

Transmettre à tous, diffuser plus loin

ARTICLE

LA POLYNÉSIE FRANÇAISE : DERNIER BASTION DE L'« INVENTION DE LA TRADITION » ?

QUAND LE CHAMP SCIENTIFIQUE ADRESSE UNE FIN DE NON-RECEVOIR
AUX RENAISSANCES CULTURELLES

Florence MURY

Sociétés Plurielles, n° 5

L'identité contre la science ? La science au service de l'identité ?

Les **Presses de l'Inalco** publient des ouvrages scientifiques et des revues qui associent aires culturelles et champs disciplinaires.

EXIGENCE DE QUALITÉ avec des évaluations en double aveugle ;

OPEN ACCESS : diffusion internationale et ouvrages toujours disponibles ;

LICENCES D'ÉDITION SOUS CREATIVE COMMONS pour protéger les auteurs et leurs droits ;

PUBLICATIONS MULTISUPPORTS ET ENRICHISSEMENTS sémantiques et audio-visuels ;

MÉTADONNÉES MULTILINGUES : titres, résumés, mots-clés.

L'offre éditoriale s'organise autour de collections correspondant à des aires géographiques (Asie(s), Europe(s), Afrique(s), Méditerranée(s), Transaire(s), Amérique(s), Océanie(s)) et de séries correspondant à des regroupements disciplinaires (langues et linguistique, sciences humaines et sociales, arts et lettres, sciences politiques, économiques et juridiques, oralité, traduction).

Les **Presses de l'Inalco** éditent de nombreuses revues : *Cahiers balkaniques*, *Cahiers de littérature orale*, *Cipango*, *Cipango – Japanese studies*, *Études océan Indien*, *Études chinoises*, *Études finno-ougriennes*, *Slovo*, *Sociétés Plurielles*, *Yod*.

Sociétés plurielles

*L'identité contre la science ?
La science au service de l'identité ?*

Numéro 5 – Année 2023

La Polynésie française : dernier bastion de l' « invention de la tradition » ?

Quand le champ scientifique adresse une fin de non-recevoir aux renaissances culturelles

Florence MURY

GÉOLAB (UMR 6042, université de Limoges) /
EASTCO (EA 4241, université de la Polynésie française)

Situer le sujet d'étude et situer la chercheuse

La Polynésie française est une collectivité d'outremer située en Océanie, ayant acquis un statut d'autonomie en 1984, renforcée à deux reprises en 1996 et 2004. Elle est composée de cinq « archipels » : le Henua Enana (appelé « Fenua Enata » en marquisien du Sud et « îles Marquises » en français), Teha'a Pae (« îles Australes »), les Tuamotu, Magareva Mā (« îles Gambier », « Mangareva »), le dernier « archipel » rassemble les Ni'a Mata'i et les Raro Mata'i (les « îles du Vent » et les « îles sous le Vent » aussi appelées ensemble, en français, « îles de la Société »).

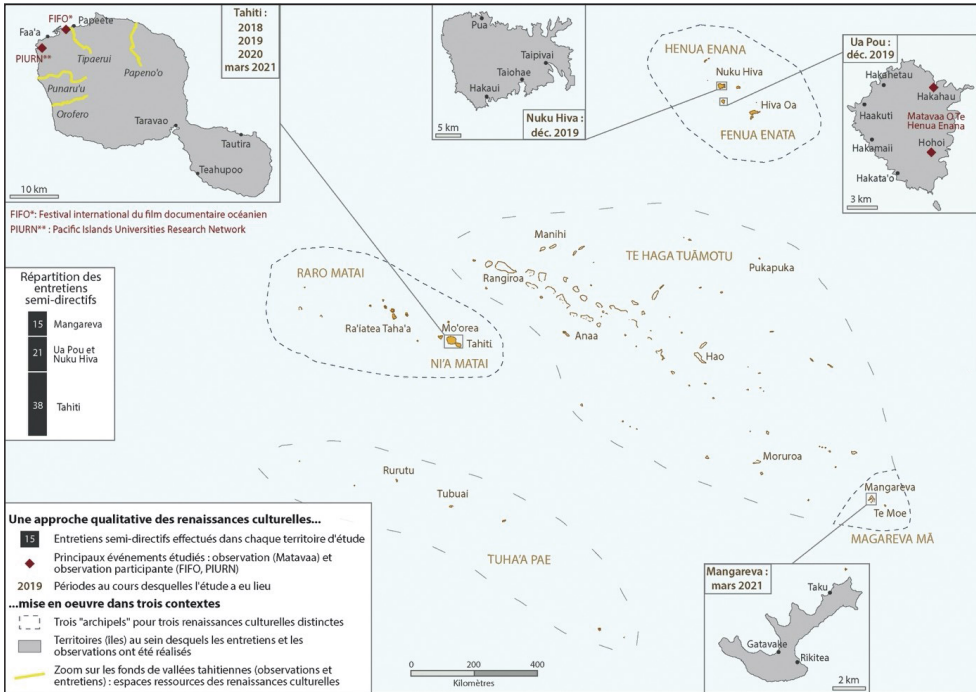


Figure 1 – Une approche qualitative des renaissances culturelles en Polynésie française mise en œuvre dans trois contextes.

Conception et réalisation : Sococeania pour les toponymes, F Mury, S. Bernard et F. Cerbelaud (tous droits réservés).

C'est aux Ni'a Mata'i que se trouvent Tahiti et donc Pape'ete, la principale agglomération de Polynésie française, rassemblant l'ensemble des institutions du territoire (gouvernement, assemblée territoriale, conseil économique, social, environnemental et culturel) et le haut-commissariat en charge des intérêts de la République française. C'est également à Pape'ete, dans les années 1970, qu'a été initié le premier mouvement de renaissance culturelle de Polynésie française¹. Deux figures charismatiques ont ici joué un rôle de premier plan : Turo a Raapoto, très influent au sein de l'Église évangélique de Polynésie française, et Henri Hiro, qui a également fait des études de théologie protestante, mais a ensuite pris la direction de la Maison des jeunes – Maison de la culture de Tipaerui, tout en développant un engagement politique indépendantiste et écologiste, anti-nucléaire.

1. SAURA, 2008.

Déjà, dans les années 1950, Madeleine Moua avait initié une réhabilitation du '*Ori tahiti* (danse tahitienne), renversant les stigmates coloniaux qui entouraient encore cette pratique.

En utilisant un vocabulaire emprunté à H. Bhabha et aux études décoloniales, il est possible de mieux caractériser dans le tournant des années 1970 ce qui change par rapport à la démarche de Madeleine Moua. En effet, ce qui se joue à cette période concerne « l'énonciation culturelle » dans son ensemble et relève donc d'un travail systématique sur « la différence² », mais aussi d'un questionnement sur la colonialité³. À la suite d'autres auteurs et autrices⁴, je choisis de nommer cette dynamique « renaissance culturelle ». En préférant ce vocable à d'autres locutions proches comme « renouveau » ou « réveil » culturel, l'objectif est aussi de participer d'une provincialisation de la renaissance européenne, parfois appelée « la Renaissance », comme si ce mouvement était unique. Il s'agit donc de rendre compte de renaissances qui, en Polynésie française, se développent actuellement plutôt à l'échelle de l'archipel.

Cette dimension géographique se trouve au cœur de mon travail de recherche sur les renaissances culturelles de Tahiti, du Henua Enana et de Mangareva (voir la figure 1). Alors que la renaissance culturelle initiée dans les années 1970, à Tahiti, avait promu un nouvel ethnonyme, « *mā'ohi* », afin de rassembler l'ensemble des populations de Polynésie française dans une dynamique commune, une dynamique analogue à certains nationalismes culturels, cette démarche a été rapidement battue en brèche⁵. La renaissance culturelle *enata* (marquisienne) est par exemple venue énoncer une différence remettant en cause un ensemble d'interdits coloniaux, mais aussi une influence tahitienne identifiée comme une forme d'impérialisme. C'est aujourd'hui l'échelle de l'archipel qui semble la plus structurante pour les renaissances culturelles en Polynésie française, même si, dans le cas des Australes et de Mangareva, la volonté de se distinguer de l'influence tahitienne ne semble pas toujours aussi manifeste qu'aux Marquises et aux Tuamotu. L'île de Rapa fait enfin figure d'exception, dans le sens où les populations Rapa (vivant à Rapa ou à Tahiti) mettent en œuvre une énonciation culturelle spécifique, recon nue, notamment à Tahiti⁶.

2. BHABHA, 1994.

3. MIGNOLO, 2001.

4. WITTERSHEIM, 1999 ; CHAZE, 2016.

5. SAURA, 2008, p. 138.

6. GHASARIAN, 2014.



Figure 2 – Les échelles des renaissances culturelles en Polynésie française :
approche géographique.

© Florence Mury (tous droits réservés).

Mais ici, mes analyses porteront moins sur la situation d'énonciation culturelle que sur la réception que le champ scientifique adresse à ces différences. C'est pourquoi on trouvera dans ce qui suit davantage de citations bibliographiques que de passages extraits des entretiens. Le propos présenté ici se fondera tout de même, en partie, sur près de 80 entretiens semi-directifs réalisés entre 2018 et 2021 avec les acteurs et actrices des renaissances culturelles *enana*, mangarévine et tahitienne (figure 2) mais aussi auprès des chercheuses, chercheurs et responsables institutionnels associés de fait, *via* leurs missions, à ce processus. Ce travail n'a pas encore pu être mis en œuvre aux Tuamotu et pour Tuha'a Pae (les Australes).

Se situer, un prérequis

Avant d'aller plus loin dans la démonstration, il est important de clarifier tout de suite un point essentiel : ma propre situation. En effet, c'est au nom des principes de l'objectivité située développée par D. Haraway⁷ et dans un souci de symétrie entre chercheuse et sujet d'étude que je juge nécessaire de préciser quelques caractéristiques me concernant.

Ce travail de recherche a débuté pendant les quatre années que j'ai passées en poste à Tahiti. Je le poursuis aujourd'hui depuis la France continentale, mon pays

7. HARAWAY, 2007 [1988].

d'origine. En tant que femme blanche ne parlant aucune des langues autochtones et ayant passé un temps limité en Polynésie française, je me situe pleinement du côté de la réception de l'énonciation culturelle, ne prétendant ni statuer, ni participer à cette dernière. Tout ceci signifie que je n'ai qu'une expérience indirecte de la différence, ou plutôt que pour moi, la différence n'est pas vraiment culturelle et encore moins coloniale⁸, elle se limite à mon statut de femme (ce qui est déjà une différence notable, mais ce n'est pas le sujet ici), à ma religion et à mon parti pris décolonial dans un monde où la blancheur, le patriarcat, le capitalisme, l'universalisme et la sécularisation chrétienne⁹ sont encore les valeurs dominantes.

D'un point de vue disciplinaire maintenant, le propos développé ici s'inscrit dans le champ de la géographie, plus précisément des renouvellements que connaît actuellement la géographie culturelle grâce aux apports des *subaltern studies* et des études décoloniales, selon une perspective transdisciplinaire. Ce propos pourra sembler très critique envers les autres disciplines abordées ici : l'anthropologie, l'histoire, la sociologie, etc. Par ailleurs, on pourrait se demander si cet article ne relève pas d'une stratégie d'inversion du stigmaté, la géographie bénéficiant d'une position moins avantageuse dans le champ des sciences humaines¹⁰. Je ne vais pas prétendre me soustraire complètement à cette logique qui, même si je ne pense pas la mettre en œuvre, pourrait jouer malgré moi. En revanche, je peux affirmer que les critiques formulées ici envers les travaux reproduisant le parti pris inventionniste ou la rhétorique de l'impact fatal (comme je l'expliquerai plus loin) ne constituent pas un rejet en bloc des connaissances apportées, par ailleurs, par ces recherches. L'objectif est bien de participer à une décolonialisation des sciences, non à leur destruction, et de prendre acte de la transition paradigmatique¹¹ qui doit permettre au champ scientifique de prendre ses distances avec un universalisme centré sur l'Occident.

La métaphore de la plage pour situer l'énonciation culturelle et penser la différence

Afin de penser la manière dont les acteurs et actrices du champ scientifique se situent vis-à-vis de l'énonciation culturelle et aussi pour rendre plus intelligible la théorie d'H. Bhabha concernant la position de celles et ceux qui énoncent la

8. MIGNOLO, 2001.

9. MEZIANE, 2021.

10. BOURDIEU, 1980, p. 64.

11. DE SOUSA SANTOS, 2016, p. 107.

différence, notamment son propos souvent mal interprété¹² sur l'hybridité¹³, je propose d'emprunter à G. Denning¹⁴ sa métaphore de la plage, encore plus éloquente, me semble-t-il, que le *third space* d'H. Bhabha et surtout déjà adaptée au contexte insulaire océanien.

La plage est un dispositif spatial facile à manipuler dans le langage, car tout un chacun dispose d'une représentation stable de ce paysage. La plage, chez G. Denning, constitue une métaphore spatialisée des interactions culturelles :

Il s'agit d'une métaphore qui s'impose dans l'univers océanique du Pacifique où les îles sont partout et où, pour y accéder ou pour en partir, pour les faire exister ou les transformer, des plages doivent être traversées. Mais les îles et les plages dont je parle relèvent moins d'une quelconque réalité physique que culturelle. Elles sont les îles que les hommes et les femmes créent en conférant aux catégories, aux rôles, aux institutions qu'ils définissent une existence réelle, elles sont les plages dont ces populations s'entourent à travers leurs définitions du « nous » et du « eux¹⁵ ».

Dans le contexte colonial océanien, la métaphore de la plage entretient des liens étroits avec celle de la « rencontre coloniale », à laquelle elle ne se réduit pas, le « eux » de la citation de G. Denning ne désignant pas que les Européens et Européennes. La plage, comme métaphore, permet donc, entre autres, de rendre compte de l'*agency* des populations qui ont été colonisées, exotisées ; la rencontre coloniale ne se limitant pas au premier contact entre Océaniens et Océaniennes, d'une part et Européens et Européennes, d'autre part. Forcée dans le Pacifique, au sujet du Fenua Enata, cette métaphore est inscrite dans le contexte insulaire qui lui confère sa portée heuristique. Il faut en effet imaginer la plage d'une île haute qui constitue la porte de sortie et donc aussi la porte d'entrée la plus facile d'accès. La profondeur de cet espace autorise plusieurs types de rencontres et d'influences, plus ou moins superficielles. La plage est reliée au cœur de l'île, moins exposé aux influences extérieures. La plage est à la fois un lieu d'accueil, d'affrontement, d'échanges, etc. C'est l'espace par excellence de la Relation¹⁶.

12. MEREDITH, 1998.

13. BHABHA, 1994.

14. DENING, 1980.

15. *Ibid.*, p. 3, traduction personnelle.

16. GLISSANT, 1997 [1981].

La comparaison avec la plage comme réalité physique s'arrête là. La plage, comme réalité culturelle, marque la limite d'un espace cohérent de ce point de vue, lequel ne correspond que rarement à l'échelle de l'île (mais correspond plus souvent à celui de l'archipel ou du groupement d'îles, comme nous l'avons déjà vu). La plage représente alors un point d'accès à une société, à une culture, qui se déploie sur plusieurs îles. De même, le cœur de l'île peut désigner une île entière ou une partie de celle-ci restée davantage à l'écart, par exemple des interactions avec les Occidentales et les Occidentaux.

En combinant cette métaphore avec les apports théoriques fournis par H. Bhabha et E. Glissant, il s'agit donc de prolonger la métaphore de la plage en en faisant non seulement le site théorique de la rencontre coloniale, mais aussi de la Relation et enfin de l'énonciation de la différence. De fait, la plage permet de rendre compte d'une caractéristique importante de cette énonciation : la position liminaire, intermédiaire, qu'elle suppose pour les acteurs et actrices qui la portent. C'est, entre autres, ce dont H. Bhabha a voulu rendre compte lorsqu'il parlait d'hybridité de l'énonciation. L'énonciation de la différence est toujours déjà hybride, mais cette hybridité n'a rien à voir avec un mélange des cultures. Par rapport à une culture qui sert de référence, l'énonciation ne reproduit pas le bloc d'origine. Elle le prolonge en le transformant partiellement, à la marge. C'est ainsi que cette énonciation, même quand elle se réfère directement au passé, comme c'est le cas dans les processus de renaissance culturelle, reste pleinement contemporaine. Le passé précolonial sert ici de réservoir de la différence (où d'autre pourrait-elle se situer ?). Il ne sert pas simplement de « causalité sociale » ou de « précédent pour les formes esthétiques » car l'énonciation culturelle « renouvelle le passé », ce en quoi elle « innove et interromp la marche du présent¹⁷ ».

La différence ne se dit pas depuis le cœur de l'île, espace où la culture serait vécue sans avoir à être énoncée. L'énonciation est un acte de communication qui, comme dit déjà plus haut, suppose une réception et donc un autre, des autres, qui sont le plus souvent les habitantes et les habitants de l'île, les voisins et voisines, les personnes de passage. Cependant, parce qu'elle est énonciation d'une différence, elle suppose aussi toujours un autre dont on se différencie et dont l'influence est parfois ainsi questionnée. Cet autre n'est pas que l'Occident, il peut être l'habitant ou l'habitante d'une île proche, d'un autre archipel, d'un autre État, d'une autre grande région du monde. Nous avons vu par exemple qu'aux Marquises, la renaissance culturelle a été structurée non seulement par une remise en cause de la colonialité, mais aussi de l'influence tahitienne.

17. BHABHA, 1994, p. 10 ; je traduis.

Remonter la plage : la vaine quête d'une culture sans énonciation

Si l'énonciation est une condition de la Relation, la réception est tout aussi centrale. Ici, il s'agit donc de s'intéresser à la capacité du champ scientifique, historiquement marqué par l'influence de la pensée occidentale et de l'universalisme¹⁸, à intégrer l'énonciation, à être présent sur la plage, pour assurer une réception des renaissances culturelles et faire preuve d'hospitalité épistémique¹⁹. Par « hospitalité épistémique », j'entends pour le moment la capacité du champ scientifique à intégrer les renaissances culturelles à leurs raisonnements mais aussi à permettre aux acteurs et actrices de l'énonciation culturelle de participer d'une conception pluriverselle de la science, sachant que l'énonciation en question concerne des contenus culturels qui peuvent aussi être des connaissances, des savoirs, certes situés, mais non moins rationnels et communicables.

Des disciplines qui reconduisent l'assignation de l'Autre à l'Ailleurs et à l'Autrefois

On peut tout d'abord se demander pourquoi le champ scientifique devrait assurer une réception des renaissances culturelles. Pour répondre à cette question, il convient de montrer que si la culture et la diversité, qui n'est pas la différence²⁰, ont été historiquement intégrées dans le champ scientifique, cette intégration est restée synonyme d'oppression épistémique²¹ envers les populations autochtones colonisées ou anciennement colonisées. La réception des renaissances culturelles actuelles représente alors une possibilité de couper court à la reproduction de ces logiques oppressives.

Le champ scientifique s'intéresse à la culture et notamment à la culture de l'Autre, aux cultures des autres, auxquelles une discipline entière se consacre en grande partie (l'anthropologie), mais aussi auxquelles d'autres sciences humaines s'intéressent, comme l'histoire, l'archéologie (dans ce cas, on ajoute parfois le préfixe « ethno- » pour insister sur le contexte géographique et culturel spécifique dans lequel ces disciplines sont investies), la géographie (notamment la géographie culturelle), la sociologie, les sciences politiques, les lettres, etc. Il ne fait donc aucun doute que la culture est un sujet d'étude légitime, notamment en sciences humaines.

18. DE SOUSA SANTOS, 2011, p. 33.

19. POINT, 2020.

20. RUTHERFORD, 1990.

21. DOTSON, 2018, p. 9.

Cependant, cet intérêt pour les cultures des populations autochtones colonisées ou anciennement colonisées est trop souvent associé à une mise à distance²² : les cultures étudiées seraient celles de peuples vivants dans des espaces reculés, retranchés, peu affectés par l'influence coloniale ou occidentale, quand elles ne seraient pas sur le point de disparaître ou déjà disparues au moment où elles intègrent le corpus des sciences humaines. Dans ce cas, la mise à distance n'est pas géographique mais temporelle ; le chercheur ou la chercheuse ne manquant pas de souligner le *hiatus* qui existe entre les pratiques, les discours actuels des populations autochtones vivant dans l'espace étudié et celles de leurs ancêtres.

C'est ainsi que dans un ouvrage écrit par B. Saura, par ailleurs très précieux du point de vue de la synthèse des évolutions du mythe de la naissance de l'île de Tahiti qu'il propose, les populations tahitiennes actuelles sont présentées à plusieurs reprises comme « héritières d'une grande histoire²³ ». Dans ce livre paru en 2020, le chercheur propose une analyse scientifique remontant aux différentes origines de ce mythe, s'opposant à certaines lectures plus contemporaines jugées « fallacieu[s] » ou « pas nécessaire[s]²⁴ », parce qu'elles répondraient notamment aux intérêts politiques des Pōmare (famille royale au pouvoir à Tahiti, lors de la colonisation, de la fin du XVIII^e siècle à 1880). On retrouve ici, sous une forme atténuée et ambivalente, ce dont J. Friedman²⁵ parle lorsqu'il traite de la concurrence qui existe entre populations autochtones et anthropologues dans la capacité à dire la culture, à énoncer des vérités ou des faits la concernant. B. Saura ne se contente pas de montrer l'existence d'évolutions, voire d'usages politiques et donc de divergences d'interprétation chez les acteurs et actrices de l'énonciation culturelle. Il statue sur ces interprétations en en qualifiant certaines de moins justes que d'autres, s'inscrivant de fait dans une logique selon laquelle seule l'ancienneté fait autorité. Cette valorisation du passé a déjà été dénoncée dans la discipline, dans un autre contexte, par G. Balandier et son « anthropologie de la turbulence²⁶ », sans que cette critique ne fasse vraiment d'émule en Océanie²⁷.

22. CUNIN & HERNANDEZ, 2007.

23. SAURA, 2020, p. 5 et 358.

24. *Ibid.*, p. 356.

25. FRIEDMAN, 1993, p. 739.

26. BALANDIER, 1977, p. 46 ; 2003, p. 60.

27. WITTERSHEIM, 1999, p. 182.

Cependant, B. Saura est loin de reprendre complètement à son compte la tendance de l'anthropologie à enfermer l'Autre dans le passé et dans l'Ailleurs²⁸, une telle approche constituant la modalité principale de la non-réception de la différence en Occident et de l'assignation de l'Autre à une place prédéfinie « dans l'ordre mondial identitaire²⁹ ». On pourrait ainsi trouver d'autres exemples plus caricaturaux, allant dans le sens d'une fétichisation du passé de la région et des ancêtres des populations autochtones actuelles, présentés comme aménageant de « véritables paradis terrestres admirés par les premiers Européens³⁰ » quand ces travaux ne discréditent pas directement les actrices et acteurs actuels de l'énonciation culturelle, accusés d'être à l'origine d'une « inconsciente réinvention du passé³¹ ». La valorisation du passé comme le discrédit de l'énonciation actuelle ne sont alors que les deux faces d'une même médaille, d'une même vision puriste de la culture de l'Autre, opposant son glorieux passé à son traître présent.

Ces logiques d'assignation temporelle et territoriale, même lorsqu'elles ne sont présentes que sur le mode de la rature, continuent à structurer de nombreuses recherches concernant les populations autochtones en Polynésie française. C'est ainsi que C. Ghasarian, dans son travail consacré aux populations Rapa³², parvient à s'extraire de l'assignation territoriale et du localisme, en incluant les Rapa vivant à Tahiti, développant une approche qu'il qualifie de « translocale ». Ce raisonnement amène cependant le chercheur à une conclusion paradoxale : après avoir « réalisé auprès des Rapa expatri[és] durablement ou de passage temporaire dans l'île centrale de la Polynésie française, la dimension extra-insulaire de la vie locale », il aboutit à l'idée que « 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 local³³ ». C'est comme si la mobilité vers Tahiti et les échanges réalisés à cette occasion constituaient un pis-aller en attendant de pouvoir revenir à un mode de vie plus autonome, voire autarcique. Il apparaît donc malgré tout difficile pour les anthropologues et sociologues qui abordent les questions culturelles en Polynésie française de se défaire de la tendance au localisme et au retranchement.

28. HANCOCK, 2007 ; STASZAK, 2008.

29. CUNIN & HERNANDEZ, 2007.

30. DESCLÈVES, 2010.

31. CELENTANO, 2002, p. 650.

32. GHASARIAN, 2014.

33. *Ibid.*, p. 417-477.

Tout se passe en fait comme si les scientifiques en question cherchaient à quitter la plage au plus vite pour rejoindre le cœur de l'île, cet espace où la culture se vit sans recul, sans évolution, où elle n'a pas besoin de s'énoncer, où elle est protégée des influences extérieures. Cet idéal de pureté ethnologique, très présent en anthropologie, et dont les liens avec une approche primitiviste ont été identifiés par G. Balandier³⁴, apparaît de manière flagrante dans la citation suivante de C. Ghasarian, à nouveau :

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.

Un certain mépris apparaît ici, visant notamment les actrices et acteurs tahitiens des renaissances culturelles, Tahiti étant régulièrement dénigrée, comme un lieu où opère un « polynésianisme » qui a besoin d'« écrits » et de « mises en scène » pour s'exprimer³⁵.

La disparition : une justification supplémentaire à l'oppression épistémique

Il ne faudrait pas se méprendre sur l'issue de cette démonstration : les travaux mis en cause ont pu être d'un grand intérêt, en ce qu'ils ont permis de collecter des données, de recenser des pratiques, des motifs... qui sans cela auraient pu disparaître, effectivement. Elles sont cependant aujourd'hui porteuses de formes d'oppression épistémique et d'une concurrence stérile entre discours scientifique et énonciation culturelle. Pour preuve de l'intérêt des démarches anthropologiques, on peut mentionner le rôle décisif qu'ont joué les ouvrages de Karl von den Steinen³⁶ et de W. Handy³⁷ dans la renaissance culturelle du *patutiki*, le tatouage marquisien³⁸.

Mais, précisément, si la possibilité d'une disparition a motivé bien des démarches scientifiques mais aussi littéraires, que l'on pense aux *Immémoriaux* de V. Segalen³⁹,

34. MOUCHENIK, 2002, p. 395.

35. GHASARIAN, 2014, p. 417-477.

36. VON DEN STEINEN, 2016 [1925].

37. HANDY, 2008 [1922].

38. TETAHIOTUPA, 2018.

39. SEGALLEN, 2009 [1907].

elle a aussi contribué à imposer l'idée de cultures moribondes ou définitivement disparues. Même G. Dening, qui développe sa métaphore de la plage avant la renaissance culturelle marquisienne (avant les années 1980), a été lui aussi tributaire de cette vision des choses, affirmant que la culture marquisienne n'existait plus que sur les « étagères des bibliothèques », dans les « musées » et dans sa propre « tête », lui qui ne pouvait ni la « danser », ni la « chanter », ni la « vivre », mais simplement la « disséquer⁴⁰ ». C'est toute la rhétorique de ce que l'on appelle en Océanie, à la suite d'un ouvrage d'A. Moorhead⁴¹, « l'impact fatal » qui ressurgit ici, faisant de la colonisation un tournant, à partir duquel toute possibilité de retrouver « la » culture précoloniale est interprétée comme une gageure. Ici, c'est finalement la figure du *white savior* ou le plus grand pessimisme qui traversent le champ scientifique occidental sur la longue durée, y compris dans des textes qui font preuve d'une véritable capacité de décentrement, comme ceux de G. Dening.

De telles projections mortifères sont parfois lourdes de conséquences. Lorsque les cultures sont considérées comme mortes, lorsque les chercheuses et chercheurs affirment que le cœur de l'île n'existe plus ou qu'il est définitivement inaccessible, les populations en question sont retranchées du référentiel patrimonial occidental à partir duquel les territoires sont évalués, à partir duquel aussi la diversité culturelle, par opposition aux différences culturelles⁴², est promue. Ce fut le cas de Mangareva, en 1934, lorsque les scientifiques embarqués sur l'*Islander* et missionnés par le Bishop Museum d'Hawaï'i exprimèrent leur vive déception vis-à-vis d'un environnement trop altéré⁴³, d'une culture trop influencée par les missionnaires⁴⁴ et même plus tard d'une langue trop mélangée⁴⁵. Cette idée d'une culture mangaréviennne disparue, inexistante, non spécifique, a eu la vie longue. Elle continue à être véhiculée dans des documentaires récents⁴⁶ alors même que les actrices et acteurs mangaréviens qui prennent en charge l'énonciation culturelle la dénoncent, peinant à imposer leur point de vue⁴⁷.

40. DENING, 1980, p. 2.

41. MOORHEAD, 1968.

42. BHABHA, 1994.

43. St John, cité dans CONTE & KIRCH, 2004 ; Cooke cité dans KIRCH, 2015.

44. HĪROA, 2013 [1937].

45. RENSCH, 1994.

46. LAGUERRE Antoine (réal.), 2019.

47. Entretiens effectués à Mangareva et Tahiti, mars 2021.

En retour, d'une manière en apparence paradoxale, la quête actuelle de la culture pure, pleinement précoloniale et l'attrance pour le cœur de l'île ne sont pas l'apanage des scientifiques ; cette tendance peut aussi se retrouver chez celles et ceux qui prennent en charge l'énonciation de la différence. Dans cette démarche, les actrices et acteurs concernés n'hésitent pas justement à recourir aux travaux scientifiques sur le sujet, pour mieux maîtriser le socle culturel à partir duquel ils et elles énoncent la différence, cette maîtrise faisant d'ailleurs l'objet d'une véritable émulation. L'un des acteurs rencontrés dans le cadre du *Matavaa o te Henua Enana* (festival des arts des îles Marquises) qui a eu lieu à Ua Pou en 2019 raconte ainsi :

Il y a des nouvelles danses qui ont été incluses dans le Matavaa. Elles sont issues de livres de Craighill Handy, le mari de Willowdean, qui a fait une étude dans les années 1920. Il était musicien, il a écrit des partitions avec le métronome et il y avait les mélodies, des paroles, la description des chants, à quel moment ils étaient chantés, comment ils étaient dansés pour quelle occasion, quel est le sens profond qui se cache derrière [...]. Bah ils [les premiers acteurs de la renaissance culturelle marquisienne, toujours aux commandes en 2019] ont pris les mélodies et ils ont inventé tout le sens avec, ils n'ont pas lu derrière l'analyse de Handy.

Le purisme scientifique peut donc trouver un relais dans l'énonciation culturelle. Il ne faudrait pas pour autant en conclure que celle-ci le justifie : la valorisation du passé n'a pas le même sens dans l'énonciation culturelle que dans le champ scientifique. C'est même tout l'inverse : alors que dans le premier cas, le passé sert à affirmer la différence dans le présent, dans le second, il permet de la reléguer.

Comme nous l'avons vu plus haut, cette valorisation du travail scientifique dans l'énonciation culturelle mise en œuvre aujourd'hui par les acteurs et actrices des renaissances culturelles n'empêche pas une large partie des scientifiques, particulièrement les chercheuses et chercheurs français spécialistes de la Polynésie française, d'adresser une fin de non-recevoir à la culture ainsi énoncée. Si l'idée d'un impact fatal provient d'une théorisation trop faible de l'énonciation culturelle dans le champ scientifique, toutes nationalités confondues, il semble que les chercheuses et chercheurs français continuent, davantage que leurs homologues anglophones, à ajouter à cela l'idée d'une instrumentalisation consciente, politique, des ressources culturelles de la part des populations autochtones, du moins s'agit-il de l'hypothèse que je vais à présent vérifier. On bute de fait sur un grand débat qui a marqué le champ scientifique dans le Pacifique au cours des années

1980 et 1990 : le débat sur l'invention de la tradition, dont il convient de mesurer les effets en Polynésie française et dans la recherche française sur ce territoire.

L'invention de la tradition : un débat encore vivace dans la recherche française ?

L'« invention de la tradition » désigne la perspective théorique, selon laquelle une large partie des traditions considérées comme précoloniales et actuellement mobilisées dans l'énonciation culturelle seraient en fait des créations récentes répondant à un besoin moderne de continuité et de légitimité, né de la construction des États-nations et des grands bouleversements mondiaux intervenus depuis le début du XIX^e siècle (urbanisation, industrialisation, mondialisation, décolonisation, etc.). Cette approche, combinant impact fatal et instrumentalisation des cultures, est à l'origine d'un important débat théorique qui s'est largement fondé sur la référence à un ouvrage, qui lui a d'ailleurs donné son nom : *L'invention de la tradition* de T. Ranger et E. Hobsbawm, paru en 1983⁴⁸. 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 les renaissances culturelles apparaissaient comme une tendance de fond dans le Pacifique, accompagnant les processus de décolonisation.

Deux scientifiques ont œuvré au développement de l'approche inventionniste : R. Keesing, qui, dès 1982, soit un an avant la parution du livre de T. Ranger et E. Hobsbawm, avait publié un premier article sur le sujet, et A. Babadzan, qui a regroupé dans un ouvrage paru en 2009⁴⁹ la quasi-totalité de ses communications et articles sur cette thématique, établis à partir de 1983. Ces deux auteurs se lisent et s'apportent une validation réciproque⁵⁰. D'autres scientifiques abondent en ce sens : c'est le cas de J. Linnekin⁵¹, qui s'en démarque cependant rapidement, dès les années 1990⁵², en développant à son tour une critique ambivalente de l'inventionnisme, et d'A. Hanson⁵³, qui lui reste fidèle. Leurs travaux s'inscrivent dans une logique démystificatrice débusquant les influences, les créations occidentales dans les traditions réaffir-

48. RANGER & HOBBSAWM, 2006 [1983].

49. BABADZAN, 2009.

50. KEESING, 1989, p. 31 ; BABADZAN, 2009.

51. LINNEKIN, 1983.

52. LINNEKIN & POYER, 1990.

53. HANSON, 1989.

mées par les acteurs et actrices autochtones de l'énonciation culturelle⁵⁴. A. Babadzan dénonce les usages politiques de ces traditions « inventées », lesquelles serviraient les élites urbaines mises à la tête d'États-nations sans historicité précoloniale, leur apportant une légitimité culturelle⁵⁵. Il va plus loin en affirmant que la modernité occidentale et la colonisation ont induit un rapport à la culture conscient, réflexif, voire essentialisant, qui n'existait pas dans les sociétés océaniques traditionnelles. Selon cette perspective, la tradition est donc ce qui va de soi sans être questionné, quand les traditions « inventées » ne sont que les « objet[s] d'un sujet » moderne⁵⁶.

La colonisation aurait ainsi remis en cause le « Grand partage⁵⁷ » entre sociétés modernes et sociétés 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. 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 féministe⁵⁸.

Les inventionnistes ont rapidement dû faire face à une critique théorique qualifiée alternativement de « constructiviste » ou de « postmoderniste⁵⁹ ». Celle-ci a été initiée notamment par H.-K. Trask, dès 1991, dans un article où elle revendique un propos situé, celui d'une « native » hawaïenne, reprochant à R. Keesing d'être prisonnier d'un mode de pensée *haole* (« étranger », en hawaïen). Dans l'injonction que ce dernier formule vis-à-vis des populations autochtones, les invitant à entretenir un plus grand scepticisme vis-à-vis de leurs héritages et notamment des généalogies transmises⁶⁰, H.-K. Trask identifie une manifestation du paternalisme blanc, déniait aux autochtones hawaïennes et hawaïens toute capacité à se définir, passant à côté de la prudence avec laquelle les généalogies sont mobilisées par les acteurs et actrices de l'énonciation culturelle ainsi que par les étudiants et les étudiantes⁶¹.

54. KEESING, 1989.

55. BABADZAN, 2009.

56. *Ibid.*, p. 149.

57. LATOUR, 1991.

58. KEESING, 1989.

59. WITTERSHEIM, 1999, p. 189 et 199.

60. KEESING, 1989.

61. TRASK, 1991.

L'année suivante, M. Jolly formule à son tour une critique des travaux inventionnistes et notamment de ceux d'A. Babadzan, sur lesquels elle voit planer le spectre de la rhétorique de l'inauthenticité, opposant vraie et fausse tradition dans une logique puriste, reposant sur une injonction au renversement brutal de toutes les formes d'assujettissement. M. Jolly refuse également de penser que les sociétés océaniques d'avant le contact n'avaient développé qu'un rapport direct et non réflexif à leur culture⁶².

H.-K. Trask et M. Jolly sont rejointes par d'autres chercheurs, parmi lesquels on peut citer J. Friedman, M. Sahlins et même plus récemment E. Wittersheim et B. Saura⁶³. Cette dernière contribution peut sembler décalée dans le temps. Cependant, ceci concerne surtout la recherche anglophone dans le Pacifique et non la recherche française, où les analyses inventionnistes d'A. Babadzan continuent à influencer les chercheurs et chercheuses qui travaillent en Polynésie française mais aussi en Nouvelle-Calédonie⁶⁴. Il est ainsi révélateur que le livre de C. Ghasarian sur Rapa⁶⁵, dans lequel nous avons vu plus haut que la rhétorique inventionniste était très présente, ait été préfacé par A. Hanson. Le propos anti-inventionniste tenu par B. Saura, mais aussi plus précocement par un chercheur comme E. Wittersheim⁶⁶, dont les travaux portent plutôt sur le Vanuatu, sont le signe que, côté français, les apports de cette critique sont loin d'être acquis. Ces auteurs assurent donc, en décalé, le relais et l'approfondissement des critiques développées côté anglophone.

Le fait qu'A. Babadzan, justement, rassemble en 2009 l'ensemble de ses écrits sur le sujet dans un même livre dont le titre s'inscrit ouvertement dans le champ lexical de la mystification (*Le Spectacle de la culture*) attestent une faible évolution de ses positions. Il n'y a par ailleurs rien d'anodin à ce que ce soit à partir du champ disciplinaire de la sociologie que l'inventionnisme circule de manière privilégiée côté français. Ceci pourrait même expliquer que cette position y soit restée plus influente que du côté de la recherche anglophone.

En effet, l'inventionnisme s'inscrit en France dans une tradition disciplinaire matérialiste propre à la sociologie, consistant à se montrer très méfiant et ironique vis-à-vis des phénomènes culturels. On retrouve ici l'influence des travaux de

62. JOLLY, 1992, p. 59.

63. FRIEDMAN, 1993 ; SAHLINS, 1993 ; WITTERSHEIM, 1999 ; SAURA, 2008.

64. GRILLE, 2015 ; 2018, p. 355.

65. GHASARIAN, 2014.

66. WITTERSHEIM, 1999.

P. Bourdieu, sur lesquels se fondent aussi A. Babadzan, et qui dans un article de 1980 développait déjà une critique du rôle des chercheuses et chercheurs s'intéressant aux énonciations culturelles régionales (occitane notamment mais pas seulement) accusés d'opérer un acte de « magie sociale » en participant à faire exister ce qui n'a pas lieu d'être, selon une perspective niant la pertinence des différences et des différenciations culturelles. On retrouve cette méfiance dans les écrits d'un autre sociologue proche de P. Bourdieu, A. Sayad⁶⁷, concernant cette fois l'énonciation culturelle dans les pays colonisés ou anciennement colonisés. La position de P. Bourdieu évolue peu. En 2001, sa critique vise cette fois les « *cultural studies* ou *minority studies*⁶⁸ ».

Enfin, la postérité plus longue de l'inventionnisme côté français s'inscrit aussi dans une réticence plus globale portée par une large partie des scientifiques français (anthropologues, géographes, sociologues, historiens, etc.) vis-à-vis du tournant postcolonial⁶⁹, de la critique de l'universalisme⁷⁰, de l'objectivité située, de la remise en cause de la neutralité axiologique, etc. Au sujet de la prise en compte des rapports de race et de genre dans la recherche française en sciences humaines, M. Salaün⁷¹ parle ainsi d'une « culture nord-américaine proprement incommensurable avec la nôtre ».

Une oppression épistémique banalisée en Polynésie française

Le retard constaté dans la prise en compte de l'ensemble des termes du débat (et notamment dans la prise en compte des positions anti-inventionnistes) dans le contexte de la recherche française, apparaît dès lors multifactoriel. Face à cela, certains peuples du Pacifique francophone prennent des dispositions pour favoriser l'énonciation culturelle, empêcher le champ scientifique de la réduire au silence.

En Nouvelle-Calédonie, des dispositifs ont été mis en œuvre pour que l'autorité du discours scientifique ne supprime pas celle des actrices et acteurs concernés aujourd'hui. E. Tjibaou décrit ainsi la démarche mise en œuvre au centre culturel

67. Sayad, 1999, p. 168.

68. BOURDIEU, 2001, p. 22. Les apports de ces courants critiques transdisciplinaires peinent également à être intégrés par les disciplines plus installées dans le champ scientifique pour des raisons qui peuvent parfois être similaires à celles qui limitent la réception des renaissances culturelles.

69. Voir à ce sujet CHIVALLON, 2007 ; DI MÉO, 2022.

70. Voir HEINICH, 2021.

71. SALAÜN, 2012, p. 96.

Tjibaou : « 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 nourrir⁷² ». De son côté, le chercheur M. Gallo raconte comment l'« équipe du patrimoine » formée en 1982 par l'Office culturel, scientifique et technique canaque (OCSTC) a permis de rompre avec la « relation canonique entre l'anthropologue et l'autochtone », « Jean-Michel Beaudet [le jeune docteur occidental recruté par l'OCSTC] n'éta[n]t plus un ethnomusicologue professionnel à qui l'on demandait de “penser sur” la culture kanak, mais un “technicien du patrimoine”⁷³ ».

En Polynésie française, aucun dispositif équivalent ne semble avoir été mis en place. Ceci n'empêche pas l'existence d'une certaine méfiance vis-à-vis des chercheuses et chercheurs occidentaux, une méfiance que C. Spitz a ainsi synthétisée⁷⁴ :

Les réacteurs des compagnies aériennes les soufflent chercheurs-voyageurs pour nous étudier [...]. Ils téléphonent questionnent mémorisent commentent faxent comparent internettent rapportent concluent. Certains parfois nous voient nous entendent. [...] 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.

On pourra arguer que la Polynésie française n'est pas la chasse gardée des chercheuses et chercheurs français et que tous les scientifiques français ne reproduisent pas le parti pris inventionniste. Il existe ainsi des exemples de recherches qui tiennent compte des apports de la critique anti-inventionniste, ainsi que de la critique de l'impact fatal : c'est le cas par exemple du travail d'A. Maurer⁷⁵, lequel ne porte pas que sur la Polynésie française, de celui d'É. Donaldson au Fenua Enata ou d'A. Mawyer à Mangareva⁷⁶. Cependant, la rhétorique inventionniste combinée à celle de l'impact fatal restent une toile de fond présente dans les travaux et dans les discours de nombreux scientifiques. Ces présupposés ne sont que rarement questionnés et encore moins leurs effets à long terme. Tous ces éléments concourent donc au maintien et à la reproduction d'une oppression épistémique qu'il convient maintenant de caractériser.

72. Entretien réalisé à Nouméa, juin 2019.

73. GALLO, 2021, p. 61.

74. SPITZ, 2002, p. 198.

75. MAURER, 2018.

76. DONALDSON, 2016 ; MAWYER, 2014.

L'oppression épistémique associée à l'inventionnisme et à l'impact fatal, ainsi que la silenciation de l'énonciation culturelle dont ces approches sont porteuses, se retrouvent par exemple dans le discours d'un acteur occidental à la tête de l'une des principales institutions culturelles et environnementales de Polynésie française, explicitement affiliée à un laboratoire scientifique présent sur le territoire. Après avoir affirmé que « 99% de la culture polynésienne a disparu », cet acteur explique avoir beaucoup réfléchi sur la renaissance culturelle :

Moi, je serai ravi qu'on travaille à cette compréhension de la culture [...], 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. [...] 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. [...] 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 décolonisation⁷⁷...

On retrouve ici la tendance, déjà identifiée dans les écrits d'A. Babadzan, à réduire l'énonciation culturelle au nationalisme, en rejetant au passage tout questionnement sur la colonialité. On peut s'interroger sur les effets de tels discours au sein d'une institution scientifique et culturelle ouverte au public, notamment au public scolaire.

Notons cependant que les inventionnistes se ménagent d'autres sujets d'étude que la déconstruction de l'énonciation culturelle. Chez A. Babadzan⁷⁸, 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 avec, de composer avec l'Occident, sans tomber dans l'hégémonie moderne et en poursuivant

77. Entretien mené en mars 2021.

78. BABADZAN, 1982.

la tradition sous une autre forme. Aucune production culturelle « urbaine » ne bénéficie d'une telle valorisation. Déjà en 1976, le chercheur et écrivain samoan, A. Wendt, s'opposait à cette vision de la culture et des traditions comme un monopole rural et clamait la légitimité des habitantes et habitants des villes dans l'énonciation culturelle⁷⁹. Je n'ai retrouvé cette position dans les entretiens que j'ai réalisés en Polynésie française que chez un seul acteur⁸⁰, la critique de la centralisation des pouvoirs sur Pape'ete aboutissant à une reconsidération des marges rurales plutôt qu'urbaines dans l'énonciation culturelle.

Ainsi, il semble impossible de suivre A. Babadzan⁸¹ lorsqu'il affirme que l'énonciation culturelle en Polynésie française serait accaparée par des élites politiques urbaines. Tout d'abord parce que l'ancrage dans les marges ou dans les périphéries est valorisée par la quasi-totalité des acteurs et des actrices des renaissances culturelles, ensuite parce que les élites accusées par Alain Babadzan d'instrumentaliser le renouveau culturel ne présentent pas le profil sociologique que ce dernier 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 œuvrent⁸² ».

Il peut sembler enfin paradoxal que les théories inventionnistes soient encore aussi influentes en Polynésie française alors même que, contrairement à ce qui s'est passé en Nouvelle-Calédonie autour de l'ethnonyme « kanak », la renaissance culturelle mā'ohi, qui aurait pu être considérée comme une forme de nationalisme culturel, n'a pas vraiment abouti.

La fin de non-recevoir adressée aux renaissances culturelles par différents chercheurs et chercheuses francophones, spécialistes de la Polynésie française, n'a pas empêché le mouvement de se poursuivre et de se diversifier. La présence des acteurs et actrices des renaissances culturelles sur la plage n'est pas à discuter : l'énonciation culturelle existe. Elle prend de multiples formes, déborde le cadre fixiste de la plage à la faveur des mobilités et des diasporas et elle est marquée par de nombreux désaccords, ce qui, loin d'affaiblir ce phénomène, le caractériserait durablement⁸³.

79. WENDT, 1976, p. 52.

80. Entretien à Pape'ete, mars 2021.

81. BABADZAN, 2009.

82. SAURA, 2008, p. 221.

83. BHABHA, 1994, p. 51.

La place de la différence dans le champ religieux en Polynésie française

Les hommes d'Église : les autres Occidentaux sur la plage

Dès le début des renaissances culturelles en Polynésie française, dès les années 1970-1980, les scientifiques n'étaient pas les seuls Occidentaux sur la plage. Un autre type d'acteurs s'y trouvait également, associé à un autre grand régime de vérité déconsidéré en Occident, mais encore très légitime en Océanie : la religion chrétienne, protestante comme catholique. En effet, selon l'archipel, ce n'est pas le même christianisme qui domine le champ religieux en Polynésie française : alors qu'aux îles de la Société et aux Australes, le protestantisme est encore majoritaire, aux Marquises, aux Tuamotu et aux Gambier, c'est le catholicisme qui est le plus influent, sans parler des autres christianismes qui se sont implantés plus récemment, mais restent encore minoritaires⁸⁴.

Avant d'en venir aux années 1970-1980 et aux processus de renaissance culturelle, rappelons qu'avant la sécularisation, pendant la colonisation des îles de Polynésie française, les hommes d'Église ont parfois joué un rôle similaire aux anthropologues, en décrivant les cultures des populations autochtones. C'est ainsi que, dans l'archipel de Mangareva, le père H. Laval, le missionnaire dont le nom est régulièrement associé à la destruction de la culture mangaréviennne en raison de l'organisation socio-économique et religieuse très stricte qu'il a mise en place dans l'archipel, se trouve être l'auteur de la principale source ethnographique utilisée aujourd'hui pour connaître la culture précoloniale propre à ce territoire⁸⁵. De même, aux Marquises, le dictionnaire et la grammaire établie par Monseigneur Dordillon⁸⁶ continuent d'être utilisées par les acteurs et actrices des renaissances culturelles ainsi que par les linguistes.

Les écrits de quelques hommes d'Église sont donc mis à contribution dans la connaissance factuelle des cultures précoloniales, au même titre que les écrits scientifiques. On retrouve ici les traces d'un passé proche, dans lequel la science n'avait pas encore le monopole dans l'établissement des faits, des vérités⁸⁷.

84. FER, 2005.

85. LAVAL, 2013 [1938] ; entretiens réalisés à Mangareva, mars 2021.

86. DORDILLON, 1999 [1904].

87. MEZIANE, 2021.

Le paradoxe religieux : après l'interdiction, l'incitation et l'autochtonisation

On aboutit ici à 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. On peut citer ici quelques exemples. Aux Marquises, Monseigneur Le Cléac'h, évêque de Taiohae (Nuku Hiva) de 1970 à 1986, a encouragé les premiers acteurs de la renaissance culturelle marquisienne, notamment Georges Teikiehuupoko, dit « Toti », Étienne Hokaupoko et Benjamin Teikitoutoua, dit « Ben », à structurer leur action au sein d'un cadre associatif, contribuant à faire de Motu Haka la première matrice de l'énonciation culturelle marquisienne⁸⁸. De même, à Tahiti, nous avons vu que l'un des principaux acteurs de la dynamique culturelle, Turo a Raapoto, a développé sa pensée à l'intérieur même du cadre religieux protestant. Même Henri Hiro, qui a ensuite pris ses distances avec l'Église, a trouvé dans la revue protestante bilingue *Vé'a Porotetani*, un espace d'expression pour ses théories et sa poésie. 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 défend les victimes des essais nucléaires.

Il y a 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, É. Wittersheim parlant à ce titre d'« océanisation » des Églises⁸⁹ ; et, d'autre part, le champ scientifique francophone qui réduit trop souvent l'énonciation culturelle à une menace nationaliste, synonyme d'instrumentalisation politique fallacieuse (selon la perspective inventionniste). Cette question de l'« océanisation » des Églises amène à poser la question de la représentation autochtone dans le monde de la recherche en sciences humaines.

Existe-t-il, dans le champ scientifique, une autochtonisation similaire à celle du champ religieux ?

Cet enjeu n'a pas encore été abordé jusqu'ici. Il ne faudrait pas en conclure à une absence totale des populations autochtones dans la recherche en anthropologie, en archéologie, en histoire et en géographie culturelle sur la Polynésie française.

88. Entretien avec Toti, Ua Pou, décembre 2019.

89. WITTERSHEIM, 1999, p. 189.

Cependant, cette représentation autochtone est beaucoup moins évidente que dans le champ religieux. Elle reste marquée par une certaine précarité ou une marginalité. Des chercheurs comme G. Tetiarahi, E. Tetahiotupa ou J.-C. Teriierooiterai ont bien soutenu des thèses, en géographie pour le premier, en ethnologie pour le second⁹⁰ et, pour le troisième, en langues et cultures océaniques, mais avec un traitement très historique et anthropologique de la « navigation traditionnelle⁹¹ ».

Cependant, ces chercheurs ont eu une carrière atypique qui ne leur a pas permis d'occuper un poste d'enseignant-chercheur titulaire. G. Tetiarahi s'est orienté vers le monde associatif. J.-C. Teriierooiterai est décédé en 2020, peu de temps après avoir soutenu sa thèse. E. Tetahiotupa est à la retraite, mais il assure quelques vacances pour l'enseignement de la langue marquisienne à l'université de Polynésie française. Ses cours ne concernent donc pas son champ de recherche mais un domaine, la linguistique, dans lequel l'autochtonisation est déjà assurée. Il poursuit néanmoins ses travaux sur son temps libre, ainsi que dans le cadre du projet de classement des Marquises au patrimoine mondial de l'humanité (un projet pour lequel il a été recruté afin d'assurer la liaison avec la communauté de communes des îles Marquises).

De même, en archéologie, V. A. Rurua a soutenu sa thèse en 2020⁹², mais ne dispose pas encore d'un poste à l'université de la Polynésie française ou dans une autre structure de recherche. Avant elle, H. Cauchois avait soutenu une thèse en 2015⁹³, toujours en archéologie, mais elle est aujourd'hui enseignante d'histoire-géographie dans le secondaire à Ra'iātea, poursuivant ses recherches et la rédaction d'articles scientifiques sur son temps libre. Le parcours de T. Bambridge, anthropologue et directeur de recherche au CNRS, semble, pour le moment, assez exceptionnel.

E. Tetahiotupa alerte sur les risques d'oppression épistémique que représente une recherche portant sur le passé de la région, menée principalement par des scientifiques occidentales et occidentaux, ne mesurant pas les enjeux sociaux contemporains de leurs théories. Il prend notamment l'exemple de la question du peuplement, rappelant qu'aujourd'hui c'est l'hypothèse d'un peuplement austronésien de la Polynésie française et plus généralement de l'Océanie (Australie mise à part) qui domine. Il regrette alors le mépris qu'une partie des scientifiques, spécialistes de la question, adressent aux personnes qui continuent à défendre l'hypo-

90. TETAHIOTUPA, 2000.

91. TERIIEEROOITERAI, 2013.

92. RURUA, 2020.

93. CAUCHOIS, 2015.

thèse d'un peuplement en provenance d'Amérique. Ce chercheur ne défend pas dans cet entretien une position relativiste, mais invite les scientifiques occidentales et occidentaux 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 et elles 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 d'unions ou de migrations qui ne sont pas encore documentées d'autre part⁹⁴.

Ailleurs dans le Pacifique, plusieurs scientifiques océaniques et océaniens ont cherché à contrer les effets réducteurs que cette emprise occidentale dans les sciences pouvait avoir : c'est le cas d'A. Wendt, dont il a déjà été question plus haut, de T. Teaiwa, d'Epeli Hau'ofa⁹⁵, etc. Ces chercheuses et chercheurs présentent aussi le point commun d'avoir œuvré au développement d'une perspective régionale dans le champ de l'énonciation culturelle⁹⁶. Epeli Hau'ofa, universitaire tongien, auteur de romans et de nouvelles, qui a enseigné à l'université du Pacifique Sud (USP), à Suva, a par exemple remis en cause les travaux qualifiant les territoires insulaires du Pacifique en termes de petitesse et de dépendance, rappelant que les modèles en question, le modèle MiRAB par exemple, développé par Bertram et Watters⁹⁷, n'étaient pas en mesure de tenir compte des flux informels ou non marchands partant de ces territoires et destinés aux membres de la diaspora océanique situés dans les grandes métropoles mondiales, sur les façades continentales du Pacifique, rappelant enfin que les Océaniques et les Océaniens ont historiquement su tirer parti de ressources multisituées, faisant de l'Océan un lien.

La décolonisation étant loin d'être aboutie dans le champ scientifique, il n'est pas étonnant que l'autochtonie et la race continuent de structurer une partie des rapports de force qui se jouent dans l'établissement des connaissances au sein de ce champ. La faible autochtonisation de la recherche en sciences humaines concernant la Polynésie française constitue donc un facteur supplémentaire à ajouter aux précédents pour expliquer la fin de non-recevoir qu'une large partie des scientifiques français adressent encore très largement aux différentes énonciations cultu-

94. Entretien réalisé à Pape'ete, en mars 2021.

95. WENDT, 1976 ; TEAIWA, 2001 ; EPELI HAU'OFA, 1993.

96. MURY, 2020.

97. BERTRAM & WATTERS, 1985.

relles qui se développent dans ce territoire. Cette faible autochtonisation tranche avec ce qui se joue dans le champ religieux.

Une autochtonisation du champ religieux qui aurait retardé les effets de la sécularisation ?

Revenons-en au champ religieux. La position des Églises protestantes et catholiques peut sembler incongrue, étant donné le rôle que ces institutions ont joué dans la stigmatisation de pans entiers des cultures précoloniales polynésiennes, au moment même où les scientifiques venaient collecter ce qui, selon leur perspective, était voué à disparaître. Alors qu'en Occident, la sécularisation a entraîné une nouvelle division du travail, dans laquelle les religieuses et les religieux ne peuvent plus prétendre à l'établissement de faits, de vérités mais seulement de croyances⁹⁸, ce processus reste moins avancé en Polynésie française, bien qu'il progresse là aussi. Les Églises restent influentes. Surtout, ces Églises (protestantes d'abord, plus tardivement catholiques) ont développé une dynamique inclusive.

Autre signe de l'autochtonisation de l'Église protestante à Tahiti, cette institution, autonome depuis 1963, a endossé, en 2004, l'ethnonyme promu par Henri Hiro et Turo a Raapoto en devenant « Église protestante *māōhi* » (c'est l'orthographe du tahitien, spécifique à cette Église et non celle de l'Académie tahitienne, *Te Fare Vāna'a*, qui est ici privilégiée). La possibilité de communier avec le *'uru* (fruit de l'arbre à pain) et l'eau de coco semble également révélatrice. On dépasse ici le cadre de l'hospitalité épistémique et culturelle ; la différence régit aujourd'hui une partie non négligeable du fonctionnement de cette institution qui a remis en cause, au moins localement, son universalisme.

Notons cependant que, si plusieurs acteurs et actrices des renaissances culturelles se posent encore la question de la compatibilité entre foi et différence⁹⁹, des voix s'élèvent parmi les plus jeunes pour appeler à un dépassement de ce questionnement et à une remise en cause, au moins partielle, d'une influence religieuse perçue comme coloniale¹⁰⁰. Les institutions religieuses protestantes et catholiques se révèlent aujourd'hui finalement plus ouvertes à la réception des renaissances culturelles que le champ scientifique qui n'a pas tiré toutes les conséquences des critiques postcoloniales et décoloniales en matière de décentrement culturel et

98. MEZIANE, 2021.

99. ALÉVÊQUE, 2021.

100. Entretiens réalisés à Tahiti, mars 2020 et à Ua Pou, décembre 2019.

d'hospitalité épistémique. L'intégration de la différence proposée par ces Églises dans ces territoires ne garantit pas cependant la pérennité de la compatibilité entre énonciation culturelle et foi chrétienne.

Conclusion

En réinvestissant le cadre théorique développé par H. Bhabha¹⁰¹ sur la différence et la métaphore de la plage proposée par G. Denning¹⁰², une tendance structurante a été identifiée, dans le champ de la recherche occidentale en sciences humaines portant sur les territoires de Polynésie française, consistant à traverser la plage pour rejoindre le cœur de l'île, métaphore spatiale d'une approche de la différence valorisant le retranchement et le passé des sociétés ainsi étudiées.

Une telle démarche s'est révélée ambivalente. Elle permet bien aux acteurs et actrices des renaissances culturelles qui s'emparent de ces travaux d'alimenter le réservoir de la différence. Cependant, cette démarche véhicule aussi souvent une vision moribonde des différentes cultures en question et reste associée à un mépris ou à une invisibilisation des dynamiques actuelles d'énonciation de la différence. Le parti pris inventionniste exerce ici encore son influence, constituant un héritage scientifique qui, faute d'être suffisamment questionné dans le contexte français, continue à engendrer oppression et inhospitalité épistémiques. La comparaison avec les processus d'autochtonisation et le soutien apporté aux renaissances culturelles par certains représentants religieux dans les Églises protestantes et catholiques de Polynésie française a permis de montrer qu'une autre approche de la différence existait dans ce territoire, dans un champ religieux dont la participation à l'action coloniale semble encore plus évidente. On bute ici sur un problème plus général révélant à la fois les carences de l'éthique scientifique dans les territoires colonisés ou anciennement colonisés et le retard pris par la recherche française vis-à-vis du tournant postcolonial et décolonial.

Bibliographie

ALEVÉQUE Guillaume, 2021, « Comment "réveiller" la culture ? Innovation rituelle et ancestralité en Polynésie française » in *Journal de la Société des Océanistes*, n° 153, p. 229-244.

101. BHABHA, 1994 ; RUTHERFORD, 1996.

102. DENING, 1980.

- BABADZAN Alain, 2009, *Le spectacle de la culture, globalisation et traditionalismes en Océanie*, L'Harmattan, Paris, 286 p.
- BALANDIER Georges, 1977, *Histoire d'autres*, Stock, Paris, 320 p.
- BALANDIER Georges, 2003, *Civilisés, dit-on*, Presses universitaires de France, Paris, 416 p.
- BERTRAM Geoff & WATTERS Ray, 1985, « The MIRAB economy in South Pacific microstates » in *Pacific Viewpoint*, vol. 26, n° 2, p. 497-519.
- BHABHA Homi, 1994, *The location of culture*, Routledge, Londres, 285 p.
- BOURDIEU Pierre, 1980, « L'identité et la représentation. Éléments pour une réflexion critique sur l'idée de région » in *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 35, n° 1, p. 63-72.
- BOURDIEU Pierre, 2001, *Science de la science et réflexivité*, Raisons d'agir (coll. Cours et travaux), Paris, 238 p.
- BRAMI CELENTANO Alexandrine, 2002, « La jeunesse à Tahiti : renouveau identitaire et réveil culturel » in *Ethnologie française*, vol. 32, n° 4, p. 647-661.
- CAUCHOIS Hinanui, 2015, *Subsistence Systems and Defensive Strategies in Pre-Contact Mo'orea and the Society Islands, French Polynesia*, thèse de doctorat non publiée, université d'Hawaï, Manoa, Honolulu.
- CHAZE Ray, 2016, « Renaissances culturelles ? » in HIRO Henri, *Pehepehe i tau nūnaa, message poétique*, Haere Po, Tahiti, 95 p.
- CHIVALLON Christine, 2007, « La quête pathétique des *postcolonial studies* ou la révolution manquée » in *Mouvements*, n° 3, p. 32-39.
- CONTE Éric & KIRCH Patrick, 2004, *Archaeological Investigations in the Mangareva Islands (Gambier Archipelago), French Polynesia*, Archaeological Research Facility, University of California, Berkeley, p. 172.
- CUNIN Élisabeth & HERNANDEZ Valeria A., 2007, « De l'anthropologie de l'autre à la reconnaissance d'une autre anthropologie » in *Journal des anthropologues*, n° 110-111, p. 1-11.
- DENING Greg, 1980, *Islands and Beaches, Discourse on a Silent Land, Marquesas, 1774-1880*, University Press of Hawaii, Honolulu.
- DESCLÈVES Emmanuel, 2010, *Le peuple de l'océan, l'art de la navigation en Océanie*, L'Harmattan (coll. Lettres du Pacifique), Paris, 310 p.

- DE SOUSA SANTOS Boaventura, 2011, « Épistémologies du Sud » in *Études rurales*, n° 187, p. 21-50.
- DE SOUSA SANTOS Boaventura, 2016, *Épistémologies du Sud*, Desclée de Brouwer, Paris, 438 p.
- DI MÉO Guy, 2022, *La Géographie socioculturelle française du XXI^e siècle*, URL : <https://hal.science/hal-03550702/> (consulté le 16/03/2023).
- 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, 1999 [1904], *Grammaire et dictionnaire de la langue des îles Marquises*, Société des études océaniques, Papeete, 204 p.
- DOTSON Kristie, 2018, « Conceptualiser l'oppression épistémique » in *Recherches féministes*, vol. 31, n° 2, p. 9-34.
- FANON Frantz, 2002 [1961], *Les Damnés de la terre*, La Découverte, Paris, 311 p.
- FER Yannick, 2005, *Pentecôtisme en Polynésie française, l'Évangile relationnel*, Labor et Fides, Genève, 498 p.
- FRIEDMAN William J., 1993, "Will the Real Hawaiian Please Stand: Anthropologists and Natives in the Global Struggle for Identity" in *Bijdragen Tot de Taal-, Land- En Volkenkunde*, vol. 149, n° 4, p. 737-767.
- 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) » in *L'Uomo società tradizione sviluppo*, vol. 11, n° 1, p. 53-83.
- GHASARIAN Christian, 2014, *Rapa, île du bout du monde, île dans le monde*, Demopolis (coll. Quaero), Paris, 591 p.
- GLISSANT Édouard, 1997 [1981], *Le discours antillais*, Gallimard (coll. Folio essais), Paris, 839 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, 2018, « Passions identitaires et communauté de destin : une utopie calédonienne ? » in *Journal de la Société des Océanistes*, n° 147, p. 351-364.

- HANCOCK Claire, 2007, « “Délivrez-nous de l'exotisme” : quelques réflexions sur des impensés de la recherche géographique sur les Suds (et les Nord) » in *Autrepart*, vol. 41, n° 1, p. 69-81.
- HANDLER Richard & LINNEKIN, Jocelyn, 1984, « Tradition, genuine or spurious » in *The Journal of American Folklore*, vol. 97, n° 385, p. 273-290.
- HANDY Willowdean C., 2008 [1922], *Tattooing in the Marquesas*, Dover publications, New York, 38 p.
- HANSON Allan, 1989, “The Making of the Maori: Culture Invention and Its Logic” in *American Anthropologist*, vol. 91, n° 4, p. 890-902.
- HARAWAY Donna, 2007 [1988], « Savoirs situés : la question de la science dans le féminisme et le privilège de la perspective partielle » in HARAWAY Donna, *Manifeste cyborg et autres essais*, Exils, Paris, p. 107-142.
- HAU'OFA Epeli, 1993, *A New Oceania: Rediscovering Our Sea of Islands*, The University of the South Pacific School of Social and Economic Development, Beake House, Suva, 144 p.
- HEINICH Nathalie, 2021, *Oser l'universalisme : contre le communautarisme*, Le bord de l'eau (coll. Clair et net), Paris, 136 p.
- HOBBSAWM Eric & RANGER Terence (dir.), 2006 [1983], *L'invention de la tradition*, Éditions Amsterdam, Paris, 370 p.
- HĪROA Te Rangi, 2013 [1937], « Préface du Dr P. H. Buck, directeur du Bishop Museum » in LAVAL Honoré, *Mangareva, L'histoire ancienne d'un peuple polynésien*, Haere Po, Tahiti, p. V-VIII.
- JOLLY Margaret, 1992, “Specters of Inauthenticity” in *The Contemporary Pacific*, vol. 4, n° 1, p. 49-72.
- KEESING Roger M., 1989, “Creating the Past: Custom and Identity in the Contemporary Pacific” in *The Contemporary Pacific*, vol. 1, n° 1/2, p. 19-42.
- KEESING Roger M., 1982, *Kwaio religion: The living and the dead in a Solomon Island society*, Columbia University Press, Columbia, 257 p.
- KIRCH Patrick V., 2017 [2000], *On the Road of the Winds: An Archaeological History of the Pacific Islands before European Contact*, University of California Press, Berkeley, 408 p.
- LAGUERRE Antoine (réal.), 2019, *Gambiers, le crépuscule des idoles*, Merapi Production, Les films du Pacifique, 52 min.

- LATOUR Bruno, 2006 [1991], *Nous n'avons jamais été modernes, essai d'anthropologie symétrique*, La découverte, Paris, 210 p.
- LAVAL Honoré, 2013 [1938], *Mangareva, L'histoire ancienne d'un peuple polynésien*, Haere Po, Tahiti, 377 p.
- LINNEKIN Jocelyn, 1983, "Defining Tradition: Variations on the Hawaiian Identity" in *American Ethnologist*, vol. 10, n° 2, p. 241-252.
- LINNEKIN Jocelyn & POYER Lin (dir.), 1990, *Cultural identity and ethnicity in the Pacific*, University of Hawaii Press, Honolulu, 323 p.
- MAURER Anaïs, 2018, « Océanitude. Repenser le tribalisme occidental au prisme des nationalismes océaniques » in *Franco sphères*, vol. 8, n° 2, p. 109-126.
- MAWYER Alexander, 2014, "Oriented and Disoriented Space in the Gambier, French Polynesia" in *Ethos*, vol. 42, n° 3, p. 277-301.
- MEREDITH Paul, 1998, *Hybridity in the Third Space: Rethinking Bi-cultural Politics in Aotearoa/New Zealand*, Te Oru Rangahau Maori Research and development Conference.
- MEZIANE Mohamed Amer, 2021, *Des Empires sous la terre, histoire écologique et raciale de la sécularisation*, La découverte, Paris, 352 p.
- MIGNOLO Walter, 2001, « Géopolitique de la connaissance, colonialité du pouvoir et différence coloniale » in *Multitudes*, vol. 6, n° 3, p. 56-71.
- MOORHEAD Alan, 1968, *The Fatal Impact: An Account of the Invasion of the South Pacific: 1767-1840*, Penguin Books, Londres, 354p.
- MOUCHENIK Yoram, 2002, « L'actuel et le pluriel, une anthropologie des turbulences. Entretien avec Georges Balandier » in *L'Autre*, vol. 3, n° 3, p. 391-407.
- MURY Florence, 2020, « Le régionalisme culturel océanien : un impensé des études sur les renaissances culturelles » in *Belgeo. Revue belge de géographie*, n° 4, p. 1-13.
- POINT Christophe, 2020, « Hospitalité épistémique et pédagogie universitaire : l'égalité et ses problèmes » in *Éducation et socialisation*, n° 58, DOI : 10.4000/edso.13112.
- RENSCH Karl, 2010, "Early European influence on the languages of Polynesia: The Gambier Islands" in DUTTON TOM & DARRELL T. Tryon, 2010, *Language Contact and Change in the Austronesian World*, De Gruyter Mouton, Berlin & New York, p. 477-496.

- RURUA Vahine, 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, Polynésie française, 210 p.
- RUTHERFORD Jonathan, 1990, “The Third Space. Interview with Homi Bhabha” in *Identity: Community, Culture, Difference*, Lawrence and Wishart, Londres, p. 207-221.
- SAHLINS Marshall, 1993, “Good bye to Tristes Tropes: Ethnography in the Context of Modern World History” in *The Journal of Modern History*, vol. 65, n° 1, p. 1-25.
- SALAÛN Marie, 2012, « L’ethnographie à l’heure des “bonnes pratiques”. Retour sur une expérience tahitienne » in *Les Sciences de l’éducation – Pour l’Ère nouvelle*, vol. 45, n° 4, p. 95-112.
- SAURA Bruno, 2008, *Tabiti Ma’ohi – Culture, identité, religion et nationalisme en Polynésie française*, Au vent des îles, Tahiti, 529 p.
- SAURA Bruno, 2020, *Un poisson nommé Tabiti, mythes et pouvoirs aux temps anciens polynésiens (Tabiti, Rai’ātea, Hawaïi, Nouvelle-Zélande)*, Au vent des îles, Tahiti, 374 p.
- SAYAD Abdelmalek, 1999 [1997], *La Double Absence. Des illusions de l’émigré aux souffrances de l’immigré*, Éditions du Seuil, Paris, 437 p.
- SEGALEN Victor, 2009 [1907], *Les Immémoriaux*, Pocket (coll. Terre Humaine Poche), Paris, 338p.
- SPITZ Chantal, 2002, « Les cris d’une tahitienne » in *Hermès*, n° 32-33, p. 197-204.
- STASZAK Jean-François, 2008, « Qu’est-ce que l’exotisme ? » in *Le Globe*, vol. 148, p. 7-30.
- STILLMAN Amy, 1987, *Report on Music in Mangareva, French Polynesia*, Working Papers n° 78, département d’anthropologie, université d’Auckland.
- TEAIWA Teresia, 2001, “L(o)osing the Edge” in *The Contemporary Pacific*, p. 343-357.
- TERIHEROOITERAI 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, Polynésie française, 380 p.

TETAHIOTUPA Edgar, 2000, *Bilinguisme et scolarisation en Polynésie française*, thèse de doctorat, Paris 1, 684 p.

TETAHIOTUPA Heretu & CORDIER Christophe (réal.), 2018, *Patutiki, l'art du tatouage des îles Marquises*, Les Studio Hashtag, Eka Eka Productions, Association Patutiki, Sydélia GUIRAO, 55 min.

TRASK Haunani-Kay, 1991, "Natives and Anthropologists: The Colonial Struggle" in *The Contemporary Pacific*, vol. 3, n° 1, p. 159-167.

VON DEN STEINEN Karl, 2016 [1925], *Les Marquisiens et leur art*, Au vent des îles, Tahiti, 3 vol., 684 p.

WENDT Albert, 1976, "Toward a new Oceania" in *Mana*, vol. 1, n° 1, p. 49-60.

WITTERSHEIM Éric, 1999, « Les Chemins de l'authenticité : Les Anthropologues et La Renaissance Mélanésienne » in *L'Homme*, n° 151, p. 181-205.

Résumé : Alors que les actrices et les acteurs des renaissances culturelles en Polynésie française n'hésitent pas à mobiliser des travaux de recherche (historique, archéologique, anthropologique, etc.) comme moyens de connaître le passé précolonial, le champ scientifique continue d'adresser à cette énonciation culturelle une fin de non-recevoir. L'historicité des pratiques et les finalités poursuivies dans le cadre de ces renaissances sont ainsi mises en cause, révélant l'influence toujours décisive d'une théorie pourtant battue en brèche ailleurs dans le Pacifique : l'invention de la tradition.

Mots-clés : énonciation culturelle, renaissances culturelles, géographie culturelle, oppression épistémique, études décoloniales, réception, hospitalité épistémique, autorité scientifique

French Polynesia: last bastion of the "invention of tradition"? When the scientific field rejects cultural renaissances

While the actors of cultural renaissances in French Polynesia do not hesitate to mobilize historical, archeological or anthropological research work as means of knowing the precolonial past, the scientific field, especially the French-speaking researchers, continue to overlook and discredit this cultural enunciation. The historicity of the practices and the aims pursued within the framework of these renaissances are thus questioned,

revealing the still decisive influence of a theory that has nevertheless been undermined elsewhere in the Pacific: the invention of tradition.

Keywords : *cultural enunciation, cultural renaissances, cultural geography, epistemic oppression, decolonial studies, epistemic hospitality, scientific authority.*