait que toute différence est affirmée dans un espace intermédiaire, et jamais dans un espace complètement soustrait au regard panoptique du centre. Exiger autre chose de l'énonciation culturelle, qu'elle se situe ailleurs que dans une situation d'intermédiarité, revient, je le répète, à reproduire les conditions qui ont empêché la réception de la différence dans le champ scientifique.

Et à ce sujet, j'ai identifié deux types d'intermédiarité : celle qui est le propre de la périphérie et celle qui caractérise la marge. Nous avons vu que la seconde pouvait être associée, dans certains cas, à un niveau d'autonomie et d'organisation décisionnelle plus poussée, pouvant ensuite ouvrir la voie à la revendication d'une centralité dans certains domaines de l'énonciation culturelle, là où l'énonciation culturelle de la périphérie peine à être reconnue comme telle ou comme séparée de celle du centre (cette problématique ne concerne pas vraiment Mangareva qui se trouve dans une situation que j'ai qualifiée d'intermédiaire). Et là aussi, ce sont les espaces marginaux (situés à une échelle interne à l'archipel) comme Temoe, un atoll resté à l'écart de la périphérisation qu'ont connue l'île principale et le lagon de Mangareva, un atoll qui a conservé d'importantes traces de l'époque précoloniale, qui en vient à constituer l'une des bases possibles à partir de laquelle l'énonciation d'une différence mangarévienne est repensée, réaffirmée. Certains acteurs rencontrés proposent même au sujet de Temoe de rendre obligatoire la visite scolaire de cet atoll ou, si l'accès sécurisé à celui-ci n'est pas possible, de reconstituer à Rikitea certaines des structures présentes sur l'atoll, des structures qui à nouveau permettent de penser une culture mangarévienne bien distincte des autres cultures de Polynésie française. A défaut de pouvoir prétendre à une quelconque centralité, Te Moe est hissé en haut-lieu de la différence mangarévienne.

Il ne faudrait pas conclure de ce qui précède que Mangareva accuse un retard en matière d'énonciation culturelle par rapport aux Marquises et à Tahiti. Les trajectoires suivies sont bien distinctes et en grande partie conditionnées par la manière dont le contact puis l'exploitation coloniale des territoires en question s'est produite, affectant aux différents archipels des rôles plus ou moins stables dans le temps. La marginalité et l'altérité attribuée aux Marquises ont ainsi constitué la condition même de leur entrée dans la mondialisation via la colonisation et via des échanges à longue distance dans lesquels l'art et l'artisanat propres au Fenua Enata pouvaient souvent trouver leur place. A contrario, la marginalité à laquelle Mangareva a été affectée relevait davantage d'une hétérotopie missionnaire, visant un fonctionnement quasi autonome du territoire, entraînant l'interdiction de nombreuses pratiques culturelles précoloniales (comme la sculpture par exemple) et privilégiant des logiques de prélèvement (perle sauvage) et d'exploitation des terres qui ont fortement marqué les esprits (y compris ceux des scientifiques), et limité ensuite la prise en compte des changements qui affectait l'archipel avec le CEP et le développement de la perliculture, aboutissant à une périphérisation du territoire.

Il n'est dès lors pas surprenant que l'énonciation culturelle mangarévienne soit souvent associée à une critique des mirages du CEP et de la perliculture (le côté arc-en-ciel dans la métaphore du pont), une

critique de ce qui a autorisé la périphérisation du territoire. Tout se passe comme si jouait ici une remise en cause du statut du territoire, laquelle est associée à l'affirmation d'une plus grande capacité d'énonciation culturelle et aussi à une plus grande autonomie vis-à-vis non pas tant d'un centre tahitien que d'un ensemble de stratégies développementalistes et de discours exogènes normés, synonymes à la fois de mirages consuméristes, de vulnérabilité socio-économique, de pollution et de dévalorisation culturelle pour l'archipel et pour sa population. Une telle démarche, même si elle relève du signal faible, s'avère porteuse d'une remise en cause qui est moins géographique, qui concerne moins le modèle centre-périphérie-marge, que les effets des normes développementalistes, fonctionnalistes et patrimoniales que les centres consacrent et diffusent dans les périphéries.

L'énonciation d'une différence mangarévine, parce qu'elle sape la double absence propre aux périphéries, suffit déjà à contrevenir à ces normes et notamment aux normes patrimoniales au nom desquelles l'archipel de Mangareva avait été considéré comme un désert, un vide culturel. Elle est associée à une reterritorialisation qui fait la part belle aux marges du territoire : aux îles inhabitées de l'archipel, peu à peu réinvesties, à l'atoll de Temoe, qui retrouve son rôle de haut-lieu, aux traces situées sur les hauteurs demain (photographie 12 et 13).



Photographie 12. Te paepae no Uma à Mangareva : mise en place d'une signalétique à la faveur d'un projet scolaire de l'école primaire de Rikitea
Source : cliché de l'autrice, mars 2021



Photographie 13. Te paepae no Uma à Mangareva : structure en pierre, mur
Source : cliché de l'autrice, mars 2021

Le fait de favoriser l'identification des traces sur l'île de Mangareva ne s'inscrit pas dans une démarche de promotion touristique du territoire mais dans un projet scolaire mené par une classe de primaire en collaboration avec Bruno Schmidt. Nous sommes en plein dans une logique en marge des démarches institutionnelles habituelles (faisant intervenir le ministère de la culture ou des équipes de scientifiques) visant à favoriser une réflexion sur la différence culturelle via la mise en lumière des traces.

Derrière les risques de romantisation, d'appropriation culturelle et d'exclusion que l'intérêt pour les marges et l'ancrage dans ces territoires peuvent véhiculer, il demeure que la reconsidération dont ces espaces bénéficient peut aussi autoriser l'identification et la remise en cause de rapports de pouvoir constitutifs de la colonialité, opposant centres et marges (mais aussi périphéries). La marge devient ainsi le lieu à partir duquel le décentrement est pensé et rendu possible, un territoire dans lequel il est plus facile d'envisager des alternatives au régime territorial dominant en revendiquant pour les populations de cet espace, une capacité à se dire (dans le cas de Mangareva), une autorité (dans le cas des Marquises et, de manière moins explicite, dans celui des marges tahitiennes) notamment dans le champ de l'énonciation culturelle, en expérimentant aussi des modes de vie, des manières de faire, en rupture avec celles qui prévalent par ailleurs.

Conclusion de la deuxième partie

L'intérêt pour les marges identifié dans les entretiens réalisés auprès des acteurs des renaissances culturelles a d'abord été replacé dans un contexte mobilitaire plus large remettant en cause, au moins partiellement, la pertinence du modèle de l'exode rural, et permettant aussi de mettre en évidence, notamment à partir de l'exemple des vallées tahitiennes une reconsidération plus large de ces espaces, dépassant le champ de l'énonciation culturelle. Nous avons ensuite vu que cet intérêt dont les marges font l'objet présentait des risques de repli et de stigmatisation pour les territoires et les populations qui ne performant pas correctement la marginalité (en raison de leur proximité avec le centre). Le plus souvent donc, cet intérêt pour les marges ne remet pas en cause la dialectique centre-marge mais favorise au contraire le fonctionnement à plein du modèle, toujours au profit du centre, à travers des mécanismes d'appropriation et d'amalgame, rarement au bénéfice des marges et encore moins des périphéries. Toutes ces problématiques ne peuvent être minimisées.

Pourtant, ceci ne doit pas nous empêcher d'identifier des ressources propres aux marges et qui peuvent aussi renforcer l'énonciation culturelle qui s'ancre dans ces territoires, voire lui donner une portée transformative. Et justement cette portée transformative de l'énonciation culturelle à partir des marges, peut passer par la revendication, l'aménagement et la reconnaissance d'une centralité culturelle dans ces territoires. Et même si ces projets achoppent, ils auront eu le mérite de poser la question du contrôle de l'énonciation culturelle et celle du rapatriement dans le territoire de référence des bénéficiaires associés à certains pans de cette énonciation. Cette portée transformative peut aussi passer par la critique des effets de la périphérisation d'un territoire retranché du référentiel patrimonial comme Mangareva, dont l'énonciation culturelle constitue déjà une forme de remise en cause des modèles de patrimonialisation promus par les centres à différentes échelles. Ce qui se joue ici, en Polynésie française, relève d'un processus déjà identifié ailleurs en Océanie par A. Favole et L. Giordana, dans d'autres territoires archipélagiques (Wallis et Futuna et la Kanaky Nouvelle-Calédonie), où des forces centrifuges viennent remettre en cause une organisation centre-périphéries(-marges) qualifiée de « fractale » et de « coloniale » (Favole et Giordana 2018: 219).

Dès lors, la remise en cause du modèle centre-périphérie-marge et de la colonialité qu'il véhicule semble ouvrir la voie à une autre conception du territoire, une conception permettant d'identifier différentes centralités moins hiérarchisées, reconnues pour leur autorité culturelle. Reste à savoir si ces centralités entretiennent des liens entre elles, si elles s'influencent, et le cas échéant, à quelles échelles se déploient ces liens préférentiels. Or, le régionalisme culturel océanien, déjà abordé rapidement dans l'introduction, repose précisément sur ce type d'approche réticulaire. Il s'agit donc maintenant d'envisager l'influence de cette perspective océanienne dans le champ de l'énonciation culturelle en Polynésie française.

Chemin faisant : une intertextualité pensée comme problématique mais bien présente, même en Polynésie française

Avant d'en venir à la troisième partie, je propose à nouveau de faire le point sur la route empruntée jusqu'ici. La trajectoire suivie dans la deuxième partie semble avoir dévié du cheminement défini à partir des travaux sur l'énonciation culturelle, dans la première partie. En effet, alors qu'H. Bhabha (1994), E. Glissant (1997b.), et même G. Denig (1980 : 40), dans une moindre mesure, semblaient s'entendre pour affirmer que toutes les cultures sont impliquées dans des formes d'intertextualités qui les relient à d'autres territoires, j'ai beaucoup insisté sur le fait que l'unité et la cohérence culturelle restaient malgré tout un horizon recherché par les acteur.rice.s rencontré.e.s en Polynésie française. Faut-il y voir, à la suite d'H. Bhabha, le signe d'une victoire de la rhétorique de la diversité et du multiculturalisme et remettre en cause l'idée même que ces acteur.rice.s portent l'énonciation d'une différence ?

H. Bhabha, 2019 [1994], *Les lieux de la culture, une théorie postcoloniale*, Paris : Payot, p. 86

« La diversité culturelle est aussi la représentation d'une rhétorique radicale de la séparation des cultures totalisées qui vivent hors de la souillure de l'intertextualité de leurs positions historiques, en sécurité dans l'utopie d'une mémoire mythique d'une unique identité collective. [...] Le besoin de penser la limite de la culture comme problème d'énonciation de la différence est dénié »

Peut-il seulement en être autrement ? Une culture renaissante peut-elle se présenter autrement que sous les traits de l'unique, du spécifique ? On touche ici aux limites de l'énonciation culturelle dans un monde dominé par la rhétorique capitaliste, fortement marqué par une conception colonialiste de l'altérité.

Les énonciations culturelles que j'étudie dans cette thèse ne sont pas complètement en rupture avec cet ordre de faits. Au Matavaa o te Henua Enana de 2019, la moitié d'une tribune était réservée pour une soirée aux passager.ère.s de l'Aranui qui prennent également part au kaikai le lendemain et achètent les biens vendus par les artisan.ne.s dans les allées du site principal du festival. En disant cela, je n'entends pas fustiger cette stratégie économique du festival mais simplement constater à nouveau qu'il ne se situe par hors du monde. De la même manière qu'il serait faux et malhonnête de voir dans cet événement une marchandisation de la culture, il serait faux de n'envisager les énonciations culturelles étudiées que sous l'angle « de l'esthétique positive et des valeurs politiques que nous attribuons à l'unité ou à la totalité des cultures » (Bhabha, 2019 [1994] : 89).

On peut même se demander, à la suite d'E. Glissant, si l'intertextualité n'opère pas malgré tout de manière souterraine pour reprendre l'image qu'il utilise au sujet de la Caraïbe.

É. Glissant, 1997, *Le discours antillais*, Paris : Folio Essais, p. 230

« Mais nos histoires diversifiées dans la Caraïbe produisent aujourd'hui un autre dévoilement : celui de la convergence souterraine. Ce faisant elles nous enseignent une dimension insoupçonnée, parce que trop évidente, de l'agir humain : la transversalité. L'irruption à elle-même de l'histoire antillaise (des histoires de nos peuples, convergentes) nous débarrasse de la vision linéaire et hiérarchisée d'une Histoire qui courrait son seul fil. » (Glissant, 1997b. : 230)

La convergence pourrait alors se révéler dans un second temps. Parce que le contexte politico-économique n'est pas favorable à l'affirmation de l'intertextualité, il conditionne fortement les modalités selon lesquelles s'effectue l'énonciation culturelle, qui, sous des abords multiculturalistes autorise malgré tout l'affirmation d'une différence qui pourrait préfigurer une convergence souterraine à la façon du rhizome. Il s'agit ici de pures spéculations théoriques et d'analogies (ces hypothèses structurent le chapitre 8). On peut malgré tout déjà trouver, chez des acteur.rice.s qui par ailleurs concentrent leurs efforts sur d'autres échelles en Polynésie française, les signes d'une intertextualité assumée.

Heretu Tetahiotupa, tatoueur et réalisateur, décembre 2019, Anaho (Ua Pou)

« J'envisage réellement d'aller à Samoa. Une des visions que j'ai c'est qu'on a subi un effondrement que ce soit sociétal et culturel et donc il reste des morceaux mais y a plein de morceaux qui sont perdus aussi mais on fait partie d'une grande communauté qui est celle du Pacifique et y a eu des traumatismes différents ailleurs, il y a eu des choses différentes qui ont été préservées ailleurs. [...] Un des projets c'est d'aller la chercher aux Samoa, apprendre la langue, passer six mois – un an là-bas, apprendre les rituels, parce que eux c'est ça, ce qui est puissant c'est que eux ils n'ont pas eu de rupture donc ils ont la technique, mais ils ont aussi toute la cosmologie en fait qui va avec, ils ont tout un tas de rituels, d'esprits, des choses qui sont décrites dans les livres sur le tatouage marquisien mais dont on a plus de trace aujourd'hui. C'est une pratique très sacrée en fait le tatouage, parce que dans la vision polynésienne tu perfores la limite qu'il y a entre le jour et la nuit. L'intérieur du corps c'est la nuit, c'est le « pō », c'est le monde des esprits et l'extérieur c'est le « â », cette chose doit être effectuée de manière rituelle parce qu'elle doit être protégée parce qu'il y a plein de mauvais esprits qui tournent autour et qui pourraient pénétrer et du coup on a plein de choses qui sont décrites dans les livres mais on ne les a plus de façon pratique. Et eux les ont encore, ils ont des chants, quand ils fabriquent je sais pas si c'est les instruments, je sais qu'il y a différentes étapes du processus du tatouage qui sont ritualisées et qui font intervenir des divinités, des croyances et ça c'est des choses auxquelles il faut qu'on se reconnecte, ça ça fait partie de l'approche. [...] »

Note : on pourra également se référer sur ce sujet à la citation de Kahu Kahia dans le 1.2 du chapitre 3.

Le poids de l'un comme horizon des renaissances culturelles a donc justifié jusqu'ici l'approche par échelles et, dans le cas de la Polynésie française, le primat de l'archipel. Cependant, ceci ne signifie pas pour autant que, pour les acteur.rice.s rencontré.e.s dans ce territoire, seule l'échelle de l'archipel entre en ligne de compte. Des réseaux débordant la Polynésie française existent aussi, des jeux d'intertextualité sont mis en œuvre de fait, il existe même un corpus théorique (le régionalisme culturel océanien) et des événements régionaux comme le FestPac qui promeuvent de tels liens. Il s'agit donc maintenant de s'intéresser aux liens entre les énonciations culturelles qui se développent ou existent à plus petite échelle, et notamment sur une base macro-régionale.

Troisième partie

Un faible engouement pour la dynamique régionale
océanienne en Polynésie française : étudier une
perspective minoritaire

“Is the difference between Micronesian studies and Pacific studies one of scale ? Is it geographic ? Is there a political difference ? Is the difference methodological ? Is it philosophical ?”

T. Teaiwa, 2001, “L(o)osing the Edge”, *The contemporary Pacific*, vol. 13, n°2, p. 347

Introduction à la troisième partie

La troisième partie de la thèse porte donc sur une échelle limite des renaissances culturelles étudiées : l'échelle macro-régionale, océanienne. Cette échelle ne remplit pas le même rôle que l'archipel, l'île ou le pays car elle est toujours articulée avec d'autres lieux, d'autres espaces plus précis d'énonciation et d'ancrage. L'échelle macro-régionale constitue donc le dernier terme, l'aboutissement possible, d'un assemblage scalaire dans lequel toutes les échelles intermédiaires ne sont pas nécessairement présentes. Elle s'inscrit aussi souvent dans une logique plus réticulaire que cette partie permettra de caractériser. Le régionalisme culturel océanien, tel que développé notamment par A. Wendt (1976), E. Hau'ofa (1993, 1998) et T. Teaiwa (2001, 2006, 2010) relève bien d'une démarche de renaissance puisqu'il vise notamment à réactiver des liens historiques que la colonisation et la constitution des empires coloniaux avaient entravés (Hau'ofa, 2013 : 23-24).

En Polynésie française, cette perspective ne bénéficie pas du même genre de consensus que les marges (un consensus très large mais pas total, comme nous venons de le voir). C'est même tout l'inverse. En dépit de mon intérêt pour ce régionalisme, j'ai régulièrement buté, lors des entretiens effectués auprès des acteur.rice.s rencontré.e.s, sur un discours faisant des différences entre Mélanésie et Polynésie des différences indépassables relevant de l'évidence, alors que la Micronésie était tout simplement absente du propos.

Pour autant, bien que la perspective océanienne ne soit pas dominante en Polynésie française il serait faux de dire que je n'ai jamais retrouvé la perspective océanienne dans les entretiens que j'ai réalisés (tout d'abord parce que, comme nous l'avons vu dans le point d'étape situé à la fin de la première, j'ai parfois pu manquer de subtilité sur ce sujet). Certain.e.s acteur.rice.s intègrent déjà cette perspective à l'énonciation culturelle qu'il.elle.s développent. D'autres organisent même des événements, malgré tout assez rares, présentant explicitement l'objectif d'assurer une meilleure représentation à la région et de participer à développer la perspective océanienne en Polynésie française. Il s'agira donc, dans le chapitre 6, de partir de ces initiatives, de montrer que cette perspective océanienne constitue un signal faible développé par des acteur.rice.s qui jouissent de capitaux sociaux très spécifiques, inégalement répartis. L'originalité de ces démarches sera soulignée en les resituant dans un contexte local dans lequel la quasi-totalité des événements culturels présentant une dimension régionale proposent une

représentation biaisée, partielle de l'Océanie, parfois explicitement limitée au « triangle polynésien ».⁷⁷.

Ceci atteste malgré tout de la prédominance d'un régionalisme de moindre envergure, un subrégionalisme polynésien, reposant sur d'autres logiques que le régionalisme culturel océanien, que j'entends caractériser rapidement dans cette introduction afin d'exposer le type d'évidence sur lesquelles il se fonde.

L'évidence c'est ce qui se passe d'argumentation, comme lorsque certain.e.s affirment qu'il n'y a « rien » de commun entre Kanak et Polynésiens (entretien mené à Ua Pou, décembre 2019). En creusant, il est cependant possible de faire ressortir un certain nombre d'arguments récurrents, parmi lesquels domine d'abord l'idée de différences de langue trop importantes : « Au niveau de la langue, il n'y a pas de proximité [entre les langues polynésiennes et mélanésiennes] » dit par exemple l'une des actrices de la renaissance culturelle marquisienne interrogée à Nuku Hiva, en décembre 2019. Dans le champ scientifique de la linguistique, la continuité est pourtant étayée depuis un certain temps (entretien avec Jacques Vernaudo, Puna'auia, novembre 2018) et un acteur (tahitien) comme J.-C. Teriierooiterai, qui a passé son enfance en Nouvelle-Calédonie, à Nouméa, a pu la mettre en évidence dès l'adolescence avant même d'avoir eu accès aux outils et aux méthodes de cette discipline⁷⁸.

La seconde évidence ainsi affirmée pour justifier la distinction entre Mélanésie et Polynésie est plus géographique. Elle concerne cette fois directement le rapport à l'espace des sociétés en question. D'aucuns affirment en effet que les cultures mélanésiennes et notamment kanak sont plus terriennes par rapport aux cultures polynésiennes, océaniques par « nature » (entretien effectué à Pape'ete, mars 2021). Une telle affirmation ne tient pas compte du renouveau piroguier qui se produit également en Mélanésie, et notamment en Nouvelle-Calédonie, même si pour le moment ce territoire ne dispose pas de grande pirogue double comme la Polynésie française⁷⁹, équivalente à Fa'afaite.

⁷⁷ Il faudra aussi garder en tête la possibilité que certain.e.s (rares) acteur.rice.s refusent toute articulation entre l'énonciation culturelle à laquelle il.elle.s participent à l'échelle de l'archipel et les perspectives régionales ou subrégionales. Je n'ai rencontré qu'une fois ce cas de figure, chez Tetahai, le chef de troupe de Nuku Hiva au Matavaa de 2019. Alors que celui-ci me racontait qu'il était allé à Hawaï il m'expliqua avoir trouvé cette culture « trop différente ». « C'est trop difficile pour moi pour faire comprendre aussi la vie hawaïenne et notre vie ici marquisienne. C'est vrai on dit c'est la famille mais quand je regarde c'est différent. C'est tout. » (entretien réalisé en décembre 2019, à Taiohae, Nuku Hiva).

⁷⁸ J.-C. Teriierooiterai aimait en effet raconter comment, au cours de son enfance puis de son adolescence à Nouméa, il avait consigné soigneusement, sur un carnet, les correspondances linguistiques entre les mots wallisiens, tahitiens et drehu (l'une des langues kanak les plus parlées à Nouméa) et ce bien avant d'initier des études en linguistique, en anthropologie aussi, et de devenir le chercheur qu'il est ensuite devenu (entretien réalisé à Papeno'o, août 2019).

⁷⁹ Plus encore qu'en Polynésie française, la colonisation mise en œuvre en Nouvelle-Calédonie a induit un cantonnement des populations dans des réserves appelées « tribus ». Et même si les modalités de cette colonisation ont différé entre la Grande-Terre, l'île des Pins et les îles de la Loyauté, la coupure avec l'océan a été brutale. Ceci n'a pas empêché la Nouvelle-Calédonie d'acheminer une pirogue, fluviale certes, lors du premier grand rassemblement de pirogues organisé dans le cadre du Festival des arts du Pacifique de 1982, à Rarotonga (entretien avec Claude Carlson, Pape'ete, mars 2021).

L'argument selon lequel les cultures mélanésiennes seraient moins océaniques que les cultures polynésiennes mérite donc d'être envisagé également comme un héritage colonial. Il faudrait enfin se garder de toute approche synchronique du passé précolonial de la Mélanésie : il est en effet possible qu'au moment du contact colonial plusieurs sociétés mélanésiennes aient en effet présenté une moindre propension à la projection en haute mer et aux échanges à longue distance que certaines sociétés polynésiennes. Cependant, ceci ne dit rien du passé plus reculé de ces sociétés. Il a ainsi existé en Nouvelle-Calédonie un débat politique concernant la circulation au Ilème et au Ier siècle avant J.-C. des poteries lapita dans le Pacifique occidental, un système d'échanges aujourd'hui bien documenté (Kirch, 1988 ; Summerhayes, 2000 ; Sand, 2010). Une frange raciste des partis loyalistes calédoniens refusait tout simplement d'attribuer ce phénomène historique à des Mélanésien.ne.s, ce qui leur permettait au passage de faire des Mélanésien.ne.s kanak les premier.ère.s colons du territoire, relativisant ainsi la

L'association Kenu One Project (KOP) utilise ainsi ses liens avec le Vanuatu pour permettre à ses membres de développer leurs compétences et leur expérience en matière de navigation traditionnelle sur l'une des grandes pirogues dont dispose ce pays (entretien avec Jean-Emmanuel Frantz, manager du KOP, à Nouméa, en juin 2019). L'association a également invité J.-C. Teriierooiterai à venir transmettre ses connaissances sur la navigation aux étoiles lors d'une conférence publique en 2019. En s'accumulant, ces arguments énoncés sur le mode de l'évidence entraînent des glissements successifs. C'est ainsi que certain.e.s acteur.rice.s rencontré.e.s, par ailleurs très admiratif.ve.s des cultures aborigènes, rapprochent les Kanak des autochtones d'Australie (entretien mené à Nuku Hiva, décembre 2019).

L'objectif ne sera pas de stigmatiser ce discours ou de se contenter de développer une approche constructiviste pour remettre en cause les évidences ainsi affirmées mais bien de se donner les moyens de comprendre ce qui se joue dans l'absence de perspective océanienne chez la plupart des acteur.rice.s rencontré.e.s, comment cette absence est conditionnée par un certain nombre de facteurs structurels tant logistiques, qu'économiques et politiques qui seront présentés dans le chapitre 7. Cette absence relative n'est pas toujours fondée (uniquement) sur les évidences que je viens de présenter, il arrive aussi régulièrement que l'énonciation régionale ne soit tout simplement pas la priorité car d'autres logiques d'intégration prennent le dessus, et notamment d'autres échelles, comme l'échelle « nationale » et l'échelle de l'« archipel ». Ce cas de figure sera abordé dans le chapitre 8.

Il existe en effet une différence de taille entre les acteur.rice.s convaincu.e.s de la nécessité du régionalisme culturel océanien, souvent acquis.es à la rhétorique océanienne d'E. Hau'ofa, cherchant à la développer ou regrettant de ne pas être en mesure de la mettre en œuvre plus concrètement et celles.eux qui n'y voient pas d'intérêt. Il ne faudrait pas se méprendre sur mes intentions : la seconde position ne fait pas l'objet d'un quelconque jugement de valeur de ma part, ou du moins ai-je cherché à limiter celui-ci. L'objectif ici est bien plutôt de comprendre pourquoi ce régionalisme culturel reste si limité en Polynésie française. Il s'agit, à proprement parler, d'étudier un absent, ou un quasi-absent, pour identifier les facteurs qui se combinent et concourent à la reproduction de cette absence tant dans le domaine de l'énonciation culturelle que dans celui de la recherche. Nous verrons en effet dans le chapitre 9, comment les études décoloniales ouvrent une réflexion stimulante quant au caractère conditionné de certaines absences, et tout particulièrement celles qui concernent les échelles macro-régionales dans les territoires qui ont été colonisés (Santos, 2011) et dans le champ scientifique.

colonisation européenne. Ces allégations sont bien sûr combattues par les archéologues spécialistes du lapita, comme C. Sand (Sand, 2018 : 17).

Chapitre 6. Une représentation biaisée, incomplète de l’Océanie dans les événements culturels de dimension régionale en Polynésie française

Après avoir présenté rapidement en introduction les arguments récurrents qui jouent actuellement contre le développement d’une perspective océanienne en Polynésie française, il convient maintenant d’explorer le schéma minoritaire, en remarquant combien, à chaque fois, il suppose chez les acteurs un volontarisme mais aussi un ensemble de capitaux sociaux rares et élevés. Contrairement au chapitre suivant, qui explorera les facteurs structurels (logistiques, démographiques, politiques...) qui ont limité la diffusion de la dynamique régionale en Polynésie française, l’objectif de ce chapitre est bien, en creux, de montrer combien dans ce contexte, le développement de la perspective océanienne est coûteux, induisant donc pour le plus grand nombre l’absence de possibilité d’accéder à celle-ci, conditionnant aussi un certain nombre de réticences vis-à-vis de cette échelle, bien visibles dans les événements culturels de grande ampleur organisés sur le territoire, à Tahiti notamment. Parce qu’elle fera référence à des parcours qui pourront sembler très spécifiques, la démonstration pourra parfois sembler moins étayée scientifiquement. On touche ici au propre des signaux faibles, des schémas minoritaires, pour lesquels le chercheur s’appuie sur des « données marginales pour en faire le cœur d’un nouveau mode d’interprétation » (Pestaña et Pantz, 2015 : 17). L’étude de tels signaux implique un travail patient, une collecte minutieuse de faits épars qui pourra sembler plus fastidieuse que les analyses précédentes. L’usage du conditionnel permettra de retranscrire une certaine prudence vis-à-vis de propos ou d’observations collectées ainsi en ordre dispersé.

Afin d’appuyer mes propres observations, et parce que le nombre d’événements de portée régionale qui se sont tenus en Polynésie française entre 2019 et 2022, que j’ai pu étudier directement, me semblait encore limité, j’ai également intégré dans l’analyse certains événements qui avaient eu lieu avant le début du travail qui sous-tend cette thèse. Pour chaque événement ou initiative étudiée, je préciserai donc le type d’informations utilisées. L’objectif est bien par l’analyse de différentes démarches, initiatives ou événements présentant une dimension régionale de mettre en évidence l’existence d’une perspective océanienne relativement rare et en retour le poids de certains biais dans la représentation de cet espace reproduisant des formes de cloisonnement, de sélection entre les différentes parties du Pacifique.

1. Quelques initiatives régionales relevant du signal faible, qui nécessitent le cumul de nombreux capitaux sociaux très inégalement répartis

La mise en œuvre de cette démarche repose donc sur la mise en évidence, l’articulation et parfois l’opposition entre deux capitaux : le capital de mobilité et le capital d’autochtonie. Ces notions empruntées davantage à des sociologues qu’à des géographes (Chamboredon et Bozon, 1980 ; Retières, 2003 et Renahy, 2010 pour le capital d’autochtonie ; Allemand, 2004 et Wagner, 2010 pour le capital de mobilité) participent certes de la tendance, dénoncée par ailleurs (Neveu, 2013 : 338) à l’inflation, à la démultiplication des capitaux en sciences sociales. Il ne s’agit pas d’adresser ce débat que j’ai déjà eu l’occasion d’aborder par ailleurs (Mury, 2011) concernant la spécificité de ces capitaux,

la possibilité de les distinguer réellement d'autres formes de capitaux disposant d'une assise théorique plus reconnue, comme les capitaux étudiés par P. Bourdieu (Bourdieu, 1986, cité par Ripoll, 2021) : capital économique, capital culturel, capital symbolique et capital social (ou capital relationnel).

Les acceptions de ces termes qui seront mobilisés ponctuellement dans cette partie de la thèse sont celles qui leur sont habituellement affectées et qui ont été synthétisées dans la notice « Les capitaux selon Pierre Bourdieu » rédigée par F. Ripoll (2021) pour l'encyclopédie en ligne Hypergéo⁸⁰. L'usage qui sera fait de ces termes se démarquera cependant de tout « dominocentrisme » (Renahy, 2010 : 10), de toute démarche ne cherchant à rendre compte que des capitaux des individus les mieux dotés, bénéficiant des positions sociales les plus reconnues. On peut ici rappeler à nouveau que la notion de capital d'autochtonie s'inscrit d'ailleurs, à l'origine, telle qu'elle est développée par J.-N. Retière (2003) dans une perspective visant justement à reconnaître également aux classes populaires ou du moins à une partie de celles-ci des capitaux.

En parlant de capital d'autochtonie et de capital de mobilité, l'objectif est simplement de mobiliser des notions qui, sans prétendre à leur autonomie, présentent une certaine efficacité pour rendre compte de la distribution inégale de ressources présentant une dimension géographique, favorisant ou non ici le développement de la perspective océanienne dans un contexte relativement peu favorable à la diffusion de celui-ci. Je me limiterai ainsi à définir le capital d'autochtonie comme l'ensemble des ressources sociales et symboliques tirées de l'ancrage dans un espace, de « l'appartenance à des réseaux de relations localisées » (Renahy, 2010 : 9), de la reconnaissance d'une filiation inscrite dans un espace donné. Je ne reproduirai donc pas la tendance à rattacher le capital d'autochtonie aux classes populaires (Retière, 2003). Le capital de mobilité permettra quant à lui de désigner l'ensemble des ressources sociales et symboliques impliquées dans la mise en œuvre de la mobilité (internationale dans le cas précis de cette partie) ou résultant de celle-ci. Il ne suffit pas d'avoir expérimenté la mobilité pour que celle-ci soit érigée en capital. Le capital de mobilité suppose le développement de véritables compétences (Wagner, 2010 ; Allemand, 2004), comme la maîtrise d'une langue véhiculaire par exemple. Dans la sous-partie qui suit, le moment des études supérieures apparaîtra comme une étape clef dans la constitution de ce capital.

1.1. L'université d'Hawai'i et le Pacific Theological College de Suva : hauts-lieux de socialisation transpacifique, pôles de diffusion du régionalisme océanien

Certains lieux de formation comme l'université d'Hawai'i ou le Pacific Theological College de Suva semblent avoir représenté une étape décisive dans la formation de plusieurs des acteurs qui portent la perspective océanienne. Le brassage entre étudiant.e.s venu.e.s de différents territoires du Pacifique constitue la base d'une première socialisation à l'échelle régionale, permettant de lever le

⁸⁰ Le capital économique y est ainsi défini comme ce que l'on entend par le « capital tout court », celui qui rassemble les revenus, l'épargne, les biens immobiliers, le foncier, la propriété des moyens de production... Le capital social ou capital relationnel désigne « l'ensemble des capitaux (de différentes espèces) dont peut bénéficier un individu du fait de ses relations de connaissance, qui peuvent être plus ou moins durables et institutionnalisées et de diverses natures ». Le capital culturel quant à lui est fait de la somme « des savoirs et savoir-faire, connaissances et compétences, sens pratique et maîtrise théorique, dispositions incorporées et durables constitutives de l'habitus, se voyant reconnaître une valeur différentielle dans le monde social et conférant ainsi un avantage relatif à la personne qui peut les mobiliser ». Enfin, le capital symbolique est « un synonyme de bonne image ou réputation, notoriété, prestige, crédit, honneur, autorité, charisme, etc., dont bénéficient certaines personnes – quand d'autres sont stigmatisées et discriminées. » (Ripoll, 2021).

sentiment d'étrangeté radicale identifié précédemment en Polynésie française vis-à-vis des populations mélanésiennes notamment. L'extrait qui suit, tiré de l'entretien réalisé avec l'ancien universitaire et homme politique tahitien indépendantiste (élu député en juin 2022), Steve Chailloux, est révélateur du décentrement offert par l'université d'Hawaï'i. Ce décentrement est double : il permet à Steve Chailloux de prendre conscience de la grandeur du Pacifique et d'accéder aux théories d'E. Hau'ofa, il lui permet aussi de sortir d'une vision objective et neutre du travail de scientifique, de remettre en question la figure du témoin modeste. Même si cette dernière considération est ici légèrement hors sujet, il me semble que le lien entre les deux formes de décentrement est en soi intéressant et qu'il serait dommage de tronquer l'extrait sans tenir compte de cet apport. Un paradoxe géographique ressort également lorsque Steve Chailloux raconte, qu'à Hawaï'i, il s'est senti « au milieu de l'Océanie ». Il fait alors référence à un cosmopolitisme océanien propre à l'université d'Hawaï'i que l'on ne retrouve pas à Tahiti.

Steve Chailloux, député indépendantiste (Tāvini Huirā'atira), avril 2021, Pape'ete (je souligne)

« C'était super à Hawaï'i parce que... Hawaï'i a beaucoup nourri ma réflexion autour de la langue et de l'identité... parce que le brassage, j'étais au milieu de l'Océanie. L'université de Hawaï'i c'est les Papous, les machins, les Samoans, les Tongiens, Marshall Islands... C'est vraiment « L »'Océanie qui est là. Et donc j'ai vu nos frères et nos sœurs d'Océanie passer. J'ai discuté, j'ai rencontré, je me suis nourri d'eux, je me suis inspiré d'eux et du coup ça a aussi ça a nourri ma réflexion autour de ma langue et je pense que je suis passé d'une vision identitaire et linguistique plutôt ethnocentrée, au tout début, vers une vision beaucoup plus ouverte, inclusive et certainement beaucoup plus Pacific way. Et c'est ça en fait que je vois, que je remarque quand je discute avec mes amis d'ici qui sont aussi engagés dans les mêmes causes que moi, je vois bien que, souvent, c'est très ethnocentré, et, moi je dis souvent que, un des problèmes qu'on peut rencontrer ici quand on discute de ces sujets-là c'est que souvent on manque de perspective. On discute avec des gens qui sont engagés dans la mouvance identitaire et tout, c'est très bien, ils ont de quoi dire, ils ont des choses à dire, mais je trouve que ça manque quand même de perspective et qu'on tourne en rond et que c'est très pitoïste, c'est ici et rien qu'ici.

(moi) tu savais déjà que tu pouvais être si proche des Papous ?

- Intellectuellement, oui. Ensuite pour passer de l'intellect au cœur, dans ses tripes, de considérer le Pacifique, un peu... totalelement la vision d'Epeli Hau'ofa, cette mer d'îles, là j'ai appris ça à Hawaï'i.

(moi) Ici, on ne te l'avait jamais enseigné ?

- Non, non, non du tout. Moi j'ai découvert Epeli Hau'ofa quand j'étais à Hawaï'i. Même dans notre cursus étudiant, on a des textes à lire, on ne nous a jamais... jamais... jamais. Et donc je découvre ça et je me dis « tiens y a des penseurs océaniens ». Disons que Hawaï'i, je sais pas je connais pas l'Australie et tout mais l'université de Hawaï'i, elle est peut-être spéciale dans le sens où elle est très océanienne, elle est très quelque part politique d'une certaine manière. Ce qui m'a surpris d'ailleurs parce que moi je viens de l'école de la République, l'école française où le chercheur ne doit pas avoir d'opinion politique, le chercheur doit... un peu à la vision de Weber. Le savant et le politique c'est deux choses séparées. Le chercheur ne doit pas avoir d'opinion, d'idées ou d'avis politique. Et ça j'ai été entraîné et formé à ça, l'école française. J'arrive à Hawaï'i et c'est tout le contraire. Pour publier dans *Contemporary Pacific*, il faut dire qui on est, d'où on vient et de dire ses idées aussi, au-delà de l'intellect. Et moi je vois ça je me dis « tiens, je connais pas ça du tout ». Et j'adore, je commence à apprendre. Bon c'est pour ça peut-être que ça a renforcé chez moi le militant politique que j'étais un tout petit peu avant. »

J'avais déjà identifié, dans le chapitre 1, dans la première partie de cette thèse, un cheminement similaire chez Vehia Wheeler, la chercheuse, géographe tahitienne, qui a passé son enfance et fait ses études à Hawai'i avant de venir à Tahiti pour faire une thèse sur les représentations ancestrales et les futurismes décoloniaux en Polynésie française (Mā'ohi Nui). Ayant souhaité compléter sa formation à l'Université de la Polynésie française (UPF), Vehia s'étonnait aussi de l'absence de certaines références pourtant centrales dans sa formation à Hawai'i : comme F. Fanon, A. Césaire ou E. Said... et ce alors que deux de ces auteurs étaient français.

Au cours de mes entretiens, je n'ai jamais rencontré d'acteur.rices qui avaient effectué tout ou partie de leur formation universitaire à l'Université du Pacifique Sud, à Suva. Bien que l'on puisse toujours postuler des biais de représentativité dans mon approche qualitative et mon exploration « en réseau » du milieu formé par les acteur.rice.s des renaissances culturelles en Polynésie française, je pense malgré tout que ce fait reste parlant. L'université du Pacifique Sud n'est pas identifiée en Polynésie française comme un lieu de formation central. Les choses sont différentes en ce qui concerne la formation des pasteurs. Si la France continentale constitue toujours une centralité majeure dans le parcours théologique des futurs pasteurs en Polynésie française, Suva n'est pas en reste. L'entretien mené auprès de l'actuel président de l'Église Protestante Māòhi (ou EPM, ici māòhi est orthographié précisément selon les règles de l'EPM), François Pihaatae, permet de mettre en évidence la construction progressive d'un capital relationnel de dimension océanienne rendu possible par le brassage qui s'opère cette fois sur les bancs du Pacific Theological College de Suva, entre des populations venant des différents territoires du Pacifique.

Il pourra sembler surprenant, au premier abord, de considérer le président de l'EPM comme un acteur central de la dynamique transpacifique à Tahiti. En effet, cette institution religieuse anciennement appelée « Église évangélique de Polynésie française » a pris, en 2004, le nom d'« Église Protestante Māòhi ». Ce changement de nom semble marquer un tournant culturel autochtone assumé, centré sur la Polynésie française. Pour autant, le fait que François Pihaatae en soit aujourd'hui le président est aussi le signe d'une ouverture océanienne de cette institution. Depuis 1963, l'EPM est autonome. A partir de 1966, cette autonomie a été associée à un dédoublement des parcours de formation des pasteurs, lesquels ne se rendent plus systématiquement en France continentale pour accomplir le cursus théologique nécessaire à l'exercice de leur fonction. Une partie de ceux-ci vont en effet à Fidji où se trouvent le siège de la PCC (Pacific Church Conference) et le Pacific theological college dont il sera beaucoup question ici. Après quatre années d'étude théologique à la Mission, à Pape'ete, François Pihaatae a passé trois ans à Suva, entre 1989 et 1991. Vingt ans plus tard, en 2009, il a été nommé secrétaire général du PCC, un poste qu'il a occupé pendant dix ans avant de revenir à Tahiti prendre la présidence de l'EPM. Selon l'actuelle présidente de la Société des études océaniques Vāhi Sylvia Tuheiava-Richaud (entretien réalisé en septembre 2019, à Pape'ete), cette élection doit beaucoup au soutien que le PCC a apporté à cette candidature et donc au rôle joué par ce pasteur à Suva, mais aussi à l'entregent qu'il a pu développer auprès des décideur.euse.s et des populations des différents territoires océaniques, au cours de ses missions concernant la gouvernance et la lutte contre le réchauffement climatique. Notons cependant que François Pihaatae était le seul candidat en lice à cette élection (*La Dépêche de Tahiti*, 20 juillet 2019).

François Pihatae, président de l'Église protestante māōhi ,mars 2021, Pape'ete (je souligne)

« (Moi) *Donc quatre ans d'étude comme ça, à la Mission [quartier de Pape'ete], et après vous êtes pasteur ?*

- Non, après je suis parti à Fidji.

(Moi) *Mais tout le monde va à Fidji ?*

- Non. Tout dépend du niveau d'étude que vous avez acquis. Il faut que tu aies un B+ pendant la formation. On est bon on va à Fidji ou en France, tout dépend de la décision de... C'est eux qui disent toi tu vas à Fidji, toi tu vas à Montpellier ou à Strasbourg. Encore pour continuer des études, pour avoir plus de bagage. Sur les six, deux sont partis en 1988 et nous on était 2 à partir à Fidji en 1989. [...]

(Moi) *Mais vous parliez anglais ?*

- Non. On est parti trois mois avant pour pouvoir avoir des cours d'anglais intenses à l'Université du Pacifique. On avait des cours en anglais renforcé. On avait un petit peu de connaissances. Mais là-bas on comprenait rien. En trois mois, on a eu les bases. Ça nous a pris au moins, bon après les trois mois, quand on avait commencé en janvier 1989, bah on a mis six mois à s'accaparer cette langue-là. Mais pendant les six mois c'était le néant. On allait en cours, mais heureusement qu'on avait un professeur suisse à ce moment-là, pasteur Jacques Nicole de Suisse. Alors c'est lui qui nous aidait, en français pour nous expliquer tel cours c'est ça, tel cours c'est ça. [...]

(Moi) *Vous étiez combien dans la formation ?*

- Une trentaine. Qui venait de partout dans le Pacifique : de Samoa, des Tonga, de Fidji, de Tuvalu, de Niue, de Kiribati, d'Irian Jaya, de Pohnpei...

(Moi) *Et pas de Nouvelle-Calédonie ?*

- Si. On avait deux étudiants de Nouvelle-Calédonie.

(Moi) *Des kanak ?*

- Oui des Kanak. Mais qui ont eu vraiment des difficultés, encore plus de difficultés que nous.

(Moi) *Vous étiez proches d'eux ?*

- Oui oui. On se voyait pour s'entraider. On se voyait chez nous. On s'aidait un peu.

(Moi) *Vous pensez que vous étiez mieux préparés ?*

- Je sais pas si on était mieux préparés. Mais eux ils ont toujours la difficulté d'apprendre l'anglais. Par rapport à nous, on a un héritage missionnaire anglais. Quand on lit dans la Bible il y a des mots anglais je crois que c'est ça qui nous a un petit peu facilité...

(Moi) *Il n'était plus question d'avoir des cours sur la culture là-bas ?*

- Toutes nos études on nous faisait référer à notre culture, comment le mā'ohi, comment le kanak il voit ceci... Les professeurs ils intégraient dans leurs cours la diversité de la culture dans le Pacifique. Ou on te donne un sujet, et on te demande, comment vous voyez ça dans votre culture ? Par exemple l'amour. Comment vous voyez l'amour dans votre culture. Comment le mā'ohi il perçoit ça dans sa culture ?

(Moi) *Parce que à chaque fois vous aviez l'impression que c'était très différent, la manière de percevoir à Samoa, à...*

- Très différent. Il y a des endroits où on est similaire. Sur la culture, sur les mots.

(Moi) *C'est quels endroits dans le Pacifique dont vous vous êtes senti proches ?*

- C'est quand on se reconnaît. C'est quand on est une famille.

(Moi) *Vous vous reconnaissez avec tous les étudiants comme une famille ? Même en Irian Jaya ?*

- Oui, même en Irian Jaya, parce que eux ils faisaient partie des Papous, il y avait même des Papous qui étaient là, des Vanuatu, les Mélanésiens.

(Moi) *Et là, vous avez senti une proximité ?*

- C'est comme si on était comment on appelle, c'est un moment où on nous fait rappeler notre histoire d'avant.

(Moi) Quelle partie de l'histoire vous fédère ?

- Bah c'est l'histoire des missionnaires. Nos missionnaires tahitiens sont partis dans toutes les îles. Et c'est eux-mêmes qui nous rappellent et bah c'étaient vos grands-parents qui étaient venus chez nous. Et c'est eux qui ont fondé notre église. C'est là qu'on a appris l'histoire de nos ancêtres missionnaires. C'est à Fidji. Ces autres îles du Pacifique, ces étudiants nous ont fait rappeler l'histoire.

(Moi) C'est les étudiants de Samoa qui ont dit par exemple qu'ils avaient été évangélisés par les Tahitiens ? Et du coup ça crée un lien avec vous ? Ça crée une importance particulière pour les Tahitiens ?

- On était vus comme des envoyés. Parce que eux, quand nos missionnaires ils sont partis là-bas ils ont appelé leur Église, « Église de Tahiti ». Mais après ils ont changé de nom après. Mais le nom de leur Église a été Église de Tahiti. C'est là où on a vraiment vu l'importance de la culture et c'est là où on s'est vus privés de notre culture. Eux ils sont bien intégrés dans leur culture alors que nous on était un petit peu déracinés quoi.

(Moi) Sur quels sujets vous vous êtes sentis déracinés ?

- Sur le sujet de l'accueil où ils font encore le kava... le sujet de l'accueil.

(Moi) Les kanak le faisait encore ?

- Oui et non. Les kanak c'est pas le kava, c'est l'igname. C'est rare où ils le font. Mais dans les autres îles, comme les Samoa, les Tonga, les Fidjiens. Ils ont toujours ça que nous on a perdu. Mais au bout de trois ans on a vu que le kava c'était plus seulement cérémonial, c'est comme la bière. C'est une boisson quotidienne, c'est devenu commercial, y a plus le sens. C'est seulement quand il y a des grandes cérémonies avec des invités de l'extérieur qu'on voit ça mais après c'est tous les jours.

(Moi) Mais quand vous êtes revenus ici, le kava vous n'avez pas continué ?

- On savait pas qu'il y a encore des kava chez nous. Il y en a encore. A Fare Hape, Haururu, ils ont replanté, mais j'ai su ça en 2000.

(Moi) Ça veut dire que eux dans le culte, ils ont le kava ?

- Non, ils n'ont pas intégré dans le culte. Le système de culte c'est européen, partout, comme chez nous.

(Moi) Vraiment y a pas de trace de la culture dans... Alors pourquoi ça s'appelle Église Protestante Māōhi?

- Non chez nous, si. Mais chez les autres c'est séparé. La culture c'est dehors. Mais chez nous on a commencé à intégrer, les éléments de la culture dans notre culte, les instruments de musique, les éléments de la Cène : le uru, le taro, l'eau de coco. Et puis, la tenue vestimentaire.

(Moi) Et ça, ça n'existe pas ailleurs ?

- Non ça n'existe pas ailleurs, c'est juste spécifique à ici. Quand eux, ils viennent ici, ils nous voient et vous n'avez pas de kava, et puis quand ils nous voient boire de l'eau de coco et le uru, ils tiquent. Pour eux c'est pas admissible. C'est la théologie que eux ils ont apprise.

Le récit de François Pihatae nous permet de comprendre combien l'origine tahitienne se trouve valorisée au centre de formation du PCC : c'est à Tahiti et Mo'orea, en 1819, que la Bible a été traduite et imprimée pour la première fois dans une langue autochtone océanienne (tahitienne) par des missionnaires anglais (Tuheiava-Richaud, 2019 : 127). Les anglicismes que ceux-ci ont introduits dans la langue tahitienne afin de rendre compte de concepts et de notions nouvelles sont présentés comme

des atouts, un capital linguistique⁸¹, ayant facilité l'apprentissage de l'anglais pour les ressortissant.e.s de Polynésie française. Et c'est surtout la mémoire des premiers missionnaires tahitiens envoyés dans les autres territoires océaniques qui joue ici un rôle majeur, favorisant les liens entre les Tahitiens et les élèves pasteurs venant des autres îles du Pacifique. On remarque dans ce récit que, paradoxalement, cette mémoire n'est pas détenue par les étudiants tahitiens. C'est en se rendant à Fidji et en rencontrant les ressortissants des autres îles du Pacifique qu'ils prennent conscience de cet héritage, du rôle que les Tahitiens ont joué dans la diffusion du message biblique dans le Pacifique. Il est alors intéressant de remarquer combien François Pihaatae assume à la fois l'idée d'un déracinement culturel plus prononcé chez les populations tahitiennes, davantage coupées de leur histoire que les autres populations du Pacifique, mais aussi dans le même temps une position novatrice de l'EPM visant à intégrer la culture dans le culte (en communiant avec l'eau de coco et le 'uru⁸² par exemple), là où, partout ailleurs en Océanie, culture et culte seraient nettement séparés, séparés même physiquement dans l'espace (« la culture c'est dehors »).

On comprend alors que Tahiti représente une centralité protestante historique dans le Pacifique, du moins était-ce encore le cas au tournant des années 1980-1990 quand François Pihaatae faisait ses études de théologie à Suva. Cette centralité a joué un rôle majeur pour ce pasteur dans la construction de son capital relationnel océanique. Il a donc fallu attendre qu'il vienne à Suva pour que l'importance de cette centralité valorisante lui soit transmise par les autres étudiants océaniques. Ce seul fait pourrait déjà être révélateur de la coupure qui existe à Tahiti avec le reste du Pacifique.

Il ressort ainsi de cet entretien que le capital relationnel océanique, la capacité à avoir conscience de la proximité historique (quel que soit le pas de temps considéré) qui existe entre les différentes populations océaniques, apparaît comme une ressource inégalement distribuée dans le Pacifique, qui pourrait être moins développée en Polynésie française, où l'accès à ce capital relationnel reste conditionné par la mise en œuvre d'un autre capital particulièrement discriminant : le capital de mobilité. Tout se passe comme si la transmission de ce capital relationnel à Tahiti était entravée, avait été interrompue alors que les autres populations du Pacifique semblent avoir davantage gardé la trace de celui-ci, maîtriser davantage les récits qui permettent d'attester l'existence historique de ces relations. C'est du moins ce qui ressort de l'analyse développée par François Pihaatae, qui peut toujours être sujette à caution mais nous renseigne au moins sur sa propre perception d'une ouverture océanique limitée en Polynésie française. On peut dès lors se demander si l'élection de François Pihaatae marquera de ce point de vue un tournant dans l'intégration régionale non pas des instances de l'EPM mais de la communauté protestante, de la communauté des croyant.e.s de Polynésie française.

Alors que les autres territoires océaniques incluent les populations de l'actuelle Polynésie française dans leurs récits, les Tahitiens semblent moins en mesure de rendre compte des échanges entre les différentes parties du Pacifique, même lorsque ces échanges concernent le rôle historique joué par les missionnaires tahitiens dans l'évangélisation des territoires océaniques. C'est comme si la coupure, l'isolement, jouait davantage dans un sens que dans l'autre. Un moment de l'entretien retranscrit plus haut m'a particulièrement surpris : lorsque François Pihaatae dit avoir pris conscience auprès des

⁸¹ Relevant donc du capital culturel.

⁸² Cette pratique ne fait cependant pas consensus à Tahiti et dans les îles de la Société, elle pourrait même être minoritaire (Fer et Malogne-Fer, 2002 : 361).

étudiants tongiens, samoans, kanak, papous... d'appartenir à une grande famille océanienne, je m'attendais vraiment à ce qu'il fasse remonter la filiation ainsi identifiée au peuplement historique du Pacifique par les Austronésien.ne.s. J'étais donc à mille lieux de penser au travail d'évangélisation bien plus tardif mené entre autres par les missionnaires tahitiens en Océanie.

Ce récit appelle donc à dépasser le paradoxe qui peut apparaître lorsque l'on identifie le rôle qu'a pu jouer la christianisation dans la consolidation d'un capital relationnel transpacifique, alors même que ce processus d'évangélisation est très souvent présenté comme un phénomène exogène et clivant. Et je pense de plus en plus que ce paradoxe n'existe que dans une logique européocentrée de sécularisation très avancée (Amer Meziane, 2021). Ceci ne remet pas en cause les violences tant symboliques que physiques qui ont été associées de fait à cette christianisation, laquelle s'est effectuée, rappelons-le, dans des sociétés autochtones déjà profondément affaiblies par le choc bactérien et aussi souvent militaire qui a accompagné et parfois précédé la colonisation dans le premier cas.

L'entretien permet ainsi de faire ressortir un phénomène que je n'ai pas encore eu le temps de traiter, qui est lié ici à la dynamique culturelle régionale et dans lequel la Polynésie française occuperait une place de premier plan en Océanie. Je veux parler de l'autochtonisation des institutions religieuses chrétiennes dans le Pacifique. Toute la fin de l'extrait présenté plus haut est consacrée à cette question qui entre en jeu bien évidemment dans la construction du capital relationnel océanien propre aux réseaux protestants transpacifiques.

Et l'on tombe ici sur un paradoxe majeur : alors que ce sont bien souvent les Églises qui ont établi les interdits coloniaux touchant les cultures autochtones, certains hommes d'Église et certaines institutions religieuses ont joué un rôle de premier plan dans l'essor des premières renaissances culturelles en Polynésie française et plus largement dans le Pacifique. On peut citer ici quelques exemples. Aux Marquises, Monseigneur Le Cléac'h, évêque de Taiohae (Nuku Hiva) de 1970 à 1986, a encouragé certains des premier.ère.s acteur.rice.s de la renaissance culturelle marquisienne, Georges Teikiehuupoko, dit « Toti », Étienne Hokaupoko et Benjamin Teikitutoua, dit « Ben » notamment, à structurer leur action au sein d'un cadre associatif, participant à faire de Motu Haka la première matrice de l'énonciation culturelle marquisienne. De même à Tahiti, nous avons vu que l'un des principales.aux acteur.rice.s de la dynamique culturelle, Turo a Raapoto a développé sa pensée à l'intérieur même du cadre religieux protestant. Et même Henri Hiro qui a ensuite pris ses distances avec l'Église, a trouvé dans la revue protestante bilingue Ve'a Porotetani, un espace d'expression pour ses théories et son art. Notons enfin, qu'aujourd'hui l'une des figures les plus reconnues de la renaissance culturelle mangarévienne est un prêtre. Père Auguste Uebe-Carlson est aussi le président de l'association 193 qui apporte son soutien aux victimes des essais nucléaires. On retrouve le triptyque foi – culture – environnement / santé, que l'on avait déjà identifié chez Henri Hiro. L'autochtonisation ne concerne pas que l'EPM mais aussi les catholiques.

Je peux déjà signaler ici une divergence majeure entre, d'une part, le champ religieux, qui se révèle finalement plus ouvert à la différence et à l'autochtonie en Polynésie française et plus généralement dans le Pacifique, certain.e.s auteur.rice.s parlant à ce titre d' « océanisation » des églises (Wittersheim, 1999 : 189) ; et, d'autre part, le champ scientifique francophone qui réduit trop souvent l'énonciation culturelle à une expression nationaliste, synonyme d'instrumentalisation politique

fallacieuse (selon la perspective inventionniste), comme nous l'avons déjà vu dans la première partie et comme nous le verrons à nouveau dans le chapitre 9. L'analyse proposée par F. Pihaatae permet aussi d'identifier des divergences entre les églises du Pacifique dans les modalités selon lesquelles s'effectue cette océanisation. La voie empruntée par l'EPM serait ainsi mal perçue par les représentants des églises protestantes des autres États et territoires du Pacifique, l'EPM semblant endosser ici, dans le discours de F. Pihaatea, le rôle d'une institution en avance sur son temps.

On retrouve là un schéma similaire à celui identifié plus haut dans le récit de Steve Chailloux. Le brassage, les rencontres transpacifiques qui s'opèrent dans les centres de formation universitaires ou théologiques à Hawaï'i et Fidji sont également associées dans le discours à des formes d'autochtonisation / d'océanisation de la pensée scientifique et religieuse. C'est toute une pédagogie de l'environnement régional qui se joue dans ces lieux en même temps qu'une expérience de socialisation de dimension océanienne, permettant aux acteurs et aux actrices concerné.e.s de reconsidérer leur rapport à l'énonciation culturelle mā'ohi, d'inscrire la différence qu'ils affirment dans un contexte régional qui peut les renforcer, quand bien même cette inscription révèle des écarts, des décalages entre ce qui se joue en Polynésie française et ce qui se joue dans les centres de formation, mais aussi ailleurs dans le Pacifique (comme le fait de communier avec le 'uru ou inversement le fait de ne pas étudier F. Fanon à l'UPF). Celles et ceux qui n'ont pas bénéficié de ces structures de formation ou du travail des associations, comme nous le verrons plus loin, celles et ceux qui n'ont pas appris l'anglais, témoignent de difficultés à nouer des liens avec les autres populations du Pacifique.

Do Carlson raconte ainsi comment au cours d'un voyage à Samoa, en 1979, elle et son mari, Henri Hiro, ont rencontré le scientifique et romancier A. Wendt (qui, à l'époque, a déjà posé les bases du régionalisme océanien dans son article « Toward a New Oceania », paru en 1976 dans la revue *Mana*). Cette rencontre constitue une véritable occasion manquée, l'échange étant rendu impossible par le fait que ni Do Carlson, ni Henri Hiro ne parlent anglais ou du moins pas suffisamment. Aucune mention n'est faite de la possibilité d'échanger du tahitien vers le samoan, dont la proximité ne doit pas être suffisante là non plus.

Do Carlson, actrice de la renaissance culturelle mā'ohi, veuve de Henri Hiro, mars 2021, Pape'ete

« (moi) Et Henri il était en lien avec d'autres intellectuel.le.s ailleurs dans le Pacifique ?

- Euh... il cherchait pas spécialement, c'était vraiment au hasard des rencontres. Y avait Albert Wendt parce qu'on était allé aux Samoa quoi. [...] A l'époque y avait un vol, avec Air Samoa. Ils avaient inauguré un vol entre ici et Samoa avec une escale à Raroto'a. Ça a pas duré longtemps. On était ébahi, par le mode de vie. On était à l'hôtel, on s'est juste promené, c'était tellement naturel... C'était époustouflant. C'était comme remonter dans le temps. L'état des villages à l'ancienne. Des villages tout entiers avec des fare, le fare de réunion, de ci de ça. Au bord de la mer, il y a des espèces de vasques d'eau où les gens prennent leur bain, se lavent tous ensemble, tout le village. C'était tout juste... au marché, les paniers tressés. On a rendu visite à Albert Wendt [...] peut-être qu'on avait un ami commun, je sais pas. C'était juste une rencontre comme ça, c'était pas des grands amis. Henri il n'était pas anglophone donc c'était plus une visite de courtoisie. Je ne pense pas qu'Albert Wendt connaissait le travail d'Henri. »

1.2. Les réseaux militants antinucléaires transpacifiques : un accès difficile depuis la Polynésie française

En dehors des institutions universitaires et théologiques, les réseaux militants antinucléaires transpacifiques ont également pu permettre à quelques acteur.rice.s des renaissances culturelles en Polynésie française de développer une perspective océanienne.⁸³

Là encore la connexion entre réseaux locaux et réseaux océaniques antinucléaires a nécessité une bonne maîtrise de l'anglais, les seconds étant avant tout anglophones. Il n'est pas anodin que pour l'accompagner dans ses déplacements concernant la question nucléaire ou le régionalisme océanien, le leader indépendantiste et opposant au Centre d'expérimentation du Pacifique, Oscar Temaru, ait fait appel à plusieurs reprises à Unutea Hirshon, dite Tea Hirshon. Je choisis ici de retranscrire quasiment la moitié de l'entretien que j'ai pu réaliser auprès d'elle, car il me semble révélateur du rôle de médiation qu'elle a joué, grâce à sa maîtrise du français, de l'anglais et du tahitien, au sein du parti indépendantiste mais aussi, d'abord, au sein de la renaissance culturelle mā'ohi à partir des années 1970. Les lecteur.rice.s plus pressé.e.s pourront se contenter de consulter les passages soulignés, auxquels renvoient les analyses proposées plus bas. En laissant ainsi la parole à Tea Hirshon, je m'inscris à nouveau dans la démarche développée par Abdelmalek Sayad en sociologie (Sayad, 1999, 2021 [publication posthume]), consistant à montrer comment l'analyse scientifique est souvent déjà contenue dans le discours des acteur.rice.s les plus concerné.e.s. Je signale tout de suite que cet entretien peut sembler difficile à suivre d'un point de vue chronologique, les événements étant davantage racontés selon une logique spiralaire, et au gré des associations d'idées. Je n'ai pas souhaité rétablir la chronologie par un savant jeu de découpages ou une réorganisation du propos. Un tel travail relèverait d'une démarche historienne qui n'est pas la mienne, mais qui, je le crois, se révèle plus que jamais nécessaire. L'histoire précise de ce mouvement de renaissance culturelle mā'ohi qui débute au tournant des années 1970-1980 reste à faire. Ma seule intervention sur le propos recueilli a donc consisté à couper les passages qui n'entretenaient pas de lien direct avec les analyses développées dans cette partie de la thèse.

Tea Hirshon, femme politique indépendantiste (Tāvini Huira'atira) et productrice, mars 2021, Puna'auia, (je souligne)

« Je suis mix américaine par mon père et tahitienne mix anglaise par ma mère, ma mère avait un père anglais. Donc on est des « purs » demis si je peux dire ! Ah ah ! Et ma grand-mère était pure tahitienne, et elle m'a beaucoup marquée aussi. [...] J'ai grandi ici jusqu'à l'âge de 12 ans et ensuite je suis allée en Suisse en pension, parce que je faisais partie d'une certaine famille ici qui considérait que le niveau d'éducation ici n'était pas bon... Donc avec ma sœur on nous a envoyées en pension en Suisse. Je suis revenue pendant les vacances parfois, y avait pas encore l'aéroport, on prenait le bateau, il fallait aller à Bora Bora, je suis revenue à 19-20 ans pour m'installer définitivement, mais après la pension en Suisse, j'étais allée en pension en Amérique. [...] J'avais une famille un peu éclatée. Mon père est mort quand j'étais petite, alors ma mère a épousé un Français et ça se passait pas bien. [...]

⁸³ Nous verrons dans le prochain chapitre que deux facteurs ont cependant limité les effets de la dynamique régionale antinucléaire en Polynésie française : des mesures restrictives très concrètes ainsi que des menaces ont eu pour effet de couper la contestation locale des réseaux transpacifiques, et, ensuite, pour les quelques acteur.rice.s qui ont, malgré tout, pu se joindre à des rassemblements antinucléaires de portée régionale, la maîtrise de l'anglais a à nouveau pu limiter les échanges.

Quand ma mère a épousé un Français là, ma grand-mère elle a été mise de côté, c'était très courant à l'époque... parce qu'elle ne parlait pas français, etc. Et moi, je l'adorais... et donc j'ai toujours... parce que je suis et dans la culture et dans la politique, tu n'es peut-être pas au courant, je fais partie du mouvement indépendantiste, le parti de Temaru, depuis le début quoi... J'ai toujours senti cette injustice vis-à-vis des Tahitiens et donc j'y étais sensible, à cause de ma grand-mère.

Alors quand est-ce que j'ai commencé... Je crois que je suis revenue à Paris en 1968, je suis arrivée juste après Mai 1968, donc le mouvement hippy commençait etc. tu vois, après je suis revenue de nouveau, je pense que c'est une convergence de cette influence hippy, de personnes ici, d'amis, qui étaient sensibles à... en fait on avait le même intérêt pour notre culture. Donc c'était la coutume, la langue et tout ça. J'ai appris à parler. Ma mère parlait couramment le tahitien. Donc j'entendais quand j'allais avec elle dans les... quand on allait dans notre famille tahitienne etc. et puis c'est au fur et à mesure que je suis devenue, comment on dit, confortable avec la langue, je parle couramment. La culture et la politique, on apprend vite le tahitien quoi.

Donc c'était un mouvement que tu trouvais dans plein d'endroits. Il y a eu cet intérêt de quelques personnes et la venue de Bobby [Holcomb] ici qui avait une expérience d'homme de théâtre, il était peintre mais il faisait du théâtre aussi, c'est ce mélange-là, la sœur de Do, Dany Carlson et une autre fille Heipua Bordes qui travaillait au musée dans le département de recherche et tradition, ensuite Jean-Marc Pambrun est venu. Bien sûr après on a eu l'idée de monter une pièce de théâtre quoi. Donc, quelque part, j'étais un petit peu le... je vais pas dire le rassembleur c'est un peu trop, mais un lien entre ces... parce que je passais, j'ai un peu oublié comment ça s'est passé exactement. C'est nos centres, notre intérêt pour notre culture, notre pays et de ne pas être dans le système qui a joué et aussi on était révoltés par le fait que la langue était mise de côté, etc, etc. C'est une convergence de ça. Et puis moi, j'étais... le fait de faire de la politique avec Oscar et les voyages que j'ai faits pour l'accompagner dans les conférences et tout ça, ça m'a donné une expérience, une ouverture sur des pays qui étaient déjà dans un processus de décolonisation etc.

Donc entre faire des bébés et faire la révolution, j'étais pas mal occupée. Je pense que mon expérience aussi en Amérique, etc. Le fait que j'avais un peu de sous, ça m'a aidée à produire des spectacles, à faire des livres, à produire de la musique avec Angelo [Ariitai Neuffer]. J'ai fait le premier livre sur le tatouage. Avec Tavana Salmon, y a Bobby dedans bien sûr, y a les premiers à être tatoués ici. Y a Do qui est dedans. Moi-même. Tatouées par les Samoans, au peigne. En fait, Bobby a été très important pour nous parce qu'il avait fait du théâtre avant. Non seulement, il était peintre, mais aussi acteur, il avait fait du théâtre avant. Henri Hiro était à la tête de la maison de la culture, lui aussi ça l'intéressait, voilà c'est cette convergence de ces personnes qui ont fait que. Henri était celui qui parlait tahitien, c'était la référence. Turo c'était une autre personnalité, il était proche d'Henri, mais pas de nous. Il était très engagé dans l'Église protestante. Et nous on était des hippies, des troubadours... mais bon avec une assise pour certains très sérieuse comme Heipua Bordes et Dany Carlson qui étaient au musée et qui avaient auprès d'elles un maître, un des derniers tahu'a d'ici et qui leur a enseigné des choses importantes, par rapport aux légendes et tout ça, quel est le sens de la légende, derrière la légende il y a une signification. Les légendes et les histoires des migrations et aussi comment les noms qui sont donnés à certains lieux sacrés, pourquoi... etc. [...] Toute la partie symbolique, la partie cachée d'une histoire.

Moi j'étais plus comme une coordinatrice tu vois. [...] Quand ma mère s'est remariée, je voyais ma grand-mère qui habitait Puna'auia et qui venait à Pirae, et bah elle ne mangeait plus à table avec nous. Et je voyais ma mère être maltraitée par mon beau-père, « les Tahitiens sont stupides » et donc tout doucement elle s'éloignait de sa famille aussi. C'était un vrai tyran quoi. [...] La maison de la culture elle commençait à bouillonner quoi. Le tahitien était encore plus ou moins interdit officiellement, pas que dans les écoles, y avait aucun intérêt pour ça, un peu le journal 5 minutes à la radio je crois. Mais je pense que c'était un mouvement dans le monde qui a existé, tu vois.

Il y avait des revendications un peu partout, par rapport aux peuples opprimés culturellement en tout cas, certains. Je pense à d'autres îles dans le Pacifique. Leur langue est restée pour la plupart, mais pas chez les Maori par exemple. [...] J'ai fait partie de Pupu Ario'i mais j'étais derrière. [...] Je crois qu'on a inauguré la première pièce à Mo'orea, à Papetoai, parce que la famille de Do Carlson avait une maison là-bas... le pasteur..., parce que c'était dans la salle le fare putuputura'a, la maison de rassemblement des Protestants. Commençaient aussi des pasteurs révolutionnaires qui avaient fait Fidji, et certains comme Henri avaient fait leurs classes en France, à Strasbourg, certains dans le Sud. Les élèves pasteurs qui sont allés à Fidji, donc eux qui avaient une conscience politique, parce que les îles du Pacifique devenaient indépendantes et puis il y a ceux qui sont allés à Strasbourg comme Henri et Turo et tout ça. Mais je crois que ça s'est passé dans plein de pays aussi. [...]

C'était difficile à organiser. [...] Henri écrivait, Bobby commençait à chanter tout ça et j'ai entendu une cassette d'Angelo, la première qui avait été enregistrée dans un petit studio. Les personnes clefs, les artistes, il y avait Tavana qui arrivait pour développer le tatouage, ensuite Bobby et Angelo pour la chanson mais Bobby était aussi peintre et homme de théâtre, donc cette partie-là c'est lui qui l'a amenée, Heipua et Dany Carlson vont travailler dans le département recherche et traditions, tu vois c'est cet ensemble qui a fait que. Et puis c'était aussi le temps où on pouvait le faire. Il y avait la Ora te Natura [association de protection de la nature] à côté, qui a été très dynamique, qui commençait à faire prendre conscience aux gens. Mais nous on n'était pas vraiment trop impliqués dedans.

Et d'ailleurs, petite anecdote, j'étais invitée à une conférence dans le Pacifique, antinucléaire et pro-indépendance. Quand je suis revenue c'était ma première expérience d'une conférence internationale où tu peux faire des propositions qui sont votées par l'Assemblée, etc. Tu proposes une résolution pour blablabla. Donc forte de cette expérience-là je suis revenue ici, et il y avait l'assemblée générale de la Ora Te Natura et là j'ai proposé une résolution qui a été secondée par une copine à moi, qui a été proposée à l'Assemblée générale sur élargir les missions de la Ora Te Natura. On ne pouvait pas parler des petits oiseaux et ne pas avoir une position vis-à-vis du nucléaire. Et à ce moment-là il y avait beaucoup de Français, plus de Français dans cette association et c'était intéressant parce que... On a voté un nouveau bureau, je crois qu'Henri est devenu président, enfin bref tout le monde est parti, y avait plus personne, c'était la fin de la Ora te Natura. Et Dany s'occupait d'éditer tous les ans le calendrier de la Ora te Natura. Non c'était passionnant cette époque.

Et ensuite le tatouage, Tavana est arrivé. Il venait de Hawai'i. [...] Il avait un grand groupe de danse à Waikiki Beach, sa mère était tahitienne et donc il venait ici de temps en temps. Et dans sa troupe à Honolulu et c'était le Pacifique à travers ses danses, tu avais des danses maori dansées par les Maori, pareil pour les Hawaïiens, pareil pour les Tahitiens, des vrais Tahitiens, etc. C'est comme ça que je suis

allée là-bas, il est tombé amoureux d'un des Tahitiens, Teve, l'un des premiers tatoués et finalement quand Teve l'a quitté il a plus eu le goût de rien, il est revenu à Tahiti, et il a habité ici, sur cette propriété avec nous vers le bord de la route et c'est lui qui a initié le tatouage ici. Parce qu'il avait ses connexions à Samoa, parce qu'il est aussi chef samoa, il a un titre de high chief. A Samoa, tu peux donner un titre comme ça, donc il avait une certaine notoriété et on a fait venir deux Samoa. On avait réussi à faire inscrire dans le cadre des fêtes de Juillet le tatouage. On a lancé le tatouage comme ça et ça a été payé en partie par l'office du tourisme de l'époque, dont le directeur était quelqu'un qu'on connaissait bien. Et on a été les premiers tatoués avec Do, Henri... et au peigne. Tavana a commencé à tatouer au peigne et puis les machines sont arrivées et nous on a toujours adopté... on a un sens pratique. A Samoa, ils sont très dans la coutume, c'est tout un cérémonial quand ils se font tatouer, puisque c'est pas des petits bouts, jusqu'au genou, c'est magnifique.

(moi) Donc y a la spectacle, y a le tatouage...

- Et surtout il y a la langue. Le fait d'écrire en tahitien, les pièces de théâtre, les poèmes de Henri, de Turo. L'Église aussi de son côté qui commençait à dire il ne faut pas qu'on perde notre langue. J'ai édité chez Tupuna Editions, on a publié des petits poèmes de Turo pour diffuser dans les écoles. Évidemment pour franchir la barrière des écoles, c'était compliqué, il n'y a que les catholiques qui ont joué le jeu. C'est plus enseigné maintenant. Au sein de l'Église catholique il y avait une personne qui comprenait l'intérêt. Le livre de Henri, j'avais une maison de production musicale et littéraire. [...] Mon engagement a d'abord été culturel et puis un jour on m'a contactée pour accompagner Oscar qui ne parlait pas couramment... en Micronésie à Ponape pour une conférence antinucléaire, pro-indépendance, sponsorisée par les Églises du Pacifique, je crois, le Japon, et je ne sais plus quoi encore. Voilà, il y avait aussi Madame Danielsson, Marie-Thérèse et Bengt Danielsson qui vivaient un peu plus loin, qui ont été importants dans la lutte antinucléaire, toute la partie scientifique et ils avaient des connexions dans le monde entier. C'est quand je suis allée à cette conférence que j'ai compris certaines choses et mon engagement politique a commencé là. On pouvait empêcher, faire arrêter les essais nucléaires si on devenait pas un pays souverain.

(moi) Donc c'était pas tant pour la culture mais pour arrêter les essais nucléaires.

- Mon premier engagement politique c'était ça. Suite à ça, je suis rentrée dans le parti. J'ai aucune mémoire des dates.

(moi) et il y avait une dimension culturelle dans ce parti ?

- Un petit peu culturel dans le sens où l'interdiction de la langue tahitienne était mentionnée comme un des fléaux de la colonisation, donc ça aussi c'était mentionné. [...] Au parti, j'étais celle qui partait souvent en voyage pour représenter le parti, j'accompagnais Oscar ou quelqu'un d'autre. On était beaucoup invités en Nouvelle-Zélande, aux Etats-Unis, à Hawai'i, plein d'endroits. Parce que c'était important qu'on puisse parler de nous, qu'on puisse connaître notre histoire à l'étranger. Parce que c'est pas d'ici que ça allait sortir notre histoire, il fallait que ce soit de là-bas, puis après tu as eu les essais, il y a eu les essais avec les Néo-zélandais qui venaient ici, le bataillon de la paix de France etc. C'était une époque passionnante. Y a pas qu'ici, y avait plein de pays où les gens avaient envie de casser les codes, casser les barrières, les mouvements hippies, les grands concerts à Woodstock tout ça quoi tu vois.

(moi) Et du coup, dans tout ce groupe-là, tout le monde était indépendantiste ? Angelo ? Bobby Holcomb ?

- Oui mais la plupart n'étaient pas engagés politiquement.

(moi) Comment t'expliques ça ?

- Bah ça les intéressait pas particulièrement, Bobby d'ailleurs il ne pouvait pas, parce que tous les ans il fallait renouveler son visa et c'est Bobby qui nous a appris à coller des affiches. Tu connais l'affiche antinucléaire qu'il a faite. Il nous a appris comment faire, parce que pendant la guerre du Vietnam c'était un déserteur. Il est parti au Canada et arrivé en France et il a fait partie du mouvement anti-guerre. [...] Moi j'étais chargée des relations publiques avec l'extérieur, j'étais souvent envoyée aux conférences à l'international. Ensuite, j'ai été élue à l'Assemblée et j'ai présidé la commission d'enquête sur les essais nucléaires dans l'atmosphère jusqu'en 2013 voilà. 2004, 2004. La commission elle a duré six mois. C'est moi qui l'ai présidée mais c'était une vraie révolution parce que quand tu fais une commission d'enquête à l'Assemblée et que tu demandes à interviewer certaines personnes qu'elles soient dans l'administration ou etc. Elles peuvent pas refuser. Il y a beaucoup de choses qui se sont révélées à ce moment-là. Ça a été une autre petite bombe dans le pays. »

On remarque que, dans son discours, Tea Hirshon explique régulièrement l'engagement indépendantiste ou le soutien de tel.le ou tel.le acteur.rice à la renaissance culturelle par sa connaissance des autres sociétés du Pacifique, voire d'autres peuples autochtones luttant pour leurs droits. Si c'est bien sa maîtrise de l'anglais, en tant que langue véhiculaire dans le Pacifique, qui lui permet d'échanger avec les autres populations océaniques, son combat vise avant tout à promouvoir le tahitien. De même, on comprend que Tea Hirshon articule toujours dans sa pensée la question de l'énonciation culturelle tahitienne à celle de sa réception par les autres populations océaniques. Son discours est donc exemplaire de la façon dont l'assemblage scalaire peut fonctionner entre une énonciation culturelle à l'échelle de l'île ou de l'archipel et une énonciation culturelle, une socialisation de dimension océanique.

Tea Hirshon a conscience des privilèges de race et de classe qui lui ont permis d'accumuler autant de ressources linguistiques à une époque où la maîtrise de l'anglais restait rare à Tahiti, mais elle situe l'origine de son engagement dans le mauvais traitement qu'a connu sa grand-mère tahitienne à partir du moment où sa mère s'est remariée avec un Français. Ce parcours me semble révélateur par la manière dont Tea Hirshon a utilisé ses différents capitaux (économiques, symboliques et culturels) pour favoriser l'énonciation mais surtout la diffusion de la culture mā'ohi et lutter contre les injustices sociales, environnementales qui sévissaient en Polynésie française. Pour autant, ce parcours reste une exception, l'accès à la mobilité dans le Pacifique comme la maîtrise de l'anglais se révélant discriminant.

Ce récit s'éloigne par moment du thème de cette sous-partie consacrée au rôle joué par les réseaux antinucléaires transpacifiques dans le développement d'un sentiment régional en Polynésie française mais il s'avère révélateur de l'intrication très prononcée entre les enjeux politiques relatifs à l'indépendance, les questions environnementales et sanitaires liées aux essais nucléaires, le processus de renaissance culturelle et le régionalisme océanique. Le rôle décisif joué par Bobby Holcomb, l'artiste hawaïen qui a vécu plusieurs années et est décédé en Polynésie française, est également clairement identifié, de même que celui de Tavana Salmon, qui a vécu à Hawai'i et disposait de connexions étroites avec Samoa.

Il me semble révélateur que ce soit moins pour le rôle qu'elle a joué au sein de la renaissance culturelle mā'ohi à Tahiti que dans le cadre de son engagement indépendantiste et antinucléaire au Tāvini huirā'atira que Tea Hirshon ait été amenée à se déplacer dans le Pacifique et à occuper des fonctions de premier plan au côté du leader politique Oscar Temaru. Ressort ici le fait que l'engagement indépendantiste, comme celui en faveur de la revalorisation de la navigation traditionnelle, dont il sera question un peu plus loin, ou, comme étudiée précédemment, la formation au PCC de Suva ou à l'université d'Hawai'i, favorise le développement d'un assemblage scalaire compatible avec la perspective océanienne quand les renaissances culturelles propres à la Polynésie française n'entretiennent pas de lien systématique avec cette échelle⁸⁴, se situant davantage, à l'origine, du côté du capital d'autochtonie que du capital de mobilité.

Notons que Tea Hirshon a présidé, entre 2005 et 2006, la Commission d'Enquête sur les conséquences – pour les populations de la Polynésie française – des essais nucléaires aériens entre 1966 et 1974. Cette commission a fait appel à Bruno Barrillot, chercheur au CDRPC (Centre de Documentation et de Recherche sur la Paix et les Conflits) qui a lui-même sollicité le laboratoire de la CRIIRAD (Commission de Recherche et d'Information Indépendantes sur la Radioactivité) pour la réalisation d'une mission de contrôles radiométriques exploratoire sur les sites de Mangareva, Tureia et Hao. Le rapport du CRIIRAD (Chareyron, 2006) constitue toujours aujourd'hui une source majeure dans la connaissance des retombées radioactives liées aux essais nucléaires menés à Moruroa et Fangataufa (Philippe et Stadius, 2021).

En l'absence d'une conscience régionale bien établie en Polynésie française, le récit de Tea Hirshon souligne à nouveau l'importance de la mobilité tant dans le processus d'énonciation culturelle que dans le combat politique antinucléaire et indépendantiste : et c'est donc plus particulièrement la mobilité vers les nouveaux États océaniques indépendants qui se trouve ici valorisée.

La connexion aux réseaux transpacifiques antinucléaires nécessite des déplacements qui ne concernent au final qu'un petit nombre d'acteur.rice.s cumulant capital d'autochtonie, capital de mobilité et maîtrise de l'anglais (ce dernier élément étant partiellement contenu dans le précédent). On retrouve ici une propriété bien connue des langues instituées en standard, représentant des « ressources qui autorisent ou entravent la mobilité scalaire » (Carr et Lempert, 2016 : 7). La connexion aux réseaux transpacifiques peut difficilement se faire en restant à Tahiti notamment parce que les activistes étranger.ère.s (néozélandais.es par exemple) peinent elles.eux-mêmes à se rendre sur le territoire, du fait d'un contrôle très sévère dans la délivrance des visas pendant toute la période du CEP (voir chapitre 7).

En retour, la question nucléaire s'intercale dans les échanges entre les ressortissant.e.s de Polynésie française et les autres populations océaniques. En matière de réseaux transpacifiques, et comme nous le verrons plus précisément dans le chapitre 7 (2.), ce sujet brûlant pourrait en effet avoir joué un rôle à double tranchant : à la fois celui d'un potentiel vecteur de rapprochement entre populations océaniques partageant ouvertement des positions antinucléaires et celui d'un facteur d'isolement pour les ressortissant.e.s de Polynésie française, toujours suspecté.e.s d'aliénation, voire de collusion

⁸⁴ La suite de cette partie permettra d'étayer et surtout d'expliquer ce dernier point : on peut déjà signaler qu'une partie des acteur.rice.s des renaissances culturelles propres au territoire peinent à avoir accès à un événement régional aussi important que le Festival des Arts du Pacifique.

avec le gouvernement de France continentale et coupé.e.s de fait de l'influence des autres réseaux transpacifiques. C'est ainsi que Tokai Devatine, relayant les propos de sa mère, la poétesse Flora Devatine, membre de Te Fare Vāna'a, l'Académie tahitienne, raconte comment le nucléaire a pu constituer un stigmate pour les intellectuel.le.s de Polynésie française amené.e.s à se déplacer dans d'autres territoires océaniques et à y rencontrer des acteur.rice.s regrettant une absence de soulèvement massif des populations à Tahiti.

Tokai Devatine, enseignant « histoire et culture » au Centre des Métiers d'Art, février 2020, Pape'ete
« Ma mère était déléguée à la condition féminine dans le Pacifique et donc elle a beaucoup voyagé dans le Pacifique, au niveau des femmes. Elle a vu, un peu, ça ne se passait pas bien dans les réunions, les pays du Pacifique prenaient très mal la présence française, à cause des raisons nucléaires. Elle arrivait à ramener les choses en rappelant... en fait finalement elle se mettait à réciter sa généalogie. Et là, tout le monde s'arrêtait, se mettait à pleurer et lui tombait dans les bras. Parce que les noms de la famille sont des noms qui touchent toutes les îles, qui touchent tout le Pacifique quoi ! Et finalement c'était rappeler aux gens, en fait nous sommes un même peuple. Donc, les gens arrivaient en pleurs, lui tombaient dans les bras, en s'excusant etc. C'était tendu quoi ! »

Ce n'est que par la récitation de sa généalogie, la reliant à différentes îles du Pacifique que Flora Devatine parvient donc à contourner cette hostilité. Ainsi, c'est un capital symbolique familial très spécifique qui permet à Flora Devatine de compenser un capital relationnel entaché par le fait nucléaire. Sa généalogie a en effet gardé la trace des alliances passées avec des familles réparties en différents points du Pacifique : c'est la force des généalogies de se trouver ainsi à la croisée des chemins entre les différents capitaux (symboliques et relationnels notamment).

Le nucléaire a fait écran, a renforcé l'éloignement de la Polynésie française notamment avec le Pacifique indépendant. C'est du moins ce que soutient l'écrivaine Chantal Spitz quand elle dénonce les effets de la propagande mise en œuvre pendant la période du CEP, une propagande qui visait tout particulièrement les États indépendants d'Océanie, avec lesquels la Polynésie française entretient encore aujourd'hui peu de liens (entretien réalisé à Pape'ete, octobre 2019), une chose que Chantal Spitz regrette et contre laquelle elle tente de lutter à son échelle, avec ses propres ressources. Elle a d'ailleurs renforcé sa maîtrise de l'anglais à cette fin. Ainsi, le nucléaire s'il a pu être un facteur de rapprochement avec les autres militant.e.s en Océanie pour une toute petite catégorie de personnes vivant en Polynésie française, a surtout isolé ce territoire. C'est du moins ce que nous verrons dans le chapitre 7.

1.3. Des événements et des structures qui mettent en œuvre à Tahiti une perspective océanique pourtant minoritaire

Aussi inégalement répartis soient-ils, les capitaux identifiés et qui interviennent dans le développement de la perspective océanique sont partagés par plusieurs acteur.rice.s du territoire notamment dans certaines structures particulièrement favorables à la consolidation de ce genre de ressources ou dirigées par des personnalités acquises à ce régionalisme. C'est le cas du département des langues polynésiennes de l'UPF, d'associations comme 'Arioi, Te Pū Ati ti'a (à Mo'orea) ou

Fa'afaite... Il s'agit maintenant d'envisager les réalisations, les initiatives mises en œuvre dans ces structures. Certains des événements décrits ici n'ont été étudiés qu'indirectement. C'est le cas du festival Tatau i Moorea dont il va être question maintenant et qui a eu lieu à un moment où cette thèse en était à ses premiers balbutiements. C'est le cas également du festival annuel 'Ite mata roa dont je connaissais l'existence sans en avoir perçu la profonde dimension océanienne.

1.3.1. *Tatau i Moorea, une initiative isolée défendant la pratique du tatouage autochtone, notamment à une échelle océanienne*

En 2018, a donc eu lieu le festival Tatau i Moorea, festival international du tatouage (figure 19), organisé par l'association Mana Tatau Maohi en collaboration avec Te Pū Ati ti'a (l'association culturelle dirigée par Hinano Murphy, en lien avec l'université Berkeley via la Gump Station de Mo'orea). Et c'est sur le site de Te Pū Ati ti'a que l'événement a rassemblé pas moins de 80 artistes tatoueur.euse.s, dont sept « délégations » en provenance d'Aotearoa, de Taïwan, des Philippines, des Îles Cook, des Samoa, d'Hawaï'i, et des États-Unis. Malgré les invitations envoyées par les organisateur.rice.s, aucun.e représentant.e du gouvernement de la Polynésie française n'était présent.e à l'inauguration, seul le ministère du tourisme a dépêché un de ses représentant.e.s⁸⁵. On peut d'ailleurs se demander comment les organisateur.rice.s ont fait pour mettre en œuvre un événement d'une telle envergure en se passant de l'ingénierie et des moyens du pays. Les tatoueur.euse.s locales.aux ou originaires de l'île comme Roonui Anania, qui officie désormais au Canada, ont-il.elle.s utilisé leurs réseaux ? De même pour Hinano Murphy, dont le nom est associé non seulement à la Gump Station de Mo'orea et donc à l'université de Berkeley, mais surtout à l'Oceanic Story Trust constitué par Disney pour apporter une assise culturelle solide au film *Moana* (*Vaiana* pour la France continentale), sorti en 2017 ?

La présence d'une délégation venue de Taïwan est un élément remarquable : ce sont bien les minorités austronésiennes qui étaient ici représentées. On peut y voir le résultat d'une prise de conscience concernant la filiation linguistique entre les différentes langues d'origine austronésienne (ce qui expliquerait également la présence d'une délégation philippine) ou le signe d'une appropriation des théories scientifiques les plus récentes sur le peuplement des territoires du Pacifique. Déjà au FestPac (Festival des Arts du Pacifique) de 2008, qui s'est tenu à Pago Pago aux Samoa étatsuniennes, les populations austronésiennes de Taïwan avait été invitées et avaient envoyé une délégation de 80 personnes. Cependant, cette initiative, qui pouvait également satisfaire un gouvernement taïwanais en mal de soutiens dans sa concurrence avec la Chine, n'a pas été reconduite lors des éditions suivantes.

Notons enfin que les membres de la délégation de Taïwan ont été reçu.e.s à l'Université de la Polynésie française par le département des langues polynésiennes (photographie 14). Cet événement apparaît donc comme inédit à Tahiti, de par la conception très large de la filiation océanienne qui le sous-tend et la socialisation régionale qu'il autorise, une socialisation dont le département des langues de l'UPF a pu profiter également. Il est vrai cependant que des pays extérieurs étaient représentés et que c'est la notion d'autochtonie, de « tatouage traditionnel autochtone » au peigne (et non à la machine) qui a été mise en avant.

⁸⁵ <https://la1ere.francetvinfo.fr/polynesie/moorea-accueil-festival-international-du-tatouage-627168.html>

Figure 19. Affiche du festival Tatau i Moorea

L'association Mana Tatau Maohi en partenariat avec l'association Te Pu Atiti'a vous présentes le 1er

FESTIVAL TATAU I MOOREA

12 - 19 SEPT 2018
au centre culturel Te Pu Atiti'a

Echange culturel de la pratique du tatouage traditionnel autochtone

moorea - tahiti - raiatea - tahaa - bora bora - marquises - samoa - hawaii - maori
rapa nui - iles cook - guam - tonga - mélanésie - colombie britannique
papouasie nouvelle guinée - australie - france - amerique du nord - russie
mexique - croatie - palma de majorque - espagne - pays bas - danmark
allemagne - japon - philippines - indonésie - bornéo - taiwan - thailand

danses - sculptures - arts culturels - musiques - séminaires
sports traditionnels - gastronomies

entrée: 500 f

Logos: AIR TAHITI NUI, Te Pu Atiti'a, PAPA MAHIA, AMIÉO LODGE, H. H. ASSOCIÉS DE TAHITI

Source : compte facebook du festival Tatau i Moorea



Photographie 14. La délégation taïwanaise venue à Tahiti dans le cadre du festival Tatau i Moorea, reçue à l'Université de la Polynésie française (septembre 2018)

Source : site internet de l'UPF

<https://www.upf.pf/fr/actualites/les-etudiants-de-1ere-annee-de-reo-maohi-rencontrent-une-delegation-taiwanaise-lupf>

1.3.2. *Le rôle des enseignant.e.s – chercheur.euse.s du département des langues polynésiennes de l'UPF dans le développement de la perspective océanienne*

On remarque déjà que la dimension macrorégionale n'est pas totalement absente à l'UPF : comme nous l'avons vu avec l'accueil du groupe venu de Taïwan pour le festival Tatau i Mo'orea, certain.e.s enseignant.e.s-chercheur.euse.s du département des langues polynésiennes développent des initiatives qui relèvent du régionalisme culturel. C'est le cas du festival 'Ite Mata Roa coorganisé par Goenda Reea, chaque année, non pas à l'UPF mais sur le site attenant de l'INSPE (Institut national supérieur du professorat et de l'éducation). Goenda Reea est maîtresse de conférence en tahitien : elle intervient en licence de langues polynésiennes à l'UPF et dans le cadre de la formation des étudiant.e.s se destinant au métier d'enseignant.e dans le primaire et le secondaire. Autrice de chants pour la troupe Hei Tahiti qui s'est illustrée à de nombreuses reprises au Heiva i Tahiti, elle a également été membre du comité de présélection du FIFO (Festival International du Film Océanien) en 2019.

L'objectif du festival 'Ite Mata Roa est de permettre aux étudiant.e.s de prendre « connaissance de la littérature polynésienne et océanienne » afin qu'il.elle.s puissent enseigner ces textes en classe quand il.elle.s auront eu le concours. Les étudiant.e.s ont donc accès à un texte écrit en français ou en anglais par un.e auteur.rice océanien.ne. Le premier travail à fournir consiste à en proposer une traduction en tahitien. Puis, dans un second temps, les étudiant.e.s doivent concevoir une photographie qui propose une mise en image du texte entier, ou d'une partie de celui-ci (photographie 15). On trouvera ci-dessous l'une des réalisations qui a été proposée par « Teanatea et Matha ». Contrairement aux événements précédemment décrits, ce festival ne donne pas lieu à des rencontres ou à des échanges directs avec d'autres populations du Pacifique. En revanche, il permet aux étudiant.e.s d'avoir un premier aperçu de la littérature des pays voisins ou pour certain.e.s d'approfondir leur connaissance de celle-ci.



Photographie 15. « 'Eiaha e vai mū noa », (2019) par Teanatea et Matha, texte de Paul Tavo (2016)
Source : voir après le texte qui suit

« Il ne faut pas se taire... »

« Il ne faut pas se taire, il faut écrire et conter son histoire, notre histoire, c'est essentiel, d'autant plus que notre mutisme d'Océaniens est incessamment dénigré, discrédité. Les quelques paroles sages qui sortiront de notre bouche longtemps muselée auront plus de valeur que les logorrhées névrotiques de ceux qui écrivent et continuent d'écrire l'Histoire. Il est temps que notre parole trouve sa place dans la construction de cette humanité. Il est temps qu'elle siège enfin sur la chaise prévue pour elle à la table ronde de l'Humanité une et indivisible : cette chaise qui était demeurée longtemps vide, longtemps ignorée surtout. Mais il y a une condition essentielle à cela.

Il faut connaître cet Homme qui se métamorphose sans relâche et le système qu'il sert pour pouvoir combattre ce couple étrange, ce monstre essentiellement constitué d'instinct et rêvant tout haut d'humanité. [...] Nous Océaniens, nous sommes des peuples souverains, pacifiques, mais rebelles à toutes les formes de dominations et toutes les formes d'injustices. »

'Eiaha e fa'aea mū noa

'Eiaha e fa'aea mū noa, a papa'i e a fa'ati'a i tō 'ā'amu, i tō tātou 'ā'amu e ti'a ai. Hou atu tē ha'afau'ā -'ore-hia ra te vāvā o tō tātou nūna'a no 'Ōteānia.

Mea faufa'a 'ae, te tahi mau parau pa'ari e mātara mai roto mai i tō tātou vaha tei tāpiri maorohia, i te mau parau faufa'a'ore nō roto mai i te feia e papa'i rā i te tua 'ā'ai.

'Ua tae te tau, ia ti'a mai tā tātou parau i ni'a i tōna ti'ara'a, i roto i te patura'a i te fa'anahora'a o teie tōtaiete.

'Ua tae te tau, ia ti'a faahou mai tōna ti'ara'a tei fa'ata'ahia nōna i rotopu i te mau 'apaurā'a o te ao nei, tei tāhō'ēhia e te 'amamahā 'ore, tenā ti'ara'a i vai vata noa na, aore i tāu'ahia atu.

Terā rā, tē vai nei te tahi fa'ahepora'a tītau'ahia (tumu mau), ia 'itehia terā nātura ta'ata, tōna huru tāuiui noa, 'e te fa'anahora'a tāna e tāvini (fa'a'ohipa, rave,) nei, nō te 'aro ia rāua to'opiti, tāhō'ēra'a ta'a 'ē tei riro mai hō'ē 'ānimara mehameha (tuputupua), tē vai ra tōna mana'o feruri 'ore e tōna 'ite 'ā'au nō te huita'ata.

Tātou te feiā (mau nūna'a) nō 'Ōteānia, nūna'a ti'amā, nūna'a hau mautira nūna'a 'auraro 'ore i te mau fa'aterera'a ha'avī ti'a 'ore.

Source : photographie, texte et traduction proposées au festival 'Ite Mata Roa (2019) par Teanatea et Matha à partir d'un texte de Paul Tavo (2016), compte facebook de l'INSPE de la Polynésie française

Ce type d'initiative doit permettre de répondre à un manque clairement identifié, dans le domaine éducatif, par deux figures majeures du département de langues polynésiennes de l'UPF : Goenda Reea mais aussi Jacques Vernaudo. Ce linguiste qui a grandi à Tahiti, a fait ses études supérieures à l'INALCO (Institut National des Langues et Civilisations Orientales, situé à Paris), et a occupé un premier poste à l'Université de la Nouvelle-Calédonie, avant d'intégrer l'UPF. Il raconte sa surprise quand, à l'INALCO, à Paris donc, il apprend que l'ensemble des langues du Pacifique sont apparentées. Le fait que l'on utilise le même terme « mata » pour dire les yeux en tagalog (filipino) et en tahitien le marque. Cette surprise déclenche aussi une prise de conscience : il trouve « scandaleux » que l'école à Tahiti

n'ait jamais enseigné cela aux enfants de sa génération. Je reviendrai un peu plus loin sur la question des adaptations de programme.

L'entretien réalisé avec Jacques Vernaudon (Puna'auia, novembre 2018) nous donne une idée des raisonnements qu'il développe dans ses cours sur la proximité des langues océaniques. Il explique ainsi que cela fait un certain temps que la proximité entre les différentes langues du Pacifique et, au-delà, la proximité de celles-ci avec certaines langues parlées dans l'Océan indien a été établie dans le champ scientifique occidental. C'est d'abord la proximité entre les langues polynésiennes et malaises (en allant jusqu'à Madagascar) qui est étudiée, côté occidental, par le Hollandais Hadrian Reland, dès 1706. La Mélanésie n'est cependant pas incluse dans cette vaste aire linguistique. Il faut attendre la fin du XIX^e siècle et le travail ethnographique du missionnaire anglican Robert Henry Codrington pour que la proximité entre les langues mélanésiennes et les langues polynésiennes soit envisagée. Cette idée, pourtant déjà bien étayée, peine cependant à s'imposer. Le pasteur Maurice Leenhardt, bien connu en Nouvelle-Calédonie pour son travail et ses connaissances détaillées sur les langues et les cultures kanak, en a été paradoxalement l'un des détracteurs. Ce n'est qu'avec la démonstration développée par Henri-Georges Haudricourt, en 1979, que la parenté entre les langues kanak et les autres langues autochtones du Pacifique est reconnue en Nouvelle-Calédonie. Aujourd'hui, des initiatives comme la base de données Pollex (disponible en ligne) recherchent les correspondances régulières et les variations conditionnées à partir d'une base austronésienne commune à l'ensemble du Pacifique.

Bien qu'elle ne soit plus discutée dans le champ scientifique, cette parenté reste peu connue, notamment en Polynésie française, ce que Jacques Vernaudon, en tant qu'enseignant-chercheur en linguistique et contributeur au Pollex, regrette. Il identifie ainsi une asymétrie : alors que la proximité entre les langues polynésiennes ne s'est jamais perdue, n'a jamais été oubliée, il n'en va pas de même de la proximité avec la Mélanésie. Affirmer une telle proximité a longtemps choqué et déclenché des « réactions racistes ». Pour ce linguiste, il devient impératif de dépasser l'opposition entre Mélanésie et Polynésie, et ce dès l'école primaire afin de contrer un clivage trop souvent naturalisé, attribué au sens commun.

Les multiples conférences que donne ce chercheur dans le cadre d'événements grand public, comme la Nuit de la lecture, peuvent permettre une diffusion de ses idées et des outils qu'il utilise en dehors de l'audience restreinte de la licence de langues polynésiennes de l'UPF, laquelle forme aussi, rappelons-le, une petite partie des enseignant.e.s de demain.

C'est en fait, plus généralement, l'histoire du peuplement du Pacifique qui peinerait à s'imposer dans la société en Polynésie française, selon Jacques Vernaudon. On touche ici à un débat très vif. Comme nous le verrons plus loin, dans le chapitre 9 de cette partie, il existe en effet une résistance au discours scientifique sur ce point, que les entretiens que j'ai réalisés confirment : plusieurs acteur.rice.s rencontré.e.s continuent de défendre l'idée d'une influence amérindienne dans le peuplement de différentes îles de Polynésie, une hypothèse qui n'est pas totalement écartée par le champ scientifique, des analyses ADN menées aux Marquises et à Mangareva allant aussi dans ce sens, même si elles sont là encore controversées (Ioannidis, Blanco-Portillo, Sandoval et al., 2020). Pour autant, les acteur.rice.s en question ne réfutent pas la théorie scientifique aujourd'hui dominante d'un peuplement austronésien. Il me semblerait dès lors hâtif de considérer que celles.eux qui défendent

une influence amérindienne dans le peuplement des îles de Polynésie le feraient systématiquement en raison d'un rejet de la parenté avec les Mélanésien.ne.s, d'une acceptabilité sociale de la théorie scientifique dominante rendue impossible par un racisme diffus en Polynésie française.

Toujours est-il que, si l'on suit le raisonnement proposé par Jacques Vernaudeau, la reproduction d'idées reçues au sujet de la Mélanésie interrogerait donc le rôle de l'école. Une grande part des interlocuteur.rice.s rencontré.e.s sont trop âgé.e.s pour avoir bénéficié des adaptations de programme concernant l'histoire du peuplement du Pacifique et l'on peut douter aussi qu'en éducation civique la question du racisme envers les Mélanésien.ne.s ait été spécifiquement traitée. Un travail de thèse est actuellement en train d'être mené par Iris Portoleau sur la mise en œuvre des adaptations propres à la Polynésie française dans les programmes d'histoire-géographie. Au cours de mon expérience d'enseignement à l'UPF, en première année de licence d'histoire-géographie notamment, il m'a semblé que l'histoire du peuplement du Pacifique et donc la parenté entre populations polynésiennes et mélanésiennes n'étaient pas totalement inconnues des étudiant.e.s, et ce même en tout début d'année. Le travail d'I. Portoleau permettra, je l'espère, de confirmer ce qui ne constitue ici qu'une remarque peu étayée.

La maîtrise de cette histoire et la prise de conscience des proximités linguistiques entre les différentes langues océaniques constituent en tout cas un objectif clairement identifié par au moins deux des enseignant.e.s-chercheur.euse.s du département des langues polynésiennes de l'UPF qui mettent en œuvre des initiatives pour combler ce qu'il.elle.s identifient comme un manque.

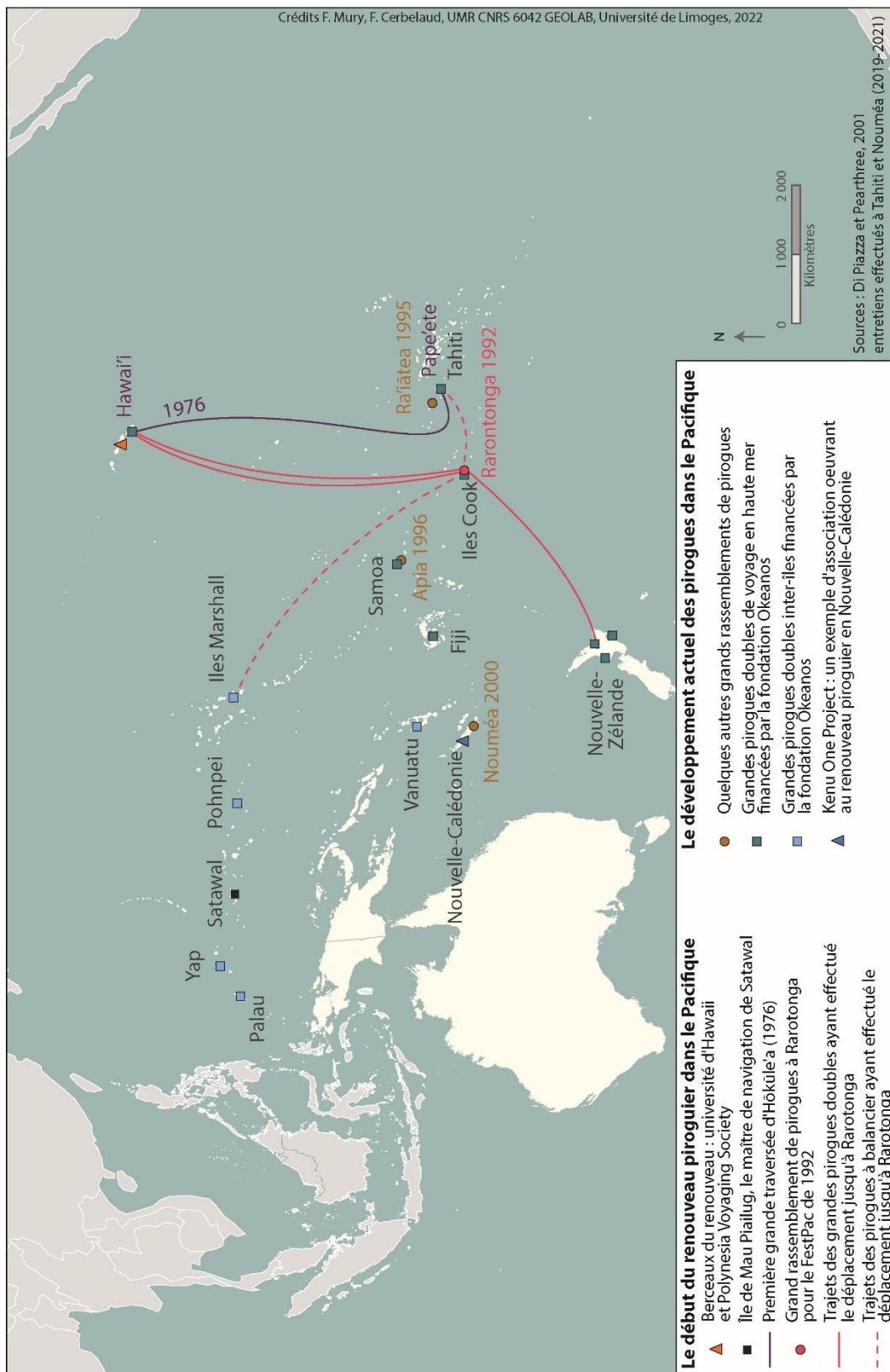
1.3.3. Le Centre des métiers d'arts et Fa'afaita : une association et un établissement qui œuvrent à la socialisation régionale ainsi qu'à la diffusion du régionalisme océanien, à l'ombre des grands événements culturels locaux

Ces objectifs éducatifs et ce type de diagnostic sont également présents dans le milieu associatif et dans d'autres structures d'enseignement notamment à Tahiti. J'ai choisi ici de me concentrer sur le Centre des Métiers d'Art et Fa'afaita. Cependant, je pourrais mentionner à ce sujet au moins deux autres associations culturelles comme Haururu (dont il sera question dans le chapitre suivant) et le centre 'Arioi de Papara. Ce qui m'a intéressée plus particulièrement avec Fa'afaita et du Centre des Métiers d'Art c'est la manière dont l'ouverture océanienne se trouve au principe de leur activité.

Même si, dans le cas de Fa'afaita, la navigation dite traditionnelle facilite une socialisation tournée avant tout vers le voisinage polynésien, celle-ci n'est pas une fin en soi et la Mélanésie comme la Micronésie sont incluses dans le propos de Claude Carlson, la sœur de Do Carlson, vice-présidente de l'association Fa'afaita et membre de l'équipage depuis plusieurs années (entretien réalisé à Pape'ete, mars 2021). Son intérêt pour les pirogues lui vient de son père et a été décuplé lorsqu'elle l'a suivi en 1976 sur la plage Sigogne, à Pape'ete, alors qu'il assurait l'accueil d'Hökūle'a, la fameuse pirogue partie d'Hawaï'i qui a signé le renouveau de la navigation traditionnelle dans le Pacifique, à partir de savoirs micronésiens. Présente au grand rassemblement de pirogues océaniques lors du Festival des Arts du Pacifique de Rarotonga en 1982, Claude Carlson raconte avoir ressenti une grande déception que la

Polynésie française ne soit pas en mesure d'y dépêcher une grande pirogue double, alors que la Kanaky-Nouvelle-Calédonie, confrontée pourtant à des difficultés majeures liées à la perte de ses savoirs anciens en matière de navigation en haute mer a tout de même acheminé des pirogues de pêche. Elle souligne cependant les efforts mis en œuvre par des bénévoles comme Pito Clément pour représenter le territoire lors de l'événement. La construction de la grande pirogue double Fa'afaita en 2009 a ensuite été rendue possible grâce au financement et au soutien de la fondation Okeanos du milliardaire Dieter Paulmann. Comme on peut le voir sur la carte 22, cette fondation a soutenu la construction de treize pirogues doubles en Océanie. Il existe cependant une différence entre la Polynésie, d'une part, et la Mélanésie et la Micronésie, d'autre part. Les constructions de pirogue dans ces deux derniers espaces ont été plus récentes et ne concernent pas la navigation en haute mer, mais plutôt les échanges entre les îles proches.

Carte 22. Le renouveau piroguier dans le Pacifique de 1976 à aujourd'hui



Claude Carlson souligne ensuite qu'il n'a pas été évident pour les femmes d'être considérées comme légitimes à bord des pirogues, même si aujourd'hui ces difficultés s'effacent : lors du voyage à destination d'Aotearoa organisé en 2019 dans le cadre du 250^{ème} anniversaire de l'arrivée de Tupaia (et de Cook), India Tabellini Vehiatua, alors âgée d'une vingtaine d'années était la capitaine de la pirogue Fa'afaite. Toujours sur le registre de l'inclusion, l'association se targue de compter dans son équipage actuel des recrues originaires des Marquises ou de Raivavae (dans les Tuhaa Pae, les îles Australes). Concernant la perspective océanienne qui nous intéresse plus particulièrement dans cette partie, Claude Carlson dresse une vive critique du triangle polynésien accusé de créer des limites là où l'Océan n'en a pas. On retrouve ainsi dans son discours un engagement océanien qui est aussi un engagement océanique. Se dire peuple de l'Océan c'est se revendiquer d'un espace ouvert, rétif à toute territorialisation. Elle revient à plusieurs reprises sur la métaphore de la pieuvre qui lui permet à la fois de signifier son ancrage à Mo'orea (le relief découpé de l'île est souvent rapproché, dans la tradition orale, du corps d'une pieuvre) mais aussi de penser la grandeur du Pacifique, soulignant que l'un des tentacules de la fameuse pieuvre utilisée pour représenter ce triangle « va jusqu'à Salomon », débordant ainsi largement la Polynésie.

La pieuvre devient une métaphore permettant d'appréhender différents niveaux de voisinage (le voisinage entre les huit chaînes de montagne de Mo'orea, et les connexions maritimes entre les îles d'Océanie) dans un espace océanique ouvert sur le reste du monde. La pieuvre constitue l'exemple même d'un assemblage scalaire dans lequel l'ancrage insulaire est associé à une perspective régionale beaucoup plus large, océanienne. Ce qui compte dans cette métaphore telle que la développe Claude Carlson c'est moins la localisation de la tête de la pieuvre que ses tentacules, et ceci lui permet d'exprimer des réserves vis-à-vis des discours pitoïstes centrés sur Taputapuātea à Ra'iātea (je reviendrai sur ce sujet dans le prochain chapitre). Elle en profite à ce moment de l'entretien pour rappeler les limites de tels discours qui ne tiennent pas suffisamment compte des trajectoires du peuplement du Pacifique, de la continuité culturelle historique qui relie le Pacifique occidental, et même la façade asiatique de cet océan, au Pacifique oriental. « Y en a beaucoup qui ne veulent pas accepter qu'on vienne de Taïwan » ajoute-t-elle. Un dernier passage de l'entretien m'a beaucoup surpris, et est reproduit ci-après.

Claude Carlson, vice-présidente de Fa'afaite, mars 2021, Pape'ete

« (moi) Est-ce que dans Fa'afaite, la pensée d'Epeli Hau'ofa c'est important ? Celui qui a écrit Notre mer d'îles ? [...] »

- Ah, non je connais pas...

(moi) En fait il y a plein de trucs que tu dis sur le peuple de l'Océan qui ont été développés aussi par Epeli Hau'ofa...

- Bah c'est cool que tu dises ça parce que quand tu navigues dans la mer, ça s'impose de soi-même, quand tu vas à la rencontre de ces peuples. Moi c'est surtout quand on a fait le voyage jusqu'aux Salomon, pour moi c'était... déjà en partant je me demandais qu'est-ce qu'on allait faire là-bas, tu vois ? Et ensuite...

Contrairement à ce que je pensais, Claude Carlson ne s'appuie pas directement sur les théories développées par E. Hau'ofa, A. Wendt ou T. Teaiwa. Pourtant son discours est empreint de raisonnements similaires, preuve que les idées circulent et que la pirogue est un lieu de diffusion, de construction et de mise en œuvre de ces connaissances inscrites dans une perspective insulaire,

océanique. La pirogue et le texte scientifique proposent des cheminements bien distincts mais peuvent aboutir à de mêmes conclusions, ils peuvent autoriser un décentrement permettant de repenser l'énonciation culturelle, de la resituer dans un environnement plus large en prenant ses distances vis-à-vis d'une approche continentale dominante.

Bien sûr la perspective développée ici ne nous renseigne que sur le parcours spécifique de Claude Carlson et non sur les modes de pensée de tous les membres de l'association. Je signale tout de même que, dans les deux entretiens que j'ai réalisés auprès d'anciens membres de l'équipage Fa'afaita (Jean-Claude Terrier et Yves Doudoute), j'ai pu identifier des divergences bien sûr, mais surtout des positionnements similaires, concernant notamment l'ouverture sur l'environnement océanique. La dynamique qui existe autour de Fa'afaita, depuis 2009, favorise le développement et la diffusion d'une approche multiscalaire de l'énonciation culturelle. Cette dynamique ne concerne qu'un nombre réduit d'acteurs. Bien que des campagnes de recrutement de nouveaux membres soient organisées régulièrement, les capacités d'accueil de la pirogue sont limitées. Les difficultés à faire assurer un tel bateau empêchent par ailleurs l'organisation de sorties scolaires à bord de Fa'afaita. Enfin, l'association ne bénéficie pas d'un réel soutien de la part du gouvernement de la Polynésie française.

Cette dernière problématique concerne également le Centre des Métiers d'Art. On peut déjà remarquer que, comme Fa'afaita, le Centre des Métiers d'Art peine à intégrer la délégation officielle de la Polynésie française pour les événements culturels régionaux comme le Festival des Arts du Pacifique, nous reviendrons plus loin sur cet événement (chapitre 8, 1.). Pourtant, il s'agit d'un établissement qui propose aux artistes et artisans qui y sont formés une véritable expérience de socialisation et d'échanges à l'échelle de l'Océanie. Cette ouverture régionale est portée par l'actuel directeur du centre, le plasticien Viri Taimana. L'organisation du Pūtahi, en partenariat avec l'université de Waikato, en résulte : cet événement itinérant d'une durée de deux semaines, organisé tous les un à quatre ans depuis 2010, constitue un moment de rassemblement et d'échanges entre artistes « confirmés et en devenir » océaniques (entretien réalisé avec Tokai Devatine, enseignant d'histoire et de culture du CMA, février 2020, CMA, Pape'ete). L'objectif est de favoriser la constitution d'un véritable réseau d'artistes océaniques, permettant à ses membres de mieux maîtriser leur insertion dans un marché de l'art mondialisé. C'est ce qu'explique Tokai Devatine, dans le numéro 128 du magazine culturel Hiro'a, en 2018 : « Il y a la formation des jeunes, mais derrière, il faut organiser une vraie circulation, il faut qu'il y ait des espaces dédiés, un marché à l'échelle de l'Océanie, un réseau nord-sud, de Hawaï à la Nouvelle-Zélande, sans oublier les artistes aborigènes et ceux du détroit de Torrès. ».

La perspective océanique est ici manifeste. Le dépassement des limites du triangle polynésien est une exigence que le CMA a à cœur de défendre, ce qui constitue parfois une pierre d'achoppement dans les échanges avec le ministère en charge de la culture en Polynésie française. Ce fut le cas en 2016. Lorsque le ministère décide de l'organisation du festival culturel Polynesia (nous reviendrons sur cet événement un peu plus loin dans ce chapitre), le CMA défend une position océanique et souhaite plutôt organiser une biennale d'art contemporain à l'échelle du Pacifique, un projet qui n'a pas encore pu aboutir. « En 2016, ça fait déjà 6 ans qu'on se promène dans le Pacifique [via les rencontres Pūtahi], on a des échanges, etc. Franchement, on se comprend. Les Mélanésiens, les Polynésiens c'est la même chose, etc. On peut toujours me rétorquer que les Mélanésiens ont leur festival mélanésien mais moi

ce que je vois c'est que c'est un continuum culturel. On a les mêmes thématiques, on peint, on sculpte, on tresse ensemble, on fait des ateliers... On a les mêmes thématiques qui nous traversent. On est au même point. On a des choses à se dire et à apprendre. ». La perspective océanienne est donc marginalisée également dans le champ politique à Tahiti, alors qu'elle se développe dans certaines associations, et dans certains établissements, dans l'ombre des grands événements culturels.

Comme nous l'avons vu déjà un peu plus haut (chapitre 6, 1.2.), Tokai Devatine est le fils de la poétesse Flora Devatine : la perspective océanienne, il est tombé dedans quand il était tout petit, justement parce que dans sa famille la transmission des généalogies s'est poursuivie, lui permettant de prendre conscience, dès le plus âge, d'une géographie familiale complexe, traversant le Pacifique.

Tokai Devatine, enseignant « histoire et culture » au CMA, février 2020, Pape'ete

« C'est des relations familiales, dans la famille on a toujours parlé de tout ce qui est généalogie, on a toujours baigné dedans. Ma famille a une conscience assez poussée de ça. Des liens mitoyens des outliers comme Rotuma, des oncles qui ont émigré. Même si on n'y allait pas, y avait des liens et de l'autre côté eux aussi étaient en attente et donc on suivait les reconnections qui se mettaient en place. Sachant que ceux d'ici étaient attendus et ceux de là-bas étaient espérés ici. [...]

J'ai grandi avec cette conscience-là. La généalogie ça touche aux titres les plus importants de chaque chefferie des îles du Pacifique. J'ai grandi avec cette idée : il y a le Pacifique, il y a des soucis mais il y a une unité. Au-delà de l'histoire récente, il y a une unité. Et ça m'est arrivé encore en 2017, quand les Tongiens arrivent, on raconte les noms, ils éclatent en sanglot en entendant le nom de mon deuxième, quand je leur explique que c'est un nom de la famille... Derrière la colonisation, il y a des relations qui sont très fortes et qui demandent à se reconnecter. Le réseau Pūtahi il est parti d'ici, parce qu'on avait conscience que les Océaniens anglophones se rencontrent depuis des décennies, les artistes etc. Mais pas avec les francophones. »

La perspective océanienne se trouve donc à la croisée des chemins entre capital culturel, capital de mobilité (comme nous l'avons vu dans les premiers paragraphes de cette partie) et capital d'autochtonie (une notion qui prend ici une dimension supplémentaire si l'on considère que l'autochtonie renvoie à la fois aux ressources liées à l'ancrage dans un territoire mais aussi, de manière extrapolée, à l'agency des populations autochtones colonisées ou anciennement colonisées) ; un capital d'autochtonie sensiblement élargi, étiré à l'extrême, qui s'exprime là, à travers les généalogies et les expériences de socialisation mises en œuvre par Fa'afaita et le CMA, à l'échelle régionale. Le travail mis en œuvre par les enseignant.e.s et le directeur du CMA, Viri Taimana, semble déjà porter ses fruits. Here, l'une des artistes confirmées issues de cette formation, raconte ainsi comment les rencontres avec les autres artistes océanien.ne.s, dans le cadre du Pūtahi, lui ont permis de développer une vision plus ample de sa pratique, une vision moins étriquée de la culture qu'elle énonce aussi dans son travail, à partir de son ancrage tahitien (entretien réalisé à Pirae, avril 2021).

Il existe donc un petit ensemble d'acteur.rice.s convaincues par la perspective océanienne et qui œuvrent à sa consolidation dans le cadre de différentes structures et événements organisés principalement à Tahiti. Ces initiatives restent relativement limitées notamment parce qu'elles n'obtiennent pas encore l'appui du gouvernement, se développant donc en marge de la ligne directrice que suit le ministère en charge de la culture.

1.3.4. Un régionalisme qui inclut la différence mélanésienne ?

Il ne faudrait pas déduire de ce qui précède que la perspective océanienne constitue un courant structuré. Nous avons déjà vu, par exemple, que certain.e.s des acteur.rice.s qui la mettent en œuvre ne se réfèrent pas du tout aux écrits d'E. Hau'ofa. Il faut dire qu'il a fallu attendre 2013, soit plus de vingt ans après sa publication en anglais, pour que l'un des textes les plus influents de cet auteur, *A new Oceania: Rediscovering Our Sea of Islands* (Hau'ofa, 1993) soit partiellement traduit en français et publié à Tahiti en trois petits livres (2013, 2015a., 2015b.)⁸⁶. Cependant, le plus gros clivage que j'ai pu identifier, parmi les acteur.rice.s acquis.es à la perspective océanienne, ne concerne pas le travail d'E. Hau'ofa, qui fait malgré tout consensus, mais bien le lien avec l'énonciation culturelle mélanésienne et la socialisation qu'elle implique. Il existe en fait deux positions à ce sujet : celle qui consiste à tenir la coupure avec la Mélanésie pour une parenthèse, qu'il convient maintenant de refermer (cette position est, par exemple, celle de Tokai Devatine), et celle qui revient à considérer que, pour le moment, il est tout de même plus facile de développer des échanges entre populations polynésiennes, que les possibilités d'intercompréhension avec les Mélanésiens restent limitées.

Après avoir raconté comment elle avait eu accès très tardivement aux connaissances permettant d'établir une unité culturelle océanienne, Goenda Reea, affirme, par exemple, ne pas ressentir de réelle proximité avec les Fidjiens quand celle-ci est évidente avec les Hawaïens (entretien réalisé à Punaauia en novembre 2018). L'écrivaine Chantal Spitz (entretien réalisé à Pape'ete en octobre 2019) fait également partie des quelques acteur.rice.s rencontré.e.s qui assument aujourd'hui ouvertement une ouverture de l'énonciation sur l'Océanie. Pour autant, elle ne prétend pas comprendre l'énonciation culturelle mélanésienne, développant à ce sujet une métaphore parlante concernant notamment les nouvelles écrites par Dewe Gorodé (romancière, nouvelliste et poétesse kanak décédée en 2022), dont elle apprécie le travail mais qu'elle lit en ayant conscience de ne pas pouvoir se tenir ailleurs que sur le « pas de la porte ». « Les habitudes ne sont pas les mêmes, et ce malgré le sentiment d'appartenir à l'Océanie... Physiquement, les coutumes ne sont pas pareilles ». Elle assume même de se sentir plus familière de la pensée d'E. Glissant que de celle de D. Gorodé.

Apparaît ici un point essentiel : le régionalisme océanien n'est pas un nouvel essentialisme, renvoyant à une unité culturelle passée, visant à gommer les différences historiques entre les parties du Pacifique. Il s'agit d'un processus volontariste questionnant la colonialité à une autre échelle, par exemple en relativisant le clivage opposant Polynésie et Mélanésie, en tant qu'héritage colonial, sans prétendre l'annuler. Au contraire, l'objectif est aussi de se donner les moyens de recevoir les différences inscrites dans des voisinages océaniques plus ou moins proches, telles qu'elles s'énoncent aujourd'hui, à une époque où les cultures du Pacifique ont eu le temps de se différencier, cette différenciation étant déjà effective avant la colonisation et s'effectuant en dépit d'un lien historique ancien. Le fait de continuer à penser une différence entre Polynésie et Mélanésie n'affaiblit pas le projet régional tant que les interactions et l'interconnaissance ainsi que la lutte contre le racisme

⁸⁶ Cette initiative a été lancée par une petite maison d'édition : Pacific Islanders, dont le slogan me semble éloquent : « la maison d'édition qui va océaniser ton esprit ». L'une de ses fondatrices, Tiphaine Isselé, explique avoir créé cette structure avec Serge Massau et Guillaume Colombani. Proches des raisonnements développés au sein du Tavini Huirā'atira, il.elle.s ont alors décidé d'acheter et de traduire une partie du texte d'E. Hau'ofa, cette publication visant à « redonner confiance, à permettre aux Océaniens de se réapproprier leur espace » (entretien réalisé à Pape'ete, février 2020).

constituent un objectif commun pour les acteur.rice.s qui portent l'engagement régional. En revanche, l'indifférence et le mépris sont un obstacle à cette dynamique.

A partir de l'étude des principaux événements scientifiques et culturels, ayant eu lieu entre 2018 et 2022, et comportant une ouverture sur le voisinage régional, il s'agit maintenant de montrer que la perspective océanienne, qu'elle rejoue ou pas la distinction entre Polynésie, Mélanésie et Micronésie, reste peu développée en Polynésie française, la représentation de la région dans ces événements étant donc tronquée par différents biais.

2. Des représentations de l'Océanie tronquées dans la quasi-totalité des événements culturels et scientifiques de dimension régionale

Dans cette sous-partie, il s'agit donc d'explorer un ensemble d'événements culturels de dimension régionale qui ont eu lieu en Polynésie française, à Tahiti notamment, mais pas seulement. L'objectif est de mesurer à chaque fois la manière dont ces événements, qui se donnent toujours cet objectif, favorisent des liens entre la Polynésie française et son voisinage océanien, en identifiant aussi d'éventuels biais, d'éventuelles difficultés dans ces relations.

Une large place est faite au Festival international du film océanien (FIFO), qui constitue, depuis 2004, et sur une base annuelle, l'événement culturel de dimension régionale récurrent à Tahiti. Des événements pouvant présenter une orientation océanienne ponctuelle n'ont pas été abordés pour ne pas allonger démesurément la liste des exemples traités : c'est le cas notamment du salon du livre de Pape'ete ou du salon international du tatouage « Polynesia Tatau ».

Le titre de cette sous-partie rompt immédiatement tout suspens. La plupart des événements qui annoncent une dimension régionale océanienne dans leur intitulé ou leur programmation favorisent encore des biais de représentation majeurs : un biais scalaire lorsque la région représentée est limitée au « triangle » polynésien, un biais statutaire lorsque que les États indépendants de la région se retrouvent largement invisibilisés ou, mais c'est plus rare, lorsque c'est le rattachement à la France qui implique une sous-représentation des autres territoires océaniques, et enfin un biais tahitiano-centré, voire pitoïste, recoupant les biais précédents et limitant l'accès à l'échelon régional des archipels hors îles de la Société. Ces biais sont à ranger du côté des facteurs structurels et historiques qui limitent en Polynésie française le développement de la dynamique régionale océanienne, dans la mesure où ils contribuent à faire des événements concernés autant d'occasions manquées, pour les participant.e.s et les organisateur.rice.s, d'accéder à cette échelle régionale de l'énonciation culturelle. Il n'a pas été possible de proposer une entrée par type de biais, tant ceux-ci se retrouvent enchevêtrés dans chacun des événements étudiés, c'est donc une entrée chronologique par événement qui a été privilégiée.

2.1. Le FIFO : une faible représentation des États indépendants d'Océanie

Il n'est pas toujours nécessaire de se déplacer pour participer à un événement culturel de dimension macrorégionale. En effet, chaque année à Tahiti a lieu le Festival International du Film Océanien (FIFO) exclusivement consacré à la production documentaire (la partie off du festival, dévolue aux courts-métrages, prévoit cependant une section « fiction »). La création, en 2004, de cet événement que l'on doit à Wallès Kotra (alors directeur de Polynésie la 1^{ère}) et à Heremoana Maamaatuaiahutapu (ancien

directeur de Te Fare Tauhiti Nui – Maison de la Culture de Tahiti et actuel ministre de la Culture et de l'Environnement du gouvernement de Polynésie française) visait à faire exister l'Océanie et les Océanien.ne.s dans une industrie audiovisuelle mondialisée ayant eu tendance à reproduire une représentation exotisante de ces territoires et de leurs populations quand elle ne se contentait pas de les invisibiliser ; ce que Heremoana Maamaatuaiahutapu résumait déjà en 2004 par la phrase suivante : « Comment fait-on pour avoir une petite production locale, comment fait-on pour que nos histoires soient plus présentes dans les différents tuyaux. » (cité par De Largy Healy et Wittersheim, 2019). Il s'agissait donc ni plus ni moins que de développer une capacité d'énonciation dans le domaine audiovisuel et de pouvoir juger des productions documentaires concernant les îles du Pacifique. Si le poids d'un regard perçu comme extérieur et le choix répété d'une présidence occidentale pour cet événement a pu faire l'objet de critiques, si la transformation de l'événement en un marché du documentaire sur l'Océanie a pu être dénoncée (Spitz, 2019), la production audiovisuelle océanienne semble avoir connu malgré tout un certain essor (De Largy Healy et Wittersheim, 2019). De plus, l'événement constitue indéniablement un précieux outil pour accéder à une première connaissance, à distance, des différents territoires qui composent la région, un outil dont je me suis énormément servi pour effectuer ce travail de thèse et alimenter mes cours, en diffusant des extraits des films visionnés ou en organisant des sorties au festival avec les étudiant.e.s.

Dans la mesure où cet événement a été placé dès le départ sous le signe de la collaboration entre ses deux initiateurs, Wallès Kotra et Heremoana Maamaatuaiahutapu, originaires de deux territoires sous souveraineté française situés, pour le premier, en Mélanésie (Nouvelle-Calédonie) et, pour le second, en Polynésie (Polynésie française), ce n'est pas tant le biais tahitiano-centré ou le biais scalaire qui m'intéressera ici que le biais statutaire. La mise en évidence de ce biais me permettra de rendre compte du poids de l'Australie et de la Nouvelle-Zélande dans le festival, mais aussi plus généralement de la meilleure représentation dont bénéficie une grande partie des territoires océaniques non indépendants lors de cet événement.

Le questionnement portera également sur la capacité de ce festival à favoriser des échanges concrets, une socialisation d'échelle macro-régionale en marge des projections. En effet, concernant la manière dont l'événement pourrait participer à la promotion d'un régionalisme culturel océanien à Tahiti, le support audiovisuel se révèle finalement moins propice aux rencontres, à l'interconnaissance entre voisin.e.s du Pacifique, qu'un événement comme le Festival des Arts du Pacifique qui rassemble à chaque édition plusieurs milliers de participant.e.s et encore plus de visiteur.euse.s en provenance des différents territoires de la région, et ce pendant plusieurs jours (cet événement sera abordé dans le chapitre 8). Lors du FIFO, il n'est pas rare que les équipes du film soient présentes physiquement à Pape'ete, au Grand théâtre, pour la remise des prix, mais le nombre de personnes concernées reste limité : le plus souvent, les protagonistes que l'on suit dans les documentaires ne sont pas présent.e.s, ou seul un petit nombre d'entre elles.eux, contrairement aux réalisateur.rice.s. Or, bien que l'on ne puisse nier que le milieu de la conception documentaire compte, depuis les années 1980, un nombre croissant de réalisateur.rice.s océanien.ne.s (autochtones), il reste encore fortement marqué par la domination blanche, un fait que certain.e.s déplorent ouvertement, comme Chantal Spitz (Spitz, 2019), et qu'il faudra démontrer.

C. Spitz, 2019, « Essai. Pour émerger un cinéma autochtone dans le Pacifique », *Journal de la Société des Océanistes*, n°148, p. 129.

« L’Australie et la Nouvelle-Zélande dont les populations sont majoritairement issues des immigrations occidentales ont pris une avance considérable tant au point de vue technique que financier et bénéficient de budgets dont ne disposent pas les autres pays océaniques aux productions encore trop peu nombreuses. Les peuples pacifiques demeurent ainsi souvent les sujets pittoresques exhibés narrés dans des mises en scène qui voudraient inverser le regard et le glisser dans l’œil autochtone, mais qui, à bien y regarder, n’utilisent les Océaniques que comme caution de leurs propres mirages et reproduisent de façon souvent très subtile les fantasmes occidentaux. [...] De nombreux documentaires réussissent à éviter le piège de l’exotisme pittoresque et tentent une approche objective des réalités autochtones océaniques contemporaines [...] Il faut cependant noter que certains réalisateurs non-Océaniques restent englués dans la fiction de l’universalité du regard, de la pensée et des valeurs occidentales et donnent à voir des films d’un paternalisme consternant sinon d’une prétention affligeante. »

Notons que, contrairement à ce que pourrait laisser penser cette citation qui, par souci de synthèse, tronque les énumérations, Chantal Spitz cite à chaque fois une longue liste de films qu’elle considère conformes à l’esprit initial du FIFO mais aussi ceux qui s’en éloignent. Une analyse de la représentation de l’autochtonie chez les réalisateur.rice.s des films sélectionné.e.s au FIFO permettra donc d’étayer les assertions de Chantal Spitz et de questionner justement la faible capacité de l’événement à favoriser les formes de socialisation impliquées dans la dynamique culturelle régionale océanique.

Face à ce type de raisonnement, d’aucuns pourraient arguer à la suite de J. De Larcy Healy et E. Wittersheim (2019 : 13 et 17) que c’est justement dans le Pacifique et en Amérique du Nord qu’ont été initiées des démarches favorisant l’effacement partiel de la figure du réalisateur ou de la réalisatrice au profit de la reconnaissance de l’auteurité (*authorship*), de la « souveraineté visuelle » des peuples et des populations représentées à l’écran, notamment dans le cadre de la réalisation de documentaires. « Les films de la série documentaire du cinéaste australien Ian Dunlop, le *Yirrkala Film Project*, sont même considérés comme de véritables artefacts yolngu. Pour eux, il ne fait aucun doute que ce sont leurs films, semblables en ce sens à d’autres formes de représentations qu’ils produisent. » (De Larcy Healy et Wittersheim, 2019 : 12). Il serait cependant hâtif d’étendre à l’ensemble de l’Océanie une réflexion sur l’auteurité qui me semble malgré tout davantage présente dans un contexte anglo-saxon (notamment en Australie et en Nouvelle-Zélande) qu’en Polynésie française, où les fondements éthiques manquent encore pour qu’une telle démarche devienne systématique. Surtout, la reconnaissance de la souveraineté visuelle ne favorise pas toujours la présence physique à Tahiti, pour le FIFO, des peuples représentés à l’écran.

En dehors des membres du jury et des équipes sélectionnées, la tendance est à la raréfaction des moments d’échanges entre acteur.rice.s océanien.ne.s engagé.e.s dans la création cinématographique. Les pitch dating sont des rencontres organisées dans le cadre du FIFO entre des apprenti.e.s scénaristes-réalisateur.rice.s et des professionnel.le.s de l’audiovisuel. Alors que par le passé, au début des années 2010, ces pitch dating mobilisaient des équipes de production venues de Nouvelle-Zélande par exemple (entretien avec Heretu Tetahiotupa, Ua Pou, décembre 2019), en 2019, il n’y avait plus que des producteur.rice.s de Polynésie française (observation participante réalisée en 2020).

Et c'est sans doute la conscience d'un manque d'échanges entre populations océaniques, d'un rayonnement limité, qui a motivé l'association en charge de l'organisation du FIFO à Tahiti à initier depuis quelques années un second festival itinérant (caravane du FIFO et FIFO hors les murs) permettant aux films récompensés d'être projetés non seulement en dehors de Pape'ete : à la presqu'île ou dans d'autres archipels de Polynésie française mais aussi ailleurs en Polynésie (à Rapa Nui par exemple, en 2019) ou en France continentale. Mais à nouveau, la rencontre proposée via ces films avec les autres populations océaniques reste indirecte et ne concerne que la Polynésie et la France continentale.

Il est également possible d'identifier par ailleurs un effet de collection dans l'événement, une juxtaposition de productions culturelles rattachées chacune à un ou deux États océaniques (rarement plus) qui ne permettent pas toujours de remettre pleinement en cause une vision cloisonnée du Pacifique. Après avoir suivi méthodiquement les dernières éditions du FIFO de 2018 à 2021, il m'est apparu que seuls de rares films s'inscrivaient directement dans une démarche transpacifique contemporaine : c'était le cas du documentaire *Marks of Mana* (Taouma, 2018) montrant les filiations entre les artistes tatoueuses dans différentes îles du Pacifique et du tout récent *Small Islands Big Songs, an Oceanic Songline* (Cole, 2019 ; figure 20) qui couvre un espace intégrant l'ensemble des îles ayant connu un peuplement austronésien, dépassant donc l'Océanie pour inclure des territoires insulaires de l'Océan Indien. Si les « retrouvailles familiales océaniques » (Mrgudovic et Bessard, 2015) ne constituent le sujet que de rares documentaires et que le festival ne permet pas d'organiser directement la rencontre entre les populations des territoires du Pacifique, alors la portée régionale de l'événement peine à se concrétiser.

Figure 20. Affiche du film *Small island big song. An oceanic songline.* (Cole, 2019)



Source : site internet du projet, <https://www.smallislandbigsong.com/film>

Pour appuyer ces constats, leur donner une assise empirique plus solide, j'ai épluché les archives des catalogues du FIFO de 2015 à 2022. Il s'agissait d'essayer de construire une géographie des films sélectionnés en compétition au FIFO et notamment des longs métrages documentaires, de pouvoir identifier une éventuelle évolution dans la représentation des autochtones du Pacifique parmi les réalisateurs.rice.s de ces films, de mesurer enfin l'incidence de la localisation des maisons de production.

Figure 21. Catalogue du FIFO 2022 : couverture, présentation du jury, films en compétition (extrait)



Source : Catalogue du FIFO 2022 <https://fr.calameo.com/read/004111689f08b5d1738ee>

Cette démarche m’a amenée à articuler deux méthodologies : qualitative, à travers le visionnage des films présentés dans les éditions successives du FIFO entre 2018 et 2022 et la réalisation d’un entretien avec la présidente de l’association en charge du FIFO (également directrice du musée de Tahiti et des îles), Miriama Bono ; et surtout quantitative, à partir des archives des catalogues de chaque édition

(figure 21) et de recherches effectuées, principalement en ligne, pour identifier l'ascendance, l'autochtonie éventuelle des réalisateur.rice.s. La méthodologie quantitative mise en œuvre est vraiment basique, elle tient compte malgré tout de certains principes. L'usage des pourcentages est réservé aux raisonnements qui concernent des contingents supérieurs à 100 films. Quand les contingents sont inférieurs mais que la comparaison entre deux périodes est intéressante alors que les effectifs sont inégaux, j'ai appliqué une règle de trois pour les résultats qui concernent la période présentant les effectifs les plus réduits. Disposant de données relatives à huit éditions du FIFO, j'ai, à plusieurs reprises, comparé les longs métrages documentaires sélectionnés entre 2015 et 2018 aux films en compétition de 2019 à 2022 (compris). Or, le total des films sélectionnés pendant la première période était un peu supérieur à celui de la deuxième période (54>47), j'ai donc appliqué une règle de trois pour l'ensemble des résultats obtenus pour cette dernière période.

J'ai ensuite construit un indicateur simple pour rendre compte de l'existence de certaines combinaisons récurrentes, voire de corrélations systématiques, dans les résultats obtenus. J'avais en effet remarqué qu'il semblait exister un lien entre la localisation des maisons de production et l'autochtonie des réalisatrice.eur.s. J'ai alors repris mes analyses, et je me suis rendue compte que, pour qu'un des films sélectionnés au FIFO ait été réalisé par un.e autochtone du Pacifique, il fallait obligatoirement que l'une des maisons qui a produit ce film se situe dans le Pacifique (quel que soit le statut du territoire en question : indépendant, associé ou rattaché) et non dans un État occidental. J'ai également remarqué qu'il existait une corrélation entre l'espace représenté à l'écran, la localisation de la maison de production et l'origine du.de la réalisateur.rice. J'ai donc appelé l'indicateur que j'ai construit « indice de cohérence », dans le sens où il s'agissait de rendre compte d'une certaine cohérence géographique, d'un certain alignement entre trois localisations : celle des maisons de production, celle des espaces représentés à l'écran, et l'ascendance des réalisatrice.eur.s, leur statut d'autochtone.

C'est ici le sens restreint de l'autochtonie qui est utilisé, dans la mesure où, ont été considéré.e.s comme autochtones seul.e.s les réalisateur.rice.s, qui ont une ascendance, même très partielle, qui les relie au passé précolonial du Pacifique. Il n'a pas été difficile de trouver cette information tant, en matière de documentaire, l'autochtonie apparaît comme un capital revendiqué par les réalisateur.rice.s. Ceci n'a rien d'étonnant. L'audiovisuel constitue en effet un type d'énonciation pour lequel le droit d'entrée est particulièrement élevé, particulièrement discriminant (Despentes dans Tuillon, 2019) et en même temps le milieu du documentaire valorise le regard, la parole autochtone, à l'écran d'abord, mais aussi derrière la caméra, de plus en plus. L'autochtonie fonctionne ici à nouveau comme un capital symbolique, elle apporte un crédit supplémentaire au film présenté, qui plus est dans un festival comme le FIFO présentant explicitement un objectif de réappropriation de l'imagerie disponible sur le Pacifique par des populations vivant dans cet espace. Ceci ne signifie pas, comme nous l'avons vu avec Chantal Spitz (2019), que ce capital d'autochtonie n'est jamais utilisé pour servir un propos encore profondément marqué par des représentations exogènes, voire par des clichés tenaces. Cela signifie que l'invisibilisation complète des populations autochtones dans ces films est devenue très rare.

Mais revenons-en à l'indice de cohérence géographique ici utilisé. Voici comment il a été construit : chaque film a été affecté d'un score.

- 0 quand il n'y avait aucun lien entre la localisation de la maison de production, le statut du.de la ou des réalisateur.rice.s (son origine, sa qualité ou non d'autochtone) et l'espace représenté.

Ex : *Lost Rambos* (Phillips, 2019) est un film sélectionné au FIFO de 2020, porté par une maison de production australienne, dont le réalisateur n'est pas aborigène ou papou, et qui traite des « guerres tribales » en Papouasie-Nouvelle-Guinée.

- 3 est le score maximal, correspondant au cas de figure où au moins une des maisons de production est située dans un territoire du Pacifique, le film est réalisé (ou co-réalisé) par un.e autochtone originaire de ce territoire, et représente ce territoire.

Ex : *Patutiki* (Tetahiotupa, Honoré, 2018) est un film sélectionné au FIFO de 2019, produit par une maison de production située en Polynésie française, l'un de ses réalisateurs est marquisien, il traite de la renaissance culturelle du tatouage aux Marquises.

- 2 correspond au cas de figure où l'une des maisons de production est située dans le pays ou le territoire représenté à l'écran, mais le.la réalisateur.rice n'est pas un autochtone de ce territoire.

Ex : *Freeman* (Billet, 2020) est un film sélectionné au FIFO de 2021, produit en Australie, abordant la carrière de l'athlète australienne (aborigène) Cathy Freeman, mais dont la réalisatrice n'est pas aborigène.

- 1 correspond au cas de figure où la maison de production se situe dans le pays de rattachement du territoire océanien non indépendant représenté à l'écran. Le.la réalisateur.rice n'est pas un autochtone de ce territoire.

L'analyse quantitative et l'indice de cohérence géographique m'ont permis d'établir les résultats suivants, classés en quatre catégories : celle des espaces représentés, celle des réalisateur.rice.s, celle des producteur.rice.s, et enfin la catégorie synthétique reposant sur l'indice de cohérence géographique. Lorsque le résultat était pertinent, j'ai mené une comparaison entre la période 2015-2018 et 2019-2022.

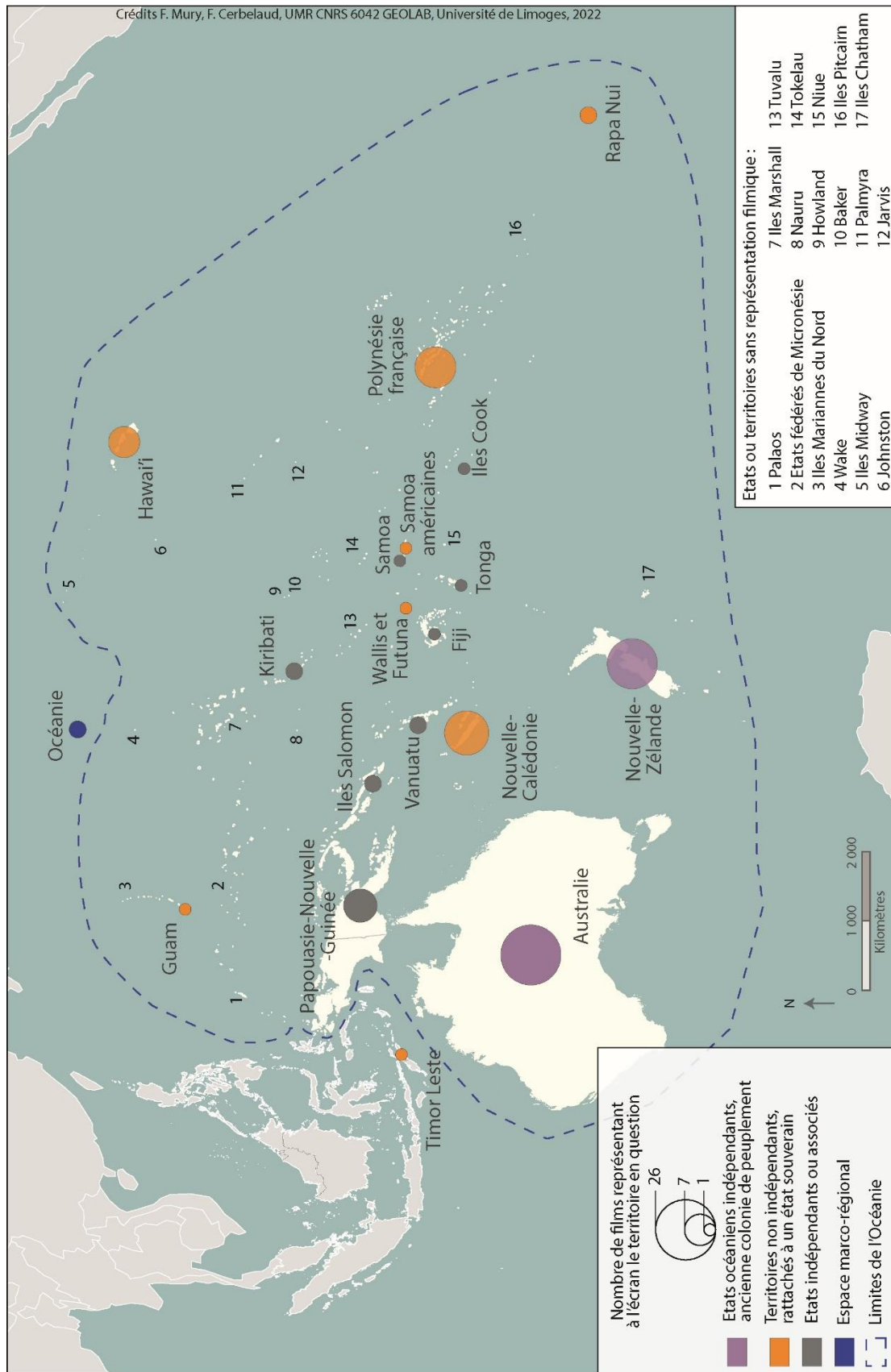
Du point de vue des espaces représentés, on obtient les résultats suivants (tableau 8 et carte 23).

Tableau 8. Espaces représentés dans les films sélectionnés au FIFO entre 2015 et 2022

ESPACES REPRÉSENTÉS	2015-2022
Australie	26
Aotearoa (Nouvelle-Zélande)	17
Territoires non indépendants océaniques	38
- Dont Polynésie française	11
- Dont Nouvelle-Calédonie	14
- Dont Hawai'i	7
Territoires indépendants océaniques	19
Marges	2
Pays occidentaux hors Océanie	12
Transpacifique / Océanie	3
Reste du monde	1
Total brut	118
<i>Certains films représentent deux territoires ou plus à parts quasi égales</i>	

Source : j'ai réalisé les tableaux sur le FIFO à partir des films, des catalogues et de recherches sur internet.

Carte 23. Représentation des États et territoires océaniques dans les films en compétition au FIFO entre 2015 et 2022



Pour cette variable, il n'était pas pertinent de rendre compte d'une quelconque évolution de 2015 à 2022, la part des différents types d'espaces représentés étant relativement stable.

Là où le biais de représentation semble le plus important c'est entre les territoires insulaires océaniques non indépendants et les territoires insulaires océaniques indépendants. Les premiers sont deux fois plus représentés que les seconds. Or ce décalage n'est pas justifié du point de vue de la représentativité : en effet, on compte à peu près le même nombre de territoires dans chacune de ces deux catégories (entre 13 et 15 pour les territoires insulaires non indépendants et 14 à 16 pour les États indépendants, selon la classification choisie) ; et, surtout, si l'on regarde les effectifs de population, le Pacifique insulaire indépendant est presque quatre fois plus peuplé que le Pacifique non indépendant (11,5 millions contre 3 millions d'habitants). Aucun de ces comptes n'inclut, bien sûr, ni l'Australie ni la Nouvelle-Zélande, des États dans lesquels les autochtones sont numériquement minoritaires et où le pouvoir institutionnel, politique, reste largement détenu par des personnalités d'ascendance européenne. Il existe donc un biais de représentation défavorable aux États insulaires océaniques indépendants.

Concernant l'Australie et la Nouvelle-Zélande, la surreprésentation de ces territoires à l'écran est relativement conforme au poids de leur population respective, mais certainement pas au poids de leur population autochtone dans le Pacifique (or c'est majoritairement la question autochtone qui est traitée dans les longs métrages). Il n'est pas possible de préciser ce point car les statistiques concernant les populations autochtones ne sont pas disponibles dans tous les territoires océaniques, à commencer par la Polynésie française qui a abandonné ce type de comptage (Salaün, 2020 : 2).

Pour ce qui est de la réalisation, il est possible d'établir les résultats présentés dans le tableau 9. Ces résultats restent largement tributaires des informations disponibles en ligne sur les réalisateurs.trices.s. Pour chacun de celles.eux-ci, il a été possible d'accéder à des interviews, des notices biographiques... qui m'ont renseignée sur leur parcours mais aussi sur leur ascendance familiale. J'ai vite remarqué que, pour les réalisateurs.rices.s autochtones d'Océanie, l'ascendance était souvent l'une des premières informations divulguées, ce qui facilitait mon travail. A l'inverse, les recherches étaient plus longues pour les réalisateurs.rices.s occidentaux.ales : le fait que cette ascendance soit souvent moins explicite est en soi révélateur. C'est comme si celle-ci n'était pas considérée comme suffisamment spécifique pour être dite, comme si elle se situait du côté du général. Notons que je n'ai pas pu réaliser le même travail concernant les courts-métrages documentaires et de fiction, deux catégories également présentes au FIFO (seulement depuis 2018 pour les courts-métrages documentaires), car plusieurs réalisateurs.rices.s restaient introuvables sur internet, ou noyé.e.s dans un flot d'homonymes.

Tableau 9. Une perspective autochtone encore sous-représentée parmi les réalisateur.rice.s des films sélectionnés au FIFO entre 2015 et 2018 et entre 2019 et 2022.

Réalisateur.rice selon l'ascendance	2015-2018 Valeur de référence	2019-2022 Après application d'une règle de 3
Occidentale seulement	47	42
Autochtone	13	18
> dont Pacifique indépendant	3	1
Autres	3	3
TOTAL	63 Valeur de référence	63 Après application d'une règle de 3

Source : voir tableau 8

On remarque donc une légère baisse du nombre de réalisateur.rice.s occidentaux.les et une progression du nombre de réalisateur.rice.s autochtones, ce qui va dans le sens des constats effectués plus haut par E. Wittersheim et J. de Largely, lesquels concernaient une dynamique générale à l'échelle du Pacifique dans le domaine de la réalisation audiovisuelle et pas simplement le petit cercle des réalisateur.rice.s ayant été sélectionné.e.s pour leur long-métrage documentaire au FIFO entre 2015 et 2022. Cependant, les réalisateur.rice.s occidentales.aux restent plus de deux fois plus nombreux.ses que leurs homologues autochtones et la progression dans la représentation des autochtones ne concerne pas les États indépendants du Pacifique : alors que l'on pouvait recenser, parmi les films sélectionnés entre 2015 et 2018, 3 réalisateur.rice.s dont l'autochtonie les reliait au Pacifique indépendant, il n'y en a plus qu'une entre 2019 et 2022 (1,1 après application de la règle de trois). On retrouve donc, malgré une progression évidente, des logiques de représentation encore défavorables à la perspective autochtone océanienne et tout particulièrement à la perspective des autochtones rattaché.e.s aux États indépendants d'Océanie qui ne sont pas concerné.e.s par la progression précédemment évoquée.

Il ne faut pas se méprendre : il ne s'agit pas de dire ici que le regard porté sur le Pacifique par les réalisateur.rice.s d'ascendance occidentale n'a pas sa place au FIFO et en règle générale dans la production audiovisuelle relative à l'Océanie (au même titre que le questionnement sur la colonialité, qui ne peut concerner uniquement les autochtones), mais bien de remarquer que ce regard est encore dominant, au sens où il bénéficie encore d'une représentation beaucoup plus importante, beaucoup plus récurrente que le regard porté par les réalisateur.rice.s autochtones. La sous-représentation, parmi les films sélectionnés, des réalisateur.rice.s dont l'ascendance les relie aux États indépendants du Pacifique pourrait s'expliquer par le fait que le milieu audiovisuel défini par la présence de maisons de production, de formations spécifiques, de financements dédiés y serait moins développé, et l'on verra plus tard comment la localisation des maisons de production s'avère décisive pour la représentation du regard autochtone parmi les réalisateur.rice.s sélectionné.e.s au FIFO. Mais alors, comment expliquer que cette représentation des États indépendants parmi les réalisateur.rice.s soit aujourd'hui moindre que par le passé ? Cela signifie-t-il que ces États investissent moins la création audiovisuelle qu'avant ? Ou que les créations proposées ne répondent pas aux attentes de la sélection du FIFO ? Je n'ai pas de réponse à ces questions qui nécessiteraient un travail de recherche en soi.

Ces questions relatives à la représentation autochtone dans le festival peuvent sembler éloignées de mon propos concernant la capacité du FIFO, comme événement culturel, à faire exister, à favoriser

même, le développement d'une conscience régionale. Il convient donc de rappeler ici que le propos ne porte pas sur n'importe quel type de régionalisme mais bien sur un régionalisme culturel considéré comme l'échelle limite de l'énonciation d'une différence, dans un contexte marqué par un colonialité et une marginalité économique qui a entravé de fait le développement de cette énonciation et qui limite toujours l'accès à la production comme à la réalisation audiovisuelles pour une large partie des peuples autochtones océaniques.

Par ailleurs, si l'on tient compte du fait que ce sont avant tout les réalisateur.rice.s et les producteur.rice.s qui se déplacent au FIFO, le faible accès des peuples autochtones à l'énonciation culturelle audiovisuelle et la localisation des maisons de production explique aussi pourquoi cet événement n'est pas encore un véritable lieu de socialisation à l'échelle de l'Océanie.

Concernant enfin les films primés au FIFO, on obtient la répartition ci-dessous, dans le tableau 10. A nouveau, il n'était pas pertinent de rendre compte d'une quelconque évolution.

Tableau 10. Part des réalisateur.rice.s occidentales.aux parmi les films primés au FIFO entre 2015 et 2022

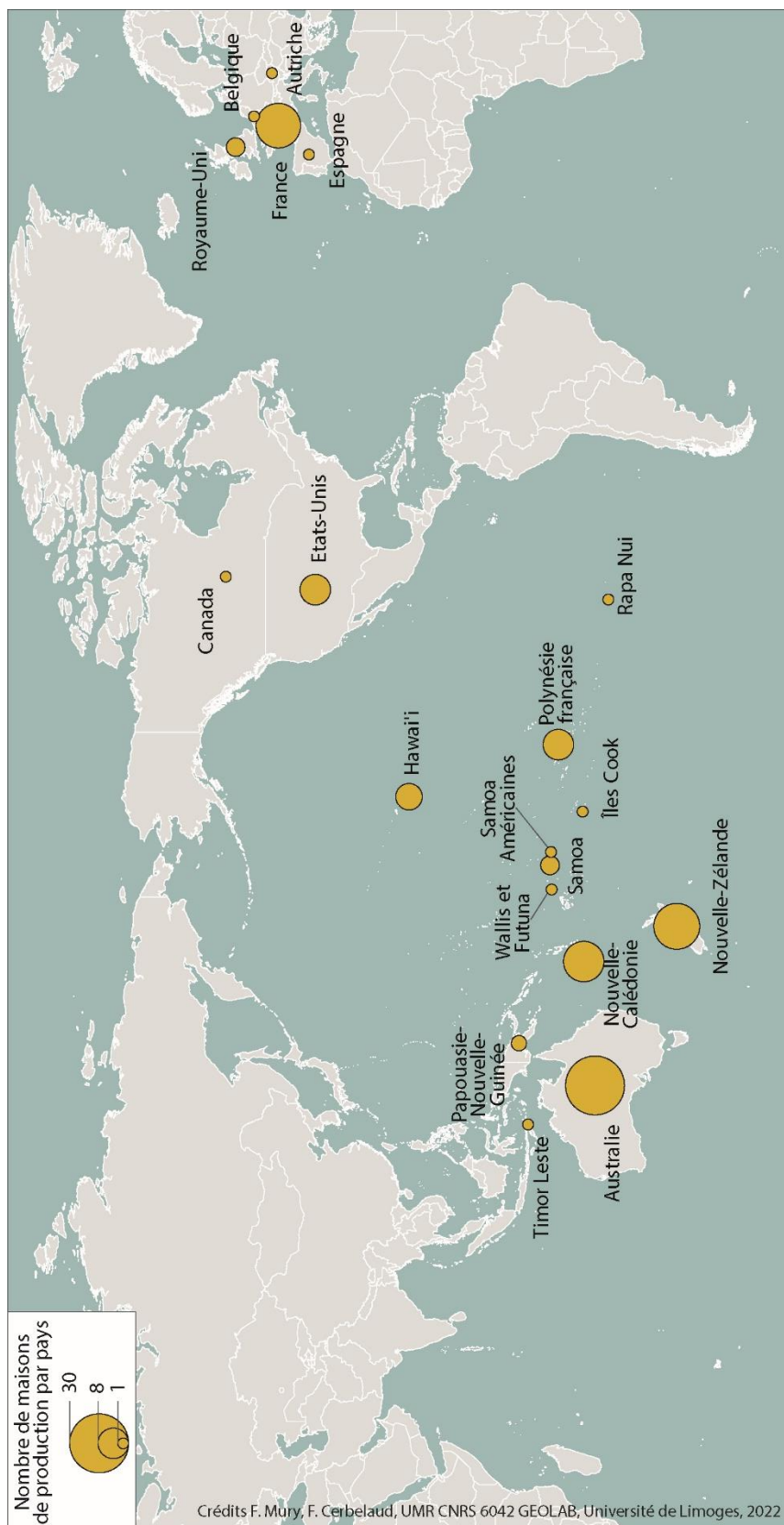
Réalisateur.rice.s primé.e.s <i>par le jury</i>	2015-2022
Occidentales.aux	26
Autochtones	8
> dont Pacifique indépendant	1

Source : voir tableau 8

Parmi les films primés par le jury entre 2015 et 2022, on retrouve à peu près les mêmes écarts relatifs entre réalisateur.rice.s autochtones et occidentaux.ales que pour les films sélectionnés : il y a trois fois plus de réalisateur.rice.s occidentaux.ales primé.es que d'autochtones contre un peu plus de deux fois plus de réalisateur.rice.s occidentaux.ales sélectionné.e.s que d'autochtones. Le Pacifique indépendant apparaît à nouveau très peu représenté. C'est donc ici le biais statutaire qui ressort le plus.

C'est ensuite la question de la localisation des maisons de production qui est en jeu. Notons que dans le catalogue de chaque édition du FIFO et sur les programmes, chaque film est associé à un ou plusieurs États / territoires (le plus souvent un, mais parfois deux, voire trois) qui correspondent en fait aux territoires dans lesquels se situent les maisons de production ayant porté chacun de ces films. Tout se passe comme si cette localisation était finalement la plus déterminante, plus que celle des espaces représentés, ou l'autochtonie des réalisateur.rice.s, le FIFO étant aussi, et peut-être parfois avant tout, un marché du film documentaire océanique, ce que regrette Chantal Spitz (2019), comme nous l'avons vu un peu plus haut. La carte ci-après (carte 24) ne représente que les États auxquels sont rattachées les maisons ayant produit ou coproduit les longs métrages sélectionnés au FIFO entre 2015 et 2022. Elle permet donc de mettre en évidence, pour la catégorie « reine » du festival, l'influence de maisons de production situées en Australie et à Aotearoa (Nouvelle-Zélande), en France, aux Etats-Unis et dans trois territoires océaniques non indépendants (la Nouvelle-Calédonie, la Polynésie française et Hawaï'i).

Carte 24. États auxquels sont rattachées les maisons ayant produit ou coproduit les longs métrages sélectionnés au FIFO entre 2015 et 2022



Cette carte est suivie d'un tableau (tableau 11) qui inclut les courts-métrages de fiction et les courts-métrages documentaire présentés en off du FIFO, dont je n'avais pas pu tenir compte pour les raisons évoquées précédemment.

Tableau 11. Localisation des maisons de production des films diffusés au FIFO entre 2015 et 2022 par État ou catégorie de territoires

Production	Longs doc.		Courts fic.		Courts doc.		Total courts fic. + doc.		Total longs + courts (fic. + doc.)	
	Nb	%	Nb	%	Nb	%	Nb	%	Nb	%
Australie	30	25%	22	22%	4	8%	26	17%	56	21%
Aotearoa Nouvelle-Zélande	18	15%	27	27%	21	44%	48	32%	66	25%
Territoires insulaires océaniques non indépendants	31	26%	47	47%	8	17%	55	37%	86	32%
Territoires insulaires océaniques indépendants	7	6%	3	3%	9	19%	12	8%	19	7%
France	17	14%	2	2%	0	0%	2	1%	19	7%
États-Unis	8	7%	0	0%	4	8%	4	3%	12	4%
Autres : marges de l'Océanie	1	1%	0	0%	0	0%	0	0%	1	0%
Autres : Europe	7	6%	0	0%	2	4%	2	1%	9	3%
Total	119	100%	101	100%	48	100%	149	100%	268	100%

Source : voir tableau 8

Exceptionnellement, un pourcentage a été calculé pour les effectifs concernant les courts-métrages documentaires, car, pour comparer avec les courts-métrages de fiction, une règle de trois aurait abouti au même résultat (étant donné qu'il y a 101 courts-métrages de fiction). Ce mode opératoire reste cependant critiquable, dans la mesure où on ne comptabilise en tout que 48 courts-métrages documentaires (la catégorie n'étant apparue au FIFO qu'à partir de 2018). Les couleurs dans le tableau rendent compte non pas d'une évolution mais d'une plus grande (rouge) ou d'une moindre (vert) représentation relative de certains territoires dans la production de films courts par rapport à une situation de référence qui est celle des films longs.

On remarque ainsi que les maisons de production australiennes sont moins représentées dans les courts-métrages sélectionnés et notamment dans les courts-métrages documentaires. La situation est exactement inverse dans le cas d'Aotearoa / Nouvelle-Zélande. Elle est plus contrastée pour les territoires océaniques : alors que les territoires insulaires océaniques non indépendants sont davantage représentés dans la catégorie courts-métrages de fiction, où ils constituent près de la moitié des productions, les territoires insulaires océaniques indépendants sont deux fois moins représentés dans les courts-métrages de fiction, et trois fois plus dans les courts métrages documentaires que dans les longs-métrages documentaires. Le court-métrage apparaît donc comme une catégorie de sélection où la représentation des territoires insulaires océaniques est mieux assurée que pour les longs métrages

documentaires. Les résultats obtenus pour le court-métrage documentaire sont les plus ambivalents : si la domination australienne dans le domaine de l’audiovisuel semble y être atténuée, celle d’Aotearoa / Nouvelle-Zélande y est écrasante mais celle-ci laisse cependant une place très significative aux territoires insulaires océaniques indépendants ce qui n’est pas le cas des autres catégories. Là aussi, on ne peut faire que des hypothèses pour expliquer ces résultats. Le court-métrage, parce qu’il implique un moindre coût de production, pourrait davantage intéresser les maisons de production situées dans des États indépendants du Pacifique. Cependant, ceci n’explique pas la représentation plus limitée de ces mêmes maisons de production dans la catégorie « courts-métrages de fiction ».

Si l’on cherche maintenant à identifier des évolutions (tableau 12), on est contraint.e de laisser de côté la catégorie « courts-métrages documentaires », dans la mesure où il n’existe pas de données disponibles avant 2018.

Tableau 12. Localisation des maisons de production des films diffusés au FIFO entre 2015 et 2018 et entre 2019 et 2022 par État ou catégorie de territoires

Production	Longs-métrages doc.		Courts-métrages de fiction	
	2015-2018 Valeur de référence	2019-2022 Règle de 3	2015-2018 Valeur de référence	2019-2022 Règle de 3
Australie	14	18	16	9
Aotearoa (Nouvelle-Zélande)	9	10	16	17
Territoires insulaires océaniques non indépendants	18	15	28	29
Territoires insulaires océaniques indépendants	4	3	1	3
France	9	9	0	3
États-Unis	7	1	0	0
Autres : marges de l’Océanie	1	0	0	0
Autres : Europe	1	7	0	0
Total	63	63	61	61

Source : voir tableau 8

Étant donné que la différence entre le nombre de longs-métrages documentaires et de courts-métrages de fiction sélectionnés au FIFO entre 2015 et 2018 est négligeable (63 films contre 61), la comparaison entre ces deux catégories pour chaque période est possible. Il ressort alors un régime de préférence : les maisons de production australiennes confirment leur poids dans la sélection, lequel progresse pour les longs-métrages documentaires. Et, alors que l’on comptait davantage de courts-métrages de fiction que de longs-métrages documentaires australiens pour la période 2015-2018, ils sont deux fois moins nombreux pour la période 2019-2022. On peut dès lors se demander si les maisons de production australiennes ne se désinvestissent pas de ce genre de création audiovisuelle. A l’inverse, les maisons de production des territoires insulaires océaniques non indépendants confirment leur plus forte représentation dans la catégorie « courts-métrages de fiction », alors que leur poids dans le long-métrage documentaire régresse très légèrement. Il est également possible de repérer des effets de compensation dans la sélection. Quant aux territoires insulaires océaniques

indépendants, ils font une petite percée dans la catégorie du court-métrage de fiction : on passe d'un seul film sélectionné dans ce domaine entre 2015 et 2018 à trois films pour la période 2019-2022. L'interprétation de ces résultats, leur mise en perspective, nécessite malgré tout de rappeler l'existence d'une hiérarchie de valeurs inhérente à la production audiovisuelle, laquelle hiérarchie a pu être remise en cause, mais continue d'opérer malgré tout. Le long-métrage reste plus prestigieux que le court, de même que la fiction par rapport au documentaire, l'écart de prestige entre fiction et documentaire étant sans doute moindre concernant le court-métrage.

Ce rappel permet d'éclairer une grande partie des différences constatées précédemment (et notamment le poids plus important des territoires insulaires océaniques indépendants dans la production de courts-métrages documentaires sélectionnés au FIFO), même si certains résultats lui échappent. Par exemple, il ne permet pas de rendre compte de la surreprésentation d'Aotearoa / Nouvelle-Zélande dans le court documentaire.

Surtout, la comparaison entre les résultats précédemment présentés aboutit à l'hypothèse de l'existence d'une certaine cohérence géographique entre les espaces représentés, l'autochtonie des réalisateur.rice.s et la localisation des maisons de production. Pour tester cette hypothèse un indice de cohérence a donc été construit en suivant la méthodologie énoncée plus haut.

La construction de cet indice de cohérence permet d'établir que dans 86% des cas (pour un échantillon de 101 films en compétition entre 2015 et 2022), il existe au moins un lien entre le territoire océanique représenté, la localisation de la maison de production, et le statut du.de la réalisateur.rice (autochtone du Pacifique ou non). Ce lien correspond à deux cas de figure, le troisième logiquement possible étant exclu de fait (tableaux 13, 14 et 15).

- Soit la maison de production se situe dans le même territoire que l'espace océanique représenté à l'écran, mais le.la réalisateur.rice n'est pas autochtone du Pacifique.
- Soit la maison de production se situe dans le même territoire que l'espace océanique représenté à l'écran, et le.la réalisateur.rice est autochtone.
- Soit la maison de production se situe dans le territoire souverain auquel l'espace océanique représenté à l'écran est institutionnellement rattaché, et le.la réalisateur.rice n'est pas autochtone du Pacifique.
- Il n'arrive jamais que le.la réalisateur.rice soit autochtone sans que la maison de production soit située dans le même territoire que l'espace océanique représenté à l'écran.
- Il n'arrive jamais qu'un des films sélectionnés soit réalisé par un.e autochtone du Pacifique mais produit par une maison de production située dans le territoire souverain auquel l'espace océanique représenté à l'écran est rattaché.

Tableau 13. Indice de cohérence : prise en compte de 4 cas de figure sur 7 possibles

Cas de figure	Maison de production	Statut du.de la réalisateur.rice	Espace représenté	Existe ?	Valeur selon indice de cohérence
A	Territoire hors d'Océanie	Popa'ā	Territoire océanien A	Oui	0 point
B	Territoire océanien X	Autochtone du Pacifique	Territoire océanien X	Oui	3 points
C	Territoire océanien X	Popa'ā	Territoire océanien X	Oui	2 points
D	Pays de rattachement du territoire océanien Y	Popa'ā	Territoire océanien Y	Oui	1 point
E	Pays de rattachement du territoire océanien Y	Autochtone	Territoire océanien Y	Non	/
F	Territoire océanien X	Autochtone	Territoire océanien Z	Non	/
G	Territoire hors Océanie	Autochtone du Pacifique	Territoire océanien X	Non	/

Source : voir tableau 8

Si plusieurs maisons de production sont impliquées dans la création et la diffusion d'un film sélectionné, il suffit que l'une seulement soit située dans le Pacifique ou dans un des États souverains extérieurs auxquels sont rattachés certains territoires océaniens pour qu'ils soient comptabilisés dans les cas de figure B, C, D, E ou F (sachant que seuls les cas de figure B, C et D existent).

De même pour les réalisateur.trice.s, si plusieurs sont impliqué.e.s dans la création d'un film, il suffit que l'un.e seulement ait une ascendance autochtone pour être comptabilisé.e dans les cas de figure B, E, F et G (sachant que seul le cas de figure B existe bel et bien).

Tableau 14. Une « cohérence » en légère progression (comparaison année par année)

Indice de cohérence	2015	2016	2017	2018	2019	2020	2021	2022	Total
0	2	2	1	3	3	2	0	1	14
1 prod = « métropole » espace rep. = « outremer »	1	0	3	2	0	1	2	1	10
2 prod = terr. océanien espace rep. = terr. océanien réal. = non autochtone	9	7	8	4	6	5	5	6	50
3 prod = terr. océanien espace rep. = terr. océanien réal. = autochtone	3	2	2	5	4	5	2	4	27
TOTAL	15	11	14	14	13	13	9	12	101
Moyenne	1,87	1,82	1,79	1,79	1,85	2	2	2,08	1,90

Source : voir tableau 8

Tableau 15. Une « cohérence » en légère progression (comparaison entre la période 2015-2018 et 2019-2022)

Indice de cohérence	2015-2018 Valeur de référence	2019-2022 Règle de 3
0	8	7
1	6	5
2	28	25
3	12	17
TOTAL	54	54
Moyenne	1,81	1,96

Source : voir tableau 8

La part des films sélectionnés concernés par ce lien, par cette cohérence géographique (cas de figure B, C et D, indice de cohérence égal à 1, 2 ou 3) est relativement stable (+ ou – 1% par rapport aux 86% de référence pour l'ensemble des FIFO étudiés). Il n'y a donc pas d'évolution notable de ce point de vue-là entre la période 2015-2018 et la période 2019-2022. En revanche, on note une plus forte propension à ce que le cas de figure B (indice de cohérence maximal = 3 points) apparaisse parmi les films sélectionnés entre 2019-2022 par rapport aux éditions du FIFO ayant eu lieu entre 2015 et 2018. Ce cas de figure concerne 15 films sur 47 au cours de la période la plus récente contre 12 films sur 54 lors de la première période. Si l'on applique une règle de trois pour que l'écart entre le nombre total de films (47 contre 54) entre les deux périodes ne joue plus, on passe alors de 12 films concernés à 17 films concernés sur 54. Or c'est le seul cas de figure dans lequel des réalisateur.rice.s autochtones sont impliqué.e.s dans la création des films sélectionnés au FIFO. Il s'agit donc d'une configuration intéressante pour une analyse tenant compte du caractère situé de la création des films sélectionnés.

Cela signifie que seule une petite minorité des films sélectionnés (14%) sont le fait de maisons de production et de réalisateur.rice.s qui investissent des territoires océaniques étrangers. On peut supposer un effet de filtre, une moindre sélection des films produits et réalisés par des personnes, des entreprises complètement extérieures à l'Océanie, quand bien même l'espace représenté serait océanique. Mais surtout je pense que ce résultat révèle l'importance de la proximité, à la fois géographique (cas de figure du B et du C) et historique / institutionnelle (cas de figure du A) dans la construction d'un projet de documentaire.

Pour qu'un.e réalisateur.rice autochtone soit impliqué.e dans la création d'un des films sélectionnés, il faut qu'au moins une des maisons de production impliquées soit située dans le Pacifique (au sens strict, n'incluant pas les métropoles). Dit autrement et sans laisser croire à l'existence d'une règle inscrite dans le marbre : si l'une des maisons de production est située en Océanie, alors il est possible que le film sélectionné ait été réalisé par un.e autochtone. C'est le cas de 9 des 23 films sélectionnés aux FIFO de 2015 à 2022, produits (ou co-produits) par une maison de production australienne et donc réalisés par un ou une australien.ne d'ascendance aborigène. Pour Aoteroa / Nouvelle-Zélande c'est presque la moitié des films produits ou coproduits localement qui impliquent au moins un.e réalisateur.rice d'ascendance autochtone (maori ou samoane de Nouvelle-Zélande). Pour Hawai'i, 4 des 6 films sélectionnés au FIFO et produits localement ont été réalisés par des autochtones du Pacifique (d'Hawai'i et Rapa Nui). Pour la Polynésie française, on tombe à un tiers des cas (2 films sur 7). Enfin, pour la Nouvelle-Calédonie, seul un film sur les 12 films sélectionnés au FIFO entre 2015 et

2022 et produits ou coproduits localement est concerné. C'est en Australie que la réalisation autochtone est la plus ancienne.

Pour qu'un.e réalisateur.rice autochtone du Pacifique puisse avoir les moyens de réaliser un film sélectionné au FIFO représentant un territoire océanien, le contexte dans lequel il évolue est décisif. Ce résultat révèle aussi le coût d'entrée dans la réalisation de films mais surtout dans le réseau des films potentiellement sélectionnables dans un tel festival. Ceci prouve l'existence d'un droit d'entrée qui favorise les espaces océaniens les plus intégrés dans la mondialisation (Australie, Nouvelle-Zélande, Hawai'i, Polynésie française, Nouvelle-Calédonie). Ce résultat en dit sans doute plus long sur le poids des difficultés de production, des difficultés financières, que sur un éventuel déficit de reconnaissance pour les productions / réalisations existantes dans ces pays-là. Même si, bien sûr, il est également possible que les deux se combinent.

Le plus déterminant reste donc la localisation de la maison de production puisque dans la très grande majorité des cas (86%) le territoire représenté à l'image est à minima celui dans lequel on trouve la ou l'une des maisons de production impliquées. Or la répartition des maisons de production relève de logiques de concentration des capitaux ou d'une inégale circulation de ceux-ci. À Tahiti, les fonds utilisés ne sont pas toujours ceux des maisons de production, certaines jouent davantage le rôle d'intermédiaire pour l'utilisation d'un budget public dédié. La question de la formation peut également jouer.

A l'issue de cette analyse, il ressort donc à nouveau une difficulté à combler l'écart entre trois groupes de territoires océaniques : l'Australie et la Nouvelle-Zélande, tout d'abord, qui bénéficient de la meilleure représentation et dont les réalisateur.rice.s autochtones parviennent à acquérir une certaine reconnaissance dans le festival ; les États indépendants du Pacifique qui peuvent être représentés ponctuellement à l'écran mais rarement derrière la caméra et qui sont quasiment absents du paysage de la production sélectionnée au festival ; et enfin les territoires non indépendants, rattachés à des puissances occidentales, comme la Polynésie française, Hawai'i, la Nouvelle-Calédonie... qui occupent une position intermédiaire, leurs maisons de production étant visibles lors de l'événement ce qui favorise la représentation des territoires en question mais aussi ponctuellement le regard de réalisateur.rice.s autochtones. On retrouve donc dans le FIFO un écart déjà identifié entre la Polynésie française et le Pacifique indépendant, un biais qui semble même s'accroître au fil des éditions. Le festival ne parvient pas à dépasser des logiques de concentration des capitaux et de maîtrise de la production audiovisuelle (selon les normes en vigueur au cours de l'événement) qui favorisent encore largement l'Australie, la Nouvelle-Zélande et les territoires océaniques non indépendants.

En tenant compte du fait que la production et la réalisation audiovisuelles nécessitent encore un droit d'entrée coûteux, et qu'il se pourrait bien que les normes qui servent à évaluer les créations audiovisuelles soient encore largement conditionnées par des exigences occidentalocentrées (alimentant encore le biais statutaire déjà mis en évidence), la compétition, au FIFO, ne serait pas réellement en mesure de favoriser la représentation de tous les territoires océaniques. Il est cependant possible d'identifier un espace, dans la compétition même, où ces biais semblent moins présents, principalement dans la catégorie des courts métrages.

2.2. De nombreux biais de représentation dans l'organisation des autres événements culturels ou scientifiques de dimension océanienne en Polynésie française

Au cours de la décennie 2010, d'autres événements plus isolés, relevant bien de la dynamique culturelle ou scientifique régionale, ont eu lieu à Tahiti comme le festival des Tapa (2014), le festival Te Moana Nui a Hiva (aussi appelé Polynesia, 2016) ou le PIURN (Pacific Islands Universities Research Network, 2018). Je n'ai pas travaillé directement sur les deux premiers événements, au sens que je n'ai pas eu l'occasion de rencontrer systématiquement les acteur.rice.s qui les avaient organisés, et que je n'ai pas assisté à ces festivals. A l'exception de la conférence du PIURN, ils se sont tenus avant que je n'initie mes premiers entretiens et observations dans le cadre de cette thèse. Le travail présenté ici relève ainsi largement d'une étude des coupures de presse parues dans les journaux tahitiens, il nécessiterait un approfondissement. Ces événements partagent un statut similaire : ils relèvent d'initiatives ou du patronage du ministère en charge de la culture, ou s'inscrivent dans des institutions bénéficiant d'une grande légitimité (comme le PIURN organisé à l'UPF). Cette proximité de statut mérite d'être soulignée, même si comme nous allons le voir, elle renvoie à chaque fois à des biais ou plutôt à des assemblages de biais distincts.

Le « festival des Tapa, liens culturels en Océanie » fut organisé à Tahiti, entre le 10 et le 23 novembre 2014 (figure 22), par la délégation de Wallis et Futuna en Polynésie française et l'Association Tapa du Pacifique (Atapac), une association basée à Tahiti⁸⁷. Cette coopération entre la délégation de Wallis et Futuna et une association locale me semble déjà révélatrice : le national, au sens ici du gouvernement de la Polynésie française, n'est pas à l'initiative du festival, même si ensuite le haut-patronage de celui-ci a été confié à Edouard Fritch, président de la Polynésie française, en collaboration avec Cynthia Ligeard, alors à la tête du gouvernement de Nouvelle-Calédonie et Petelo Hanisi, président de l'Assemblée territoriale de Wallis-et-Futuna. C'est donc la proximité induite par le rattachement à la France qui prévaut dans l'organisation de cet événement régional ; et, l'on retrouve cette logique jusque dans le programme : les tapa des collectivités ultramarines françaises sont présentés ensemble à la galerie des Tropiques. C'est donc un biais statutaire lié au rattachement à la France qui ressort ici de manière explicite. Nul doute cependant que le tapa, cette étoffe obtenue en battant l'écorce de certains arbres de la région, constitue un puissant révélateur de la continuité culturelle entre les différents territoires du Pacifique (Charleux, 2017).

Notons néanmoins qu'en Polynésie française, la confection du tapa est tombée partout en désuétude, seules les femmes de l'île de Fatu Iva, aux Marquises, continuent à en fabriquer de manière régulière. Certain.e.s acteur.rice.s des renaissances culturelles à Tahiti s'intéressent cependant au tapa. C'est le cas d'Hinatea Colombani et de son compagnon, à la tête du centre 'Arioi de Papara. Cependant ce n'est pas auprès des femmes de Fatu Iva qu'Hinatea Colombani serait venue chercher ce savoir-faire mais auprès de Mike Ariipeu Teiho Teissier qui l'aurait lui-même appris à Hawaï'i (entretien réalisé avec Mike Ariipeu Teiho Teissier, Papara, mars 2021). On retombe ici sur un régime de distances culturelles dans lequel Tahiti entretient davantage de proximité avec Hawaï'i qu'avec les marges de Polynésie française et notamment les îles des Marquises. Ceci participe à une remise en cause du cadre « national » dans le domaine de la culture. Tout se passe comme si le rapprochement entre les Marquises et Tahiti au sein de la Polynésie française débouchait sur un tel antagonisme qu'il

⁸⁷ <https://la1ere.francetvinfo.fr/polynesie/tahiti/festival-des-tapas-une-premiere-dans-le-pacifique-203280.html>

participerait davantage à éloigner ces territoires qu'à les rapprocher quand la proximité avec Hawai'i (mais aussi Aotearoa) est valorisée par les acteur.rice.s des deux renaissances culturelles, faisant même l'objet d'une concurrence, à laquelle participe également Mangareva. On identifie donc ici aussi l'idée d'une intégration territoriale parfois plus valorisée entre les différents archipels de Polynésie française et les extrémités du triangle polynésien qu'entre les îles de la Société et les Marquises. Mais n'anticipons pas sur le chapitre 8, spécifiquement dédié à ces tensions entre intégration territoriale, intégration subrégionale et régionale. Il suffit, pour le moment, de conserver l'idée d'un événement dans lequel le biais statutaire jouerait à plein et pourrait, paradoxalement, aller de pair également avec un biais subrégional dans le cadre du renouveau que connaît actuellement la fabrication du tapa à Tahiti.

Figure 22. Programme et affiche du festival « Tapa, liens culturels en Océanie »

PROGRAMME DU FESTIVAL TAPA Tous les détails sur [f tapafestivaltahiti2014](https://www.facebook.com/tapafestivaltahiti2014) et sur www.pirae.pf

MUSÉE DE TAHITI ET DES ÎLES - TE FARE MANAHA
DU 11 NOVEMBRE 2014 AU 21 FÉVRIER 2015
EXPOSITION « Tapa d'Océanie, d'hier et d'aujourd'hui »
 Ouvert tous les jours sauf le lundi de 9h - 17h
 Entrée 600 F - Groupe 500 F (à partir de 10 pers.) - Gratuité (18ans, Etudiants, AMTI)
 Puna'auia, Pointe des pêcheurs - Tél. : + (689) 40 54 84 35 - www.museetahiti.pf

MAISON DE LA CULTURE - TE FARE TAUHITI NUI
DU 10 AU 22 NOVEMBRE SALLE MURIAVAI - Entrée libre
EXPOSITION et VENTE « Tapa contemporains »
 Tapa réalisés par les délégations du Pacifique.
 Ouvert : lundi à jeudi de 9h - 17h, vendredi de 9h - 16h, samedi de 9h - 12h.
LES 12, 13, 17, 18 ET 19 NOVEMBRE
 18h - LOUNGE TRIBUNE TO'ATA - Entrée libre
CONFÉRENCES sur le thème des tapa d'Océanie
 De D'Adrienne Kaeppler, D'Anna-Karina Hermkens, D'Hélène Gulot...
 Papeete, Front de mer - Tél. : + (689) 40 544 544 - www.maisondelaculture.pf

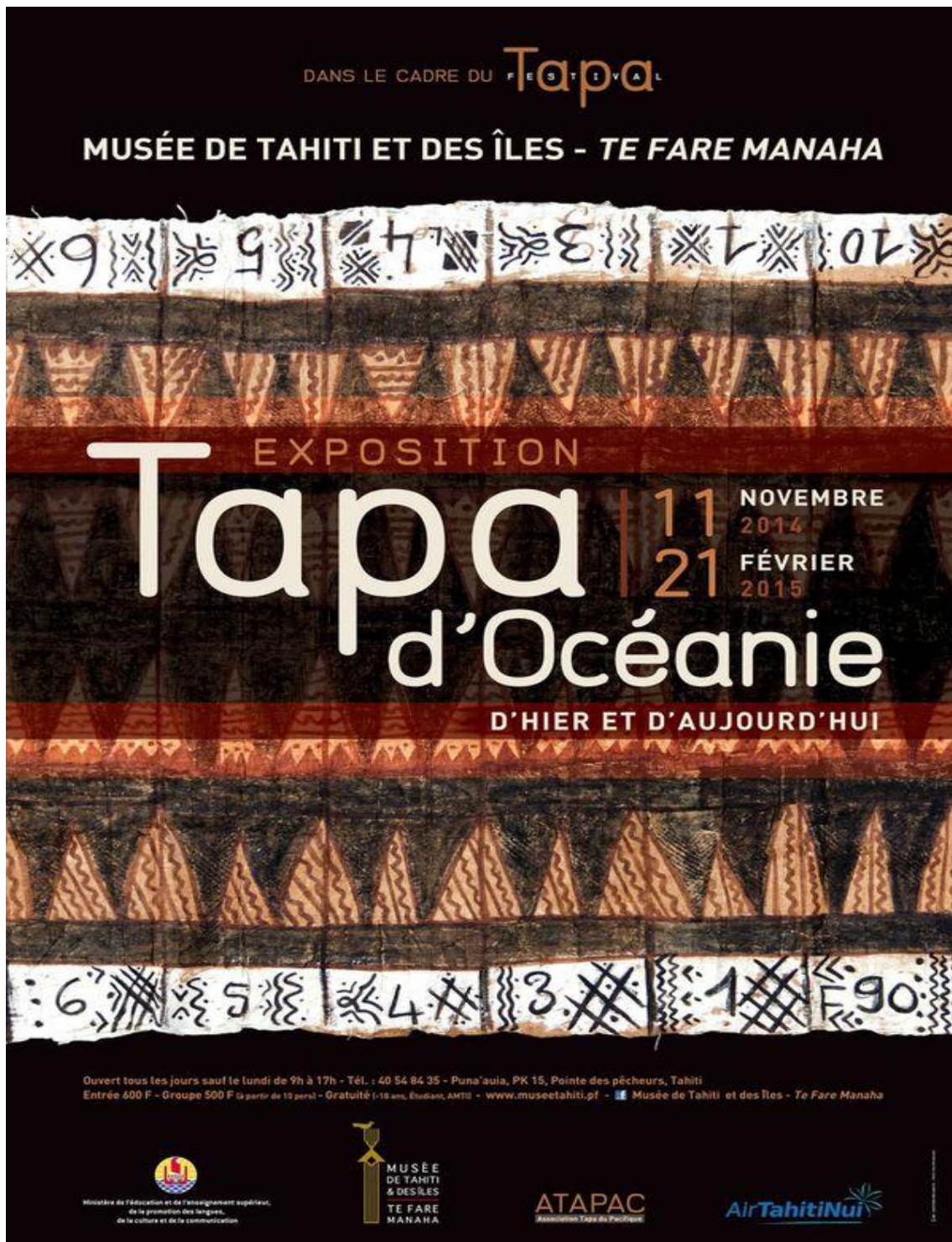
CENTRE DES MÉTIERS D'ART - TE PU
DU 14 AU 21 NOVEMBRE Entrée libre
EXPOSITION « Tapa et Déclinaisons »
 Ouvert : lundi à vendredi de 8h-11h30 et 13h-15h.
 Papeete, Mamao - Tél. : + (689) 40 437 051 - www.cma.pf

GALERIE DES TROPIQUES
DU 10 AU 23 NOVEMBRE
EXPOSITION « Les artistes et le tapa, regards croisés »
 Œuvres d'artistes de Polynésie française, de Nouvelle-Calédonie, de Wallis et Futuna sur le thème du tapa.
 Ouvert : mardi à vendredi de 9h-12h et 14h-18h, samedi 9h-12h
 Papeete, Front de mer - Tél. : + (689) 40 410 500 - galeriestropiques@mail.pf

GALERIE WINKLER
DU 12 AU 25 NOVEMBRE
EXPOSITION « Du ngatu à soi : Dagmar Dyck »
 Dagmar Dyck, artiste tongienne sur le thème des motifs traditionnels liés au tapa.
 Ouvert : lundi à vendredi de 9h-12h30 et de 13h30-17h et samedi de 8h30-12h.
 Papeete, Rue Jeanne d'Arc - Tél. : + (689) 40 42 81 77 - Facebook : Galerie-Winkler

MAIRIE DE PIRAE
LES 11, 12 ET 13 NOVEMBRE
 De 8h à 10h - SALLE DE CONFÉRENCE - Entrée libre
SESSIONS D'ÉCHANGES
« Les tapa, un patrimoine culturel immatériel à protéger »
 Participation d'anthropologues, conservateurs, représentants de l'UNESCO, de la Culture, du SPC/CPS, et de porteurs de savoirs traditionnels...
 De 10h à 12h - JARDINS - Entrée libre
DÉMONSTRATIONS « Battage d'écorces »
 Animées par les différentes délégations du Pacifique (3 différentes par jour).
ATELIER « Teintures naturelles »
 Animé par l'association Haururu
ATELIER « Décor du tapa communautaire »
 Animé par les délégations du Pacifique (3 ou 4 différentes par jour).
 De 13h30 à 15h30 - JARDINS
 Sur inscription avec frais de participation
ATELIERS « Fabrication de tapa »
 Animés par les délégations (2 différentes chaque jour).
 Les participants repartiront avec leur petite pièce de tapa.
 Frais de 1 200 F/personne/par atelier.
 Préparation et inscription obligatoires à la Délégation du Territoire de Wallis et Futuna, (Papeete, Immeuble Aoral, 1^{er} étage) du lundi au vendredi de 8h à 17h.
 Toutefois, des inscriptions sur place seront possibles selon disponibilité.
 Renseignements - Tél. : + (689) 87 29 83 95

LES 14 ET 15 NOVEMBRE
 de 8h à 17h - SALLE DE CONFÉRENCE - Entrée libre
COLLOQUE INTERNATIONAL
« Tapa d'Océanie, défense, préservation et valorisation, vers une reconnaissance internationale »
 Une trentaine d'intervenants : anthropologues, conservateurs, représentants de l'UNESCO, de la Culture, du SPC/CPS, et de porteurs de savoirs traditionnels...



Source : site internet de Te Fare Manaha – Musée de Tahiti et des îles

<https://www.museetahiti.pf/evenements/tapa-doceanie-dhier-daujourdhui/>

Deux ans plus tard, en septembre 2016 a eu lieu le festival Te Moana Nui a Hiva (figure 23). Si son nom en tahitien fait bien référence à l'ensemble du Pacifique, sa traduction par festival « Polynesia » en dit long sur la vision de l'espace régional promue par cet événement. Celle-ci est donc, de fait, réduite au « triangle » polynésien, et même aux seules extrémités de celui-ci (Aotearoa, Rapa Nui et Hawai'i

auxquels s'ajoute cinq délégations représentant chacun des archipels de Polynésie française)⁸⁸. Samoa, Tonga, les îles Cook... n'ont pas participé à l'événement. Sur l'affiche, on remarque bien sûr l'omniprésence du triangle mais aussi la représentation plus discrète de la pieuvre. Je reviendrai plus loin sur les significations de ce symbole qui viennent redoubler ici celles du triangle (contrairement à l'usage qui en était fait par Claude Carlson dans le 1.3). Ainsi, contrairement à ce que le nom de l'événement en tahitien laisse penser, ce festival relève davantage d'un subrégionalisme réduit au « triangle polynésien » que d'un régionalisme véritablement océanien. C'est donc le biais scalaire subrégional qui est ici en jeu dans cet événement initié par le ministère en charge de la culture.

Figure 23. Affiche du festival Te Moana Nui a Hiva, Polynesia (septembre 2016)



Source : compte facebook de l'événement

Enfin, quelques semaines après le festival de tatouage à Mo'orea, l'Université de la Polynésie française accueillait un autre événement d'envergure régionale : la troisième conférence du réseau de recherche des universités du Pacifique insulaire (PIURN). Le PIURN existe depuis 2014 et est basé à Suva où se trouve le site principal de l'université du Pacifique Sud, une institution créée en 1968 pour offrir une alternative à la migration étudiante vers les métropoles des pays du Nord (Nouvelle-Zélande, Australie, États-Unis...) et donc pour répondre aux besoins de formation des douze États et territoires associés (Fidji, les îles Cook, les îles Marshall, les îles Salomon, les Kiribati, Nauru, Niue, Tokelau, Samoa, Tonga, Tuvalu et le Vanuatu). L'université de la Nouvelle-Calédonie (UNC) joue un rôle de premier plan dans l'animation de ce réseau. Un poste dédié a même été créé par l'UNC. La tenue de la troisième conférence à Tahiti aurait pu être le signe d'un rapprochement de l'UPF avec les autres universités du Pacifique, membres du PIURN. Cependant la participation de la Polynésie française à ce réseau reste peu visible. Sur le site du PIURN, seuls les projets mis en œuvre par l'UNC et l'USP apparaissent. Le réseau reste donc centré sur ces deux institutions qui lui assurent sa pérennité notamment pendant les périodes plus creuses, entre les conférences, qui ont lieu, une fois par an, à tour de rôle, dans les différentes universités affiliées.

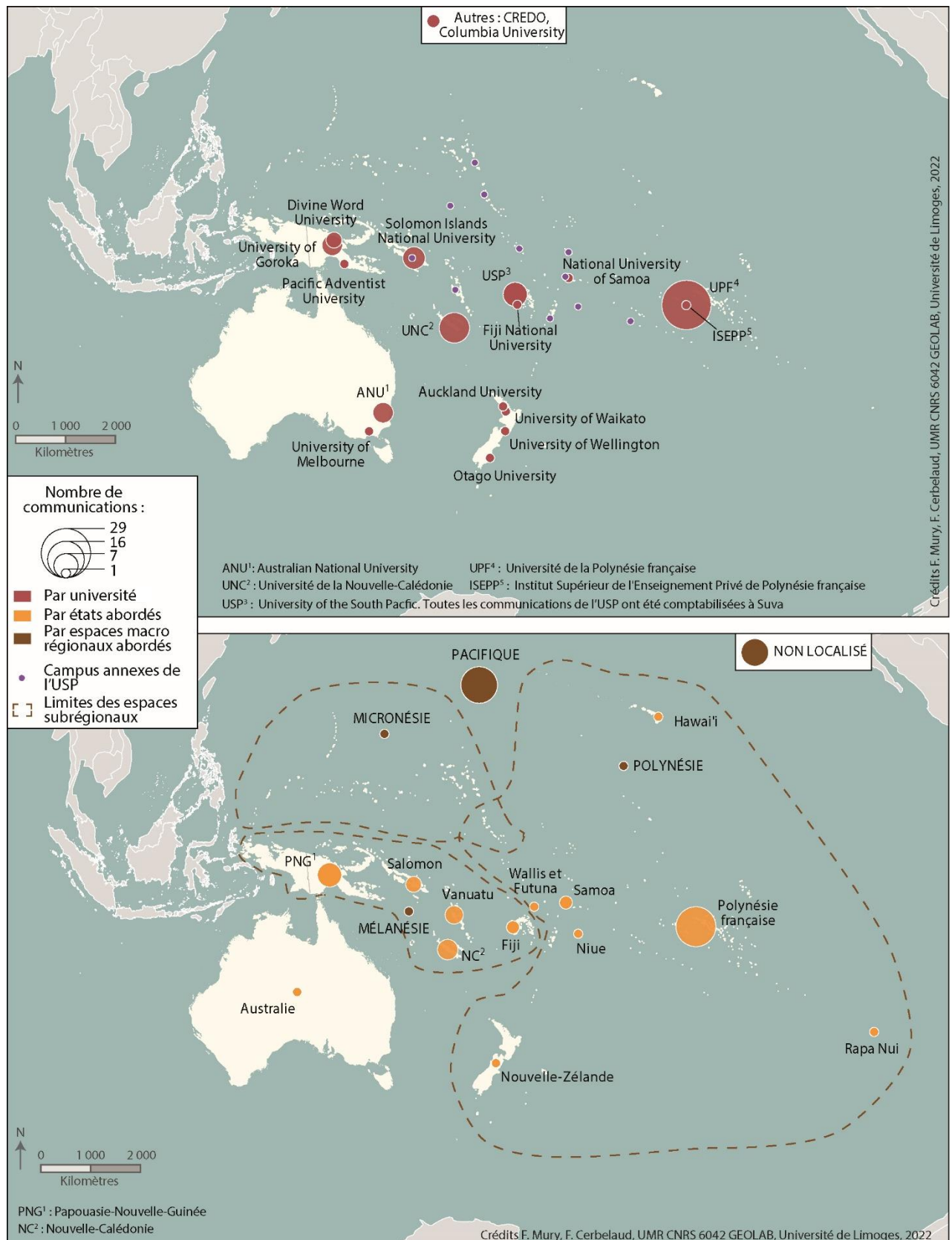
⁸⁸ <https://www.maisondelaculture.pf/festival-polynesia-te-moana-nui-a-hiva/>

Concernant la conférence du PIURN en 2018, à Tahiti, plusieurs traducteurs effectuaient dans chaque panel l'interprétation en français ou en anglais, des casques étant mis à disposition. Un certain nombre de chercheur.euse.s francophones ont proposé des communications directement en anglais (celles-ci étant cependant traduites en français lorsque les traducteurs étaient présents). Le PIURN a assuré une certaine représentation du Pacifique (carte 25, partie haute) notamment du point de vue de la visibilité qu'ont pu y prendre des universités situées dans des États indépendants. Trois universités de Papouasie-Nouvelle-Guinée ont ainsi missionné certain.e.s de leurs chercheur.euse.s à Tahiti pour un total de neuf communications pour ce seul État. L'université de Goroka est l'institution du pays qui a proposé le plus grand nombre de communications, mais toutes les communications ont été prononcées par Alan Quatermain au nom de chercheurs et de chercheuses qui n'étaient pas présent.e.s sur place. Ce cas de figure n'a concerné que cette université. Il est intéressant de remarquer la place prise dans cet événement par les universités chrétiennes (Divine Word University, Pacific Adventist University, ISEPP...), aucun parti pris séculariste n'a donc joué ici. Si la Polynésie française bénéficie bien sûr d'une surreprésentation dans l'événement, celui-ci a respecté par ailleurs un certain équilibre entre Mélanésie et Polynésie, la Micronésie étant absente de ce paysage universitaire. Les autres biais qui jouent ici pleinement sont donc le biais tahitiano-centré, lié à la localisation de l'événement (un biais contre lequel l'itinérance de l'événement permet de lutter) et lié aussi bien sûr à la concentration des institutions universitaires de Polynésie française à Tahiti.

Ce biais recoupe le biais statutaire lié à la surreprésentation des universités situées dans des territoires rattachés à la France (Wallis et Futuna n'étant pas représenté dans la mesure où ce territoire ne compte aucune université). Cet événement révèle aussi que malgré l'existence de l'USP, certains États participants, dont les besoins de formation universitaire sont censés être couverts par l'USP justement, ont tout de même développé des universités nationales. C'est le cas de Salomon, dont l'université nationale a été créée en 2013, de Samoa qui a ouvert sa propre université nationale en 1984, mais aussi de Fidji dont l'université nationale a ouvert 2010. Le fait de disposer d'une institution universitaire nationale apparaît comme un enjeu de souveraineté qui entre en concurrence avec le projet communautaire à l'origine de la création de l'USP, ce qui pourrait bien être le signe de l'existence d'une tension croissante entre régionalisme et nationalisme dans ces États.

Si l'on regarde maintenant du côté des territoires abordés dans les communications (carte 25, partie basse), il est intéressant de remarquer que, si la Polynésie française est toujours surreprésentée et que les États et les territoires de Micronésie sont toujours en retrait, cet événement scientifique a laissé une place importante au Pacifique indépendant et à la Mélanésie. De même, un nombre conséquent de communications portait sur des thématiques traitées à l'échelle du Pacifique. L'Australie et la Nouvelle-Zélande ont été très peu représentées, ce qui est cohérent avec l'objectif du réseau PIURN consistant à favoriser le développement et la mise en relation de recherches dans le « Pacifique insulaire », une expression qui sert souvent à désigner un espace océanien duquel la Nouvelle-Zélande et l'Australie sont exclues. Le partitionnement de l'Océanie opposant Polynésie, Mélanésie, Micronésie reste peu présent dans les titres des communications proposées par les chercheur.euse.s qui sont intervenu.e.s lors de l'événement.

Carte 25. Universités représentées au PIURN 2018 (en haut), régions, États ou territoires abordés dans les communications (en bas)



Du point de vue des sujets traités cette fois (tableau 16), la conférence présentait une thématique très générale, permettant d'inclure un large éventail de recherches : « Savoirs traditionnels, savoirs académiques et orientations de la recherche universitaire au sein de la région Pacifique ». C'est avant tout une recherche appliquée, tournée vers le diagnostic ou l'appui à l'action publique et aux initiatives économiques qui a prédominé, les communications concernant l'histoire, la littérature et les cultures océaniques représentant moins d'un cinquième du total.

Tableau 16. Communications proposées au PIURN 2018 selon la thématique principale

Thématiques principales	Nombre de communications <i>sans double compte</i>
Éducation / transmission / langues	17
Agriculture / alimentation	12
Place des femmes	11
Activités économiques / entrepreneuriat / modèles scientifiques appliqués	10
Histoire des contacts coloniaux en Océanie	7
Problèmes environnementaux / protection de l'environnement	7
Littérature contemporaine océanique	6
Pharmacopée et cosmétologie océanique	4
Droits et services publics	2
Autres : cultures et traditions	2
Total	77

Source : d'après le programme du PIURN et les observations effectuées lors de l'événement

Concernant maintenant la socialisation régionale permise par l'événement, deux participant.e.s parmi les chercheur.euse.s présent.e.s et rattaché.e.s à l'UPF ont déploré le manque de « vrais liens », regrettant que le « côté humain » ait été laissé de côté, contrairement à ce qui se passe quand ces mêmes chercheur.se.r.s sont invité.e.s à Hawaï'i par exemple, où l'accueil est assuré directement, dès l'aéroport, par les enseignant.e.s-chercheur.euse.s en respectant des codes culturels propres à l'archipel. Des moments de convivialité avaient bien été prévus (figure 24) : un dîner de gala dans l'un des grands hôtels de Tahiti (Le Méridien, devenu Tahiti ia Ora Beach) et un tour de l'île reprenant largement un modèle touristique éprouvé faisant se succéder la visite de lieux culturels et des arrêts devant certaines curiosités de l'île (trou du souffleur) ou sur des plages très prisées. Notons cependant que la visite guidée du marae Arahurahu, à Paea, était assurée par l'archéologue Eric Conte. C'est donc la logique de la visite touristique et moins celle de l'accueil qui a primé dans l'organisation de l'événement, ce parti pris pouvant expliquer les regrets exprimés un peu plus haut ainsi que la comparaison avec Hawaï'i.

De fait, peu de chercheur.euse.s de l'UPF ont pu participer aux moments de convivialité prévus par les organisateur.rice.s du PIURN : par manque d'intérêt pour ce tour organisé ou parce qu'il.elle.s

continuaient à faire cours, les enseignements n'ayant pas été interrompus pendant l'événement, ou encore parce que le dîner de gala dans un grand hôtel ne leur convenait pas forcément.

Figure 24. Programme du PIURN (2018, Tahiti, UPF) et du tour de l'île proposé aux intervenant.e.s

PROGRAMME APERÇU/OVERVIEW								
MONDAY 8 OCTOBER		TUESDAY 9 OCTOBER			WEDNESDAY 10 OCTOBER		THURSDAY 11 OCTOBER	
08:00 - 09:30	Registration and breakfast	07:15 - 08:00	Breakfast			07:15 - 08:00	Breakfast	
09:30 - 12:00	Opening ceremony: official speeches and traditional ceremony	08:00 - 10:10	Panel 3 Language transmission in a multilingual setting	Panel 1 The place of women in Pacific islands economy and gender equality	Panel 6 Practices (family farming) and food security	08:00 - 09:50	Panel 2 Current trends in Oceanian literature	Panel 8 Public policies
12:00 - 13:00	Lunch (1h)	10:10 - 10:30	Coffee break			09:50 - 10:10	Coffee break	
13:00 - 14:50	Panel 7 Sustainable uses of natural resources	10:30 - 11:30	Panel 3	Panel 1	Panel 6	10:10 - 10:50	Panel 2	Panel 8
15:10 - 15:30	Coffee break	11:30 - 11:50	Discussions (40')	Discussions (40')	Discussions (40')	10:50 - 11:10	Discussions (40')	Discussions (40')
15:30 - 16:30	Panel 7	11:50 - 12:20	Lunch (1h10)			11:10 - 11:30	Discussions (40')	
16:30 - 16:50	Discussions (40')	12:20 - 13:30	Panel 4 The question of violence during the first contacts between Oceanians and Europeans	Panel 5 Tourism in Oceania-Pacific: towards post-exoticism?	Panel 6	11:30 - 11:50	Lunch (1h)	
		13:30 - 16:00	Discussions (40')	Discussions (40')	Discussions (40')	13:10 - 14:40	Presentation of PIURN financed projects (1h30)	
		16:00 - 16:20				14:40 - 16:10	Synthesis of the conference (1h30)	
		16:20 - 17:00				16:10 - 19:00	Closing cocktail	
		17:00 - 19:00						
		19:00 - 22:00	Gala dinner (Le Méridien Tahiti)					8:00 - 16:00 Cultural tour around the island of Tahiti

3ème Conférence du réseau de recherche des universités du Pacifique insulaire [PIURN] 8-10 Octobre 2018 - Université de la Polynésie française

JEUDI/THURSDAY 11 OCT	
VISITE CULTURELLE / CULTURAL TOUR	
COMPLET / FULL	Organisée en partenariat avec / Organised in partnership with
	TAHITI TOURISME
08:00	Départ en truck de l'université/Departure from the University
08:30 - 09:30	Visite guidée du marae Arahurahu/Guided tour at the marae Arahurahu Guidé par/Guided by Eric CONTE
10:00 - 10:30	Arrêt à la source Vaima/Stop at the Vaima source of water
11:30 - 12:30	Déjeuner aux jardins de Vaipahi/Lunch in the Vaipahi gardens
13:30 - 14:00	Arrêt au trou du souffleur/Stop at the "trou du souffleur"
14:30 - 15:30	Arrêt pointe vénus/Stop at the Vénus point (black sand beach)
16:30	Retour à l'UPF/Back to UFP

Source : site internet de l'Université de la Polynésie française

Pour ma part, en tant qu'enseignante popa'ā de l'UPF et doctorante ayant proposé une communication à cette conférence, je n'ai également pas eu l'occasion d'avoir de véritable interaction avec les autres chercheur.euse.s qui participaient au PIURN. C'est en me rendant un peu moins d'un an plus tard au colloque du PIPSA (Pacific Islands Political Studies Association) à Nouméa que j'ai recroisé l'une des

chercheuses de l'Université d'Otago et que nous avons pu échanger. Ceci montre que les interactions entre chercheur.euse.s travaillant dans les différentes universités du Pacifique ne dépendent pas seulement de l'existence d'un grand colloque mais de la multiplication de ceux-ci. Si l'anglais n'a pas constitué une barrière, il représentait malgré tout un effort particulier. C'est donc ici, comme pour le FIFO, la question de la socialisation permise par l'événement qui se pose. La représentation autochtone n'a pas été étudiée ici, notamment parce que, contrairement au milieu de la production et de la réalisation audiovisuelle, l'affichage explicite de l'autochtonie reste moins courant dans le monde universitaire, notamment dans le milieu francophone.

L'étude des différents événements ayant eu lieu à Tahiti ou Mo'orea et présentant une dimension océanienne affichée a permis d'identifier plusieurs enjeux en termes de représentation et de socialisation régionale. Ceux-ci ont été rassemblés dans le tableau suivant (tableau 17).

Ce tableau permet de se repérer entre les différents biais qui limitent la représentation régionale. Il inclut certains des événements abordés dans la sous-partie précédente ('Ite mata roa et Tatau i Mo'orea) et un événement qui ne sera abordé qu'à la fin du chapitre 8 (le Webinaire « Connaissances ancestrales des peuples de Moananuihiva »).

Tableau 17. Représentation des territoires océaniques et socialisation permise par les événements culturels et scientifiques de dimension régionale ayant eu lieu à Tahiti et Mo’orea entre 2014 et 2022

Évènements	Statut de l'événement : officiel +++ / non officiel ---	Absence de socialisation régionale	Biais scalaire (sur-représentation du « triangle » polynésien)	Biais statutaire (sous-représentation du Pacifique indépendant)	Biais statutaire (sur-représentation des outre-mers rattachés à la France)	Biais pitoïste
FestPac	+++	/	/	/	/	+++
FIFO	+++	+++	/	+++	/	/
Festival des Tapa (2014)	++	/	/	/	+++	/
Festival Polynesia Te Moana Nui a Hiva (2016)	+++	/	+++	/	/	+
PIURN (2018)	++	+	/	/	+	+
Festival Tatau i Moorea (2018)	---	/	/	/	/	/
'Ite Mata Roa	+	+	/	/	/	/
Webinaire « Connaissances ancestrales des peuples de Moananuihiva »	---	/	++	++	/	/

Source : conception et réalisation de l'auteurice à partir des entretiens effectués

À la lecture de ce tableau, il apparaît donc que la plupart des grands événements culturels de dimension régionale organisés à Tahiti ou Mo'orea reproduisent un certain nombre de biais dans la représentation de l'Océanie (vision réduite de la région et biais statutaires notamment) ou proposent une socialisation relativement limitée entre les acteur.rice.s participant de l'énonciation culturelle, ne favorisant pas la (re)connexion que suppose un régionalisme d'une telle ampleur.

En dehors du festival 'Ite Mata Roa et du FIFO, les événements qui ont eu lieu peu de temps avant le début du présent travail n'ont pas été reconduits au cours des années suivantes, du moins pas à Tahiti. Alors bien sûr à partir de 2020, la pandémie mondiale de COVID-19 a entraîné le report ou l'annulation de tous les événements culturels régionaux, mais de fait, à part le FIFO qui a pu se maintenir en ligne, aucun autre grand événement culturel ou scientifique de dimension régionale n'était prévu sur place, à Tahiti en 2020 et 2021⁸⁹.

On pourra s'étonner du caractère tahitiano-centré des analyses proposées ici (centrées sur les îles de la Société), de l'absence d'éléments relatifs aux Marquises ou à l'archipel de Mangareva. Le Matavaa o Te Henua Enana, plus grand événement culturel des Marquises, n'a pas, à proprement parler, une portée régionale. Je reviendrai sur ce point dans le chapitre 8. L'absence de Mangareva dans ce chapitre s'explique aisément : si les acteur.rice.s qui prennent en charge l'énonciation culturelle, et notamment l'association Takurua, développent elles.eux aussi des initiatives de rapprochement en direction des différents sommets du triangle polynésien (entretien réalisé avec Michel Teakarotu, mars 2021, Gatawake, Mangareva), en direction de territoires avec lesquels elle.il.s revendiquent une proximité historique, aucun événement organisé sur place ne présente pour le moment une réelle envergure océanienne ou polynésienne. Un premier festival de la culture mangaréviennne, Te Matapukurega, a bien eu lieu en 2017 mais l'organisation de la seconde édition a connu de nombreux reports. Cependant, étant donné le contexte sanitaire, et les moyens limités dont disposent les organisateur.rice.s de l'événement, je doute que des invitations soient envoyées aux quatre coins du Pacifique. Déjà, le voyage de l'association Takurua à Hawai'i, initialement prévu en 2021, a dû être repoussé. Te Matapukurega, en 2017, avait constitué une première étape pour une partie des danseur.euse.s et des musicien.ne.s qui se sont ensuite produit.e.s au festival Pasifika à Aotearoa.

Il existe en effet toute une série d'événements et d'échanges qui permettent aux acteur.rice.s des renaissances culturelles situé.e.s dans les autres archipels de Polynésie française (en dehors des Îles de la Société) d'accéder malgré tout à la région et donc de compenser la relégation dont il.elle.s font l'objet lors du Festival des Arts du Pacifique (chapitre 8, 1.1.). Cependant, en dehors du festival Pasifika, qui, malgré son nom, reste très centré sur la Polynésie, les initiatives s'inscrivent davantage dans une logique bilatérale et non dans celle d'un rassemblement transpacifique. C'est ainsi que plusieurs des acteur.rice.s rencontré.e.s aux Marquises et à Mangareva avaient déjà participé ponctuellement au Tapati, grand festival culturel de l'île de Rapa Nui.

L'absence des autres « archipels » dans ce chapitre tient aussi au fait que l'accès au régional, les moyens mis en œuvre pour organiser des événements de dimension régionale, restent concentrés à Tahiti. Ce qui précède est ainsi révélateur d'une dynamique régionale à la fois peu développée et pour laquelle les événements, les initiatives concernées restent de fait largement concentrées sur Tahiti et

⁸⁹ On trouvera ici une liste des événements annulés en 2021 : <https://www.tntv.pf/tntvnews/infospratiques/covid-19-les-evenements-annules-en-polynesie/>.

Mo'orea. Le chapitre qui suit vise à expliquer cette situation en adoptant une approche plus réticulaire. L'objectif sera en effet d'identifier un certain nombre d'obstacles structurels qui limitent ou ont limité historiquement l'accès, la connexion à la dynamique régionale dans le champ de l'énonciation culturelle en Polynésie française.

Chapitre 7. Production et reproduction d'un absent océanien en Polynésie française : entre faible accessibilité des États du Pacifique et timide intégration régionale à partir de Tahiti

Le chapitre ci-dessous cherche donc à expliquer comment le faible engouement pour le régionalisme océanien en Polynésie française, les biais identifiés, sont reconduits d'années en années. Pour ce faire, j'étudie différents facteurs : l'isolement relatif de la Polynésie française vis-à-vis de son voisinage océanien, des États indépendants notamment (analyse d'accessibilité), le faible cosmopolitisme océanien de sa société urbaine, l'intégration tardive et encore peu aboutie de ce territoire au sein des instances régionales existantes. La comparaison avec la Nouvelle-Calédonie déjà initiée dans le précédent chapitre est prolongée ici. Elle permet une mise en perspective des données présentées : le choix de ce territoire vise à couper court à une analyse qui ne mobiliserait que le poids de la langue, de la francophonie comme facteur d'isolement relatif vis-à-vis du contexte régional.

Je signale ici que je n'investis pas tous les facteurs qu'il serait intéressant d'étudier. Chantal Spitz, par exemple, émet une hypothèse très convaincante lorsqu'elle affirme « On a failli disparaître », « Quand on est dans la survie, c'est difficile de voir au-delà de Tahiti » (entretien réalisé à Pape'ete, octobre 2019). Il me semble en effet que l'étude de l'incidence, sur la transmission des cultures, de la surmortalité brutale induite par les différents contacts, même avant le début de la colonisation dans les îles du Pacifique, constitue un sujet en soi. Une équipe de chercheur.euse.s de l'ANU, organisée autour de C. Ballard développe actuellement des travaux sur ce sujet, en se fondant sur des sources qui avaient été négligées jusqu'ici. Les arguments proposés ci-dessous ne remontent pas aussi loin et s'inscrivent dans une perspective plus contemporaine.

Une première étape de l'analyse vise donc à montrer comment en Polynésie française le fonctionnement en petit monde, en petite « région », centralisée sur Tahiti, accroît les difficultés d'accès à la mobilité internationale et limite de fait le champ des possibles concernant les interactions avec le reste du Pacifique. Un second temps s'intéressera ensuite à la manière dont la diplomatie française a pu renforcer cet isolement relatif de la Polynésie française vis-à-vis de son voisinage océanien.

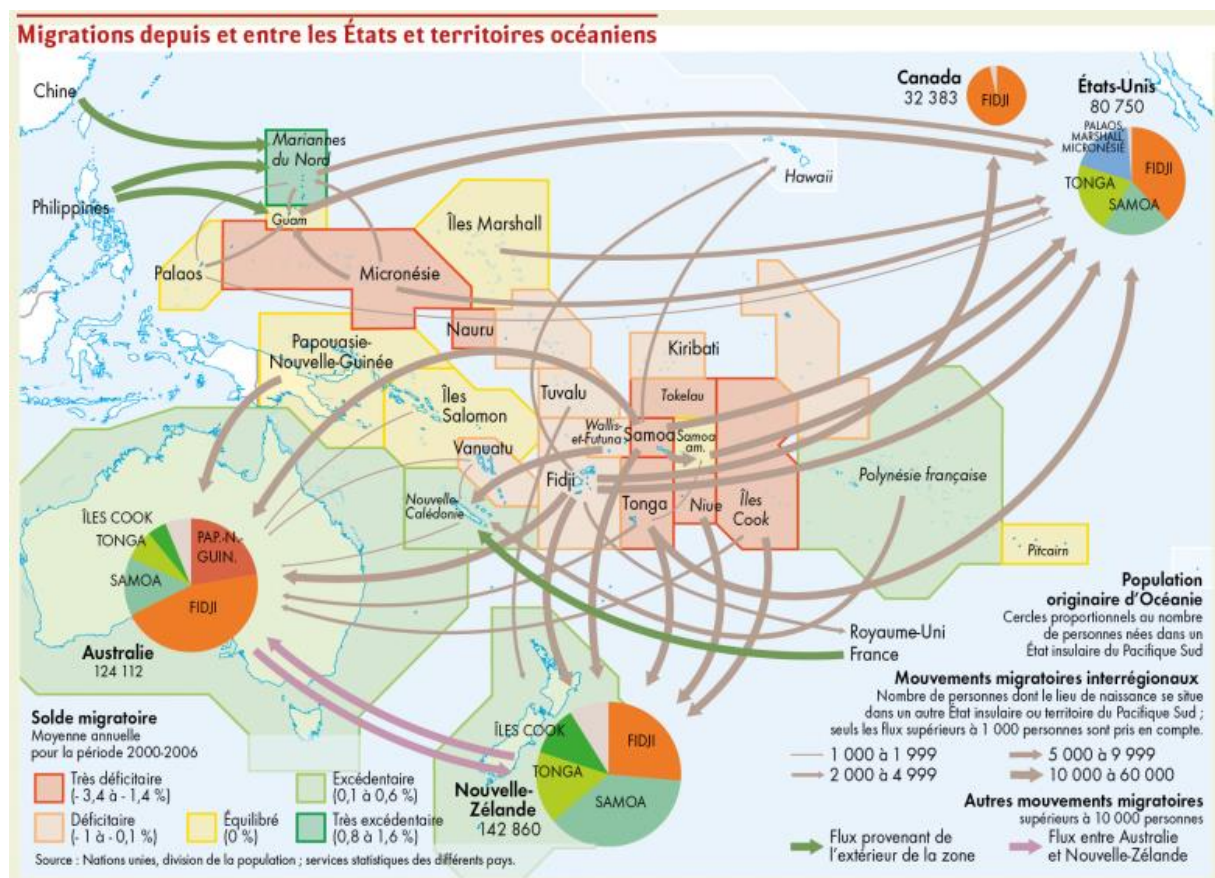
1. Accessibilité et cosmopolitisme régionaux en Polynésie française et en Nouvelle-Calédonie

1.1. Les mobilités effectives des ressortissant.e.s de Polynésie française : une entrée absente

Avant d'entamer réellement ce chapitre et de balayer les différentes entrées préalablement énumérées, on peut signaler tout de suite une autre absence : l'absence d'entrée dédiée aux mobilités effectivement mises en œuvre par les populations originaires de Polynésie française dans le Pacifique (et notamment dans les États insulaires indépendants d'Océanie). Cette thématique nécessiterait en soi un long travail de recherche. En effet, je n'ai pas été en mesure de trouver des données quantitatives suffisamment précises et exhaustives sur ce sujet : dans certains États d'Océanie, les

effectifs de populations originaires de Polynésie française peuvent être extrêmement faibles, ce qui les rend difficiles à collecter, alors que ce sont précisément ces effectifs, même faibles, qui nous intéressent. L'ISPF (Institut des Statistiques de Polynésie française) ne les fournit pas et les bases de données de l'ONU (UN migrant stock by origin and destination, 2019) font apparaître des informations dont on peut raisonnablement douter de l'exhaustivité. Il n'y a par exemple aucune entrée pour le flux migratoire allant de la Polynésie française vers la Nouvelle-Zélande mais il y en a une pour l'Australie... Cette absence de données est encore plus embêtante quand elle concerne tous les autres États indépendants du Pacifique (à l'exception des îles Cook). L'*Atlas de l'Océanie* (Argounès, Mohamed-Gaillard, Vacher, 2011 [2021]) se fonde sur ces mêmes données pour traiter les flux internationaux entre les États et les territoires du Pacifique (carte 26) : ainsi, le seul flux représenté pour la Polynésie française se dirige vers la Nouvelle-Calédonie.

Carte 26. Au départ de la Polynésie française, des migrations peu documentées



Source : Argounès, Mohamed-Gaillard, Vacher, 2021 [2011]

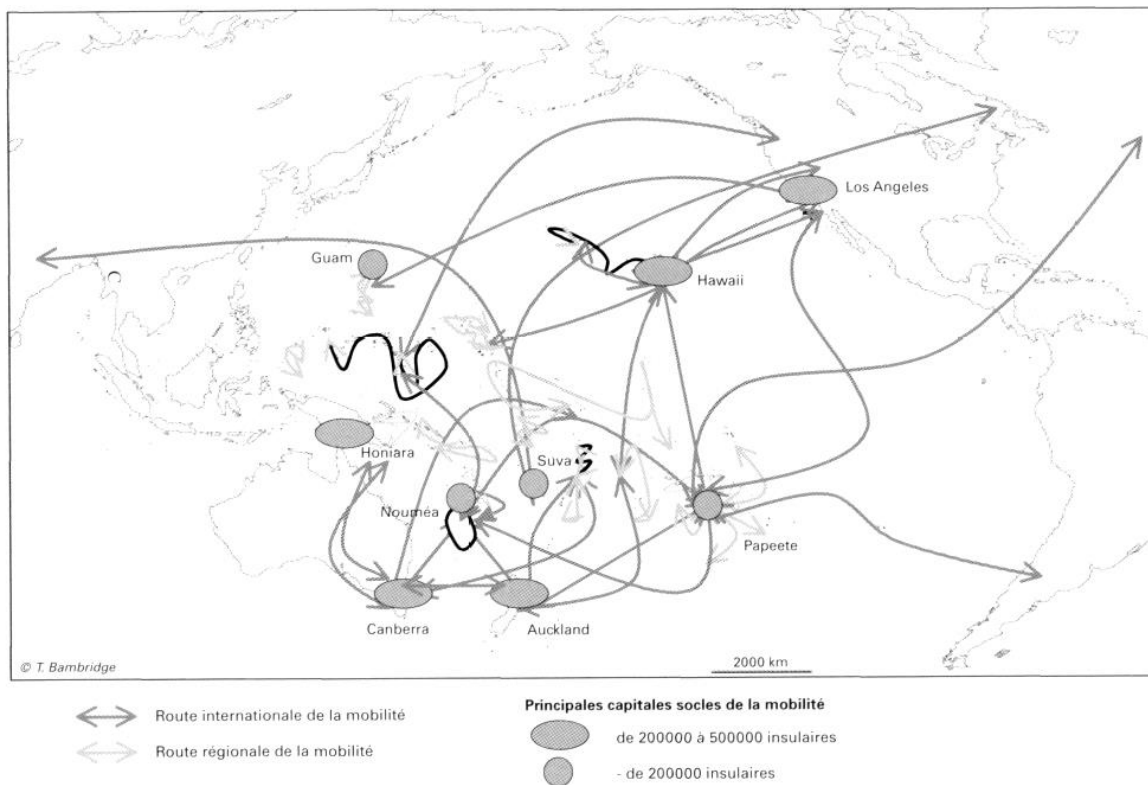
Notons cependant que l'*Atlas de la Polynésie française* (Dupon, Bonvallot, Vigneron et al., 1993), une référence déjà ancienne, se fonde pour cette donnée sur des travaux de J. Connell datant de 1983 et 1989, estime à 120 le nombre d'« immigrant[e.s] » de Polynésie française vivant à cette époque en Australie et 220 celles.eux qui vivent en Nouvelle-Zélande contre 1 200 aux États-Unis et un peu plus de 6 000 en France continentale (même si ce chiffre comprend aussi des enfants né.e.s en Polynésie française de parents en mission sur le territoire ainsi que des enfants adopté.e.s). On peut raisonnablement penser que l'effectif qui concerne la Nouvelle-Zélande est aujourd'hui plus important, sans pouvoir l'affirmer pour autant, les statistiques récentes concernant cet État ne

distinguent pas les ressortissant.e.s de Polynésie française de celles.eux qui viennent des « autres États océaniques ».

Le manque d'informations et la difficulté d'accéder aux données sur le sujet sont en soi révélatrices du faible encadrement scientifique dont bénéficient ces mobilités et plus généralement l'intégration régionale. Les travaux d'un géographe comme J. Connell sur le Pacifique, prolongeant le modèle MiRAB, n'intègrent pas la Polynésie française et se concentrent essentiellement sur le Pacifique indépendant (Connell et Conway, 2000 ; Connell, 2010).

Une approche plus qualitative, se référant explicitement aux travaux d'E. Hau'ofa, a été mise en œuvre par Tamatoa Bambridge en 2004 (carte 27). Elle a permis d'aboutir à une carte des routes principales des mobilités dans le Pacifique, faisant ressortir dans le cas de la Polynésie française l'attractivité de la Nouvelle-Zélande, de l'Australie, des États-Unis, du Chili et de la France continentale. Par souci de lisibilité, ne sont représentés sur cette carte que les flux entre les principales polarités et foyers émetteurs en Océanie.

Carte 27. Principales routes de la mobilité géographique insulaire en Océanie



Source : Bambridge, 2004

Concernant les autres territoires, on peut rappeler, comme l'a fort bien montré le documentaire *Anote's ark* (Rytz, 2018) pour Kiribati, que la mobilité internationale en direction des métropoles néozélandaises, australiennes, étatsuniennes voire hawaïennes constitue une variable d'ajustement permettant de faire face à une certaine précarité économique, à des besoins de formation (qui peuvent également impliquer des flux vers Suva) et à un ensemble de changements environnementaux brutaux (tempêtes plus fréquentes, submersion marine temporaire...). Il serait difficile d'identifier un

phénomène similaire en Polynésie française. Ceci est sans doute lié au fait que, malgré tout, ce territoire représente un îlot de développement dans le Pacifique insulaire (Fisher, 2015 : 44), bien que la polarisation des revenus y soit importante (Bessard et Mrgudovic, 2015). La Polynésie française constitue déjà un petit monde dans le Pacifique, un petit monde dans lequel la mobilité est mise en œuvre, en interne et en direction de la France continentale (sans passer de frontière internationale au sens strict, bien qu'il faille pouvoir entrer sur le sol étatsunien ou japonais pour effectuer ce trajet) ou vers les grandes métropoles occidentales du pourtour du Pacifique, pour répondre à des besoins économiques ou éducatifs, entre autres. Le lien entre la France continentale et les outremer.s a été décrit par Jean-Christophe Gay comme un « cordon ombilical » limitant l'insertion dans la mondialisation de ces territoires (Gay, 2017 : 436).

Ainsi, la migration ne répondrait pas exactement aux mêmes nécessités en Polynésie française que dans de nombreux États indépendants du Pacifique. Inversement, nous verrons que la Polynésie française ne représente pas une destination privilégiée pour les populations originaires de ces États. Pour contourner le problème de données précédemment évoqué, j'ai développé une approche privilégiant la question de l'accessibilité et du cosmopolitisme océanien en Polynésie française plutôt que celle de l'émigration effective des ressortissant.e.s de ce territoire dans le Pacifique.

1.2. Mesurer l'isolement de la Polynésie française en Océanie : analyse comparée de l'accessibilité et du cosmopolitisme océanien à Tahiti et dans la Province Sud (Nouvelle-Calédonie)

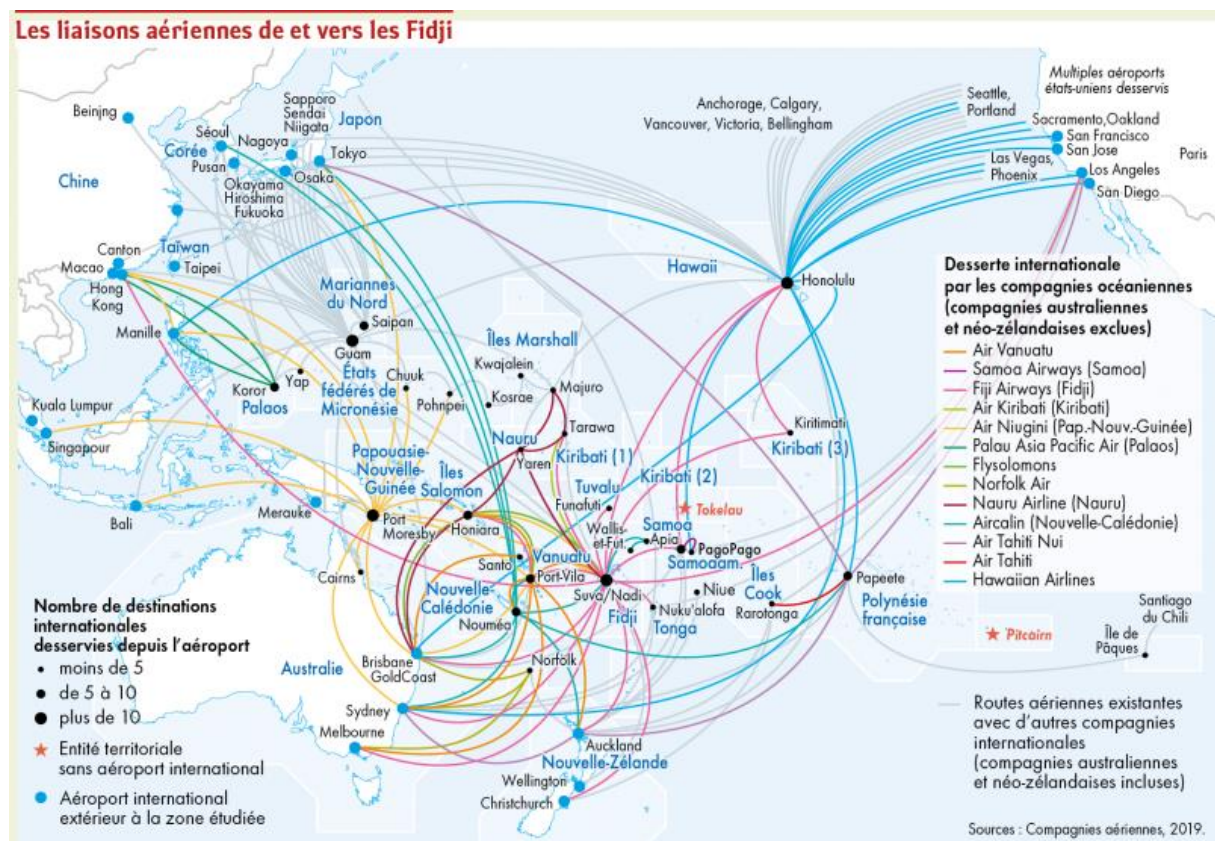
1.2.1. Une accessibilité régionale moins développée en Polynésie française qu'en Nouvelle-Calédonie

Il s'agit donc ici d'abord de caractériser l'accessibilité des autres territoires océaniques à partir de la Polynésie française et à destination de celle-ci pour les populations du Pacifique. En toute logique, une telle analyse se fonde largement sur l'étude des liaisons aériennes disponibles, l'avion étant le moyen de transport de passagers le plus commode et le plus courant pour relier entre eux les différents États de la région. Y compris au sein d'un même État, il s'agit aussi, souvent, du mode de transport privilégié pour se déplacer d'un archipel à l'autre. Pour ce qui est de la Polynésie française (mais on en trouve aussi en Nouvelle-Calédonie), il existe bien des ferries, entre certaines îles proches, au sein de l'archipel de la Société notamment, et quelques places passager.ère.s sur les navires de fret qui relient les différents archipels mais ces modes de transport ne permettent pas de traverser une frontière contrairement aux vols internationaux en Océanie. La plaisance autorise le passage d'un État à l'autre dans le Pacifique mais il s'agit encore d'un moyen de transport socialement très discriminant (Parrain, 2012).

L'analyse des destinations disponibles au départ de l'aéroport de Tahiti Fa'a'a révèle à nouveau le poids des sommets du triangle polynésien, des liaisons avec les métropoles du pourtour continental du Pacifique, et enfin surtout du pays de rattachement, la France. Il a existé, par le passé, des liaisons directes avec Samoa et Fidji qui ont été interrompues. Ceci nous renvoie aussi à ce qui constitue peut-

être le principal échec du FIP (Le Forum des Îles du Pacifique, que j'aborderai plus en détail un peu plus loin, dans le 2. de ce chapitre) : les pays membres ne sont pas parvenus à se mettre d'accord et à mobiliser les fonds nécessaires à la mise en place d'une compagnie aérienne commune et d'un réseau de fret maritime à l'échelle régionale (David, 2003). Même si, finalement, ces projets avaient été menés à bien, il aurait été surprenant que la Polynésie française y ait été associée dès le départ en raison de son intégration très tardive au FIP (2016, pour le statut de membre de plein droit). Quoi qu'il en soit, ce sont aujourd'hui les logiques touristiques, le poids des métropoles néozélandaises et les principes de continuité territoriale (entre collectivités ultramarines et entre collectivité ultramarine et France continentale) qui prédominent dans l'organisation de la desserte aérienne (carte 28).

Carte 28. Une représentation récente des dessertes internationales au départ des aéroports océaniques



Source : *Atlas de l'Océanie* (Argounès, Mohamed-Gaillard, Vacher, 2011 [2021])

Ainsi, aujourd'hui, l'aéroport de Tahiti Fa'a'a est relié par vol direct à Aotearoa (Auckland), Rapa Nui (cette liaison pourrait être remise en cause), Hawaï'i, les États-Unis (Los Angeles et San Francisco), la France (Paris, en vol semi-direct avec une « fausse » escale aux États-Unis), le Japon (Tokyo), la Nouvelle-Calédonie et les îles Cook. Cette dernière desserte est la plus étonnante : elle ne s'inscrit pas dans la même logique que les autres (il ne s'agit ni d'une collectivité ultramarine rattachée à la France, ni d'un haut lieu du tourisme occidental, pas même d'un État comptant de grandes métropoles) ; surtout les vols entre Tahiti et Rarotonga ne sont pas assurés par Air France ou Air Tahiti Nui, mais bien par Air Tahiti, à savoir la compagnie qui s'occupe des vols intérieurs en Polynésie française. C'est comme si les îles Cook étaient intégrées au dispositif mis en place pour assurer une certaine continuité territoriale entre Tahiti et les autres archipels que le gouvernement et le haut-commissaire basé à Pape'ete administrent. Il existe en fait, entre la Polynésie française et les îles Cook, une dynamique

transfrontalière évidente, identifiable dans la généalogie de nombreuses familles, dans certaines formes d'expression culturelle anciennes (Lavondès, 1996, p. 320 ; entretien avec Kahu Kahia, décembre 2019, Ua Pou, entretien avec Albert Hugues, mars 2021, en visio), se traduisant aussi par une certaine rivalité en danse lors des FestPac (Kuwahara, 2006 : 92). Si ce sont souvent les migrations de travailleurs originaires de Rarotonga, embauchés dans les mines de phosphate de Makatea dans les années 1950, qui sont mises en avant pour expliquer le maintien de cette proximité culturelle, la liaison aérienne pourrait avoir joué un rôle dans la consolidation de cette dynamique transfrontalière, laquelle participe malgré tout d'une forme d'intégration régionale même minime.

On pourrait s'interroger sur la pertinence d'une approche qui ne tient compte que des vols directs ou semi-directs. Cependant, dans le Pacifique, les ruptures de charge sont loin d'être anodines, elles entraînent systématiquement un surcoût non négligeable et un allongement conséquent des temps de trajet, ce qui est particulièrement vrai concernant la Polynésie française. Or, le budget et le temps associés aux mobilités internationales en Océanie, au départ de Pape'ete, pèsent déjà lourdement, réduisant le champ des possibles pour de nombreux ménages. D'aucuns, comme C. Spitz (citée dans Lamazou, 2018 : 96), pensent aussi, qu'au-delà du prix du billet et de la distance, les mobilités internationales mises en œuvre par les ressortissant.e.s de Polynésie française sont largement influencées par les possibilités d'accéder à de riches marchés de consommation ou à des équipements métropolitains absents du territoire (casinos, malls, arena...). Comme le montre Sarah Bernard, dans sa thèse (2021 : 392), il est parfois moins coûteux de se rendre aux Etats-Unis qu'aux Marquises au départ de Pape'ete. Ceci est encore plus vrai pour les autres États insulaires océaniques. Pour un aller-retour Pape'ete-Apia, capitale de Samoa, il faudra déboursier plus de 1000 euros, lorsqu'il existe de nombreux vols Pape'ete-Los Angeles pour moins de 500 euros. A cause des escales, le trajet sera également plus long alors que la distance à vol d'oiseau est moindre (2400 contre 6 400 km).

Étant donnée la taille de la Polynésie française nous avons vu que l'on pourrait considérer qu'il s'agit déjà d'une forme d'intégration régionale en soi. Cependant, une telle lecture ne tiendrait pas compte du caractère profondément centralisé de l'espace ainsi couvert, des asymétries multiples qui font de Tahiti la seule porte d'entrée et de sortie aérienne du territoire. Pour comparaison, le Vanuatu, dont les îles s'étendent sur une distance d'environ 1300 km contre plus de 2000 km pour la Polynésie française, compte trois aéroports internationaux dont deux sont effectivement utilisés : Bauerfield à Port-Vila et Santo-Pekoa à Luganville (Duverger, 2021).

Il est même possible de pousser le raisonnement un peu plus loin en se demandant si les efforts mis en œuvre pour assurer la continuité, l'intégration territoriale à l'échelle d'un espace aussi vaste que la Polynésie française ne concourent pas à limiter sur place l'intérêt pour le reste du Pacifique aux seuls territoires accueillant des métropoles de rayonnement mondial. Nous verrons dans le chapitre 8 que ce raisonnement s'impose au sujet du musée de Tahiti et des îles, concernant l'énergie mise en œuvre, dans la nouvelle muséographie, pour compenser les effets de la centralisation tahitienne, cette énergie tranchant avec une contextualisation océanique beaucoup plus limitée (entretien avec Miriama Bono, juin 2018, Puna'auia).

A titre de comparaison (carte 29), Nouméa, qui est également reliée à la France en vol semi-direct (via Tokyo), à Pape'ete et à Wallis en vol direct, bénéficie d'une situation plus avantageuse en matière de transport aérien régional. Par rapport à Tahiti, le temps de vol pour la Nouvelle-Zélande (Auckland) est

divisé par deux. De même, la proximité avec l’Australie (Sydney, Brisbane) peut faciliter la mise en œuvre d’itinéraires avec escales pour rejoindre d’autres territoires du Pacifique. S’il n’existe pas de vol direct en direction d’Hawaïi et de Rapa Nui, Nouméa bénéficie d’une liaison directe avec le Vanuatu (Port-Vila) et Fidji (Nadi), un État qui joue le rôle de charnière entre Mélanésie, Polynésie et indirectement Micronésie. Ainsi, la proximité relative (jamais plus de 3h30 de vol) entre Nouméa et plusieurs autres hubs aériens structurants à l’échelle du Pacifique (Tokyo, Brisbane, Auckland, Nadi...) étend considérablement l’éventail des territoires océaniques aisément accessibles. Notons cependant que cette analyse tient davantage compte de la distance-temps que du coût du voyage, lequel reste élevé (un vol Nouméa – Nadi coûte déjà plus de 400 euros).

Carte 29. Les lignes directes internationales au départ des aéroports de Nouméa et de Pape’ete



Source : Duverger, 2021, site internet de l’aéroport de Nouméa et site internet de l’aéroport de Tahiti, conception et réalisation : F. Cerbelaud et l’autrice

En revanche, l’offre des vols intérieurs en Nouvelle-Calédonie est sans commune mesure avec celle de la Polynésie française, le territoire kanak étant beaucoup moins étendu et le nombre d’îles beaucoup plus réduit (carte 30 et 31). Les liens avec le Vanuatu (ancien condominium franco-britannique) et Wallis et Futuna (accessible par vol direct en 3h à partir de Nouméa) sont eux aussi très importants. On peut ainsi identifier également une dynamique transfrontalière entre la Nouvelle-Calédonie et le Vanuatu.

Carte 30. Les dessertes aériennes intérieures en Nouvelle-Calédonie



Source : Duverger, 2021

Carte 31. Les dessertes aériennes intérieures en Polynésie française



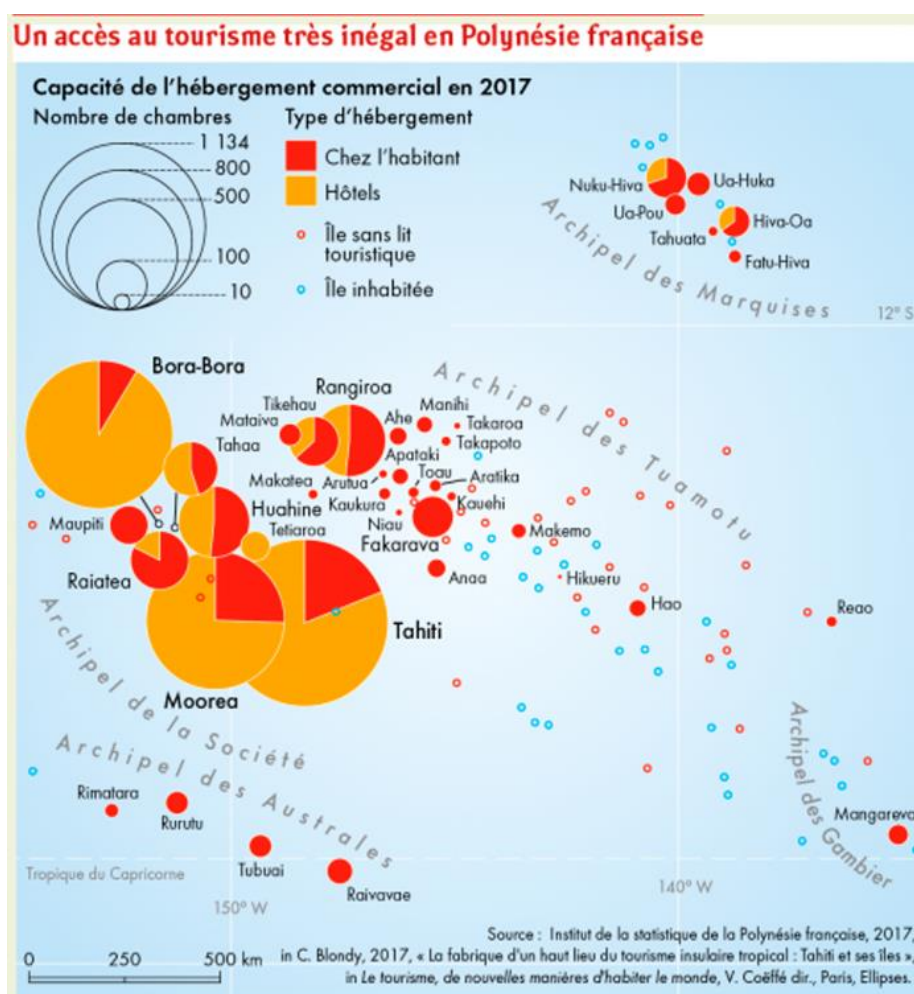
Source : site internet d'Air Tahiti, consulté en juin 2022

Concernant les vols intérieurs en Polynésie française, on remarque que l'accessibilité aérienne est tout sauf homogène, l'avion représentant malgré tout le mode de déplacement le plus structurant, pour les flux de population et à l'échelle de l'ensemble du territoire. Tahiti dispose du seul aéroport international de Polynésie française, pour un territoire dont la taille est régulièrement comparée à celle de l'ensemble de l'Europe occidentale. Il ne s'agit pas de dire que le poids démographique des différents archipels pourrait justifier la construction d'un second aéroport international (ce genre de considération échappe à mon analyse) mais de constater que l'éloignement à Tahiti entraîne de fait un surcoût qui entrave le développement des mobilités internationales dans certains archipels comme les Marquises, où la reclassification en aéroport international de la piste de Nuku Hiva ou de celle de Hiva Oa est régulièrement revendiquée⁹⁰. Une Marquisienne qui souhaiterait se rendre à Fidji, aurait à financer un premier vol à destination de Tahiti (lequel peut déjà s'effectuer en deux temps si le point de départ du voyage n'est pas situé à Hiva Oa ou Nuku Hiva), puis un deuxième à destination d'Auckland et un troisième en direction de Nadi, voire un quatrième en direction de Suva si la destination finale est la capitale de Fidji...

Symétriquement, on retrouve cette problématique dans le domaine du tourisme. Il existe un intérêt touristique pour les Marquises, largement alimenté par les biographies de Gauguin et Brel en France mais aussi par la diffusion du patutiki en Occident. Cependant, ce sont finalement le tourisme de croisière et le tourisme intérieur, parce qu'ils ne dépendent pas des mêmes aménagements aéroportuaires, qui sont les plus développés dans ce territoire (Tarrats et Jost, 2015 : 34). Or ces deux cas de figure ne nous intéressent pas vraiment ici : en effet, le tourisme intérieur, par définition, ne peut concerner les ressortissant.e.s des autres territoires du Pacifique et il serait très étonnant que sur les paquebots de croisière, les touristes océanien.ne.s soient vraiment représenté.e.s. De fait les Océanien.s sont moins représentés parmi les touristes en Polynésie française qu'en Nouvelle-Calédonie (Argounès, Mohamed-Gaillard, Vacher, 2021 [2011]). La carte ci-après permettra aussi de se faire une idée du moindre développement de l'activité touristique aux Marquises par rapport aux îles de la Société mais également par rapport aux Tuamotu (carte 32). Tout ceci ne signifie pas qu'il n'existe aucun déplacement entre des territoires océanien.s et les Marquises mais que ceux-ci nécessitent un financement important. Au Matavaa o te Henua Enana de 2019, à Ua Pou, il y avait bien des ressortissant.e.s de Rapa Nui. La cheffe du groupe expliquait comment il.elle.s avaient dû limiter le nombre de participant.e.s, anticiper ce déplacement en sollicitant des subventions d'abord et, ensuite, en proposant des ventes de gâteaux plusieurs fois dans l'année ayant précédé l'événement (décembre 2019, Ua Pou).

⁹⁰ « Nuku Hiva : des experts projettent d'ouvrir l'aéroport aux vols internationaux », site internet de *Polynésie la 1^{ère}*, article du 5 août 2021, MG/LT.

Carte 32. Un développement touristique centré sur les îles de la Société et les Tuamotu



Source : *Atlas de l'Océanie* (Argounès, Mohamed-Gaillard, Vacher, 2011 [2021])

Note : cette carte, parce qu'elle développe une approche par les capacités d'hébergement, ne tient pas compte du tourisme de croisière.

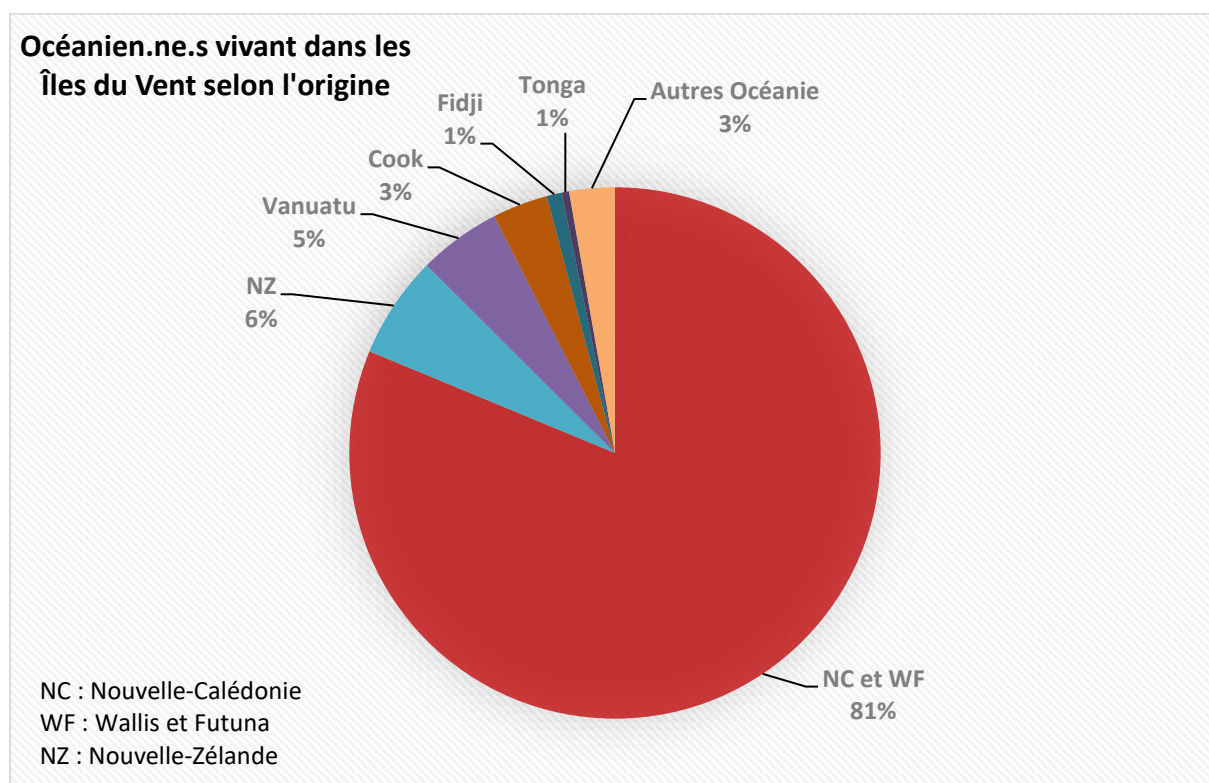
1.2.2. Un moindre brassage des populations océaniques à Pape'ete qu'à Nouméa

De fait, l'ouverture et le rayonnement limités de la Polynésie française en Océanie, ainsi que sa faible accessibilité relative, révèlent aussi le rôle économique que joue le territoire en question. Et là encore, il existe une réelle différence entre Nouméa et Pape'ete. Alors qu'en Nouvelle-Calédonie, le développement minier a attiré aussi (en plus des flux organisés de travailleurs indonésiens et tonkinois) des populations océaniques (venues notamment, dans ce cas, des territoires océaniques rattachés à la France ou anciennement rattachés à celle-ci), seule l'exploitation du phosphate a constitué un appel d'air similaire en Polynésie française, lequel n'a concerné quasiment que des travailleurs venus des îles Cook et s'est rapidement éteint. A la fin de l'exploitation du phosphate à Makatea en 1966, les emplois proposés dans le cadre de la reconversion des travailleurs originaires de Polynésie française furent justement des postes d'ouvriers ou de cadres dans les mines et les usines de nickel situées en Nouvelle-Calédonie ou de manganèse aux Nouvelles-Hébrides, l'actuel Vanuatu (Dupon, Bonvallot, Vigneron, 1993).

De même, la période du CEP a été marquée par des flux bien moindres que ce qui s’est produit en Nouvelle-Calédonie avec le nickel⁹¹. Si l’on exclut du raisonnement les populations originaires des archipels éloignés des Marquises, des Gambier, des Tuamotu et des Australes, le cosmopolitisme océanien de Pape’ete apparait bien moindre que celui de Nouméa.

On compte ainsi aux Îles-du-Vent (et donc essentiellement à Tahiti), selon le recensement de 2017 (figure 25), un peu plus de 2000 personnes nées en Nouvelle-Calédonie et à Wallis-et-Futuna (2023), presque autant de ressortissant.e.s de Nouvelle-Zélande (155) que du Vanuatu (125)⁹², quelques individus nés aux îles Cook (84)⁹³, une vingtaine de personnes nées à Fidji (23), et moitié moins à Tonga (11). On peut s’étonner de l’absence de Rapa Nui dans la catégorie « Océanie », mais il est possible que les ressortissant.e.s de cette île aient été comptabilisé.e.s dans la section « Amérique », dans les 59 personnes vivant dans les îles du Vent mais nées au Chili. Ce résultat est cependant surprenant à nouveau car il ne concorde pas avec le compte établi par D. Muñoz en 2013 (Muñoz, 2018, communication orale) qui recensait 126 personnes nées à Rapa Nui vivant dans l’agglomération de Pape’ete dont près de la moitié dans le quartier de Pamatai (un quartier de la proche banlieue). Enfin, les Micronésien.ne.s sont quasiment absent.e.s du recensement de l’ISPF (2 personnes).

Figure 25. Océanien.ne.s vivant dans les Îles-du-Vent selon l’origine (2017)



Source : données ISPF, 2017, disponibles en ligne, réalisation de l’auteurice

⁹¹ « Le « boom du nickel » de 1969-1970 entraîna la migration de 15 700 Européens, 3 500 Tahitiens et 2 900 Wallisiens et Futuniens, soit 24 200 migrants entre 1969 et 1973. En comparaison, l’installation du Centre d’expérimentations du Pacifique en Polynésie française au début des années 1960 avait déjà connu une migration de 12 200 personnes nées hors du territoire entre 1962 et 1971. Si elle a contribué à la transformation de la société et de l’économie polynésiennes, la migration a été deux fois inférieure à celle se déroulant en Nouvelle-Calédonie sur une courte période. » (Bessard et Mrgudovic, 2015 : 9).

⁹² Ils étaient 240 en 1988 selon l’Atlas de la Polynésie française (Dupon, Bonvallot, Vignerone, E et al.,1993)

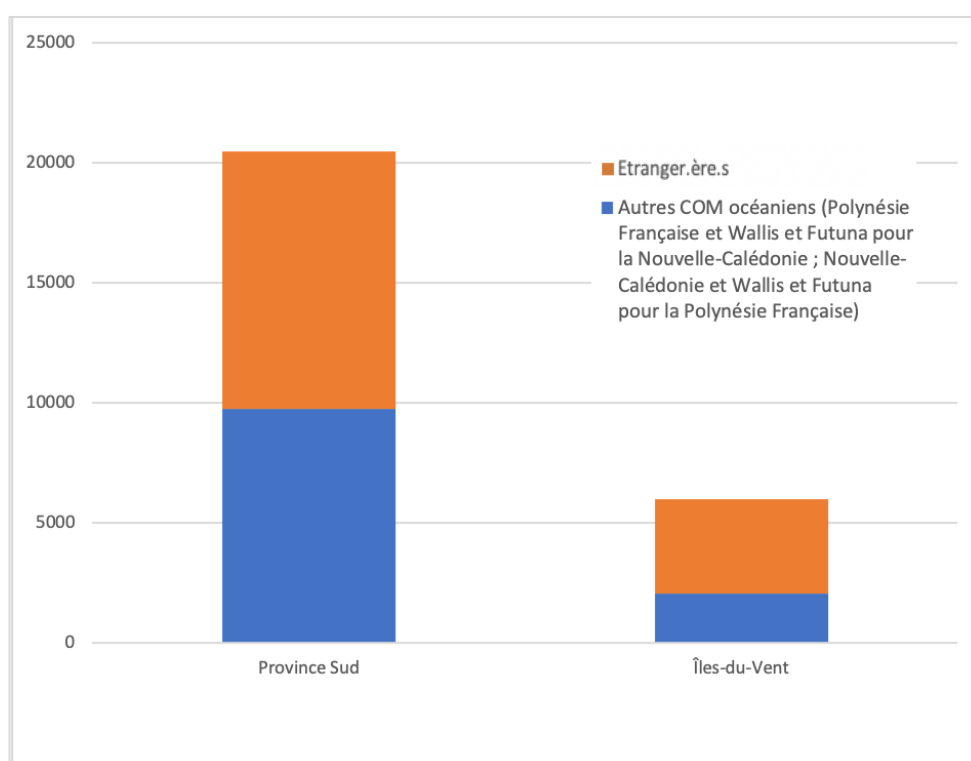
⁹³ 187 en 1988 toujours selon l’Atlas de la Polynésie française (Dupon, Bonvallot, Vignerone, E et al.,1993)

On peut comparer ces résultats à ceux de la province Sud en Nouvelle-Calédonie (dont le peuplement est largement structuré par la centralité urbaine de Nouméa), sachant que la province Sud est légèrement moins peuplée que les Îles-du-Vent (203 144 habitant.e.s contre 207 333).

La catégorie « étrangers » dans les recensements néo-calédoniens (notamment celui de 2019, dont les données sont disponibles sur le site internet de l'Institut de la statistique et des études économiques de Nouvelle-Calédonie, ISEE) ne permet pas de savoir si le lieu de naissance en question est situé en Océanie. Cette imprécision est cependant largement compensée par l'existence de données ethniques, qui n'existent plus en Polynésie française. Ces disparités sont en soi révélatrices des différences qui subsistent, voire s'accroissent, entre ces deux territoires en matière de jeu politique et statistique. Les possibilités de comparaison en sont réduites.

Au recensement de 2019, il y avait donc dans la province Sud près de 10 000 personnes nées à Wallis-et-Futuna ou en Polynésie française (9754) et 10 729 étrangers (personnes qui ne sont nées ni en France continentale, ni dans un COM ou collectivité d'outremer, ni dans un DROM ou département et région d'outremer, ni en Nouvelle-Calédonie). Ceci représente près de cinq fois plus de ressortissant.e.s d'un autre COM océanien et presque trois fois plus d'étranger.ère.s dans la région urbaine de Nouméa que dans la région urbaine de Pape'ete (figure 26), pour une population quasi équivalente.

Figure 26. Les étranger.ères et les ressortissant.e.s des autres COM océaniques dans la populations des Îles du Vent (Polynésie française) et de la Province Sud (Nouvelle-Calédonie)



Source : ISPF, 2017, réalisation de l'auteurice

D'un point de vue plus qualitatif, le jeu politique local, en Nouvelle-Calédonie, est marqué depuis quelques années par le rôle-clef de l'électorat des populations wallisiennes et futuniennes qui se sont organisées en parti politique (un parti au nom révélateur : « l'Éveil océanien ») et ont appuyé en 2019 les partis indépendantistes alors qu'elles avaient jusqu'ici été plus proches des loyalistes. Ce changement de cap s'est avéré décisif puisqu'il a permis à un indépendantiste de prendre la tête du congrès.

La comparaison entre la Polynésie française et la Nouvelle-Calédonie concernant l'accessibilité et le cosmopolitisme océanien de ces deux territoires et notamment de leur société urbaine respective permet d'affirmer que la Polynésie française est relativement plus isolée que la Nouvelle-Calédonie dans le Pacifique. Le fonctionnement en « petite région » centralisée de la Polynésie française, son éloignement plus important avec les grandes métropoles océaniques (néozélandaises et australiennes) mais aussi le type de développement économique expérimenté semblent expliquer en grande partie cet isolement relatif plus prononcé. Malgré de réelles similitudes que nous allons maintenant exposer, on retrouve tout de même un décalage, entre la Polynésie française et la Nouvelle-Calédonie, concernant l'intégration de ces deux territoires aux grandes institutions régionales. C'est du moins ce qu'il s'agira de démontrer.

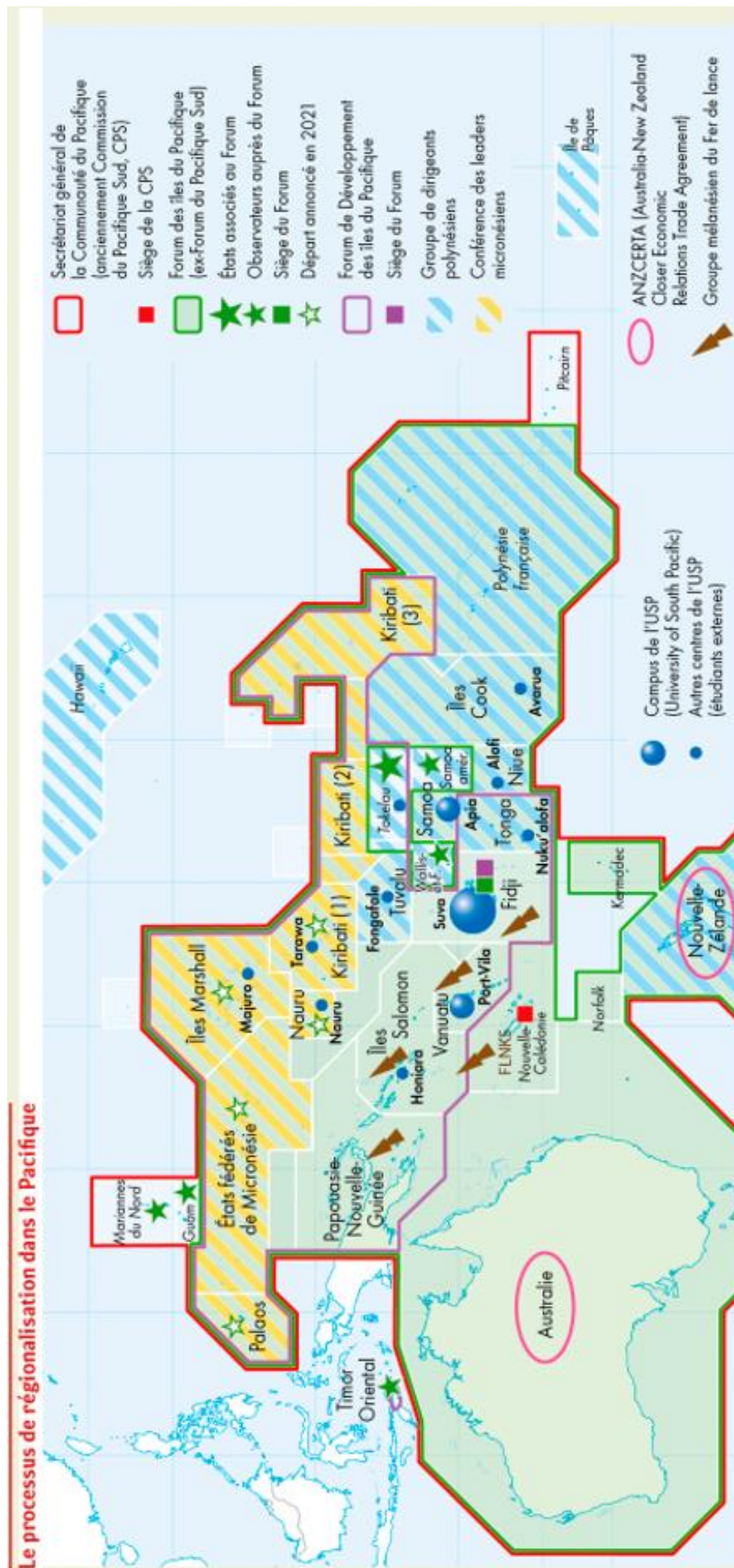
2. Analyse comparée de l'intégration de la Polynésie française et de la Nouvelle-Calédonie dans la dynamique régionale océanique

2.1. Rompre avec l'isolationnisme régional : une démarche soutenue par la France, qui révèle cependant des effets d'affichage

D'un point de vue institutionnel, en effet, l'intégration régionale de la Polynésie française semble aujourd'hui à première vue similaire à celle de la Nouvelle-Calédonie. Ces deux territoires sont membres de plein droit de la Communauté du Pacifique (CPS), et surtout, depuis 2016, du Forum des Îles du Pacifique (FIP) ainsi que de leurs instances subrégionales respectives : Groupe du Fer de lance mélanésien et Groupe des dirigeants polynésiens⁹⁴ (carte 33).

⁹⁴ La Nouvelle-Calédonie et la Polynésie française ne sont cependant pas membres du Forum du Développement des îles du Pacifique, créé en 2013 par Fidji à la suite de son exclusion temporaire du Forum des Îles du Pacifique (FIP), rassemblant des états indépendants principalement mélanésiens et micronésiens, qui ont en commun des problématiques socio-économiques similaires.

Carte 33. Le processus de régionalisation dans le Pacifique



Source : Atlas de l'Océanie (Argounès, Mohamed-Gaillard, Vacher, 2021 [2011])

Il existe une différence majeure entre la CPS et le FIP : alors que la CPS est une instance régionale explicitement apolitique, voulue et créée à l'issue de la Seconde Guerre mondiale, en 1947, par les anciennes puissances coloniales, le FIP a été fondé vingt-cinq ans plus tard afin de rassembler uniquement les pays indépendants de la région et de permettre la prise de décisions politiques et économiques (David, 2003 : 160-161). L'admission de la Nouvelle-Calédonie et de la Polynésie française au statut de membres à part entière du FIP marque l'aboutissement d'un long processus de conversion par lequel la France a rompu avec l'isolationnisme qu'elle imposait de fait à ses possessions océaniques (Fisher, 2015), un processus par lequel ces dernières ont aussi obtenu une certaine reconnaissance internationale de leur autonomie. Nous verrons cependant que cette conversion au régionalisme appelle une analyse plus poussée et plus nuancée. Toujours est-il, qu'en première lecture, il semble facile d'identifier un net changement de stratégie de la diplomatie française dans le Pacifique que l'on peut faire remonter à 1986, année de création par le gouvernement J. Chirac de la fonction de secrétaire d'État chargé des Problèmes du Pacifique sud (confiée à Gaston Flosse les trois premières années) ou que l'on peut relier à l'organisation du FestPac à Tahiti en 1985 (initialement prévu en 1984 en Nouvelle-Calédonie, mais ceci ne change pas grand-chose ici), en considérant que cet événement marque déjà le début d'une inflexion majeure.

A l'époque, l'objectif est de contrer la dynamique anti-nucléaire dans le Pacifique en donnant des gages de bonne volonté et en développant une diplomatie du carnet de chèques (Mohamed-Gaillard, 2010), qui a pu être ponctuellement efficace notamment dans les États touchés par des catastrophes dites « naturelles » (Fisher, 2015). Cependant, l'image de la France dans le Pacifique, notamment auprès des États indépendants, se dégrade encore, à partir de 1984, à la suite des « événements » en Nouvelle-Calédonie, ceux-là même qui avaient entraîné le déplacement et le report du FestPac, apportant une nouvelle justification au tournant opéré par la diplomatie française en Océanie. Celle-ci consiste d'abord en une série de déplacements dans le Pacifique, essentiellement en Polynésie dans les faits (Mohamed-Gaillard, 2010, : 379-380) opérés par Gaston Flosse visant, entre autres, à développer une pédagogie de la politique d'autonomie et d'intégration régionale accordée par la France à la Polynésie française.

Parallèlement, les « événements » de Nouvelle-Calédonie facilitent l'intégration du FLNKS (Front de Libération National Kanak et Socialiste, principal parti indépendantiste du pays) dans des initiatives régionales mises en œuvre par des États mélanésiens indépendants, très critiques vis-à-vis de la politique régionale océanique et de l'influence des puissances australiennes, néozélandaises mais aussi plus généralement des États polynésiens au sein de celle-ci. La création du Groupe du Fer de lance mélanésien, en 1988, s'inscrit dans cette logique (David, 2003 : 166) et affiche un soutien explicite au mouvement indépendantiste kanak. Nous verrons un peu plus loin que cette intégration régionale des partis indépendantistes a également concerné la Polynésie française, ce qui a pu concourir, paradoxalement, à limiter la portée de cette dynamique dans ce territoire, le parti indépendantiste ne bénéficiant pas exactement du même rayonnement politique sur ce sujet que son homologue en Nouvelle-Calédonie. En effet, bien que le leader indépendantiste, Oscar Temaru, accède à la présidence en Polynésie française à cinq reprises entre 2004 et 2013, cette période est marquée par une telle instabilité politique, que ces présidences discontinues se révèlent peu propices à la promotion d'une idéologie régionale. Malgré l'annulation du FestPac (Festival des Arts du Pacifique) en 1984, Nouméa renforce son rôle d'accueil des grandes réunions régionales : elle reste le siège de la CPS depuis 1949, organise le FestPac de 2000 (annexe 4), est l'hôte du festival des arts mélanésiens en

2010, des jeux du Pacifique en 2011 (la dernière fois que Tahiti a accueilli cet événement c'était en 1995⁹⁵), et de plusieurs rassemblements des représentant.e.s du Groupe du Fer de lance mélanésien (Fisher, 2015).

A partir de 2013, le rétablissement de la stabilité politique en Polynésie française et le retour à la présidence de Gaston Flosse favorisent le développement d'un régionalisme réduit au triangle polynésien (en contrepoint du Groupe du Fer de lance mélanésien). Flosse prend la présidence du Groupe des leaders polynésiens entre 2013 et 2014 et participe activement, au même moment, à la création du Groupe des parlementaires polynésiens, rebaptisé en 2019 Groupe des parlements des îles du Pacifique, pour marquer une timide ouverture de cette organisation sur la Mélanésie, avec l'adhésion du Vanuatu et de la Nouvelle-Calédonie⁹⁶.

Toujours à la même période, le Conseil de l'Union européenne prend de nouvelles dispositions pour renforcer ses liens avec les pays et territoires d'outremer (PTOM) rattachés à ses États membres. La décision 2013/755/UE insiste notamment sur « la nécessaire coopération des PTOM avec leurs voisins et le rôle pivot que les PTOM peuvent jouer dans leurs régions »⁹⁷. C'est près du tiers du Fonds européen du Développement qui est alloué à cette politique de coopération régionale et d'intégration entre 2014 et 2020, soit 100 millions d'euros pour l'ensemble des PTOM.

Pour autant, il ne faudrait pas surestimer le poids des politiques d'intégration régionale mises en œuvre par la France, le gouvernement de Polynésie française, et l'UE. Dans un article datant de 2015 auquel il a déjà été fait référence dans les lignes précédentes, Denise Fisher interroge cette dynamique. Il en ressort de multiples effets de rhétorique mais peu de traductions concrètes et une impossibilité d'accéder au détail et même au montant précis des dépenses engagées dans le cadre de cette politique régionale.

D. Fischer, 2015, « Rhétorique et réalité : les collectivités françaises et leurs voisins du Pacifique Sud. », *Journal de la Société des Océanistes*, n°140, p. 44

« Certes, elles sont membres soi-disant « à part entière » de la plupart des organisations régionales. Mais que vaut ce droit si les représentants des collectivités elles-mêmes ne sont pas présents, aux réunions grandes et petites, pour décider de leurs positions à elles, sans avoir un conseil français à la tête de la délégation ou en base arrière, à Nouméa ou Pape'ete ? Le Service de la coopération régionale

⁹⁵ Les jeux du Pacifique sont absents des analyses sur le régionalisme proposées dans cette thèse. Il faut dire que cet événement n'est jamais apparu dans les entretiens que j'ai effectués et que je ne l'avais pas non plus explicitement intégré dans mes questions. Il m'a semblé en effet que les enjeux culturels autochtones de cet événement régional restaient marginaux. Le statut et le succès du va'a, déjà étudié par Y. Leloup (2013 : 118), selon une perspective inventionniste, font exception. Cet auteur montre d'ailleurs comment une véritable diplomatie de la pirogue de course a été mise en œuvre, principalement en Polynésie, par le parti autonomiste de Gaston Flosse lorsqu'il accède au pouvoir. A partir de 1986, huit paires de pirogues de course sont ainsi offertes à six territoires polynésiens (Cook, Samoa, les Samoa américaines, Aotearoa, Niue, Tonga) et deux territoires mélanésiens (Fidji et la Nouvelle-Calédonie) qui font en retour le choix d'adhérer à la Fédération Internationale de Pirogue Polynésienne (FIPP). L'affiliation du va'a de compétition à la renaissance culturelle tahitienne, son lien avec l'énonciation culturelle, me semble moins direct que pour d'autres pratiques, d'autres formes d'expression, où la compétition et l'enjeu sportif sont moins prédominants. Il faut cependant reconnaître que le succès du va'a et des équipes de Polynésie française dans ce domaine participe du rayonnement de ce territoire en Océanie. Tahiti accueillera en outre les prochains jeux du Pacifique en 2027.

⁹⁶ Source : assemblée de la PF, <http://www.assemblee.pf/institution/cooperation/parlements-iles-pacifique>, consultée le 5 avril 2022

⁹⁷ Source : <https://www.vie-publique.fr/eclairage/19626-lunion-europeenne-et-les-outre-mer-entre-association-et-integration>, consulté le 4 avril 2022

et des relations extérieures du gouvernement de Nouvelle-Calédonie existe, mais comme l'explique le site web du gouvernement de la Nouvelle-Calédonie, il développe ces relations régionales « au côté de la France », et ses positions sont finalement celles de la France. »

2.2. Des différences majeures d'intégration régionale entre ces deux outremer : poids du legs nucléaire et inertie du processus décolonial en Polynésie française

L'article de D. Fisher va plus loin puisqu'il permet de mettre en évidence une différence majeure entre la Polynésie française et la Nouvelle-Calédonie dans la mise en œuvre du processus de décolonisation. Alors que le principal parti indépendantiste (le Tāvini Huira'atira nō te Ao Mā'ohi), appuyé par les Salomon, Nauru, Tuvalu, Samoa et le Timor Oriental (Chauchat, 2013) est parvenu à faire réinscrire, en 2013, la Polynésie française sur la liste des États à décoloniser, la France a adressé une fin de non-recevoir à cette démarche, créant de fait un écart manifeste avec la Nouvelle-Calédonie, territoire pour lequel elle avait accepté l'engagement de l'ONU dans la mise au point de l'accord de Nouméa (1998). Or, nous avons vu déjà combien le processus de décolonisation influence les relations entre les territoires rattachés à la France et les États indépendants du Pacifique insulaire (Bessard et Mrgudovic, 2015).

Les différences d'intégration régionale entre ces deux territoires rattachés à la France ne se résument pas qu'à l'existence actuelle d'un écart dans le processus de décolonisation. Le passé nucléaire de la Polynésie française, que j'ai déjà un peu traité dans cette partie, explique sans doute cet écart mais a surtout constitué un frein au développement de relations internationales entre la Polynésie française et son voisinage océanien. L'habitude de n'interagir que très peu avec les pays voisins serait ainsi en grande partie héritée de la période du CEP. Il convient donc de rouvrir rapidement le dossier nucléaire pour mener cette démonstration.

Comme nous l'avons vu dans le chapitre 6 (1.3), la contestation des essais nucléaires a pu rapprocher, dans un premier temps, les opposant.e.s de Polynésie française et celles.eux des autres territoires insulaires du Pacifique. En effet, cette contestation s'organise à partir de 1977, à Tahiti, sur la base d'une manifestation hebdomadaire à laquelle des populations originaires des îles Marshall sont associées dans un premier temps (Temaru, Brotherson, Ferdinand, 2021). Mais ensuite, la poursuite des essais aux Tuamotu longtemps après la fin des tirs en Micronésie (1962), à Kiribati (1958) et en Australie (1957) crée un décalage. A cela s'ajoute ce que dénonçait déjà Chantal Spitz (toujours dans le chapitre 6) : le fait que l'isolement de la Polynésie soit organisé par les autorités françaises. Plusieurs figures de la lutte antinucléaire se voient ainsi refuser l'accès au territoire pendant la période du CEP, et en 1985 l'armée française coule le Rainbow Warrior, spécialement affrété par Greenpeace, empêchant donc ses militant.e.s de rejoindre les Tuamotu. De même, les militant.e.s déjà présent.e.s sur le territoire mais qui ne sont pas né.e.s en France ou en Polynésie française risquent à tout moment l'expulsion (Regnault, 2022 [communication], entretien réalisé avec Tea Hirshon, Puna'auia, mars 2021), ce qui tient à l'écart de la contestation directe un artiste antimilitariste comme Bobby Holcomb, par exemple. Ainsi, l'articulation entre contestation locale et contestation transpacifique se révèle complexe. Ce sujet fait actuellement l'objet d'une thèse menée par Clémence Maillochon⁹⁸.

⁹⁸ La reprise des essais en 1995 entraîne des manifestations massives à Tahiti à partir du 29 juin, soutenues par une médiatisation mondiale de la contestation et des mobilisations aux quatre coins du monde (aux Etats-Unis, en Belgique, à Florence MURY | Thèse de doctorat | Université de Limoges | 2022
Licence CC BY-NC-ND 3.0

On commence seulement maintenant à prendre connaissance de l'ensemble des mesures mises en œuvre par les autorités françaises pour tenter de contenir la contestation antinucléaire à Tahiti et empêcher la convergence océanienne des réseaux militants antinucléaires. Cette stratégie ne s'est pas limitée à l'affaire du Rainbow Warrior.

Tout ceci n'empêche pas cependant le développement d'un milieu antinucléaire sur place, en grande partie déconnecté de la dynamique transpacifique, précédant même la décision d'effectuer des essais en Polynésie française dans le cas de Pouvana'a a Oopa (MacLellan, 2005), un milieu antinucléaire lié plus tard notamment au parti écologiste la Ora te Natura puis au la Mana te Nūna'a (Maillochon, 2022, [communication]). Mais ce n'est pas vraiment mon sujet. Ce qui compte ici, c'est qu'aujourd'hui encore, cet isolement persiste : alors que se construisent d'intenses liens entre les populations des îles Marshall et les nations aborigènes déplacées dans le cadre des essais nucléaires menés par les États-Unis et la Grande-Bretagne en Océanie (Urwin, 2022, [communication]), je n'ai pas eu connaissance d'initiatives équivalentes associant la Polynésie française à ces mêmes territoires. Et lorsque l'association Moruroa e Tatou, l'une des deux grandes associations de défense des victimes (des travailleurs principalement dans ce cas) des essais nucléaires en Polynésie française, est invitée et participe, en 2015, aux commémorations des 70 ans du bombardement de la ville d'Hiroshima⁹⁹, les liens semblent même plus directs avec les associations japonaises qu'avec les victimes des autres sites d'essai du Pacifique. Rappelons que la proximité entre la Polynésie française et le Japon dépasse là aussi le cadre de la contestation nucléaire. On trouve ainsi plus de 150 écoles de 'ori tahiti aujourd'hui dans ce pays (Pomare Pommier, 2017).

Après avoir caractérisé l'isolement relatif de la Polynésie française vis-à-vis du reste de l'Océanie, en étudiant l'accessibilité et le cosmopolitisme propres à ce territoire (et notamment à l'agglomération de Pape'ete) et en les comparant avec les données disponibles pour la Province Sud en Nouvelle-Calédonie (sur la Grande Terre), j'ai adopté une perspective visant à questionner le rôle joué par la Polynésie française dans le processus d'intégration régionale. Il est alors apparu que la politique nucléaire menée par la France dans ce territoire avait limité et limite toujours aujourd'hui l'insertion de celui-ci dans les réseaux océaniques qui militent sur ce thème. Il en va de même de la manière dont les revendications décoloniales qui émanent de ce territoire sont traitées à Paris. La politique mise en œuvre par le gouvernement actuel (de Tahiti) consiste dès lors à favoriser un subrégionalisme réduit à la Polynésie au détriment d'un régionalisme océanien dans lequel les questions de legs nucléaire et de processus décolonial seraient plus centrales. Le parti pris polynésien s'inscrit lui-même dans un jeu complexe d'héritages déjà largement abordés. C'est en fait tout un assemblage scalaire qui est ici en

Hong Kong...). Greenpeace affrète à nouveau un navire, le Rainbow Warrior II. Celui-ci parvient à quitter son port d'attache mais est intercepté le 9 juillet par les militaires français dans les eaux territoriales aux abords de Moruroa (*Le Monde*, 11 juillet 1995). Les gouvernements de France et de Polynésie française ne cèdent pas. Gaston Flosse invite ses opposant.e.s à un pique-nique à Moruroa et lance une nouvelle campagne médiatique affirmant l'innocuité des essais. Il se met en scène dans la *Dépêche de Tahiti* en train de se baigner dans le lagon de Moruroa. On assiste alors à une véritable « guerre » des images, le gouvernement adressant de nombreux reproches aux reporters qui diffusent d'« horribles images » et couvrent les émeutes qui ont lieu en septembre 1995. Erick Monod, alors reporter pour RFO, est empêché par sa hiérarchie de se rendre dans les rues de Pape'ete pendant les nuits d'émeute (Kahn, 2000).

⁹⁹ E.Tang, T.Lee, C.Guerre (Polynésie la 1^{ère}, 6 août 2015, disponible en ligne)

<https://la1ere.francetvinfo.fr/polynesie/tahiti/70-ans-apres-moruroa-e-tatou-commemore-au-japon-le-bombardement-d-hiroshima-276723.html>

jeu et qu'il convient maintenant d'analyser dans le chapitre suivant. Cet assemblage donnerait ainsi la priorité à l'intégration territoriale au détriment de logiques plus régionales et plus réticulaires. Or, même en tenant compte des petites corrections apportées aujourd'hui à la centralisation qui la structure encore, cette intégration territoriale ne permettrait pas de combler le déficit de représentation et d'accessibilité qui concerne les îles dites « secondaires ». Cet assemblage ne serait finalement compatible qu'avec un subrégionalisme orienté vers les extrémités du « triangle polynésien », laissant de côté, par exemple, un autre assemblage scalaire comme celui qui est aujourd'hui promu par le Tāvini Huirā'atira, lequel est fondé sur un modèle d'organisation territoriale plus fédéraliste au sein duquel le régionalisme culturel océanien trouve aussi sa place, constituant même une clef dans la gestion du processus décolonial et de l'héritage nucléaire (entretien avec Steve Chailloux, mars 2021, Pape'ete).

Chapitre 8. La région n'est pas une priorité : une dynamique régionale court-circuitée par d'autres intérêts prédominants

Afin de mettre en évidence ce complexe jeu d'échelles, je propose de partir à nouveau de l'étude de deux événements et d'une structure institutionnelle centrales d'un point de vue culturel à Tahiti. A chaque fois, la démonstration vise à analyser la manière dont les problèmes d'intégration territoriale propres à la Polynésie française et relatifs à la centralisation qui la caractérise font écran à une réelle prise en compte de la perspective océanienne même lorsque l'événement en question est à proprement parler un événement régional. C'est le cas du Festival des Arts du Pacifique, mentionné déjà à plusieurs reprises et qui est finalement analysé ici en ouverture de ce huitième chapitre.

1. Des intérêts régionaux court-circuités par des enjeux politiques territoriaux...

1.1. Prédominance des enjeux infra-nationaux lors du FestPac de 1985 à Tahiti et de l'impérialisme de Pape'ete lors des sélections pour les éditions suivantes : une opacité entretenue dans l'accès au régional

Tina Klima, ancienne responsable de la commission du tourisme de Ua Pou, décembre 2019, Ua Pou

Tina Klima est une Tahitienne qui est venue vivre avec sa famille à Ua Pou. Elle a participé au « réveil culturel » des Marquises en jouant un rôle actif dans l'organisation et la préparation des différents événements culturels. Tina et sa famille m'ont accueillie durant les trois semaines que j'ai passées à Ua Pou.

« Quand on [la délégation des Marquises] est allé au festival, à Tahiti en 1985, c'était vraiment une ouverture d'esprit. [...] le fait d'être allé à Tahiti et de voir les autres peuples... les Marquisiennes elles avaient des costumes bien fermés, jusqu'aux chevilles et tout ça, le deuxième jour, tout est raccourci. Parce qu'il y avait les Papous, les aborigènes d'Australie qui étaient quasi à poil... le soir tout d'un coup, tout le monde a coupé son tapa, et on voyait le ventre. Le fait de voir les autres et que personne ne riait, personne ne se moquait d'eux. » [...]

Quand ils [le groupe des Marquisien.nes] sont rentrés, quand Claire a crié, c'est Rosita qui a répondu. C'était le thème du mariage, la fille qui devait se marier c'était son mariage, le groupe était là, l'attendait, elle est rentrée sur un genre de trône, les gens avaient préparé le kaikai [repas]. Le trône était tout en bois et elle, elle était tout en blanc, la fille de Toti. [...] Et donc ça a commencé comme ça, un grand silence après le cri. Et tout d'un coup on entend pleurer du côté droit. [...] C'était un groupe de Marquisiens [de Tahiti] dans le public qui pleurait. Ils pleuraient carrément. C'était magique, magnifique, j'ai la chair de poule quand je pense à ça. Ils sont rentrés en silence, on entendait seulement le bruit des tailleurs sur le bois, c'est tout ce qu'on entendait. Et puis ceux qui [étaient déjà sur scène] attendaient le groupe [de la mariée] et qui avaient préparé le kaikai. Bah c'était eux qui avaient préparé le kaikai c'est le village quoi. Et la troupe est arrivée en amenant la fille qui arrive sur scène. Ahi et Mave c'est le nom des cris qui appellent et répondent entre Claire et Rosita. [...] Et là ça

a été un enchantement pendant une heure de spectacle, on avait 50 minutes, on nous avait dit 50 minutes, mais le temps de l'entrée et tout ça. Tout ce qu'on entendait c'était les sculpteurs qui tapaient sur le bois, le groupe qui était à table qui préparait la table, c'était des feuilles de cocotier avec des feuilles de bananier, il y avait même un vrai petit cochon. J'ai été acheter un petit cochon. C'était ça l'entrée ! [...] »

Toti Teikiehuupoko, président de Motu Haka, Décembre 2019, Ua Pou

« En 1985, il y avait le Festival des Arts du Pacifique c'est à ce moment-là, moi j'ai dit il faut qu'on y aille parce que j'arrive pas à faire comprendre à mes compatriotes qu'il est important que la culture marquisienne soit réveillée par l'ensemble des Marquisiens. Alors du coup on a eu la chance, d'être avec une personne qui connaissait très bien le milieu des armateurs, qui nous a trouvé de la place [sur un bateau] pour nous amener à Pape'ete. On voulait pas de nous hein. Le président Gaston Flosse, on voulait pas de nous, on s'est invité, imposé à ce festival.

On a annoncé une délégation des Marquises parce que on nous a dit que c'était Tahiti qui allait représenter la Polynésie. Mais la surprise était grande quand ils ont vu [...] la vingtaine de jeunes montés sur des échasses faire une démonstration de combat... devant la tribune officielle. C'est quoi ça ? D'où ils viennent ceux-là ? Et après, quand tout le monde était descendu des échasses, c'était la danse du cochon... Même les délégations du Pacifique, ils étaient là à poser des questions... mais d'où ils viennent ceux-là ? C'est la danse du cochon, du jamais vu, exécuté comme un moment de combat de chasse ça n'existait pas non plus... Et voilà... et ça a fait la une des journaux : de la *Dépêche*, en titre « le cri du cochon marquisien ». [...]

(moi) Mais après les autres festivals des arts du Pacifique ?

- Et ben... on n'était pas du tout invités. Ils disaient toujours c'est plutôt des Marquisiens mélangés à des Tahitiens qui vont représenter la Polynésie.

(moi) Il y a jamais un festival du Pacifique où vous étiez mis à l'honneur ?

- Si dans le festival du CIOFF [Conseil international des organisations de festivals de folklore et d'arts traditionnels] en France. En 1998.

(moi) Et du coup le festival des arts du Pacifique c'est ce qui vous donne l'idée de créer le matavaa ?

- Absolument. Fort de cette expérience-là. On était en pleines fêtes de juillet. Nous étions la risée au départ ici. On était 20. « Vous allez être hués. » « C'est quoi cette danse du cochon ? » « Vous allez être ridicules. » « Vous n'avez pas honte de danser ces danses-là ? » Quand ils ont vu les journaux. Vif succès. Partout où on se déplaçait. De la pointe Venus à Mahina, tout le monde venait, les gradins ils étaient pleins. Et comme nous à chaque fois on préparait des plats traditionnels accompagnés de... [...]

(moi) Du coup vous revenez avec l'idée de créer un festival...

- Je propose ça. Et on me répond « mais t'es fou ! Pourquoi faire un festival chez nous. T'as vu ce que ça demande comme organisation... » On peut peut-être demander aux instances politiques. Je vais voir le maire. Je lui dis écoute, tu as vu quand même la prestation du groupe au festival. Oui oui, il me dit. Est-ce qu'on peut pas faire nous un festival chez nous. »

En 1985, a donc lieu à Tahiti le quatrième Festival des Arts du Pacifique. Comme nous l'avons déjà vu à plusieurs reprises, cette édition n'était pas censée se tenir en Polynésie française mais en Nouvelle-Calédonie, en décembre de l'année précédente. Cependant, l'année 1984 est marquée là-bas par la création du FLNKS, l'assassinat de dix militants indépendantistes ainsi que le boycott actif des élections territoriales (Bensignor, 2014). La situation politique se dégrade et le gouvernement territorial finit par

prendre la décision d'annuler le Festival. Le président du gouvernement de Pape'ete, Gaston Flosse, saisit alors cette occasion pour redorer l'image de la Polynésie française en Océanie, une image sérieusement entachée par la poursuite des essais nucléaires¹⁰⁰.

Le pays dispose de peu de temps pour organiser l'événement. Si la Polynésie française avait déjà participé aux précédentes éditions, la tenue du festival à Tahiti change quelque peu la donne : l'information circule dans les différents archipels qu'un grand événement culturel se prépare à Tahiti. L'action conjuguée de Tina Klima et des membres de Motu Haka permet donc aux Marquisien.ne.s de participer au Festival des Arts du Pacifique marquant un tournant dans l'histoire de l'association qui décide peu de temps après que l'« archipel » doit avoir son propre festival et que celui-ci permettra de mobiliser la population pour la transmission du patrimoine culturel de chaque île (entretiens avec Toti Teikiehuupoko et Tina Klima, Ua Pou, décembre 2019).

Bien que l'essentiel des enjeux ici mis en évidence à travers ces deux témoignages soient davantage liés à un conflit d'échelles interne à la Polynésie française, le récit de Tina Klima met également en lumière une autre conséquence de l'événement permettant de réintégrer ponctuellement la dimension océanienne : les interactions avec les délégations venues des autres territoires océaniques entraînent chez les Marquisiennes un questionnement sur leur rapport à leur propre corps. Le festival est l'occasion d'une remise en cause d'une certaine pudeur qui est de plus en plus imputée à l'influence du clergé catholique aux Marquises : les tapa se raccourcissent. L'interaction avec les Papous et les Aborigènes entraîne une réinterprétation et une réappropriation d'un passé vestimentaire longtemps considéré honteux, car pas assez pudique. Nous voyons également que les acteur.rice.s rencontré.e.s opèrent un lien, un premier assemblage scalaire, entre le FestPac et le développement de la renaissance culturelle au Fenua Enata. Cependant dans le cas de Toti, ce lien est à sens unique : c'est le rayonnement marquisien qui est mis en avant et non l'influence des autres pays du Pacifique sur les acteur.rice.s qui prennent en charge l'énonciation culturelle dans cet archipel.

Il pourrait également être tentant de déceler dans les écarts entre les deux récits reproduits ci-dessus l'influence du genre : quand Toti privilégie le point de vue des hommes du groupe et se situe dans le registre de la démonstration de force (échasses et danse du cochon), Tina Klima insiste sur l'émotion ressentie, les préparatifs en amont (elle a dû trouver au pied levé un cochon entier rôti à Pape'ete), la commensalité et sur les costumes des femmes. J'ai par ailleurs remarqué que lors du Matavaa de Ua Pou le petit milieu des chefs de délégation restait très masculin. Je n'entends pas développer davantage cette analyse. En effet, je le répète il ne s'agit pas de prétendre à la mise en œuvre au pied-levé d'une argumentation féministe, reposant sur une grille d'analyse débusquant les logiques patriarcales dans un contexte où la transposition d'une telle démarche n'a pas été patiemment construite au préalable. Si l'exigence intersectionnelle semble légitime, indispensable même, elle reste difficile à mettre en œuvre notamment dans les contextes coloniaux ou anciennement coloniaux où les masculinités subalternes ont également fait l'objet de différentes formes d'oppression, dans des contextes aussi où les héritages précoloniaux en termes de répartition des rôles et de performances de genre n'ont pas toujours été suffisamment documentés, notamment lorsque les premier.ère.s

¹⁰⁰ Plusieurs états boycottent l'événement : Kiribati, Niue, Norfolk, Pitcairn et le Vanuatu (Konishi, 2006). La tenue de l'événement à Tahiti n'empêche pas le gouvernement français d'attaquer le Rainbow Warrior dans le port d'Auckland alors que ce navire de Greenpeace devait se rendre à Moruroa pour dénoncer à nouveau la poursuite des essais. L'opération a lieu quelques jours seulement après l'ouverture du festival et alors que celui-ci se poursuit encore à Tahiti.

acteur.rice.s occidentales.aux à avoir rendu compte de l'organisation sociale en place dans les sociétés concernées sont arrivé.e.s après le choc microbien ou militaire.

Il existe ainsi un débat autour du haka manu, la danse de l'oiseau, qui peut être réalisée également par des hommes, dont le corps serait alors momentanément habité par un esprit féminin. C'est du moins ce qu'explique Tefa Tehaamoana, chef de la délégation de Hiva Oa, (entretien réalisé à Ua Pou, décembre 2019). Cette explication est contredite par le chef de la délégation de Nuku Hiva qui voit dans cette gestuelle féminine une dérive : « [...] ici c'est interdit. Tu dances en homme tu vas pas danser comme une femme » (entretien réalisé à Nuku Hiva, décembre 2019). Nous verrons enfin un peu plus loin que certain.e.s acteur.rice.s de la renaissance culturelle du Fenua Enata, notamment parmi les membres du groupe Kakaia, regrettent malgré tout (malgré l'exception que constitue le Haka Manu) que le registre des performances de genre soit si limité pour les hommes marquisiens, justifiant ainsi le fait de recourir à certains pas empruntés au 'ori tahiti ou à des danses propres à d'autres territoires du Pacifique, considérées comme plus douces. Je referme ici cette parenthèse qui nous éloigne du thème de ce chapitre pour revenir à nouveau sur la prédominance des enjeux politiques et culturels internes au sein de cet événement.

Dans les extraits d'entretiens proposés, on remarque également que le FestPac est raconté uniquement du point de vue des Marquisiens et des Marquisiennes. Et pour cause, parmi les acteur.rice.s de la renaissance culturelle tahitienne / mā'ohi que j'ai rencontrés à Tahiti, aucun n'avait participé au Festival des Arts du Pacifique. Même parmi les acteur.rice.s les plus âgé.e.s qui ont été les précurseur.e.s du mouvement aucun.e n'y avait pris part, ou seulement très indirectement (Do Carlson a ainsi organisé une exposition sur le fare mā'ohi mais n'a assisté à aucune représentation). Côté tahitien, le festival portait la marque du Président du gouvernement polynésien, Gaston Flosse, acquis à la cause nucléaire, anti-indépendantiste et qui n'était donc pas considéré comme un allié par ces acteur.rice.s. Le maire indépendantiste de Pape'ete à l'époque, Jean Juventin, a d'ailleurs refusé que certaines infrastructures municipales comme les bâtiments publics et les parcs soient utilisés pour l'événement. Gaston Flosse a dû faire construire à la hâte un équipement permettant d'accueillir plus de 2000 personnes, à Pirae, la commune dont il était maire (Kuwahara, 2006 : 100).

Do Carlson, actrice de la renaissance culturelle mā'ohi, veuve de Henri Hiro, mars 2021, Pape'ete

« (moi) Quand y a eu le festival des arts du Pacifique à Tahiti vous y étiez ?

- On était là. Bah moi j'étais un petit peu en marge. A cette époque-là, on avait fait une super expo, enfin j'ai fait une exposition sur le fare mā'ohi, j'ai fait avec toute la clique avec nous. Voilà c'est tout.

(moi) Et t'as assisté aux spectacles ?

- Non. Je sais plus pourquoi...

(moi) Vous étiez contre cette manifestation ?

- Non, non... C'était quand même l'ère Flosse. C'était pas vraiment ressenti comme une occasion de rencontre entre les différents... Chaque groupe était dans son coin, donc y avait pas vraiment de rencontre. En tout cas pour moi. Et puis à chaque fois, maintenant c'est pareil, à chaque fois qu'il y a un festival, ils emmènent toujours le même genre de groupe. C'est redondant, c'est ronronnant. Ils prennent pas des gens qui sont à l'avant-garde des choses, des gens un peu dérangeants, tu vois ? C'est toujours le groupe de danse, parce qu'on est des Polynésiens, le groupe d'artisans avec les mamas, ils prennent pas des artistes un petit peu, qui aient un peu, je sais pas moi, des revendications.

Cette année, enfin l'année dernière, à Hawaï'i, ils voulaient même pas emmener le CMA [Centre des Métiers d'Art]. Non mais comment ils peuvent faire ça ? »

Le jeu politique local influence donc fortement le choix des acteur.rice.s qui participent à chaque édition du FestPac, induisant un effet de filtre, que les extraits ci-dessous permettent d'étayer. Un événement culturel régional comme le FestPac, qui, lorsqu'il a eu lieu à Tahiti en 1985 a pourtant eu un impact décisif pour certaines renaissances culturelles telle la renaissance culturelle marquisienne, reste peu connu et peu accessible à ces mêmes populations.

Un des membres du groupe marquisien Kakaia, décembre 2021, Ua Pou

« (moi) T'as déjà entendu parler du Festival des Arts du Pacifique ?

- Ouai le FestPac. C'est un autre problème. C'est encore un problème politique. Pfff... Un truc que Kimitete il a dit. Les Marquises, il est contrôlé par deux choses : l'État français et Tahiti. Pour que les Marquisiens soient autonomes dans leur manière de penser il faut enlever une chaîne, mais laquelle. Y en a qui veulent être juste reliés à la France et plus à Tahiti et d'autres qui veulent être juste reliés à Tahiti. [...] Moi je pense que ce qui s'est passé avec le FestPac c'est ça. Le ministère de la culture... pour eux la culture ils y vont au nom de Tahiti.

(moi) Vous avez déjà cherché à participer quand même ?

- Si. Cette année et celui de Guam. Au dernier moment, on va voir. Tu veux qu'on y aille à la Kakaia style, par nous-même. Takitoa veut réunir Takitoa et Kakaia pour faire un groupe entier. Mais le ministre. Y a deux groupes qui ont fait la demande. Y a Rapa Tamariki Oparo et Takitoa ils ont fait la demande mais ça va pas se faire. Ils ont fait la demande à Tahiti. Tout est centralisé. C'est ça le problème qu'on a. C'est un autre combat. Déjà contre le maire, tu veux qu'on combatte contre le ministre ?

Lui c'est ce qu'il veut le ministre, c'est que Tahiti. Si on y va c'est en tant que 'ori tahiti. Nous on va aller nous même au Merry Monarch. Parce que c'est mort pour le FestPac. Les Marquises ils n'ont pas voté pour son parti politique alors, pas pour Fritsch. »

Débora Kimitete, secrétaire de l'association Te Hina O Motu Haka, décembre 2021, Taiohae (Nuku Hiva)

Débora est la présidente du comité du tourisme de Nuku Hiva et la secrétaire de l'association culturelle Te Hina O Motu Haka. Née à Tahiti, elle a fait sa vie et fondé une famille à Nuku Hiva avec Lucien Kimitete, ancien maire de l'île, membre du parti politique autonomiste d'opposition Fetia Api, une troisième voie intermédiaire entre le parti de G. Flosse et le parti indépendantiste d'O. Temaru. Lucien Kimitete a disparu en 2002 lors d'une tournée électorale aux Tuamotu dans un mystérieux crash aérien qui a également emporté Boris Léontieff, le président du Fetia Api.

[...] en 2000, on sait que le Festival des arts du Pacifique se tient à Nouméa, on demande à participer dans la délégation polynésienne, on nous répond « mais ne vous inquiétez pas, on va danser toutes les danses, de toutes les îles¹⁰¹. »

¹⁰¹ Il était d'usage que ce soit la troupe gagnante du Heiva qui soit envoyée au FestPac, mais en 2000, le Heiva fut remplacé par le Heiva Nui, rassemblant des troupes représentant les cinq archipels, dans un festival sans compétition. Cent danseur.euse.s furent alors choisi.e.s parmi les troupes identifiées comme paumotu, tahitiennes et marquisiennes et les chorégraphies incluent des pas et même des danses spécifiques à chacun de ces archipels dans une mise en scène explicite des différences culturelles internes. (Kuwahara, 2006 : 102)

(moi) Ah donc eux, ils vont danser la danse marquisienne sans Marquisiens ?

Alors on leur a dit « ah ok, bah faites comme vous voulez » mais nous on s'est débrouillé autrement, sans sponsor, sans subvention, on est parti. Mais on n'est pas allé dans le festival, on est allé dans le off. C'est-à-dire que au Mont-Dore¹⁰², la commune de Nuku Hiva a entamé une procédure de jumelage, aujourd'hui on est jumelé, mais en 2000 on l'était pas encore. Et Lucien [Kimitete] était très ami avec le maire du Mont-Dore. On a été reçu au festival mélanésien du Mont-Dore qui était en parallèle du festival des arts du Pacifique, en même temps. En même temps, aux mêmes dates. On était la troupe invitée. C'est nous qui faisons l'accueil au Mont-Dore. Et eux ils ont invité aussi des troupes du festival des arts du Pacifique, donc y a Rapa Nui qui est venu, y a d'autres, y a Hawaii qui est venu. Et alors ils comprenaient rien, parce que quand on a fait l'accueil au Mont-Dore, on disait Kaoha Nui et les Hawaïens ils comprenaient pas « mais vous êtes d'où ??? C'est qui ? ». Ils s'attendaient à voir des Mélanésiens et c'était des Marquisiens qui accueillaient. On dansait et on a fait la une des journaux. On avait finalement plus de gens qui venaient là, enfin on parlait plus de la troupe marquisienne que de la délégation officielle de Polynésie française. Y a même des gens qui étaient dans la délégation qui sont venus et qui ont dansé avec nous.

Alors qu'en Nouvelle-Calédonie, la sélection des groupes destinés à participer à chacune des éditions de ce festival s'effectue publiquement au centre culturel Tjibaou, en veillant à assurer une représentativité aux différents territoires de la Grande Terre mais aussi de l'île des Pins, des îles de la Loyauté et de Bélep (entretiens avec E. Tjibaou, Nouméa, juin 2019 et avec Jean-Emmanuel Frantz de l'association Kenu One Project, Nouméa, juin 2019), en Polynésie française, ce choix reste très opaque (cf. entretiens précédemment cités : Do Carlson, Kakaia, Débora Kimitete). Il revient au gouvernement qui reconduit à chaque édition un parti pris tahitien, invisibilisant très souvent les autres territoires (la performance proposée en 2000 fait à ce titre figure d'exception). Certain.e.s Marquisien.ne.s ont déjà pu prendre part aux différentes éditions du FestPac mais, dans la plupart des cas, il leur a fallu rejoindre une formation de 'ori Tahiti.

Parmi les quelques institutions qui revendiquent une ouverture océanienne, le Centre des Métiers d'Art (CMA) n'était pas censé faire partie de la délégation représentant la Polynésie française au FestPac d'Hawaï'i, initialement prévu en 2020 (finalement reporté à 2024). Mais à l'issue d'une visite du centre, le sénateur d'Hawaï'i et président organisateur du festival, J. K. English, a publiquement adressé une invitation aux professeur.e.s du CMA. Ces dernier.ère.s sont ainsi parvenu.e.s à faire valoir un capital relationnel régional, construit au fil des années à la faveur des voyages scolaires organisés, des événements initiés à Tahiti, des échanges tissés entre les professeur.e.s et les étudiant.e.s des formations artistiques dispensées ailleurs dans le Pacifique (voir chapitre 7) ... contournant ainsi un déficit d'entregent avec les membres du gouvernement en place, à l'échelle locale.

RAPPORT relatif à un projet de délibération portant approbation du compte financier du Centre des métiers d'art pour l'exercice 2019 et affectation de son résultat, 18 septembre 2020, ASSEMBLÉE DE LA POLYNÉSIE FRANÇAISE, Commission du logement, des affaires foncières, de l'économie numérique, de la communication et de l'artisanat, n°89-2020 [En ligne].

« Le 30 décembre, le sénateur J. Kalani ENGLISH, président organisateur du Festival des Arts du Pacifique à Hawaii a visité l'établissement et sollicité la participation des enseignants du CMA au

¹⁰² Cf. Kuwahara, 2006, p. 102, note 34

festival pour la réalisation de sculptures et de gravures. A cette occasion, il a fait part de son souhait, qu'il devait formuler auprès du ministre de la culture polynésien et de la ministre du tourisme et présidente du conseil d'administration du CMA, de voir six membres de l'établissement intégrer la délégation de la Polynésie française pour se rendre à Hawaii du 10 au 21 juin 2020. »

Je reviendrai plus loin sur la centralité du Festival des Arts du Pacifique dans la construction d'une dynamique culturelle régionale. L'objectif ici était de montrer comment la centralisation et le clientélisme à Tahiti constituent une entrave pour les acteur.rice.s des renaissances culturelles marquisiennes et tahitiennes dans l'accès à cet événement structurant du régionalisme océanien. Il s'agit maintenant d'envisager le repli induit à la longue par cette centralisation et par les difficultés d'accès au régional dans les îles dites « secondaires » à partir du cas du Matavaa o Te Henua Enana.

1.2. L'archipel plutôt que la région : l'exemple du Matavaa o te Henua Enana

Alors que les précédentes éditions du Matavaa o te Henua Enana et plus particulièrement les grands festivals qui ont lieu tous les quatre ans à Hiva Oa, Nuku Hiva ou Ua Pou ont été marqués par la présence de différentes délégations étrangères invitées par les comités organisateurs (COMOTHE), il n'y avait qu'une petite délégation de Rapa Nui au Matavaa de 2019 à Ua Pou. Cette restriction dans les invitations envoyées est pleinement assumée par les membres du COMOTHE de Ua Pou ; la présidente du COMOTHE, Ady Candelot-Bruneau, rappelant même qu'aucune invitation officielle n'a été adressée à Rapa Nui (entretien réalisé à Hakahau en décembre 2019). Elle assume avec les autres organisateur.rice.s le repli sur les Marquises, un repli que l'on pourra qualifier de stratégique. Il semble en effet que les géométries de chaque « grand » festival changent en fonction de l'île qui l'organise. A ce titre, Nuku Hiva apparaît comme l'île présentant la plus forte propension à donner une dimension internationale à l'événement et donc à favoriser l'assemblage scalaire articulant rayonnement régional, énonciation culturelle à l'échelle insulaire et retrouvailles « familiales » à l'échelle de l'archipel. Les acteur.rice.s rencontré.e.s mentionnent notamment deux éditions organisées à Nuku Hiva marquées par la présence de nombreuses délégations étrangères mais aussi de délégations venues des autres archipels de Polynésie française et de Kanaky-Nouvelle-Calédonie : le Matavaa marquant le passage à l'an 2000 et celui de 2011, lors duquel des populations amérindiennes ont également fait le déplacement.

Toti, président de Motu Haka, décembre 2019, Hakahau (Ua Pou), (je souligne)

« (moi) A partir de quand est-ce que vous avez commencé à inviter des délégations extérieures ?

- C'est à Nuku Hiva, en 1989. Eux ils avaient les moyens financiers alors que nous... Les Tuamotu, Tahiti, l'île de Pâques, Hawai'i... Alors que pour moi c'était pas du tout un festival... c'était un festival entre Marquisiens, conçu pour ça, pour allumer cette flamme. Bah après nous ne sommes pas maîtres de l'organisation dans une île autre que la nôtre.

(moi) Mais tu dis aussi que le fait que le festival des arts du Pacifique... le fait que les Samoans et tout ça ils aient apprécié...

- Pour tout le Pacifique, c'était surtout cette danse du cochon qui est restée et les tambours de deux mètres de haut. L'ouverture mais pas à tous, parce qu'en fait les danses tahitiennes n'ont rien à voir

avec les danses marquisiennes. J'aurais compris si c'était les Maori... il y a plus de rapprochements... un peu l'île de Pâques.

(moi) Et le fait qu'il y ait des délégations qui viennent de Kanaky – Nouvelle-Calédonie ?

- C'est pas nous, on n'a pas... comment dirais-je ? On n'a pas les mêmes mimiques, les mêmes gestes, on n'a rien.

(moi) Et tu trouves que l'échange c'est pas...

- Pour moi, c'est plutôt que cette entité marquisienne, reste enfermée, qu'elle maintienne cette flamme de l'identité marquisienne.

(moi) Pour toi, le Matavaa c'est un temps de...

- Un temps de regroupement et de transmission parce que en fait moi ce qui me préoccupait c'était que la plupart des anciens disparaissaient et à ce moment-là qui va continuer à faire cette transmission. Le Matavaa était un tremplin pour permettre aux jeunes d'aller enquêter auprès de ces anciens de revenir avec un bagage pour transmettre aux suivants, c'était surtout ça.

Apparaît ici une opposition très nette entre les échelles. L'énergie des auteur.rice.s, des chorégraphes, les moyens financiers disponibles et l'attention des spectateur.rice.s doivent être concentrés sur l'archipel des Marquises, comme nous l'avons vu dans le chapitre 4 (2.1.1). Le Matavaa est alors une occasion d'effectuer des recherches et de participer concrètement à la continuité entre les pratiques actuelles et celles du passé précolonial, notamment pour la danse, le chant et les histoires mobilisées. L'affichage, sans ambages, de ce parti pris local pourrait aussi être conditionné par le lieu de l'énonciation, et par le moment très spécifique durant lequel j'ai effectué la plupart des entretiens présentés ici (durant le Matavaa à Ua Pou) : il ne s'agit pas ici de supposer une incohérence ou un opportunisme scalaire des acteur.rice.s interrogé.e.s mais de rappeler qu'il est toujours possible que des effets de lieu (Bourdieu, 1993) entrent en compte, surtout, comme c'est le cas ici, lorsque l'échelle locale est associée à une position de pouvoir plus difficilement reconnue à d'autres échelles (et notamment à l'échelle du pays). Je signale cependant que ce parti pris local semble de plus en plus répandu, il ne concerne pas que les organisateur.rice.s de Ua Pou, on le retrouve également à Nuku Hiva, l'île qui organisera, en 2023 le prochain « grand » festival après le « petit » Matavaa de Fatu Iva (qui aurait dû avoir lieu en 2021 mais a été décalé à 2022 pour cause de COVID).

Tetahai, chef de la délégation de Nuku Hiva, Taiohae (Nuku Hiva), décembre 2019 (je souligne)

« (moi) Du coup, tu trouves que c'est important qu'il y ait ces délégations extérieures ?

- Pour moi, c'est pas important important... Bah si c'est eux qui payent leur billet d'avion pour venir ici chez nous et bah libre à eux parce que nous le festival c'est entre Marquisiens marquisiens. C'est tout.

Il faut dire que, dans le cadre d'un festival dont le nombre de jours est restreint, la démultiplication des délégations semble avoir posé problème par le passé. C'est ainsi qu'à Mangareva, certain.e.s acteur.rice.s rencontré.e.s se souviennent encore avoir dû danser après minuit et ne pas s'être senti.e.s vraiment les bienvenu.e.s au Matavaa. La délégation de Rapa Nui, malgré tout présente au Matavaa de 2019, à Ua Pou, exprime le même type de regrets. Le fait de n'avoir pu danser qu'en journée et jamais sur le site principal a été source de frustration (entretien réalisé avec la meneuse de la délégation de Rapa Nui, Hakahau, Ua Pou, décembre 2019)

Comme le dit très clairement Heato Teikihuupoko, le fils de Toti et membre du Comothe du Matavaa de 2019, « A quoi ça sert de faire un matavaa si c'est pour faire un festival du Pacifique ? » (entretien effectué à Ua Pou, décembre 2019) : le Matavaa o te Henua Enana n'a pas pour objectif de compenser l'absence de représentation spécifique des Marquises au Festival des Arts du Pacifique, et encore moins, bien sûr, vocation à recréer les conditions propres aux FestPac en termes de rassemblement de délégations venues des quatre coins de l'Océanie. Pour autant, un festival centré sur l'échelle locale, sur la culture d'une île, comme le Tapati à Rapa Nui, présente une dimension internationale affirmée, des délégations étrangères, océaniques, étant invitées à chaque édition. Cependant la comparaison entre le Tapati et le Matavaa ne peut être véritablement opérée dans la mesure où les échelles territoriales concernées ne sont pas les mêmes. Quand le Tapati oppose deux clans, deux grandes familles d'une même île, le Matavaa organise la représentation des spécificités de chacune des six îles de l'archipel, auxquelles s'ajoute le groupe des Marquisien.ne.s de Tahiti. Surtout que lors des éditions précédentes, l'île de Ua Pou a présenté à plusieurs reprises deux groupes : en plus de la troupe officielle, le groupe Kakaia, formé de jeunes hommes majoritairement originaires de l'île, avait été autorisé à proposer ses propres performances. En 2015, à Hiva Oa, le groupe choisit de mettre en scène le rejet du christianisme par les Marquisien.ne.s, déclenchant une première controverse. En 2019, une seconde grande controverse éclate.

Alors que le groupe attire des jeunes hommes originaires des autres îles de l'archipel, mais compte aussi désormais dans ses rangs des jeunes femmes de Ua Pou, ses performances sont jugées provocatrices ou non respectueuses de règles de l'art en cours de consolidation. L'usage de maquillage pour se noircir la bouche ou d'autres parties du visage est particulièrement critiqué. Kakaia est retiré du programme du Matavaa par le COMOTHE. La sédition s'organise et les jeunes de Kakaia prévoient un festival parallèle sur un terrain privé proche du site principal du Matavaa, à Hakahau. Après une première représentation, le bras de fer entre la mairie de Ua Pou et les jeunes de Kakaia aboutit à l'annulation de ce festival parallèle (photographie 16)

Photographie 16. Affiche du programme du « Kakaia village » organisé en parallèle du Matavaa



Source : cliché de l'autrice, Ua Pou, décembre 2019

Ce qui se joue ici ne relève pas d'un problème de représentation géographique. Il ne s'agit pas d'une vallée dissidente qui entendrait faire valoir ses propres spécificités mais plutôt d'un groupe qui défend une approche différente de la culture marquisienne, opposée à un certain classicisme que les organisateur.rice.s du Matavaa, du moins celles.eux de l'édition de 2019 mais aussi une partie des acteur.rice.s déjà impliqué.e.s dans l'organisation de l'édition 2023 à Nuku Hiva, souhaitent valoriser, en insistant sur l'ordre des danses, sur le type d'instruments utilisés, les postures... Le clivage est profond entre les jeunes de Kakaia qui défendent une approche de la culture éloignée de tout purisme, véritable outil d'expression, ouverte aux influences, notamment celles du voisinage océanien mais aussi, et ceci pourra paraître surprenant, celle de la danse tahitienne ; laquelle, comme je l'ai évoqué précédemment, permettrait aux Marquisien.ne.s de retrouver une certaine douceur, en rupture avec un idéal guerrier omniprésent actuellement, permettant enfin aux marquisiennes d'enrichir un répertoire de pas jugé trop restreint (entretien avec deux membre de Kakaia, décembre 2019, Ua Pou).

Cette approche s'oppose non seulement à celle que défendent les figures tutélaires du Matavaa, comme Toti, qui cherche aujourd'hui à établir un canon, une démarche de référence pour l'énonciation de la culture marquisienne, compatible avec une conception ouverte de la foi chrétienne. Cette démarche reçoit le soutien de nombreux.ses autres acteur.rice.s influent.e.s dans l'organisation de l'événement, bien au-delà de Ua Pou. Elle s'oppose aussi à celle que d'autres jeunes acteur.rice.s impliqué.e.s dans le Matavaa valorisent, comme Heretu Tetahiotupa de Nuku Hiva ou Ken Taviiri de

Ua Huka (mais dans une moindre mesure), qui, par leur travail, fondé sur la transmission orale (quand elle est encore possible) et surtout sur des recherches bibliographiques, entendent préciser les modalités d'une énonciation culturelle qui ne peut être fixée pour le moment dans un canon, tant les ressources à explorer sont encore importantes.

La rupture générationnelle est donc double : parmi les jeunes certain.e.s soutiennent les figures tutélaires du Matavaa dans leur aspiration à la fixation du canon (c'est le cas par exemple de Maeva Assadillah, la meneuse de la délégation de Ua Pou, petite fille de « Ben », l'un des membres fondateurs de Motu Haka), mais ensuite on observe une division entre celles et ceux qui, parmi les jeunes, entendent se passer de ce canon (comme les membres Kakaia) et celles.eux qui considèrent que le canon actuel n'est pas satisfaisant (comme Heretu Tetahiotupa). Ces deux dernières tendances sont aussi les plus compatibles avec le maintien d'échanges avec les autres parties du Pacifique : en ce que les autres territoires océaniques peuvent détenir des formes d'énonciation culturelle favorisant une expression riche, dans le cas de Kakaia, ou parce que ces territoires ont conservé la transmission de certaines pratiques ou d'histoires que l'on sait avoir existé aux Marquises sans qu'elles ne soient aisément retraçables aujourd'hui. C'est ainsi qu'Heretu Tetahiotupa imagine une collaboration avec les Samoan.ne.s pour affiner les techniques de fabrication d'outils pour la pratique du tatouage au peigne. Le localisme actuellement promu n'a donc pas totalement effacé les volontés d'élaborer d'autres assemblages scalaires plus ouverts sur le contexte régional (tableau 18).

Tableau 18. Un même mouvement, le matavaa, des divergences d'approche

	Objectifs	Recherches	Rapport au régional
TOTI Les initiateur.rice.s du matavaa et certains jeunes qui héritent de la posture classique	Constitution d'un canon : « livre artistique », ordre des danses,	Histoires, mythes spécifiques à chaque île. Transmission orale	Non pertinent
HERETU TETAHIOTUPA Les réformateur.rice.s classicistes de la génération suivante	Fidélité aux modes de pensées et donc aux pratiques anciennes	Approche bibliographique, enregistrements sonores à exploiter, sources en anglais...	Possibilité que certaines pratiques aient été mieux conservées ailleurs
KAKAIA Un courant de jeunes, dissident.e.s	Liberté dans l'expression, importance de l'intention, aller vers les expressions les plus riches	Recherches tous azimuts : psychologie, anthropologie, transmission orale auprès des ancien.ne.s...	Répertoire de formes d'expression

Source : réalisation de l'autrice

Ce qui se passe actuellement aux Marquises ne concerne pas uniquement cet archipel, loin s'en faut. La renaissance culturelle marquisienne constitue malgré tout une référence pour les autres archipels,

et notamment les Tuamotu et les Gambier. Le festival des Gambier n'en est pour le moment qu'à sa troisième édition, laquelle a été reportée à cause du COVID. Au moment où je suis venue effectuer des entretiens, la question de l'ouverture internationale ne se posait pas vraiment, les frontières étant fermées et la date du festival n'ayant pas encore pu être fixée. Même si les autres îles de l'archipel se sont dépeuplées au cours de la période du CEP et que la population s'est concentrée pendant un certain temps à Rikitea, nous avons vu (chapitre 4, 2.2) que le village de Taku produisait aujourd'hui ses propres performances entretenant l'émulation avec Rikitea lors des fêtes du mois de Juillet. A Rikitea, il a pu exister deux troupes, l'une dirigée par Dany Paheo et l'autre par l'institutrice « tahitienne » Rarahu. Toutes deux proposaient des pe'i mais aussi des 'aparima, une danse spécifiquement tahitienne. Là aussi, domine l'idée que le répertoire mangarévien n'est pas encore suffisamment diversifié pour pouvoir se passer complètement de celui des danses tahitiennes. Il en va de l'attractivité même de l'événement auprès des jeunes (entretien réalisé avec Dany Paheo, mars 2021). L'association Takurua qui prend en charge une large partie de l'énonciation culturelle à Mangareva organise des voyages pour permettre aux Mangarévien.ne.s de renouer des liens avec d'autres territoires du Pacifique, mais cette initiative se limite pour le moment aux extrémités du triangle polynésien (Hawai'i, Aotearoa et Rapa Nui). Rappelons à ce sujet que la revendication de la proximité la plus étroite possible avec les cultures de ces trois territoires (surtout Hawai'i et Aotearoa) constitue une stratégie de distinction mise en œuvre par les trois renaissances culturelles étudiées en Polynésie française (tahitienne, marquisienne et mangarévienne).

Même lorsque l'essentiel des efforts est tourné vers l'intérieur de chaque archipel et que peu d'invitations sont envoyées dans le cadre des festivals organisés sur place, pour des raisons de moyens ou selon un parti pris local, les liens avec les autres territoires de Polynésie française et du Pacifique ne sont jamais totalement absents. Il en va de la possibilité de diversifier les répertoires chorégraphiques, ou musicaux, mais aussi de l'affiliation avec des renaissances culturelles valorisées dans les discours dominants (les renaissances culturelles hawaïenne et maori notamment). Il existe donc une tension irrésolue entre la recherche des spécificités culturelles locales (laquelle peut déjà impliquer plusieurs échelles : celle de la vallée, de l'île ou de la partie de l'île et de l'archipel) et la conscience d'appartenir à un ensemble régional (le plus souvent réduit au triangle polynésien ou à la Polynésie française) dont l'unité culturelle est suffisamment prononcée pour que certaines influences en provenance des autres territoires de cet ensemble régional puissent être valorisées ou considérées comme un pis-aller, en attendant que les connaissances sur les cultures locales progressent. Notons cependant que l'influence tahitienne semble poser beaucoup plus problème aux Marquises qu'à Mangareva, la dénonciation de l'« impérialisme » tahitien étant beaucoup plus développée dans cet archipel.

À Tahiti aussi, on peut identifier ce genre de pratique : le varu est un pas considéré comme un apport étranger dans la danse tahitienne, venant du hula hawaïen. De même, nous avons vu dans le chapitre 5, comment la renaissance culturelle qu'a connue la pratique du tatouage, à Tahiti, s'est fondée sur un répertoire marquisien, une association comme Patutiki œuvrant aujourd'hui à la reconnaissance de l'autorité des Marquises dans ce domaine.

Il existe par ailleurs une volonté politique à Tahiti de lutter contre la surreprésentation de la culture tahitienne dans les institutions locales et de favoriser la diffusion et la reconnaissance des autres cultures de Polynésie française. Ce n'est pas le cas du Heiva, dont le règlement ne permet la

représentation, pour le moment, que de l'archipel de la Société et des Australes, la compétition justifiant un principe de comparabilité entre les performances, lequel empêche l'ouverture à d'autres formes d'énonciation culturelle qui ne respectent pas le canon mis en place pour cet événement (et notamment l'organisation en 5 tableaux des performances). C'est en revanche le cas du musée de Tahiti et des îles, Te Fare Manaha, dont l'évolution me semble emblématique du jeu d'échelles complexe qui se produit actuellement dans la représentation depuis Tahiti de la culture / des cultures de Polynésie française.

1.3. Le pays et la Polynésie plutôt que l'Océanie : l'exemple du réaménagement de Te Fare Manaha

Signe que la dimension régionale n'est pas une priorité pour le pays en Polynésie française, les travaux de réaménagement de la salle d'exposition permanente actuellement en cours au sein du Te Fare Manaha, le musée de Tahiti et des îles, doivent permettre de donner plus de place à l'histoire et aux cultures des archipels des Australes, des Tuamotu, des Gambier (archipel de Mangareva), et des Marquises, ce qui constitue déjà une remise en cause d'une vision tahitiano-centrée de la culture en Polynésie française.

Miriama Bono, directrice du Musée de Tahiti et des îles, présidente de l'AFIFO (l'association en charge de l'organisation du FIFO), juin 2019, Puna'auia (je souligne)

« [...] On va changer le parcours scénographique, on va garder la colonne vertébrale d'une visite thématique, mais on va rajouter des îlots par archipel, ce qui va nous permettre de plus mettre en avant les spécificités de chaque archipel et en plus on va également utiliser les outils d'aujourd'hui audiovisuels, numériques, audioguides... ce qui va permettre de mieux gérer la question des langues qui n'était pas forcément évidente avant, comme la salle était beaucoup plus petite. [...] La salle elle traite avant tout de la Polynésie française, et donc y a aussi une ouverture à la pluralité en Polynésie mais dans la salle d'exposition permanente, on traite d'abord, parce que c'est le premier objectif du musée c'est quand même de parler de la Polynésie française et des collections ethnographiques de la Polynésie française. [...]

De plus en plus, on a tendance à se centraliser sur l'archipel de la Société et avoir une vision très tahitienne de la Polynésie et donc déjà pouvoir permettre cet accès-là. [...]

Il faut pouvoir satisfaire toutes les collectivités, parce qu'il y a aussi ça. Moi je veux que les habitants des îles, des Marquises, des Tuamotu, des Australes puissent se reconnaître dans le musée. Et on n'a pas forcément, c'est pas le cas pour les Marquisiens, mais pour les Australes, les Gambier ou les Tuamotu, on n'a pas forcément l'habitude de les entendre ou d'écouter leurs légendes, dans une aire aussi vaste que les Tuamotu, c'est quand même quelque chose de très large. Entre les Tuamotu de l'Ouest et les Tuamotu de l'Est on n'a pas forcément les mêmes mythes. [...] Pour l'instant on veut faire Maui, Ta'aroa, Tiki et Hina. [...]

On retrouve ici, dans le second passage souligné notamment, l'idée que l'énonciation culturelle marquisienne serait plus affirmée à Tahiti que celle des autres archipels (hors Îles de la Société). Au-delà de ce principe de représentation des archipels, une perspective régionale est également affirmée. Cependant, les liens avec le reste du Pacifique ne seront abordés qu'à travers la thématique du

peuplement. Une ouverture sur le « triangle polynésien » sera néanmoins prévue en fin de parcours. On retrouve ici un parti pris subrégional. Notons aussi que, pour la première fois, l'exposition permanente intégrera des notices concernant deux figures historiques de « la » renaissance culturelle mā'ohi, centrée malgré tout sur les îles de la Société (Bobby Holcomb et Mara, ce dernier ne pouvant véritablement être considéré comme un représentant du mouvement de renaissance culturelle, son travail ayant précédé, et peut-être en partie, préfiguré cette dynamique).

Miriama Bono, Puna'auia, juin 2019

« Il se trouve que quand on va rouvrir la salle en 2021 ce sera le 30^{ème} anniversaire de la mort de Bobby [Holcomb] qui justement utilisait des mythes. [...] Et donc on se disait que ce serait intéressant de traiter du renouveau culturel et donc on voudrait l'étendre à Bobby et Mara [sculpteur ayant préfiguré la renaissance culturelle tahitienne] et... les suites... Moi ce que j'aimerais c'est que dans la salle on fasse un hommage à Bobby et Mara et que dans les jardins on invite des artistes à faire des choses plus contemporaines sur leur héritage et leur vision de Bobby et Mara. »

On peut dès lors s'inquiéter de la place qui sera réservée aux acteur.rice.s des renaissances culturelles qui ont lieu dans les autres archipels. Ici la tension se joue entre le récit unifiant de la culture mā'ohi, encore largement centré sur Tahiti, et la prise en compte des spécificités de chaque archipel, y compris dans l'énonciation culturelle la plus contemporaine. Le musée répond donc à un objectif à la fois politique et culturel d'intégration territoriale d'abord à l'échelle de la Polynésie française, ensuite à l'échelle de la Polynésie, et de manière très secondaire et marginale à l'échelle de l'Océanie. Les priorités ainsi mises en œuvre peuvent sembler logiques, elles relèvent cependant de choix spécifiques au territoire. C'est donc la tendance à associer l'intégration territoriale à un subrégionalisme limité au triangle polynésien qu'il s'agit maintenant de présenter. L'explication de cette tendance renvoie à un legs politique et historique récent déjà étudié dans le chapitre 7.

Il peut ici être utile, à nouveau, de comparer la démarche ainsi mise en œuvre au musée de Tahiti et des îles à celles qui ont été expérimentées en Nouvelle-Calédonie, à Nouméa. La création du centre culturel Tjibaou, voulu par Jean-Marie Tjibaou et prévue par les accords de Matignon, a permis un dédoublement des institutions culturelles à Nouméa. Alors que le musée de la Nouvelle-Calédonie prend en charge une approche mêlant démarche historique et ethnographique, le centre culturel Tjibaou, ouvert en 1998, a été conçu comme un espace tourné vers les cultures contemporaines. Des œuvres anciennes peuvent être exposées mais toujours en faisant le lien avec les interprétations contemporaines de celles-ci ou l'influence qu'elles ont aujourd'hui sur les artistes et artisan.ne.s en activité. Cependant, la question de l'inscription de la Nouvelle-Calédonie dans son contexte mélanésien mais aussi ponctuellement océanien est prise en charge par les deux institutions et ce dès 1984 (photographie 17).

E. Tjibaou, directeur de l'ADCK-CCT (Agence de Développement de la Culture Kanak – Centre Culturel Tjibaou), juin 2019, Nouméa

« On avait déjà les ébauches de ça [l'ouverture océanienne] dans le projet du musée [le projet de réorganisation de l'exposition permanente du musée de Nouvelle-Calédonie] de 1984. Du fait que... Le musée c'est un service de la Nouvelle-Calédonie. Le gouvernement à ce moment-là, il est dirigé par Tjibaou et donc dans la stratégie de réappropriation de l'identité culturelle autochtone, il y a la

nécessité d’appréhender le rapport à la région qui fait partie finalement du caractère pertinent d’être kanak. [...] Les premières étapes c’est d’abord de s’approprier son environnement premier qui est celui de la Mélanésie. Ça faisait partie des directives données à [Patrice] Godin [le conservateur du Musée de la Nouvelle-Calédonie, nommé en 1983] à ce moment-là, parce que Godin est missionné par Tjibaou. [...] Sur la question de la stratégie / ouverture à la Mélanésie et la Polynésie pour le centre culturel Tjibaou, pour moi, c’est le prolongement de cette option prise à partir des années 1980, de la reconnaissance de l’identité culturelle autochtone comme intégrée dans un premier environnement qui est celui de la Mélanésie, qui une fois qu’on a capitalisé ce premier rapport à la connaissance de soi-même et de son environnement proche permet de nous projeter vers la Polynésie et puis en point de mire la Micronésie. »



Photographie 17. Une vitrine consacrée à la Micronésie au Musée de la Nouvelle-Calédonie de Nouméa (juin 2019, avant la nouvelle muséographie)
Source : cliché de l’auteurice, juin 2019

Cette ouverture régionale ne concerne pas que le passé de l’île. Le fonds d’art contemporain kanak et océanien assure depuis les années 1990 une politique d’acquisition (de plus en plus limitée cependant) tournée en priorité vers la Mélanésie mais intégrant aussi ponctuellement des œuvres réalisées par des artistes polynésien.ne.s et micronésien.ne.s (photographie 18).



Photographie 18. Affiche de l'exposition « Pacific Sonorama », révélatrice de la dimension océanienne et contemporaine des fonds du centre culturel Tjibaou

Source : cliché de l'autrice pris au centre culturel Tjibaou dans le cadre de l'exposition temporaire sur les 30 ans de l'Agence de Développement de la Culture Kanak, juin 2019

L'une des rares salles d'exposition permanente du Centre culturel Tjibaou, la case Jinu, est ainsi consacrée à un ensemble de poteaux sculptés provenant de différents territoires océaniques (par exemple d'Aotearoa, du Vanuatu, de Papouasie-Nouvelle-Guinée), suggérant un rassemblement, les retrouvailles de grandes figures tutélaires. La conception et l'inauguration de cette salle a donné lieu à différentes cérémonies coutumières.

Emmanuel Tjibaou, directeur de l'ADCK-CCT, juin 2019, Nouméa

« L'un des objectifs de cette salle était d'asseoir la place du centre culturel dans son environnement régional, donc Mélanésie et puis le voisin direct polynésien c'est la Nouvelle-Zélande. [...] C'est aussi rappeler que l'identité de ce site est enracinée dans un terroir qui est celui de la culture kanak mais qui se nourrit d'interactions avec les autres cultures de la région. ».

Notons cependant qu'en Nouvelle-Calédonie, il semble exister un flou que l'on ne retrouve pas en Polynésie française concernant le terme « océanien » qui, par ricochet, renvoie parfois uniquement à l'environnement mélanésien, parce que le terme « mélanésien » a longtemps été utilisé pour désigner les populations kanak de Nouvelle-Calédonie avant que ce dernier ethnonyme ne s'impose vraiment.

On retrouve cette ambivalence dans le nom donné au festival organisé à Nouméa en 1975 à l'initiative de Jean-Marie Tjibaou et avec le soutien de l'association « Souriants villages mélanésiens », le fameux « Mélanésia 2000 », souvent décrit comme le premier festival des arts mélanésiens de Nouvelle-Calédonie. Les photographies (17 et 18) ici présentées ne laissent cependant aucun doute sur l'ouverture à proprement parler océanienne des expositions proposées.

En comparaison, Te Fare Manaha dispose bien dans ses collections de pièces appartenant à différentes régions du Pacifique, mais l'espace manque pour les montrer et il est également rare que les expositions temporaires le permettent. Miriama Bono envisage à ce sujet des prêts avec d'autres institutions culturelles comme le Te Papa d'Aotearoa.

Miriama Bono, directrice de Te Fare Manaha, juin 2019, Puna'auia

« Par contre, normalement notre salle d'exposition temporaire, qui pour l'instant est utilisée pour nos collections, elle a plus vocation à aborder les autres cultures de la Polynésie, de façon plus large, pas seulement restreintes au patrimoine ethnographique, elle peut accueillir des expositions plus historiques ou artistiques, des choses plus contemporaines. [...]

En fin de salle [d'exposition permanente], on réouvre sur de la Polynésie Polynésie. On aurait aimé le faire sur l'Océanie mais d'abord, de un, manque de place. C'est triste de dire ça mais c'est la vérité. Et aussi là c'est aussi beaucoup lié à nos collections, puisque là on est confronté aux objets qu'on a à montrer sur les autres, il faut que ce soit suffisamment représentatif ou intéressant et que du coup on élargit au triangle polynésien. On montre des objets liés au sacré, au quotidien. On peut avoir des pièces aussi bien de Samoa, de Hawaï'i ou de Nouvelle-Zélande, ça dépend beaucoup de nos collections. Il faudrait voir aussi des prêts. J'ai commencé à voir avec la Nouvelle-Zélande. Moi ce que j'aimerais c'est que eux nous envoient des objets qu'ils pensent représentatifs de... d'eux. [...] Là on travaille avec le Te Papa [musée de Wellington] et le Bishop Museum. »

La comparaison permet de mettre en évidence, non seulement une différence de moyens (la Polynésie française n'a pas bénéficié d'un financement équivalent à celui prévu par les accords de Maignon pour la construction du centre culturel Tjibaou) mais aussi une différence de volonté politique concernant la mise en œuvre d'une ouverture océanienne dans les institutions culturelles de ces deux territoires. Nous avons déjà vu qu'en Polynésie française l'intégration territoriale concentre l'énergie et les moyens mis en œuvre pour la nouvelle scénographie de Te Fare Manaha. Cet enjeu est sans doute moins présent en Nouvelle-Calédonie où l'intégration territoriale porte sur un espace beaucoup moins vaste et s'avère, semble-t-il, moins conflictuelle qu'en Polynésie française. Il faudrait cependant réaliser une enquête auprès des acteurs des renaissances culturelles kanak d'Ouvéa, de Belep ou de Maré, pour s'en assurer. La comparaison des entretiens effectués auprès de M. Bono et d'E. Tjibaou révèle aussi chez le second un certain intérêt pour le raisonnement par échelles et la perspective régionale. Cet intérêt existe aussi chez la directrice de Te Fare Manaha mais de manière plus indirecte. Il se pourrait aussi que la Nouvelle-Calédonie ait davantage bénéficié que la Polynésie française de la proximité et des échanges avec des États océaniques indépendants, comme Fidji (voir chapitre 8), un État fortement impliqué dans le régionalisme culturel. Si l'on considère que Fidji est le haut-lieu dans le Pacifique de cette dynamique régionale (Argounès, Mohamed-Gaillard, Vacher, 2011, [2021]), le fait de disposer d'une liaison directe avec ce territoire pourrait avoir facilité la diffusion de cette rhétorique culturelle en Nouvelle-Calédonie.

L'exemple de Te Fare Manaha permet donc d'identifier l'existence d'un véritable volontarisme politique récent visant à améliorer la représentation des autres « archipels ». Celui-ci bute cependant sur des habitudes tenaces consistant à privilégier un point de vue centré sur Tahiti, notamment pour traiter des dynamiques culturelles les plus récentes. On peut d'ailleurs rappeler à ce titre que cette institution s'est d'abord appelée en français « Musée de Tahiti et ses îles » (je souligne), avant de devenir « Musée de Tahiti et des îles », un nouveau nom qui coupe court à l'idée de subordination qu'impliquait l'usage du pronom possessif mais qui reproduit malgré tout une logique centre-périphérie évidente. Nous allons maintenant voir comment ces enjeux d'intégration territoriale en interne sont venus s'articuler avec une dynamique plus ancienne, qui ne semble pas concerner uniquement la Polynésie française. Cette dynamique repose sur un véritable attrait, l'affirmation de multiples accointances, avec les acteur.rice.s qui prennent en charge l'énonciation culturelle dans les autres îles de Polynésie et notamment dans les sociétés qui se situent au sommet du « triangle » polynésien. Cet assemblage scalaire apparaît situé idéologiquement du côté des forces autonomistes qui dominent le jeu politique à Tahiti.

2. ... favorisant le développement du subrégionalisme plutôt que celui du régionalisme

2.1. Le « triangle polynésien » : un subrégionalisme alimentant un pitoïsme centré sur les Îles de la Société

Pour ce qui est de la Polynésie française, le penchant politique pour le subrégionalisme renvoie lui-même à un contexte historique et géographique spécifique, peu comparable avec celui du subrégionalisme mélanésien (orienté vers des thématiques décoloniales aujourd'hui encore en retrait en Polynésie française). En effet, il est tout d'abord possible de réhistoriciser ce parti pris à partir des travaux de Sarah Mohamed-Gaillard (2010 : 379-380), concernant l'histoire politique de la Polynésie française. Comme nous l'avons vu précédemment, dans le chapitre 7, la voie polynésienne subrégionale a en effet constitué une stratégie politique mise en œuvre en Océanie par Gaston Flosse pour le compte de la France en qualité de secrétaire d'État chargé des Problèmes du Pacifique sud dans le deuxième gouvernement Chirac, de 1986 à 1988.

Tenus à l'écart du Forum du Pacifique Sud, créé en 1971 (et devenu en 2000 Forum des îles du Pacifique), la France et son secrétaire d'État Gaston Flosse ont développé une stratégie, fondée sur l'alimentation régulière d'un « Fond d'Action et de Coopération » et de multiples déplacements, visant en priorité les États et territoires polynésiens, et très secondairement la Micronésie ; l'objectif étant de contrebalancer la diffusion des revendications indépendantistes (Kuwahara, 2006 : 100) du FLNKS (Front de Libération National Kanak et Socialiste) et de favoriser l'isolement des États indépendants mélanésiens les plus opposés à la présence française en Océanie (Papouasie-Nouvelle-Guinée, Salomon et Vanuatu). Nous avons également vu que les dissensions existaient déjà au sein du Forum et avaient abouti en 1983 à la création du groupe du Fer de lance mélanésien (David, 2003). La stratégie politique mise en œuvre dans le cadre du secrétariat d'État en charge des problèmes du Pacifique reposait donc sur un biais scalaire, un effet d'affichage concernant la dimension océanienne des actions menées, masquant son orientation polynésienne.

S. Mohamed-Gaillard, 2010, *L'archipel de la puissance ? La politique de la France dans le Pacifique Sud de 1946 à 1998*, p. 379-380.

« [...] La reconstitution de l'agenda de Gaston Flosse signale que son offensive diplomatique était très largement centrée sur la Polynésie. [...] Entre mars et septembre 1987, période la plus active de ses fonctions, il se rendit aux Samoa occidentales, aux Samoa américaines, à Tonga, à Hawaii, en Micronésie, à Nauru, à Kiribati, à Tuvalu, à Fidji et aux îles Cook. [...]. A chacune de ses visites, le secrétaire d'État livrait une « explication détaillée des choix de la France dans le Pacifique et des raisons qui motivent sa politique » (LLSEPS, « La tournée du Secrétaire d'Etat aux Samoa et aux Tonga », n°5, juin 1987, p.2), dans le but de desserrer l'étau de la propagande antifrançaise qu'il imputait largement à l'Australie et à la Nouvelle-Zélande. [...] Malgré l'assouplissement des propos, le CEP et la Nouvelle-Calédonie demeuraient toutefois des points d'achoppement entre la France et la région ; d'autant que le secrétaire d'État cherchait l'écoute des États les moins opposés à la France. S'il parvenait à les rallier à des positions plus modérées, les Mélanésiens se retrouveraient isolés. Le Forum du Pacifique fonctionnant par consensus, deux cas de figure étaient alors possibles : soit, la PNG [Papouasie-Nouvelle-Guinée], les îles Salomon et le Vanuatu infléchissaient leur attitude, soit ils campaient sur leur position au risque de briser l'unité du Forum ; deux possibilités dont la France pouvait tirer avantage. La volonté d'enfoncer un coin dans l'apparente unité du Forum était manifeste. »

La récupération du Festival des Arts du Pacifique en 1985 par celui qui cumulait les fonctions de maire de Pirae, de secrétaire d'État et de premier Président du gouvernement de la Polynésie française s'inscrit donc aussi dans ce contexte, de même que le boycott de l'événement par le Vanuatu. Bien sûr cette stratégie centrée sur la Polynésie ne sortait pas de nulle part, elle se fondait déjà sur un partitionnement colonial du Pacifique, tellement déshistoricisé (Tcherkézoff, 2009) qu'il a pu passer pour naturel et qu'il est toujours reconduit bien au-delà de la Polynésie française notamment dans les territoires situés aux sommets du... « triangle » polynésien.

2.2. Quand le biais scalaire induit un alignement idéologique entre acteur.rice.s politiques et culturel.le.s

Ce penchant pour le subrégionalisme et l'invisibilisation des dynamiques régionales océaniques, ce biais scalaire, déborde la sphère politique centrée sur Tahiti et se retrouve dans de nombreuses productions culturelles en Polynésie. On peut ici prendre l'exemple du documentaire *Whetū Mārama – Bright Star* (Mills, O'Sullivan, 2021), présenté hors compétition au FIFO de 2022, réalisé et produit par des équipes néozélandaises. Ce film qui traite du renouveau qu'a connu la navigation dans le Pacifique débute ainsi :

Extrait du documentaire *Whetū Mārama – Bright Star* (Mills, O'Sullivan, 2021)

« Les Polynésiens étaient les plus grands voyageurs de la planète [...] mais depuis 600 ans cet art ancien avait été perdu. [...] Trois hommes venant d'îles lointaines se sont rencontrés par hasard. Un de Hawai'i, un autre de Micronésie et Hek Busby de Aotearoa / Nouvelle-Zélande. »

Un tel propos revient à invisibiliser les autres sociétés océaniques détentrices de ces mêmes savoirs, comme si les connaissances possédées par les Polynésien.ne.s pouvaient être vraiment séparées des savoirs accumulés aux précédentes étapes du peuplement du Pacifique en Mélanésie et en Micronésie, et surtout comme si les échanges ne s'étaient pas poursuivis, même de manière indirecte, après le peuplement, entre les différents territoires océaniques.

La cohérence du propos ne tient plus quand le documentaire se poursuit en racontant comment ces savoirs ont pu être reconstruits grâce à la rencontre, qui n'avait rien de fortuite contrairement à ce que laisse penser la formulation choisie dans ce film, entre un Micronésien, un Hawaïen et un Maori, preuve que les Micronésiens n'étaient pas en reste en matière de transmission des techniques d'orientation en haute mer et de construction navale, Mau Piailug, originaire de l'île de Satawal, ayant d'ailleurs joué un rôle déterminant dans ce renouveau (Finney, 1992). Hek Busby et Nainoa Thompson ne manquent pas de souligner ce rôle dans le documentaire. Ajoutons à cela que, très récemment, le 1^{er} juin 2022, Ali Haleyalur, un autre maître de navigation originaire des Caroline en Micronésie a publié une tribune dans le *Pacific Island Times*, intitulée « When permission is absent, misrepresentation of Micronesian navigation must be corrected » (figure 27), accusant Nainoa Thompson et la Polynesian Voyaging Society, dont celui-ci est le président, d'appropriation culturelle et de falsification. Selon cet article, la Polynesian Voyaging Society se réclamerait de l'héritage de Mau Piailug, sans avoir pleinement pris la mesure de son enseignement et sans en maîtriser les concepts. C'est donc un véritable extractivisme qui se trouve ici dénoncé. Ali Haleyalur regrette enfin que cet héritage n'ait pas été honoré par des visites plus fréquentes de celle.eux qui en sont porteur.euse.s sur la tombe de Mau Piailug en Micronésie. Il revendique ainsi un statut de centralité pour Satawal à l'échelle de l'Océanie, dans le domaine de la navigation traditionnelle, un statut qui serait pour le moment usurpé par Hawai'i. On retrouve ici une logique similaire à ce qui se joue entre Tahiti et Nuku Hiva au sujet du patutiki (voir chapitre 5), où les acteur.rice.s de la marge rappellent leur autorité et surtout la centralité de cet espace marginal dans une énonciation culturelle qui leur est propre et qui peut avoir été partagée à un moment avec certaines populations du centre.

Figure 27. Une affirmation de l'autorité de Satawal dans le champ de la navigation traditionnelle en haute mer, vis-à-vis d'Hawaï'i et de la Polynesia Voyaging Society

Pacific Island Times
June 1, 2022

When permission is absent

Misrepresentation of Micronesian navigation must be corrected

Cultural appropriation by the Polynesian Voyaging Society is robbing me and my Micronesian brothers of our heritage, history and truthful place in the world.

For nearly 50 years, PVS has been using the name of my half-brother, celebrated Grand Master Navigator Pius Mau Piailug, for their own benefit without permission or authority.

Their claim is that Mau taught the complex method of Micronesian wayfinding to Nainoa Thompson. CEO of PVS, in 1975 as PVS prepared for the maiden voyage of the double-hulled canoe *Hōkūle'a* from Hawaii to Tahiti the following year.

It is true that Mau mentored Nainoa during that time in Hawaii, and sailed on that voyage to Tahiti, a voyage that is currently being recreated with the *Hōkūle'a* and the *Hikianalia* that began in Hilo on May 1.

Billed as the start of "the largest voyage ever done," a five-year passage around the Pacific Ocean that will begin next year, Nainoa said, it "will focus on bringing together the Pacific islands for the oceans."

In the years since the 1976 voyage, no one from PVS has paid their respects to Mau's grave or even set foot on our soil. I doubt they will do so this time and will, instead, circumvent us once again.

According to Waa Honua's website, "A revival of the art and science of

wayfinding is underway among the Pacific islands. In Hawai'i, Nainoa Thompson studied under Mau Piailug, a master navigator from the island of Satawal in Micronesia, and worked with Will Kyselka at the Bishop Museum planetarium in Honolulu to develop modern methods and techniques of non-instrument navigation for traveling the open ocean over vast distances."

In his book "Ocean Mind," Kyselka wrote that Mau tried to teach Nainoa some of our knowledge including "Paafiu," the names of the navigational stars in our star compass; "Bugoloo," how to connect the directions of wave patterns to determine the best course to take; and how to read the weather. The book also states that Mau tried to teach Nainoa about the fighting stars and Etak, the reference points between islands.

However, Nainoa was unable to fully understand Etak, and did not have the time to learn about fighting stars due to the brief span they had to prepare for the voyage.

He also did not learn our Wariyeng wayfinding system, which refers to the canoe's mast and means the "high mast of learning," or the topmost school of navigation that holds all of the detailed knowledge and skills that a navigator must acquire.

It is true that Mau shared some of our navigational practices for following the stars, currents and birds, including our star compass, with Nainoa and his Hawaiian colleagues. But our complex navigation culture and knowledge is taught over many years in small portions and is not to be gained in our environment on our Micronesian islands.

We navigators have a saying: "Did

you spill all the seeds out?" Which means, are you giving all the knowledge away? Sharing our entire knowledge of this sacred system is against our culture.

PVS also asserts falsely that Mau gave that sacrosanct knowledge to

Nainoa because our own people were not interested in learning it and it was dying out. They say that Mau was the last navigator whose own children did not want to learn, so Mau gave our knowledge to the Hawaiians.

In fact, Mau chose his son Sesario to be his heir and took him on the maiden voyage of the *Hōkūle'a* for this reason. Yet the Hawaiians ignore his presence and his important

place in the accurate narrative. Sesario, who also became a grand master, continues to share his knowledge of traditional navigation from his home in Palau to this day.

Despite PVS's claim, our traditional Carolinian navigation culture remains very much alive, unlike Polynesian navigation that vanished hundreds of years ago. As a result, Nainoa is using our sacred culture to authenticate his system as "indigenous" because there is no remaining navigation culture in Hawaii.

But perhaps the greatest insult and threat to our navigation culture is PVS's cultural appropriation of our PWO ceremony. They created the title "PWO navigator." But PWO is not a title; it is a sacred initiation rite held for those who have been recognized as worthy of entering our traditional school of navigation. The Hawaiians have held public PWO ceremonies to bestow this fake title on Polynesians whom they want to recognize as master navigators even though they do not have the permission,

authority or knowledge to conduct this important initiation ceremony.

I have asked Nainoa and his fellow PVS leaders, who are spreading these misleading falsehoods, to correct them and to cease using Mau's name and references to his time working with PVS, yet they are continuing to use their revised narrative for their own benefit.

Money, of course, plays a role in maintaining PVS's revised account of the transfer of our sacred knowledge. Hawaiian tourism is a multibillion-dollar industry, and the so-called "ancient Polynesian navigation" experiences are part of it.

Despite my effort to have Nainoa correct the distorted assertion that diminishes the true Micronesian navigators who work hard to protect and carry on our traditions and our culture, travel writers continue to promote PVS's self-promoting offerings using Mau's name and reputation. Books, videos, press materials, social media and websites include this information, building Nainoa up as the inheritor of Mau's knowledge.

As a son of the Carolinian islands of Satawal and Lamotrek in Yap, I am unaccustomed to speaking out. It is not in our nature or our culture to do so.

But many of my Micronesian brothers have encouraged me, as an elder, cultural leader and grand master navigator, to publicly correct PVS's deceitful account.

On behalf of Mau's family, my fellow navigators and all Micronesians, I call on Nainoa and the PVS to stop perpetuating this immoral deceit of blatant cultural appropriation.

Ali Haleyalur, a grand master navigator, teaches traditional navigation at the College of Micronesia in Yap. He also gives talks and university lectures on the traditional navigation system that is practiced on his Carolinian island, Lamotrek. Send feedback to alihaleyalur@gmail.com



By ALI HALEYALUR



Source : Ali Haleyalur, « When permission is absent, misrepresentation of Micronesian navigation must be corrected, *Pacific Island Times*, June 1, 2022

Le propos consistant à attribuer ces savoirs uniquement aux Polynésien.ne.s est d'autant plus coupable que, comme nous l'avons déjà vu, les États et territoires mélanésien.s prennent aujourd'hui activement part au renouveau des savoirs naviguer : c'est le cas des Ni-Vanuatu par exemple mais aussi des Kanak (entretiens et observations réalisées auprès de l'association Kenu One Project, juin 2019, Nouméa). Nous avons déjà vu, à ce sujet, le rôle que joue la fondation Okeanos dans ce renouveau en matière de navigation traditionnelle.

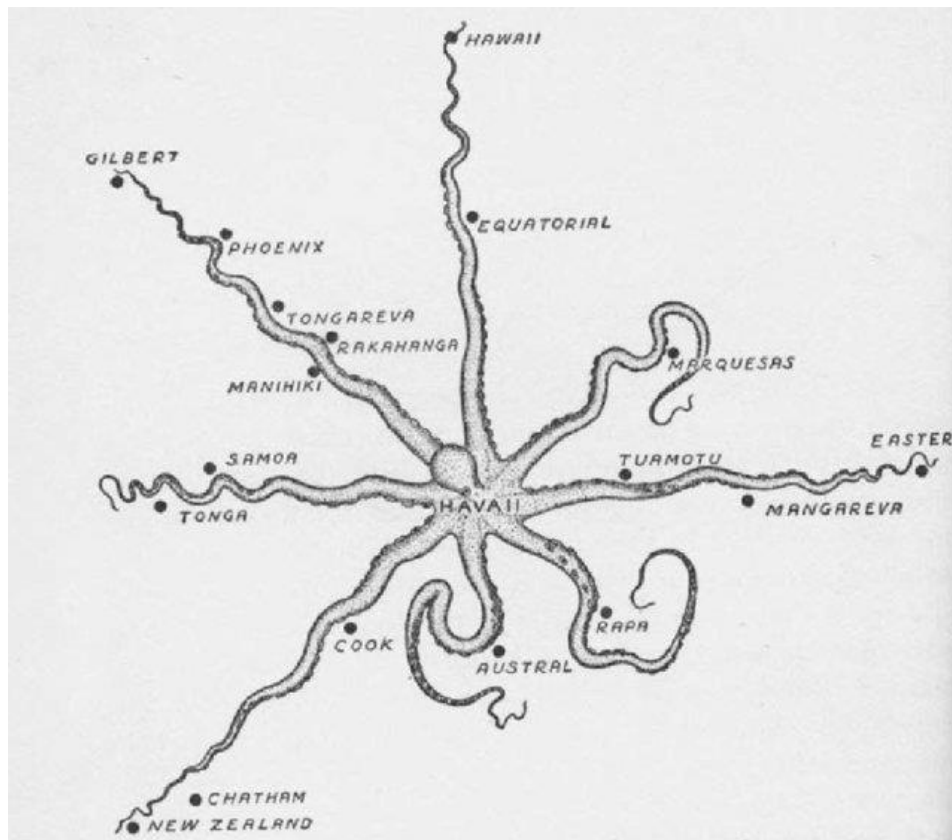
Il ne s'agit pas ici de stigmatiser une quelconque ignorance mais de remarquer combien la relégation de la Mélanésie et l'invisibilisation de la Micronésie reconduisent un héritage qui, faute d'être

questionné, continue à reproduire les mêmes logiques de pouvoir, les mêmes divisions politiques et racistes. On pourrait ici évoquer les travaux d'Hélène Blais (2001 : 92), qui rappelle l'origine très française du « triangle polynésien », lequel a d'abord permis de justifier l'inclusion dans l'Empire des différents archipels formant la « colonie de Tahiti », en la représentant sous la forme d'une figure géométrique continue, plus facilement appréhendable pour des continentales. aux qui exprimaient des réticences vis-à-vis de la conquête d'une région qu'ils appréhendaient sous l'angle de l'immensité marine et de l'éparpillement des terres. La centralité de Tahiti est déjà affirmée pour ce premier triangle tracé sur la carte par les partisans de Dupetit-Thouars. Ce dernier a en effet surpris les parlementaires français en prenant possession des Marquises et de Tahiti en 1842. La projection sur cette zone d'un modèle centre-périphérie constitue un autre moyen de créer du continu, du borné, de l'espace organisé, et donc appropriable : du territoire. L'objectif est bien de rompre avec l'idée d'un éparpillement généralisé, mais aussi d'une ressemblance de toutes les îles du Pacifique d'un point de vue géologique et biologique. Ce n'est que plus tard que le triangle en vient à désigner une large portion de l'Océanie : ce qui deviendra la Polynésie française constitue alors un triangle dans un triangle, avec Tahiti comme centre commun aux deux constructions géométriques.

Ce propos est intéressant mais ce n'est pas vraiment le sujet ici. Il ne s'agit pas d'intenter un procès en inauthenticité au « triangle polynésien » en affirmant son origine coloniale mais de questionner les logiques géographiques sur lesquelles il repose. On remarque combien le triangle polynésien, en plus de reconduire une invisibilisation partielle et une division raciste à l'échelle du Pacifique joue en fait le rôle de moyen terme dans lequel se fondent des idées pourtant éloignées : entre affirmation d'une origine commune sélective, représentation incomplète du processus de peuplement du Pacifique, évidence de la proximité des langues et construction d'une identité culturelle mā'ohi centrée sur Tahiti et les Îles de la Société. Rappelons enfin que ce triangle reste borné par des sociétés qui présentent des similarités dans la transition coloniale, notamment le fait que les populations considérées comme autochtones y sont rarement indépendantes (Rapa Nui, Hawaï'i, Aotearoa).

L'anthropologue et homme politique maori Te Rangi Hīroa, dans un ouvrage au titre évocateur : *Vikings of the Sunrise* (1938), a apporté une caution scientifique et autochtone au triangle polynésien en en proposant une représentation renouvelée sous la forme d'une pieuvre (figure 28), un animal marin associé à de nombreux mythes dans le Pacifique (DeLoughrey, 2007) mais aussi au chiffre huit, très présent dans les généalogies et les découpages territoriaux en chefferies (Saura, 2008).

Figure 28. La pieuvre, une représentation plus réticulaire du « triangle polynésien »



Source : Te Rangi Hīroa, 1938 reproduit dans DeLoughrey, 2007

Bien sûr, en rappelant l'antécédence des populations océaniques dans la mise en œuvre de voyages maritimes au long cours, une telle représentation de la Polynésie pouvait constituer une forme de subversion de l'imaginaire occidental ayant associé la « découverte » du Pacifique aux exploits de navigateurs européens (Cook, Bougainville, Magellan...). Ceci expliquerait la comparaison avec les Vikings, un peuple couramment désigné comme barbare, et dont on a longtemps minimisé la portée des déplacements dans l'Atlantique. Cependant, la pieuvre alimente et perpétue l'entresoi polynésien, au point de ne même pas inclure Fidji. Surtout, elle offre une représentation stable, immobile à un concept qui serait tout sauf statique (voir Kirch et Green, 2001, ci-dessous) : je veux parler de l'Hawaiki. Si bien des lieux dans le Pacifique ont porté, à un moment de leur histoire le nom « Hawai », « Savai », « Hawai'i »..., c'est justement parce qu'il s'agit d'une notion relative, mouvante, inscrite dans un processus circulatoire ayant accompagné le peuplement du Pacifique et que je choisis d'appeler culture du retour, ou culte de l'origine (ce qui induit que la notion d'Hawaiki présente des similitudes avec celle de renaissance culturelle, avec l'avantage de s'inscrire immédiatement dans un référentiel géographique plutôt qu'historique).

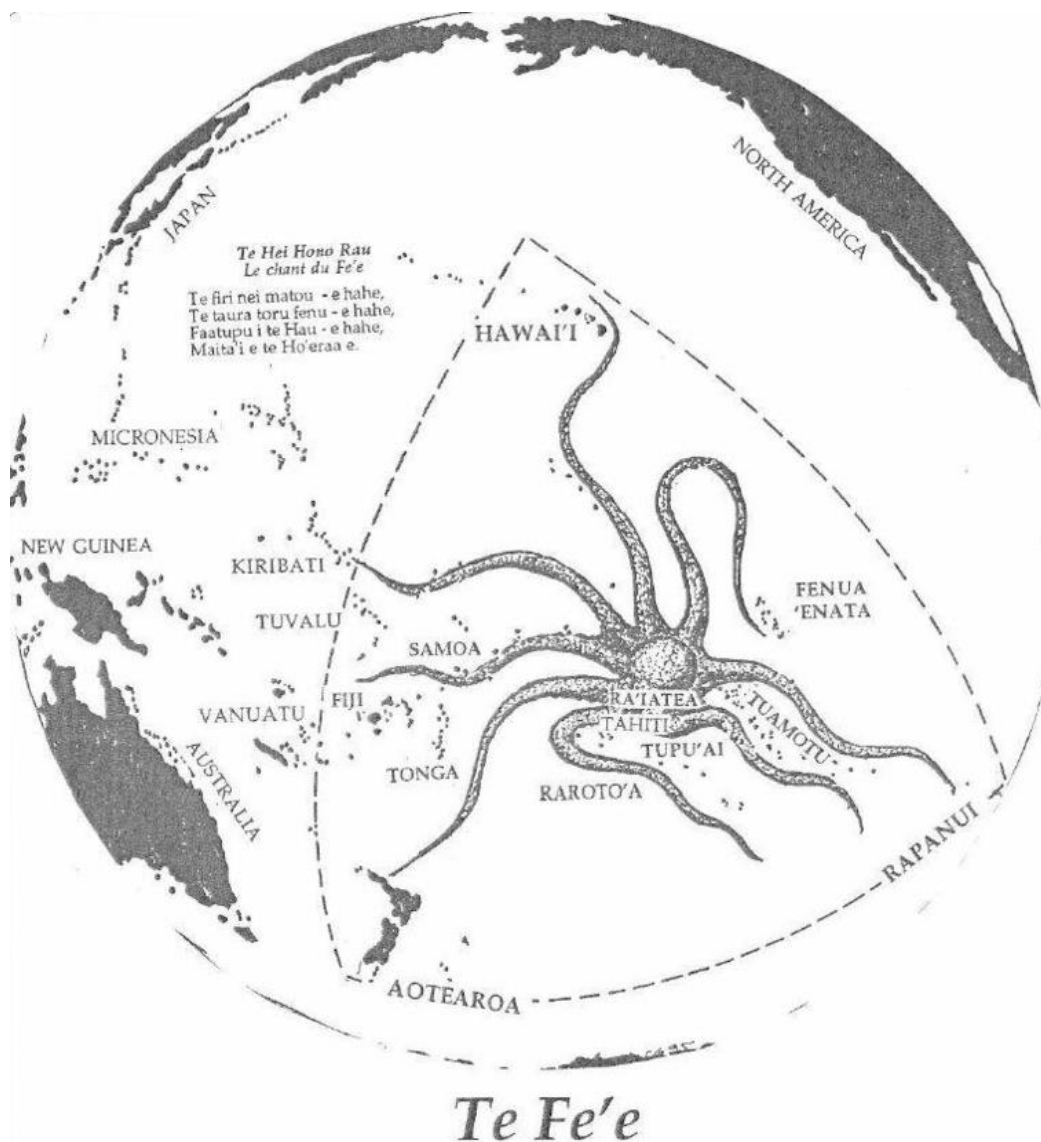
P. V. KIRCH, et R. C. GREEN, 2001, *Hawaiki, Ancestral Polynesia : an essay in historical anthropology*, Cambridge : Cambridge University Press, p. 95

“Hawaiki was, after all, in the indigenous Polynesian conception of their history the original homeland, a place – an island or islands – that their own ancestors had first discovered and populated (see below). Historical anthropology can only hope to “rediscover” this ancestral space and time, to recover only

partially the material culture, the social and political organization, the calendar and rituals, and other aspects of life in the Ancestral Polynesian homeland some two or more millennia ago.”

Au moment de l'inscription au patrimoine mondial de l'humanité du site de Taputapuātea (à Ra'iātea, au Raro Mata'i), le topos de l'Hawaiki a été remobilisé. Ce n'est pas tant le travail de patrimonialisation mené à Ra'iātea à l'occasion de ce classement que son abondant traitement médiatique qui a reconduit la figure du triangle et celle de la pieuvre, consacrant la centralité de l'île et plus particulièrement du marae¹⁰³. La carte proposée ci-après (carte 34) tirée d'une publication de Dominique Schmitt pour *Tahiti info* n'hésite pas à superposer la figure géométrique et la forme animale.

Carte 34. La pieuvre dans le triangle : Ra'iātea, une centralité polynésienne



Titre de la figure dans l'article : La grande pieuvre mythique du temps primordial ("Te fe'e nui tahi tumu o te tau vana'ana'a"). On remarquera que cette fois le deuxième tentacule de gauche en partant du bas va jusqu'à Fidji.

Source : Dominique Schmitt pour *Tahiti info* [En ligne], 26 juin 2017. https://www.tahiti-infos.com/Taputapu%C4%81tea-vers-une-reconnaissance-universelle_a162269.html

¹⁰³ voir <https://whc.unesco.org/fr/list/1529/>

Extrait de l'article de Dominique Schmitt pour *Tahiti info* [En ligne], 26 juin 2017.

« L'inscription des espaces du Mārae Taputapuātea sur la liste du patrimoine culturel mondial de l'Humanité est essentielle pour le Pays, en quête de reconnaissance universelle de ce haut lieu sacré pour toute la communauté océanienne. Il est en effet le berceau de la spiritualité polynésienne et le fondement de la civilisation du peuple mā'ohi. Le site fédère ainsi les populations locales mais aussi toutes celles qui descendent des anciennes lignées engendrées par cet espace (la Grande famille du Grand Océan de Hīvā) qui régulièrement, reviennent glorifier, honorer et se nourrir du mana de cette Mère-Mythique. La grande pieuvre mythique du temps primordial ("Te fe'e nui tahi tumu o te tau vana'ana'a") symbolise en effet le lien qui unit toutes les îles du Triangle polynésien (Hawaii/Nouvelle-Zélande/Île de Pâques). Sa tête est tournée vers l'Est et ses tentacules sont les huit itinéraires qui permettent de relier toutes les îles de la Polynésie à Taputapuātea. Cet emplacement spirituel, cérémoniel, social et culturel se trouve dans le district de Ōpōa, à Ra'iātea (l'île Sacrée, mythiquement appelée Hāvāi'i), aux Îles Sous-le-Vent, et s'étend sur 2 125 hectares (surfaces terrestre et maritime limitrophes, hors zone tampon). »

Le texte qui accompagne cette carte entretient un certain flou concernant le territoire de référence sur lequel Ra'iātea exercerait sa centralité : il est d'abord question de la « communauté océanienne », de la « Polynésie », du « peuple mā'ohi », puis des « populations locales », de « la Grande famille du Grand Océan de Hīvā » à nouveau, enfin du « Triangle polynésien (Hawaii/Nouvelle-Zélande/Île de Pâques) ». Ce besoin de repréciser les extrémités du triangle montre combien la sujétion de ces centralités nécessairement secondaires, car périphériques, s'avère valorisante pour la Polynésie française, un toponyme absent de l'extrait. Si l'on en doutait encore ce seul extrait me semble justifier une approche des renaissances culturelles par les échelles géographiques.

La reconnaissance dont bénéficie Ra'iātea nourrit alors une vision de la Polynésie en « triangle » dans laquelle les îles de la Société tirent parti d'une position centrale. Ici, le subrégionalisme ne permet pas d'opérer un décentrement. C'est tout l'inverse qui se produit : le subrégionalisme alimente ce que d'aucuns en Polynésie française appellent un « pitoïsme ». Ce terme sert en effet à désigner la tendance centralisatrice bien connue à Tahiti, au point qu'elle a donné lieu à la constitution de ce néologisme associant une racine en tahitien et un suffixe en français : pito signifie nombril, une partie du corps considéré comme le centre de celui-ci, mais aussi comme le siège de l'égo. Le mot pitoïsme est donc forgé sur le modèle du terme « égoïsme » et tend à moquer la tendance de certain.e.s à se considérer comme le centre du monde. L'accusation en pitoïsme peut concerner des personnes dans divers contextes, mais elle est surtout fréquemment utilisée pour railler la posture des élites politiques à Tahiti. Elle constitue donc une charge visant la centralisation tahitienne. Le terme est ainsi déjà porteur d'une forme de résistance, inscrite dans la langue, contestant l'impérialisme local, la centralisation. D'un point de vue patrimonial, la centralité tahitienne connaît actuellement un dédoublement : l'inscription de Taputapuātea à l'UNESCO et la revalorisation de ce site de Ra'iātea ont permis de sortir le pitoïsme de son seul contexte tahitien, sans le remettre en cause pour autant. Dès lors, la tentation est forte chez les acteur.rice.s qui participent aux événements culturels qui ont lieu à Ra'iātea, de reconduire une vision tronquée de l'histoire du peuplement régional, faisant de Ra'iātea un point d'origine, une Hawaiki (puisque l'île s'est appelée Hawai'i par le passé), à partir duquel les

« Polynésiens » auraient découvert les extrémités du triangle : Hawai'i, Rapa Nui, Aotearoa. L'analyse permet ici de mettre en évidence l'existence d'un biais pitoïste, centré sur les Îles de la Société.

Cette démonstration ne vise pas à affirmer le caractère politique de certaines initiatives culturelles. Ce serait un truisme sans intérêt. Il s'agit plutôt ici de remarquer un alignement idéologique entre des stratégies politiques et culturelles centrées sur les Îles de la Société et un parti pris subrégional favorisant un entresoi polynésien, coupant court à l'influence des États mélanésien indépendants de la région. S'ajoute à cela la moindre influence en Polynésie française de Samoa et de Tonga par rapport à celle d'Aotearoa, d'Hawai'i et même de Rapa Nui, y compris au sein des renaissances culturelles. C'est cette fois un biais statutaire, renvoyant à la situation politique des populations autochtones dans chaque territoire océanien, qui ressort de l'analyse et vient recouper un biais scalaire précédemment mis en évidence.

Notons que le parti pris subrégional et le biais statutaire ne semblent pas concerner uniquement la Polynésie française mais aussi certainement Hawai'i. On les retrouve dans un événement qui relie ces deux territoires et que je n'avais pas encore abordé jusqu'ici tant son étude me semblait délicate à mettre en œuvre en l'absence des analyses qui précèdent.

Cet événement scientifique mensuel s'est développé en dehors du cadre universitaire de l'Université de la Polynésie française (UPF) entre 2020 et fin 2021¹⁰⁴. Il s'est appuyé sur un réseau d'échanges scientifiques entre chercheur.euse.s autochtones du Pacifique. Nommé « Connaissances Ancestrales des peuples de Moananuihiva », ce webinaire était animé par la docteure Lilikalā Kame'eieihiva du Centre des études hawaïennes et par Johann Hironui Bouit de l'association Haururu, en charge de l'interprétation simultanée de l'anglais vers le français ou du français vers l'anglais. Chaque mois, Lilikalā Kame'eieihiva et Johann Hironui Bouit recevaient un.e intervenant.e différent.e. Plusieurs chercheurs indépendants de Polynésie française ont ainsi été invités : ce fut le cas de l'anthropologue Edgar Tetahiotupa lequel intervient à l'UPF mais uniquement en tant que spécialiste du marquisien, jamais en tant qu'anthropologue, en dépit du doctorat qu'il a obtenu dans cette discipline ; un hommage a été rendu, fin 2020, à Jean-Claude Teri'iero'oitera'i, décédé la même année, auteur d'une thèse en langues et cultures océaniques sur les mots de la navigation traditionnelle dans le vocabulaire tahitien (2013) ; le musicien, danseur et traducteur Libor Prokop, qui a contribué à relancer la pratique du vivo (flûte nasale) à Tahiti est également intervenu dans plusieurs épisodes, enfin les deux derniers épisodes donnaient la parole à Paul Mo'ohono Niva, archéologue indépendant en Polynésie française.

Bien que le nom franco-tahitien du webinaire se réfère à l'Océan Pacifique comme cadre géographique (« Moananuihiva »), la description du projet¹⁰⁵ et son nom en anglais (« Polynesian Ancestral Knowledge Webinar Series ») ne laissent aucun doute sur le fait que les territoires et les savoirs concernés soient à nouveau limités au « triangle polynésien », reconduisant le biais identifié déjà à plusieurs reprises. Il n'est pas anodin qu'Haururu ait été autant impliquée dans ce projet scientifique. L'association qui joue un rôle structurant depuis les années 1990 dans les dynamiques culturelles à

¹⁰⁴ Depuis fin 2021, et le 34^{ème} épisode, la chaîne youtube (<https://www.youtube.com/playlist?list=PL2hg7uN6JnnNonHpPgYP2nmHRJxfNCN6a>) du webinaire n'est plus mise à jour, ni le site 'Ōiwi TV.

¹⁰⁵ <http://www.haururu.pf/webinaire-polynesie-savoir-ancestral/>

Tahiti (Alévêque, 2021) se veut un lieu d'échanges, et de (re)construction des savoirs. Elle permet ainsi à des chercheur.euse.s autochtones qui souffrent d'une certaine marginalisation au sein de l'institution scientifique dominante (l'UPF) de trouver un autre espace de discussion. Côté hawaïen, Lilikalā Kame'eleihiva est une historienne qui milite pour la souveraineté des autochtones (dont elle fait partie) dans cet archipel qui est encore un État des États-Unis. Elle a apporté son expertise en Polynésie française pour la rédaction du dossier ayant permis le classement à l'UNESCO du site de Taputapuātea, à Ra'iātea. Dans son travail, elle insiste régulièrement sur les liens religieux qui unissent les îles hawaïennes à ce marae. Le propos repose sur des arguments lexicaux (le fait que le marae soit situé sur une terre appelée « Te Pō », que Ra'iātea ait autrefois porté le nom de « Hawai'i ») et sur des arguments mêlant archéologie et cosmologie (portant par exemple sur l'orientation septentrionale du marae).

« Future Imaginary Dialogues: Lilikalā Kame'eleihiva », 2017, entretien [en ligne] réalisé par J. E. Lewis avec la Docteure L. Kame'eleihiva, dans le cadre du projet « Initiative for Indigenous Futures »
"I have discovered that really our religion and the akua and the divine elements that we worship, come out of Raiatea, close to Tahiti, the main temple there, Taputapuatea, The land is called Te Po, the night. The only place in Polynesia called Te po. In Hawaii we say about ancestral knowledge, "Mai te po, mai," From the night. From the beginning of the world, Te Po, but actually it's from there, Te po. Right there, it's from... "Mai te po, mai," it comes from that land. [chuckle] And the main temple there, that is the source of our religion an island of Raiatea which is we call Hawaii. Is a temple that has one wall zero degrees north and it's used to track the sun from equinox to solstices and back."

En première analyse on pourrait se dire que L. Kame'eleihiva se situe ici à l'écart du consensus scientifique qui n'a pas encore tranché concernant l'origine du peuplement de cet archipel entre les îles de la Société, les Marquises, voire même Samoa (Kirch, 2011). Cependant, son propos est beaucoup plus prudent puisqu'elle n'aborde pas directement la question du peuplement mais tend uniquement à affirmer une continuité religieuse entre Ra'iātea et Hawai'i en vertu de certaines conceptions communes. L'union proposée entre les deux îles repose sur la complémentarité entre principe masculin et principe féminin. Si Ra'iātea est présentée comme le lieu auquel sont rattachées les divinités masculines, Hawai'i devient le pendant féminin de ce panthéon polynésien.

Je ne peux cacher combien ce propos m'a longtemps laissée perplexe, d'abord parce que le subrégionalisme qu'il véhicule ne s'inscrit pas dans une logique autonomiste mais véritablement dans une approche décoloniale. De plus, il pourrait être tentant de céder ici à une interprétation de ce propos en termes d'union des nationalismes chez des populations autochtones océaniques encore colonisées et qui peinent à faire valoir le principe d'indépendance dans le débat public. On regretterait alors que le décentrement proposé n'aille pas plus loin, n'effectue pas directement de lien avec la dynamique du régionalisme culturel océanien autorisant une forme de convergence des luttes entre les populations autochtones du Pacifique déjà indépendantes et celles qui aspirent à le devenir.

Une telle interprétation s'avèrerait cependant irrecevable dans la mesure où elle s'inscrirait précisément dans la rhétorique inventionniste que nous avons rejetée précédemment, s'en distinguant seulement par le type de purisme sur lequel elle repose : contrairement aux inventionnistes dont le purisme se veut d'origine marxiste, dont le purisme bute sur les limites d'un

matérialisme historique simplificateur (toute lutte qui ne viserait pas l'effacement immédiat de toutes les inégalités sociales étant considérée comme vaine), cette interprétation alimenterait un purisme régional, en vertu duquel seules les luttes qui prennent pour échelle l'Océanie permettraient de renverser le cadre colonial hérité. Il s'agit là du principal écueil de mon travail : enfermer les renaissances culturelles dans une injonction au régionalisme.

Cependant, une crainte demeure vis-à-vis de ce que j'appellerai ici les renaissances culturelles miroirs. Par renaissance culturelle miroir, j'entends désigner les liens privilégiés que les acteur.rice.s rencontré.es en Polynésie française affirment vouloir entretenir avec certains territoires du triangle polynésien : Hawai'i, Aotearoa et Rapa Nui. Cet attrait a déjà été partiellement analysé en ouverture de cette troisième partie, dans l'introduction, lorsque j'ai montré que le régionalisme océanien ne reposait pas sur un quelconque mythe des origines, et ne se développait pas sur une page blanche mais bien dans un contexte dans lequel la socialisation entre acteur.rice.s du « triangle » polynésien (associant principalement les États ou territoires du centre de ce triangle et de ses extrémités) leur paraissait encore plus évidente. Il existe en effet de multiples preuves de la proximité culturelle de ces territoires mais celles-ci ne sont sans doute pas plus importantes que celles qui les lient avec d'autres États actuels comme Samoa, Tonga, les îles Cook, Fidji, Wallis, le Vanuatu ... Ceci est particulièrement vrai en Polynésie française dont certains archipels, comme Mangareva (chapitre 4, 2.2) ont pu jouer par le passé un rôle de carrefour dans le Pacifique oriental. La métaphore du miroir permet alors de rendre compte de ce rapprochement préférentiel et contemporain de la Polynésie française avec Hawai'i, Aotearoa et dans une moindre mesure Rapa Nui. C'est donc une combinaison entre biais scalaire et biais statutaire que l'on retrouve ici encore, renvoyant cette fois au statut des populations autochtones polynésiennes, à leur marginalité politique relative. Vient s'ajouter à cela la crainte que ce rapprochement préférentiel ne reproduise à son tour l'invisibilisation de la Micronésie et le filtre racial opposant populations mélanésiennes et populations polynésiennes, dont on peut douter qu'ils aient existé avant la colonisation (Tcherkézoff, 2009).

Une fois ces craintes exprimées, on peut aussi souligner l'intérêt des comparaisons dressées par L. Kame'eleihiva. La référence à Ra'iātea et aux Îles de la Société permet à cette historienne de montrer que l'accaparement des terres et la disparition de l'agriculture vivrière n'avaient rien de systématique ou d'inéluctable dans les colonies du Pacifique, tendant ainsi à légitimer une réforme foncière permettant vraiment aux populations hawaïennes de renouer un lien avec leurs terres.

« Future Imaginary Dialogues: Lilikalā Kame'eleihiva », 2017, entretien réalisé par J. E. Lewis avec la Docteure L. Kame'eleihiva...

« In Tahiti... You can say what you like about the French, but in Tahiti, the Tahitians still own the land from mountain to sea. They're still eating from the land. When my daughter was in high school, she was going out with this Tahitian boy. I said, "Baby, if he asks you to marry him, do it now. [laughter] Say yes. They got land. They have all this land, look at the land they have. They have land, we have no land." Lucky if 1% of Hawaiians own beachfront today. But here the Tahitians are eating from the land, owning their own land. There's not that many of them, I think there's something like 400,000 of all French Polynesia. But they're still land based, whereas we're kind of really urbanized. So we can learn from them. We can see what they do. And they really do plant a lot of food. We could do that. We

have sunshine, we have rain, and we have great soil. What we don't have is the time to plant because we're so busy trying to pay rent. »

Surtout, ce fonctionnement en miroir des acteur.rice.s des renaissances culturelles de Polynésie française et d'Hawaï'i alimente des socialisations qui permettent de contourner d'autres formes de domination : le webinaire, par exemple, donnait la parole à des scientifiques autochtones tahitien.ne.s et marquisien.ne.s mais aussi à des acteur.rice.s des renaissances culturelles là où l'Université de la Polynésie française apparaît encore trop souvent comme un club relativement fermé. Ainsi, avec ces échanges mensuels, l'association Haururu et l'université d'Hawaï'i à Mānoa sont parvenues, au moins le temps qu'a duré le webinaire, non seulement à relativiser la barrière linguistique entre Pacifique anglophone et Pacifique francophone, mais aussi à créer un espace d'énonciation dans lequel la distinction entre scientifiques et acteur.rice.s des renaissances culturelles n'est plus aussi structurante. Ce dispositif reste cependant très confidentiel dans le sens où l'audience du webinaire apparaît très inégale si l'on en croit le nombre de vues affichées sur youtube¹⁰⁶ (d'une dizaine à un millier de vues selon les vidéos).

Si L. Kame'eleihiva et les participant.e.s au webinaire peuvent mobiliser le miroir des renaissances culturelles hawaïienne et tahitienne à des fins de décentrement, cette démarche semble faire figure d'exception. En Polynésie française, le subrégionalisme s'inscrit, comme nous l'avons vu un peu plus haut, dans un entresoi statutaire très spécifique à ce territoire (et au rôle qu'y ont joué des logiques pitoïstes).

Or, justement, l'histoire foncière (l'absence de spoliation systématique des terres) et le statut de ce territoire (l'autonomie acquise) pourrait expliquer une autre particularité de la Polynésie française en Océanie, une particularité qui recoupe la question de l'échec partiel du nationalisme culturel : je veux parler des réticences vis-à-vis de la notion d'autochtonie. Sans prétendre développer pleinement cette perspective, j'entends rapidement expliquer pourquoi je n'ai pas choisi d'emprunter réellement le chemin tracé par cette notion, par cet outil des sciences humaines.

2.3. L'autochtonie en Polynésie française : une notion inconfortable ?

On peut tout d'abord remarquer, à la suite de Natacha Gagné (2016 : 15) que c'est le terme même d'autochtonie qui pose problème en Polynésie française. Cette chercheuse canadienne a montré comment, à Tahiti, son étude portant uniquement sur ce territoire en Polynésie française, l'inversion du stigmate n'avait pas opéré. Alors qu'ailleurs dans le monde, comme au Canada, à Aotearoa ou Hawaï'i, le terme est devenu une bannière à partir de laquelle les luttes anticoloniales sont menées, notamment à l'ONU ou au sein des territoires encore colonisés, à Tahiti, ce mot est interprété très négativement et peu d'acteur.rice.s le revendiquent pour eux.elles-mêmes. Mon expérience en tant qu'enseignante à l'université abonde le propos de Natacha Gagné : alors que j'abordais la notion en cours, l'un des étudiant.e.s s'esclaffa « Mais les autochtones ici c'est qui ? Nous ? Autant dire les

¹⁰⁶ <https://www.youtube.com/playlist?list=PL2hg7uN6JnnNonHpPgYP2nmHRJxfNCN6a>

« sauvages » quoi... ». Le terme semble assigner à une altérité imposée de l'extérieur, à un statut de victime, de « citoyen de seconde zone » (Gagné, 2016 : 15) qui est dès lors rejeté. Tout se passe comme si l'emploi de ce terme revenait à nier les spécificités de l'histoire coloniale, politique et foncière de la Polynésie française, à nier les résultats acquis en termes d'autonomie.

Les controverses, internes à la Polynésie française, autour du terme « mā'ohi » recourent en partie le discrédit dont la notion d'autochtonie fait l'objet dans ce territoire. Mis en avant par les premiers acteurs de la renaissance culturelle tahitienne, ce terme aurait dû permettre de fédérer l'énonciation culturelle à l'échelle de la Polynésie française dans une logique quasi-nationaliste. C'était sans compter la résistance marquisienne, mais aussi plus généralement le fait que cet usage ne s'impose pas ailleurs qu'à Tahiti (Saura, 2008 : 138-139). Ce vocable a ainsi été perçu comme un nouvel avatar d'un impérialisme tahitien, niant les spécificités locales (on retrouve donc ici des enjeux déjà abordés dans ce chapitre). Il faut dire que le mot n'existe pas en marquisien. Toti raconte ainsi que c'est la crainte de voir le tahitien enseigné dans les écoles des Marquises qui a constitué le premier facteur de mobilisation à l'origine de la création de Motu Haka.

Toti, président de Motu Haka, décembre 2019, Hakahau (Ua Pou)

« Me revoilà donc à Tahiti pendant trois mois. Et à cette époque-là on était en 1977 (...). Avant de rentrer aux Marquises dans nos établissements respectifs, on avait été convié à l'assemblée territoriale de Polynésie pour parler d'un sujet qui tenait à cœur à Maco Tevane qui était ensuite devenu directeur de l'académie tahitienne et qui nous a dit voilà. Dorénavant, le tahitien sera enseigné dans les écoles de Polynésie française et ça... Alors est-ce que vous avez des questions. Alors je me présente je suis enseignant au centre scolaire de Hakahau à Ua Pou, vous pensez que les marquisiens vont accepter l'apprentissage du tahitien dans les écoles des Marquises ? Enfin, moi je me pose la question. Alors, il répond. Ah non non j'oubliais, ce sont les langues polynésiennes, le reo mā'ohi. Les langues polynésiennes seront enseignées à partir de l'année prochaine, c'est-à-dire 1978 dans les écoles de Polynésie française. Vous nous dites ça oralement mais est-ce qu'il y a un texte sur lequel on pourra s'appuyer pour dire oui, le conseil de gouvernement a dit que. Alors là ça m'a fait tellement peur ce truc-là.

Et en rentrant à Ua Pou, je rencontre les collègues instits. Ecoutez les gars, les trois copains. On va bientôt apprendre le tahitien dans nos écoles. Bah c'est ce qui a été annoncé. Semblerait-il qu'il disait que ce sont les langues polynésiennes. Alors, en décembre 1977, avec Etienne et Ben on a été invité par l'évêque Le Cléac'h, qui avait mis en place un synode des Marquises à Nuku Hiva et il avait invité tous les anciens de l'école Saint-Joseph, ceux qui avaient des fonctions dans la fonction publique ou privée pour participer à ce synode. Je crois que c'était pour faire un petit peu le point. Dans sa proposition, il voulait que le marquisien soit appliqué dans les églises de l'archipel des Marquises. Les messes seront dites, les textes seront lus en marquisien parce que c'était du latin et du français qu'on faisait à l'époque.

Et parti de là, l'idée de rencontrer l'évêque Le Cleac'h qui était lui aussi d'un certain caractère comme il était originaire... comme il était breton. Il avait connu un peu aussi les peuples indiens du Canada c'est ce qu'il nous a raconté par la suite. Ils étaient aussi voilà avec l'influence de la langue anglaise. Ils avaient plus tendance à apprendre les langues étrangères. Pour lui c'était un risque. En discutant, on

se retrouve après le repas à l'évêché, venez dans mon bureau et on en discute et donc on a discuté je lui ai dit vous êtes conscient y a eu donc ça... alors il dit. Écoutez, c'est simple, il avait déjà un statut loi 1901, il nous montre ça. L'union fait la force. Si toi Toti, en tant que Toti tu vas te battre, c'est le pot de terre contre le pot de fer. Mais en vous mettant dans une association vous aurez plus de poids, à discuter avec les autorités politiques et voilà comment ça a commencé. Et donc c'était en 1977. Décembre 1977. On a donc décidé avec le statut qu'on avait de créer l'association »

Il demeure que le terme « mā'ohi » est toujours mobilisé par de nombreux.ses indépendantistes, notamment à Tahiti, pour désigner la Polynésie française : « Mā'ohi nui ». Il existe ensuite une association d'auteur.rice.s autochtones qui utilise le terme pour se désigner : litteramā'ohi. Elle a même consacré un numéro entier de ses « ramées de littérature polynésienne » au thème « Autochtonie et peuples autochtones » (2011, n°19). Notons que tous les acteur.rices de la renaissance culturelle marquisienne ne s'opposent pas au terme mā'ohi et au projet nationaliste qui le sous-tend. L'anthropologue Edgar Tetahiotupa et le chef du groupe Toko Henua, la délégation des marquisien.ne.s de Tahiti qui ont dansé au Matavaa de 2019, déclarent se retrouver dans ce vocable et soutenir le projet d'un Mā'ohi Nui indépendant. Dans les deux cas, il s'agit de Marquisiens qui vivent depuis longtemps à Tahiti, je précise cela sans trop savoir si ce point commun est vraiment déterminant.

Ainsi, c'est non seulement le terme « autochtone » qui a été partiellement rejeté, mais aussi l'énonciation culturelle à l'échelle de la Polynésie française. Le terme qui devait permettre de dire l'autochtonie à cette échelle, de dire l'autochtonie sans passer par une langue occidentale, de structurer la lutte pour l'indépendance, a donc été également entaché de controverses. J'aurais pu malgré tout suivre cette piste de l'autochtonie, en la considérant comme un signal faible. Cependant, on touche ici finalement à des enjeux liés davantage à la question de la conscience historique, politique, nationale qu'à celle de l'énonciation culturelle. En suivant ce chemin, le risque aurait donc été de m'éloigner de mon sujet d'étude.

L'intégration de la Polynésie française au sein de la dynamique culturelle régionale apparaît donc comme un processus tronqué par différents biais (parmi lesquels le succès du subrégionalisme limité au « triangle polynésien » semble central), mais aussi comme un processus peu démocratique à tous les sens du terme : un processus peu accessible aux différent.e.s citoyen.ne.s du territoire, un processus peu transparent, un processus confidentiel, conditionné par l'accumulation de capitaux sociaux, un processus élitiste donc... L'énergie investie par les institutions locales basées à Tahiti pour assurer l'intégration territoriale à l'échelle de la Polynésie française (et même parfois, ponctuellement, pour remettre en cause une approche tahitianocentrée qui prévaut encore par ailleurs) explique aussi que l'intégration régionale, océanienne, ne constitue pas une priorité.

Le désintérêt relatif pour le régionalisme océanien a donc été produit, dans le sens où il a servi, à un moment donné, les intérêts de la France continentale dans sa stratégie nucléaire mais aussi dans sa volonté de rester présente dans le Pacifique et de ne pas céder sur la question de la décolonisation.

Le subrégionalisme polynésien apparaît aujourd'hui plus valorisant pour des acteur.rice.s influencé.e.s par le partitionnement colonial et raciste du Pacifique. Il bénéficie d'une évidence linguistique qui le renforce et vient recouper des dynamiques tahitianocentrées (pitoïsme). Il existe cependant des exceptions, notamment lorsque la socialisation entre les peuples du « triangle polynésien » est utilisée pour initier des effets miroirs et favoriser la remise en cause de certaines dimensions de la colonialité dans les territoires concernés (Aotearoa, Rapa Nui, Hawai'i et la Polynésie française notamment).

Tous ces éléments favorisent malgré tout le maintien d'une certaine distance entre les populations de Polynésie française et celles des États indépendants du Pacifique. Ce que dénonce Chantal Spitz (Lamazou, 2018 : 96) dans la citation suivante : « Les Tahitiens ont un certain mépris pour les Océaniens. S'ils vont en Océanie, c'est pour jouer au casino à Auckland, faire du shopping à Honolulu ou à Sydney. Mais pas à Fidji, pas au Vanuatu, pas en Papouasie [...] parce que quand même ils sont noirs et pauvres. Et puis, faut pas déconner, c'est indépendant. Nous on est mieux ! [...] Fidji c'est le cœur de l'Océanie. Il y a tout à Fidji. Il y a l'Océanie que je ne trouve pas ici. »

Parce qu'ils reproduisent de multiples biais dans la représentation qu'ils proposent de l'Océanie, la plupart des événements culturels de dimension régionale organisés à Tahiti ne sont pas encore en mesure de combler cet écart.

Or justement, le régionalisme culturel océanien tel qu'il a été développé par E. Hau'ofa, A. Wendt et T. Teaiwa pourrait permettre de le combler, il a été conçu à cette fin. Ce régionalisme est cependant limité dans son rayonnement en Polynésie française par la faible voire la mauvaise réception dont il fait encore l'objet également dans le champ scientifique, un champ auquel il appartient pourtant (E. Hau'ofa, A. Wendt et T. Teaiwa sont ou étaient des chercheur.euse.s). Assurer la réception dans le champ scientifique du régionalisme océanien ne constitue pas une condition nécessaire à la diffusion de celui-ci mais une étape qui permettrait d'assurer une assise universitaire à ce processus, lequel pourrait ensuite davantage bénéficier des réseaux de diffusion des savoirs qui caractérisent la recherche et l'éducation, ce qui n'est pour le moment pas le cas dans le contexte français et ultramarin. Ce sont toutes ces questions qu'il s'agit maintenant d'aborder dans une logique spiralaire, fidèle au premier « chemin faisant » de cette thèse (première partie), fidèle au rôle d'arrière-garde attribuée à la recherche par B. de Sousa Santos (2016 : 64, voir le dernier point du premier « chemin faisant »), en proposant un prolongement théorique opérant un lien entre Atlantique noir et régionalisme culturel océanien.

Chapitre 9. Le régionalisme culturel océanien dans le champ scientifique : tiers exclu ou tiers inclus ?

Ce chapitre vise donc à questionner la place qu'occupent la perspective océanienne, mais aussi plus généralement les autres régionalismes culturels et épistémiques (comme l'Atlantique noir) dans la recherche, en tant que paradigmes minoritaires. Il s'agit de montrer que le champ scientifique n'est pas encore pleinement en mesure non seulement de recevoir la différence à cette échelle mais aussi de faire une place aux énonciations scientifiques débordant le cadre universaliste occidental-centré (et continental-centré) qui le structure encore. Les apports des cultural, subaltern, postcolonial et decolonial studies n'ont pas été pleinement intégrés par les chercheur.euse.s qui occupent des positions dominantes dans ce champ, ces approches suscitant encore des réactions hostiles. La perspective océanienne sera ainsi rapprochée de celle de l'Atlantique noir, telle que développée par P. Gilroy (2017 [1993]) et contemporaine de l'œuvre d'E. Hau'ofa, afin de bien faire ressortir ce qui se joue dans la marginalisation voire le rejet partiel de ces énonciations scientifiques d'échelle régionale.

Le propos développé dans ce chapitre opère donc un ultime changement d'échelle. Le régionalisme culturel océanien y est mis en Relation avec d'autres perspectives macro-régionales : l'Atlantique noir, mais aussi la perspective occidentale, qui se trouve ainsi provincialisée. En discutant la manière dont le régionalisme océanien participe du Tout-Monde (Glissant, 1997a.), on touche ici à l'aboutissement de l'approche pluriverselle revendiquée tout au long de cette thèse.

Mais avant d'en venir à ces raisonnements, je souhaite revenir une dernière fois sur ma propre inclination initiale pour l'échelle régionale afin d'explicitier tout d'abord la position dans laquelle celle-ci m'a mise, non plus vis-à-vis des acteur.rice.s des renaissances culturelles auprès desquel.le.s j'ai effectué des entretiens (ce point a déjà été traité dans le chapitre 3, 4.2) mais vis-à-vis cette fois des autres chercheur.euse.s appartenant à différentes traditions disciplinaires plus ou moins ouvertes sur cette échelle. Ce qui tenait d'une posture d'originalité a ensuite pu être rationalisé, justifié après-coup, en le rattachant à l'approche décoloniale développée par B. Sousa Santos et sa « sociologie des absences » (Santos, 2011). Ce mouvement réflexif permettra aussi, avant la conclusion, d'apporter un nouvel éclairage sur la construction de ce sujet et sur le traitement qui en a été proposé. Ce dernier chapitre offre donc aussi une contextualisation, a posteriori et centré sur le champ scientifique, au constat qui a été dressé précédemment concernant le faible développement de la perspective océanienne dans le contexte de la Polynésie française. Il s'agit bien d'étudier une autre dimension de l'absence qui caractérise le régionalisme océanien et concerne le champ scientifique, engageant un positionnement de ma part que j'ai cherché à préciser tout au long de cette thèse.

1. Prendre parti pour un absent

1.1. Un parti pris régional reconduit tout au long de ce travail...

Dans le champ scientifique, au sens bourdieusien d'espace social structuré par des rapports de force intériorisés, et surtout dans le microcosme que constitue l'UPF, mon approche à la fois macro-régionale et culturelle m'a placée dans une position liminaire. Elle est venue renforcer une position

déjà décrite plus haut, dans la première partie de cette thèse. Dans une institution largement dominée par les sciences dures et notamment la biologie, la géographie reste peu reconnue. La discipline est fortement associée à l'histoire et son département ne bénéficie pas d'un véritable rayonnement. Les deux figures les plus reconnues, et qui se sont succédé dans le département, sont deux professeurs d'université qui ont une approche de la discipline qui fait la part belle à la géographie physique ou à la modélisation quantitative, ce qui leur a permis d'intégrer le laboratoire EIO (Environnements Insulaires Océaniques), et même, pour le second, d'occuper un poste décisionnaire au sein de ce laboratoire où les sciences du vivant ont pignon sur rue.

Mon approche culturelle de la géographie m'a d'emblée tenue à l'écart de ce laboratoire et m'a permis de rejoindre un autre laboratoire de sciences humaines (au sens très large), dénommé EASTCO (Équipe d'accueil sociétés traditionnelles et contemporaines en Océanie), dirigé alors par un anthropologue, auquel a succédé un binôme composé d'un linguiste et d'une enseignante-chercheuse en sciences de l'éducation. Cette affiliation me séparait de fait des autres géographes de l'UPF, tous membres d'EIO. En discutant de mon sujet de thèse avec un anthropologue de ce laboratoire, j'ai vite perçu que, si l'approche culturelle m'affiliait à de nombreux chercheurs au sein de celui-ci, l'échelle macrorégionale constituait une bizarrerie. En effet, cet anthropologue n'hésita pas à me dire qu'il aurait préféré que je fasse une thèse sur Puna'auia par exemple (supposant que je vivais dans cette commune) en allant parler avec les gens, les anciens notamment. Il y avait dans cette invitation à réorienter mon sujet de thèse une certaine bienveillance mais aussi un condensé de préceptes révélateurs des conditionnements qui structurent le monde des sciences humaines à Tahiti mais surtout, plus généralement, l'anthropologie comme discipline : le localisme, l'empirisme, la proxémie. E. Summerson Carr and M. Lempert (2016 : 11) ne disent pas autre chose quand ils affirment que la division du travail académique entre les disciplines conditionne l'échelle à laquelle les « objets d'étude » (« *objects of knowledge* ») sont analysés. Notons cependant qu'en m'invitant à étudier un espace en plein processus d'embourgeoisement et de mutation urbaine, cet anthropologue ne reproduisait pas la valorisation du retranchement (de ce que j'ai appelé le cœur de l'île dans le chapitre 1, 2.), chère à de nombreuses approches culturelles portant sur des sociétés présentées comme traditionnelles.

Ce parti pris en faveur de la grande échelle et des espaces reculés serait lié selon Bourdieu à la manière dont le champ scientifique a valorisé le « laboratoire » comme dispositif par excellence permettant de construire des connaissances. « On peut, pour faire sentir les limites de ces études [les études de laboratoires], les rapprocher de ce qu'étaient, dans un tout autre domaine, les monographies de village (et même une bonne partie des travaux ethnologiques) qui prenaient pour objet des micro-unités sociales supposées autonomes (quand on se posait la question), des univers isolés et circonscrits qu'on pensait plus faciles à étudier parce que les données se présentaient en quelque sorte toutes préparées à cette échelle (avec les recensements, les cadastres, etc.) » (Bourdieu, 2001, p. 67).

Cette analyse s'applique non seulement à l'anthropologie mais aussi à la géographie française. Celui que l'on présente souvent, en France, comme le « père de la géographie », Paul Vidal de la Blache a, en effet, développé une approche de la discipline valorisant les monographies de petites régions dont l'unité était définie d'abord en fonction de critères géomorphologiques. Ce primat de l'approche (micro) régionale a longtemps influencé le développement de la géographie universitaire, et des approches qualitatives au sein de celle-ci, les analyses à petite échelle étant obtenues par la somme et

la synthèse des études à grande échelle. Il faut attendre le tournant structuraliste de la géographie et le développement des différents courants de l'analyse spatiale, notamment les études menées par exemple par Olivier Dollfus (1994), concernant la mondialisation et s'intéressant aux interdépendances entre des territoires éloignés, ou l'approche géohistorique plus récente de C. Grataloup (2007) pour que la très petite échelle acquière, dans le champ disciplinaire français, la légitimité d'objet d'étude. L'échelle macro-régionale a ainsi cessé progressivement d'être abordée seulement comme la résultante d'un travail de synthèse réalisé à partir de la somme des monographies locales et nationales, reconduisant qui plus est un découpage du monde figé par l'approche par continent. Elle est devenue une échelle pertinente en soi, permettant de rendre compte de la manière dont la proximité, les logiques de voisinage, jouent encore dans la mondialisation telle qu'elle s'effectue aujourd'hui.

Si l'échelle macro-régionale questionne c'est qu'elle contrevient à toutes les exigences exposées dans la citation précédente de Bourdieu, elle ne constitue pas un laboratoire idéal pour le développement d'une approche qualitative, contrairement à Rurutu dans l'œuvre d. A. Babadzan (1982) ou Rapa dans celle de C. Ghasarian (2014), où le retranchement est le gage, sinon d'une identité préservée au moins d'une occidentalisation limitée au « traditionnel » (le syncrétique), dans le premier cas ou au « translocal », dans le second. Et dans ces raisonnements, Tahiti se trouve systématiquement, par opposition, dénigrée, comme lieu où opère un « polynésianisme » qui a besoin d'« écrits » et de « mises en scène » pour s'exprimer (Ghasarian, 2014 : 417-477). Rappelons cependant que dans le cas de C. Ghasarian ce sont justement les entretiens réalisés à Tahiti auprès des Rapa qui le poussent à sortir d'une perspective purement locale pour intégrer, dans une approche qu'il qualifie de « translocale », les nombreux déplacements des populations originaires de l'île malgré tout présentés comme une sorte de concession (voir à ce sujet le chapitre 3, 2.1). La valorisation du localisme et du retranchement semble donc structurante dans ces exemples.

Surtout, la région apparaît comme une réalité non expérimentable dans le cadre temporel et avec les moyens dévolus à une thèse, qui plus est quand une pandémie vient remettre en cause la tenue des grands événements culturels régionaux et fermer les frontières de nombreux territoires insulaires. Je n'ai pas parcouru tout le Pacifique... Je n'ai pas mis les pieds en Micronésie et je ne connais de la Mélanésie que la Nouvelle-Calédonie. On peut s'interroger sur le caractère illusoire d'une telle exigence : celle qui sillonne une région aussi vaste que l'Océanie expérimente-t-elle autre chose qu'une collection de lieux ? Faut-il dès lors renoncer à toute approche qualitative à l'échelle régionale ? Consciente de ces difficultés, j'avais d'abord eu l'objectif de me rendre dans le territoire qui me semblait présenter le plus fort niveau de centralité dans le régionalisme culturel océanien : à Fidji, un État considéré comme un carrefour entre Polynésie et Mélanésie, et plus précisément à Suva, la capitale, où l'Université du Pacifique Sud a été fondée en 1968, où E. Hau'ofa a créé l'*Oceania Centre for Arts, Culture and Pacific Studies*, où se trouvent enfin la Conférence des Églises du Pacifique et le *Pacific Theological College*. J'avais ensuite l'intention de me rendre à Hawaï'i en juin 2020 pour assister au Festival des Arts du Pacifique, temps fort qui aurait dû réunir à cette date plusieurs milliers de participant.e.s en provenance des différents territoires océaniques. Rien de tout cela ne put avoir lieu en 2020 et j'ai donc réorganisé mon travail en 2021 : en ajoutant Mangareva à la liste de mes territoires d'étude, et en retournant réaliser des entretiens à Tahiti. Les deux déplacements qui devaient me permettre d'accéder au régional se trouvèrent donc redéployés en Polynésie française : l'archipel remplaçait ainsi le macro-régional.

La logique aurait peut-être voulu que je renonce dès lors à l'échelle océanienne. Il n'en fut rien : d'abord parce que, même si je n'ai pas pu me rendre à Suva ou Hawai'i, j'avais déjà engagé un premier travail d'enquête sur un événement culturel de dimension régionale basé à Tahiti, le FIFO ; mais aussi un second travail parallèle d'observation participante lors d'un événement scientifique de même envergure : la conférence du PIURN (Pacific Islands Universities Research Network ; voir chapitre 6) ; ensuite, parce que les premiers entretiens réalisés m'avaient déjà permis d'identifier la faible inscription régionale des dynamiques mises en œuvre par les acteurs des renaissances culturelles en Polynésie française, ce qui me semblait constituer un résultat en soi ; enfin, et c'est le point décisif, parce que le travail théorique engagé depuis les premiers moments de la thèse et même en amont de celle-ci, dès les premiers cours dispensés à l'UPF, portait déjà la marque de cette inclination pour l'échelle régionale.

Je pense en effet l'avoir développée dès les premières préparations de cours sur la « géographie de l'Océanie », une unité d'enseignement qui m'avait été attribuée à mon arrivée sur le territoire. En construisant le cours que je donnais aux étudiant.e.s de première année de licence d'histoire-géographie ainsi qu'aux étudiant.e.s en seconde année de licence de langues polynésiennes, cours portant sur l'insertion des territoires insulaires océaniques dans la mondialisation, j'avais commencé par considérer avec méfiance les modèles économiques classiques tels que le modèle MIRAB, SITE, PROFIT, TOURAB¹⁰⁷... ; ces modèles ayant pour point commun de chercher à conceptualiser la dépendance des « petits territoires insulaires océaniques¹⁰⁸ » vis-à-vis de ressources extérieures (touristes, aides internationales, remises...), une dépendance qui peut aussi être formalisée dans le statut d'État associé, un processus de décolonisation expérimenté par plusieurs pays de la région. Ces modèles me semblaient voler au secours de la victoire, reproduire une vision de la région la consacrant en tant que marge ultime d'une mondialisation qui, bien qu'elle fasse la part belle aux littoraux, n'en restait pas moins largement continentalo-centrée, centrée sur les grandes façades continentales. Déjà, les travaux de Jean-Christophe Gay sur le tourisme apportaient une inflexion majeure à ces modèles qui ne tenaient pas compte de ce que le monde, le monde tel qu'il fonctionne aujourd'hui, le monde mondialisé, doit aux territoires insulaires océaniques en matière d'imaginaire balnéaire, ou en matière de sports nautiques (Gay, 2013 : 84-85).

Plus tard, je remarquais que le documentaire *Patutiki* (Tetahiotupa, Honoré, 2018) ne disait pas autre chose lorsque, en guise d'épilogue, il racontait comment Tiki est parti conquérir le monde, faisant ainsi référence à la diffusion des motifs du patutiki en dehors de l'Océanie, notamment sur la peau des Occidentaux. Notons que dans ces deux exemples (le second ayant déjà été abordé dans le chapitre 2, 3.1) des éléments spécifiques à la culture des îles de la Société (Tahiti et Pora Pora), d'Hawai'i et des Marquises sont intégrés dans la culture mondialisée.

Cependant, la référence qui s'avéra ici déterminante fut bien sûr l'œuvre d'E. Hau'ofa qui prenait l'exact contrepied des modèles précédemment évoqués. Et c'est grâce au travail mené par la petite maison d'édition Pacific Islanders (voir chapitre 6, 2.) que j'ai pu « rencontrer » la pensée de cet auteur, déjà décédé à l'époque, avant de prendre connaissance des essais en anglais disponibles en ligne et en bibliothèque mais aussi du roman *Poutous sur le popotin* édité par Au vent des îles, (2012 [1987]).

¹⁰⁷ Pour une synthèse de ces modèles, voir : Ellero, 2017 et Dehoorne, 2014.

¹⁰⁸ Le succès de ces modèles et notamment du modèle MIRAB a été tel qu'ils ont été utilisés pour décrire la situation d'autres territoires dans le monde, des territoires insulaires, mais pas seulement (Bertram, 2006).

Cette pensée introduit pour moi une rupture épistémologique majeure justement parce qu'elle invitait le.la chercheur.euse qui s'intéresse à l'Océanie, mais d'abord plus généralement les Océanien.ne.s dans leur ensemble, à se déprendre, avant tout, d'une approche continentale dominante, ensuite, d'une approche quantitative tributaire de données officielles, n'étant pas en mesure d'intégrer les flux informels et donc de restituer la symétrie des échanges qui existent entre les territoires insulaires du Pacifique et les grandes puissances continentales.

E. Hau'ofa, 2013 [2008], *Notre mer d'îles, Pape'ete : Pacific Islanders*, p. 23-24 (je souligne)

« L'impérialisme du XIX^{ème} siècle a érigé des frontières qui ont engendré le rétrécissement de l'Océanie, transformant un monde sans limites en des États et territoires insulaires du Pacifique tels que nous les connaissons aujourd'hui. Les gens étaient enfermés dans leurs minuscules espaces, isolés les uns des autres. Ils ne pouvaient plus voyager librement pour faire ce qu'ils avaient fait depuis des siècles. Ils furent coupés de leurs parents de l'étranger ainsi que de leurs lointaines richesses naturelles et culturelles. C'est ce point de vue historique qui rend nos pays petits, pauvres et isolés. [...] La nouvelle réalité économique ôte tout sens aux frontières artificielles et permet aux gens de s'affranchir de leur enfermement. Depuis, ils se sont déplacés par dizaines de milliers, faisant ce que leurs ancêtres avaient fait avant eux : agrandir leur monde à chacun de leurs déplacements, mais à une échelle inimaginable jusqu'alors. [...]

N'importe qui peut voir cela n'importe quand dans les ports et aéroports du Pacifique central où les livraisons de marchandises des foyers outre-mer sont déchargées et celles des pays d'origine sont chargées. Matériaux de construction, machines agricoles, voitures et une myriade d'autres choses sont envoyés par des parents installés à l'étranger, pendant que productions artisanales, fruits tropicaux et racines alimentaires, créatures marines déshydratées, kava et autres délices sont expédiés depuis leurs pays d'origine. Bien que ce flux de marchandises ne soit généralement pas pris en compte dans les statistiques officielles, une large part du bien-être des gens ordinaires de l'Océanie dépend de ces échanges informels. Ils suivent des voies empruntées par des générations d'ancêtres avant eux, invisibles aux yeux des défenseurs des lois de l'emprisonnement et de la mobilité régulée. [...]

Le monde de l'Océanie n'est ni minuscule ni pauvre en ressources. Il l'était seulement comme une condition de l'emprisonnement colonial qui a duré moins d'une centaine d'années dans une histoire qui en compte des milliers.

1.2. ... justifié seulement après coup

E. Hau'ofa s'inscrit de fait dans ce que B. de Sousa Santos nomme la « sociologie des absences », « une recherche qui vise à montrer que ce qui n'existe pas est en fait activement produit comme non existant, c'est-à-dire comme une alternative non crédible à ce qui est supposé exister. [...] La non existence est produite chaque fois qu'une certaine entité est tellement disqualifiée qu'elle disparaît et devient invisible ou qu'elle est défigurée au point de devenir inintelligible. » (Santos, 2011 : 34). Il y a plusieurs manières de produire de l'absence dans le régime défini par la colonialité, le patriarcat et le capitalisme. Ici, la dénonciation porte donc sur la manière dont la « monoculture des critères de la productivité capitaliste » s'impose dans les modèles de Bertram, Watters et consorts, aboutissant à une invisibilisation des flux moins formels en provenance des territoires insulaires du Pacifique.

E. Hau'ofa ne nomme pas explicitement les modèles qu'il déconstruit. Sa critique relève de l'implicite, elle n'est pas une fin en soi, l'objectif est bien de proposer aux habitant.e.s de la région, mais aussi au-delà, une épistémologie alternative, libératrice, fondée sur l'océan comme principe de connaissance et comme éthique. Dans cette perspective ouvertement insulaire, l'océan ne représente plus une rupture, mais un lien historique entre les îles du Pacifique, un espace qui ne se tient plus sagement aux marges de la connaissance mais en constitue les fondements.

E. Hau'ofa opère ainsi un acte de désobéissance épistémologique, en tant que professeur d'université il s'extrait du schéma explicatif qui domine. Au sein de son champ d'étude même, il rompt avec le localisme et le déni de contemporanéité qui caractérisent encore trop souvent l'anthropologie lorsqu'elle identifie des sociétés « traditionnelles ». En tant que chercheur et romancier, il brouille enfin les limites confortables entre discours scientifique et énonciation culturelle. Militer pour le régionalisme océanien, et affirmer que l'éthique océanienne / océanique est en mesure d'apporter des solutions aux problèmes environnementaux que connaît le monde actuellement constitue sans doute la charge argumentative la plus ambitieuse de son travail.

B. de Sousa Santos, à nouveau, explique d'ailleurs que « dans la modernité occidentale, l'échelle dominante revêt deux formes principales : l'universalisme et la mondialisation. L'universalisme est l'échelle des entités ou réalités qui prévalent indépendamment des contextes spécifiques. Il a donc la préséance sur toutes les réalités qui dépendent des contextes et sont ainsi considérés comme particulières ou vernaculaires. [...] Dans ce cas, la non-existence prend la forme du particulier et du local. Les entités ou réalités définies comme particulières ou locales sont emprisonnées dans des échelles qui les rendent incapables de devenir des alternatives crédibles à ce qui est supposé exister de façon universelle et mondiale » (2011 : 35-36). La lecture, tardive, de ce passage constitua pour moi un tournant en ce qu'il exposait clairement ce que je n'avais pensé que confusément : le caractère subversif, l'empouvoirement permis par le parti pris régional en matière d'énonciation culturelle, et, symétriquement, le caractère attendu, convenu, de l'enfermement de cette énonciation dans le cadre rassurant du localisme ; tout se passant comme si les cultures et les épistémologies devaient se parer des habits occidentaux de l'universalisme pour pouvoir prétendre au mondialisé. L'argumentation développée dans toute cette troisième partie ne vise pas autre chose sinon à démontrer comment, en Polynésie française, le régionalisme culturel, est un (presque) inexistant produit et reproduit, concurrencé par des visions locales, « nationales » et subrégionales des renaissances culturelles. Jusque récemment, la faible diffusion des travaux d'E. Hau'ofa et d'A. Wendt et le caractère toujours confidentiel de ceux de T. Teaiwa en Polynésie française ont participé de la reproduction du régionalisme culturel océanien en tant qu'inexistant.

Concernant E. Hau'ofa, nous venons de voir comment ce chercheur et romancier avait développé une démarche décoloniale des plus abouties puisque l'épistémologie océanienne qu'il propose revendique à la fois un ancrage régional océanien et une portée pluriverselle océanique. Agissant au sein du cadre universitaire, la démarche d'E. Hau'ofa constitue une subversion de l'ordre établi, la remise en cause d'une domination et d'un accaparement de l'analyse de la place de la région dans la mondialisation par un discours scientifique pessimiste, continental.

E. Hau'ofa, 2015, [2008], *Un passé à recomposer, Pape'ete : Pacific Islanders*, p. 54-55

« Avons-nous tant oublié que nous aurons du mal à retrouver le chemin de l'océan ? L'idée même de région piétine parce que nous avons oublié, ou même dédaigné, l'étude et l'observation de notre passé autant que notre histoire contemporaine, jugées non pertinentes pour la compréhension et la conduite de nos affaires courantes. Nous avons ainsi permis à d'autres, qui croient détenir les soi-disant savoirs objectifs, de remanier notre monde et nous-mêmes en toute impunité et en fonction de leurs intérêts du moment. Nous avons été impressionnés si longtemps par cette appropriation de notre savoir que nous avons gardé le silence bien que nous ayons été pratiquement rayés de la carte. Nous avons piétiné aussi parce que nous avons considéré le régionalisme essentiellement à travers le prisme d'intérêts nationaux plutôt que de privilégier l'intérêt d'une collectivité plus large. Et nous avons échoué à construire une identité régionale claire et durable – en partie parce que nous avons construit des édifices sans fondations solides, déconnectés des cultures traditionnelles et des événements passés. [...]

L'identité régionale proposée ici repose sur une réalité concrète : la mer est aussi réelle que vous et moi. Je ne fais que constater qu'elle forge le caractère de notre planète, qu'elle est une source majeure de notre subsistance et que nous l'avons tous en partage, où que nous soyons en Océanie. Mais au-delà des épreuves quotidiennes, la mer nous lie les uns aux autres. Elle est source de sagesse infinie. La mer est notre métaphore la plus puissante. L'océan est en nous ».

E. Hau'ofa n'est bien sûr pas le seul auteur à développer cette approche. Dès 1976, A. Wendt avait lui aussi publié un manifeste régional allant dans ce sens et, comme nous le verrons un peu plus loin, T. Teaiwa (2001, 2006) a encore sensiblement prolongé cette réflexion. Le propos présenté ici, parce qu'il tente de retracer mon propre cheminement dans la perspective océanienne, fait la part belle au travail qui m'a permis d'opérer le plus gros tournant dans ma réflexion, ce qui n'enlève rien à l'importance des autres travaux inscrits dans cette même perspective et qui peuvent même avoir précédé ceux d'E. Hau'ofa.

En retraçant ainsi les étapes de mon raisonnement régional, cette analyse vise à mettre en évidence que, le simple fait d'avoir d'abord eu connaissance du modèle MiRAB avant de connaître les travaux d'E. Hau'ofa, d'A. Wendt et de T. Teaiwa est déjà révélateur en soi, révélateur des théories qui circulent le mieux en dehors du Pacifique et de ce qui reste en Océanie, mais aussi de ce qui est encore relativement confidentiel dans certains territoires comme la Polynésie française, y compris dans le champ scientifique. Le succès du modèle MiRAB, l'audience dont il bénéficie, est aussi le reflet du rayonnement des universités australiennes, qui occupent une place avantageuse dans la mondialisation du champ scientifique. Les difficultés d'accès au paradigme minoritaire en Polynésie française, et la surprise même des étudiant.e.s auquel.le.s j'ai exposé ces théories, sont donc le reflet d'un rapport de force encore très favorable à la seule diffusion du paradigme majoritaire (le modèle MiRAB dans ce cas).

Comme nous allons le voir plus en détail juste après, les chercheur.euse.s qui intègrent les références à E. Hau'ofa, A. Wendt ou T. Teaiwa ne leur font pas jouer le même rôle qu'aux autres travaux scientifiques : elles servent régulièrement d'exergue ou d'ouverture en conclusion (voir par exemple Eckstein, Schwarz, 2019a ; Armitage et Bashford, 2013). Ce cheminement me semble donc révélateur d'une différence, une différence de réception dans le champ scientifique mais aussi d'une différence

au sens de H. Bhabha (1994). Les scientifiques qui formulent ces théories ne les énoncent pas depuis les mêmes situations. Quand le modèle MiRAB reproduit une approche continentale / capitaliste dominante, la théorie océanienne d'E. Hau'ofa décentre le regard, en l'océanisant, en faisant de l'Océanie dans sa dimension topologique plus que topographique un principe de connaissance (Ballard, 2014 : 112). Ce décentrement n'est pas totalement absent du champ scientifique mais ne bénéficie pas du même statut que le modèle quantitatif. C'est justement cette différence de réception dans le champ scientifique que j'entends maintenant étudier.

2. Le régionalisme culturel océanien : une réception limitée dans le champ scientifique

La deuxième partie de ce chapitre reprend et prolonge un raisonnement développé dans une communication donnée en mars 2019, à Paris, lors du colloque du CIST (Collège International des Sciences Territoriales) « Un monde de régions ? Échanges et croisements disciplinaires sur l'intégration régionale dans le monde ». Cette communication a également débouché sur un article (Mury, 2020) paru dans la revue *Belgéo*.

Au moment de la tenue du colloque, un grand événement culturel sur le Pacifique débute à quelques kilomètres seulement : l'exposition « Océanie » au musée du Quai Branly. Cette exposition s'est d'abord tenue à la Royal Academy of Arts, à Londres, avant d'être installée en France du 12 mars au 7 juillet 2019. Nicholas Thomas du Musée d'Archéologie et d'Anthropologie de l'Université de Cambridge au Royaume-Uni et Peter Brunt de l'Université Victoria à Wellington en Nouvelle-Zélande (Aotearoa) en étaient les commissaires. Tous deux sont des historiens, dont les travaux sont précieux pour celles et ceux qui souhaitent mieux comprendre le fonctionnement des différentes sociétés du Pacifique, notamment depuis la rencontre coloniale. À aucun moment, il ne s'agit de remettre en cause ces apports. L'analyse qui suit montre simplement que les propos tenus par ces spécialistes du Pacifique au sujet du régionalisme culturel océanien peinent encore à intégrer pleinement les travaux d'E. Hau'ofa, A. Wendt et T. Teaiwa, à tirer toutes les conséquences de ces recherches.

En effet, les textes qui accompagnent cette exposition, le catalogue de l'exposition notamment (Brunt ; Thomas, 2018a), offrent un point de départ intéressant pour introduire mon propos concernant la réception du régionalisme culturel océanien dans le champ scientifique. Ils permettent d'identifier les obstacles qui s'opposent à la connaissance ou plutôt à la reconnaissance d'une énonciation à la fois scientifique et culturelle autochtone à l'échelle de l'Océanie. Et c'est tout d'abord l'autonomie des populations océaniques dans la mise en œuvre de l'unité culturelle de cet espace qui s'avère sujette à caution. L'Océanie correspond-elle à un espace dont le découpage et l'unité culturelle ont été conceptualisés de l'extérieur, en Occident ? S'agit-il d'un objet géographique autochtone / autonome ?

Dans le catalogue de l'exposition (Brunt ; Thomas, 2018a) et les communiqués de presse qui l'accompagnent, on retrouve deux grands principes de justification. D'un côté, les organisateurs assument de ne pas vouloir favoriser une vision européocentrée de la région (Le Brun ; Martin, 2018 : 15) en réaffirmant une unité culturelle régionale préexistante au regard européen. « Cette exposition évite délibérément de montrer l'Océanie à travers des yeux européens ».

On justifie l'exposition actuelle par la référence à un passé précolonial, à une culture commune qui « imprégnerait » encore la région, une espèce de fond culturel ancien qui renvoie à l'histoire du peuplement de cet espace. Cette question du peuplement a longtemps constitué le cœur de la recherche scientifique sur l'Océanie. Il aura fallu que les travaux des linguistes, des archéologues, des historien.ne.s et des anthropologues se combinent (Kirch, 2017) pour que le mystère de la proximité culturelle des sociétés du Pacifique soit levé ; pour que leur affiliation puisse être affirmée au sein de la famille des peuples austronésiens, venus d'Asie orientale.

D'un autre côté, le discours des organisateurs fait tout de même référence aux 250^{ème} anniversaire du premier voyage de James Cook dans le Pacifique. L'exposition constitue malgré tout une forme de célébration de cet anniversaire, du moins a-t-elle été régulièrement présentée comme telle dans la presse¹⁰⁹. Rappelons que ce « voyage » a contribué à révéler cet espace en Europe, a participé à le faire connaître et donc à le définir en tant que grande partie du monde plus tard nommée « Océanique » puis « Océanie ». Le premier chapitre du catalogue (Brunt ; Thomas, 2018b : 21) est formel : « ces voyages mondialisants [les voyages de James Cook] ont donné vie au concept d'« Océanie » en suscitant des vues panoptiques et synchroniques de la région dans son ensemble ». Ailleurs dans le Pacifique, on choisit de célébrer les 250 ans de l'arrivée de Tupaia à Aotearoa (Nouvelle-Zélande) dans une stratégie visant à sortir d'une narration historique européocentrée. Ce n'est pas le choix de communication qui a été opéré au sujet de l'exposition à Paris.

La figure de Tupaia dans l'historiographie du Pacifique est elle-même révélatrice du fossé épistémologique que les scientifiques occidentales.aux sont amené.e.s à combler pour prendre pleinement la mesure des savoirs détenus, avant le contact colonial, par les Océanien.ne.s, ou plutôt ici par les élites océaniennes, en matière de navigation et de repérage en haute mer. Tupaia était un grand prêtre de Ra'iatea considéré comme le guide polynésien de J. Cook dans le Pacifique. Embarqué en 1769 à bord de *l'Endeavour* lors du premier voyage de J. Cook en Océanie, il est l'auteur d'une carte devenue célèbre car elle prouve une grande maîtrise de l'espace régional polynésien. Le fonctionnement de ce document a cependant longtemps constitué un mystère pour les chercheur.euse.s, un mystère qu'A. di Piazza et E. Pearthree (2007) mais surtout L. Eckstein et A. Schwarz ont récemment parvenu.e.s à résoudre (Eckstein et Schwarz, 2019 ; carte 35) en mettant en évidence la dimension relative, relationnelle et non orthonormée des localisations figurées.

¹⁰⁹ Voir par exemple l'article de C. Chiron (4 février 2019) sur le site touristique France.fr (<https://www.france.fr/fr/maintenant-en-france/exposition-oceanie-au-musee-du-quai-branly>) ou l'article de L. Dannery (5 avril 2019) sur le site l'Express.fr https://www.lexpress.fr/culture/art/exposition-oceanie-au-quai-branly_2069953.html

Carte 35. La carte de Tupaia et son interprétation par L. Eckstein et A. Schwarz (2019)



FIGURE 1: Tupaia's Map, 1770, British Library, London, © British Library Board BL Add MS 21593.C (T3/B).

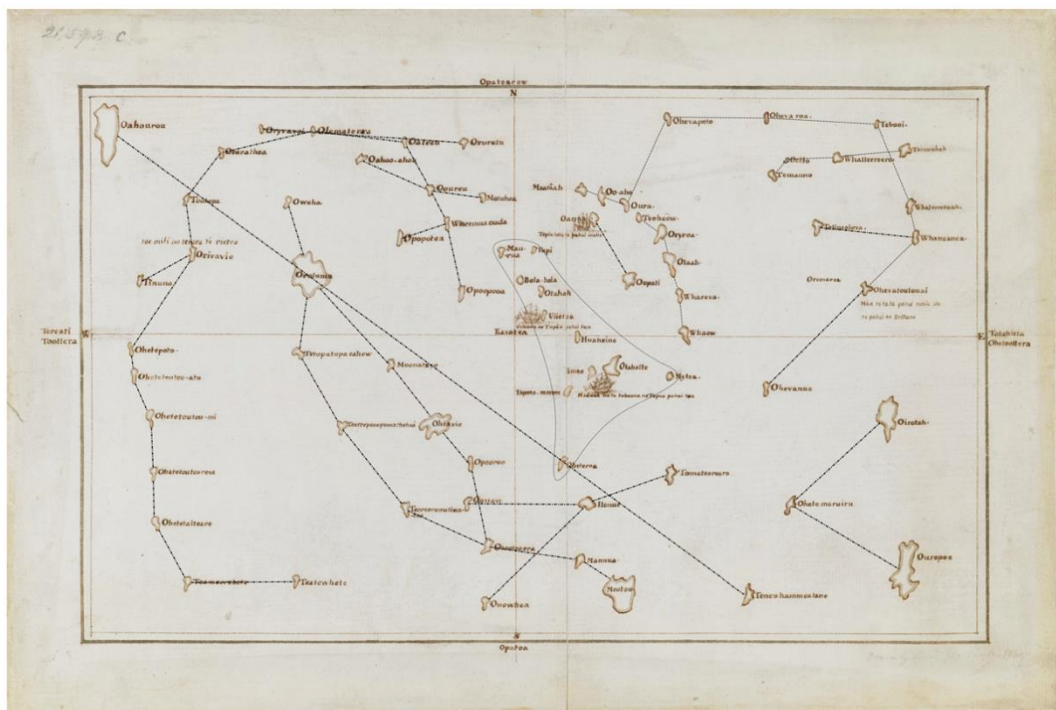


FIGURE 19: Voyaging paths on Tupaia's Map, as shown on T3/B.

Source : Eckstein et Schwarz, 2019, p. 7 et 75

Mais revenons-en au catalogue de l'exposition « Océanie » et aux justifications données pour rendre compte de la dimension macro-régionale des collections présentées. Un troisième facteur d'unité est également mentionné dans le premier chapitre du catalogue mais ce facteur n'a pas le même statut

que les deux précédents. Le texte présente en effet l'apport contemporain des intellectuel.le.s de la région à son unification culturelle, « le concept d'Océanie fut *récupéré* pour les insulaires par des écrivains, artistes, intellectuels autochtones, qui essaierent dans la région un ferment d'expérimentation créative. » (Brundt et Thomas, 2018b : 24). Plusieurs termes peuvent ici être commentés : tout d'abord celui de « récupération » : on oscille ici entre l'idée d'un recyclage, et d'une reconstruction identitaire. Le raisonnement qui sous-tend son usage semble être celui d'une captation conceptuelle. À la manière d'un fleuve qui capte l'affluent d'un autre cours d'eau, les intellectuel.le.s océanien.ne.s se seraient approprié.e.s un concept géographique européen, né des voyages de J. Cook, puis du découpage du monde en continents, j'y reviendrai. Cette phrase vient donc sanctionner à nouveau l'idée que la conscience d'appartenir à un même espace ne préexistait pas au contact colonial : tout se passe comme si l'unité culturelle affirmée dès le départ n'entretenait aucun lien avec l'affirmation, par ces intellectuel.le.s, de leur identité océanienne, comme s'il.elle.s ne pouvaient revendiquer cette unité comme l'un des fondements du processus qu'il.elle.s alimentent. A la fermeté de l'« Océanie » comme concept, s'oppose la manière dont est décrit ce travail de captation comme un « ferment d'expérimentation créative ». Quand le « ferment » renvoie à l'idée d'un processus en germination, l'« expérimentation » s'inscrit dans une logique d'exploration. Le régionalisme affirmé par ces artistes et intellectuel.le.s est ainsi décrit comme doublement inabouti, sans profondeur historique. L'unité culturelle relative de la région est reconnue comme un fait précolonial, mais pas le processus par lequel certain.e.s intellectuel.le.s autochtones revendiquent l'appropriation de cet espace, ce processus restant présenté comme un épiphénomène récent.

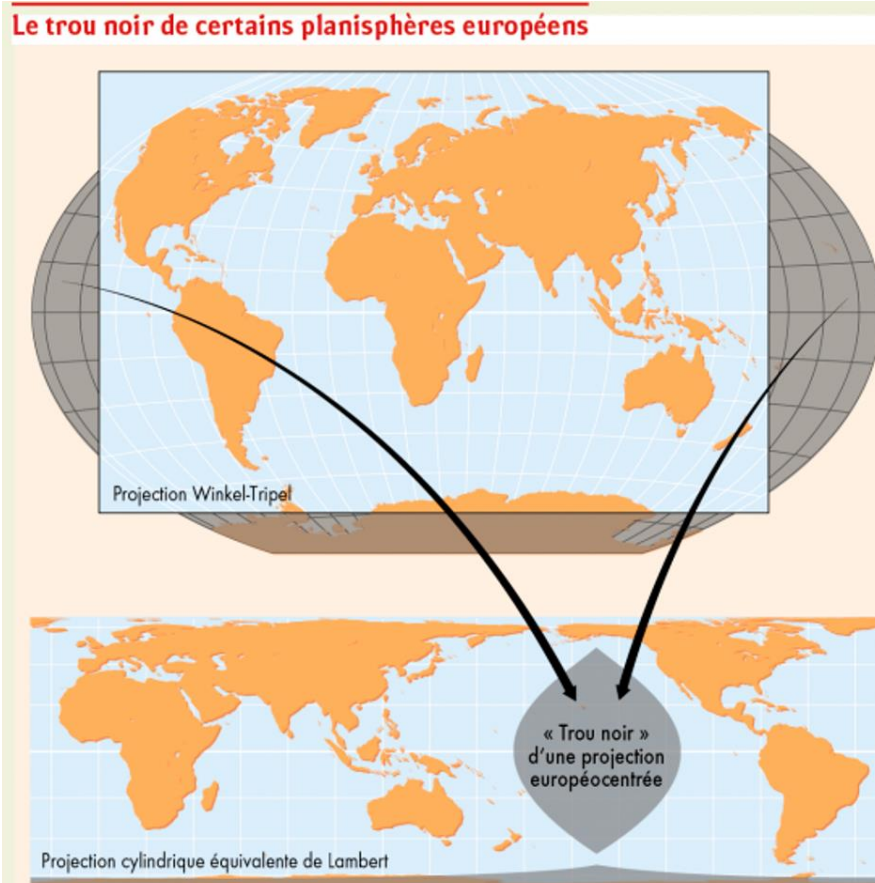
On arrive donc à l'idée sous-jacente suivante : la conceptualisation de cet espace océanien dans son unité culturelle serait le résultat d'un processus qui aurait débuté au moment du contact colonial, avec l'identification d'un mystère à résoudre, que le discours scientifique, largement dominé par des chercheur.euse.s extérieur.e.s à la région, serait finalement parvenu à résoudre récemment. La proximité culturelle préexistait mais il reviendrait à ce discours de l'avoir mise en évidence. On remarque également que l'exposition évite soigneusement de s'attarder sur une étape qui peut pourtant sembler importante : celle de la dénomination de la région et de sa constitution en « continent » dans la vulgate géographique diffusée par l'Occident. Il faut dire que le découpage du monde en continents a récemment fait l'objet d'un travail de déconstruction historiographique.

2.1. La déconstruction du découpage du monde en continents, frein supplémentaire à la reconnaissance du régionalisme océanien ?

On doit par exemple à C. Grataloup (2009) d'avoir réhistoricisé le « bouclage du monde » et dénaturalisé le découpage en continents, lequel n'entretient de fait que peu de liens avec les fameuses plaques continentales auquel il était pourtant relié dans la doxa. Une fois mise en évidence la nature artificielle de ce découpage, la déconstruction consiste à identifier les partis pris idéologiques (racistes et européocentrés dans ce cas) qui ont présidé aux choix effectués dans le tracé et la dénomination des grandes parties du monde. A ce jeu, l'Océanie apparaît comme le « continent » de tous les paradoxes : d'abord parce qu'il est défini jusque dans son nom même par l'élément liquide plutôt que terrestre, ensuite parce qu'il ne correspond à aucune race distincte dans le discours européen. Il faut dire que son identification a été beaucoup plus tardive que les quatre autres continents. C'est au début

du 19^e siècle qu'Adrien Brué puis Conrad Malte-Brun (Tcherkézoff, 2009) cartographient et nomment l'Océanie. Cette grande région faite des « restes du monde » accède enfin à l'existence visuelle et discursive... dans les référentiels de connaissances européens. Elle reste cependant coupée en deux sur la plupart des planisphères européocentrés, quand elle n'est pas rabotée afin que les planisphères en question présentent un format plus facile à manipuler pour les éditeurs (Argounès, Mohamed-Gaillard, Vacher, 2011 ; carte 36).

Carte 36. Le Pacifique, un océan coupé en deux, coupé tout court



Source : Argounès, Mohamed-Gaillard, Vacher, 2011

Cependant, il n'est pas du tout évident que l'acte de naissance du régionalisme océanien soit celui-ci. L'appropriation mentale de cet espace a débuté bien avant chez certaines élites océaniques. Je fais ici référence à nouveau aux grands prêtres et autres maîtres de navigation comme Tupaia. Les apports récents de l'archéologie et de l'histoire ainsi que des traditions orales très répandues font en effet état d'une interconnaissance et d'échanges, ponctuels, de longue portée à travers le Pacifique (Salesa, 2003 ; Hviding, 2003). Même si aucun nom ne nous est parvenu pour désigner cet espace régional cela n'a pas empêché son appropriation mentale par un certain nombre d'Océanien.ne.s.

La conscience d'appartenir à un espace commun ne suffit pas à définir le régionalisme, même culturel. Il faut encore pouvoir attester d'une volonté de se rapprocher, de se rencontrer à l'échelle régionale. Cette volonté a existé, dans le domaine politique d'ailleurs, mais en se fondant sur un capital relationnel hérité. On la doit notamment au souverain hawaïen Kamehameha III qui, au début des années 1850, a cherché à unifier les territoires du Pacifique dans une grande confédération, laquelle était ainsi conçue pour contrer l'influence coloniale occidentale dans le Pacifique (Gonschor, 2019). Grâce aux travaux de Lorenz Gonschor, *l'agency* des populations océaniques, leur capacité à agir, au sein du processus d'intégration régionale, se trouve restaurée. De même, l'antériorité de cette initiative peut leur être imputée. Alors bien sûr, la publication de la thèse de Lorenz Gonschor a précédé de peu l'inauguration de l'exposition « Océanie » et l'on ne peut reprocher à ses commissaires de ne pas en avoir tenu compte. Il demeure qu'en l'absence de travaux sur ce sujet, il aurait pu leur paraître hâtif d'affirmer une « récupération » de l'Océanie, comme concept, par les intellectuel.le.s de la région.

Toujours est-il que la colonisation a coupé court à ce type d'échanges entre les territoires du Pacifique, ne serait-ce que parce qu'elle a annihilé la souveraineté des sociétés concernées et souvent induit une limitation des déplacements en haute-mer pour les populations colonisées. Même le royaume de Tonga, qui est régulièrement présenté comme un territoire n'ayant jamais été directement colonisé, a dû céder la maîtrise de ses relations extérieures au gouvernement anglais (Hills, 1993 : 115). En revanche, la conscience d'appartenir à un ensemble géographique partageant certains traits culturels et une histoire ancienne commune ne s'est pas totalement perdue. La littérature océanique est parsemée de récits qui attestent de la transmission de ces savoirs (Spitz, 2013 et Wendt, 2009).

Ce type de savoir concernant une Océanie plus ou moins large, selon les généalogies et selon les différentes histoires transmises de génération en génération, est cependant entré en concurrence avec un autre découpage du Pacifique initié par les Européen.ne.s : la tri-partition opposant Mélanésie, Micronésie et Polynésie dont il a déjà été question dans le chapitre précédent. Ce découpage a été déconstruit notamment par S. Tcherkézoff (2009), qui a bien démontré comment la distinction entre les îles habitées par des populations perçues comme noires et les îles où les populations étaient considérées comme aryennes ou métisses avait permis aux Occidentales.aux de réinscrire le discours raciste dans cette partie du monde : cannibales sauvages contre vahinés exotiques. Ce découpage reste malgré tout justifié à la marge pour certains aspects linguistiques et politiques puisqu'il sert de fondement à des constructions régionales comme le Groupe du fer de lance mélanésien ou le Groupe des dirigeants polynésiens, comme vu précédemment (chapitre 7). Il est encore central dans le domaine de la culture malgré les critiques dont il fait de plus en plus l'objet ainsi que la volonté de nombreux.ses intellectuel.le.s de la région d'œuvrer au rapprochement des populations qu'il divise.

Dès lors, si le discours colonial occidental a effectivement promu l'unité de la région en tant que grande partie du monde nommée « Océanie », tombant par hasard sur un espace déjà pertinent d'un point de vue culturel, il a aussi produit une partition interne qui ne bénéficie pas d'une telle assise. La déconstruction du découpage continental apparaît comme une initiative salutaire. En effet, la frilosité d'une large partie de la communauté scientifique à l'encontre des grands découpages culturels du monde peut aussi s'expliquer par l'opposition qu'ont soulevée les thèses pessimistes de Samuel Huntington sur le « choc des civilisations » (Huntington, 1996). Ce travail reproduit la tendance (néo)coloniale à envisager comme foncièrement dangereuse pour la paix mondiale, comme intrinsèquement belliqueuse, toute revendication d'une différence culturelle. Et l'on sait aujourd'hui combien cette théorie a constitué la justification idéologique des interventions militaires étatsuniennes au Moyen-Orient notamment dans les années 1990 et 2000. Un tel raisonnement dont la faiblesse scientifique n'est plus à démontrer, ne peut être opposé au régionalisme culturel océanien. Ainsi la déconstruction du découpage du monde en continents ne peut être appliquée de la même manière pour toutes les grandes régions concernées. Elle ne peut constituer une fin en soi, au risque de passer à côté de l'unité historique de l'Océanie et des premières étapes de son intégration régionale. D'ailleurs C. Grataloup lui-même, s'il a beaucoup œuvré à la déconstruction des grands découpages du monde, est aussi l'un de ceux qui a apporté la réflexion la plus stimulante à leur reconstruction. C'est notamment le cas de la limite Nord / Sud qu'il taille en pièce avant de la réhistoriciser, non sans malice, à partir d'une analyse du petit déjeuner en Occident (Grataloup, 2017).

La faible reconnaissance scientifique dont bénéficie le régionalisme culturel océanien ou du moins l'autonomie des populations locales dans ce processus n'est pas cantonnée à cette exposition ou à la tendance (dé)constructiviste en histoire. On la retrouve chez de nombreux auteurs, notamment ceux qui s'intéressent plus spécifiquement aux institutions politiques et culturelles régionales.

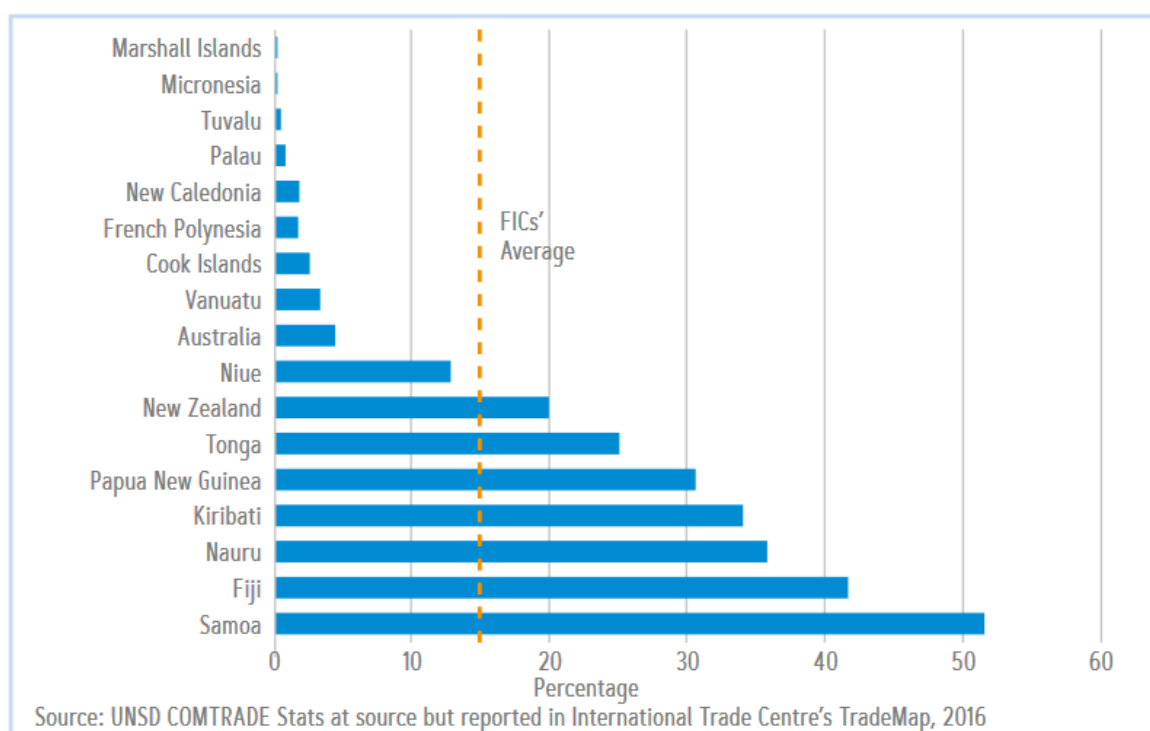
2.2. L'étude des institutions régionales en Océanie, le spectre persistant de la déconstruction

Si j'ai déjà abordé les régionalismes institutionnels océaniques dans le chapitre 7 (2.), j'ai laissé de côté une dimension importante des travaux qui traitent de ce sujet : la tendance à insister là encore sur l'origine exogène des institutions régionales classiques (David, 2003 : 159) : c'est notamment le cas de la Commission du Pacifique Sud, devenue Communauté du Pacifique (abrégé en CPS). Durant la guerre froide, l'Océanie est ainsi devenue le terrain secondaire mais bien réel de la lutte d'influence à laquelle se livrent le bloc de l'Est et le bloc de l'Ouest. Alors que l'ONU appuie un mouvement de décolonisation incomplet et tardif dans cet espace Pacifique, les anciennes puissances coloniales perçoivent l'émergence de mouvements décoloniaux nationalistes comme une menace. Selon G. David, ces inquiétudes sont à l'origine du projet de régionalisation dans le Pacifique, à travers la création de la Commission du Pacifique Sud. Dès ses origines, cet organe est conçu comme une institution à visée culturelle et technique, explicitement apolitique. Créé 25 ans plus tard, le Forum du Pacifique ne peut apparaître dès lors que comme une institution dérivée de la CPS dont les succès sont présentés comme limités. La grande victoire obtenue, en 1987, par les pays membres contre le géant étatsunien dans le domaine de la protection des ressources halieutiques est alors contrebalancée dans l'analyse proposée par G. David par la dépendance qu'aurait créée la rente ainsi obtenue. « La principale réussite

économique émanant de la construction régionale n'a donc pas réussi à développer les capacités productives des pays de la région, ni à inverser les tendances récurrentes à chercher dans la rente une nouvelle viabilité économique. » (David, 2003 : 163). La création du Groupe mélanésien du fer de lance en 1988 est aussi interprétée comme le signe d'une division régionale, elle est ainsi mise au compte des déboires du FIP.

Dans le domaine économique, on pourrait prolonger l'analyse de G. David en constatant, à la suite de Chen *et al.* (2019) que plus de 60 ans après la création de la première institution régionale (la CPS), l'intégration économique dans le Pacifique insulaire apparaît bien faible : moins de 15% des échanges commerciaux (Chen *et al.*, 2019 ; figure 29) auxquels participent les différents pays et territoires océaniques sont effectués au sein de la région et ce en dépit de la demi-douzaine d'accords de libre échange qui existent¹¹⁰.

Figure 29. Part des échanges commerciaux intrarégionaux dans le commerce international des différents territoires / États du Pacifique insulaire



Source : Chen et al. 2019

Une telle analyse ne tiendrait pas compte des écarts importants qui existent entre les territoires concernés (entre Samoa et les îles Cook par exemple) et surtout des arguments formulés par E. Hau'ofa (2013) ou par Tokai Devatine (chapitre 6, 1.3), lesquels insistent sur l'importance des échanges informels, des échanges non marchands, et le maintien d'un capital relationnel entre les petits territoires insulaires du Pacifique.

¹¹⁰ Yann Richard m'a soumis à ce propos une hypothèse que je n'avais pas envisagée jusqu'ici : la possibilité que l'intégration régionale océanienne puisse tirer parti du fait que les états membres aient en commun les mêmes partenaires commerciaux. Il s'agit néanmoins d'une perspective très éloignée de mon propos, les régionalismes institutionnels ne constituant pas le cœur de celui-ci.

Quoiqu'il en soit, dans les études sur la régionalisation du monde, ce genre de données est fréquemment mobilisé et l'intégration économique ainsi que l'approche statocentrée occupent une place de choix (Mareï et Richard, 2018). Cette dernière constitue d'ailleurs trop souvent l'angle unique à l'aune duquel on mesure l'intégration régionale. On devine ici un autre obstacle à la reconnaissance du régionalisme océanien le plus institutionnel. Or, nous avons déjà vu que c'est précisément la CPS, cet organe régional présenté comme exogène, limité dans ses domaines d'attribution et peu efficace dans la mise en œuvre de l'intégration économique, qui est aussi à l'origine de la plus grande manifestation culturelle en Océanie : le Festival des Arts du Pacifique. Là aussi, en raison de son origine, cet événement culturel récurrent a été interprété par un auteur tel qu'A. Babadzan, (2013) comme un dispositif permettant d'enfermer les pays de la région dans une vision passéiste et apolitique de leur propre culture.

On retrouve la grande thématique de « l'invention de la tradition » déjà exposée dans la première partie de la présente thèse (chapitre 2). Le FestPac s'inscrirait ainsi, à l'origine, dans une stratégie d'instrumentalisation du culturel à des fins de stabilisation géopolitique de la région. Dans un contexte de guerre froide, la renaissance culturelle et les FestPac auraient permis de détourner les populations du Pacifique de la lutte politique et postcoloniale. Avec ce type d'argumentation, Alain Babadzan instruit un procès en origine néocoloniale voire en inauthenticité des FestPac. Il va plus loin en affirmant que les FestPac sont « un effet de la planétarisation du rapport occidental moderne à la culture ». (Babadzan, 2013 : 153). Il instruit donc un second procès en marchandisation et en folklorisation.

Inabouti, fruit de l'importation de dynamiques ou de concepts exogènes, le régionalisme culturel océanien tel qu'il se développe dans le Pacifique apparaît toujours comme secondaire : tout d'abord, au sens où il s'agirait d'un phénomène « de seconde main », ensuite d'un phénomène anecdotique face à des logiques politiques et économiques premières, ou encore au sens où il servirait de paravent à des processus subis et qui sont donc premiers. C'est en fait toute l'énonciation culturelle (et scientifique) à l'échelle macro-régionale qui se trouve disqualifiée.

Dès lors, il s'agit maintenant de se donner les moyens d'extraire le régionalisme culturel océanien du (dé)constructivisme ambiant afin de le recevoir pour ce qu'il est, à savoir une énonciation culturelle et épistémique de dimension continentale, traversant l'océan¹¹¹ ; une énonciation qui se réfère à un toponyme mais aussi à certaines connaissances qui peuvent avoir été établies par des occidentaux. Les sans que cela n'obère l'autonomie des intellectuel.le.s, des artistes et artisan.ne.s qui la portent.

2.3. La perspective océanienne : une énonciation culturelle et épistémique à visée décoloniale, participant au décloisonnement du monde

Pour atteindre cet objectif, je choisis à nouveau de mobiliser les ressources que procurent les études décoloniales, postcoloniales et les subaltern studies. L'un des points communs que l'on peut identifier

¹¹¹ Ce en quoi il présente finalement peu d'équivalents dans le monde, à part peut-être si l'on s'autorise à penser un régionalisme africain transatlantique, ce que nous ferons dans la suite de ce chapitre.

chez les tenant.e.s de ces approches, dont je ne souhaite pas surjouer les oppositions, est de chercher, entre autres choses, à percer à jour les limites de la figure universelle du sujet telle qu'elle a été construite par la philosophie occidentale. Celle-ci s'est toujours accompagnée de politiques, de discours et même de sciences, abusant du préfixe « ethno-» (Hviding, 2003 : 51 ; Ballard, 2014 : 103), associant l'autre à l'ailleurs, voire à l'irrationnel, participant donc à le retrancher de cet universel logocentré. L'approche décoloniale tend en effet à reconnaître l'existence de différences qui doivent pouvoir s'énoncer pour participer à l'affirmation du Divers (Glissant, 1997b), ou d'une « démocratie à venir » (Derrida, 1990 : 53), selon une logique pluriverselle. La critique subalterne (Gupta et Ferguson, 1992) a ainsi remis en cause l'association entre espace et culture, faisant de la science fondée sur ce lien (l'anthropologie) un instrument de reproduction d'une assignation à « résidence » préparant et venant redoubler les politiques migratoires actuelles en Occident. Tout se passe en effet comme si la différence n'était tolérée que tant qu'elle est éloignée et qu'elle ne brouille pas un partitionnement rassurant du monde ayant historiquement permis à l'Occident de tenir l'autre à distance, sans pour autant « se départir des privilèges inhérents à l'ici » (Staszak, 2008a. : 15).

Comme montré précédemment à plusieurs reprises déjà, le localisme a donc longtemps été de mise dans les études culturelles, particulièrement dans le Pacifique. Le régionalisme culturel, comme les diasporas (de manière peut-être encore plus subversive), constitue à ce titre une rupture avec les schémas attendus de l'énonciation culturelle. En Océanie, cette énonciation a d'abord été portée par trois grandes figures, déjà mentionnées, appartenant à la fois au champ littéraire et au monde universitaire : le fameux triptyque rassemblant T. Teaiwa (1968-2017) originaire de Kiribati, E.Hau'ofa (1939-2009) de Tonga et A. Wendt (1939-) de Samoa. Tou.te.s trois ont vécu dans différentes îles du Pacifique et se considèrent aussi comme océanien.ne.s.

Nous avons déjà vu comment le travail d'E. Hau'ofa avait permis de théoriser cette approche holiste, régionale, s'inscrivant ainsi en faux contre une conception faisant de chaque île ou État du Pacifique, un territoire étroit, isolé et dépendant. On peut ici citer une autre phrase qui synthétise les apports de cette réflexion : « There is a gulf of difference between viewing the Pacific as 'islands in a far sea' and as 'a sea of islands' » (Hau'ofa, 1993 : 7). Et nous avons vu justement comment E. Hau'ofa en venait à instruire également une critique des frontières en Océanie. Historiquement, l'accès à des ressources multilocalisées dans différentes îles du Pacifique, voire même aujourd'hui au-delà, constitue la condition même de la survie et de la viabilité des sociétés océaniques (1.1. de ce chapitre). Le rejet des frontières est une critique récurrente des analyses postcoloniales et subalternes mais ici l'abolition des frontières internationales devient un enjeu vital décolonial. C'est également ce qu'exprime T. Teaiwa lorsqu'elle dit : « Les projets de décolonisation visant [...] à édifier des États-nations ne correspondent ni aux visions ni aux propositions d'Albert [Wendt] et Epeli [Hau'ofa]... Si nous allions vers l'eau, l'océan, le *moana*, à quoi ressemblerait la décolonisation ? » (Brunt, 2010 ; Brunt et Thomas, 2018b, pour la traduction).

Nous sommes ici au cœur d'un régionalisme océanien qui dépasse le cadre culturel pour englober des considérations économiques, politiques et environnementales. L'originalité de celui-ci réside dans le facteur de contiguïté qui est mis en avant : l'Océan. Tout projet de régionalisation reposant de fait sur un principe de contiguïté, là où les Occidentales.aux ont longtemps vu une coupure, ces chercheur.euse.s démontrent un lien, voire un principe unificateur, au fondement d'une pensée proprement océanienne.

E. Hau'ofa revendique le nom « Océanie » au détriment du terme « Pacifique » qu'il juge condescendant. Certains auteur.rice.s, à sa suite, privilégient le terme « Moana » (Ka'ili, Mahina et Addo, 2017) présent dans de nombreuses langues d'Océanie et qui permet justement de désigner l'océan et a fortiori la région. Le choix opéré par E. Hau'ofa a dès lors été interprété comme une « récupération » par les commissaires de l'exposition *Océanie* : il serait plus juste d'y voir une torsion volontaire d'un concept (certes exogène) révélant sa pleine appropriation plutôt que son emprunt. En parlant d'« Océanie », il ne s'agit pas comme Adrien-Hubert Brué en son temps, d'insister sur l'omniprésence des coupures maritimes entre les îles mais bel et bien de renverser ce préjugé continentalo-centré. Le stigmat colonial se trouve inversé. Plus qu'un lien, l'Océan devient un principe métaphysique incorporant les préoccupations environnementales actuelles. L'autochtonie définie par ce principe d'union reste ouverte, se distinguant ainsi des autochtonies localistes : « Conquerors come, conquerors go, the ocean remains, mother only to her children. This mother has a big heart though; she adopts anyone who loves her. » (Hau'ofa, 1994 : 155-156).

Il est dès lors possible de proposer une conclusion intermédiaire au raisonnement développé dans cette sous-partie. Alors que l'archéologie et les traditions collectées dans le Pacifique attestent l'existence ancienne d'influences à longue distance entre les sociétés océaniques, la conscience d'appartenir à un ensemble régional a trop longtemps été présentée comme un phénomène récent. On retrouve ici le penchant actuel des sciences humaines pour la déconstruction et le pessimisme, faisant du régionalisme océanique un apport occidental. Par ailleurs, la dimension culturelle est souvent le parent pauvre des études sur l'intégration régionale, lesquelles se focalisent davantage sur les acteur.rice.s politiques ou économiques. Les appels récurrents au rapprochement des populations et le capital relationnel tissés par de nombreux.se.s chercheur.euse.s, intellectuel.le.s, artistes, et artisan.ne.s de la région restent peu reconnus. Et c'est encore le localisme qui s'impose dans la plupart des études culturelles sur le Pacifique.

Cependant, cette démonstration contribue à établir le caractère endogène du régionalisme océanique, inscrit dans l'histoire longue des sociétés du Pacifique. Ce régionalisme constitue donc une perspective stimulante du combat décolonial remettant en cause le partitionnement en trois zones mais aussi en États de cet espace. Il repose enfin sur un principe de contiguïté, l'océan, qui n'est pas celui des autres grands régionalismes et notamment de celui qui a longtemps servi de référence en la matière (l'Europe). Mis en évidence et défendu par des chercheur.euse.s originaires de la région, ce régionalisme océanique entre en concurrence avec des découpages territoriaux plus établis, avec certaines énonciations culturelles privilégiant les échelles plus grandes (archipel, nation, subrégionalisme, voir chapitre 8). Enfin, ce régionalisme relève encore de ces processus qui travaillent le monde à bas bruit et contribuent à le décloisonner, participant ainsi au dépassement d'un universel eurocentré au profit de l'affirmation du Divers (Glissant, 1997a).

Pour autant, cette démonstration ne vise pas à rejeter en bloc tout le travail scientifique fourni dans le cadre de l'exposition *Océanie* ou dans le cadre des études sur l'intégration régionale mentionnées plus haut. Surtout que, concernant l'exposition, nous avons vu que l'intention de départ était bien de chercher à se déprendre d'une vision eurocentrée des arts, de l'histoire ainsi que des populations océaniques. Finalement, ce que révèle la démonstration c'est moins l'échec total de cette entreprise que les difficultés à la mettre en œuvre, le poids de certains héritages inscrits profondément dans

l'énonciation scientifique dominante, et donc reproduits sans être conscientisés. L'énonciation scientifique ne peut rompre facilement avec son passé universaliste européo-centré, et ses corollaires en matière d'invisibilisation des dynamiques autochtones océaniques. Ce qui ressort ici aussi c'est une propension à lutter efficacement contre l'invisibilisation du passé précolonial de la région, sans se rendre compte que les dynamiques présentes et le passé plus récent passent toujours en dessous des radars ou sont abordés avec condescendance.

Ce qui se joue c'est finalement la capacité d'une large partie du champ scientifique à se reconnaître comme contribuant aussi à une énonciation culturelle, à se reconnaître pleinement comme provincialisé, situé en Occident. Et la trajectoire d'auteur.ice.s comme E. Hau'ofa ou A. Wendt, mais aussi de T. Teaiwa, L. Kame'eleihiwa, et de nombreux.ices chercheur.ice.s autochtones, leur inscription dans le champ scientifique, mais aussi la distance qu'il.elle.s prennent avec celui-ci pour rompre avec l'oppression épistémique universaliste sont révélatrices de la difficulté à réformer le champ scientifique de l'intérieur. Les stratégies sont diverses : la voie littéraire représente une option, un pas de côté, dans lequel l'énonciation est moins coûteuse (Bourdieu, 2001 : 95), les Pacific studies en constituent une autre. C'est en assumant le caractère géographiquement situé de leur énonciation scientifique et en s'éloignant des premières études consacrées au Pacific way¹¹² que les chercheur.ice.s inscrit.e.s dans cette approche transdisciplinaire régionale (Hvidig, 2003) ont profondément transformé les Pacific studies. Et bien que ce champ scientifique se soit ramifié (Pasifika Studies, Moana...) parce que l'appellation Pacific studies est devenue floue et qu'elle ne suppose pas systématiquement l'autochtonie océanique des chercheur.ice.s qui y participent, il n'en demeure pas moins qu'il permet de faire exister une dynamique pluriverselle.

Cependant, les résultats qui en découlent peinent encore à être reçus par le reste du champ scientifique, ils peinent à être reconnus comme tels. Au moment de mentionner la « récupération » du concept d'Océanie, T. Teaiwa, E. Hau'ofa et A. Wendt sont ainsi présenté.e.s comme des « écrivains » et non également comme des scientifiques (Brundt et Thomas, 2018b.). Leur prise de parole est considérée comme culturelle. Pourtant ce n'est pas dans un de ses romans, ni dans une de ses nouvelles qu'E. Hau'ofa développe sa théorie sur l'intégration régionale de l'Océanie, mais bien dans une communication scientifique, dans le cadre d'un colloque à Hawai'i. Et ceci vaut aussi pour A. Wendt (1976) et T. Teaiwa (2001, 2006, 2010). L'objectif est donc maintenant de comprendre comment et pourquoi ces recherches qui s'inscrivent dans le cadre des Pacific studies sont retranchées du champ scientifique. Et je ne m'exclus pas de cette critique, puisque j'ai également contribué à les ranger du côté de l'énonciation culturelle (Mury, 2020), ce qui était une erreur. Ici, la comparaison avec l'Atlantique noire et la place des cultural studies dans le champ scientifique semble particulièrement féconde. Elle permet notamment de tenir compte du rejet formulé par T. Teaiwa (2006 : 82) vis-à-vis de toute démarche exceptionnaliste, retranchant encore un peu plus l'Océanie du reste du monde, la marginalisant.

¹¹² T. Teaiwa formule à ce sujet une mise en garde explicite contre toute conception exceptionnaliste de l'Océanie, qui serait le fait de populations originaires de la région prenant le risque d'une ghettoisation volontaire (« Neither must we give in to the tempting rhetoric of Pacific exceptionalism—our greatest crime would be to ghettoize ourselves. ») (Teaiwa, 2006 : 82)

3. Comparer la réception dans le champ scientifique du régionalisme culturel océanien et de l'Atlantique noir pour identifier des blocages communs

L'objectif n'est pas de se lancer dans une comparaison trait pour trait entre le régionalisme culturel océanien et l'Atlantique noir en tant que tels, mais de s'intéresser au traitement scientifique de ces sujets, à la réception dont ces deux régionalismes font l'objet dans le champ scientifique, notamment dans le contexte francophone mais pas seulement. Le rapprochement opéré ci-dessous ne se justifie que par le fait que les espaces concernés présentent une échelle comparable (macro-régionale) ; que le phénomène en question, le volontarisme régional, soit porté par des scientifiques questionnant la colonialité depuis des positions subalternes ; et enfin que ce phénomène relève pour le moment du paradigme minoritaire, dans le sens où il n'est pas encore suffisamment fort pour être reconnu de manière indéniable à l'échelle mondiale. Je signale tout de suite que bien qu'il s'agisse là aussi d'un point commun, la dimension maritime, océanique, de ces deux régionalismes n'est pas retenue comme facteur autorisant le rapprochement opéré ci-après : en effet, l'océan n'a pas la même signification dans les deux cas. Alors qu'il est un lien et un principe de connaissances dans le cas du régionalisme océanien, il reste associé au passage du milieu dans le cas de l'Atlantique noir et représente donc toujours un trauma intergénérationnel.

Concernant donc la réception, plus exactement les travaux de recherche qui œuvrent à l'inscription dans le champ scientifique de ces deux régionalismes : si le Pacific Way a pu être critiqué (Lawson, 2010 : 16) et notamment sa vision conservatrice des rapports sociaux en Océanie, la théorie d'E. Hau'ofa n'est pas attaquée de manière frontale par les autres scientifiques ; pour autant elle n'est pas pleinement reçue comme scientifique, et reste associée à l'énonciation culturelle, comme nous venons de le voir lorsque ce dernier est qualifié uniquement « d'écrivain » ; à l'inverse, l'Atlantique noir, comme théorie développée initialement par P. Gilroy (2017 [1993]), a fait l'objet de critiques beaucoup plus directes. La charge adressée par la géographe et anthropologue C. Chivallon (2002, 2007) s'avère particulièrement stimulante en ce qu'elle permet de mieux comprendre la disqualification qui touche non seulement l'Atlantique noir mais aussi, par comparaison, le régionalisme culturel océanien au moment de leur réception dans le champ scientifique.

La comparaison doit donc permettre ici d'envisager des difficultés spécifiques qui tiennent au statut de certain.e.s chercheur.euse.s inscrit.e.s dans le champ scientifique mais considéré.e.s également comme parties prenantes de l'énonciation culturelle. Après avoir largement reconduit la partition rassurante entre énonciation culturelle et énonciation scientifique, l'objectif est donc maintenant d'envisager la possibilité qu'ils soient perméables, pas seulement pour des chercheurs comme E. Hau'ofa et P. Gilroy mais pour l'ensemble du champ scientifique. Dès lors, il s'agira de chercher à comprendre pourquoi seule une partie des acteur.rice.s au sein de ce champ voient leur énonciation scientifique sans cesse assimilée à une énonciation culturelle, de comprendre pourquoi, dans leur cas, la porosité entre les deux formes d'énonciation semble plus évidente, et si cette évidence n'est pas porteuse d'une forme d'oppression épistémique.

On peut rapidement présenter la théorie de P. Gilroy en rappelant qu'elle vise à montrer que les populations noires situées de part et d'autre de l'Atlantique, pas seulement en Afrique, dans la Caraïbe et en Amérique, mais aussi en Europe, sont reliées entre elles par un « système culturel et politique » (Gilroy, 2017 : 52) commun. En mobilisant les notions de « diaspora » et de « formation

transculturelle » (ibid. : 36) mais aussi l'idée d'une « communauté de besoins et de solidarité » fondée sur une condition raciale partagée, l'unité des cultures noires est ainsi affirmée. Celle-ci n'a rien d'absolu (elle aurait même une date limite, comme nous le verrons plus bas) mais repose sur la circulation de pratiques, de styles et de modes d'expression communs qui composent aussi avec les différentes sociétés présentes dans les territoires à partir desquels ils sont énoncés. Parler d'Atlantique noir, plutôt que de panafricanisme, permet à P. Gilroy de ne pas verser dans un culte de l'origine et de pouvoir envisager une circulation des modèles et des modes culturelles dans les deux sens et non pas uniquement à partir de l'Afrique. Cela l'autorise aussi à sortir d'une vision panafricaine ayant fait la part belle aux nationalismes pour penser une énonciation culturelle réticulaire (« fractale et rhizomorphique », ibid. : 36) couvrant de manière incomplète et sélective un espace atlantique de dimension macro-régionale. Même si ce n'est pas l'objectif tout de suite, on remarque déjà plusieurs similarités entre l'Atlantique noir de P. Gilroy et le régionalisme culturel océanien d'E. Hau'Ofa. Ces similarités ne doivent pas masquer pour autant les différences majeures qui existent aussi entre ces deux régionalismes : la notion de diaspora, par exemple, renvoie, dans le cas de l'Atlantique noir, à différents types de mobilité plus ou moins contemporaines parmi lesquelles la traite n'a pas d'équivalent en Océanie. Même le phénomène du blackbirding, déplacement forcé de populations océaniques soumises à un travail contraint, ne peut être comparé à la traite : il n'a pas joué le même rôle que celle-ci dans la construction de l'espace régional océanien.

3.1. Un objectif révolutionnaire assigné aux seuls courants des postcolonial, cultural et subaltern studies

L'ouvrage de P. Gilroy (2017 [1993]) a donc fait l'objet de plusieurs commentaires critiques successifs de la part de C. Chivallon (2002 et 2007 mais aussi 2006 et 2008), rapprochant les cultural studies des postcolonial studies et faisant de ce livre le révélateur d'une « révolution manquée » (Chivallon, 2007 : 33). L'article de 2002 (p. 51) explique ainsi que « cet ouvrage peut être considéré comme l'une des contributions incarnant le mieux – dans l'espace académique anglophone – les positions théoriques adoptées depuis les années 1990 en lien avec l'essor des cultural studies¹ » et affirme ensuite dans la note de bas de page à laquelle renvoie le ¹ à la fin de la citation que « ¹La Black Atlantic a certainement rejoint cet espace critique associé aux postcolonial studies où se distinguent entre autres les écrits d'Arjun Appadurai (1990), de Homi K. Bhabha (1994), bell hooks (1990) [graphie souhaitée par l'auteur] et Gayatri C. Spivak (1988). ».

Si la proximité entre postcolonial studies et cultural studies est indéniable, notamment sous la plume de S. Hall et P. Gilroy, ces dernières sont nées dans un contexte spécifique qui les définit encore largement. Comme les subaltern studies trouvent leur ancrage dans la diaspora indienne (H. Bhabha, A. Appadurai, G. Spivak), les cultural studies sont nées en Angleterre et se sont développées au sein d'un centre d'étude a-disciplinaire fondé par Richard Hoggart à l'université de Birmingham. Elles doivent une grande partie de leur influence internationale aux travaux de deux universitaires effectivement originaires de la Caraïbe : S. Hall et P. Gilroy. Je dis « effectivement » car dans son article consacré au caractère nécessaire mais « pathétique » des études postcoloniales et des cultural studies (2007), C. Chivallon commence par rappeler cette origine caribéenne de S. Hall et P. Gilroy sans divulguer sa propre blancheur. Il ne faut pas se méprendre sur mes objectifs, il ne s'agit pas du tout de lancer une critique ad personam. J'ai bien conscience que le nombre restreint de caractères autorisés

dans les articles publiés dans des revues scientifiques limite la possibilité d'être pleinement transparent.e, et notamment de passer de longues lignes à se situer. A nouveau, je ne prétends pas être exemplaire sur ce sujet (Mury, 2020). Pour autant, il me semble que dans un article ayant pour objectif d'adresser une analyse critique aux postcolonial studies, il est impossible de faire l'économie de ces lignes, surtout lorsque, par ailleurs, on situe les auteurs auxquels la critique est adressée. L'asymétrie ici mise en évidence porte préjudice à l'analyse développée par C. Chivallon.

Même si ce n'est pas le propos ici, et que je l'ai déjà montré plus tôt, j'ai par ailleurs un grand respect pour ce que C. Chivallon est parvenue à démontrer au sujet des Mornes en Martinique (1998). En revanche, il me semble que le procédé asymétrique mis en œuvre par la géographe et anthropologue consistant à préciser l'origine caribéenne de S. Hall et P. Gilroy, comme proxy de leur identité noire et de leur engagement idéologique, en taisant sa propre origine géographique et son identité raciale (et j'utilise à dessein le terme essentialisant d'identité), est particulièrement révélateur des difficultés que rencontrent les chercheur.euse.s occidentaux.ales (parmi lesquels je me range évidemment) dans leur tentative de faire le deuil de la figure scientifique du témoin modeste, qui efface toute trace de sa propre culture, de son propre positionnement social pour dire l'autre, construire son altérité. L'altérité n'est pas la différence. La réception de la différence pour ce qu'elle est et non sur le mode du rejet, d'un multiculturalisme convenu ou d'un exotisme fétichisant (les différentes figures de l'altérité : le menaçant, la diversité, et le plaisant, voir Staszak, 2008a. et Hancock, 2008) suppose d'avoir pris conscience et énoncé sa propre différence ou à défaut sa situation. Or, comme nous l'avons vu précédemment (Haraway, 1988), ce que l'on appelle témoin modeste dans le champ scientifique constitue l'héritage d'une longue tradition universaliste synonyme d'invisibilisation, d'effacement, du caractère situé des savoirs construits par les chercheur.euse.s occidentaux.ales. Elle révèle aussi une difficulté chez les occidentaux.ales exposé.e.s de fait depuis longtemps à la rhétorique colonialiste et universaliste, développée à partir de cet espace, une difficulté à se penser comme une province du monde, à penser leur culture comme différente et non comme un point de référence implicite. La posture des chercheur.euse.s occidentaux.ales est donc tributaire d'un double effacement de leur position : effacement derrière l'objet et effacement du général par opposition au particulier.

Dans un monde où l'universalisme comme doctrine circule encore via des réseaux coloniaux et néo-coloniaux (Latour, 1991), la différence ne peut être qu'extra-occidentale ou anti-occidentale. L'Occident renvoie à une énonciation culturelle qui n'en est pas une, qui fonctionne sur le mode de la rature : chaque culture nationale en Occident ne constituant alors qu'une déclinaison possible d'un universalisme présent, ayant gardé la trace d'un passé qui ne l'était pas encore. Plusieurs cultures nationales occidentales sont fondées également sur une oppression incorporée (Gilroy, 2017 [1993]) envers les anciennes colonies et envers les petites nations en leur sein. La culture hégémonique en Occident s'énonce donc non pas comme une différence mais en majeure partie sous la forme d'un universel valable partout, pour tou.te.s, toujours. Ceci ne signifie pas pour autant qu'il n'existe pas en Occident des énonciations culturelles qui contestent la construction occidentale, l'homogénéisation qu'elle a induite notamment au sein des cultures nationales. Les régionalismes bretons, basques, corses, écossais (étudiés justement par Hobsbawm et T. Ranger, 1983, [2006])... en attestent et c'est aussi le sens de ce qu'affirme B. Latour dans le titre de l'un de ses ouvrages majeurs : « Nous n'avons jamais été moderne » (2006, [1991]) : nous n'avons jamais cru à la fin des différences, nous n'avons jamais cru au Grand partage et pourtant les réseaux coloniaux ont servi, plus encore dans les espaces

extra-occidentaux que dans les espaces occidentaux, à diffuser des savoirs présentés comme non situés, des savoirs parfaitement expurgés, en apparence, de toute différence culturelle¹¹³.

Dire l'autre sans se dire soi est le propre de l'altérité comme forme d'assujettissement aboutissant à une réduction de la différence, comme dispositif visant à contenir la dimension subversive de l'énonciation culturelle. Dans un monde où le bouclage du monde a été assuré en grande partie par les réseaux coloniaux occidentaux, l'énonciation culturelle est donc nécessairement une contestation (Hall, 2019 [2017]). Ceci n'a pas empêché pour autant que ce soit à partir de réseaux de recherche occidentaux, que la différence soit reçue dans le champ scientifique, celui-ci contenant malgré tout la possibilité d'un décentrement notamment depuis que la critique postmoderne a émergé. Et c'est ainsi par exemple que certaines pharmacopées sont aujourd'hui reconnues en parallèle de la médecine occidentale qui a par ailleurs effacé les traces de l'extractivisme qui lui avait permis de se développer elle-même (Boumediene, 2016). Il en va de même pour la navigation et le repérage en haute mer en Océanie, le catamaran occidental ayant perdu la trace de l'extractivisme qui lui a permis d'exister. La réception de la différence est possible mais reste marquée du sceau de la moindre efficacité dans un référentiel moderne que Levi-Strauss avait déjà mis au jour en 1952 dans *Race et histoire* (Levi-Strauss, 1952).

Et c'est exactement ce qui se passe là, les postcolonial studies sont « pathétiques » selon C. Chivallon parce qu'elles prétendent contester l'universalisme et ses effets d'assujettissement depuis le site même de la science, un site présenté par la géographe et anthropologue comme entièrement défini par ces rapports de force. Les postcolonial studies ne pourraient donc pas être subversives, car elles n'iraient pas assez loin, en ne remettant pas en cause le champ scientifique lui-même. C'est toujours la même rhétorique qui ressort ici, une rhétorique pessimiste dans laquelle la puissance occidentale ne peut être sapée, ne peut qu'être renversée par une grande révolution épistémologique, politique, économique... C. Chivallon parle d'ailleurs, je le répète, de « révolution manquée » (Chivallon, 2007), sans questionner l'intérêt d'un tel objectif. Cette téléologie révolutionnaire ne reconnaît une pleine capacité d'action, une agency maximale, qu'aux acteur.rice.s porteur.euse.s d'un projet politique visant le renversement des structures de pouvoir par la violence.

Les différentes formes que prend la résistance à la colonialité passent en dessous du spectre de la réception, de la reconnaissance, par ces scientifiques : elles ne sont pas considérées comme suffisamment efficaces pour participer de la lutte décoloniale, pour constituer une fin en soi. Le déni d'efficacité relève d'une rhétorique bien connue des chercheur.euse.s affilié.e.s aux études décoloniales, concourant à l'invisibilisation et à la silenciation des acteur.rice.s qui portent ces formes de lutte. Les résistances ne peuvent être qu'un préalable, une condition de possibilité, dans l'attente du grand soir. On retrouve donc ici le rêve du grand soir qui structurait déjà la critique inventionniste. Et il n'est pas étonnant que dans ce même article C. Chivallon affirme aussi l'anéantissement des cultures amérindiennes. C'est encore une approche moribonde de la différence qui prévaut, reposant entièrement sur une vision cannibale de l'Occident, ce que Bruno Latour décrit comme une haine de soi (une « diabolisation ») qui permet aux chercheur.euse.s occidentaux.ales d'occuper encore tout l'espace scientifique (Latour, 2006 [1991] : 171). Le champ scientifique s'accommode de la différence

¹¹³ Je renvoie ici à l'exemple de la pompe à air développé par B. Latour comme parangon des dispositifs de recherches propres aux laboratoires et fondés sur de le principe de la répliquabilité (Latour, 2006 [1991] : 29).

en la renvoyant au passé, en lui déniait toute efficacité ou en lui reconnaissant une efficacité moindre, sans questionner le référentiel qui sert à évaluer cette efficacité. Et c'est justement ce référentiel scientifique qui entre en jeu dans le rejet de l'Atlantique noir et plus généralement des cultural studies : c'est en partie au nom d'une vision téléologique révolutionnaire que l'agency de ces auteur.rice.s est questionnée. Tout se passe comme si cette agency ne pouvait être considérée comme pleine, ne pouvait se réaliser, que dans un projet politique révolutionnaire ou une guerre d'indépendance et pas dans un projet scientifique ou culturel relevant d'une résistance ou d'une renaissance, perçues comme des en-deçà de la lutte.

Si l'on voulait résumer rapidement la critique adressée par C. Chivallon au travail de P. Gilroy, on pourrait retenir les points qui suivent.

3.2. Un propos sans cesse ramené à sa situation

La première critique, comme vu précédemment, n'est jamais formulée de manière explicite mais repose sur une asymétrie évidente : entre un propos toujours ramené à sa situation, à son origine, et une critique qui oublie systématiquement de clarifier sa propre situation. Dès lors, P. Gilroy apparaît implicitement comme trop proche de son sujet d'étude, il entretient trop de liens avec celui-ci, trop d'intérêts. Il participe de ce qu'il énonce (l'article de 2002 mentionne ainsi la « participation de l'auteur à un univers social situé », à la page 56). P. Gilroy rompt donc avec la mise à distance au fondement de l'empirisme, qui suppose une réalité extérieure que le ou la chercheur.euse peut mesurer sans avoir besoin de spécifier les liens qu'il entretient avec celle-ci puisqu'elle lui est strictement extérieure. P. Gilroy floute donc par essence, une essence rappelée en début d'article (2007 : 32), une essence synonyme ici moins d'incorporation que de parti pris idéologique, la séparation nécessaire entre énonciation culturelle et énonciation scientifique.

Dès lors, le ou la chercheur.euse occidental.e qui s'intéresse à l'énonciation culturelle et politique panafricaine bénéficie finalement d'un avantage, l'avantage de pouvoir tenir l'objet d'étude à distance, sans même avoir besoin de justifier cette distance, sans même avoir besoin de spécifier les liens qu'il.elle entretient avec celui-ci. C. Chivallon peut alors tranquillement faire l'éloge des nationalismes africains et surtout des communautés a-centrées. Et le coût de la recherche sur un tel sujet n'est jamais envisagé, je veux parler du coût que représente pour P. Gilroy le décentrement, le renversement d'une perspective installée dans le champ scientifique qui n'a pas soldé, loin s'en faut, toutes les logiques racistes et européocentrées qui le structurent encore. On en arrive alors à une critique adressée par C. Chivallon à l'ensemble des postcolonial studies qui devraient développer leurs théories à l'extérieur du champ scientifique, ou en marge de celui-ci, peut-être dans le champ littéraire... Or, on peut rappeler ici, comme nous l'avons vu précédemment (dans la sous-partie précédente) que cette stratégie a été largement utilisée par les chercheur.euse.s ayant étudié et promu le régionalisme culturel océanien. Cependant, c'est justement cette stratégie qui a autorisé ensuite les chercheur.euse.s occidentales.aux à l'origine du catalogue de l'exposition *Océanie* (Brundt et Thomas, 2018b) à présenter les travaux d'E. Hau'Ofa, de T. Teaiwa et d'A. Wendt comme des productions émanant d'« écrivains », y compris lorsque le catalogue faisait référence aux communications

scientifiques produites par ces chercheur.euse.s océanien.ne.s et non à leurs romans, nouvelles ou poèmes.

De même, nous avons déjà vu qu'il ne suffisait pas d'appeler de ses vœux une démarche décentrée pour que celle-ci soit effectivement mise en œuvre. L'expérience ne peut jamais être mise au compte de P. Gilroy, même lorsque C. Chivallon sous-entend qu'il appartient à son sujet d'étude et non l'inverse. Cette relation est présentée comme le fondement de l'orientation idéologique de sa recherche et non comme la base d'un propos situé, celui d'un chercheur qui participe d'une dynamique qu'il contribue à faire exister en l'identifiant, en la faisant connaître mais aussi en appelant de ses vœux à ce qu'elle se développe au détriment d'autres dynamiques afrocentrées, dont il regrette les effets essentialisants tant pour les populations noires étatsuniennes, caribéennes et européennes qu'africaines.

3.3. Une démarche « idéologique » et « identitaire »

On en arrive alors au second point de la critique. Alors qu'elle se présente comme « théorique », la démarche de P. Gilroy serait en fait « idéologique », et même « identitaire » (Chivallon, 2002 : 59 et 60). Ainsi, le chercheur ne décrit pas ce qui existe mais ce qui devrait exister. Effectivement, dans la pensée de P. Gilroy, l'Atlantique noir, s'il constitue un espace où circulent des populations noires, des productions culturelles, des idées... est aussi un espace unifié par l'utopie : « L'invocation de l'utopie renvoie à [...] l'émergence d'un nouveau type de désirs, de relations sociales et de modes d'association au sein de la communauté raciale d'interprétation et de résistance – ainsi qu'entre celle-ci et ses oppresseurs de naguère » (Gilroy, 2017 [1993] : 85). Et l'on ne peut ici que constater une contradiction majeure : la critique adressée par C. Chivallon aux postcolonial studies se fonde sur l'idée d'une faible efficacité de celles-ci, une moindre « efficacité » subversive que l'approche nationaliste / essentialiste. La question de l'efficacité semble situer entièrement les approches postcoloniales du côté de l'action politique ou de l'idéologie : elles sont ainsi décrites par C. Chivallon comme « une entreprise intellectuelle que je respecte pour son courage, son engagement et même sa part d'utopie et de rêve » (Chivallon, 2007 : 32). On perd toute référence au réel pour s'inscrire dans le registre de la quête... vaine, faisant des scientifiques impliqué.e.s dans ces démarches autant de Don Quichotte. Plus fondamentalement, l'idée même d'une évaluation du projet postcolonial par l'efficacité suppose un grand projet de renversement des rapports de domination coloniaux, qui révèle donc chez la chercheuse un parti pris idéologique. Et ce parti pris est profondément contestataire, anticolonial ; même si le purisme, le fait qu'il soit associé implicitement à l'idée d'un « grand soir », le rend oppressif, d'un point de vue épistémique.

Tout se passe comme s'il revenait à certain.e.s chercheur.euse.s plus qu'à d'autres de révolutionner le champ scientifique de fond en comble pour le rendre enfin compatible de bout en bout avec un projet anti-universaliste. « Au rang des contradictions, il y a le constat aisé qui consiste à voir, comme pour le Musée, la place occupée par les postcolonial studies au sein de l'institution fétiche et toute puissante du monde occidental qu'est la science. Les postcolonial studies ont acquis une position de pouvoir au sein même de l'institution qu'elles s'apprêtent à condamner sans pour autant la révolutionner. »

(Chivallon, 2007 : 36). Les postcolonial studies se seraient compromises. On peut alors s'interroger sur le statut des autres chercheur.euse.s au sein du champ scientifique vis-à-vis de cet impératif révolutionnaire : en sont-ils.elles dédouané.e.s ? Surtout, est-il avéré que le champ scientifique ne puisse fournir les ressources nécessaires au décentrement, ne puisse être repensé à l'aune de la critique postcoloniale et plus tard décoloniale (même si en 2007, je ne pense pas qu'il en soit déjà question dans le texte de C Chivallon) ? Est-il certain que la seule action valable soit celle qui mène à la violence ? On décèle tout de même une posture confortable faisant porter au chercheur premièrement altérisé, puis réduit à la seule dimension idéologique de sa démarche, la responsabilité de la violence nécessaire. Et c'est lorsqu'il cite L. Dubreuil, critique littéraire et philosophe français blanc, que cet aspect du discours de C. Chivallon ressort le plus : « aucune bombe n'éclatera, aucun train ne déraillera, les saboteurs ne détruiront rien. L'Academia au sens anglo-saxon n'a plus qu'à faire place à la *postcolonial critique* » (Dubreuil, 2006 cité par Chivallon, 2007 : 37).

On touche ici aussi à une opposition plus profonde concernant la manière de concevoir la place réservée aux savoirs qui avaient été tenus à l'écart du développement scientifique positiviste : s'agit-il de les considérer comme un tiers inclus ou un tiers exclu ? Autrement dit, la Relation qui permet enfin de penser une construction plurielle des savoirs, coupant court à l'idée relativiste d'une incommunicabilité entre ceux-ci, peut-elle être intégrée dans le champ scientifique (parti pris du tiers inclus) ou doit-elle être pensée comme l'articulation entre un champ scientifique qui reste situé en Occident et un ensemble de savoirs qui lui sont extérieurs, qui s'inscrivent dans d'autres épistémès (parti pris du tiers exclu¹¹⁴). Une dernière reformulation du problème pourrait consister à se demander si le champ scientifique, tel qu'il existe, et tel qu'il a convoyé malgré tout une domination occidentale, peut être provincialisé de l'intérieur ou de l'extérieur.

Ce débat peut sembler purement intellectuel, il n'empêche qu'il permet de rendre compte de certaines démarches présentées pour l'Afrique par Felwine Sarr (2022), mais également clairement identifiables en Océanie ; comme lorsque Vehia J. Wheeler développe un projet de thèse visant à s'inscrire entièrement dans une épistémè hawaïenne et tahitienne coupant court à l'influence de l'épistémè occidentale (entretien réalisé à Mo'orea, mars 2021). En affirmant cela, elle se situe dans une perspective qui est celle du tiers exclu, cherchant à revenir en amont de la Relation, au moment où les épistémès étaient encore séparées. A l'inverse, je suis partisane du tiers inclus, prenant acte de la Relation, des liens déjà existants entre les épistémès, des liens encore trop souvent oppressifs qu'il s'agit de réformer parce qu'ils favorisent encore (beaucoup) trop souvent l'extractivisme et l'appropriation non pas culturelle mais scientifique des savoirs non-occidentaux mais versés au compte de l'Occident une fois leur origine effacée. L'objectif est alors de reconsidérer le fonctionnement du champ scientifique pour que la question de la situation, de la réception, de la circulation et de la valeur des savoirs soit mise à l'agenda des acteur.rice.s parties prenantes de ce champ.

Mais revenons-en à ce qui constitue le cœur de l'analyse dans ce chapitre : la critique de l'Atlantique noir par C. Chivallon. L'asymétrie de départ opposant un propos rapporté à son origine caribéenne et à sa dimension idéologique à un propos qui continue à se présenter comme objectif et critique alors même qu'il ne dit rien de sa propre situation est donc redoublée par une injonction à la révolution qui

¹¹⁴ Dans un article plus récent, C. Chivallon réduit l'approche décoloniale à cette perspective du tiers exclu (Chivallon, 2019 : 2), une position que je ne partage pas.

n'incombe à nouveau qu'aux acteur.rice.s des postcolonial studies invité.e.s à s'exclure du champ scientifique pour le désarmer.

Notons cependant, en guise de nuance, que C. Chivallon pense également la possibilité d'une révolution interne au champ scientifique, qui ne passe pas nécessairement par son éclatement pur et simple. La science est un « dispositif qui mine [...] les postcolonial studies par les contradictions qu'il lui impose, mais qui pourrait, si on veut bien l'envisager ainsi, les renforcer par l'exercice critique qu'il rend malgré tout possible » (Chivallon, 2007 : 36). On en arrive ainsi tout de même à l'idée d'un manque d'efficacité critique et non plus que politique des postcolonial studies, une critique qui sert aussi de point de départ à la démarche décoloniale lorsqu'elle entend se distinguer de celles-ci (Borghi, 2021 : 79). Cependant, on ne peut reprocher à P. Gilroy de se limiter dans son raisonnement à une simple déconstruction et mise au jour de l'oppression vécue par les Noir.e.s, contenue dans les productions culturelles occidentales. *L'Atlantique noir* rend compte de l'existence d'une contre-proposition, certes subalterne et minoritaire, mais indéniablement ambitieuse d'un point de vue pluriversel et donc décolonial¹¹⁵, ce en quoi il peut être rapproché justement du régionalisme océanien développé par A. Wendt, T. Teaiwa et E. Hau'ofa.

3.4. Une réalité peu représentative

La critique adressée par C. Chivallon aux travaux de P. Gilroy occupe ensuite un autre terrain proche : l'Atlantique noir aurait une existence trop minoritaire, constituerait un signal trop faible pour qu'il puisse être pertinent. « Il reste que le choix et les interprétations de Gilroy, accrochés à des personnalités artistiques et intellectuelles dont il parvient toujours à débusquer la part « d'hybridité », finissent par se montrer chargés de l'intentionnalité de son auteur, [...] » (Chivallon, 2002 : 60). En mobilisant uniquement le corpus qui va explicitement dans le sens d'une approche diasporique de l'unité des cultures noires, il passerait sous silence le succès populaire et subversif de l'approche nationaliste et essentialiste. Il me semble impossible d'accréditer une telle critique de l'ouvrage de Gilroy. Les premières pages du livre sont en effet très claires : le succès de l'approche nationaliste et essentialiste auprès des populations noires de part et d'autre de l'Atlantique, y compris dans le champ des cultural studies (Gilroy, 2017 [1993] : 37), constitue son point de départ, un point de départ à partir duquel il entend explorer la validité d'une autre approche, diasporique, certes minoritaire d'un point de vue idéologique mais identifiable dans nombre de productions et de performances culturelles noires (notamment musicales). Il paraît dès lors hâtif de confondre, dans la pensée de P. Gilroy, diaspora et approche diasporique de l'énonciation culturelle : son livre ne statue pas sur les caractéristiques de cette diaspora, dans laquelle on trouve effectivement des partisan.e.s de l'approche essentialiste / nationaliste mais aussi des partisan.e.s de l'approche diasporique dont il fait

¹¹⁵ Dès lors cette critique adressée à P. Gilroy ne tient plus surtout quand on sait que ce chercheur datait de 1981 et la mort de Bob Marley la fin de l'Atlantique noir, cédant à une lecture nostalgique de la période contemporaine, dans laquelle la culture musicale noire aurait été récemment happée par un consumérisme avec lequel elle ne serait pas compatible. Dans les années suivantes, cette interprétation pessimiste de l'Atlantique noir, exprimée a posteriori, ne quitte plus P. Gilroy et aboutit dans *Mélancolie post-coloniale* (2020, [2004]) à un propos des plus opaques, qui en dit davantage, je pense, sur le coût émotionnel qu'a représenté le développement d'une telle théorie que sur la dissolution des cultures noires transatlantiques dans le capitalisme.

partie. Pour être plus claire, à aucun moment il n'exclut les premiers de la diaspora noire et il continue à les présenter comme des « intellectuels noirs » (Gilroy, 2017 [1993] : 33).

Et justement, P. Gilroy effectue ce travail toujours nécessaire me semble-t-il, concernant l'énonciation d'une différence à l'échelle (macro)régionale, consistant à expliquer pourquoi ces dynamiques restent si peu développées, si confidentielles : « Conçus à la barbe des maîtres, les désirs utopistes qui alimentent la politique complémentaire de la transfiguration ont dû s'exprimer par d'autres moyens, délibérément plus opaques. Cette politique existe sur un mode plus discret partout où elle est mise en musique, dansée, jouée sur une scène ou chantée [...] » (Gilroy, 2017 [1993] : 85). On retrouve ici le paradigme minoritaire déjà abordé dans la deuxième partie avec G. Pestaña et P.-C. Pantz (2015 : 17), lequel cherche à rendre compte de dynamiques, de contrecultures qui ne sont pas majoritaires, fonctionnent en mode mineur, précisément parce qu'elles vont à contrecourant de processus dominants, ce qui ne les empêche pas de parvenir à se maintenir sur des périodes longues et de constituer des ressources notamment pour les minorités (mais pas seulement) dont les modes de vie peuvent piocher de fait dans les deux types de dynamiques (minoritaires comme majoritaires). Fruit de la reconnaissance de l'agency de populations par ailleurs assujetties, le paradigme minoritaire peine à trouver sa place dans les sciences sociales, étant toujours suspecté de ne pas assumer pleinement son statut marginal ou de présenter une dimension prospective, voire programmatique, usurpée.¹¹⁶ Il est également possible d'y voir le fruit d'un rapport de force entre approches quantitative et qualitative encore favorable aux premières, faisant de la question de la représentativité une entrée toujours dominante dans les démarches scientifiques, même en sciences sociales.

Le questionnement porté dans le champ scientifique par les chercheur.euse.s qui défendent la légitimité du paradigme minoritaire recoupe finalement l'intérêt grandissant pour les marges. C'est ainsi que P. Gilroy en appelle aussi à « l'inversion du rapport entre la marge et le centre qui est au cœur des discours magistraux de la race maîtresse » (Gilroy, 2017 [1993] : 97). En se fondant sur les paroles de R. Wright, P. Gilroy émet enfin l'hypothèse que l'appartenance à la marge (au sens de minorité) puisse constituer un principe de connaissance. Il ne s'agit pas de revendiquer un rapport intuitif aux sciences humaines et à la philosophie mais de considérer le fait d'être noir et d'avoir grandi aux Etats-Unis pendant l'entre-deux guerres comme une expérience historique ayant débouché sur des connaissances inductives. Et l'on peut se demander si plusieurs chercheur.euse.s des cultural et postcolonial studies, pourtant né.e.s plus tard, ne pourraient pas s'inscrire dans cette logique.

Enfin, il ne faudrait pas réduire à rien le corpus mobilisé par P. Gilroy : si les figures littéraires restent peu nombreuses, les références musicales sont, elles, beaucoup plus abondantes et servent de fondement à une analyse de l'antiphonie comme performance éthique, démocratique (Gilroy, 2017 [1993] : 149). L'antiphonie constitue une tradition musicale omniprésente dans les musiques noires reposant sur un jeu d'appels et de réponses qui n'est pas sans rappeler la structure de certains chants marquisiens comme le mave mai.

¹¹⁶ Plutôt que de parler de « paradigme minoritaire », je pourrais ici aussi me rattacher au travail de José Esteban Muñoz (utilisant lui-même les apports du *Principe espérance* d'E. Bloch, paru en français à partir de 1944) sur la place de l'espoir et de l'« utopie concrète » dans les sciences (Muñoz, 2021, [2009] : 22).

3.5. Une démarche contournant l'illuso comme principe fédérateur des sciences sociales

Sa position, parce qu'elle ne respecte pas les règles de l'empirisme, est encore considérée comme une pure rhétorique, un pur intellectualisme. Et là je dois dire que j'ai également pu adhérer au moins partiellement à cette critique, j'ai aussi ressenti une certaine frustration à la lecture de S. Hall, de P. Gilroy, parfois mais aussi ponctuellement d'E. Hau'Ofa de ne pas retrouver plus de références au réel, à l'enquête... quand bien même, cette référence ne respecterait pas les principes de l'empirisme pour toutes les raisons évoquées plus haut. Dans *Races, ethnicités, nations* (2019,[2017]), S. Hall mentionne à plusieurs reprises le travail mené en histoire par C. Hall (Hall, 1992, 2002), sa femme, mais les références et les passages relatant l'expérience du chercheur restent peu nombreux, l'essentiel des autres références scientifiques relayant des raisonnements plus que des enquêtes. J'avais déjà ressenti cet inconfort lorsque j'étudiais la philosophie, une discipline présentant une dimension humaine indéniable mais qui détient le privilège (Bourdieu, 2001) de pouvoir développer une énonciation scientifique purement logique, conceptuelle et abstraite, à la manière des mathématiques fondamentales, même si tous les philosophes ne partagent pas ce mode d'écriture. Les cultural studies rompent partiellement avec l'illuso empiriste (la profession de foi empiriste) qui structure les sciences sociales, comme sous-champ scientifique. Elles ne respectent pas un principe de séparation et d'expérimentation avec leur sujet d'étude qui constitue la norme et la valeur partagée dans le sous-champ des sciences sociales auquel elles sont pourtant supposées appartenir (Bourdieu, 2001 : 22, ce sociologue parlant même de « minority studies », occupant une « région bâtarde » dans le champ scientifique), ce en quoi elles investissent le terrain privilégié des philosophes. Et P. Bourdieu raconte comment le fait de renoncer à la philosophie et de se tourner vers la sociologie a constitué, dans son propre parcours, un déclassement (Bourdieu, 2001 : 187-188 et 193), le déclassement de celui qui se soumet à l'illuso empirique, après avoir pu s'en passer.

Dès lors, le rapport distendu à l'illuso empirique comme appareil de validation peut apparaître comme la revendication d'un privilège, comme une stratégie d'empuancement pour les chercheur.euse.s parties prenantes des cultural studies. Il ne s'agit pas ici de prétendre démêler le nœud gordien de la place de la théorie et de l'expérience dans les sciences mais de remarquer que les cultural studies, en tant que discipline a-disciplinaire, se situent à la lisière entre sciences sociales et sciences humaines fondamentales (la philosophie), dont elles semblent revendiquer certains privilèges. En tant qu'« Homme », les philosophes occidentaux (et occidentales aussi) ont pu développer des raisonnements purement conceptuels et universels. En tant que Noir.e.s ou Océanien.ne.s, les chercheur.euse.s concerné.e.s au sein des cultural et des Pacific studies pourraient revendiquer un raisonnement purement conceptuel, toujours situé, mais jamais cloisonné, en ce qu'il participe de la Relation. Et il n'est pas étonnant dès lors de remarquer combien les propositions d'E. Hau'ofa présentent aussi une dimension ontologique. La manière dont il théorise le rapport à l'océan des Océanien.ne.s au sens large, tellement large qu'il en vient peut-être à désigner moins un ancrage dans une partie du monde qu'une ontologie parmi d'autres, n'est pas que poétique, elle contient un message, certes situé, mais qui prétend participer à la Relation, cette manière de penser la circulation, les échanges d'idées dans un monde qui se libère de la doctrine universaliste (continentale) encore dominante.

Il est dès lors fort possible que ce qui est décrit par ces chercheur.euse.s (des Pacific studies comme des cultural studies) ne soit pas effectivement la réalité dominante, que l'on puisse voir partout le triomphe d'un autre rapport au monde, d'une autre ontologie fondée sur l'approche continentale, la surexploitation de ressources (Lévi-Strauss, 1952) mises à distance par le Grand Partage (Latour, 2006 [1991]) et la sécularisation du monde (Amer Meziane, 2021), il n'empêche que les paradigmes minoritaires, parce qu'ils survivent de fait, se renouvellent, se recomposent, sont porteurs d'une différence qui a une valeur qui n'est pas que celle d'un héritage appelé à être écrasé mais constitue une ressource pour le présent comme pour le futur. C'est le sens, me semble-t-il, de l'Atlantique noir, qui vient retravailler l'héritage africain, le trauma intergénérationnel du passage du milieu et offrir une place théorique à une créativité qui n'est pas uniquement centrée sur l'Afrique mais circule bien entre des lieux situés de part et d'autre de l'Atlantique et qui connaît enfin ses temps forts que représentent certains événements festifs, culturels ou certains épisodes de contestation politique. Ce genre de travaux, ceux des cultural studies comme le régionalisme culturel océanien, pourraient alors avoir une valeur programmatique pour la recherche, en proposant des caps à tenir pour de futurs travaux qui intégreraient davantage l'expérience, ou poseraient précisément la question de l'illusio empirique, même si ceci pourrait aboutir finalement à utiliser l'empirisme pour révéler la production des absents plutôt que pour appuyer l'existence des dynamiques théorisées. Il y a pourtant fort à parier qu'une telle division du travail universitaire constituerait le terrain de nouveaux rapports de forces entre théoricien.ne.s et spécialistes de la vérification empirique. Surtout, cette vision des choses est largement erronée, du moins ne permet-elle pas de rendre compte pleinement de la démarche de P. Gilroy.

En effet, l'illusio empirique n'est pas absente du livre de P. Gilroy qui appuie, répétons-le, son raisonnement sur un certain nombre d'exemples pris dans la littérature et surtout dans la musique, ainsi que dans des performances. La tendance à s'écarter de la démarche empirique en utilisant peu d'exemples et peu de références au réel, en proposant des raisonnements fondés sur l'expérience historique de l'appartenance à la communauté noire et en investissant certains privilèges logiques habituellement réservés en sciences humaines à la philosophie, existe bien dans les cultural studies ; mais, finalement, elle concerne beaucoup moins le travail de P. Gilroy que celui de S. Hall, par exemple, dans son petit volume *Races, ethnicités, nation* (2019 [2017]). Et c'est ainsi que, comme le dit C. Chivallon, le travail de P. Gilroy a pu être exposé à la fois au feu de la critique empiriste, à laquelle souscrit partiellement la géographe et anthropologue, et de la critique postmoderne, D. Scott (1997) ayant reproché à cette démarche de se soumettre encore à un appareil de vérité trop proche des méthodes ethnographiques modernes (Chivallon, 2002 : 69). Je le répète, l'ambivalence ainsi pointée du doigt tient davantage aux obstacles qui s'opposent encore à la diffusion du paradigme minoritaire dans les sciences humaines qu'à une stratégie non empirique mise en œuvre par P. Gilroy, visant à situer son propos en dehors du champ scientifique, ou à revendiquer pour l'approche diasporique un succès idéologique qu'elle n'a pas.

Surtout, il me semble que cette double critique des travaux de P. Gilroy ne tient plus à partir du moment où l'on sort d'une conception empiriste des savoirs pour opter, non pas pour une conception rationaliste, ou purement conceptuelle de la science, mais pour une approche écologique de ce champ. La notion d'écologie des savoirs apporte ici un nouveau souffle en élargissant le spectre de l'expérience. Il ne s'agit plus de contester l'importance de l'expérience dans la construction des savoirs mais de partir d'une définition plus extensive de celle-ci, « écosystémique », selon F. Sarr (2022).

F. Sarr, 2022, « Reconstruire les savoirs dans les pays africains », *Global Africa*, vol. 1, n°1, p. 73.

« Margarita Bowen, l'historienne des sciences australienne qui a suggéré en 1985 le terme d'écologie des savoirs, met l'accent sur le fait que toutes les idées ou actions qui émanent de l'observation sont elles-mêmes incorporées et font partie de l'écosystème global. Cette évidence suggère une coupure radicale avec le modèle établi et positiviste de la méthode scientifique exacte, dans lequel le chercheur était considéré comme indépendant, du moins intellectuellement, des objets d'observation, et donc capable de collecter des données fiables (faits objectifs) par l'analyse des perceptions sensorielles pour en garantir l'exactitude. David Lowenthal (1961) affirme que la perception n'est pas une question de sens uniquement : « sentir, penser, ressentir et croire sont des processus simultanés et interdépendants » ».

On retrouve ici la possibilité de mettre au compte de l'empirisme, l'expérience personnelle, le vécu historique, des chercheur.euse.s noir.e.s concernant l'Atlantique noir et des chercheur.euse.s autochtones du Pacifique concernant le régionalisme culturel océanien, voire l'océanisme comme ontologie. Et j'espère que l'on aura compris que cette possibilité ne constitue pas pour autant un blanc-seing.

3.6. Une échelle atlantique moins justifiée que les approches subrégionales

Et l'on arrive enfin à la dernière critique adressée par C. Chivallon à P. Gilroy : le chercheur se tromperait d'échelle et de territorialité dans ses théories. L'Atlantique noir comme énonciation culturelle et comme proposition géographique prend la forme d'une diaspora couvrant une surface de dimension macro-régionale sans pour autant affirmer que le tout forme un territoire cohérent puisque cette diaspora compose dans de nombreux espaces avec d'autres cultures majoritaires notamment en Amérique et en Europe. Pour C. Chivallon, cette théorie diasporique serait erronée car le fonctionnement des cultures noires serait davantage celui de communautés a-centrées. Et là, il devient difficile de comprendre vraiment ce qui oppose la théorie à sa critique, tant P. Gilroy insiste sur la dimension fractale de l'Atlantique noir, tant sa pensée est rétive à l'idée de centralisation : « Accorder une égale importance aux enracinements et aux cheminements (*roots and routes*) [...] devrait porter un coup au charme purifié de l'afrocentrisme. [...] C'est pourquoi ce livre s'est avant tout attaché aux flux, aux échanges, aux éléments entre-deux, qui tous viennent mettre en question le désir même d'être centré. » (Gilroy, 2017 [1993] : 314). On peut d'ailleurs remarquer ici que ce refus de la centralisation est mis au compte de ce qui peut être « sauvé » dans *L'Atlantique noir*, selon C. Chivallon (2002 : 61)¹¹⁷. Qui plus est, P. Gilroy ne prétend pas contourner les difficultés liées à « l'échelle adoptée pour l'analyse » qui limitent la possibilité « d'établir des généralisations sur les cultures noires » (Gilroy, 2017 [1993] : 213), sans pour autant rendre complètement caduque cette échelle. L'opposition de C. Chivallon se loge dès lors dans le parti pris qu'elle exprime en faveur d'une vision très fragmentée de la diaspora noire (c'est le sens de son recours à la notion de « communautés a-centrées »), et son penchant à privilégier les subrégionalismes au sein de celle-ci.

¹¹⁷ Notons que la critique adressée par C. Chivallon au livre de P. Gilroy s'est adoucie au fur et à mesure des années. Dans un article datant de 2019, elle insiste beaucoup plus sur les apports de cet ouvrage, renvoyant pour la critique de celui-ci aux articles qu'elle a écrits précédemment.

L'Atlantique noir ne disposerait pas d'une assise empirique suffisante pour prétendre à l'existence, contrairement à des entités subrégionales comme la Caraïbe. « Je voudrais cependant faire une dernière remarque afin de suggérer tout l'intérêt qu'il y aurait à évaluer différemment les univers nord-américain et antillais. Ce en quoi je rejoins le point de vue de Ibrahim K. Sundiata (1996) qui distingue la situation diasporique des États-Unis de celle de la Caraïbe selon que la conscience de « race » joue comme principe organisateur dans le premier cas et moins dans le second.» (Chivallon, 2002 : 66). On retrouve ici la tendance déjà identifiée en Polynésie française consistant à réduire la dynamique culturelle dans son ampleur géographique, à la rabattre sur des espaces plus restreints, des subrégionalismes comme le triangle polynésien ou la Caraïbe. On se souvient comment, dans le cas de la Polynésie, l'origine coloniale ou raciste de ces découpages n'était pas identifiée du tout ou pas identifiée comme un problème. Surtout ce type de démarche élude le fait que la question scalaire n'est pas qu'un problème empirique : c'est un projet subversif, la prétention à la petite échelle constituant comme nous l'avons vu avec les travaux de Santos (2011) une revendication de puissance, une ressource, même réduite à un signal faible, pour contester la toute-puissance occidentale, la provincialisant de fait.

Enfin, on peut remarquer que l'intérêt pour les communautés a-centrées ou a-céphales dans les recherches menées par des Occidentales.aux n'est pas nouvelle. Elle se trouve par exemple au fondement d'un livre comme *Zomia* de J. C. Scott (2009). Elle recoupe une démarche anarchiste ayant eu tendance à associer la question de l'autochtonie à celle de la remise en cause de l'État et plus généralement de toute centralisation, sans réellement tenir compte des spécificités de chaque autochtonie (Dupuis-Déri et Pillet, 2019).

On aboutit donc ici à une critique de la critique qui ne résout pas toutes les contradictions entre C. Chivallon et P. Gilroy mais cherche à expliquer, et c'était déjà un peu le cas dans le chapitre 2 consacré à l'invention de la tradition dans le Pacifique, comment les positions matérialistes, anticoloniales, voire antioccidentales des un.e.s se révèlent incompatibles avec les positions postcoloniales et décoloniales des autres. Et l'opposition est bien d'ordre idéologique et non méthodologique, la question de l'empirisme masquant finalement la rupture entre, d'une part, celles.eux qui espèrent le grand soir, la grande révolution qui renversera l'ensemble des rapports de pouvoir, et qui, en attendant, continuent d'enregistrer les phénomènes dominants, majoritaires ; et, d'autre part, celles.eux qui s'autorisent à l'étude de signaux faibles, celles.eux qui investissent pleinement la perspective pluriverselle. Celle-ci est alors, de fait, associée à un processus de provincialisation de l'Occident, conséquence de l'affirmation d'autres formes d'énonciation culturelle mais aussi scientifique, entraînant une évolution profonde de la mondialisation et permettant enfin le développement de la Relation, le respect et la réception de la différence.

Il ressort également de ce qui précède un certain étonnement : on peut être légitimement surpris.e que l'articulation entre l'Atlantique noir et le régionalisme océanien ne soit pas plus développée dans les travaux consacrés à ces deux processus. On peut alors mentionner la tentative mise en œuvre par E. Glissant (2007), qui s'est intéressé à Rapa Nui, mais n'a pu s'appuyer que sur une enquête indirecte étant donné que son état de santé lui interdisait d'effectuer un si long voyage au moment où il a entrepris ce travail. Je peux aussi rappeler ici l'intérêt affiché par l'écrivaine C. Spitz justement envers le travail de Glissant ou de Chamoiseau (entretien réalisé à Pape'ete, septembre 2019).

Dans cette démonstration, j'ai voulu explorer la possibilité que chaque discours scientifique participe toujours d'une énonciation culturelle. Lorsque celle-ci n'est pas explicite, c'est parce qu'elle relève d'une culture occidentale qui se veut universelle, une culture occidentale qui a également intégré, normalisé, l'oppression des autres épistémès. Ce raisonnement n'aboutit à aucun relativisme, ou pessimisme, au contraire. Le champ scientifique reste par excellence l'espace dans lequel des connaissances sont construites à condition d'accepter leur caractère situé comme condition de leur objectivité et de leur rationalité ne remettant pas en cause leur communicabilité. Le champ scientifique devient ainsi l'espace privilégié où la Relation pourrait advenir, où le décentrement existe déjà, est, et a été, mis en œuvre à de nombreuses reprises. Cependant, ce décentrement reste malgré tout encore mieux accepté quand il concerne le passé, ou des espaces locaux que le présent et des territorialités de dimension macro-régionale.

De prime abord, il pouvait sembler tiré par les cheveux d'aller chercher l'Atlantique noir pour donner plus d'intelligibilité aux problèmes de réception que rencontrent les tenant.e.s du régionalisme culturel océanien. Je pense cependant être parvenue à justifier cette démarche : c'est parce que la réception, même critique, de *L'Atlantique noir* a été beaucoup plus explicite dans le champ scientifique que celle du régionalisme culturel océanien qu'un tel détour s'imposait ; c'est aussi parce que ces dynamiques d'intégration macro-régionale présentent un certain nombre de similarités que la comparaison reste pertinente, permettant de couper court à toute analyse exceptionnaliste. Et je m'autorise maintenant à évoquer plus précisément ces similarités, les échos plus factuels que j'identifie entre les deux dynamiques.

3.7. Oser la comparaison entre l'Atlantique noir et le régionalisme culturel océanien

Nous l'avons déjà vu, parler d'« Atlantique noir » revient déjà à s'inscrire dans une terminologie développée par P. Gilroy et donc à tourner le dos à un autre terme à la fois plus ancien et plus connu : le panafricanisme. En faisant de l'Atlantique le lien qui réunit les différents lieux de l'énonciation culturelle noire situés non seulement en Afrique, mais aussi en Europe, en Amérique (au sens large) et dans la Caraïbe, à la manière dont l'océan Pacifique relie les territoires insulaires participant du régionalisme culturel océanien, ces termes permettent aussi de rompre avec un culte de l'origine contenu dans le mot « panafricanisme ». Notons pourtant que, contrairement au panafricanisme, comme mouvement politique et culturel ayant abouti notamment à la tenue d'un grand festival à Alger en 1969, l'Atlantique noir n'intègre pas explicitement le Maghreb. Même si, comme dit précédemment, l'océan n'a pas la même signification historique, ne constitue pas un principe d'unité situé sur le même plan dans le cas de l'Atlantique noir et du régionalisme océanien, c'est le rapport à l'épisode colonial qui m'intéresse ici, l'inversion du stigmate dont il fait l'objet, de manière similaire, cette fois.

Parler d'Atlantique noir permet donc à P. Gilroy de replacer le passage du milieu au cœur de l'expérience diasporique noire, ce que la démarche panafricaine, dans sa volonté de mettre en évidence la continuité entre les cultures noires nord-américaines et le berceau africain supposé de celles-ci, aurait eu tendance à minorer, voire à refouler. « Il est intéressant que, dans cette conception de la place des Noirs dans le monde occidental moderne, ce ne soit pas grâce à la mémoire de

l'esclavage que les portes de la tradition demeurent ouvertes, mais malgré elle. [...] L'histoire des plantations et des raffineries sucrières n'aurait ainsi rien d'intéressant à offrir, comparée aux représentations enjolivées de l'antiquité africaine. » (Gilroy, 2017 [1993] : 312). P. Gilroy plaide en effet pour une énonciation culturelle qui prenne pour facteur d'unité la mémoire du passage du milieu et de l'esclavage, dans une stratégie consistant à renverser le stigmate, à faire des traumatismes coloniaux un lien revendiqué, affiché explicitement. Il invite à ce que « l'expérience coloniale » [soit] considérée comme une source supplémentaire de convergence et de synthèses culturelles » (*op. cit.* : 321).

Parler d'Atlantique noir revient donc à rompre avec le fonctionnement du panafricanisme qui privilégiait une approche de l'esclavage sur le mode de la rature, selon une acception derridienne de ce terme (Derrida, 1967a). Pour P. Gilroy, les cultures noires n'existent pas malgré l'esclavage et le passage du milieu. La mémoire de ces violences est au fondement de l'Atlantique noir mais aussi de l'Occident (Gilroy, 2017 [1993] : 103). Pour autant, ceci ne revient jamais à s'inscrire dans une logique comptable et cynique, en considérant que les violences et la domination induites par l'esclavage auraient servi de terrain à la créativité de ces cultures. Une telle démarche permet aussi d'envisager une circulation dans les deux sens des formes d'énonciation culturelle, la possibilité que certaines pratiques se développent d'abord en Amérique ou dans la Caraïbe avant d'être réappropriées côté africain, rompant avec un schéma puriste essentialisant l'origine de l'énonciation noire américaine. C'est ainsi que P. Gilroy fait référence à la diffusion de la culture rastafari au Zimbabwe ou au propos que Nelson Mandela a tenu à Detroit : « aux attentes afrocentriques de son public, Mandela répondit en confiant qu'il avait trouvé un réconfort dans la musique de la Motown quand il était emprisonné à Robben Island. » (*op. cit.* : 174).

La place ainsi faite à l'épisode colonial dans l'Atlantique noir justifie selon moi la comparaison avec le régionalisme océanien, contrairement aux traumatismes coloniaux qui, eux, restent incomparables. Le blackbirding n'est pas comparé directement à la traite ; c'est la manière dont ces expériences traumatiques incomparables peuvent constituer aujourd'hui le fondement de liens transpacifiques et transatlantiques qui est concernée par le rapprochement ici opéré.

L'Océanie a connu des déplacements forcés de travailleurs dans le cadre du blackbirding. Cet épisode violent a créé des liens historiques entre certaines nations aborigènes d'Australie occidentale et des populations du Pacifique insulaire. Or ces liens ont ponctuellement été réactivés au cours de la période récente dans le cadre des FestPac, notamment lors de la cinquième édition de ce festival. L'intégration des Aborigènes dans ce type d'événement et les liens de solidarité qu'ils ont noués avec les autres autochtones du Pacifique insulaire sont la preuve que ce régionalisme culturel ne repose pas uniquement sur un culte de l'origine. En effet, le peuplement aborigène de l'Australie est bien antérieur et séparé du peuplement austronésien du reste du Pacifique. Pourtant, les liens existent : et certains sont historiques. C'est ainsi qu'en 1988, la ville de Townsville fut choisie par le gouvernement australien pour l'organisation du cinquième festival des Arts du Pacifique (annexe 4), précisément parce qu'elle avait été un haut lieu du blackbirding. Ce terme désigne, je le rappelle, le système de recrutement et le déplacement forcé ou extorqué de travailleurs autochtones depuis les îles du Pacifique, vers les mines et plantations des colonies occidentales, au cours de la seconde moitié du XIX^e siècle. À Townsville, ce sont principalement des populations originaires du Vanuatu, des îles Salomon et de Nouvelle-Calédonie qui ont été ainsi acheminées de force pour grossir la main-d'œuvre dans les champs de canne à sucre (Simons, 1989, voir citation ci-après). Si la majorité d'entre elles ont

eu la possibilité de retourner plus tard dans leur île d'origine, certaines sont restées sur place et se sont mariées avec des aborigènes.

S. Cochrane Simons, 1989, "The Fifth Festival of Pacific Arts", *Oceania*, vol. 59, n°4, p. 301 (je souligne)
Apart from its ease of access from the Pacific and its pleasant tropical location, Townsville was chosen as the location for the Festival because of the association with Pacific Islanders from the blackbirding days when thousands of Vanuatuans, Solomon Islanders and New Caledonians worked as indentured labourers on the cane fields. Of these thousands some hundreds had stayed and intermarried with the local Aboriginal population.

Il existe également un autre lien historique colonial qui rapproche les populations aborigènes des populations des États fédérés de Micronésie et qui pourrait théoriquement les rapprocher toutes deux des populations autochtones (exceptionnellement ici au sens très large) de Polynésie française : la question nucléaire. Nous avons cependant vu que dans ce dernier territoire, le développement de ces liens avait été entravé (chapitre 6, 1.2).

Comme l'Atlantique noir, le régionalisme océanien n'est donc pas un culte de l'origine, l'idée d'un berceau taïwanais ne constitue qu'un facteur d'unité parmi d'autres (tableau 19), un facteur d'unité qui ne permet pas de rendre compte de l'insertion des autochtonies aborigènes dans la dynamique régionale, alors même que celles-ci y participent pleinement. Le tableau ci-dessous cherche à rendre compte d'une unité culturelle océanienne stratifiée historiquement : chaque période venant apporter ses propres facteurs d'unité mais aussi de diversité, les premiers l'emportant sur les seconds dans la perspective macro-régionale développée par E. Hau'Ofa, T. Teaiwa et A. Wendt.

Tableau 19. Une unité régionale historiquement stratifiée

ÉPOQUE...	FACTEURS D'UNITÉ	FACTEURS DE DIVERSIFICATION
... du peuplement	<ul style="list-style-type: none"> - Origine commune austronésienne 	<ul style="list-style-type: none"> - Les aborigènes ne sont pas concernés par cette origine
... précoloniale	<ul style="list-style-type: none"> - Échanges à distance - Outliers 	<ul style="list-style-type: none"> - Diversification culturelle - Les échanges à longue distance et la maîtrise de l'espace océanien ne concernent qu'une élite (de tahu'a en Polynésie)
... du contact	<ul style="list-style-type: none"> - Évangélisation (unité religieuse relative) 	<ul style="list-style-type: none"> - Missionnaires catholiques vs. missionnaires protestants
... de la colonisation	<ul style="list-style-type: none"> - Occidentalisation - Blackbirding (unification avec l'Australie) 	<ul style="list-style-type: none"> - Partition en empires - Partition raciste du Pacifique - Apports de populations exogènes (engagisme)
... de la décolonisation partielle	<ul style="list-style-type: none"> - Construction régionale dédoublée (CPS et FIP), - Évènements culturels : FestPac, FIFO... - Les « villages urbains », un modèle d'urbanité - Revendications autochtones (à l'ONU...) 	<ul style="list-style-type: none"> - L'opposition Mélanésie / Polynésie (et Micronésie souvent invisibilisée) reste structurante - De nouvelles religions chrétiennes (Mormons, adventistes, témoins de Jehovah...)

Source : réalisation de l'autrice

C'est ensuite la question du va et vient et pas seulement d'une diffusion depuis le berceau qui se pose à la fois dans le cas de l'Atlantique noir et du régionalisme océanien. La secondarité n'est l'apanage du Pacifique oriental que dans une vision essentialisante de l'Océanie accordant une importance démesurée aux dynamiques précoloniales de peuplement, au détriment d'une prise en compte de la circulation contemporaine des influences culturelles. Et c'est ce culte de l'origine qui pourrait contribuer aussi à expliquer la réticence des Polynésien.ne.s à s'intégrer dans un ensemble océanien qui ferait de leur culture des cultures éternellement dérivées. Le dynamisme des renaissances culturelles dans les territoires polynésiens se répercute aussi à l'ouest du Pacifique. C'est notamment ce que montre K. M. Teaiwa (2014 : 14), la sœur de T. Teaiwa, au sujet de Guåhan (Guam), un territoire micronésien qui a connu deux colonisations successives : espagnole et étatsunienne à partir de 1898, auxquelles on peut ajouter un intermède japonais de 1941 à 1944. Guåhan est toujours un territoire étatsunien non incorporé, profondément militarisé.

Comme partout ailleurs dans le Pacifique, les populations autochtones, Chamorro, ont rencontré des difficultés pour énoncer certains pans de leur culture. Jusqu'en 1985, la délégation de Guåhan faisait l'objet de nombreuses critiques de la part des autres délégations lors des premières éditions du Festival des Arts du Pacifique. Si la musique chamorro était reconnue, les danses elles étaient jugées trop espagnoles, trop proches d'un vocabulaire chorégraphique occidental. La situation change au FestPac de 1985 à Tahiti, lorsque Frank Rabon, qui a passé du temps à s'entraîner aux Etats-Unis avec des spécialistes du hula hawaïen, s'inspire de ce répertoire, qu'il adapte aux spécificités de la musique chamorro, pour poser les bases d'une nouvelle tradition chorégraphique que les différentes délégations de Guåhan continuent à exploiter dans les éditions suivantes du festival. Les délégations hawaïennes ont questionné l'origine de la nouvelle danse chamorro et ce qu'elles percevaient comme une appropriation culturelle du hula, sans que cela n'ait de réelle incidence pour les délégations de Guåhan. K. Teaiwa utilise cette histoire dans le cadre d'une démonstration visant à établir que le FestPac (dont elle propose une abréviation alternative en « FOPA ») est l'un des principaux lieux où l'on peut observer le jeu d'influences réciproques entre les cultures océaniques, et ce alors même que l'événement est avant tout pensé comme un espace-temps mettant en scène les cultures nationales. Elle remarque par exemple une tendance à l'accélération des rythmes musicaux dans différentes délégations et notamment celle de Kiribati, cette accélération permettant de tenir compte des impératifs en termes de minutage des performances proposées quand les cérémonies traditionnelles qui ont toujours lieux dans les îles de Kiribati et qui ne sont pas soumises à de tels impératifs, conservent une rythmique plus lente.

K. M. Teaiwa, 2014, "Culture moves ? : The Festival of Pacific Arts and Dance Remix in Oceania", *Dance Research Aotearoa*, vol. 2, p. 15

« The Kiribati style of dance displayed at FOPA, for example, is very different from what you would see in a mwaneaba or meeting house back in Kiribati. They [...] would start the performance slow, and finish loud and fast, whereas at every FOPA, [...] the dancers [...] usually start and finish up-tempo. »

La démonstration va plus loin puisque K. M. Teaiwa propose de réhistoriciser ce jeu d'influences en rappelant, à la suite des « archéologues, des linguistes et anthropologues » que le Pacifique est depuis longtemps un espace où se déploient de telles interactions culturelles à longue distance, des interactions culturelles fondées autant sur l'affiliation que sur la compétition.

K. M. Teaiwa, 2014, "Culture moves ? : The Festival of Pacific Arts and Dance Remix in Oceania", *Dance Research Aotearoa*, vol. 2, p. 15

« Archaeologist Matthew Spriggs, writing of the period of Lapita expansion across the Pacific, contends that in ancient Oceania you might have met the same man or woman one year in Tonga, and the next on New Britain in PNG or in Vanuatu. Thus, three thousand years ago people from the New Guinea Islands and out as far as Tonga, Fiji and Samoa were more interconnected than at any time until the age of mass transportation began some two centuries ago. The Lapita culture is the cultural heritage of almost all Pacific Islanders today, and thus provides a powerful evidence base for shared values and connections and, I would add, the exchange of ideas, forms, patterns, rhythms and choreographies (Spriggs, 2009, p. 14). Remix, I imagine, is not a new Pacific phenomenon but a continuation of the creative and practical survival skills that islanders have developed over centuries. »

L'entretien réalisé avec Emmanuel Tjibaou en 2019 au centre Tjibaou va dans le même sens. S'il regrette que l'organisation du FestPac soit entièrement structurée par une logique nationale, il souligne à plusieurs reprises que cette organisation laisse cependant suffisamment de place pour que se produise l'inattendu, que les styles musicaux, chorégraphiques... aient l'occasion de se rencontrer dans le off, dans les bœufs que les artistes initient spontanément en marge du festival.

La circulation des influences culturelles ne se limite pas qu'à l'Océanie : la filiation (re)mise au jour par les recherches en linguistique sur les langues d'origine austronésienne autorise un rapprochement entre de nombreux peuples océaniques, d'Asie du Sud-Est, de l'Océan indien et de Taïwan, que cet État mobilise pour justifier l'organisation de grands événements placés sous son patronage (figure 30). Ce régionalisme reste cependant très limité et l'initiative n'a pas été réitérée depuis.

Figure 30. Affiche de la conférence internationale austronésienne, novembre 2017



Source : site internet de la conférence internationale austronésienne

Sur un autre registre, il est également possible d'identifier en Nouvelle-Calédonie mais aussi ailleurs en Mélanésie (Stern, 2017 pour le Vanuatu), une revendication originale de filiation avec les cultures noires. C'est ainsi que le kaneka comme genre musical développé par les « jeunes » dans le cadre des renaissances kanak a constitué et constitue encore une énonciation culturelle originale ayant revendiqué non seulement la filiation avec les musiques, les chants traditionnels de Kanaky – Nouvelle-Calédonie (le pilou notamment) mais aussi avec des genres musicaux bien éloignés de l'Océanie, relevant de l'Atlantique noir, comme le reggae (Bensignor, 2013 ; Gallo, 2021) et le r'n'b. Le terme même de Kaneka, qui aurait été à l'origine k'n'k, serait ainsi calqué sur l'acronyme r'n'b. L'affirmation d'une différence passe aussi pour ces jeunes par le renversement du stigmate racial et le rattachement, même distant, aux cultures noires atlantiques. Les termes même de culture noire pour désigner ce qui se joue de part et d'autre de l'Atlantique a pu concourir à invisibiliser l'expérience mélanésienne de la

hiérarchie raciale coloniale, une hiérarchie qui les séparait aussi de fait des autres populations du Pacifique, polynésiennes principalement.

La comparaison entre Atlantique noir et Océanie autochtone proposée dans cette dernière sous-partie visait donc à montrer comment ces deux régionalismes renversent le stigmate colonial pour en faire un facteur d'unité supplémentaire, et comment, dans les deux cas, la promotion d'une perspective non essentialisante permet d'envisager des jeux d'influence tout sauf linéaires, ne respectant pas les principes de l'antécédence (des Etats-Unis vers l'Afrique du Sud, d'Hawaii vers Guam). Je ne pense pas que ces partis pris similaires relèvent du hasard mais d'une convergence de positionnement chez les acteurs concernés face à une colonialité qui présente malgré tout une certaine unité, une certaine systémique de fond, même si bien sûr les expériences coloniales restent bien distinctes, y compris au sein de chaque espace régional. Pour les raisons évoquées précédemment, il me semblerait hasardeux de pousser plus loin la comparaison entre ces deux régionalismes. Une autre limite à cette comparaison peut même être proposée ici, concernant l'importance donnée par ceux-ci à l'ethnicité : alors qu'E. Hau'Ofa promeut un régionalisme ouvert (« Pour ma part, j'estime que quiconque a vécu en Océanie et se sent concerné par les enjeux qui touchent notre région est un Océanien. », Hau'Ofa, 2014 [2008]), l'Atlantique noir suppose malgré tout une expérience de la race propre aux personnes noires. En revanche, l'Atlantique noir pourrait paradoxalement être intégrée dans les jeux d'influence qui traversent l'Océanie, justement selon un principe d'inversion du stigmate colonial de la race, tout particulièrement en Mélanésie, comme nous venons de le voir avec le kaneka.

Le positionnement de ce chapitre très théorique en fin de thèse pourra sembler surprenant en ce qu'il ne respecte pas la logique en vertu de laquelle le cadrage scientifique précède habituellement l'analyse empirique des phénomènes concernés¹¹⁸ et dont l'étude est ainsi renouvelée ou prolongée. On pourrait également remarquer que ce chapitre aurait pu s'inscrire dans le prolongement de la critique adressée, dans le chapitre 2, à l'invention de la tradition en Océanie, une critique avec laquelle il entretient de nombreux liens. J'ai procédé ainsi non pas pour pouvoir me targuer d'une quelconque originalité mais bien parce que le raisonnement le justifiait. La thèse aboutit en effet à la relativisation de la distinction entre énonciation culturelle et énonciation scientifique. S'il a pu être nécessaire d'opérer cette distinction dans un premier temps pour comprendre ce qui se joue aujourd'hui dans les renaissances culturelles sur la plage en Polynésie française, celle-ci ne tient plus dès lors que l'on aborde la perspective régionale océanienne portée, entre autres, par E. Hau'ofa, T. Teaiwa et A. Wendt. On pourra alors s'étonner que je qualifie toujours ce régionalisme de culturel mais c'est uniquement pour le distinguer d'un autre régionalisme à la fois plus institutionnel et plus économique (celui du FIP et de la CPS).

Le régionalisme étudié a donc beau être encore qualifié de « culturel », l'énonciation qui le porte n'en est pas moins scientifique également. Ce régionalisme est porté, au moins en partie, par des théories

¹¹⁸ Dans le cas présent, l'analyse empirique portait sur le faible développement de la perspective océanienne dans le champ défini par les renaissances culturelles mais aussi plus généralement par les institutions et les événements culturels en Polynésie française.

provenant du champ scientifique et non extérieures à celui-ci. Ici, comme pour l'Atlantique noir, l'énonciation scientifique, prise en charge par des chercheur.euse.s océanien.ne.s, se trouve à l'avant-garde et à l'arrière-garde de la dynamique régionale. Les problèmes de réception dont il a été question dans ce chapitre concernent donc avant tout les chercheur.euse.s occidentales.aux. La résolution de ces problèmes nécessite pour elles.eux (et pour moi aussi bien sûr) un décentrement, l'abandon (qui ne peut être que progressif) de la perspective universelle au profit de la perspective pluriverselle valorisant la situation, la positionnalité des chercheur.euse.s qui y prennent part plutôt que son impossible dépassement.

La comparaison entre le régionalisme culturel océanien et l'Atlantique noir m'a permis de condenser mon propos, de réunir un ensemble d'analyses critiques qui étaient jusqu'ici disséminées dans la thèse : la critique de la relation dissymétrique entre, d'une part, les acteur.rice.s prenant en charge l'énonciation culturelle ou assigné.e.s à celle-ci et, d'autre part, les chercheur.euse.s peinant à reconnaître le caractère culturellement situé de leur analyse ; la critique de l'injonction théorique révolutionnaire, du grand soir, contenue dans certains raisonnements (dé)constructivistes ; la critique de la disqualification des signaux faibles, des schémas minoritaires en sciences sociales ; la critique du tiers exclu ; et, enfin la critique d'une autre disqualification, celle qui concerne les énonciations culturelles et scientifiques d'échelle macro-régionale.

Le raisonnement théorique proposé dans ce dernier chapitre n'est pas coupé des conclusions des chapitres précédents (6, 7 et 8), présentant une dimension plus empirique. La faible diffusion de la perspective océanienne dans les différents événements, institutions mais aussi dans les renaissances culturelles étudiées en Polynésie française a ainsi été articulée à un contexte scientifique plus large dans lequel le développement de cette même perspective rencontre déjà des obstacles, lesquels jouent aussi dans les territoires investis et notamment par exemple à l'Université de la Polynésie française.

A l'issue de ce raisonnement, on ne sait plus trop si le champ scientifique se situe à l'avant-garde ou à l'arrière-garde des phénomènes étudiés, notamment lorsque ceux-ci constituent des signaux faibles, auxquels le charisme des auteur.rice.s, des chercheur.euse.s abordé.e.s dans l'analyse du régionalisme culturel océanien (E. Hau'ofa, T. Teaiwa et A. Wendt) ont pu donner une portée amplifiée, brouillant la distinction entre acteur.rice.s, d'une part, et scientifiques spécialistes de ce régionalisme, d'autre part. Cette capacité à se faire entendre au-delà du champ scientifique a en effet pu faire de ces trois figures une source d'inspiration pour d'autres acteur.rice.s qui ont quant à elles.eux un positionnement souvent plus clair, sachant que l'analyse proposée ici a justement permis de relativiser la pertinence de la clarté comme critère d'évaluation d'un positionnement.

Conclusion de la troisième partie

Alors que le régionalisme culturel océanien offre aux acteur.rice.s qui le mobilisent un ensemble de ressources pour se situer et penser les liens qui les unissent aux autres territoires et populations de la région sans favoriser pour autant d'amalgame géographique ou d'essentialisation historique, celui-ci reste peu développé en Polynésie française où un ensemble de facteurs l'ont entravé historiquement et continuent à en limiter la diffusion aujourd'hui, révélant le poids de la colonialité des pouvoirs dans le champ politique propre à ce territoire, y favorisant une perspective régionale biaisée, celle du « triangle polynésien ».

Parce qu'elles empêchent une large partie des acteur.rice.s des renaissances culturelles d'envisager la petite échelle, la faible accessibilité du voisinage océanien et l'absence de perspective océanienne (une absence relative, le terme faisant davantage référence à la sociologie des absences qu'à une absence véritable), constituent une limite pour l'énonciation des différences, dans la mesure où elles circonscrivent de fait le retentissement politique et scientifique des mouvements qui se développent en Polynésie française.

Mon intérêt pour la perspective océanienne pourra sembler naïf, ceci tient à l'utopie concrète (Muñoz, 2021) que véhicule ce régionalisme qualifié de « culturel », à sa capacité à s'extraire d'une appréhension du monde ne renseignant que le statu quo, l'ordre des choses telles qu'elles sont. Ceci tient aussi au fait que cette perspective participe d'une dynamique pluriverselle qui la dépasse. Plus qu'une échelle supplémentaire de l'énonciation culturelle, le développement de la perspective océanienne, qui n'a rien de linéaire (et pourrait avoir souffert de la mort d'E. Hau'ofa, en 2009, et de T. Teaiwa, en 2017), représente déjà une subversion majeure vis-à-vis d'une division du Pacifique, qui constitue aujourd'hui une dimension de la colonialité dans cet espace.

Et là encore, nous avons vu que le champ scientifique était loin de réunir systématiquement toutes les conditions nécessaires à la prise en compte de ce type de régionalisme, les facteurs jouant contre la réception de celui-ci semblant être encore plus nombreux que pour les renaissances culturelles. Ce type de régionalisme est en effet sans cesse renvoyé dans les cordes de la déconsidération adressée aux signaux faibles, adressée aux dynamiques dont les scientifiques peuvent participer, adressée aux chercheur.euse.s autochtones et noir.e.s accusé.e.s de prendre ainsi parti, adressée enfin aux régionalismes qui ne relèvent pas d'un modèle européen, de la mise en œuvre de politiques de libre-échange ou d'une institutionnalisation formalisée.

Conclusion générale

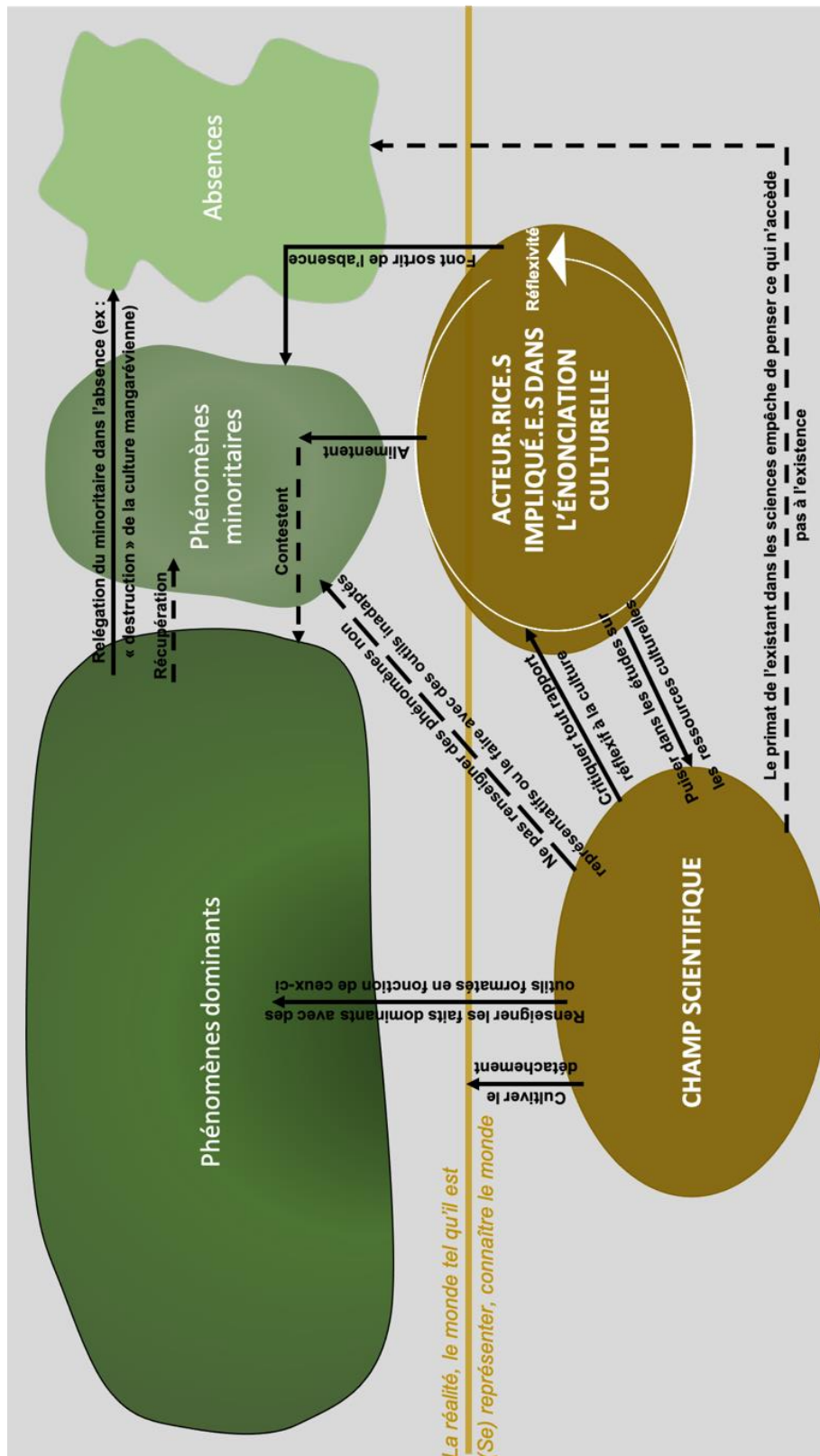
Cheminement suivi et résultats obtenus en cours de route

La démarche suivie dans cette thèse m'a amenée à développer une critique de la réception des renaissances culturelles océaniques dans le champ scientifique et plus particulièrement dans le champ scientifique français. Elle m'a permis de mettre en évidence l'impasse que constitue trop souvent la mise en œuvre de théories matérialistes conçues au Nord et appliquées au Sud sans que cette transposition ne s'appuie sur un questionnement réflexif concernant la positionnalité des chercheurs et le risque de reproduire dans la relation d'étude une colonialité des pouvoirs qui caractérise aussi trop souvent le champ scientifique dans sa manière de traiter des espaces et des populations autochtones océaniques. Il est alors apparu que l'aporie à laquelle menait le postulat d'une tradition (ré-)inventée provenait aussi, plus généralement, de l'impossibilité, contenue dans une telle théorie, de penser les productions et les démarches culturelles autrement que comme de simples instrumentalisation populistes ou comme des stratégies de distinction.

C'est plus généralement la question de la place à réserver aux phénomènes minoritaires et aux absences qui a été posée. Dans un contexte dans lequel l'occidentalisation des modes de vie a pu apparaître comme une réalité écrasante, dans un espace dont la marginalité a longtemps été décrite, en insistant sur l'existence de différents niveaux de centralisation, dans une région du monde rarement considérée comme innovante du point de vue des politiques et des institutions macrorégionales, l'intérêt porté aux renaissances culturelles, aux marges et au régionalisme océanique aurait pu avoir tout du parti pris, et qui plus est d'un parti pris en faveur d'une démarche particulariste. Rien n'est moins vrai puisque l'objectif était bien, à travers l'articulation entre ces trois phénomènes, de rendre compte de différents êtres au monde, à la fois anciens et bien existants, entretenant des liens entre eux en vertu de la perspective océanique, des êtres au monde qui participent aussi d'une connaissance située de celui-ci.

Ce dernier point, cette dimension située des connaissances produites dans ce contexte, relève du truisme, d'un truisme pluriversel puisqu'il vaut pour toutes les formes de connaissances. Il est alors apparu que dans la recherche en sciences humaines et sociales, méconnaître ces êtres au monde revenait donc aussi à favoriser la reproduction de véritables dispositifs d'ignorance, fondés notamment sur des formes d'occidentalocentrisme, comme lorsque le champ scientifique projette l'idée du vide patrimonial sur un espace comme l'archipel de Mangareva. Le schéma qui suit (figure 31) propose une représentation synthétique de ces problématiques relatives au fonctionnement du champ scientifique et à l'ignorance qu'il produit encore.

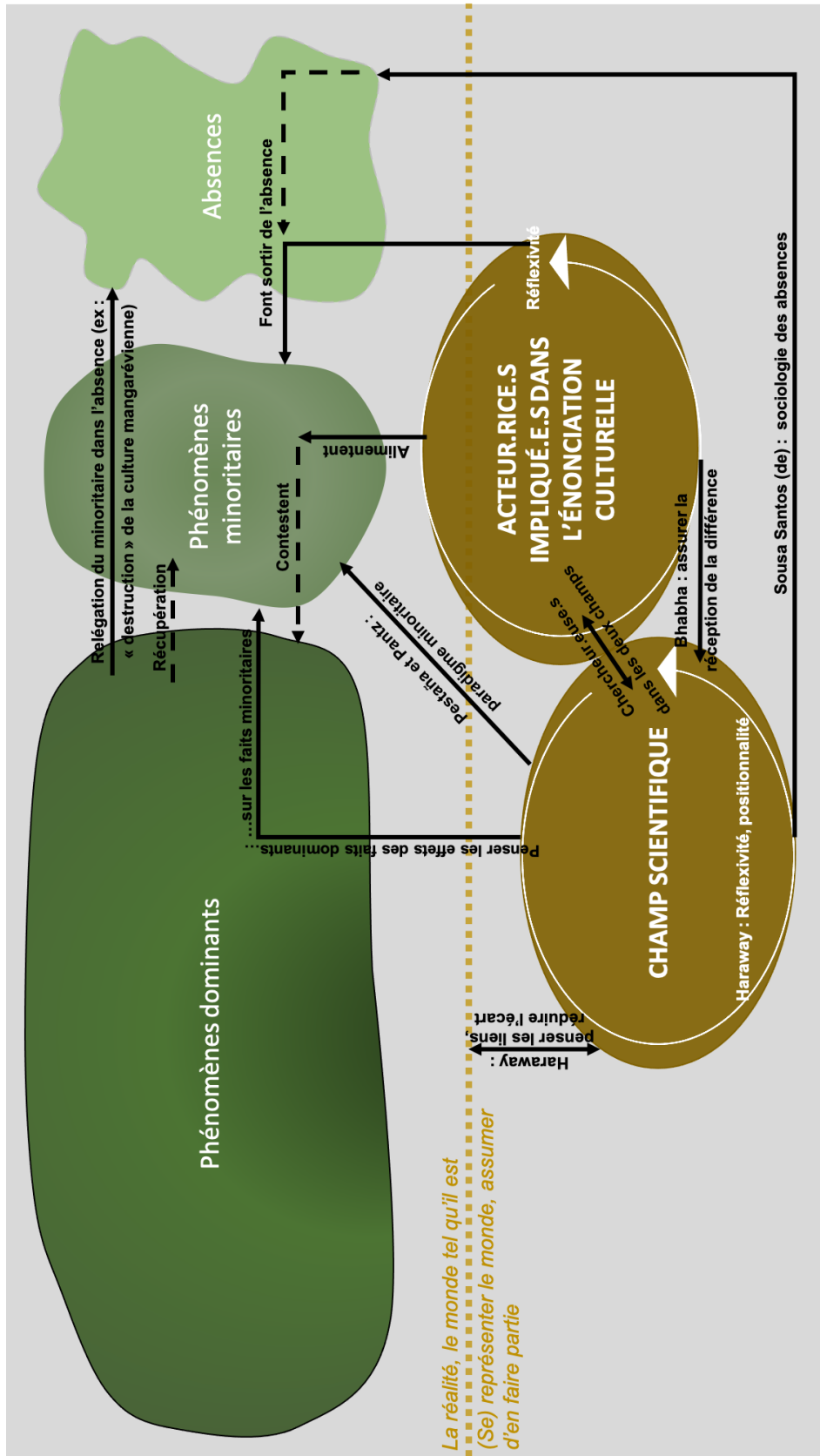
Figure 31. Positionnement courant du champ scientifique vis-à-vis de l'énonciation culturelle, des phénomènes dominants ou minoritaires et des absences : production et reproduction d'ignorances



Source : conception et réalisation de l'auteurice

Face à ces problèmes de réception, j'ai construit, tout au long de la thèse et par étapes, un cadre d'analyse associant notamment les apports théoriques d'H. Bhabha (1994, 2001, 2019) concernant l'énonciation de la différence, ceux de D. Haraway sur le caractère situé de la recherche (2007 [1988]), la sociologie des absences de B. de Sousa Santos (2011, 2016), la proposition formulée par G. Pestaña et P.-C. Pantz (2015) concernant le paradigme minoritaire en sciences humaines et sociales, la perspective pluriverselle et celle du tiers inclus appliquées au champ scientifique (Glissant, 1997a., 1997b. ; Sarr, 2022), la métaphore de la plage de G. Denig (1980) et celle du pont-arc-en-ciel de Michel Teakarotu pour penser la situation des scientifiques et des acteur.rice.s rencontré.e.s, le régionalisme culturel océanien enfin, développé notamment par A. Wendt (1976), E. Hau'ofa (1993, 2013, 2015a., 2015b.) et T. Teaiwa (2001, 2006). Le schéma qui suit (figure 32) reprend le précédent en mettant en évidence la manière dont ce cadre théorique permet d'assurer une meilleure réception des phénomènes étudiés. Il ne s'agit pas de prétendre avoir résolu une fois pour toutes les problèmes identifiés, la décolonialisation, ou remise en cause de la colonialité des savoirs ne pouvant être qu'inaboutie dans un contexte justement où cette colonialité continue de structurer les rapports sociaux et territoriaux à différentes échelles.

Figure 32. Un cadre théorique qui permet de penser un positionnement plus juste du champ scientifique vis-à-vis de l'énonciation culturelle, des phénomènes minoritaires et des absences



Source : conception et réalisation de l'autrice

Dans cette démarche, mon propre apport a pu résider déjà dans cet assemblage théorique ainsi que dans la manière dont j'ai essayé de débarrasser les analyses des renaissances culturelles d'un carcan historiciste et matérialiste empêchant d'en percevoir la dimension géographique et la portée subversive, décoloniale (je reviendrai sur ce point). Combinée à une méthodologie qualitative et à des dispositifs formels permettant de « faire entendre » dans la thèse la voix des acteur.rice.s rencontré.e.s aussi bien que celle des scientifiques que j'ai lu.e.s ou avec lequel.le.s j'ai échangé, le choix d'une analyse par échelles a permis, je pense, de faire aboutir cette démarche, et ce justement parce que cette analyse était articulée avec une approche spatiale opposant centres et marges puis avec une approche plus réticulaire, à l'échelle du Pacifique notamment. Cette articulation suivait d'ailleurs, je le rappelle, une démarche proposée et expérimentée dans un tout autre contexte par C. Blondel (2017).

Je pense être ainsi parvenue à mettre en évidence la manière dont les acteur.rice.s impliqué.e.s dans l'énonciation des différences (tahitienne, marquisienne ou mangarévienne) se retrouvent aux prises avec des formes de hiérarchisation entre les territoires, une centralisation héritée en grande partie, voire en totalité, de l'époque coloniale dont il.elle.s organisent le renversement, l'inversion, par l'intérêt ou l'ancrage qu'il.elle.s développent dans ces espaces décrits comme « reculés » ou « éloignés ». Cette démarche, si elle peut malgré tout faire le jeu du centre selon une logique de récupération ou d'appropriation culturelle, peut aussi permettre de lutter contre cet ordre des choses, d'affirmer une autorité, celle de territoires alors considérés comme des centralités et non plus comme des marges, contestant au moins en partie l'autorité du centre (de Pape'ete notamment dans le cas des Marquises, d'un discours très répandu tenant pour détruite la culture mangarévienne...) et la déconsidération dont les marges ou les périphéries ont pu faire l'objet. Le propos développé à ce sujet a donc permis aussi d'apporter des précisions à l'analyse de l'organisation du territoire en Polynésie française, de dépasser le constat de la centralisation en proposant, en collaboration avec Sarah Bernard et en suivant une démarche mise en œuvre par G. Pestaña et P.-C. Pantz en Nouvelle-Calédonie (2015), de questionner la transposition du modèle de l'exode rural dans ce contexte.

La troisième et dernière partie a ensuite permis d'intégrer une échelle limite de l'énonciation culturelle : l'échelle macro-régionale. Et ici, le contexte de la Polynésie française a pu apparaître, en première lecture, comme un cadre limitant pour mener une analyse du régionalisme culturel océanien, tant les événements culturels et même une large partie des acteur.rice.s rencontré.e.s privilégiaient un subrégionalisme réduit au « triangle polynésien ». Il m'a alors fallu renverser le raisonnement (ce renversement étant plus tard justifié par la découverte de la « sociologie des absences » de B. de Sousa Santos), considérer que cette faible diffusion de la perspective océanienne en Polynésie française était en soi révélatrice, constituait une dimension de la colonialité dans ce territoire, une conséquence de la partition coloniale et raciste de la région, de l'isolement relatif du Pacifique francophone et plus particulièrement de la Polynésie française au moment de sa nucléarisation tardive, une conséquence aussi du biais statutaire rapprochant de fait entre eux les territoires polynésiens non indépendants. Là encore, j'ai dû remettre en question ce qui aurait pu ressembler chez moi à une injonction au régionalisme pour rendre compte du positionnement complexe d'une partie des acteur.rice.s rencontré.e.s qui, bien qu'il.elle.s puissent porter une critique de la division du Pacifique et affirmer l'existence de liens historiques entre les différents territoires océaniques, reconnaissaient tout de même avoir plus de facilités à développer ou penser des liens avec les autres énonciations culturelles polynésiennes.

La prise en compte de ce type de positionnement et de la pluralité des facteurs d'unité historique à l'échelle régionale (parmi lesquels on peut citer des facteurs d'unité qui pourront sembler paradoxaux telle la relative unité religieuse de la région liée à sa christianisation ou les liens entre certaines populations autochtones du Pacifique insulaire et des communautés aborigènes d'Australie qu'un phénomène colonial comme le blackbirding a induits de fait) m'a permis de couper court à toute perspective allant dans le sens d'une essentialisation historique de cette unité régionale de l'Océanie. Celle-ci ne coïncide pas géographiquement et historiquement avec la continuité du peuplement austronésien dans la région.

Dans un dernier chapitre opérant un ultime retour critique sur le fonctionnement du champ scientifique, j'ai voulu montrer que cette diffusion relativement faible de la perspective océanienne pouvait également concerner une large partie de la recherche en sciences humaines et sociales. Ce ne sont pas seulement les différences énoncées dans le Pacifique insulaire aux échelles nationale et de l'archipel dont la réception dans le champ scientifique pose problème mais aussi le régionalisme culturel océanien. Il faut dire que les acteur.rice.s qui portent ce régionalisme, et qui peuvent le faire à partir du courant de recherches défini par les Pacific studies, développent aussi une critique à l'encontre d'analyses scientifiques dominantes qui reproduisent une perspective continentaliste, oppressive dans ce contexte insulaire. Et nous avons vu que ce qui est dénié, de façon plus ou moins directe, aux acteur.rice.s et surtout aux scientifiques autochtones océanien.ne.s mais aussi à leurs homologues parties prenantes de l'Atlantique noir (Gilroy, 2017 [1993]), c'est l'accès à la petite échelle, la possibilité même de participer et de rendre compte de l'existence, même très minoritaire, de dynamiques macrorégionales questionnant la colonialité des pouvoirs et affirmant ainsi une différence (un être au monde et une épistémè différentes) débarrassée de toute assignation au localisme.

La démarche géographique mise en œuvre dans cette thèse me semble avoir fait la preuve de sa capacité à assurer ou du moins à améliorer la réception dans le champ scientifique des renaissances et du régionalisme culturels étudiés. Une dimension de ces phénomènes me semble cependant encore floue. Si j'ai pu montrer comment ces énonciations culturelles questionnaient de fait la colonialité des pouvoirs, leur portée mobilisatrice et transformative n'est pas encore clairement définie. Dit autrement, il s'agirait, au terme de cette thèse, d'en proposer un prolongement en présentant un questionnement complémentaire, interrogeant la manière dont les acteur.rice.s des renaissances culturelles étudiées, à partir de processus ayant une dimension politique rarement explicite, peuvent porter des transformations de société. J'ai déjà rencontré ce questionnement au cours de la thèse au moins à deux reprises.

À la suite d'une analyse critique de l'injonction à la révolution que véhiculent certains travaux universitaires et du caractère déplacé de ma propre déception première concernant l'absence de lien systématique entre énonciation culturelle et revendications d'indépendance, j'ai tout d'abord été amenée à reconsidérer ma démarche et mon positionnement lors des entretiens afin de les rendre, de me rendre aussi, plus réceptive aux propos tenus par les acteur.rice.s rencontré.e.s (puisque cet enjeu de la réception constituait le premier objectif, le fil conducteur de cette thèse). Si ces propos ne satisfaisaient pas à ce qui avait tout d'attentes préconçues, ils se sont révélés porteurs d'autres logiques sur lesquelles je vais donc revenir.

J'ai également recroisé ce questionnement au moment d'aborder les travaux de Frantz Fanon qui, au-delà des apports théoriques considérables de son œuvre, postulait l'inconséquence des mouvements

de renaissance culturelle en l'absence de processus d'indépendance politique (Fanon, 2002 [1961] : 226), une assertion que j'ai tenue à ce moment du raisonnement pour irrecevable (voir à ce sujet l'avant-dernier point du premier « chemin faisant »). Et, je persiste en ce sens. Il me semble toujours impossible d'aboutir à ce genre de conclusion. C'est ce que j'entends maintenant discuter dans une perspective plus exploratoire.

La dimension transformative de l'énonciation culturelle : un prolongement théorique possible de la thèse

Qu'il s'agisse de l'énonciation culturelle marquisienne, tahitienne ou mangarévienne, nous avons vu qu'à chaque fois il était possible d'identifier un ensemble de tensions et de débats qui les traversaient et qui n'ont pas toujours lieu ailleurs. Loin de le disqualifier, les tensions qui traversent le champ formé par ces renaissances culturelles lui assurent sa dimension politique. J'en veux pour preuve (par exemple) les questionnements identifiés dans les entretiens et lors des événements étudiés concernant la compatibilité des renaissances culturelles avec un cadre religieux chrétien qui a pu lui-même s'« océaniser » partiellement et assurer une réception assez poussée de ces énonciations.

Le débat n'est pas l'action ni l'organisation ou même la traduction politique. Quelle est la portée de ces questionnements, de ces tensions, de ces débats ? Sont-ils associés à des mobilisations ou à des actions permettant d'amener une remise en cause plus profonde, voire une transformation de l'ordre dominant ? La question est purement rhétorique tant il me semble que les exemples de tels effets abondent dans cette thèse. Je peux rappeler ici par exemple que les Marquises se sont dotées en 2010 de la seule communauté de communes interinsulaire de Polynésie française et que les acteur.rice.s qui la portent se sont appuyé.e.s explicitement sur le matavaa, le réveil culturel propre à l'archipel. De même, Bruno Saura (2008 : 462-3) a montré comment la renaissance culturelle mā'ohi, et notamment la reconsidération dont a bénéficié la langue tahitienne à la faveur de ce mouvement, ont influé sur les pratiques politiques à l'Assemblée territoriale, certain.e.s représentant.e.s politiques choisissant de ne plus s'exprimer que dans cette langue au sein de cette institution. Cependant, ce qui m'a intéressée dans cette thèse ce n'est pas vraiment ce type de traduction politique, la manière dont les responsables politiques mobilisent les apports des renaissances culturelles pour mener leur action et s'organiser, ou la façon dont les acteur.rice.s des renaissances culturelles investissent directement le champ politique (et ce sujet serait tout à fait pertinent). Ce sont plus directement les « manières de faire », développé.e.s depuis le champ de l'énonciation culturelle par les acteur.rice.s rencontré.e.s, que j'ai étudiées de façon disséminée, le prolongement proposé ici visant à structurer ces analyses.

Et justement, j'ai tiré une première structuration de ces analyses de la lecture de l'œuvre d'un auteur que je n'ai pas encore mentionné, mais dont la découverte, certes tardive, m'a ouvert de nouvelles perspectives en plus de me conforter dans la direction prise dans cette thèse. Je veux parler de Michel de Certeau. Dans les années 1970-1980, cet historien et théologien jésuite a en effet proposé, au sujet des questions culturelles, différentes réflexions dont l'hétérodoxie pour l'époque me semble avoir fait la valeur. Et ce qui me semble particulièrement intéressant dans sa pensée c'est l'évolution ou du moins la manière dont il l'a déclinée dans deux ouvrages bien distincts : *La culture au pluriel* (1974) et *L'invention du quotidien, Arts de faire* (tome 1, 1990 [1980]).

Alors que dans *La culture au pluriel*, M. de Certeau pose explicitement la question suivante : « Comment peut se dessiner à partir d'une manifestation culturelle une organisation politique réelle, effective ? » (Certeau, 1993 [1974] : 128), la réponse apportée à cette question, dans cet ouvrage, est porteuse d'injonctions et de déconsidérations que j'ai déjà écartées. Les revendications culturelles y sont tenues pour résiduelles et le chercheur pose la convergence des luttes minoritaires comme un préalable à leur efficacité politique. Il faut dire que la question posée par M. de Certeau, même si elle ressemble à celle que je pose dans ce prolongement, n'est pas exactement la même : c'est parce qu'il s'intéresse dans cet ouvrage aux « organisations politiques » (je souligne) que de telles injonctions sont formulées.

M. de Certeau, 1993 [1974], *La culture au pluriel*, Éditions du Seuil, coll. Points (je souligne)

- Extrait n°1 : p. 126-127

« La revendication culturelle est souvent liée à une dépendance économique et politique plus grande. Au Québec, en Occitanie ou en Bretagne, la progressive disparition d'une indépendance économique (que maintenait l'isolement des campagnes) et le progrès de la centralisation font refluer l'autonomie vers le culturel. À cet égard, la revendication culturelle apparaît comme un reste et une compensation. »

- Extrait n°1 : p. 128

« Je crois que c'est en abandonnant l'idée d'une clôture culturelle, l'idée que le problème des Bretons est seulement celui des Bretons. Si les Basques et les Bretons n'ont pas su trouver une autonomie, c'est en raison d'une organisation globale de la société dans laquelle ils se situaient. En ce sens, leur problème concerne l'ensemble des citoyens français : il s'agit de l'impossibilité faite à chacun de vivre dans une société qui admette une pluralité de groupe »

Toujours est-il que, quelques années plus tard, dans *L'invention du quotidien. Arts de faire*, M. de Certeau (1980) développe une autre réflexion sortant du seul prisme de l'organisation politique, élargissant le spectre de l'action politique à l'aide de la notion d'« arts de faire ».

M. de Certeau, 1990 [1980], *L'invention du quotidien. Arts de faire (tome 1)*, Éditions Folio, coll. Essais, p. 53 (je souligne)

« Il faut donc spécifier des schémas d'opérations. Comme en littérature on différencie des « styles » ou manières d'écrire, on peut distinguer des « manières de faire » - de marcher, de lire, de produire, de parler, etc. Ces styles d'action interviennent dans un champ qui les régit à un premier niveau (par exemple le système de l'usine), mais ils y introduisent une façon d'en tirer parti qui obéit à d'autres règles et qui constitue comme un second niveau imbriqué dans le premier (ainsi la perruque). Assimilables à des *modes d'emploi*, ces « manières de faire » créent du jeu par une stratification de fonctionnements différents et interférents. Ainsi, les manières d'« habiter » (une maison, ou une langue) propres à sa Kabylie natale, le Maghrébin à Paris ou à Roubaix les insinue dans le système que lui impose la construction d'une HLM ou du français. Il les surimpose et, par cette combinaison, il se crée un espace de jeu pour des *manières d'utiliser* l'ordre contraignant du lieu ou de la langue.

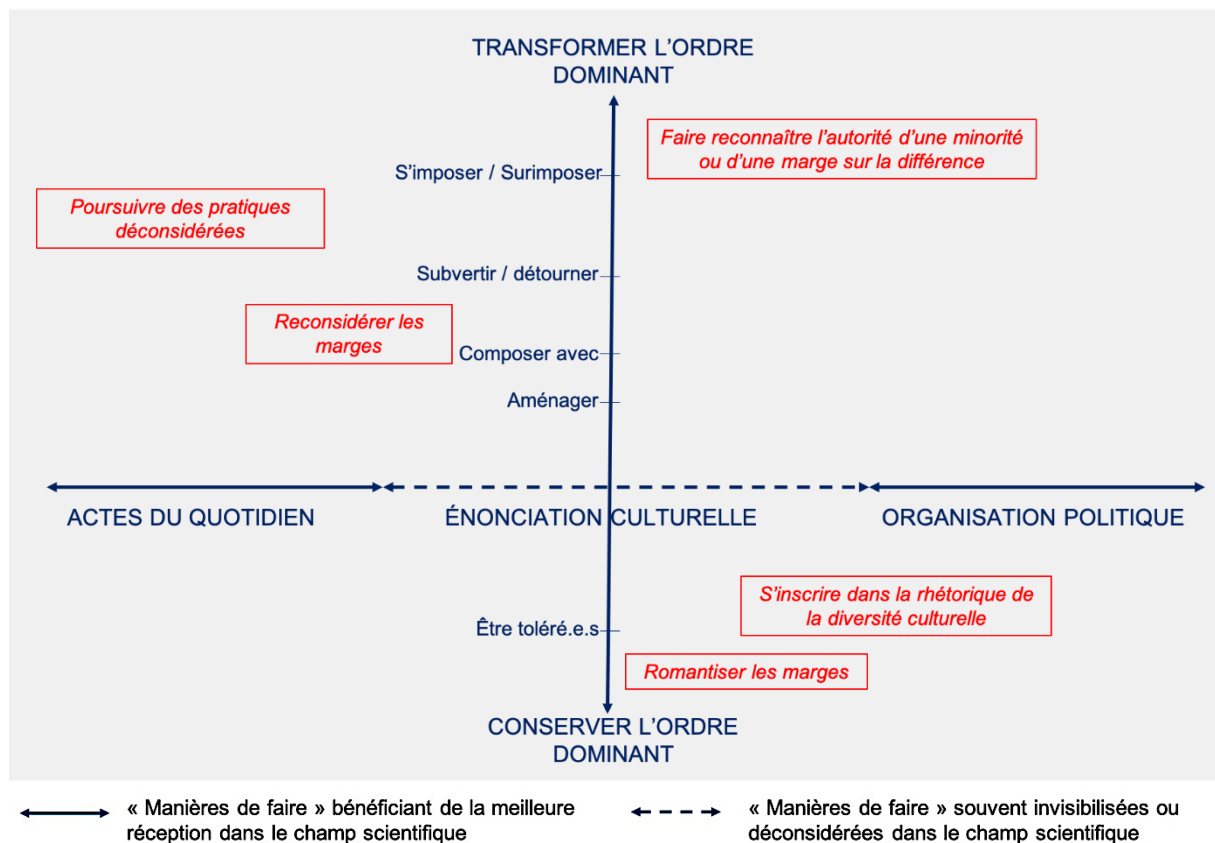
On retrouve ici des « manières de faire », de composer, similaires à ce qui se joue dans la créolisation ou dans l'énonciation culturelle. Cependant, c'est le cœur de la culture, ce que j'ai pu appeler dans la thèse « le cœur de l'île » qui est concerné par cette réflexion, cette partie de la culture qui se vit de

manière moins réflexive que l'énonciation culturelle, dans les actes du quotidien. Le prolongement proposé ici viserait donc à montrer comment la portée transformative des renaissances culturelles étudiées se joue aussi et avant tout dans le développement, la défense ou la promotion d'arts de faire, de manières de composer avec un système dominant. Et justement, là, il s'agirait de considérer, par rapport au propos de M. de Certeau que ces manières de faire peuvent effectivement concerner le quotidien¹¹⁹ (comme lorsque, à la suite d'Henri Hiro, les acteur.rice.s rencontré.e.s justifient leur ancrage dans les marges par les modes de vie qu'il.elle.s y expérimentent) mais aussi des dispositifs, des actions qui sans se développer directement dans le champ politique, se fondent sur certaines possibilités malgré tout offertes par celui-ci ou sur des brèches que ces acteur.rice.s y ouvrent, ces dispositifs présentant une structuration et relevant d'un volontarisme plus explicites que les actes du quotidien.

On pourrait ainsi rompre avec les analyses qui distinguent entre elles les actions politiques émanant du champ culturel, rompre à nouveau avec une forme de purisme qui repose sur une opposition entre, d'une part, la dimension politique (située le plus souvent en dehors de l'énonciation culturelle) des actes du quotidien propres aux minorités ou aux cultures populaires, et, d'autre part, les actions mises en œuvre directement depuis le champ politique par les acteur.rice.s de l'énonciation culturelle ou par des responsables politiques s'appuyant sur leurs apports. Alors que les deux termes de cette opposition bénéficient déjà d'une valorisation dans le discours scientifique (de manière séparée ou de manière articulée comme dans l'œuvre de M. de Certeau), les manières de faire se situant à l'intermédiaire entre ces deux polarités et qui correspondent à l'énonciation culturelle, se trouvent souvent invisibilisées par ce double purisme (figure 33).

¹¹⁹ M. de Certeau s'intéresse ainsi par exemple à l'usage qui est fait par les ouvrier.ère.s de l'usine ou des HLM, à la manière dont leurs pratiques modifient le fonctionnement assigné à ces types d'espace (Certeau, 1990 [1980]: 51)

Figure 33. Différentes « manières de faire » pour les minorités, autorisant une transformation plus ou moins poussée de l'ordre dominant



Note : l'axe horizontal est donc structuré par le caractère plus ou moins explicite du volontarisme politique qu'impliquent les différentes « manières de faire »

Source : conception et réalisation de l'auteurice à partir de la présente thèse et de l'œuvre de M. de Certeau (1993 [1974] et 1990 [1980])

Composer avec le système peut constituer une manière de le transformer sans passer nécessairement par l'étape de l'organisation politique. Et il me semble, à nouveau, que les exemples de la mise en œuvre de tels objectifs ne manquent pas dans cette thèse : comme aux Marquises avec la mise en place du « centre de formation d'artistes tatoueurs » de Nuku Hiva, ou à Tahiti, avec l'ouverture sur le contexte océanien proposée aux étudiant.e.s par le Centre des Métiers d'Arts, concernant Mangareva aussi, lorsque les acteur.rice.s de cette renaissance culturelle prennent ouvertement position contre les idées reçues qui circulent encore concernant la différence qu'il.elle.s énoncent... Ces démarches et dispositifs peuvent encore sembler très minoritaires, relevant à nouveau du signal faible, ayant des traductions encore trop peu évidentes. On aura compris que cette dimension minoritaire et même peut-être parfois non pérenne des phénomènes étudiés ne suffit pas à les disqualifier, au contraire. Seul un raisonnement tautologique pourrait ainsi les discréditer, reprochant aux acteur.rice.s dont le positionnement n'est pas dominant de ne pas avoir les moyens des acteur.rice.s qui disposent d'un positionnement dominant.

Et dans ce prolongement, la dimension géographique ne serait pas absente, loin s'en faut. Il me semble en effet évident que ce qui est aussi en jeu (mais n'est pas forcément nécessaire) dans cette dimension transformative propre à l'énonciation culturelle c'est aussi la capacité de ces dynamiques à

« indiquer » des « places », pour reprendre les termes employés par M. de Certeau (1993 [1974] :126), leur capacité à prendre appui sur des situations géographiques caractérisées par une échelle ou plusieurs échelles assemblées entre elles, par des rapports de force ainsi avoués (centre-marge) mais aussi par des solidarités avec d'autres énonciations culturelles (à l'échelle de la Polynésie, de l'Océanie mais aussi au-delà en lien avec la thématique de l'autochtonie ou de la colonialité à une échelle encore plus petite).

Trois autres prolongements possibles, plus géographiques cette fois

Le prolongement que je viens de proposer relève d'une bifurcation théorique, de la négociation d'un virage qui n'a pas été opérée au sein de la thèse. Il existe bien d'autres types de prolongements possibles et notamment des prolongements de nature plus géographique. Et il me semble qu'ici le prolongement le plus logique consisterait déjà à inclure dans l'analyse proposée dans cette thèse les deux autres archipels de Polynésie française qui n'ont pas pu être étudiés directement : les Tuamotu et les Australes (Tuhaa Pae).

Il serait particulièrement intéressant par exemple de proposer une réflexion concernant la manière dont, du fait de leur configuration territoriale, les atolls des Tuamotu ont pu faire l'objet, dans un référentiel occidentalocentré, d'une déconsidération, le peuplement de ces espaces jugés très atypiques étant régulièrement renvoyé à une sorte d'anomalie, ou du moins à un ensemble de lacunes, postulant la dépendance historique et le développement impossible de ces îles. Une telle analyse ne manquerait pas d'opposer à ces idées reçues les travaux de Frédéric Torrente (2012) au sujet notamment des fosses de culture à Anaa, mais aussi, bien sûr, les apports des acteur.rice.s de la renaissance culturelle paumotu.

Concernant les Australes maintenant, l'analyse pourrait porter, entre autres, sur la manière dont l'énonciation culturelle propre à cet archipel entretient des liens avec l'énonciation culturelle tahitienne, le statut de l'île de Rapa dans cette renaissance culturelle et l'intérêt dont elle a fait l'objet également dans le champ scientifique me semblant constituer un enjeu encore peu étudié.

Enfin, un autre prolongement géographique a déjà été envisagé dans cette thèse, dans la deuxième partie. Celui-ci viserait à intégrer dans l'étude des renaissances culturelles propres aux archipels de Polynésie française, les diasporas, les acteur.rice.s autochtones qui vivent ailleurs dans le monde, mais qui participent de l'énonciation des différences en question. Une telle démarche permettrait de se détacher d'une assignation territoriale qui ne peut être que partiellement justifiée par l'autorité reconnue à la terre, au fenua / henua de chacun de ces archipels.

Et pour finir : envisager à plusieurs un dernier prolongement concernant l'intrication entre trajectoires personnelle, collective, pratiques d'enseignement et recherches

Enfin, dans la conclusion de cette thèse, je ne peux manquer d'opérer, non sans émotion, un dernier retour réflexif concernant le cheminement suivi au cours des quatre dernières années. Cette thèse ne résulte pas seulement d'un important travail théorique et de la réalisation d'entretiens et d'observations, elle est aussi le fruit de différents engagements : celui de toutes les personnes qui m'ont accompagnée dans ce travail, auxquelles je réitère mes remerciements, et mes propres

engagements, à commencer par celui que j'ai développé à l'Université et à l'INSPE de la Polynésie française puis à l'Université de Versailles – Saint-Quentin-en-Yvelines, auprès des étudiant.e.s de licence histoire-géographie et de langues polynésiennes ainsi que de master MEEF, notamment dans le cadre des cours sur la « Géographie de l'Océanie », « les Suds » ou « La France des marges » et « Les espaces ruraux en France » ; vient ensuite bien sûr l'engagement auprès des personnes rencontrées, des acteur.rice.s des renaissances culturelles étudiées, un engagement structuré par l'objectif de la réception ; et enfin aussi un engagement envers moi-même, qui m'a poussé à utiliser ce que je m'efforce de savoir faire dans mon métier et dans la recherche (« manger » des théories, me les approprier, écouter, assurer la réception d'une parole ou d'une pensée) afin de résoudre un certain nombre de contradictions, de problématiques tenant à ma propre histoire, afin d'aller mieux et d'être présente pour mes proches.

Et j'en parlais récemment avec Gabrielle Saumon : dans un champ scientifique encore très pudique, cette intrication rarement exposée, entre le travail théorique, l'attention portée à la parole et aux actions développées par les acteur.rice.s rencontré.e.s, la préparation des cours, le travail effectué sur soi et auprès de son entourage, est justement contenue, dans mon cas, dans la petite pile formée par les cahiers (photographie 19) qui m'ont accompagnée tout au long de cette thèse et qui constituent donc, en complément de celle-ci, la trace intime, et presque archéologique du cheminement suivi, de ses hésitations, de ses errances, de sa structuration aussi, témoignant d'une pratique d'écriture inscrite dans une situation sociale, et dans des contextes géographique et émotionnel ayant connu bien des changements. Un autre prolongement possible, déjà expérimenté avec Charline Machin et Gabrielle Saumon à Ligoure, dans le cadre des Rencontres de géographie féministe d'avril 2022, pourrait ainsi consister à lever cette pudeur afin de questionner plus précisément cette intrication, les liens indémêlables ou parfois plus lâches entre nos trajectoires personnelles et collectives, nos pratiques d'enseignement et nos recherches.



Photographie 19. Le cheminement suivi : une trace consignée dans une petite pile de cahiers

Source : cliché de l'autrice, octobre 2022

On l'aura compris cette thèse qui représente en soi un aboutissement est aussi une étape dans un cheminement dont j'ai proposé ici quelques prolongements possibles. Et je terminerai donc en disant que j'espère que cette thèse n'aura pas heurté celles et ceux qui l'auront lue, l'objectif de mon propos

n'ayant pas été de choquer ou de nuire mais de contribuer au développement d'une approche décoloniale et pluriverselle qui déborde largement le cadre de ce travail. Et, en tant que chercheuse blanche occidentale, je ne peux me rattacher à cette approche, qu'à condition de poursuivre le travail initié sur mon propre positionnement ainsi que sur mes privilèges épistémiques et sociaux, qu'à condition de constamment chercher à rendre compte de situations et de savoirs différents, mais aussi, et c'est une dimension de l'écoute et de la réception que je n'ai sans doute pas suffisamment explicitée, qu'à condition de savoir me taire.

Bibliographie

ABONG Marcellin et TABANI Marc, 2018, *Kago, Kastom and Kalja: The Study of Indigenous Movements in Melanesia Today*, Marseille : Pacific-Credo Publications, 218 p.

AGNEW John A., 2014, « Le piège territorial. Les présupposés géographiques de la théorie des relations internationales », *Raisons politiques*, vol. 2, n°54, p. 23-51.

ALEVEQUE Guillaume, 2021, « Comment « réveiller » la culture ? Innovation rituelle et ancestralité en Polynésie française », *Journal de la Société des Océanistes*, n°153, p. 229-244.

ALI Maurizio, 2021, « L'idéologie éducative Enata : processus postcolonial et réinvention d'une identité culturelle autochtone aux îles Marquises, en Polynésie française », *Contextes et didactiques* [En ligne], n°18, p. 93-119.

ALLEMAND Sylvain, 2004, « La mobilité comme « capital » », *Sciences humaines*, vol. 145, n°1, p. 25-34.

AMER Meziane Mohamad, 2021, *Des empires sous la terre, histoire écologique et raciale de la sécularisation*, Paris : La découverte, 352 p.

AMIN Samir, 1994, « L'idéologie et la pensée sociale : l'intelligentsia et la crise du développement. », *Afrique et Développement*, vol. 19, n°1, p. 1-16.

AMSELLE Jean-Loup, 2008, « Retour sur " l'invention de la tradition " », *L'Homme*, n°185-186, p. 187-194.

ANDRÉ Sylvie, 2010, « Le "bricolage" culturel dans les romans contemporains de la Région Pacifique », dans Raylene Ramsay (dir.), *À la croisée des cultures : De la négociation des identités dans les littératures francophones et anglophones du Pacifique*, Bruxelles : Peter Lang, p. 49-62.

ANDROUS Zachary et GREYMORNING Neyooxet, 2016, "Critiquing the SNIJ Hypothesis with Corsica and Hawai'i", *Island Studies Journal*, vol. 11, no 2, p. 447-464.

ANGE Olivia, 2012, « Instrumentaliser la nostalgie. Les foires de troc andines (Argentine) » *Terrain. Anthropologie & sciences humaines*, n°59, p. 152-167.

ARGOUNES Fabrice, MOHAMED-GAILLARD Sarah, et VACHER Luc, 2021 [2011], *Atlas de l'Océanie*, Autrement, 96 p.

ARIIRAU, 2017, *Le Païen, biographie romancée*, Pape'ete : Au vent des îles, 339 p.

ARMITAGE David et BASHFORD Alison, 2014, "Introduction : the Pacific and its histories", dans *Pacific Histories: Ocean, Land, People*, New York : Springer, p. 1-28.

ARRAULT Jean-Baptiste, 2006, « A propos du concept de méditerranée. Expérience géographique du monde et mondialisation. », *Cybergeog: European Journal of Geography*, [en ligne], p. 1-18.

BABADZAN Alain, 1982, *Naissance d'une tradition. Changement culturel et syncrétisme religieux aux îles Australes (Polynésie française)*. Paris : ORSTOM, 313 p.

BABADZAN Alain, 1999, « Avant-propos. Culture, coutume, nation : les enjeux d'un débat. », *Journal de la Société des Océanistes*, vol. 109, n°2, p. 7-12.

- BABADZAN Alain, 2009, *Le spectacle de la culture, globalisation et traditionalisme en Océanie*, Paris : L'Harmattan, 286 p.
- BABADZAN Alain, 2013, « Les ressources de la culture », *Hermès*, vol. 65, n°1, p. 153-159.
- BACHIMON Philippe, 1990, *Tahiti entre mythes et réalités. Essai d'histoire géographique*, Paris : Éditions du Comité des travaux historiques et scientifiques, 390 p.
- BAKER Jr Houston A., 1987, *Modernism and the Harlem renaissance*, Chicago : University of Chicago Press, 142 p.
- BALLANTYNE Tony, 1999, "The "Oriental Renaissance" in the Pacific: Orientalism, language and ethnogenesis in the British Pacific", *Migracijske i etničke teme*, vol. 15, n°4, p. 423-449.
- BALLARD Chris, 2008, "The cultivation of difference in Oceania.", *Foreign Bodies*, p. 339-343.
- BALLARD Chris, 2014, "Oceanic historicities", *The Contemporary Pacific*, vol. 26, n°1, p. 96-124.
- BAMBRIDGE Tamatoa et NEUFFER Philippe, 2002, « Pluralisme culturel et juridique en Polynésie française : la question foncière », *Hermès*, vol. 1-2, n°32-33, p. 307-315.
- BAMBRIDGE Tamatoa, 2004. « Mobilité et territorialité en Océanie », *L'information géographique*, vol. 68, n°3, p. 195-211.
- BASTIDE Loïs, 2020, « Les violences familiales en Polynésie française. Entrer, vivre et sortir de la violence », *INJEP Notes et Rapports, Rapport d'étude*, 100 p.
- BENOIT Jacques, 2017, « L'autoconsommation demeure une aide importante pour Les budgets modestes », *Points forts de la Polynésie française*, n°7 Études ISPF, 11 p.
- BENSIGNOR François, 2013, « Naissance du kaneka », *Hommes & migrations*, n°1301, p. 198-204.
- BERNARD Sarah et BERNARDIE-TAHIR Nathalie, 2021. « (Re)venir vivre dans une île polynésienne : vers un nouveau paradigme mobilitaire ? L'exemple de Rurutu (Australes) », *Les Cahiers d'Outre-Mer*, n°283, p. 201-234.
- BERNARD Sarah, 2021, *S'installer et vivre en Polynésie Française : Mobilités et recompositions territoriales : L'exemple de Ra'iatea (Iles-Sous-Le-Vent) et Rurutu (Australes)*, Thèse de doctorat, Université de Limoges, 459 p.
- BERQUE Augustin, 1984, « Paysage-empreinte, paysage-matrice: éléments de problématique pour une géographie culturelle », *L'Espace géographique*, vol. 13, n°1, p. 33-34.
- BERTRAM Geoff et WATTERS Ray, 1985, « The MIRAB economy in South Pacific microstates », *Pacific Viewpoint*, vol. 26, n°2, p. 497-519.
- BERTRAM Geoff, 2006, "Introduction: The MIRAB model in the twenty-first century", *Asia Pacific Viewpoint*, vol. 47, n°1, p. 1-13.
- BESSARD Rudy et MRGUDOVIC Nathalie, 2015, « Horizons régionaux et variations océaniques des territoires français », *Journal de la Société des Océanistes*, n°140, p. 5-20.

- BESSE Jean-Marc, 2015, « Le panorama : voir et connaître au XIXe siècle », dans Laurence Madeline et Jean-Roch Bouiller (dir.), *J'aime les panoramas, s'appropriier le monde*, Paris : Flammarion, 255 p.
- BETHEMONT Jacques, 2001, *Géographie de la Méditerranée*, Paris : Armand Colin, coll. U, 313 p.
- BHABHA Homi, 1994, *The location of culture*, London: Routledge, 285 p.
- BHABHA Homi, 2001, "The commitment to theory", dans William E. Cain *et al.* (dir.), *Theory and criticism. The Norton Anthology*, p. 2379-2397.
- BHABHA Homi, 2019 [1994], *Les lieux de la culture, une théorie postcoloniale*, Paris : Payot, 478 p.
- BILLET Laurence, 2020, *Freeman*, General Strike, Matchbox Pictures, 58 min.
- BLAIS Hélène, 2001, « Apprendre à dire l'espace. L'invention du triangle polynésien dans les récits de circumnavigation (1817-1845) », *Genèses*, n°4, p. 91-113.
- BLIDON Marianne, 2012, « Géographie de la sexualité ou sexualité du géographe ? Quelques leçons autour d'une injonction », *Annales de géographie*, vol. 687-688, n°5-6, p. 525-542.
- BLIDON Marianne, 2014, « Les sens du je. Réflexivité et objectivation des rapports sociaux. », *Géographie et cultures*, n°89-90, p. 111-129.
- BLONDEL Cyril, 2017, « Gymnastique épistémologique, critique et réflexive : la construction d'une recherche en « ex-Yougoslavie » face à la colonialité du savoir. », *Nouvelles perspectives en sciences sociales*, vol. 13, n°1, p. 57-89.
- BODET Charly, 2022, « L'emploi se maintient en 2021, malgré le découragement plus marqué des demandeurs d'emploi », *Points Études et Bilans de la Polynésie française*, n°1297, p. 1-4.
- BONNEMAISON Joël, 1986, *L'arbre et la pirogue*, Paris : Éditions de l'ORSTOM, 87 p.
- BONNEMAISON Joël, 1987, Tanna : les hommes-lieux, livre II, Paris : Éditions de l'ORSTOM, 680 p.
- BONNEMAISON Joël, 1990, « Vivre dans l'île : une approche de l'îlénité océanienne », *L'Espace Géographique*, vol. 19/20, n°2, p. 119-125.
- BORGHI Rachele, 2021, *Décolonialité & privilège. Devenir complice*, Paris : Éditions Daronnes, 283 p.
- BOUET Bruno, GINELLI Ludovic et DELDREVE Valérie, 2018, « La reconnaissance d'un capital environnemental autochtone ? », *VertigO - la revue électronique en sciences de l'environnement* [En ligne], Hors-série 29, p. 1-31.
- BOUGAINVILLE Louis-Antoine de, 2001 [1771], *Voyage autour du monde, Édition critique par*
- BOUMEDIENE Samir, 2016, *La colonisation du savoir. Une histoire des plantes médicinales du « Nouveau Monde » (1492-1750)*, Vaulx-en-Velin : Éditions des Mondes à faire, 477 p.
- BOURDIEU Pierre (dir.), 1993, *La misère du monde*, Paris : Éditions du Seuil, 947 p.
- BOURDIEU Pierre, 1980, « L'identité et la représentation. Éléments pour une réflexion critique sur l'idée de région. », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 35, n°1, p. 63-72.

BOURDIEU Pierre, 1986, « The Forms of Capital », dans John Richardson (dir.), *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, New York : Greenwood Press, p. 241-258.

BOURDIEU Pierre, 1993, « Effets de lieu », dans *La misère du monde*, Paris, Éditions du Seuil, p. 249-262.

BOURDIEU Pierre, 2001, *Science de la science et réflexivité*, Paris : Raisons d’agir, coll. Cours et travaux, 238 p.

BOZON Michel et CHAMBOREDON Jean-Claude, 1980, « L’organisation sociale de la chasse en France et la signification de la pratique », *Ethnologie française*, vol. X, n°1, p. 65-88.

BRAMI CELENTANO Alexandrine, 2002, « La jeunesse à Tahiti : renouveau identitaire et réveil culturel », *Ethnologie française*, vol. XXXII, n°4, p. 647-661.

BRUNET Pierre, 2021, "L’écologie des juges. La personnalité juridique des entités naturelles (Nouvelle-Zélande, Inde et Colombie).", dans Marie-Anne Cohendet (dir.), *Droit constitutionnel de l’environnement*, Paris : Mare et Martin, p. 303-325.

BRUNET Roger, 1980, « La composition des modèles dans l’analyse spatiale », *L’Espace géographique*, vol. 9, n°4, p. 253-265.

BRUNT Peter (dir.), 2010, "Round Table Thinking Through Oceania Now", *Reading Room : A Journal of Art and Culture*, n°4, p. 82-104.

BRUNT Peter et THOMAS Nicolas (dir.), 2018a, *Océanie*, Paris : Fonds Mercator, 327 p.

BRUNT Peter et THOMAS Nicolas, 2018b, « Oceania Redux », *Océanie*, Paris : Fonds Mercator, p. 20-42.

BURGER Peter, 2018, *Artefact – Star travel*, Aotearoa : Greenstone TV, 52 min.

CAIRE Damaris, 2021, « « Dansez, dansez, sinon nous sommes perdus ! » Le ‘ori tahiti et la transmission dessavoir-faire », *Journal de la Société des Océanistes*, n°153, p. 307-321.

CANAVEZIO Rémy, 2006, « Marginalité, dépendance et coprahculture dans les atolls de Polynésie française », *Les Cahiers d’Outre-Mer*, n°273, p. 281-285.

CARR E. Summerson et LEMPET Michael, 2016, « Introduction: Pragmatics of scale”, dans *Scale*, Berkeley : University of California Press, p. 1-22.

CATTAN Nadine, 2006, « Centre-Périphérie », dans Cynthia Ghorra-Gobin (dir.), *Dictionnaire des mondialisations*, Paris : Armand Colin, p. 47-49.

CERTEAU Michel de, 1980 [1974], *La culture au pluriel*, Paris : Éditions du Seuil, coll. Points, 228 p.

CERTEAU Michel de, 1990 [1980], *L’invention du quotidien. Arts de faire (tome 1)*, Paris : Folio, coll. Folio Essais, 347 p.

CESAIRE Aimé, 2000 [1939], *Cahier d’un retour au pays natal*, Paris : Présence Africaine, 92 p.

CHAILLOUX Steve Te’urahau, 2016, « Quand les mots/maux de la terre mā’ohi justifient une identité autochtone au travers d’un discours d’émancipation en Polynésie française », *Appartenance vs. Propriété, les nouvelles relations des Océaniens à leur terre et à leur environnement*, Actes de la première conférence du PIURN, 3-7 novembre 2014, Université de la Nouvelle-Calédonie, p. 59-63.

- CHAKRABARTY Dipesh, 2009 [2000], *Provincialiser l'Europe*, Paris : Éditions Amsterdam, 382 p.
- CHAREYRON Bruno (dir.), 2006, *Compte rendu de la mission préliminaire de contrôles radiologiques sur l'île de Mangareva et les atolls de Tureia et Hao (Polynésie française)*, Commission de Recherche et d'Information Indépendantes sur la Radioactivité, Rapport N° 05-49 V3, 145 p.
- CHARLEUX Michel (dir.), 2017, *Tapa, de l'écorce à l'étoffe, art millénaire d'Océanie, de l'Asie du Sud-Est à la Polynésie orientale*, Paris : Somogy, 610 p.
- CHAUCHAT Mathias, 2013, « La réinscription de la Polynésie française sur la liste des pays à décoloniser », site internet du LARJE (Laboratoire de Recherches Juridique et Économique), Université de la Nouvelle-Calédonie. <https://larje.unc.nc/fr/la-reinscription-de-la-polynesie-francaise-sur-la-liste-des-pays-a-decoloniser/>
- CHAZE Rai, 2010, *Avant la saison des pluies*, Paris : Les éditions présumées, 351 p.
- CHEN Hong, RAUQUEQE Lanietia, RAJ SINGH Shiu, et al, 2019, "Pacific island countries: in search of a trade strategy", *Journal of Banking and Financial Economics*, vol. 12, n° 2, p. 56-80.
- CHIVALLON Christine, 1998, *Espace et identité à la Martinique : paysannerie des mornes et reconquête collective 1840-1960*, Paris : CNRS Éditions, 300 p.
- CHIVALLON Christine, 2002, « La diaspora noire des Amériques », *L'Homme*, n°161, p. 51-74.
- CHIVALLON Christine, 2006, « Diaspora noire des Amériques : une réflexion conduite à partir de la notion de « lien transétatique » », *Autrepart*, vol. 38, n°2, p. 39-61.
- CHIVALLON Christine, 2007, « La quête pathétique des postcolonial studies ou la révolution manquée », *Mouvements*, vol. 51, n°3, p. 32-39.
- CHIVALLON Christine, 2008, « Black Atlantic revisited », *L'Homme*, n°187-188, p. 343-374.
- CHIVALLON Christine, 2019, « Recherches sur les univers de sens (post)coloniaux – Un essai réflexif sur la décolonisation des savoirs », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En ligne], Débats, p. 1-20.
- COLE Tim, 2019, *Small Islands Big Songs, an Oceanic Songline*, Baobao Chen et Small Islands Big Songs, 83 min.
- COLLECTIF, 2009, *Atoga No Mangareva, histoire mangaréviennne. Regards croisés sur le Rongo de Cahors*, université Toulouse-Le Mirail, master Patrimoine 2008-2009, musée de Cahors Henri-Martin, 111 p.
- COLLECTIF, 2017, *Ta'o nō te 'Ori Tahiti, Répertoire des pas de la danse tahitienne*, Ministère de la Culture, de l'Environnement, de l'Artisanat et de l'Énergie en charge de la Promotion des langues et de la Communication, Conservatoire artistique de la Polynésie française, 75 p.
- CONNELL John et CONWAY Dennis, 2000, "Migration and remittances in island microstates: a comparative perspective on the South Pacific and the Caribbean", *International journal of urban and regional research*, vol. 24, n°1, p. 52-78.
- CONNELL John, 2010, "Pacific islands in the global economy: Paradoxes of migration and culture.", *Singapore Journal of Tropical Geography*, vol. 31, n°1, p. 115-129.

CONTE Éric et KIRCH Patrick V., 2008, "One Thousand Years of Human Environmental Transformation in the Gambier Islands (French Polynesia).", dans Geoffrey Clark, Foss Leach, et Sue O'Connor (dir.), *Islands of Inquiry: Colonisation, Seafaring and the Archaeology of Maritime Landscapes*, Canberra: ANU Press, p. 253-264.

CONTE Éric, 2019, « Aspects de la vie matérielle des Tahitiens à l'arrivée des Européens », dans Éric Conte (dir.), *Une histoire de Tahiti des origines à nos jours*, Pape'ete : Au vent des îles, p. 51-72.

COOKE C. Montague Jr, 1935, "Report of C. Montague Cooke, Jr., malacologist and leader, Mangarevan expedition", *Bernice P. Bishop Museum Bulletin*, n° 133, p. 36-56

COTE Jean-François, 2018, *La renaissance des cultures autochtones : enjeux et défis de la reconnaissance*, Laval : Presses de l'Université Laval, 253 p.

CRAIG Russell, TAONU Rawiri, et WILD Susan, 2012, "The concept of taonga in Māori culture: insights for accounting", *Accounting, Auditing & Accountability Journal*, Vol. 25, n°6 p. 1025-1047.

CROKAERT Jacques, 1927, *La Méditerranée américaine, L'Expansion des Etats-Unis dans la mer des Antilles*, Paris : Payot, 278 p.

DAMON Nans, 2020, « La perliculture en Polynésie française, état des lieux d'une filière fragilisée », *Études thématiques de l'IEOM*, n°309, 6p.

DARDEL Éric, 1952, *L'homme et la Terre : nature de la réalité géographique*. Paris : Presses universitaires de France, 156 p.

DAVID Gilbert et PILLON Patrick, 1995, *Le Pacifique insulaire, périphérisations et recompositions spatiales*, Communication de colloque, Fonds documentaire de l'ORSTOM, [en ligne], 14 p.

DAVID Gilbert, 2003, « Mondialisation et recompositions territoriales et identitaires en Océanie insulaire », dans Dominique Guillaud, Christian Huetz De Lempis et Olivier Sevin (dir.), *Île rêvées, territoires et identités dans le Pacifique insulaire*, Paris : Presses de l'université de Paris-Sorbonne, p. 141-177.

DE LARGY HEALY Jessica et WITTERSHEIM Éric, 2019, « Introduction. Le Pacifique au cinéma : représentations et réappropriations », *Journal de la Société des Océanistes*, n°148, p. 5-22.

DEBARBIEUX Bernard, 2014, « Enracinement–Ancrage–Amarrage : raviver les métaphores. », *L'Espace géographique*, vol. 43, n°1, p. 68-80.

DECOUDRAS Pierre-Marie, LAPLACE Danièle et TESSON Frédéric, 2005, « Makatea, atoll oublié des Tuamotu (Polynésie française) : de la friche industrielle au développement local par le tourisme », *Les Cahiers d'Outre-Mer*, vol. 58, n°230, p. 189-214.

DEHOORNE Olivier, 2014, « Les petits territoires insulaires : positionnement et stratégies de développement » [en ligne], *Études caribéennes*, n°27-28, p. 1-23.

DELEUZE Gilles et GUATTARI Félix, 1972, *Capitalisme et schizophrénie 1. L'Anti-Œdipe*, Paris : Les éditions de Minuit, coll. « critique », 494 p.

DELOUGHREY Elizabeth, 2007, *Routes and Roots : Navigating Caribbean and Pacific Island Literatures*, Honolulu : University of Hawai'i Press, 352 p.

DEMOLY Elvire et SCHWEITZER Camille, 2021, « En 2017, 20 % des ménages ont consommé des produits alimentaires de leur propre production ou de celle d'un autre ménage », *INSEE Focus* [en ligne], n°236, 6p.

DENING Greg, 1980, *Islands and Beaches, Discourse on a Silent Land : Marquesas 1774-1880*, Honolulu : The University Press of Hawaii, 355 p.

DEPRAZ Samuel, 2017a., *La France des marges*, Paris : A. Colin, Coll. U, 279 p.

DEPRAZ Samuel, 2017b., « Penser les marges en France : l'exemple des territoires de « l'hyper-ruralité » », *Bulletin de l'association de géographes français*, vol. 94, n°3, p. 385-399.

DEPREST Florence, 2002, « L'invention géographique de la Méditerranée : éléments de réflexion ». *L'Espace géographique*, vol. 31, n°1, p. 73-92.

DERRIDA Jacques, 1967a., *L'écriture et la différence*, Paris : Éditions du Seuil, Points Essais, 435 p.

DERRIDA Jacques, 1967b., *De la grammatologie*, Paris : Les Éditions de Minuit, Coll. « Critique » 445 p.

DERRIDA Jacques, 1990, *Du droit à la philosophie*, Paris : Éditions Galilée, 661 p.

DESCLEVES Emmanuel, 2010, *Le peuple de l'océan : l'art de la navigation en Océanie*, Paris : L'Harmattan, 310 p.

DI PIAZZA Anne et PEARTHREE Erik, 2007, "A new reading of Tupaia's chart.", *The Journal of the Polynesian Society*, vol. 116, n°3, p. 321-340.

DOLLFUS Olivier, 1994, *L'Espace Monde*, Paris : Economica, 112 p.

DONALDSON Emily, 2016, *Living with sacred lands: negotiating sustainable heritage management and livelihoods in the Marquesas islands*, Thèse de doctorat, McGill University, Canada, 401 p.

DORDILLON René I., 1931, *Grammaire et dictionnaire de la langue des îles Marquises*, Paris : Institut d'ethnologie, 453 p.

DOTTE-SAROUT Émilie, DI PIAZZA Anne, VALENTIN Frédérique et SPRIGGS Matthew (dir.), 2020, *Pour une histoire de la préhistoire océanienne : approches historiographiques de l'archéologie francophone dans le Pacifique*, Marseille : Pacific-CREDO Publications, 525 p.

DOUAIRE-MARSAUDON Françoise, « L'invention de la tradition. La construction du lien au passé et l'ancrage dans l'histoire », *Cahier des thèmes transversaux ArScAn*, 2004, n°4, p. 73-79.

DOUMENGE Jean-Paul, 2016, « Mise en place et développement des espaces urbains dans les îles du Pacifique, exposition aux aléas naturels, influence sur le milieu biophysique », *Dynamiques environnementales*, n°38, p. 22-69.

DUMONT Gérard-François, « Territoires : le modèle « centre-périphérie » désuet », *Outre-terre*, vol. 51, n°2, p. 64-79.

DUPON Jean-François, BONVALLOT Jacques, VIGNERON Emmanuel (dir.), 1993, *Atlas de la Polynésie Française*, Paris : ORSTOM, 250 p.

DUVAL Mélanie, BRANCEL Ana et GAUCHON Christophe, 2021, « Élasticité des normes et stratégies d'acteurs : analyse critique de l'inscription au patrimoine mondial de l'UNESCO », *Géococonfluences*.

DUVERGER Anne-Clémence, 2021, *Systèmes de mobilités et de transports inter-îles en Nouvelle-Calédonie et au Vanuatu*, Thèse de doctorat en géographie, Université de la Nouvelle-Calédonie, 480 p.

ECKSTEIN Lars et SCHWARZ Anja, 2019, "The making of Tupaia's map: a story of the extent and mastery of polynesian navigation, competing systems of wayfinding on James Cook's endeavour, and the invention of an ingenious cartographic system.", *The Journal of Pacific History*, vol. 54, n°1, p. 1-95.

ELLERO Jérémy, 2017, « L'Océanie dans la mondialisation : quels modèles économiques pour les territoires français ? », *Mondes en développement*, vol. 177, n°1, p. 139-154.

ESCOBAR Arturo et RESTREPO Eduardo, 2009, « Anthropologies hégémoniques et colonialité », *Cahiers des Amériques latines*, n°62, p. 83-95.

FABRE Pauline, LE MEUR Pierre-Yves, MAWYER Alexander et BAMBRIDGE Tamatoa, 2022, « Entre conflits et coopération », *Revue d'anthropologie des connaissances*, vol. 16, n°2 [en ligne], p. 1-19.

FANON Frantz, 1952, *Peau noire, masques blancs*, Éditions du Seuil, 188 p.

FANON Frantz, 2002 (rééd.), *Les damnés de la terre*, Paris : La découverte / Poche, 311 p.

FAUSTINO Julien, 2018, *Paul Wamo, Je demande la parole*, Axe Sud production, 70 min.

FAVOLE Adriano et GIORDANA Lara, 2018, "Islands of islands: responses to the centre-periphery fractal model in East Futuna (Wallis and Futuna) and the Belep Islands (New Caledonia)", *Islands studies journal*, vol. 13, n°1, p. 209-222.

FER Yannick et MALOGNE-FER Gwendoline, 2002, « Christiannisme, identités culturelles et communautés en Polynésie française », *Hermès*, n°32-33, p. 355-365.

FERAL François, et MADINIER Anne-Lise, 2021, « Le règlement des conflits Kanaks en Nouvelle-Calédonie », *Les Cahiers de la Justice*, vol. 1, n°1, p. 51-66.

FERDINAND Malcom, 2019, *Une écologie décoloniale – Penser l'écologie depuis le monde caribéen*, Paris : Éditions du Seuil, 464 p.

FERDINAND Malcom, et MELISSA Manglou, 2021, « Penser l'écologie politique depuis les Outre-mer français », *Écologie & politique*, vol. 63, n°2, p. 11-26.

FINNEY Ben, 1992, *From Sea to Space*, Palmerston North : Massey University, 128 p.

FISHER Denise, 2015, « Rhétorique et réalité : les collectivités françaises et leurs voisins du Pacifique Sud. », *Journal de la Société des Océanistes*, n°140, p. 39-48.

FRIEDMAN Jonathan, 1993, "Will the real Hawaiian please stand: anthropologists and natives in the global struggle for identity", *Bijdragen tot de taal-, land-en volkenkunde*, (4de Afl), p. 737-767.

GAGNE Natacha, 2014, « Le marae : ancrage et métaphore pour être Māori et Tahitien aujourd'hui », dans Marie Salaün, Barbara Glowczewski et Laurent Dousset (dir.), *Les sciences humaines et sociales*

dans le Pacifique Sud : Terrains, questions et méthodes. Marseille : Pacific-CREDO Publications, p. 249-270.

GAGNE Natacha, 2016, « Identité et stratégie autochtones : leurs complexités et (im)possibilités en Polynésie française », *Cahiers du CIÉRA*, n°13, p. 6-33.

GALLIOT Sébastien, 2009, « Un rite de passage polynésien : le tatouage samoan », *Corps*, vol. 6, n°1, p. 77-94.

GALLO Matteo, 2021, « « Mais ce n'est pas de la musique kanak ça ! » La démarche juvénile d'affirmation d'une musique identitaire kanak (1982-1986). », *L'Uomo società tradizione sviluppo*, vol. 11, n°1, p. 53-83.

GASPAR Cécile et BAMBRIDGE Tamatoa, 2008, « Territorialités et aires marines protégées à Moorea (Polynésie française) », *Journal de la Société des Océanistes*, n°126-127, p. 231-245.

GAY Jean-Christophe, 1999, « Le tourisme dans les Outre-Mers de l'Océan Pacifique », *Mappemonde*, vol. 54, n°2, p. 26-29.

GAY Jean-Christophe, 2013, « Les îles du Pacifique dans le monde du tourisme », *Hermès*, n°1, p. 84-88.

GAY Jean-Christophe, 2014, « Le réchauffement climatique : l'instrumentalisation des îles », *L'Espace géographique*, vol. 43, n°1, p. 81-89.

GAY Jean-Christophe, 2017, « L'outre-mer en marge, les marges de l'outre-mer », *Bulletin de l'association de géographes français*, vol. 94, n°3, p. 436-452.

GERMES Melina, *et al.*, 2010, « Les grands ensembles de banlieue comme menaces urbaines ? Discours comparés – Allemagne, France, Pologne. », *Annales de géographie*, vol. 675, n°5, p. 515-535.

GHASARIAN Christian, 2014, *Rapa, île du bout du monde, île dans le monde*, Paris : Demopolis, coll. Quaero, 591 p.

GHASARIAN Christian, BAMBRIDGE Tamatoa et GESLIN Philippe, 2004, « Le développement en question en Polynésie française. », *Journal de la Société des Océanistes*, n°119, p. 211-222.

GILROY Paul, 2017 [1993], *L'Atlantique noir, modernité et double conscience*, Paris : Éditions Amsterdam, 381 p.

GILROY Paul, 2020 [2004], *Mélancolie post-coloniale*, Paris : B42, coll. « Culture », 207 p.

GLISSANT Édouard et NOUDELMANN François, 2018, « Édouard Glissant et la philosophie. France-Culture, « Les vendredis de la philosophie », 25/07/2003 », dans *L'entretien du monde*, Saint-Denis : Presses universitaires de Vincennes, p. 43-60.

GLISSANT Édouard, 1997a., *Traité du tout-monde. Poétique IV*, Paris : Gallimard, 268 p.

GLISSANT Édouard, 1997b., *Le discours antillais*, Paris : Folio Essais, 839 p.

GLISSANT Édouard, 2007, *La terre magnétique. Les errances de Rapa Nui, l'île de Pâques*, Paris : Éditions du Seuil, coll. Points Aventure, 115 p.

GONSCHOR Lorenz, 2019, *A power in the world : the Hawaiian kingdom in Oceania*, Honolulu : University of Hawai'i Press, 256 p.

GOODY Jack, 2010, *Renaissances: the one or the many?* Cambridge : Cambridge University Press, 342 p.

GORODE Déwé, 2012, *Tâdo, Tâdo, wéé ou « No more baby »*, Pape'ete : Au vent des îles, 354 p.

GORODE Déwé, 2015 [1996], *L'Agenda*, Nouméa : Éditions Madrépores, 124 p.

GRAILLE Caroline, 2015, *Des Militants aux Professionnels de la Culture : les représentations de l'identité kanak en Nouvelle-Calédonie (1975-2015)*, Thèse de doctorat, Université Paul Valéry-Montpellier III, 599 p.

GRAILLE Caroline, 2016, « 1975-2015 : retour sur Mélanésie 2000, symbole de la renaissance culturelle kanak », *Journal de la Société des Océanistes*, n°142-143, p. 73-98.

GRAILLE Caroline, 2018, « Passions identitaires et communauté de destin : une utopie calédonienne ? », *Journal de la Société des Océanistes*, n°147, p. 351-364.

GRANGER Christophe, 2020, *Joseph Kabris, ou les possibilités d'une vie*, Paris : Anamosa, 512 p.

GRATALOUP Christian, 2007, *Géohistoire de la mondialisation, le temps long du monde*, Paris : Armand Colin, 256 p.

GRATALOUP Christian, 2009, *L'invention des continents : comment l'Europe a découpé le monde*, Paris : Larousse, 224 p.

GRATALOUP Christian, 2015, *Introduction à la géohistoire*, Paris : Armand Colin, 222 p.

GRATALOUP Christian, 2017, *Le monde dans nos tasses : L'étonnante histoire du petit-déjeuner*, Paris : Armand Colin, 272 p.

GRELLIER Mathieu et PEREZ Émilie, 2022, *Dossier d'inscription au patrimoine mondial. État des connaissances du patrimoine naturel et culturel des îles Marquises* [en ligne], Office français de la biodiversité, 128 p.

GROSGOUEL Ramón et COHEN Jim, 2012, « Un dialogue décolonial sur les savoirs critiques entre Frantz Fanon et Boaventura de Sousa Santos », *Mouvements*, n°4, p. 42-53.

GUIU Claire, 2006, « Géographie et musiques : état des lieux », *Géographie et cultures* [En ligne], n°59, p. 1-17.

GUPTA Akhil et FERGUSON James, 1992, "Beyond 'Culture' : Space, Identity, and the Politics of Difference", *Cultural Anthropology*, vol. 7, n°1, p. 6-23.

HALL Catherine, 1992, « Missionary Stories : Gender and Ethnicity in England in the 1830s and 1840s », dans *White, Male and Middle Class: Explorations in Feminism and History*, Cambridge : Polity, p. 204-254

HALL Catherine, 2002, *Civilizing Subjects : Colony and Metropole in the English Imagination, 1830-1867*, Cambridge : Polity, 576 p.

HALL Stuart, 2019 [2017], *Race, ethnicité, nation. Le triangle fatal*, Paris : Éditions Amsterdam, 203 p.

- HANCOCK Claire, 2007, « « Délivrez-nous de l'exotisme » : quelques réflexions sur des impensés de la recherche géographique sur les Suds (et les Nords) », *Autrepart*, n°1, p. 69-81.
- HANCOCK Claire, 2008, « Décoloniser les représentations : esquisse d'une géographie culturelle de nos « Autres » », *Annales de géographie*, vol. 660-661, n°2-3, p. 116-128.
- HANCOCK Claire, 2020, « Les études de genre ont-elles transformé la géographie française ? », *Histoire de la recherche contemporaine* [En ligne], tome IX, n°1, p. 45-54.
- HANDLER Richard et LINNEKIN Jocelyn, 1984, "Tradition, genuine or spurious", *The Journal of American Folklore*, vol. 97, n°385, p. 273-290.
- HANDY E. S. Craighill, 1923, "The native culture in the Marquesas", *Bishop Museum Bulletin*, n°9, 358 p.
- HANDY Willowdean C., 2008 [1922], *Tattooing in the Marquesas*, New York : Dover publications, 38 p.
- HARAWAY Donna, 2007 [1988], « Savoirs situés : la question de la science dans le féminisme et le privilège de la perspective partielle », dans *Manifeste cyborg et autres essais*, Paris : Exils, p. 107-142.
- HARTOG François, 2012, *Régimes d'historicité. Présentisme et expérience du temps*, Paris : Éditions du Seuil, coll. Points. Histoire, 322 p.
- HARVEY David C., 2001, "Heritage Pasts and Heritage Presents: Temporality, Meaning and the Scope of Heritage Studies", *International Journal of Heritage Studies*, vol. 7, n°4, p. 319-338.
- HAU'OFA Epeli, 1993, *A New Oceania : Rediscovering Our Sea of Islands*, Suva : The University of the South Pacific School of Social and Economic Development, Beake House, 144 p.
- HAU'OFA Epeli, 1998, "The Ocean in Us", *The Contemporary Pacific*, vol. 10, n°2, p. 391-410.
- HAU'OFA Epeli, 2013, *Notre mer d'îles*, Pape'ete : Pacific Islanders, 42 p.
- HAU'OFA Epeli, 2015a., *L'océan est en nous*, Pape'ete : Pacific Islanders, 56 p.
- HAU'OFA Epeli, 2015b., *Un passé à recomposer*, Pape'ete : Pacific Islanders, 56 p.
- HAU'OFA Epeli, 2008, *We are the ocean*, Honolulu : University of Hawaii Press, 363 p.
- HAU'OFA Epeli, 2012 [1987], *Poutous sur le popotin*, Pape'ete : Au vent des îles, 212 p.
- HAUTESERRE Anne-Marie d', 2004, « Planification économique et migration en Polynésie française », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 20, n°1, p. 119-139.
- HENRY Teuira, 2004 [1928], *Tahiti aux temps anciens*, Paris : Société des Océanistes, 728 p.
- HILLS Rodney C., 1993, "Predicaments in Polynesia: culture and constitutions in Western Samoa and Tonga", *Pacific Studies*, vol. 16, p. 115-129.
- HIRO Henri, 2016, *Pehepehe i taù nūnaa. Message poétique*, Pape'ete : Haere Pō, 95 p.
- HĪROA Te Rangi (Buck, Peter), 1938, *Vikings of the sunrise*, New York : Frederick A. Stokes Company, 335 p.

HIROA Te Rangi (Buck, Peter), 2013 [1938], « Préface », dans Honoré Laval, *Mangareva ère païenne*, Pape'ete : Haere Pō, p. V-VIII.

HOARE Nicholas, 2020, *Re-Mining Makatea: People, Politics and Phosphate Rock*, Thèse de doctorat, The Australian National University, 315 p.

HOBBSAWM Eric et RANGER Terence (dir.), 2006 [1983], *L'invention de la tradition*, Paris : Éditions Amsterdam, 370 p.

HOFMANN Rebecca, 2015, "The Puzzle of Chuukese Mobility Patterns—Contradictory, Dualistic, or Pluralistic?", *Anthropological Forum*, vol. 25, n°2, p. 131-147.

hooks bell, 2017 [1984], *De la marge au centre, théorie féministe*, Paris : Cambourakis, 304 p.

HORTON Zachary, 2017, "Composing a Cosmic View: Three Alternatives for Thinking Scale in the Anthropocene.", dans *Scale in Literature and Culture*, Londres : Palgrave Macmillan, Cham, p. 35-60.

HUNTINGTON Samuel, 1996, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, London : Simon and Schuster, 368 p.

HUUKENA Teiki, 2011, *Te patu tiki, dictionnaire du tatouage polynésien des îles Marquises, Hamani haa tuhuka te patu tiki*, vol. 1, Nîmes : Tiki éditions, 234 p.

HUUKENA Teiki, 2016, *Te patu tiki, dictionnaire du tatouage polynésien des îles Marquises, Hamani haa tuhuka te patu tiki*, vol. 2., Nîmes : Tiki éditions, 252 p.

HUUKENA Teiki, 2020, « Le matatiki, art graphique marquisien », Fiche d'inventaire du patrimoine culturel immatériel, [en ligne], 28 p.

HVIDING Edvard, 2003, "Between Knowledges: Pacific Studies and Academic Disciplines", *The Contemporary Pacific*, vol. 15, n°1, p. 43-73.

IOANNIDIS Alexander G., BLANCO-PORTILLO Javier, SANDOVAL Karla *et al.*, 2020, "Native American gene flow into Polynesia predating Easter Island settlement.", *Nature*, vol. 583, n°7817, p. 572-577.

ISPF et INSEE, 2019, « Atlas cartographique - recensement de 2017 - densité de population », *Point fort de la Polynésie française*, coll. Point référence, n°7, 6 p.

JENKINS Barbara, 2005, « Toronto's cultural renaissance. », *Canadian Journal of communication*, p. 32-55.

JOHANSSON Lasse, JALKANEN Jukka-Pekka et KUKKONEN Jaakko, 2017, "Global assessment of shipping emissions in 2015 on a high spatial and temporal resolution", *Atmospheric Environment*, vol. 167, p. 403-415.

JOLLY Margaret, 1992, "Specters of inauthenticity", *The Contemporary Pacific*, vol. 4, n°1, p. 49-72.

JONES Paul, 2016, *The emergence of Pacific urban villages. Urbanization trends in the pacific islands*, Manille : Asian Development Bank Pacific Studies series, 107 p.

JOUSSAUME Valérie, 2021, *Plouc Pride, un nouveau récit pour les campagnes*, Paris : Éditions de l'aube, 300 p.

KA'ILI Tevita O., MĀHINA 'Okustino et ADDO Ping-Ann, 2017, "Introduction : tā-vā (time-space) – the birth of an indigenous Moana theory", *Pacific Studies*, vol. 40, n°1/2, Honolulu : Pacific Institute, Brigham Young University Hawai'i, p. 1-17.

KAHN Miriam, 2000, "Tahiti intertwined: Ancestral land, tourist postcard, and nuclear test site", *American Anthropologist*, vol. 102, n°1, p. 7-26.

KEESING Roger et TONKINSON Robert (dir.), 1982, "Reinventing Traditional Cultures: The Politics of Kastom in Island Melanesia", *Mankind (special issue)*, vol. 13, n°4, 102 p.

KEESING Roger M, 1989, "Creating the past: Custom and identity in the contemporary Pacific", *The Contemporary Pacific*, vol. 1, n° 1/2, p. 19-42.

KIRCH Patrick V, 2004, "Environmental and ethnographic background", dans Éric Conte et Patrick V. Kirch (dir.), *Archaeological Investigations in the Mangareva Islands (Gambier Archipelago), French Polynesia*, Berkeley : Archaeological Research Facility, University of California, p. 16-32.

KIRCH Patrick V. et GREEN Roger C., 2001, *Hawaiki, Ancestral Polynesia : an essay in historical anthropology*, Cambridge : Cambridge University Press, 394 p.

KIRCH Patrick V., 1988, "Long-distance exchange and Island colonization: The Lapita case", *Norwegian Archaeological Review*, vol. 21, n°2, p. 103-117.

KIRCH Patrick V., 2011, "When did the Polynesians settle Hawaii? A review of 150 years of scholarly inquiry and a tentative answer", *Hawaiian Archaeology*, vol. 12, p. 3-26.

KIRCH Patrick V., 2017 [2000], *On the road of the winds : an archaeological history of the Pacific Islands before European contact*, Berkeley : University of California Press, 408 p.

KONISHI Junko, 2006, "Performance and mediation: a historical view of traditional music and dance presented in the Festivals of Pacific Arts 1972–2000", *JCAS Area Studies Research Reports*, vol. 9, p. 111-132.

KUWAHARA Makiko, 2006, "Dancing and Tattooing the Imagined Territory: Identity Formation at Heiva and the Festival of Pacific Arts", dans Makori Yamamoto (dir.), *Art and Identity in the Pacific : Festival of Pacific Arts*, Osaka : Japan Center for Area Studies, National Museum of Ethnology, p. 79-109.

LAMAZOU Titouan, 2018, *L'errance et le divers : le bateau-atelier de Titouan Lamazou*, Paris : Gallimard, 272 p.

LANDEL Pierre-Antoine, MAO Pascal, REY Andreas et ROBINET Nicolas, 2017, « Les dynamiques des arrière-pays méditerranéens français : Une marqueterie territoriale entre marge et périphérie. » [en ligne], dans Hélène Roth (dir.), *Espaces fragiles, Construction scientifique, dynamiques territoriales et action publique*, Clermont-Ferrand : Presses Universitaires Blaise Pascal, p. 1-15.

LASLAZ Lionel, 2017, « Jalons pour une géographie politique de l'environnement », *L'Espace Politique* [En ligne], vol. 32, n°2, p. 1-24.

LATOUR Bruno, 2006 [1991], *Nous n'avons jamais été modernes, essai d'anthropologie symétrique*, Paris : La découverte, 210 p.

LAUX Claire, 2003, « Les missionnaires et la mémoire des civilisations polynésiennes », *Revue d'histoire de l'Église de France*, vol. 89, n°1, p. 69-80.

LAVAL Honoré, 2013 [1938], *Mangareva, L'histoire ancienne d'un peuple polynésien*, Pape'ete : Haere Pō, 374 p.

LAVONDES Anne, 1995, « La société traditionnelle », dans Michel Panoff (dir.), *Trésors des îles Marquises*, Paris : Musée de l'Homme, ORSTOM, Réunion des musées nationaux, p. 31-39.

LAVONDES Henri, 1996, « Dans la poubelle des mots et des mythes : piler et polir aux îles Marquises », dans Michel Julien *et al.* (dir.), *Mémoire de pierre, mémoire d'homme: tradition et archéologie en Océanie: hommage à José Garanger*, Paris : Presses Universitaires de la Sorbonne, p. 203-208.

LAWSON Stéphanie, 2010, "Postcolonialism, neo-colonialism and the "Pacific Way": a critique of (un)critical approaches", *Discussion Paper*, n°4 [en ligne], ANU Dept. of Pacific Affairs (DPA) Program, p. 1-17.

LAZZAROTTI Olivier, 2014, « Prémices d'une auto-géoanalyse », *Géographie et cultures*, n° 89-90, p. 133-149.

LE BRUN Christopher et MARTIN Stéphane. (2018), « Avant-Propos », dans Peter Brundt et Nicholas Thomas (dir.), *Océanie*, Paris : Fonds Mercator, pp. 12-15.

LEFORT Isabelle, 2012, « Le terrain : l'Arlésienne des géographes ? », *Annales de géographie*, vol. 5-6, n°687-688, p. 468-486.

LELOUP Yves, 2013, « Symbolique de la haute mer et exacerbation identitaire. De l'invention d'une tradition à ses usages politiques. », *Sciences sociales et sport*, n°1, p. 103-122.

LESSON Pierre-Adolphe, 1844, *Voyage aux îles Mangareva : Océanie*, Rochefort : Imprimerie de Mercier et Devois, 164 p.

LEVI-STRAUSS Claude, 1952, *Race et Histoire*, Paris : Unesco, 85 p.

LEVY Jacques, 2003, « Échelle », dans Jacques Lévy et Michel Lussault (dir.), *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*, p. 309-312.

LEVY Jacques, 2013, "Centre/Périphérie", dans Jacques Lévy et Michel Lussault (dir.), *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*, Paris : Belin, p. 165-168.

LEVY, Jacques, 2019, « Marges de manœuvre, la virtualité en question », dans Xavier Bernier (dir.), *Mobilités et marginalités*, Rennes : Presses universitaires de Rennes, p. 7-23.

LEWIS Jason Edward, 2017, « Future Imaginary Dialogues: Lilikalā Kame'eleihiwa », entretien [en ligne] dans le cadre du projet « Initiative for Indigenous Futures ».

LEWIS-HARRIS Jackie, 1994, "The Sixth Pacific Arts Festival", *Pacific Arts*, n°9/10, p. 10-20.

LEXTREYT Michel, 2019, « Les établissements français de l'Océanie. Une colonie à part dans l'Empire colonial français 1880-1945 », dans Éric Conte (dir.), *Une histoire de Tahiti, des origines à nos jours*, Pape'ete : Au vent des îles, p. 207-248.

LINNEKIN Jocelyn et POYER Lin, 1990, « Introduction » dans *Cultural identity and ethnicity in the Pacific*, Honolulu : University of Hawaii Press, p. 1-16.

LINNEKIN Jocelyn, 1983, « Defining tradition: Variations on the Hawaiian identity », *American Ethnologist*, vol. 10, n°2, p. 241-252.

LUSSAULT Michel, 2013, "Urbain", dans Jacques Lévy et Michel Lussault (dir.), *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*. Paris, Belin, p. 1040-1044.

MACLELLAN Nic, 2005, "The Nuclear Age in the Pacific Islands", *The Contemporary Pacific*, vol. 17, n°2, p. 363-72.

MAILLOCHON Clémence, 2022, « Protestantisme et oppositions au CEP : l'imbrication des militantismes dans des réseaux d'Églises transnationales », communication, Colloque : des Essais au désert, pour une histoire comparée et transnationale des sites d'essais nucléaires (Paris, 19-21 janvier 2022).

MALOKA Eddy T, 2001, "The South African "African renaissance" debate : a critique" *Polis*, n°8, p.1-10.

MAREÏ Nora et RICHARD Yann, 2018, « Première partie : pour une mise en ordre des concepts et des méthodes », *Dictionnaire de la régionalisation du monde*, Paris : Atlande, p. 37-40.

MARIC Tamara, 2012, *Dynamiques de peuplement et transformations sociopolitiques à Tahiti, îles de la Société*, Thèse de doctorat, Paris 1, 680 p.

MARIC Tamara, 2016, "From the valley to the shore: A hypothesis of the spatial evolution of ceremonial centres on Tahiti and Ra'iatea, Society Islands", *The Journal of the Polynesian Society*, vol. 125, n°3, p. 239-262.

MARSTON Sallie A., JONES John Paul et WOODWARD Keith, 2005, "Human geography without scale", *Transactions of the Institute of British Geographers*, n°30, p. 416-432

MARTIN Stéphane (dir.), 2009, *Mangareva, Panthéon de Polynésie*, Paris : Somogy-Musée du quai Branly, 80 p.

MARX Karl et ENGELS Friedrich, 1977, *L'idéologie allemande*, Paris : Éditions sociales, coll. Classiques du marxisme, 143 p.

MASS Marie- Sophie et PAOLI Michel (dir.), 2010, *La Renaissance? Des Renaissances? (VIII^e-XVI^e siècles)*, Paris, Klincksieck, 344 p.

MASSEY Doreen, 1999, « Spaces of politics » dans Doreen Massey, John Allen et Phil Sarre (dir.), *Human Geography Today*, Cambridge : Polity Press, p. 279-294.

MAUREL Chloé, 2009, « L'Unesco aujourd'hui », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, vol. 102, n°2, p. 131-144.

MAURER Anaïs, 2018, « Océanitude. Repenser le tribalisme occidental au prisme des nationalismes océaniques », *Francosphères*, vol. 8, n°2, p. 109-126.

MAWYER Alexander, 2014, "Oriented and disoriented space in the Gambier, French Polynesia", *Ethos*, vol. 42, n°3, p. 277-301.

MAWYER Alexander, 2015, "Wildlands, Deserted Bays and Other Bushy Metaphors of Pacific Place.", dans Joshua A. Bell et al. (dir.), *Tropical forests of Oceania: anthropological perspectives*, vol. 53, n°3, p. 23-50.

MAWYER Alexander, 2016, "The state of mana, the mana of the state" dans Matt Tomlinson et Tengan Ty P. Kāwika, *New Mana: Transformations of a Classic Concept in Pacific Languages and Cultures*, Canberra : ANU Press, p. 203-236.

MELTZ Renaud, 2019, « La mise en place d'un monde colonial (1842-1880) Première partie : comment Tahiti est-elle devenue française ? », dans Éric Conte (dir.), *Une histoire de Tahiti des origines à nos jours*, Pape'ete : Au vent des îles, p. 145-176

Michel Bideaux et Sonia Faessel, Paris : Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 509 p.

MIGNOLO Walter, 2001, "Coloniality of power and subalternity", *The Latin American subaltern studies reader*, p. 424-444.

MIGNOLO Walter, 2013, « Géopolitique de la sensibilité et du savoir. (Dé)colonialité, pensée frontalière et désobéissance épistémologique », *Mouvements*, vol. 73, n°1, p. 181-190.

MILHAUD Olivier, 2017, « La France des Marges », *Documentation photographique*, Paris : La documentation française, 64 p.

MILLS Toby et O'SULLIVAN Aileen, 2021, *Whetū Mārama – Bright Star*, Aileen O'Sullivan, Toby Mills - Tawera & Seannachie Productions, 93 min.

MOHAMED-GAILLARD Sarah, 2009, « Atoga No Mangareva, histoire mangaréviennne. Regards croisés sur le Rongo de Cahors », *Journal de la Société des Océanistes*, n°129, p. 345-346.

MOHAMED-GAILLARD Sarah, 2010, *L'archipel de la puissance ? La politique de la France dans le Pacifique Sud de 1946 à 1998*, Bruxelles : Peter Lang, coll. Enjeux internationaux, 428 p.

MOLLE Guillaume, 2011, *Ua Huka, une île dans l'Histoire: histoire pré-et post-européenne d'une société marquisienne*, Thèse de doctorat, Université de la Polynésie française, 432 p.

MONNET Jérôme, 2000, « Les dimensions symboliques de la centralité. », *Cahiers de géographie du Québec*, vol. 44, n°123, p. 399-418.

MONTAGNE VILLETTE, Solange, 2007, « Les marginalités : du subi au choisi », *Bulletin de l'Association de géographes français*, vol. 84, n°3 p. 305-314.

MOORE Adam, 2008, "Rethinking scale as a geographical category: from analysis to practice". *Progress in human geography*, vol. 32, n°2, p. 203-225.

MOORHEAD Alan, 1968, *The Fatal Impact: An Account of the Invasion of the South Pacific: 1767-1840*, London : Penguin Books, 354p.

MORSCHÉL Jean, 2013, « L'atoll de Hao, entre réhabilitation des sites du CEP et enjeux de développement », *Hermès*, vol. 65, n°1, p. 64-66.

MOULIN Jane Freeman, 2016, "Changing Pedagogical Approaches in 'Ori Tahiti: "Traditional" Dance for a Non-traditional Generation", dans *Intersecting Cultures in Music and Dance Education*, Cham : Springer, p. 135-157.

MUÑOZ Diego, 2018, « Mémoires de la diaspora rapanui en Polynésie française », Communication du 21 novembre 2018, Séminaire de recherche de la Maison des Sciences de l'Homme du Pacifique.

MUÑOZ José Esteban, 2021 (trad.), *Cruiser l'utopie*, Paris : Les presses du réel, 328 p.

MURY Florence, 2011, *Les jeunes cadres des services avancés : étude de la dimension spatiale des pratiques et des représentations d'un groupe socio-professionnel*, Mémoire de Master 2 Urbanisme et Aménagement, Paris I, 142 p.

MURY Florence, 2020, « Le régionalisme culturel océanien : un impensé des études sur les renaissances culturelles », *Belgé* [En ligne], n°4, p. 1-14.

NEVEU Érik, 2013, « Les sciences sociales doivent-elles accumuler les capitaux ? A propos de Catherine Hakim, *Erotic Capital*, et de quelques marcottages intempestifs de la notion de capital », *Revue française de science politique*, vol. 63, n°2, p. 337-358.

OPILLARD Florian, 2019, « Entrer en terrain (en) militant. Enjeux de positionnalité et réflexivité dans la comparaison des entrées en terrains militants à San Francisco (États-Unis) et Valparaíso (Chili) », [En ligne], *Carnets de géographes*, n°12, p. 1-14.

ORAIN Olivier, 2004, « La géographie française face à la notion d'échelle : Une approche par les significations et les contenus épistémologiques. » dans Marie-Claire Robic (dir.), *Échelles et temporalités en géographie*, seconde partie, Paris : CNED, p. 2-24.

ORLIAC Catherine, 2000, *Fare et habitat à Tahiti*, Marseille : Éditions Parenthèses, coll. Architectures traditionnelles, 142 p.

PAOLI Michel, 2010, « Prolégomènes sur le concept de « Renaissance » : la chose, l'idée, le mot, la majuscule », dans Marie- Sophie Masse et Michel Paoli (dir.), *La Renaissance? Des Renaissances? (VIII^e-XVI^e siècles)*, Paris : Klincksieck, p. 29-54.

PARRAIN Camille, 2012, « La haute mer : un espace aux frontières de la recherche géographique », *EchoGéo* [En ligne], n°19, p. 1-11.

PEREC Georges, 1989 [1969], *La disparition*, Paris : Gallimard, 328 p.

PEREIRA DE GRANDMONT Pascal-Olivier, 2020, « Souverainetés intriquées, contestées et concurrentes : la difficile construction d'un pouvoir local aux îles Marquises. », dans Natacha Gagné (dir.), *À la reconquête de la souveraineté : mouvements autochtones en Amérique latine et en Océanie*, vol. 1, Laval : Presses de l'Université de Laval, p. 113-136.

PESTAÑA Gilles et PANTZ Pierre-Christophe, 2015, « Partir pour rester ? Les mobilités comme éléments de durabilité des territoires de la Nouvelle-Calédonie », dans Séverine Blaise, Carine David et Victor David (dir.), *Le développement durable en Océanie. Vers une éthique nouvelle*. Aix-Marseille : Presses Universitaires de Provence – Presses universitaires d'Aix-Marseille, Coll. Espace et Développement Durable, p. 313-334.

PEU Titaua, 2016, *Pina, Pape'ete* : Au vent des îles, 312 p.

PHILIPPE Sébastien et STATIUS Tomas, 2021, *Toxique: enquête sur les essais nucléaires français en Polynésie*, Paris : Presses Universitaires de France, 181 p.

PHILLIPS Chris, 2019, *Lost Rambos*, Pursekey Production, 23 min.

POIRINE Bernard, 1992, *Tahiti, du melting pot à l'explosion ?*, Paris : l'Harmattan, 158 p.

POIRINE Bernard, 2018, « La gestion des biens communs dans la periculture en Polynésie française », dans Arnaud de Raulin et Jean-Paul Pastorel (dir.), *Vers un nouvel ordre bioculturel, Regards sur la Polynésie*, Paris : l'Harmattan, coll. Portes Océanes, p. 284-328.

POMARE POMMIER Tamatoa, 2017, « Le 'Ori, pratique artistique, sociale et culturelle de Tahiti et des îles de la Société », fiche d'inventaire du patrimoine culturel immatériel [en ligne], Pape'ete : Te Fare Upa Rau, 23 p.

POULOT Monique, 2008. « Les territoires périurbains : « fin de partie » pour la géographie rurale ou nouvelles perspectives ? », *Géocarrefour* [En ligne], Vol. 83, n°4, p. 269-278.

PRINSEN Gerard, MAWYER Alexander, CHOLYMAI Margarita, et al., 2021, "Inter-island relations in Oceania's archipelagos: Identity and everyday politics.", *Asia Pacific Viewpoint*, vol. 62, n°2, p. 223-241.

PROST Brigitte, 2004, « Marge et dynamique territoriale », *Géocarrefour*, vol. 79, n°2, p. 175-182.

QUIJANO Aníbal, 2000, « Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina », dans Edgardo Lander (dir.), *La Colonialidad del Saber : Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires : Clacso, p. 201-245.

RACINE Jean-Bernard, RAFFESTIN Claude, et RUFFY Victor, 1980, « Échelle et action, contributions à une interprétation du mécanisme de l'échelle dans la pratique de la géographie. », *Geographica Helvetica*, vol. 35, n°5, p. 87-94.

RAFFESTIN Claude, 2013, « Et si les « marges » étaient les éléments d'un paradigme indiciel susceptible d'alimenter de nouvelles interprétations ? », Communication à la journée des jeunes chercheurs de l'institut de Géographie de Paris, Géographie des marges et marges en géographie [en ligne].

RAIBAUD Yves, 2008, « Les Musiques du monde à l'épreuve des études postcoloniales », *Volume !*, vol. 6, n°1-2, p. 5-16

REGHEZZA-ZITT Magali, 2021, « Vers une nouvelle donne sécuritaire ? Modernité réflexive, tournant complexe et basculement dans l'incertitude. » dans Julien Rebotier, *Les risques et l'anthropocène : Regards alternatifs sur l'urgence environnementale*, Londres : ISTE Éditions, p. 201-221.

REGNAULT Jean-Marc, 2022, « Accepter l'inacceptable. Analyse de l'opinion publique et du consentement de la classe politique devant l'installation des essais nucléaires en Polynésie française », communication, Colloque : des Essais au désert, pour une histoire comparée et transnationale des sites d'essais nucléaires (Paris, 19-21 janvier 2022)

RENAHY Nicolas, 2010, « Classes populaires et capital d'autochtonie », *Regards sociologiques*, vol. 40, p. 9-26.

RENSCH Karl, 1994, "Early European influence on the languages of Polynesia: The Gambier Islands.", dans Tom Dutton et Darrell T. Tryon, *Language Contact and Change in the Austronesian World*, Berlin : De Gruyter Mouton, p. 477-495.

RETAILLE Denis, 2011, « Du paradigme sahélien du lieu à l'espace (mondial) mobile ». *L'Information géographique*, vol. 75, n° 1, p. 71-85.

RETIERE Jean-Noël, 2004, « Autour de l'autochtonie. Réflexions sur la notion de capital social populaire. », *Politix. Revue des sciences sociales du politique*, vol. 16, n°63, p. 121-143.

REYNAUD Alain, 1981, *Société, espace et justice. Inégalités régionales et justice socio-spatiale*, Paris : Presses Universitaires de France, 264 p.

RICHARD Frédéric, SAUMON Gabrielle et TOMMASI Greta, 2018, « Des enjeux environnementaux à l'émergence d'un capital environnemental ? », *Vertigo - la revue électronique en sciences de l'environnement* [En ligne], Hors-série 29, p. 1-27.

RICHARD Frédéric, TOMMASI Greta et SAUMON Gabrielle, 2017, « Le capital environnemental, nouvelle clé d'interprétation de la gentrification rurale ? », *Norois* [En ligne], n°243, p. 89-110.

RINGON Gérard, 1971, *Une commune de Tahiti à l'heure du Centre d'Expérimentation du Pacifique : Faa'a – Une sociologie du présent*, Paris : ORSTOM, 227 p.

RIPOLL Fabrice, 2021, « Les capitaux selon Pierre Bourdieu », *Hypergéométrie* [En ligne].

ROBINEAU Claude, 1981, *Tradition et modernité aux îles de la Société. Une interprétation anthropologique*, Thèse pour le doctorat d'État ES-Lettres et Sciences Humaines, Université Paris V, René Descartes, 1009 p.

ROCHFORT Renée, 1963 « Géographie sociale et sciences humaines », *Bulletin de l'Association des géographes français*, n°314-315, pp. 18-32.

RUEL Anne, (1991). « L'invention de la Méditerranée. », *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, n°32, p. 7-14.

RUFFRAY Sophie de, 2000, « De la marginalité territoriale à la recomposition territoriale « marginale » », *Revue Géographique de l'Est*, vol. 40, n°4, p. 1-18.

RURUA Vahine Ahuura, 2020, *Biodiversité et exploitation des ressources marines en Polynésie française sur la longue durée : étude comparative des archipels des Marquises et des Gambier*, Thèse de doctorat, Université de la Polynésie française, 210 p.

RUTHERFORD Jonathan, 1990, "The Third Space. Interview with Homi Bhabha", *Identity : Community, Culture, Difference*, Londres : Lawrence and Wishart, p. 207-221.

RYTZ Matthieu, 2018, *Anote's Ark*, EyeSteelFilm, 76 min.

SABINOT Catherine et HERRENSCHMIDT Jean-Brice, 2019, « La dynamique des pratiques change-t-elle la manière de penser les relations kanak aux continuités terre-mer et à la nature ? », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 43, n°3, p. 269-294.

SAHLINS Marshall, 1993, "Goodbye to tristes tropes: Ethnography in the context of modern world history", *The Journal of modern history*, 1993, vol. 65, n°1, p. 1-25.

SAJALOLI Bertrand et GRESILLON Étienne, 2018, « Les marges, une géographie plastique des territoires humains », *L'Information géographique*, vol. 82, n°1, p. 129-142.

SALAÜN Marie, 2020, « Ni race, ni classe ? À propos de la convocation de la " culture " dans l'appréhension de la difficulté scolaire en Polynésie française », *Agora débats/jeunesses*, Paris : L'Harmattan / Presses de Sciences Po, [En ligne], p. 1-13.

SALAÜN Marie, VERNAUDON Jacques et PAIA Mirose, 2016, « « Le tahitien, c'est pour dire bonjour et au revoir » : paroles d'enfants sur une langue autochtone en sursis », *Enfances Familles Générations* [En ligne], n°25, p. 1-23.

SALESA Damon, 2003, "'Travel Happy' Samoa : Colonialism, Samoan Migration, and a 'Brown Pacific'", *New Zealand Journal of History*, vol. 37, n°2, p. 171-188.

SALLUSTIO Madeleine, 2018, « Le « retour à la terre » : entre utopie et nostalgie. Le cas des collectifs de néo-paysans en France », *Conserveries mémorielles. Revue transdisciplinaire*, [En ligne], n°22, p. 1-19.

SAND Christophe, 2010, *Lapita Calédonien : Archéologie d'un premier peuplement insulaire océanien*, Paris : Société des océanistes, 295 p.

SARR Felwine, 2022, « Reconstruire les savoirs dans les pays africains », *Global Africa*, vol. 1, n°1, p. 68-76.

SAUMON Gabrielle et RICHARD Frédéric, 2021, "Gentrification, paysages et sports de nature dans le New West états-unien", *Projets de paysage* [en ligne], n°25, p. 1-23.

SAUMON Gabrielle, 2019, *Big sky, Montana, une géographie critique. Capital environnemental et recompositions sociales dans l'ouest du Montana*, Thèse de doctorat de géographie, Université de Limoges, 494 p.

SAURA Bruno, 2008, *Tahiti Mā'ohi: culture, identité, religion, et nationalisme en Polynésie française*. Pape'ete : Au vent des îles, 529 p.

SAYAD Abdelmalek, [1997] 1999, *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Paris : Éditions du Seuil, 437 p.

SAYAD Abdelmalek, 2021, *Femmes en rupture de ban, entretiens inédits avec deux Algériennes*, Paris : Raison d'agir, Coll. Cours et travaux, 214 p.

SCOTT David, 1997, « 'An Obscure Miracle of Connection' : Discursive Tradition and Black Diaspora Criticism », *Small Axe*, n°1, p. 19-38.

SCOTT James C., 2013 [2009], *Zomia, ou l'art de ne pas être gouverné. Une histoire anarchiste des hautes terres d'Asie du Sud-Est*, Paris : Éditions du Seuil, Coll. Points, 768 p.

SEELNFREUND Andrea, SEPÚLVEDA Marcela, PETCHEY Fiona, et al., 2016, "Characterization of an archaeological decorated bark cloth from Agakaitai Island, Gambier archipelago, French Polynesia", *Journal of Archaeological Science*, vol. 76, p. 56-69.

SEGARRA Ludovic, 1982, *Les immémoriaux*, Ludovic Segarra Productions, 67 min.

SHEPARD Todd, 2017, *Mâle décolonisation : L'«homme arabe» et la France, de l'indépendance algérienne à la révolution iranienne*, Paris : Éditions Payot, 400 p.

SHINN Terry, 2000, « Formes de division du travail social et convergence intellectuelle, La recherche technico-instrumentale », *Revue française de sociologie*, vol.3, n°3, p. 447-473.

SIMONS Susan Cochrane, 1989, "The Fifth Festival of Pacific Arts", *Oceania*, vol. 59, n°4, p. 299-310.

SIU Dela, 2021, « Les exportations de produits perliers, fortement impactées par la Covid-19 en 2020 », *Points études et bilans de la Polynésie française*, ISPF, n°1274, p. 1-4.

SMITH Neil, 1992, "Contours of a spatialized politics: homeless vehicles and the production of geographical space", *Social Text*, n°33, p. 54–81.

SMITH Neil, 1993, "Homeless/global: scaling places.", dans John Bird, Barry Curtis, Tim Putnam et Lisa Tickner (dir.), *Mapping the Futures, Local Cultures, Global Change*, London: Routledge, p. 87-119.

SMITH Neil, 2000, "Scale" dans Ron Johnston, Derek Gregory, Geraldine Pratt, Sarah Whatmore et Michael Watts (dir.), *The dictionary of human geography*, Malden, MA: Blackwell, p. 724-27.

SOABA Russel, 2016 [1979], *Maiba*, Pape'ete : Au vent des îles, 185 p.

SOUSA SANTOS Boaventura de, 2011 « Épistémologies du Sud », *Études rurales* [En ligne], n°187, p.21-49.

SOUSA SANTOS Boaventura de, 2016, *Épistémologies du Sud*, Paris : Éditions Desclée de Brouwer, 438 p.

SPITZ Chantal, 2002, « Les cris d'une tahitienne », *Hermès*, n°32-33, p. 197-204.

SPITZ Chantal, 2006, *Pensées insolentes et inutiles*, Tahiti : Éditions Te Ite, 235 p.

SPITZ Chantal, 2011, *Elles, terre d'enfance : roman à deux encres*, Pape'ete : Au vent des îles, 292 p.

SPITZ Chantal, 2013 [2003], *Hombo : transcription d'une biographie*, Pape'ete : Au vent des îles, 125 p.

SPITZ Chantal, 2019, « Essai. Pour émerger un cinéma autochtone dans le Pacifique », *Journal de la Société des Océanistes*, n°148, p. 127-132.

SPIVAK Gayatri Chakravorty, 2009 (trad.), *En d'autres mondes, en d'autres mots : Essais de politique culturelle*, Paris, Payot, 512 p.

STASZAK Jean-François, 2003, *Géographies de Gauguin*, Paris : Bréal, 256 p.

STASZAK Jean-François, 2006, « Voyage et circulation des images: du Tahiti de Loti et Gauguin à celui des voyageurs », *Societes Representations*, n°1, p. 79-99.

STASZAK Jean-François, 2008a., « Qu'est-ce que l'exotisme ? », *Le globe*, vol. 148, p. 8-30.

STASZAK Jean-François, 2008b., « Danse exotique, danse érotique. Perspectives géographiques sur la mise en scène du corps de l'Autre (XVIIIe-XXIe siècles) », *Annales de géographie*, vol. 660-661, n°2-3, p. 129-158.

STASZAK Jean-François, 2012, « La construcción del imaginario occidental del 'allá' y la fabricación de las 'exóticas': El caso de los koi moko maoris » [version française disponible en ligne], dans Daniel Herniaux et Alicia Lindón (dir.), *Geografías de lo Imaginerios*, Barcelone/Mexico : Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, p. 179-210.

STASZAK Jean-François, 2015, « Imaginer l'ailleurs », *Sciences humaines*, n°273, p. 42-44.

STEINEN Karl von den, 1933, « Marquesanische Mythen », *Zeitschrift für Ethnologie*, n°65 (H. 1/3), p. 1-44.

STEINEN Karl von den, 2016 [1925, 1928, 1928], *Les Marquisiens et leur art*, Pape'ete : Au vent des îles, 3 vol., 684 p.

STERN Monika, 2017, "Is music a "safe place"? The creative and reactive construction of urban youth through reggae music (Port Vila, Vanuatu)", *Journal de la Société des Océanistes*, n° 144-145, p. 117-130.

STILLMAN Amy Ku'uleialoha, 1987, *Report on Survey of Music in Mangareva, French Polynesia*, Working Papers n°78, Auckland : University of Auckland, Depart. of Anthropology.

SUMMERHAYES Glenn, 2000, *Lapita interaction*, Canberra : ANH Publications, 244 p.

SWYNGEDOUW Erik, 1997, "Excluding the other: the production of scale and scaled politics." dans Roger Lee et Jane Wills (dir.), *Geographies of economies*, London: Arnold, p. 167-76.

SWYNGEDOUW, Erik, 2010, "Place, nature and the question of scale: Interrogating the production of nature.", *Diskussionspapier 5*, Berlin : Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, p. 5-27

TAOUMA, Lisa, 2018, *Marks of Mana*, Tikilounge Productions, 56 min.

TARRATS, Marc et JOST, Christian, 2015, « Isolement et enclavement géographiques des îles Marquises, sources de contraintes et d'originalités », dans René Galzin, Sophie-Dorothee Duron et Jean-Yves Meyer (dir.), *Biodiversité terrestre et marine des îles marquises, Polynésie française*, Paris : Paillart Édition, p. 13-40.

TAVO Paul, 2016, *Quand le cannibale ricane*, Port-Vila : Alliance française de Port-Vila, 544 p.

TCHERKEZOFF Serge, 2009, *Polynésie/Mélanésie : L'invention française des " races" et des régions de l'Océanie (XV1e-XXe siècles)*, Pape'ete : Au vent des îles, 376 p.

TEAIWA Katerina M., 2014, "Culture moves ? : The Festival of Pacific Arts and dance remix in Oceania", *Dance Research Aotearoa*, vol. 2, p. 2-19.

TEAIWA Teresia, 2001, "L (o) osing the Edge", *The Contemporary Pacific*, vol. 13, n°2, p. 343-357.

TEAIWA Teresia, 2006, "On analogies: Rethinking the Pacific in a global context." *The Contemporary Pacific*, vol. 18, n° 1, p. 71-87.

TEAIWA Teresia, 2010, "What remains to be seen: Reclaiming the visual roots of Pacific literature", *PMLA*, vol. 125, n°3, p. 730-736.

TEMARU Oscar, BROTHERRSON Moetai, et FERDINAND Malcom, 2021, « Essais nucléaires, justice et souveraineté en Polynésie », *Écologie politique*, vol. 63, n°2, p. 137-148.

TERIEROOITERAI Jean-Claude, 2013, *Mythes, astronomie, découpage du temps et navigation traditionnelle: l'héritage océanien contenu dans les mots de la langue tahitienne*, Thèse de doctorat, Université de la Polynésie française, 380 p.

TETAHIOTUPA Edgar, 1999, *Bilinguisme et scolarisation en Polynésie française*, Thèse de doctorat en anthropologie, Paris I, 559 p.

TETAHIOTUPA Heretu et CORDIER Christophe, 2018, *Patutiki, L'art du tatouage des îles Marquises*, Les Studio Hashtag, Eka Eka Productions, Association Patutiki, Sydélia Guirao, 55 min.

THOMAS Nicholas, 1992, "The inversion of tradition", *American Ethnologist*, vol. 19, n°2, p. 213-232.

TOMMASI Greta, 2018, « La gentrification rurale, un regard critique sur les évolutions des campagnes françaises », *Géococonfluences*, [En ligne].

TORRENTE Frédéric, 2012, *Buveurs de mers, Mangeurs de terres, Histoire des guerriers de Anaa, atoll des Tuamotu*, Pape'ete : Te Pito o te fenua, 395 p.

TORTERAT Jérémie et BOLDUC Mathieu, 2018, « Le recensement de la population en Polynésie française en 2017 », *Point Fort, ISPF, Études*, n°7, 12 p.

TRASK Haunani-Kay, 1991, "Natives and anthropologists: The colonial struggle", *The Contemporary Pacific*, vol. 3, n°1, p. 159-167.

TRICART Jean, 1952, « La géomorphologie et la notion d'échelle », *Revue de Géomorphologie dynamique*, vol. V, n°5, p. 213-218.

TUAILLON Victoire, 2019, « Virginie Despentès | Les jolies choses de l'art », *Les couilles sur la table*, 38 min.

TUHEIAVA-RICHAUD Vāhi Sylvia, 2019, « Un nouvel ordre religieux et politique », dans Éric Conte (dir.), *Une histoire de Tahiti, des origines à nos jours*, Pape'ete : Au vent des îles, p. 117-144.

URWIN Jessica, 2022, « Challenging nuclear colonialism: The Maralinga Tjarutja and global Indigenous nuclear survivor networks in the 1980s », communication, Colloque : des Essais au désert, pour une histoire comparée et transnationale des sites d'essais nucléaires (Paris, 19-21 janvier 2022).

VAIRAUMATI NO RA'IA TEA, 1985, *Arioi*, Pape'ete : Au vent des îles, 124 p.

VOLVEY Anne, CALBERAC Yann et HOUSSAY-HOLZSCHUCH Myriam, 2012, « Terrains de je. (Du) sujet (au) géographique », *Annales de géographie*, vol. 687-688, n°5-6, p. 441-461.

WAGNER Anne-Catherine, 2010, « Le jeu de la mobilité et de l'autochtonie au sein des classes supérieures », *Regards Sociologiques*, n°40, p. 89-98.

WAMO Paul, 2016, « NOIR NOIR », dans *Sol*, SHOK?!, 2'32 min.

WEISLER Marshall, CONTE Éric et KIRCH Patrick V, 2004. « Material Culture and Geochemical Sourcing of Basalt Artifact », dans Éric Conte et Patrick V. Kirch (dir.), *Archaeological Investigations in the Mangareva Islands (Gambier Archipelago), French Polynesia*, Berkeley: Archaeological Research Facility, University of California, Contribution Number 62, p. 128-148.

WENDT Albert, 1976, « Toward a new Oceania », *Mana review*, vol. 1, n°1, p. 49-60.

WENDT Albert, 2006 [2003], *Le baiser de la mangue*, Pape'ete : Au Vent des îles, coll. Littérature du Pacifique, 608 p.

WENDT Albert, 2008 [1979], *Les feuilles du Banian*, Pape'ete : Au Vent des îles, coll. Littérature du Pacifique, 810 p.

WITTELSHEIM Éric, 1999, « Les chemins de l'authenticité : Les anthropologues et la Renaissance mélanésienne », *L'Homme*, p. 181-205.

WITTELSHEIM Éric, 2006, *Des sociétés dans l'état : anthropologie et situations postcoloniales en Mélanésie*, Montreuil : Aux lieux d'être, 196 p.

WITTIG Monique. 2018 [1992], *La pensée straight*, Paris : Éditions Amsterdam, 160 p.

Table des figures

Figure 1. Une double page du <i>Ta’o nō te ’Ori Tahiti, Répertoire des pas de la danse tahitienne</i>	21
Figure 2. Un extrait de la première page de la fiche d’inventaire ayant servi à l’inscription du matatiki sur la liste du patrimoine culturel immatériel français	24
Figure 3. Affiche du Matavaa o te Henua Enana de Ua Pou, décembre 2019.....	32
Figure 4. Sur la plage, la rencontre coloniale (<i>In pursuit of Venus [infected]</i> , Lisa Reihana, 2015-2017)	78
Figure 5. Renaissances océaniques et renaissance européenne : un schéma temporel commun, des propositions opposées	122
Figure 6. Scientifiques musulman.e.s et Occidentales.aux, des intermédiaires dans les renaissances culturelles européennes et océaniques	126
Figure 7. L’un des visuels du spectacle Pi’i Fenua, écrit par M. Paia et joué par la troupe Tahiti ia Rurutu Noa, en juillet 2022	188
Figure 8. Une représentation du modèle centre-périphérie-marge.....	195
Figure 9. La Polynésie française, un contre-modèle de l’exode rural ?	196
Figure 10. Un documentaire véhiculant un discours convenu sur la destruction de la culture mangaréviennne.....	224
Figure 11. Une mise en tourisme valorisant l’éloignement et le patrimoine colonial catholique de l’archipel	225
Figure 12. Mangareva : de la centralité-carrefour à la marge... ..	229
Figure 13. Mangareva : de la centralité-carrefour à la périphérie en passant par la marge	237
Figure 14. Exportation de perles brutes (volume et valeurs) entre 2000 et 2020.....	238
Figure 15. Évolution de la population par île dans l’archipel de Mangareva.....	238
Figure 16. Occupation type d’une vallée marquisienne à l’époque précoloniale	247
Figure 17. Une explication du logo de Te Fare Tauhiti Nui	251
Figure 18. Affiche de l’exposition « Mangareva » à Te Fare Manaha, 2009.....	263
Figure 19. Affiche du festival Tatau i Moorea	302
Figure 20. Affiche du film <i>Small island big song. An oceanic songline.</i> (Cole, 2019)	316
Figure 21. Catalogue du FIFO 2022 : couverture, présentation du jury, films en compétition (extrait)	317
Figure 22. Programme et affiche du festival « Tapa, liens culturels en Océanie »	332
Figure 23. Affiche du festival Te Moana Nui a Hiva, Polynesia (septembre 2016)	334
Figure 24. Programme du PIURN (2018, Tahiti, UPF) et du tour de l’île proposé aux intervenant.e.s	338

Figure 25. Océanien.ne.s vivant dans les Îles-du-Vent selon l'origine (2017)	354
Figure 26. Les étranger.ères et les ressortissant.e.s des autres COM océaniques dans la populations des Îles du Vent (Polynésie française) et de la Province Sud (Nouvelle-Calédonie)	355
Figure 27. Une affirmation de l'autorité de Satawal dans le champ de la navigation traditionnelle en haute mer, vis-à-vis d'Hawai'i et de la Polynesia Voyaging Society.....	383
Figure 28. La pieuvre, une représentation plus réticulaire du « triangle polynésien »	385
Figure 29. Part des échanges commerciaux intrarégionaux dans le commerce international des différents territoires / États du Pacifique insulaire	409
Figure 30. Affiche de la conférence internationale austronésienne, novembre 2017	432
Figure 31. Positionnement courant du champ scientifique vis-à-vis de l'énonciation culturelle, des phénomènes dominants ou minoritaires et des absences : production et reproduction d'ignorances	438
Figure 32. Un cadre théorique qui permet de penser un positionnement plus juste du champ scientifique vis-à-vis de l'énonciation culturelle, des phénomènes minoritaires et des absences	440
Figure 33. Différentes « manières de faire » pour les minorités, autorisant une transformation plus ou moins poussée de l'ordre dominant	446

Table des tableaux

Tableau 1. Répartition des entretiens réalisés selon la fonction des acteur.rice.s rencontré.e.s.....	38
Tableau 2. Événements au cours desquels des entretiens et des observations ont été réalisés.....	39
Tableau 3. Événements étudiés via la littérature ou les articles de presse disponibles	39
Tableau 4. Quelques attributs du centre, de la périphérie et de la marge	194
Tableau 5. Évolution de la population dans les archipels de Polynésie française	209
Tableau 6. Profil de sept îles de Polynésie française selon les critères de marginalité et de périphéricité identifiés	211
Tableau 7. Peu de vieilles et de vieux à Mangareva	241
Tableau 8. Espaces représentés dans les films sélectionnés au FIFO entre 2015 et 2022	319
Tableau 9. Une perspective autochtone encore sous-représentée parmi les réalisateur.rice.s des films sélectionnés au FIFO entre 2015 et 2018 et entre 2019 et 2022.....	322
Tableau 10. Part des réalisateur.rice.s occidentales.aux parmi les films primés au FIFO entre 2015 et 2022.....	323
Tableau 11. Localisation des maisons de production des films diffusés au FIFO entre 2015 et 2022 par État ou catégorie de territoires	325
Tableau 12. Localisation des maisons de production des films diffusés au FIFO entre 2015 et 2018 et entre 2019 et 2022 par État ou catégorie de territoires	326
Tableau 13. Indice de cohérence : prise en compte de 4 cas de figure sur 7 possibles	328
Tableau 14. Une « cohérence » en légère progression (comparaison année par année).....	328
Tableau 15. Une « cohérence » en légère progression (comparaison entre la période 2015-2018 et 2019-2022)	329
Tableau 16. Communications proposées au PIURN 2018 selon la thématique principale.....	337
Tableau 17. Représentation des territoires océaniques et socialisation permise par les événements culturels et scientifiques de dimension régionale ayant eu lieu à Tahiti et Mo’orea entre 2014 et 2022	340
Tableau 18. Un même mouvement, le matavaa, des divergences d’approche	373
Tableau 19. Une unité régionale historiquement stratifiée	430

Table des cartes (et croquis)

Carte 1. Les îles du Pacifique, à l'écart des grandes routes du trafic maritime mondial (une approche par les émissions de particules fines, PM2.5, émises par les navires marchands)	19
Carte 2. Densités de population en Polynésie française	20
Carte 3. Les outremer français	22
Carte 4. Le projet d'inscription du 'ori tahiti au patrimoine mondial immatériel de l'UNESCO : une démarche révélatrice de différents niveaux de centralisation	23
Carte 5. Les étapes du peuplement austronésien de l'Océanie	27
Carte 6. Une approche qualitative des renaissances culturelles en Polynésie française mise en œuvre dans trois contextes (version avec les noms des archipels dans la langue propre à chacun de ceux-ci)	36
Carte 7. Une approche qualitative des renaissances culturelles en Polynésie française mise en œuvre dans trois contextes (version avec les noms des archipels en français)	37
Carte 8. Organisation de l'espace touristique de la Polynésie française	135
Carte 9. Tiarei dans la commune de Hitiaa O Te Ra sur la côte est de Tahiti	169
Carte 10. Le motu Maeva et le motu Araara sur la carte de Huahine	170
Carte 11. Les subdivisions administratives en Polynésie française.....	178
Carte 12. Chefferies et tribus de Nuku Hiva.....	181
Carte 13. Dépendance des Tuamotu à la production de coprah en 2015	198
Carte 14. Les vallées investies lors des entretiens à Tahiti Nui.....	202
Carte 15. L'Orofero : du quartier relégué aux ressources de la marge en passant par les terres cultivées et les captages.....	204
Carte 16. Évolution de la population communale en Polynésie française entre 2012 et 2017.....	210
Carte 17. Une précédente application du modèle centre – périphéries à la Polynésie française.....	212
Carte 18. Application du modèle centre-périphéries-marges à l'échelle insulaire en Polynésie française	214
Carte 19. Application du modèle centre-périphéries-marges au sein de l'île de Tahiti	215
Carte 20. Évolution de la population municipale à Tahiti et Mo'orea entre 2012 et 2017	216
Carte 21. L'archipel de Mangareva (1966-1996) : une déterritorialisation partielle.....	234
Carte 22. Le renouveau piroguier dans le Pacifique de 1976 à aujourd'hui	308
Carte 23. Représentation des États et territoires océaniques dans les films en compétition au FIFO entre 2015 et 2022	320
Carte 24. États auxquels sont rattachées les maisons ayant produit ou coproduit les longs métrages sélectionnés au FIFO entre 2015 et 2022.....	324

Carte 25. Universités représentées au PIURN 2018 (en haut), régions, États ou territoires abordés dans les communications (en bas)	336
Carte 26. Au départ de la Polynésie française, des migrations peu documentées.....	344
Carte 27. Principales routes de la mobilité géographique insulaire en Océanie	345
Carte 28. Une représentation récente des dessertes internationales au départ des aéroports océaniques.....	347
Carte 29. Les lignes directes internationales au départ des aéroports de Nouméa et de Pape'ete ..	349
Carte 30. Les dessertes aériennes intérieures en Nouvelle-Calédonie.....	350
Carte 31. Les dessertes aériennes intérieures en Polynésie française	351
Carte 32. Un développement touristique centré sur les îles de la Société et les Tuamotu.....	353
Carte 33. Le processus de régionalisation dans le Pacifique	357
Carte 34. La pieuvre dans le triangle : Ra'iātea, une centralité polynésienne.....	386
Carte 35. La carte de Tupaia et son interprétation par L. Eckstein et A. Schwarz (2019).....	404
Carte 36. Le Pacifique, un océan coupé en deux, coupé tout court	406

Table des photographies

Photographie 1. « La « reproduction » improbable d'un tiki dans les jardins de l'hôtel	138
Photographie 2. <i>Tiki – The New Era</i> (Tahe Drollet, 2020).....	138
Photographie 3. Haka manu (pihiti) de la délégation de Ua Huka lors du Matavaa de 2019 à Ua Pou	175
Photographie 4. Représentation en soirée à Anauu (en haut) et représentation en journée dans un espace couvert attenant (en bas) lors du Matavaa o Te Henua Enana de 2019, à Ua Pou	219
Photographie 5. Les tapa de Agakauitai, des traces qui passent de main en main.....	231
Photographie 6. Totegegie, 1967 : construction de la base militaire.....	232
Photographie 7. Fermes perlières et bouées sur le lagon de Mangareva	235
Photographie 8. Marae Toa Maora, Motu Tutapu (Temoe).....	240
Photographie 9. « Traces » précoloniales dans l'Orofero (Paea, Tahiti), mur de pierres arrondies ..	245
Photographie 10. Arrivée de la pirogue de Ua Huka au Matavaa o te Henua Enana de Ua Pou, décembre 2019	260
Photographie 11. Pe'i effectué par la délégation de Mangareva lors du vernissage de l'exposition « Mangareva » à Te Fare Manaha en 2009	263
Photographie 12. Te paepae no Uma à Mangareva : mise en place d'une signalétique à la faveur d'un projet scolaire de l'école primaire de Rikitea.....	273
Photographie 13. Te paepae no Uma à Mangareva : structure en pierre, mur	274
Photographie 14. La délégation taïwanaise venue à Tahiti dans le cadre du festival Tatau i Moorea, reçue à l'Université de la Polynésie française (septembre 2018)	302
Photographie 15. « 'Eiaha e vai mū noa », (2019) par Teanatea et Matha, texte de Paul Tavo (2016)	303
Photographie 16. Affiche du programme du « Kakaia village » organisé en parallèle du Matavaa...	372
Photographie 17. Une vitrine consacrée à la Micronésie au Musée de la Nouvelle-Calédonie de Nouméa (juin 2019, avant la nouvelle muséographie)	377
Photographie 18. Affiche de l'exposition « Pacific Sonorama », révélatrice de la dimension océanienne et contemporaine des fonds du centre culturel Tjibaou	378
Photographie 19. Le cheminement suivi : une trace consignée dans une petite pile de cahiers	448

Table des matières

Remerciements	7
Droits d'auteur.rice.s.....	9
Sommaire	11
Notes aux lecteur.rice.s.....	13
Introduction générale	17
Chemin faisant : commencer par se situer avant de commencer à marcher.....	41
Consommer la rupture avec l'universalité et la neutralité scientifiques en géographe : une étape souvent reconnue comme nécessaire mais encore rarement mise en œuvre.....	41
Assumer l'inconfort, ne pas nier le hiatus entre chercheur.euse et sujet d'étude.....	44
Sortir du paradigme de l'objet d'étude.....	46
Penser la relation avec le sujet d'étude : se présenter	47
Penser les résonances entre différentes expériences d'assujettissement	50
Penser la relation : liens et faux liens avec le sujet d'étude	52
L'anarcho-indigénisme : point aveugle de la recherche	55
Assumer d'avoir des intentions : aménager le champ scientifique pour assurer l'hospitalité épistémique et l'arrière-garde théorique des renaissances culturelles	60
Première partie. Ménager dans le champ scientifique les conditions de la réception des renaissances culturelles océaniques	65
Introduction à la première partie	67
Chapitre 1. La plage : une métaphore géographique pour penser la réception de l'énonciation culturelle dans le champ scientifique.....	69
1. Une socialisation dissymétrique entre chercheur.euse.s et acteur.rice.s de l'énonciation culturelle : dresser le constat	69
2. La plage : une métaphore géographique pour penser la socialisation entre chercheur.euse.s et acteur.rice.s de l'énonciation culturelle	76
Chapitre 2. L'invention de la tradition, une fin de non-recevoir adressée par une partie du champ scientifique aux renaissances culturelles	85
1. L'invention de la tradition, une théorie scientifique controversée en Océanie : restituer les termes du débat	85
1.1. Les inventionnistes dans le Pacifique : le noyau dur (R. Keesing, A. Babadzan, A. Hanson) et l'électron libre (J. Linnekin)	85
1.2. Une opposition scientifique à l'invention de la tradition qui se développe dans les années 1990, notamment dans le contexte anglophone.....	90
2. P. Bourdieu et A. Sayad : l'autre source de l'inventionnisme à la française. Rompre avec la perspective matérialiste et ses apories	96
3. Replacer le débat sur le terrain des subaltern studies, puis le confronter aux analyses d'E. Glissant	100
3.1. Dépasser le débat avec H. Bhabha (1994)	102
3.2. Le third space : une configuration commune aux énonciations culturelles dans les Suds qui ne masque pas cependant d'importants clivages.....	105

3.3. Dans le Pacifique, une méfiance à l'égard de l'hybridation, du métissage culturel : l'Océanie n'est pas la Caraïbe	106
4. Le débat sur l'invention de la tradition à la lumière de l'hybridité théorisée par H. Bhabha	110
Chapitre 3. Les renaissances culturelles : un type d'énonciation qui suppose un rapport au temps non linéaire	117
1. La renaissance culturelle : un modèle spatio-temporel ?.....	117
1.1. Détour par la/les M/méditerranée	118
1.2. Les renaissances antérieures	119
1.3. Les renaissances contemporaines : entre contestation et revendication de modernité	120
2. Les renaissances culturelles : des temporalités qui se nouent plus qu'elles ne se succèdent	129
2.1. La nostalgie de l'un	129
2.2. Par-delà la nostalgie de l'un : créer un lien dynamique entre passé et présent, répéter ce qui est/sera toujours oublié, faire avec/contre le stéréotype	133
2.3. Les temporalités des renaissances culturelles face au temps de l'histoire et de l'archéologie : cage épistémique et fin de non-recevoir	139
Conclusion de la première partie.....	147
Chemin faisant : réintroduire la perspective scalaire, justifier une bifurcation.....	149
L'échelle d'analyse d'un phénomène : un choix du/de la géographe ?	149
Un travail marqué par une autre bifurcation : la diversification des échelles d'analyse	157
Une approche scalaire articulée à deux autres outils géographiques : le modèle centre-marges et l'approche réticulaire.....	160
Deuxième partie. Les renaissances culturelles en Polynésie française, une énonciation culturelle privilégiant l'ancrage dans les marges	163
Introduction à la deuxième partie	165
Chapitre 4. Le régime scalaire et spatial associé aux renaissances culturelles en Polynésie française : éléments de contextualisation.....	167
1. Énoncer une différence à l'échelle de l'archipel ou de l'île mais situer son ancrage à l'échelle locale, dans une marge.....	167
1.1. Le régime scalaire de référence associé aux renaissances culturelles en Polynésie française .	171
1.1.1. <i>Le poids d'un principe de délimitation dans l'énonciation culturelle, favorisant l'échelle de l'archipel en Polynésie française</i>	171
1.1.2. <i>Reconsidérer et recontextualiser le primat de l'archipel dans l'énonciation culturelle en Polynésie française</i>	173
1.1.3. <i>L'effacement d'autres découpages territoriaux</i>	180
1.2. Le rôle de l'échelle locale et de la marge dans l'ancrage de l'énonciation culturelle	185
1.2.1. <i>Définir l'ancrage... et l'amarrage</i>	186
1.2.2. <i>Définir la marge</i>	189
1.2.3. <i>Appliquer le modèle centre – périphéries – marges à la Polynésie française</i>	195
1.2.4. <i>Proposer une classification des territoires à l'échelle insulaire</i>	205
2. Identifier les risques inhérents à la valorisation de l'échelle locale et de l'ancrage dans les marges	217
2.1. Le risque du cantonnement et d'une essentialisation de la marge depuis le centre	217
2.2. Mangareva, la mauvaise marge qui n'en était pas vraiment une.....	224
2.2.1. <i>Une christianisation qui isole de fait, une centralité historique remise en cause par l'annexion</i>	226

2.2.2.	<i>L'Islander (1934) : quand le discours scientifique projette l'image du « désert » et prépare, de fait, le terrain à la nucléarisation de l'archipel et à l'exploitation du lagon</i>	227
2.2.3.	<i>Le tournant du CEP : le développement d'une périphérie sur la marge</i>	231
2.2.4.	<i>Une assignation à marginalité oppressive et contestée</i>	239

Chapitre 5. Dépasser la dialectique centre-marge sans renoncer aux ressources des marges....243

1.	Les ressources des marges : traces et modes de vie décentrés	244
1.1.	Les marges comme réservoirs de traces : des héritages souvent mieux préservés dans ces espaces	244
1.2.	La marge en amont et/ou en aval de l'énonciation culturelle, une expérience engageant le corps dans l'affirmation d'une différence	255
2.	Sortir de la dialectique centre-marge	261
2.1.	Petit détour par le centre	261
2.2.	Revendiquer une autorité de la marge dans l'énonciation culturelle : lutter contre l'appropriation et affirmer sa centralité, l'exemple du « centre de formation d'artistes tatoueurs » de Nuku Hiva	266
2.3.	Et Mangareva dans tout ça ? La critique de la périphérisation du territoire comme condition de l'énonciation culturelle	268

Conclusion de la deuxième partie.....275

Chemin faisant : une intertextualité pensée comme problématique mais bien présente, même en Polynésie française.....277

Troisième partie. Un faible engouement pour la dynamique régionale océanique en Polynésie française : étudier une perspective minoritaire279

Introduction à la troisième partie.....281

Chapitre 6. Une représentation biaisée, incomplète de l'Océanie dans les événements culturels de dimension régionale en Polynésie française285

1.	Quelques initiatives régionales relevant du signal faible, qui nécessitent le cumul de nombreux capitaux sociaux très inégalement répartis.....	285
1.1.	L'université d'Hawai'i et le Pacific Theological College de Suva : hauts-lieux de socialisation transpacifique, pôles de diffusion du régionalisme océanique	286
1.2.	Les réseaux militants antinucléaires transpacifiques : un accès difficile depuis la Polynésie française.....	294
1.3.	Des événements et des structures qui mettent en œuvre à Tahiti une perspective océanique pourtant minoritaire	300
1.3.1.	<i>Tatau i Moorea, une initiative isolée défendant la pratique du tatouage autochtone, notamment à une échelle océanique</i>	301
1.3.2.	<i>Le rôle des enseignant.e.s – chercheur.euse.s du département des langues polynésiennes de l'UPF dans le développement de la perspective océanique</i>	303
1.3.3.	<i>Le Centre des métiers d'arts et Fa'afaita : une association et un établissement qui œuvrent à la socialisation régionale ainsi qu'à la diffusion du régionalisme océanique, à l'ombre des grands événements culturels locaux</i>	306
1.3.4.	Un régionalisme qui inclut la différence mélanésienne ?	312
2.	Des représentations de l'Océanie tronquées dans la quasi-totalité des événements culturels et scientifiques de dimension régionale.....	313
2.1.	Le FIFO : une faible représentation des États indépendants d'Océanie	313

2.2. De nombreux biais de représentation dans l'organisation des autres événements culturels ou scientifiques de dimension océanienne en Polynésie française	331
Chapitre 7. Production et reproduction d'un absent océanien en Polynésie française : entre faible accessibilité des États du Pacifique et timide intégration régionale à partir de Tahiti.....	343
1. Accessibilité et cosmopolitisme.....	343
1.1. Les mobilités effectives des ressortissant.e.s de Polynésie française : une entrée absente	343
1.2. Mesurer l'isolement de la Polynésie française en Océanie : analyse comparée de l'accessibilité et du cosmopolitisme océanien à Tahiti et dans la Province Sud (Nouvelle-Calédonie)	346
1.2.1. <i>Une accessibilité régionale moins développée en Polynésie française qu'en Nouvelle-Calédonie</i>	346
1.2.2. Un moindre brassage des populations océaniques à Pape'ete qu'à Nouméa	353
2. Analyse comparée de l'intégration de la Polynésie française et de la Nouvelle-Calédonie dans la dynamique régionale océanienne	356
2.1. Rompre avec l'isolationnisme régional : une démarche soutenue par la France, qui révèle cependant des effets d'affichage	356
2.2. Des différences majeures d'intégration régionale entre ces deux outremer : poids du legs nucléaire et inertie du processus décolonial en Polynésie française.....	360
Chapitre 8. La région n'est pas une priorité : une dynamique régionale court-circuitée par d'autres intérêts prédominants.....	363
1. Des intérêts régionaux court-circuités par des enjeux politiques territoriaux... ..	363
1.1. Prédominance des enjeux infra-nationaux lors du FestPac de 1985 à Tahiti et de l'impérialisme de Pape'ete lors des sélections pour les éditions suivantes : une opacité entretenue dans l'accès au régional	363
1.2. L'archipel plutôt que la région : l'exemple du Matavaa o te Henua Enana	369
1.3. Le pays et la Polynésie plutôt que l'Océanie : l'exemple du réaménagement de Te Fare Manaha	375
2. ... favorisant le développement du subrégionalisme plutôt que celui du régionalisme.....	380
2.1. Le « triangle polynésien » : un subrégionalisme alimentant un pitoïisme centré sur les Îles de la Société	380
2.2. Quand le biais scalaire induit un alignement idéologique entre acteur.rice.s politiques et culturel.le.s.....	381
2.3. L'autochtonie en Polynésie française : une notion inconfortable ?	391
Chapitre 9. Le régionalisme culturel océanien dans le champ scientifique : tiers exclu ou tiers inclus ?	395
1. Prendre parti pour un absent	395
1.1. Un parti pris régional reconduit tout au long de ce travail... ..	395
1.2. ... justifié seulement après coup	399
2. Le régionalisme culturel océanien : une réception limitée dans le champ scientifique.....	402
2.1. La déconstruction du découpage du monde en continents, frein supplémentaire à la reconnaissance du régionalisme océanien ?	405
2.2. L'étude des institutions régionales en Océanie, le spectre persistant de la déconstruction ...	408
2.3. La perspective océanienne : une énonciation culturelle et épistémique à visée décoloniale, participant au décloisonnement du monde.....	410
3. Comparer la réception dans le champ scientifique du régionalisme culturel océanien et de l'Atlantique noir pour identifier des blocages communs	414
3.1. Un objectif révolutionnaire assigné aux seuls courants des postcolonial, cultural et subaltern studies	415

3.2.	Un propos sans cesse ramené à sa situation	418
3.3.	Une démarche « idéologique » et « identitaire »	419
3.4.	Une réalité peu représentative.....	421
3.5.	Une démarche contournant l'illusio comme principe fédérateur des sciences sociales	423
3.6.	Une échelle atlantique moins justifiée que les approches subrégionales	425
3.7.	Oser la comparaison entre l'Atlantique noir et le régionalisme culturel océanien	427
	Conclusion de la troisième partie	435
	Conclusion générale.....	437
	Bibliographie.....	451
	Table des figures.....	475
	Table des tableaux.....	477
	Table des cartes (et croquis)	479
	Table des photographies	481
	Table des matières	483
	Annexes	489
	Annexe 1. Liste des entretiens réalisés (triés par date)	490
	Annexe 2. Questions préparées en vue de l'entretien avec Miriama Bono – 3 juin 2019.....	495
	Annexe 3. Questions préparées en vue de l'entretien avec Chantal Spitz – 23 octobre 2019	496
	Annexe 4. Le FestPac, un festival itinérant respectant une alternance entre Polynésie et Mélanésie puis entre Polynésie, Mélanésie et Micronésie	498

Annexes

Annexe 1. Liste des entretiens réalisés (triés par date)	490
Annexe 2. Questions préparées en vue de l'entretien avec Miriama Bono – 3 juin 2019.....	495
Annexe 3. Questions préparées en vue de l'entretien avec Chantal Spitz – 23 octobre 2019	496
Annexe 4. Le FestPac, un festival itinérant respectant une alternance entre Polynésie et Mélanésie puis entre Polynésie, Mélanésie et Micronésie	498

Annexe 1. Liste des entretiens réalisés (triés par date)

Les noms en gras sont ceux des acteur.rice.s autochtones de Polynésie française ou de Kanaky.

Prénom	Nom	Principales thématiques abordées	Fonction, rôle qui a motivé l'entretien	Lieu de l'entretien	Renaissance culturelle concernée	Date	Entretien réalisé en collaboration avec...
Éric	Conte	Science	Chercheur (archéologie)	Tahiti	tahitienne, marquisienne et mangaréviennne	Juin 2018	/
Marc	Fabresse	Contexte des vallées	Ingénieur à la Chambre de l'Agriculture et de la pêche lagonaire de la Polynésie française	Tahiti	/	Juin 2018	Sarah Bernard
Gillot	Graffe	Contexte des vallées	Président de l'association de protection de l'Orofero	Tahiti	tahitienne	Juin 2018	Sarah Bernard
Jérôme	Lecerf	Contexte des vallées	Directeur adjoint de la direction de l'agriculture	Tahiti	/	Juin 2018	Sarah Bernard
François	Pratique	Contexte des vallées	Président de l'association Vertical Limit (randonnée)	Tahiti	/	Juin 2018	Sarah Bernard
W.	T.	Contexte des vallées	Agriculteur	Tahiti	tahitienne	Juin 2018	Sarah Bernard
Juliette	Languille	Science	Consultante environnementale à Ra'iātea et Tahaa	Tahiti	tahitienne	Septembre 2018	/
Arikinui	Nordhoff	Contexte des vallées	Secrétaire de l'association pour la protection de la vallée de la Punaru'u	Tahiti	/	Octobre 2018	Sarah Bernard
Jean-Claude	Teriierooiterai	Pirogue, vallée, régionalisme culturel océanien	Chercheur (linguistique)	Tahiti	tahitienne	Mars 2019	/
Sylvia Vahi	Richaud	Science, religion protestante	Chercheuse et enseignante (langues polynésiennes) à la retraite Directrice de publication du <i>Bulletin de la société des études océaniques</i>	Tahiti	tahitienne	Mai 2019	/
Miriama	Bono	Te Fare Manaha FIFO,	Directrice de Te Fare Manaha, Présidente de l'AFIFO	Tahiti	tahitienne	Juin 2019	/
Jean-Emmanuel	Frantz	Pirogue, FestPac, régionalisme	Manager de Kenu One Project	Nouméa	kanak	Juin 2019	/

		culturel océanien					
Goenda	Reea	Chant, langue, science, régionalisme culturel océanien	Chercheuse-enseignante Autrice pour le Heiva	Tahiti	tahitienne	Juin 2019	/
Emmanuel	Tjibaou	Contexte culturel kanak	Directeur de l'Agence de développement de la culture kanak (ADCK)	Nouméa	kanak	Juin 2019	/
Jacques	Vernaudon	Science, régionalisme culturel océanien	Chercheur Enseignant	Tahiti	tahitienne	Juin 2019	/
Habitant.e.s	Vallée de Tipaerui	Traces, contexte des vallées	3 habitant.e.s du fond de vallée	Tahiti	tahitienne	Septembre 2019	Sarah Bernard
Chantal	Spitz	Littérature, régionalisme océanien	Écrivaine, directrice de publication <i>Littérama'ohi</i>	Tahiti	tahitienne	Octobre 2019	/
		Matavaa 2019	Cheffe de troupe de la délégation de Rapa Nui	Ua Pou	rapa nui	Décembre 2019	/
Rataro		Chant Contexte culturel	Artiste	Ua Pou	marquisienne	Décembre 2019	/
Tohea		Matavaa 2019, chant, danse	Chef de la délégation Nuku Hiva	Nuku Hiva	marquisienne	Décembre 2019	Vaea Deplat
Maeva	Assadilah	Matavaa 2019, chant, danse	Meneuse de la délégation de Ua Pou	Ua Pou	marquisienne	Décembre 2019	Vaea Deplat
Jean	Bono	Matavaa 2019, chant, danse	Spectateur / accompagnateur délégation de Hiva Oa	Ua Pou	marquisienne	Décembre 2019	Vaea Deplat
Ady	Candelot-Bruneau	Matavaa 2019, chant, danse	Présidente du COMOTHE, agricultrice	Ua Pou	marquisienne	Décembre 2019	Vaea Deplat
Meteta	Hikutini	Matavaa 2019, chant, danse	Chef de Toko Henua	Ua Pou	marquisienne	Décembre 2019	Vaea Deplat
Warren	Huhina	Matavaa 2019, chant, danse	Membre de Kakaia	Ua Pou	marquisienne	Décembre 2019	Vaea Deplat
Gaëlle	Kahia	Matavaa 2019, chant, danse	Cheffe de troupe (Kakaia)	Ua Pou	marquisienne	Décembre 2019	Vaea Deplat
Kahu	Kahia	Matavaa 2019, chant, danse	Chef de troupe (Kakaia)	Ua Pou	marquisienne	Décembre 2019	Vaea Deplat
Tepano	Kanapa	Contexte culturel	Propriétaire de la pension Kanapa	Anaa (Tuamotu)	paumotu	Décembre 2019	Noémie Peyrebrune
Débora	Kimitete	Motu Haka, Matavaa 2019, chant, danse,	Secrétaire de l'association Te Hina O Motu Haka	Nuku Hiva	marquisienne	Décembre 2019	Vaea Deplat

		régionalisme océanien					
Tina	Klima	Ancien.ne.s, Motu Haka, Matavaa	Membre de la délégation marquisienne au FestPac de 1985	Ua Pou	marquisienne	Décembre 2019	Vaea Deplat
Jacques	Pelleau	Langue	Membre de l'Académie marquisienne	Nuku Hiva	marquisienne	Décembre 2019	Vaea Deplat
Alain	Reinhard	Contexte culturel	Retraité (architecte)	Ua Pou	marquisienne	Décembre 2019	Vaea Deplat
Ken	Taaviri	Matavaa 2019, chant, danse	Chef de délégation (Ua Huka)	Ua Pou	marquisienne	Décembre 2019	Vaea Deplat
Tefa	Tehaamoana	Matavaa 2019, chant, danse	Chef de la délégation de Hiva Oa	Ua Pou	marquisienne	Décembre 2019	Vaea Deplat
Heato	Teikiehuupoko	Matavaa 2019, chant, danse	Vice président du COMOTHE	Ua Pou	marquisienne	Décembre 2019	Vaea Deplat
Toti	Teikiehuupoko	Motu Haka, Matavaa 2019, chant, danse	Président de Motu Haka Académicien	Ua Pou	marquisienne	Décembre 2019	Vaea Deplat
Heretu	Tetahiotupa	Tatouage, Matavaa 2019, chant, danse, régionalisme culturel océanien	Réalisateur Membre de l'association Patutiki	Ua Pou et Nuku Hiva	marquisienne	Décembre 2019	Vaea Deplat
Tokai	Devatine	Science, régionalisme culturel océanien	Chercheur enseignant (histoire) au Centre des Métiers d'Arts	Tahiti	tahitienne	Février 2020	/
Tiphaine	Isselé	Edition, régionalisme culturel océanien	Éditrice pour Pacific Islanders	Tahiti	/	Février 2020	/
Paul	Wamo	Littérature Régionalisme culturel océanien	Artiste (slameur, poète)	Tahiti	kanak	Février 2020	/
Hinatea	Colombani	Danse, chant, vallée	Fondatrice du centre culturel 'Arioi	Tahiti	tahitienne	Mars 2020	/
Michael	Koch	Science, Matavaa 2019	Chercheur (anthropologie)	Tahiti	marquisienne	Mars 2020	/
		Contexte culturel	Responsable du service généalogie	Mangareva	mangaréviennne	Mars 2021	Noémie Peyrebrune
« Teishau »		Contexte culturel	Reponsable des projets culturels	Mangareva	mangaréviennne	Mars 2021	Vaea Deplat
Bernie Bousquet	/	Contexte culturel	Artistes peintres	Mo'orea	/	Mars 2021	Vaea Deplat
Here	/	Arts plastiques	Artiste	Tahiti	tahitienne	Mars 2021	/
Claude	Carlson	Pirogue, régionalisme océanien	Association Fa'afaite	Tahiti	tahitienne	Mars 2021	/

Do	Carlson	Henri Hiro, vallée,	Veuve de Henri Hiro	Tahiti	tahitienne	Mars 2021	/
Mamie	Caroline	Ancien.ne.s, langue, religion catholique	Retraitée, fonctions religieuse	Mangareva	mangarévienne	Mars 2021	Noëmie Peyrebrune
Steve	Chailloux	Politique, langue, science, régionalisme culturel océanien	Homme politique, ancien enseignant de reo tahiti à l'université à Hawai'i	Tahiti	tahitienne	Mars 2021	/
Yves	Doudoute	Contexte des vallées, pirogue	Président de l'association Haururu	Tahiti	tahitienne	Mars 2021	/
Eliott	Guédeu	Tatouage	Artiste - tatoueur	Tahiti et par téléphone	tahitienne et marquisienne	Mars 2021	/
Isidore	Hiro	Poésie	Artiste - poète	Tahiti	tahitienne	Mars 2021	/
Tea	Hirshon	Politique, édition, production	Éditeur.rice Productrice	Tahiti	tahitienne	Mars 2021	/
Albert	Hugues	Langue, contexte culturel	Étudiant en langues polynésiennes	Tahiti	mangarévienne	Mars 2021	/
Robert	Koenig	Contexte culturel	Éditeur	Tahiti	Tahitienne, marquisienne, mangarévienne	Mars 2021	/
Tamara	Maric	Science, vallée	Chercheuse (archéologie) Conservatrice à Te Fare Manaha	Tahiti	tahitienne	Mars 2021	/
Hinano	Murphy	<i>Vaiana</i> , contexte culturel	Oceanic Story Trust Présidente de l'association Te Pu Atiti'a	Mo'orea (par téléphone)	tahitienne	Mars 2021	/
Dany	Paheo	Chant, danse	Chef de troupe	Mangareva	mangarévienne	Mars 2021	Noëmie Peyrebrune
Mateo	Pakaiti	Traces, contexte culturel	Retraité	Mangareva	mangarévienne	Mars 2021	Michel Teakarotu
François	Pihaatae	Religion protestante, régionalisme culturel océanien	Président de l'Église protestante māōhi	Tahiti	tahitienne	Mars 2021	/
Olivier	Poté	Science Fare Natura	Directeur de l'écomusée Fare Natura	Mo'orea	tahitienne	Mars 2021	Vaea Deplat
Maurice	Rurua	Association, langue, contexte culturel	Responsable de l'association Puna Reo Piha'e'ina	Mo'orea	Tahiti	Mars 2021	/
Vahine Ahuura	Rurua	Science, régionalisme culturel océanien	Chercheuse (archéologie)	Mo'orea	tahitienne	Mars 2021	/
Yves	Scanzie	Contexte culturel	Mari de Annie Carlson (projet de	Mangareva	mangarévienne	Mars 2021	Noëmie Peyrebrune

			dictionnaire mangarévien)				
Bruno	Schmidt	Ancien.ne.s, langue, mythes	Retraité du secteur de la santé	Mangareva	mangarévienne	Mars 2021	Noémie Peyrebrune
Anna	Teakarotu	Chant, danse, langue	Association Reo Magareva	Mangareva	mangarévienne	Mars 2021	Michel Teakarotu
Gabriel	Teakarotu	Contexte culturel	Guide pension Maroi	Mangareva	mangarévienne	Mars 2021	Noémie Peyrebrune
Michel	Teakarotu	Contexte culturel	Propriétaire de la pension Maroi	Mangareva	mangarévienne	Mars 2021	Noémie Peyrebrune
Papa Daniel	Teakarotu	Ancien.ne.s, langue	Retraité	Mangareva	mangarévienne	Mars 2021	Michel Teakarotu
Mike Ariipeu Teiho	Teissier	Chant traditionnel (himene)	Enseignant chant (himene)	Tahiti	tahitienne	Mars 2021	/
Edgar	Tetahiotupa	Science, régionalisme océanien	Chercheur - enseignant (anthropologie)	Tahiti	marquisienne et mǎ'ohi	Mars 2021	/
Père Auguste	Uebe-Carlson	Religion catholique Régionalisme culturel océanien	Prêtre (Fa'a'a, Tuamotu)	Tahiti	mangarévienne	Mars 2021	/
Sonny Moana'ura	Walker	Ancienne religion	Personnage d'un livre (biographie romancée)	Tahiti	tahitienne	Mars 2021	/
Vehia J.	Wheeler	Science, régionalisme culturel océanien	Chercheuse (géographie)	Mo'orea	tahitienne	Mars 2021	/
Émilie Moanatea	Perez Claret	Science, contexte des vallées	Chercheur.euse (archéologie)	Tahiti et par téléphone	marquisienne et tahitienne	Avril 2021	/

Annexe 2. Questions préparées en vue de l'entretien avec Miriama Bono – 3 juin 2019

Note : comme pour les autres entretiens, cette grille n'a pas vraiment été suivie. Elle m'a surtout permis de me préparer moi-même à échanger avec cette actrice.

Se présenter, présenter la thèse : travail qui s'intéresse à la manière dont la culture participe à l'intégration régionale en Océanie. Je travaille notamment sur les effets d'événements culturels régionaux comme le Festival des Arts du Pacifique et le FIFO. Ce qui m'intéresse chez vous c'est votre triple casquette, votre rôle au sein de trois grandes institutions culturelles : le musée, le FIFO et le futur grand centre culturel de la Polynésie française.

➔ DIRECTION DU MUSÉE

- Missions que se donne le musée depuis son arrivée à la direction
- Changements
- Quelle politique d'acquisition ? Acquisition du collier amérindien avec le Putaiana marquisien.
- Ambitions / rayonnement ?
- Liens avec d'autres musées, d'autres institutions ou d'autres associations (partenariat avec le centre 'Arioi, avec le Centre des métiers d'art, avec la Maison de la culture), d'autres musées en Europe et dans le Pacifique.
- Commenter le nom du musée : musée de Tahiti et des îles (lesquelles ?) on reste dans le cadre de la Polynésie française seulement ?
- Quel rapport à la culture tahitienne, polynésienne ? Quelle représentation du territoire ? De sa population ?
- Quel traitement de la question des origines des populations polynésiennes ? Des liens qui existent entre la Polynésie et les autres territoires ?
- De quelle manière intégrer les apports des sciences ? Archéologie / linguistique / histoire coloniale...
- Quelle place pour les autres territoires voisins ? De la région ?

➔ DIRECTION DE L'ASSOCIATION DU FIFO

- Missions ?
- Politique de développement ? Axes de travail ?
- Bilan de la précédente édition ? Bilan des précédentes éditions ? Quelles évolutions ?
- PADISA Pacific Alliance Documentary and Interactive Storytelling Agreement
- FIFO hors les murs.
- Comment accéder aux archives de l'événement ? Valorisation. Objectif : dresser une cartographie de la production cinématographique présentée et sélectionnée au FIFO depuis le commencement du festival.

➔ PROJET DE GRAND CENTRE CULTUREL DE LA POLYNÉSIE FRANÇAISE

- Quelle stratégie ?
- Répartition des rôles avec les autres institutions.

➔ PRÉSENTATION DE L'ACTRICE

- Parcours, formation.
- Engagements, ambitions.
- Rapport à la culture tahitienne / polynésienne / océanienne
- Travail d'artiste.
- Rapport à la région.

Annexe 3. Questions préparées en vue de l'entretien avec Chantal Spitz – 23 octobre 2019

Note : il s'agit de l'un des rares cas dans lequel la liste de questions a été globalement suivie.

- ➔ Remercier pour l'entretien.
- ➔ Pouvez-vous présenter rapidement en insistant sur les lieux, les territoires qui ont compté dans votre parcours ?

- ➔ Si le lien à l'Océanie est mentionné :
 - Avez-vous toujours été consciente de ce lien ?
 - Pourriez-vous retracer les étapes, les origines de cette prise de conscience ?

- ➔ J'aimerais revenir sur certaines citations de votre livre *Hombo*, p. 36 et p. 39 (lire les passages surlignés dans le texte). Dans ce livre, vous dites avoir voulu raconter une histoire qui n'est pas la vôtre, celle d'une communauté.
 - Comment avez-vous procédé pour écrire cette histoire ?
 - Vous y faites également référence à l'origine commune des populations du Pacifique. Cette conscience d'avoir une histoire commune existait-elle dans la communauté dont vous racontez l'histoire ? Ou est-ce une idée à laquelle vous tenez et que vous placez dans la bouche de l'un de vos personnages ?

- ➔ Dans le livre de Titouan Lamazou vous dites « Les Tahitiens ont un certain mépris pour les Océaniens. S'ils vont en Océanie, c'est pour jouer au casino à Auckland, faire du shopping à Honolulu et à Sydney. Mais pas à Fidji, pas au Vanuatu, pas en Papouasie [...] parce que quand même ils noirs et pauvres. Et puis faut pas déconner, c'est indépendant. Nous on est mieux ! ».
 - Pouvez-vous revenir sur cette idée que les Tahitiens seraient séparés du Pacifique indépendants ? Qu'il ne se projetteraient que dans des territoires non indépendants, les plus occidentalisés du Pacifique ?
 - Ailleurs (dans une conférence en ligne qui date de 2013), vous mentionnez une autre fracture qui coupe les Tahitiens de leur environnement océanien : la langue, faut-il en conclure que la Polynésie française est doublement retranchée de son voisinage océanien ?

- ➔ Que pensez-vous des événements qui tendent à mettre en scène l'appartenance de la Polynésie française au « triangle polynésien » ?
- ➔ Que pensez-vous de l'actuelle politique culturelle et politique régionale du gouvernement de Polynésie française ? Du FIFO ? Des associations qui prennent part au renouveau culturel ? Du musée ?

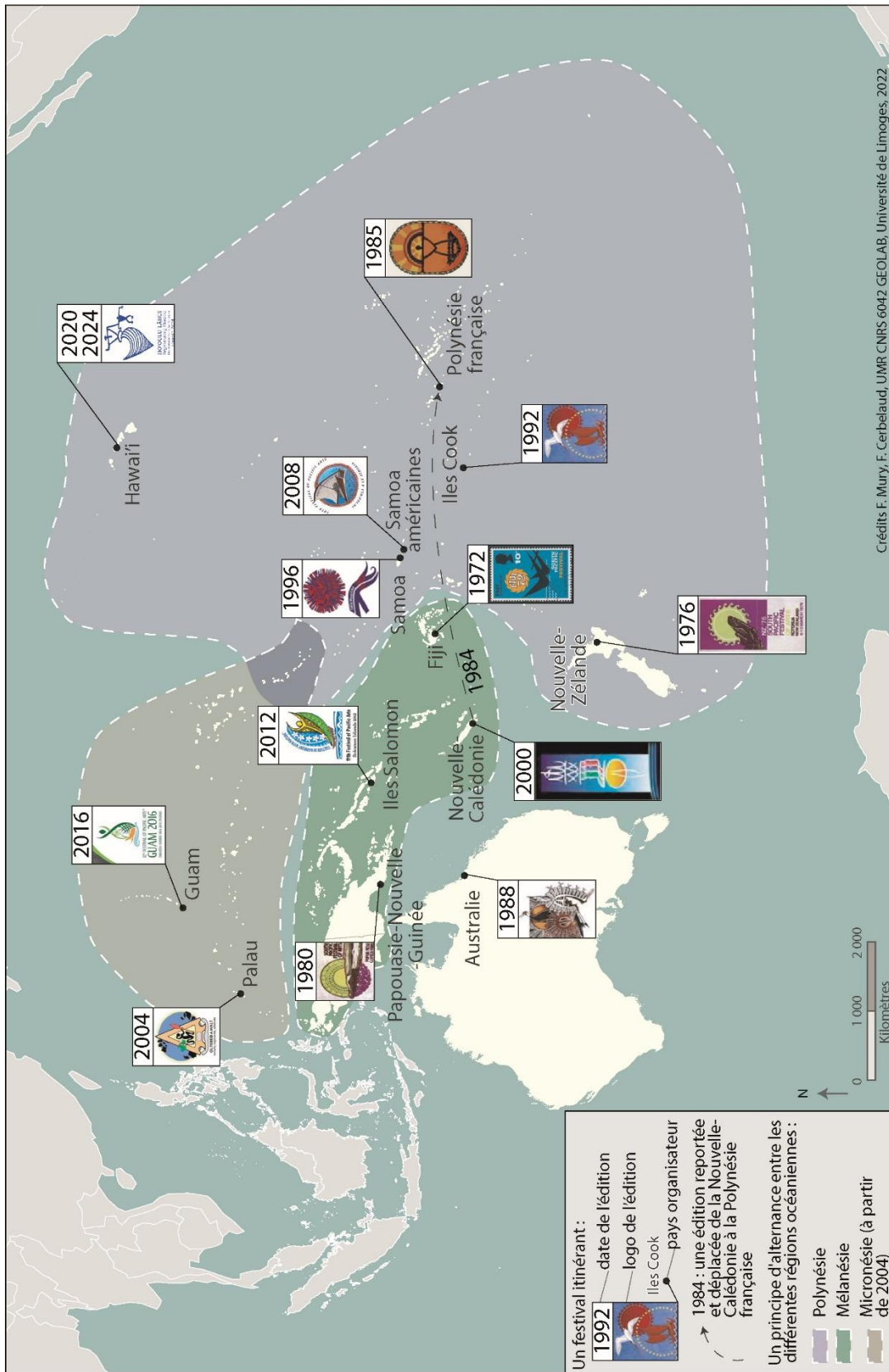
- ➔ Comment vous-même vous parvenez à développer votre propre perspective régionale océanienne ?
 - Vous rendez-vous régulièrement à Fidji (référence au passage dans Titouan Lamazou : « Fidji c'est le cœur de l'Océanie. Il y a tout à Fidji. Il y a l'Océanie que je ne trouve pas ici ».) ?
 - Dans quel autre territoire d'Océanie, retrouvez-vous cette Océanie ?

- ➔ Quel.le.s auteur.rice.s ont joué un rôle pour vous dans le développement de cette perspective océanienne ? Vous faites souvent référence à Déwé Gorodé, son œuvre a-t-elle joué un rôle ?

- ➔ Pensez-vous que l'Église protestante māōhi puisse jouer un rôle dans l'ouverture de la Polynésie française sur l'Océanie ? Quel rôle peut jouer le FestPac ?

- ➔ J'aimerais avoir votre avis sur la renaissance culturelle mā'ohi.
 - Comment vous situez-vous vis-à-vis de ce mouvement ?
 - Vis-à-vis de ceux que l'on considère comme ses initiateurs Henri Hiro et Turo a Raapoto ?
 - Selon vous, quelle place est réservée dans ce mouvement aux autres territoires de Polynésie française (hors Tahiti) ?

Annexe 4. Le FestPac, un festival itinérant respectant une alternance entre Polynésie et Mélanésie puis entre Polynésie, Mélanésie et Micronésie



Les échelles des renaissances culturelles en Polynésie française

En Océanie, les renaissances culturelles sont encore souvent abordées, dans les recherches (françaises notamment), sous l'angle de l'« invention de la tradition », selon une perspective favorisant un nationalisme méthodologique, minorant leur portée épistémique. Afin de permettre la pleine réception de ces renaissances culturelles dans le champ scientifique, cette thèse s'inscrit dans une démarche décoloniale et resitue ces processus dans le cadre théorique de l'énonciation d'une différence. En me focalisant sur l'étude des renaissances culturelles tahitienne, marquisienne et mangaréviennne (en Polynésie française), je rends compte de la dimension géographique de ces mouvements. Pour couper court à une approche linéaire et historiciste, je développe une analyse par échelles (spatiales, surtout, temporelles, parfois) de l'énonciation de ces différences. Après avoir rappelé l'existence de controverses autour du nationalisme culturel mā'ohi et le primat de l'échelle de l'archipel dans le développement des différentes renaissances culturelles en Polynésie française, je montre comment les marges de ce territoire bénéficient, à travers ces processus, d'une reconsidération. À plus petite échelle, je questionne la faible diffusion dans ce territoire de la perspective océanienne, souvent délaissée au profit d'un subrégionalisme centré sur le « triangle polynésien ». Ceci m'amène alors à envisager la possibilité, même très minoritaire, que ces renaissances culturelles, tout en s'inscrivant dans un ordre scalaire et territorial dominant, puissent présenter une charge critique et mobilisatrice, en mesure de subvertir un statu quo marqué par la colonialité.

Mots-clés : renaissances culturelles, énonciation, différence, échelles, colonialité, Océanie, Polynésie française

The scales of cultural renaissances in French Polynesia

In Oceania, the cultural renaissances are very often tackled in the researches (namely French ones) from the standpoint of the « invention of tradition », from a perspective that favours a methodological nationalism, playing down their epistemic scope. In order to allow the full reception of those cultural renaissances in the scientific field, this thesis roots itself in a decolonial approach and sets those processes in the following theoretical frame: the enunciation of a difference. While focusing on the study of Tahitian, Marquesan and Mangarevan cultural renaissances (in French Polynesia), I report on the geographical dimension of those movements. To cut short the linear and historicist approach, I develop a scalar analysis (most of the time spatial scales, but also temporal ones) of the enunciation of those differences. After reminding the existence of controversies regarding mā'ohi cultural nationalism and the primacy of the archipelago scale in the development of different cultural renaissances in French Polynesia, I highlight how this territory fringes benefit from a reconsideration, throughout those processes. On a smaller scale, I question the low spread of the Oceania perspective, often neglected for the benefit of a subregionalism centered on the "Polynesia triangle". This leads me to consider the possibility, even the slightest one, that those cultural renaissances, while falling within dominant scalar and territorial order, could pose a critical and mobilizing load, able to subvert a statu quo, marked by coloniality.

Keywords : cultural renaissances, enunciation, difference, scales, coloniality, Oceania, French Polynesia

