

# PENSER LA SPHERE DU POLITIQUE: LA CONTRIBUTION DES ECRIVAINS DES PAYS «EMERGENTS»

*Professeur Sylvie André\**

---

*Cet article se place dans une perspective résolument interdisciplinaire, utilisant les apports de la théorie de la littérature, du droit public ou encore de l'anthropologie, pour analyser la fonction sociale que peut remplir la littérature dans un type de société donnée. Les écrivains des sociétés post-coloniales sont un excellent sujet d'étude car ils revendiquent en toute conscience d'être une force de proposition pour la collectivité. Cet article met plus particulièrement l'accent sur la façon dont les sociétés post-coloniales, à travers la production littéraire, tentent de repenser le lien politique. De l'Afrique à l'Océanie contemporaines, se dessinent des schèmes interprétatifs communs. Ceux du droit du sol, de l'Etat-nation, de l'Etat marxiste, sont toujours sollicités pour tenter de répondre aux défis politiques et sociaux d'aujourd'hui et proposer de nouvelles façons de penser la sphère du politique.*

*This article is set in a clearly inter-disciplinary context. It uses references from literary theory, public law and anthropology for the purpose of analysing the social function that literature can fulfil in any particular society. The writers of post-colonial societies provide an excellent subject for study because they give evidence of being strong proponents for the collective. More particularly, this article places emphasis on the means by which post-colonial societies, through their literature, try to rethink political linkages. From contemporary Africa to Oceania, common interpretive schemes are outlined. Those of the right to the land, the nation state, and the Marxist state are still all drawn on to attempt to respond to contemporary political and social challenges and to propose new ways of thinking the political sphere.*

---

## **I INTRODUCTION**

La littérature des pays émergents se donne la plupart du temps une fonction précise: produire «un discours identitaire efficace socialement» ici et maintenant, pour rassembler une communauté autour de valeurs communes et socialement opératoires. La démarche n'est donc pas purement

---

\* Professeur à l'Université de la Polynésie française ; ancienne élève de l'ENA.

ontologique ni anthropologique et les fragiles équilibres sociaux et politiques de la Polynésie ou de la région Pacifique actuelles, ne permettent pas de réduire la question de l'identité collective à une simple affirmation d'existence. Ainsi, dans l'épilogue de son roman, *L'île des rêves écrasés*, Chantal Spitz s'attache-t-elle à définir ce qu'elle appelle «la race des demis» ou métis et conclut: «A ceux qui ne manquent pas de lui rappeler qu'elle aussi est demie, elle répond: «Etre demi, c'est avant tout un état d'esprit que je n'ai pas. Le demi n'est personne, ni blanc, ni maohi»<sup>1</sup>. Déwé Gorodé s'écrie: «Il est grand temps d'être nous-mêmes»<sup>2</sup>. Au niveau social et politique, l'identité fait bien problème et la littérature émergente contemporaine en témoigne. Si nous utilisons l'analyse que propose Michel Beniamino des littératures francophones, nous adopterons aussi la position que les littératures émergentes contemporaines sont «productrices de normes sociales»<sup>3</sup>. Les écrivains sont les porte-paroles d'une société dans sa globalité à la recherche d'un avenir satisfaisant, et les négociations axiologiques qu'ils tentent n'ont rien de spécifiquement individuel. Dans la région Pacifique comme en Afrique, l'écrivain assume le rôle de porte-parole de toute une société, un rôle de proposition pour l'avenir de tous, en essayant de repenser la sphère du politique (entre autres remises en cause).

## **II L'AUTOCHTONIE COMME BASE DE LA STRUCTURE POLITIQUE**

### **A Le localisme de la tradition orale**

Dans les cultures traditionnelles, l'identité collective est la plupart du temps liée à un référent géographique, à une spatialisation précise. Selon Bruno Saura par exemple, en Polynésie, un grand nombre de personnes âgées récusent l'emploi du terme *ma'ohi* pour désigner les hommes. Ce terme signifiant indigène, commun, s'appliquerait aux animaux ou aux plantes mais non aux hommes car, justement, il n'a pas de référent local suffisamment précis à une île ou à un archipel<sup>4</sup>. En effet les personnes se sentent avant tout natives de Tahiti, de Raïatea, des Marquises. Autre exemple, si l'on en croit la définition que donne André Jolles des saga islandaises du X<sup>e</sup> siècle, celles-ci parlent de «gens qui habitent telle colline, ou telle baie, ils ne forment ni un empire ni une nation, ni un état (...) La propriété est littéralement située à l'endroit où la famille est installée, elle est ce qui se transmet par héritage.»<sup>5</sup>

En Polynésie française, de nombreux chants traditionnels ont été recueillis, qui à la fois décrivent les espaces, dénomment les clans et leurs chefs. L'ascendance et la terre sont les thématiques omniprésentes de la tradition polynésienne. Un type de chants est évoqué avec insistance par Teuira Henry, que l'on pourrait appeler des chants «nationaux», dans la mesure où ils

---

1 Chantal Spitz *L'île des rêves écrasés*, 174.

2 Déwé Gorodé *L'Epave*, (Ed Madrépores, 2000), 46.

3 Michel Beniamino *La Francophonie littéraire* (L'Harmattan, Paris, 1999) 148.

4 Bruno Saura "Dire l'autochtonie à Tahiti" *Journal de la société des Océanistes*, n° 119, 2004-2.

5 André Jolles *Formes simples* (Seuil, 1972) 62.

décrivent minutieusement certains territoires, mêlant la description géographique détaillée à l'exaltation du sentiment d'appartenance ainsi que les noms des grandes familles et leur fonction dans la société, avec des allusions à une fondation mythologique rapportée par ailleurs. Ces œuvres correspondent sans aucun doute aux *paripari fenua*.<sup>6</sup>

*Depuis Vai-ova'u jusqu'à Ea'ea se trouve le territoire de Hitieia  
Les montagnes au-dessus sont: Te-vai-tohi, Mauru et Ta-houtira  
Le terrain de Réunion est Te iri'iri  
(...) Teri'i tua était le chef  
Le Chef inférieur était Fanaue.*

Les marae, édifices religieux et sacrés, étaient l'endroit où se célébraient à la fois les liens aux dieux, aux clans et à la terre. Si l'on en croit Teuira Henry il existait des marae familiaux, des marae locaux. «*A ce marae était attachés les titres et généalogies des familles de chefs ou de la noblesse du pays. C'est là que les populations des clans (...) se réunissaient pour les cérémonies annuelles.*»<sup>7</sup> Elle signale encore des marae royaux ou nationaux, célébrant des unions politiques d'un degré supérieur et reposant aussi sur des alliances matrimoniales, ainsi qu'un marae international, marquant les alliances des habitants de la Polynésie orientale avec La Nouvelle-Zélande ou Rarotonga. On ne peut s'empêcher de faire le lien avec l'existence dans le Nord de l'Europe, de saga familiales comme de saga royales ainsi que le signale A Jolles. Élément capital de la tradition orale polynésienne, Teuira Henry cite longuement les généalogies des familles royales. Ces généalogies conservent aujourd'hui une importance cruciale, non pas uniquement parce qu'elles rattachent les personnes à une lignée et donc permettaient d'éviter les mariages consanguins, mais aussi parce qu'elles faisaient référence à la terre natale. Ces généalogies permettaient d'asseoir les droits de propriété et c'est ce qui fait qu'elles sont l'objet de songes nostalgiques, pour les Polynésiens. Les chants de louanges séculiers consacrés à un ancêtre prestigieux ont une dénomination propre. Takau Pomare transcrit un certain nombre de chants de louanges qu'elle nomme *faateni* ou *faateniteni*. Les exemples cités semblent dédiés à l'éloge d'une personne de haut rang, mais rappellent aussi les liens à un territoire et à une lignée.<sup>8</sup>

*A la venue de l'enfant de Farepua  
Tahiti poussa un long cri de joie, de maeva, à la venue de son arii  
Le fondement devant lequel les frères têtes de Tahiti et Farepua s'inclinent.*

On peut enfin évoquer les *fa'atara*, faisant l'éloge d'une terre natale ou d'un bien précieusement conservé. Ce type de chant semble originaire des Tuamotu.

---

6 Teuira Henry *Tahiti aux temps anciens* (Société des Océanistes, 1980) 76-77.

7 Teuira Henry, op cit, 146.

8 Takau Pomare *Mémoires de Marau Taaroa* (Société des Océanistes, 1971) 170.

Dans la tradition orale, dont les écrivains contemporains se disent les héritiers, le lien politique est celui à la terre, au clan et à l'ancêtre commun. On doit s'interroger sur la façon dont ce lien est vécu et analysé dans les œuvres actuelles et envisager quelles nouvelles constructions idéologiques apparaissent pour éventuellement perpétuer ou se substituer à ce lien très fort à la terre, à cette revendication d'autochtonie comme source de présence légitime en un lieu donné, au demeurant assez limité: il y a treize districts dans la grande péninsule de Tahiti et six dans la petite péninsule de Tairapu, pour une superficie d'environ mille kilomètres carrés.

La tradition africaine s'est, elle aussi, construite sur la notion de terre clanique, originelle, la même que l'on trouve dans les œuvres polynésiennes pré-coloniales. Dans son livre de souvenirs, Ryszard Kapuscinski, journaliste et écrivain fait la constatation suivante: « *A l'époque précoloniale (...) il existait en Afrique plus de dix mille petits Etats, royaumes, unions ethniques, fédérations. Dans son livre *The African Experience* (New York, 1991), l'historien londonien Ronald Oliver met le doigt sur un paradoxe: il est d'usage de dire que les colons européens ont réalisé le partage de l'Afrique. Le partage? s'étonne Oliver. Cela a plutôt été une unification, menée brutalement, par le fer et par le feu!* »<sup>9</sup>. Dans un autre passage, le journaliste insiste sur le fait que la création d'états africains, sur les frontières héritées de la colonisation, est une des causes principales des guerres civiles ou plutôt tribales qui endeuillent le continent africain, car les frontières coloniales ne correspondaient absolument pas aux divisions tribales et réunissaient des peuples étrangers les uns aux autres ou dans le pire des cas ennemis. Partout dans le monde, la colonisation a mis à mal les références identitaires traditionnelles et importé le cadre d'un Etat/nation qui ne correspondait à aucune notion locale. Fragiles, ces états sont minés par l'absence de références sociologiques et par des forces internes de désintégration, dont les oppositions claniques traditionnelles.

### **B La Nostalgie de l'Ordre Traditionnel**

Pendant une large période, les écrivains et les intellectuels ont essayé de construire un cadre socio-politique satisfaisant en prônant un retour au passé pré-colonial, qui ne s'est pas toujours révélé satisfaisant.

Quelques écrivains africains mettent en cause les états contemporains, proposant d'autres schémas mentaux pour penser la collectivité. Tchicaya U Tam'Si souligne la grande diversité ethnique de la région: « *Les Vilis, les Popos, les M'pounous, les M'bochis, les Bayandji, les M'kotas, Tékés, les Laris, les Bakongos.* »<sup>10</sup> Il évoque les suspicions qu'entraîne l'appartenance à telle ou telle de ces ethnies de la part des autres. La plupart des romanciers africains se réfèrent dans leur œuvre à leur propre appartenance ethnique: Tchicaya U Tam'Si est vili, Ahmadou Kourouma malinké, Jean Marie Adiaffi akan, Tierno Monénembo peul... On voit par exemple à l'œuvre chez Ahmadou Kourouma la volonté de déconstruire le contexte national de la Côte d'Ivoire, qui est dénoncé

---

9 Ryszard Kapuscinski *Ebène, Aventures africaines* (Plon, 1998) 371.

10 Tchicaya U Tam Si *Les Méduses* (Albin Michel, 1982) 24.

comme un héritage de la colonisation. Au-delà de ses pérégrinations dans des pays tels que le Libéria, la Côte d'Ivoire, la Guinée, le Sénégal, la Sierra Leone, Birahima, le héros d'*Allah n'est pas obligé*, ne connaît qu'une frontière: celle qui sépare le Horodougou, ou pays de la cola, des territoires des peuples de la forêt. Si l'on en croit un critique, le Horodougou est « *un front pionnier du commerce et de l'islam malinké en zone préforestière (...) Il s'étend (...) de la Sierra Leone à la Côte d'Ivoire, soutenu par des centres actifs comme Beyla, Touba, Séguéla, Mankono...*»<sup>11</sup> Cette distinction entre le nord et le sud, les populations sahéliennes islamisées et les populations forestières christianisées est le repère essentiel lors de ses déplacements et ses rencontres. Les états post-européens ont pour lui bien moins d'existence effective, si ce n'est le Liberia, à cause de ses origines particulières, puisque y ont été installés d'anciens esclaves libérés dans le but de créer un état nation, qui a effectivement vu le jour en 1847. Dans son dernier roman Ahmadou Kourouma montre par exemple comment, la notion d' «Ivoirité», c'est à dire d'identité ivoirienne, a été utilisée, non pas pour rassembler les Africains de Côte d'Ivoire, loin aussi du panafricanisme naguère revendiqué, mais pour servir la volonté de domination d'une ethnie sur l'autre, celle des Baoulés du Sud sur les Dioulas de Nord. Ainsi, au-delà du triomphe quasi universel de la notion d'état-nation, on trouve chez les écrivains contemporains la volonté de retrouver des racines bien différentes et qui la mettent en cause.

Il y a la solution de se mettre à l'écoute de la parole encore vivante pour recueillir les éléments constitutifs de l'identité, mais combien d'écrivains en Polynésie par exemple parlent-ils suffisamment bien le *reo-ma'ohi* et ont-ils les connaissances scientifiques nécessaires pour le faire? Ils valorisent donc d'autres sources, comme la mise à jour des vestiges archéologiques. Terii, le héros de *l'Île des rêves écrasés*, a fait «*sept longues années d'études d'archéologie*» et se consacre à la restauration des marae de son île. Ainsi pénètrent-ils avec sa sœur «*un peu plus dans l'âme de ces femmes et hommes d'autrefois qui les ont faits*»(p146). Il est des imprégnations plus subtiles comme celle du partage des actes quotidiens encore conservés par les populations des îles éloignées: «*Ces premières années constantes et délicates gravent en Ehu la culture enfantée par le geste et les images fécondées par le verbe.*» (p49) Ces actes sont les actes vitaux qui ont assuré la survie des Polynésiens: l'agriculture et la pêche, et qui relèvent pleinement de leur patrimoine culturel. Pour Chantal Spitz, il suffit à ces héros d'observer et de reproduire ces gestes pour reconquérir le passé. Une autre façon privilégiée de retrouver sa culture est de s'intéresser à l'habitat traditionnel, exemple de symbiose entre l'homme et son milieu. C'est le cas du héros du *Bambou noir* de Jean-Marc Pambrun qui nous en explique les raisons en rappelant l'engagement de Henri Hiro, le grand poète tahitien contemporain: «*La réhabilitation des maisons traditionnelles tahitiennes, les fare dont il (Henri Hiro) avait fait l'éloge dans un poème intitulé Moi, ma maison était d'ailleurs un de ses thèmes de campagne culturelle. Mais ce qui l'intriguait, c'était ce mystérieux concours de circonstances, cette sorte de volonté collective inconsciente, ou simplement*

---

11 *Ethiopiennes*, revue en ligne, n° 72, Méké Meite, Les Alliances à plaisanteries, 4.

*cette puissance invisible, qui semblait semer les mêmes idées parmi les esprits les plus réceptifs(...): l'attirance quasi émotionnelle pour les demeures traditionnelles qui s'était révélée à lui (...) au moment même où Henri Hiro, Johnny et d'autres avaient entrepris de construire leurs premiers fare»* (p.98). La réappropriation du passé, de l'histoire, devient grâce à la réutilisation des techniques ancestrales effective, concrète. Rien d'étonnant que l'on retrouve aussi le thème dans *l'Île des rêves écrasés* ou avec plus d'insistance dans *Hombo* de Chantal Spitz. Les jeunes marginaux de Huahine ont « *besoin de puiser dans les racines dans les anciens pour planter à leur tour quelques racines. Besoin de connaître le passé pour affirmer le présent et peut-être affronter l'avenir»* (p86) En construisant une maison traditionnelle, les hombos vont retrouver le chemin d'autres traditions: danses, chants collectifs et courses de pirogue.

Plutôt que de tenter de reconstruire patiemment l'histoire confisquée, les écrivains contemporains préfèrent parfois valoriser des références culturelles plus insaisissables à une forme d'être au monde: magie, présages, prémonitions. Clara dans *Je reviendrai à Tahiti* s'inquiète des sorts que l'on pourrait jeter contre elle (p36). Durant son exil il lui arrive de faire d'étranges rêves (p91), comme c'est le cas aussi pour le héros du *Bambou noir*, comme nous l'avons vu plus haut.

Dans le roman de l'écrivain maori néo-zélandais Patricia Grace *Potiki*, *l'homme amour*, Mary et Toko ont un lien mystérieux avec le *Marae* ou foyer de la tribu. Le *Marae* maori de Nouvelle-Zélande a toutes les poutres et les pièces de charpente sculptées de figures anthropomorphes. Mary passe sa vie à frotter et à cirer ses figures, comme pour les maintenir en vie. On pourrait presque penser que son fils, Toko, est né de cette activité: " *Et elle posa son visage contre le visage sculpté (...) Ils s'étreignirent et restèrent ainsi, étroitement enlacés, à écouter le battement, les pulsations et la paix de leur coeur.*"<sup>12</sup> Une sculpture représentant Toko, lorsqu'il mourra, viendra occuper la place qui lui était réservée, à la base d'un pilier. Car Toko, à sa façon, a pu prédire l'avenir de la communauté. Leur infirmité, celle de sa mère et la sienne, les protège du mal. Ce sont des êtres parfaitement bons, à qui leur innocence donne des pouvoirs d'entendement spéciaux: " *Et ce que je sais depuis, c'est que ma connaissance, mon savoir à moi, sont différents. C'est une connaissance des choses d'avant, et de maintenant, et d'après, qui ne ressemble pas à la connaissance des autres personnes.*"<sup>13</sup> En fait, Toko est une sorte d'incarnation du *Marae*, gardien de la tradition familiale, à qui l'auteur adresse de merveilleuses pages poétiques qui ouvrent et ferment le roman. Le *Marae* est la mémoire d'un peuple, le signe de sa pérennité. Il transcende le temps pour relier les choses et les gens à l'essentiel: " *C'était une vieille histoire, un récit ancien, mais à présent, un nouvel épisode s'y ajoutait. L'origine du récit remontait à la graine qui avait donné l'arbre. (...) C'était une histoire qui ouvrait la mémoire et y plantait sa graine. Elle se faisait récit d'un peuple grâce au bois, êtres et bois étant tous deux nés de la terre et du ciel, de telle sorte que l'arbre et la tribu ne faisaient qu'un,*

---

12 Patricia Grace *Potiki* (Ed Arléa) 32.

13 Patricia Grace *Potiki* 76.

*les membres de la tribu étant frères de l'arbre.*"<sup>14</sup> Le Marae donne la signification ultime pour qui sait interpréter les figures, mais cette signification est toujours chez Patricia Grace le fruit de la rencontre d'une collectivité et d'une terre. Cette histoire est en perpétuelle création. Elle évolue sans cesse avec les besoins des hommes. Lorsque l'ancien *Marae* est détruit par un acte criminel, la communauté le reconstruit et l'adapte: "*Certains dessins reproduisaient les anciens, ceux qui faisaient déjà partie de notre identité(...) Il y avait également de nouveaux motifs: l'inondation et le feu, les routes et les engins, la cohésion et la force, le travail et la récolte.*"<sup>15</sup> Ainsi, en 1986, Patricia Grace réussit-elle à renouveler le thème de l'âme ethnique. Elle en maintient la transcendance qui devient création collective dépassant tout individu. Elle la présente aussi comme ouverte au monde moderne et aux autres grâce aux vertus de l'amour et de la bonté symbolisées par deux êtres innocents et fous: Mary et Toko.

Pourtant, autant ce recours au substrat culturel pour fonder un modèle original de vie collective ne semble pas faire difficulté à Samoa, autant cela semble plus aléatoire en Nouvelle-Zélande et en Polynésie française comme le note Serge Tcherkézoff: *«le visiteur est frappé par le contraste avec les mouvements identitaires contemporains à Tahiti (...), à Hawaï et chez les maoris de Nouvelle-Zélande. A Samoa, on n'est pas du tout (...) dans l'esprit que connaissent actuellement ces mouvements culturels de Polynésie orientale qui manifestent une recherche intense des racines culturelles d'avant le contact. (...) Samoa n'est pas dans ce cas parce que la représentation dominante est que la «tradition» n'est aucunement perdue.»*<sup>16</sup>

Les idéologies de restauration des valeurs traditionnelles, au besoin artificiellement recréées, ont souvent fait long feu. En effet, les pays nouvellement indépendants qui ont voulu mettre en place une nouvelle société à partir de schémas ancestraux pour gommer la domination coloniale ont assez largement échoué, de la Tanzanie à l'Indonésie: "*Most countries, however have at some point acknowledged the damaging consequences of rejecting much that is Western and attempting to take their countries back to an idyllic, often only mythical, world of the past.*"<sup>17</sup>

Il faut se demander alors comment se situent actuellement les écrivains des littératures émergentes: entre tradition et état/nation ils tentent de proposer des solutions alternatives, ressenties comme plus proches de leurs traditions orales et sans reproduire in extenso le schéma occidental.

---

14 Patricia Grace *Potiki*, 252.

15 Patricia Grace *Potiki*, 206.

16 Tcherkézoff *Fa'a samoa, une identité polynésienne* (l'Harmattan, 2003) 94.

17 Raj Vasil *Biculturalism* (Victoria University of Wellington, 2000) 4.

### III L'HÉRITAGE OCCIDENTAL

#### A *Survivance de l'Etat/nation*

En fait, une grille d'analyse implicitement ou explicitement omniprésente dans l'étude des littératures francophones est celle des littératures nationales comme réalité en construction ou comme horizon d'attente. Michel Beniamino s'appuyant sur les plus récents résultats de l'anthropologie montre comment ce modèle est de moins en moins pertinent dans le monde contemporain et particulièrement en Afrique. Ce modèle est aussi fortement daté et situé. Selon Marc Crépon dans son ouvrage sur *Les Géographies de l'esprit*<sup>18</sup>, le premier à avoir théorisé les rapports de la nation, de la langue et de la littérature a été Leibniz. Le texte fondamental du philosophe a été écrit en 1682-1683 mais publié seulement en 1846: *Exhortation à l'adresse des Allemands d'avoir à exercer leur entendement et leur langue, accompagnée de la proposition d'une société pour l'appartenance allemande*. Dans cet écrit, la nation ne se différencie pas nettement du peuple et même de la population concrète qui parlent une même langue et dont le génie propre s'exprime à travers une littérature en langue nationale. Le système de Leibniz sera repris et enrichi par les écrivains du Sturm und Drang dont Herder puis par les romantiques allemands. A cette époque, la réflexion philosophique sur la diversité humaine se réoriente autour de l'identité de la langue et du peuple, celle-ci étant tout d'abord le symptôme de l'existence de celui-là, mais aussi, très rapidement expression de son essence et facteur intériorisé d'unité pour ceux qui disent appartenir à la même nation. Au schéma leibnizien, Herder ajoute l'idée d'évolution, d'avenir à réaliser. Ainsi, grâce à la littérature, la nation possède-t-elle certes, dans sa langue, un réservoir, une mémoire et une tradition, qui sont la manifestation concrète du rôle des générations passées dans l'expression du génie national. Mais ce génie national doit encore s'accomplir dans l'avenir, et il le fera grâce à la littérature dans laquelle la tradition est retravaillée, réinvestie par les nouvelles générations. Ainsi l'alliance de la langue, de la nation et de la littérature placée dans une perspective historique permet-elle de comprendre comment concrètement se manifeste et se renforce le lien national dans le temps.

Une autre étape capitale dans la construction de l'idée de nation telle que nous la concevons, sera le glissement de la notion d'identité culturelle à celle d'identité politique. Ce glissement sera effectué à l'occasion des deux bouleversements politiques capitaux pour l'Europe qu'ont été la révolution française et les guerres napoléoniennes. On voit désormais apparaître un discours nationaliste:<sup>19</sup>

un discours nationaliste ne demande pas seulement que la langue et la culture d'un peuple soient reconnues. (...) Il exige que cette langue et cette culture constituent la base juridique d'une unité politique. Il affirme que seule cette traduction politique permet à cette culture d'exister véritablement et d'être protégée.

---

18 Marc Crépon *Les Géographies de l'esprit* (1996).

19 Marc Crépon, op cit, 152-153.

Lorsque l'identité culturelle et linguistique se joint à une unité politique nous obtenons le concept si productif de l'Etat- nation qui va se répandre dans toute l'Europe et dont l'expression va être radicalisée par Ludwig Jahn: « *le peuple n'est rien sans un Etat qui en exprime l'unité, et à l'inverse l'Etat n'est rien s'il ne traduit pas cette unité. Le rapport entre l'un et l'autre est donc un lien d'essence, un lien dont la force constitutive est précisément celle du Volkstum.*»<sup>20</sup>

Embarrassés, la plupart des professeurs de droit public doivent, pourtant, encore de nos jours, accepter pour base non démontrable de l'Etat démocratique contemporain l'idée de nation, ce sentiment intériorisé d'appartenance à une même collectivité, qui faute de définition raciale, se reconnaît dans la communauté de langue et de culture. La nation est donc un ensemble abstrait, immatériel d'adhésions individuelles.

Non seulement l'Etat-nation n'est pas une sorte de fin «naturelle» de l'histoire, mais sa mise en place a souvent eu partie liée avec la violence. Pour reprendre ici les idées de Carré de Malberg, et bien sûr de Max Weber, la nation est la justification de la possession de la violence légitime par l'Etat, qui, concrètement, peut être défini de la manière suivante: «*une communauté d'hommes, fixée sur un territoire propre et possédant une organisation d'où résulte pour le groupe envisagé dans ses rapports avec ses membres une puissance supérieure d'action, de commandement et de coercition*».<sup>21</sup> En France, l'homogénéisation linguistique, gage de l'unité nationale, a utilisé la coercition juridique. Un règlement du 18 mars 1881, interdit totalement l'usage des langues régionales à l'école. Même si la loi Deixonne, en 1951, revient sur cette prohibition totale, la *Charte européenne des langues régionales ou minoritaires* dont l'objectif est la protection et la promotion de ces langues et qui a été adoptée en 1992. Ne sera signée par la France qu'en 1999, mais en ne retenant que 39 propositions sur 95 et en l'assortissant de clauses interprétatives, comme le texte l'y autorise. Malgré ces précautions une décision du Conseil constitutionnel n° 99-412 du 15 juin 1999 déclarera la Charte contraire à la Constitution. Une réforme constitutionnelle, en 1992, juge utile de préciser: «la langue de la République est le français». L'Etat-nation s'est donc construit à partir d'une violence interne à l'égard des langues et des littératures régionales. En France, le Breton, le Basque, l'Occitan, le Corse n'ont obtenu droit de cité que depuis peu. Pour la littérature par exemple, toujours en France, le mouvement du félibrige est gommé des histoires littéraires. Cette volonté de maintenir absolument une unité nationale par l'identité linguistique est encore exprimée très clairement dans une revue conservatrice dont le thème est Nation et population. On y parle de la vocation de la langue «*à rassembler, à transcender les clivages, à guérir les déchirures (...) c'est ainsi qu'elle contribue à préserver le lien social.*»<sup>22</sup>

---

20 Marc Crépon, op cit, 155.

21 Carré de Malberg *Contribution à la théorie générale de l'Etat* 7.

22 *Conflits actuels*, n° 6 (automne 2000) 73.

Dans un livre-brûlot, l'Algérien Boualem Sansal fait un sort à cette notion d'état/ nation. Il est clair pour lui qu'elle est une notion importée et inadéquate: «*Le paradoxe est que de la France colonialiste (...) nous avons gardé ce nom Algérie dont nous sommes si fiers, ces frontières intangibles dont nous sommes si jaloux, cette capitale, Alger, dont nous sommes si amoureux.*»<sup>23</sup> Ainsi, les éléments du nationalisme algérien, selon Sansal, font-ils partie intégrante de la colonisation des esprits. Dans cet ouvrage, il déconstruit le mythe de la race et de la langue nationales actuellement à l'œuvre dans ce pays. Les Algériens ne sont pas des Arabes et leur langue n'a jamais été l'arabe classique, enseigné dans toutes les écoles du pays comme langue nationale, et présenté à tort comme sauvé de la colonisation culturelle: «*nous ignorons l'arabe parce que le colonialisme nous en a frustrés. Y croyez-vous? Moi pas (...)* La deuxième affirmation est que le colonialisme a nié notre identité et nos origines. Là c'est vrai (...) ne pourrait-on pas dire la même chose à propos de Nos ancêtres les Arabes?(...) Bien avant, (...) Les Berbères étaient là.»<sup>24</sup> Selon Sansal la mythologie nationaliste algérienne s'est donc fondée sur la négation de l'autochtonie berbère et sur celle de la colonisation du territoire par un peuple allogène, les Arabes, il est vrai très ancienne.

Dans de nombreuses œuvres d'écrivains polynésiens, on retrouve le lien sacralisé de la langue, de la culture et du peuple. La plupart s'arrêtent à ce stade, mais certains n'hésitent pas à développer le schéma acquis du XIX<sup>e</sup> siècle occidental pour voir dans une culture commune, le socle d'une nation et parfois d'un état indépendant. C'est le cas de Witi Ihimaera, qui souligne pourtant que la notion de nation n'est pas conforme aux traditions des peuples de la région Pacifique: «*I used to marvel at the nationalism sweeping Papua New Guinea and the attempts by the Government to transplant national identity and customs onto the colonial face of the land.*»<sup>25</sup> Ce nationalisme importé se heurte à la division traditionnelle en centaines de groupes tribaux, à l'influence de l'Irian Jaya, état dont la frontière avec la Papouasie a une origine coloniale ainsi qu'à la mondialisation technologique. Le héros établit un parallèle avec les maoris de Nouvelle Zélande: «*and there was no doubt that in New Zealand just as in Papua New Guinea, our nationalism was also galvanising the people to become one Maori nation.*»<sup>26</sup> Ici donc, la tradition est adaptée au monde moderne pour faire apparaître de nouvelles nations. Mais chercher à perpétuer ou même parfois à recréer le lien langue/culture/Etat, n'est-ce pas en fait une manière de reprendre le schéma canonique occidental? En Polynésie française la revendication nationaliste aboutit à son terme logique, celle d'un état indépendant. On peut citer l'exemple de Jean-Marc Pambrun, dans le *Bambou noir*, roman publié en 2005, où le mot nation polynésienne apparaît pour la première fois: «*il était un autochtone, un ta'ata ma'ohi jusqu'au fond des tripes, et tout le lui rappelait chaque fois que sa fierté d'appartenir à la*

---

23 Boualem Sansal *Poste restante: Alger* (Gallimard, Paris, 2006) 54.

24 Boualem Sansal, op cit, 40-41.

25 Witi Ihimaera *The Whale Rider* 75.

26 Witi Ihilaera, op cit, 76.

*nation polynésienne était sollicitée.»*<sup>27</sup> Le héros par ailleurs ne fait pas mystère de ses convictions indépendantistes et de sa lutte contre la colonisation française. Il en est de même pour Stéphanie Ari'irau, qui évoque «notre nation»<sup>28</sup> dans un texte de 2005. En Polynésie, la revendication identitaire prend des allures d'avènement d'une littérature nationale au moment où la notion d'état-nation comme décrite précédemment, ainsi que ses corollaires sont fortement remis en cause en Occident.

### **B Questionnements**

A l'heure où nous assistons à un mouvement de globalisation et d'internationalisation à peu près général, où les sociétés se découvrent multiculturelles, il est bon de s'interroger sur la validité du schéma qui liait étroitement culture/nation/état/indépendance dans la pensée politique occidentale du XIX<sup>e</sup> siècle. C'est ce que n'hésite pas à faire Albert Memmi à propos du Maghreb en constatant l'échec de cette construction intellectuelle si fructueuse en Europe au XIX<sup>e</sup> siècle: «*le décolonisé vit ainsi un écartèlement immobile. L'Etat-nation s'est ici épuisé avant de s'affirmer (...) Il n'a obtenu qu'une médiocre gestion du quotidien (...) Le décolonisé rêve-t-il alors (...) des deux périodes heureuses de l'unification de l'histoire arabe (...) Il sait bien qu'il s'agit largement d'un mythe, aujourd'hui périmé.»*<sup>29</sup> A la suite de la contestation de l'Etat-nation, inadapté et artificiel, devant le rêve impossible d'un retour au passé, la notion d'indépendance doit, elle aussi, être revue selon Albert Memmi: «*la nation est trop fragile pour n'être pas d'une manière ou d'une autre satellitaire, (...) son indépendance, si difficilement obtenue, demeure menacée.»*<sup>30</sup>

Si A Memmi s'interroge sur la validité de la notion d'indépendance, l'anthropologue français Jean Loup Amselle, qui a beaucoup écrit sur le multiculturalisme et ses conséquences en France contemporaine questionne la notion d'identité culturelle. Pour lui, la vision la plus répandue de la culture est liée à l'apparition de l'Etat-nation: «*Comment se constitue une culture? Cette question ne peut se poser indépendamment de l'interrelation existant entre les différentes cultures, de la fixation de celles-ci par l'écrit et de l'émergence d'une forme d'Etat particulière: L'Etat bureaucratique centralise.»*<sup>31</sup> Pourtant, bien au contraire, la culture n'est pas un phénomène stable, comme ont voulu le décrire les premiers anthropologues, un héritage pérenne sur lequel fonder un Etat-nation indépendant, mais plutôt un champ de négociation constant dans la sphère sociale et politique d'une communauté. L'aspect unitaire de la culture est d'ailleurs partout remis en cause. Rappelons ici par

---

27 J M Pambrun *Le Bambou noir* (ed. Le Motu 2005) 196.

28 Stéphanie Ari'irau *Je reviendrai à Tahiti* (l'Harmattan, Paris, 2005) 110.

29 Albert Memmi *Portrait du décolonisé* (Gallimard, 2004) 75-76.

30 Albert Memmi, op cit, 74.

31 J L Amselle *Logiques métisses* (1990) 54.

exemple que vit en Polynésie une communauté d'origine chinoise qui a abandonné l'idée du retour à la terre des ancêtres, qui revendique ses origines et se sent pourtant profondément polynésienne.

Le lien langue/culture fait lui-même aujourd'hui l'objet d'une réévaluation, ne serait-ce justement qu'à cause de l'existence de littératures en plusieurs langues dans une même communauté, comme en pays francophones ou anglophones, ou encore parce que les états-nations existants sont rarement unilingues malgré une politique linguistique visant à imposer une unité. En France, il existe un grand nombre de langues régionales, de même qu'en Polynésie française les textes officiels distinguent le marquisien, le paumotu, le mangarévien et le tahitien. Si là aussi on devait rester sur le constat de l'imperméabilité des langues et des cultures, l'avenir de la Nouvelle-Calédonie ne pourrait être envisagé que d'une façon: un état unilingue et mono culturel où par la force des choses l'une des deux principales communautés serait exclue. Or on sait que ce n'est pas la voie que privilégie l'accord de Nouméa signé en 1992.

Dans sa typologie des littératures francophones, Michel Beniamino propose de distinguer dans un premier temps les situations de créolisation, comme aux Antilles et à la Réunion, où «*deux médiums linguistiques (le français et le créole) offrent une égale possibilité de modifier ou de conforter l'univers symbolique de ces sociétés.*»<sup>32</sup> Il part donc du principe que ces sociétés ont créé dans la durée un lien identitaire fort et que la pratique de langues différentes ne conduit pas à l'affrontement d'univers socio-culturels très éloignés l'un de l'autre et donc à des sociétés profondément déchirées par une fracture socio-linguistique. Dans un deuxième temps, il estime que le temps des créoles est révolu. Toutefois il laisse entrevoir une possibilité: «*dans certains cas on peut passer à des situations de «convivialité linguistique» où différents médiums linguistiques servent à conforter ou à contester un seul et même univers symbolique.*»<sup>33</sup> Autrement dit, il n'est pas nécessaire d'attendre des siècles que s'affirment conjointement une identité collective ainsi qu'une nouvelle langue à partir d'une superposition linguistique issue de la colonisation, comme ce fut le cas du Français à partir du Latin, des créoles à partir du Français. Deux langues peuvent exprimer une seule identité collective. On peut donc constater que le schéma hérité du XIX<sup>e</sup> siècle doit être repensé afin de tenir compte des réalités contemporaines.

Selon certains critiques, il existe une volonté, à l'heure actuelle, de susciter des littératures nationales en Afrique francophone. Pourtant, des écrivains africains résistent à la notion imposée de littérature nationale: «*Refus d'être enfermés dans les micro-nationalismes (...) Peur d'être récupérés par les politiciens locaux (...) Impossibilité de se limiter à tel ou tel Etat, vu leur représentativité ethnique plus large*». Le cadre structurel de littérature nationale importé serait donc une tentative subreptice ou inconsciente des conséquences pour mettre en cause le combat des écrivains africains pour la liberté et la démocratie en les emprisonnant dans un carcan trop étroit,

---

32 Michel Beniamino, op cit, 310.

33 Michel Beniamino, op cit, 311.

celui de l'Etat à l'occidentale: «*Les anthologies et les ouvrages scolaires ne sont pas innocents ; souvent ils tentent d'occulter le continuum historique qui relie la génération des écrivains africains d'aujourd'hui à leurs aînés ; ainsi font-ils éclater une machine de guerre intellectuelle qui avait démontré son efficacité en des temps plus hostiles. Après quarante ans d'indépendance on essaie derechef, par des voies nouvelles certes, de disloquer la conscience africaine.*»<sup>34</sup> Ainsi, Tchicaya U'Tam Si a-t-il toujours proclamé son attachement à l'idée d'un grand Congo unissant les deux pays séparés physiquement par le grand fleuve mais surtout, artificiellement, par la double colonisation, française et belge. Il est vrai que le bassin du fleuve Congo, présente des traits culturels unificateurs. Depuis longtemps, de par sa nature géographique, lieu de contact avec l'occident et le christianisme, le Congo en a connu toutes les manifestations: de la traite des esclaves, aux compagnies concessionnaires, à la mise en valeur tardive avec la construction du chemin de fer Congo-Océan en 1934. Le Congo a développé des réponses tout aussi caractéristiques avec les mouvements religieux syncrétiques que sont le matswanisme et le kibanguisme. Le panafricanisme, solution d'avenir?

### **C L'Etat marxisant et les théories tiers-mondistes**

Les romanciers africains ont souvent construit des fables symboliques où les héros sont des types représentant des choix socio-politiques. Ainsi, le lieu est-il souvent une Afrique abstraite, l'histoire, un espace étimologique d'oppositions binaires à la lumière desquelles le présent prend sa signification: tradition/modernité, monde rural/monde urbain, colonisation/indépendance, dictature/peuple opprimé. Le roman social didactique pour reprendre l'expression d'un critique utilisait des structures de signification fortement imprégnées d'idéologie marxisante. Jean Bessière note aussi comment l'utilisation de l'interprétation marxiste de la colonisation chez les écrivains francophones les a empêchés de s'enfermer dans une logique historique restrictive: aliénation coloniale/postcolonialisme. C'est bien sûr la thèse qu'a développée J P Sartre dans *Orphée noir*, son introduction à *l'Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache*. Pour lui, la négritude ne devait être qu'une étape dialectique de la grande révolution: «*Du coup la notion subjective, existentielle, ethnique de négritude «passe», comme dit Hegel, dans celle- objective, positive, exacte- de prolétariat*»<sup>35</sup>. On sait que cette position théorique n'a cependant eu qu'un succès relativement limité chez les écrivains africains francophones car elle gomme tout relativisme culturel au profit d'une vision universaliste des mécanismes de l'histoire, partout les mêmes.

Au début des années 1970, cette vision survit encore avec la fresque puissante des Indépendances. Ce pluriel fait bien sûr référence au *Soleils des Indépendances* de Ahmadou Kourouma, roman emblématique paru en 1968, mais aussi par exemple au *Cercle des Tropiques* D'Alioum Fantouré paru en 1972, avec sa structure narrative particulièrement didactique: Avant/Après. Dans les années 80, le grand schème interprétatif est celui du Dictateur, comme dans

---

34 Article en ligne, proposé sans nom d'auteur.

35 J P Sartre *Orphée noir* in *Nouvelle poésie nègre et malgache*, XL.

*la Vie et demie* de Sony Labou Tansi, roman paru en 1979 ou encore *Le Pleurer-rire* d'Henri Lopes qui date de 1982. Au-delà de sa dimension africaine cette grande figure romanesque du Dictateur, largement empruntée aux écrivains latino-américains, est proposée comme la représentation unificatrice et protestataire de toutes les plaies du Tiers-monde. Dans *Les Soleils des Indépendances*, les noms de lieux et de personnages sont fictifs même s'ils sont aisément transposables dans la réalité: La nouvelle république des Ebènes évoque le pays de Kourouma, la Côte d'Ivoire alors que Koyaga est probablement Eyadema, le président à vie du Togo et Tiékoroni, Houphouët Boigny.<sup>36</sup> Chez le Guinéen Alioum Fantouré, si la dénonciation des mécanismes économiques du néo-colonialisme ainsi que de ceux du totalitarisme, n'ont pas semblé assez radicaux pour certains, les noms de lieux ou d'entités peuvent désigner n'importe quel pays du Tiers-monde, comme nous y incitent une citation du Cubain Nicolas Guillén ou l'avertissement de l'auteur lui-même. Nous sommes dans la capitale des «Marigots du Sud, «Porte Océane», avec les syndicalistes du «club des travailleurs» ou le Messie-Koï dans *Le Cercle des Tropiques*. Dans *La Vie et demie*, Sony Labou Tansi distend la temporalité, multiplie les générations homonymes, alors que la fin du roman évoque une après-guerre nucléaire: nous sommes quasiment dans la fables allégorique. Pour Henri Lopes et Sony Labou Tansi, il s'agit de parler de l'Afrique, mais le pays qu'ils évoquent n'est pas «sur les cartes»<sup>37</sup>. Dans *Les Yeux du volcan*, de 1988, Labou Tansi brosse la fresque symbolique et désenchantée des guerillas de libération du Tiers-monde. Il dit lui-même que «*le livre est un procès: la bête des tiers-mondes que je suis se constitue partie civile.*»<sup>38</sup>. Le pluriel utilisé cache mal le primat du didactisme idéologique sur l'analyse de la réalité historique. La liste des personnages est elle aussi révélatrice: de la famille Argandov, aux colonels Benoît Goldman et Ignacio Banda, en passant par De los Santos ou le Père de la Bretelle. Les noms de lieux sont tout aussi cosmopolites. Comme nous le disions, ce qui caractérise l'ensemble de ces œuvres est l'utilisation de grandes images globalisantes tendant à permettre l'interprétation à travers le prisme d'une idéologie dominante marxisante, celle d'un néo-colonialisme succédant à un colonialisme sans en changer la nature, maintenant ainsi la domination économique et politique de l'Occident, sinon sur le monde, au moins sur l'Afrique. L'Afrique, mais existe-t-elle autrement que comme une masse continentale, était ainsi dédouanée de sa responsabilité sur le présent et l'avenir, tant que persisterait le schéma colonial.

Toutefois, avec l'écroulement des sociétés communistes, la mondialisation, l'apparition des pandémies, la fin de l'apartheid en Afrique du Sud, le roman africain aura du mal à trouver sa voie (voix) si ce n'est dans l'abandon «de toute contrainte idéologique» et dans un «intense bouillonnement d'idées et de projets» comme l'écrivait alors Jacques Chevrier. Toutefois, pour Wole Soyinka, en 1998, les choses ne pouvaient pas être aussi simples: «*L'Afrique du Sud veut croire que*

---

36 Boilas website, notes de la chronique du mois n°9.

37 Henri Lopes *Le Pleurer-rire* (Seuil, 1982) 53.

38 Sony Labou Tansi *Les Yeux du Volcan* (Seuil, 1988).

*l'heure de la renaissance africaine a sonné, depuis les élections dans ce pays. (...) Comment l'Afrique pourrait-elle renaître quand un autre grand pays, le Nigeria, vit sous le joug d'une dictature?». Abdourahman Waberi, Djiboutien vivant en France, estimait de son côté: « Même si chacun de nous aimerait se sentir seulement écrivain, artiste, il est évident que nous butons devant des problèmes communs comme les dictatures ou la trop grande faiblesse de la société civile.»<sup>39</sup> Ce qui complique tout est sans doute davantage le doute semé sur les grilles d'interprétation idéologiques prêtes à penser telles que l'identité africaine, base légitime du nationalisme africain, ou le colonialisme, sources désignées de tous les maux de l'Afrique, que la nécessité d'une prise de position des écrivains face aux réalités sociales africaines.*

Cette utilisation d'une idéologie marxisante comme grille d'interprétation est aussi présente dans le Pacifique. Dewe Gorode fait explicitement référence à ce schéma explicatif. Dans son recueil de nouvelles, *L'Agenda*, «*Benjie, mon frère*» raconte l'histoire d'une éducation politique où coexistent «des expressions comme «*identité kanak*», «*spoliation des terres*», «*lutte des classes*» ou des termes comme «*impérialisme*»<sup>40</sup>. Dans son recueil *Sous les cendres des conquies*, l'utilisation du schéma marxiste lui permet d'ailleurs d'exprimer une générosité qui dépasse les simples frontières ethniques et de porter des accusations si abstraites qu'elles évitent la rupture sans retour entre les communautés vivant sur le même sol.

Chantal Spitz, dans son premier roman, utilise aussi cette interprétation marxisante de la société, mais comme subrepticement. Cette lecture apparaît en effet uniquement dans l'épilogue. Elle semble toutefois, là aussi, prendre le pas sur la déploration de la disparition de l'ordre ancien: «*vingt ans d'irresponsabilité politique ont creusé des inégalités révoltantes entre le peuple maohi qui se prolétarise et s'alphabétise et une minorité de privilégiés qui s'enrichit. (...) Les inégalités entre les classes sociales se creusent chaque année un peu plus et les rancoeurs enflent au même rythme.*»<sup>41</sup> On reconnaît très nettement le vocabulaire marxiste qui disparaîtra par la suite des œuvres de Chantal Spitz à l'entier avantage de la revendication identitaire.

La tentation de penser le débat colonisation/décolonisation en termes d'interprétation marxiste va peu à peu s'atténuer. En fait cette grille théorique n'est-elle pas un autre visage de l'idéologie occidentale, si éloignée des réalités locales?

#### **IV PENSER LA DIFFÉRENCE**

Se sentant investis d'une responsabilité collective, les écrivains des pays émergents, tentent de penser autrement le lien politique. Au-delà du rêve avorté de retour à une société de type précolonial comme du constat d'échec des schémas politiques occidentaux tels que l'état/nation ou l'état

---

39 *Le Monde* mars 1998, rubrique «Culture».

40 Déwé Gorodé *L'Agenda* (Grain de sable, Nouméa, 1996) 80.

41 Chantal Spitz, op cit, 173 et 180.

marxiste, ils explorent d'autres voies. D'une façon ou d'une autre ces voies intègrent des schémas issus de l'Occident mais pour tenter de les adapter à une identité culturelle originale et qu'ils ne veulent pas abandonner.

Est-il possible (et souhaitable) de rechercher des racines pour légitimer une organisation spécifique de la sphère politique? En effet, chercher à perpétuer ou même parfois à recréer le lien langue/culture/Etat, n'est-ce pas en fait une manière de reprendre le schéma canonique occidental? Les liens ancestraux, comme nous l'avons expliqué plus haut ne sont-ils pas trop étroitement localisés pour être encore opératoires, dans un contexte mondialisé? Il faudra donc, d'une quelconque façon, les transformer. Nous allons essayer de suivre quelques unes de ces tentatives.

#### **A Le Débat Coutume/Droits de l'Homme**

La situation actuelle des pays émergents telle que la décrivent les écrivains oscille du vide politique, qui entraîne le chaos comme en Afrique, à des tentatives pour laisser une place à la coutume dans les instances de gouvernance: *«la non prise en compte de la philosophie politique océanienne par les politologues, a relégué celle-ci (particulièrement dans la vision occidentale) à une sorte de «folklorisation» coutumière. La coutume est, dès lors, souvent jugée comme étant en dehors du champ politique (malgré certaines concessions ou aménagements institutionnels).»*<sup>42</sup> Ces concessions et aménagements sont souvent explorés par les écrivains océaniens, mais ils n'apparaissent pas comme tels. En effet les termes concession ou aménagement se réfèrent dans cette citation de Elise Huffer aux modifications des schémas occidentaux, or les écrivains polynésiens inversent l'échelle des valeurs et posent la question de comment la coutume peut être aménagée pour améliorer le lien social et politique traditionnel.

C'est d'ailleurs ce que tente de faire à l'heure actuelle l'Etat samoan, où les heurts entre gouvernance traditionnelle et principes démocratiques alimentent souvent les réflexions institutionnelles. Selon Serge Tcherkézoff, la société samoane vivait encore très largement jusqu'à il y a peu sur des valeurs coutumières, souvent liées à la terre. L'autorité traditionnelle est en effet exercée par les *matai* qui sont désignés par l'*aiga* ou famille étendue ou bien par une décision du *fono* (conseil des *matai*). La possession de la terre est administrée par le *matai* qui a la responsabilité des affaires sociales, économiques et politiques de l'*aiga*. Par ailleurs, seuls les *matai* pouvaient être électeurs et éligibles au parlement jusqu'en 1990. Samoa a 362 villages et environ 25000 *matai*. Désormais le suffrage pour le parlement est universel, même si seuls les *matai* dont le titre est largement héréditaire et porté par des hommes, sont éligibles. Toutefois, selon le même auteur face à la modernisation de la vie, «il est très difficile de prévoir ce que sera Samoa en 2020.»<sup>43</sup> De même à Tonga, la récente mort du roi a offert une tribune au mouvement démocratique, qui souhaite une évolution de la tradition gouvernementale.

---

42 Littérama'ohi, n° 7, 70.

43 Tcherkézoff, op cit, 95.

Les femmes écrivains, quant à elles, grâce au questionnement de leur condition dans la société traditionnelle, soulèvent dans leurs œuvres le problème du heurt culturel entre la coutume et les droits de l'homme, ainsi que de leur compatibilité, dans la vie politique contemporaine. Ainsi la poétesse ni-vanuatu, Grace Mera, emploie-t-elle des termes très forts pour dénoncer le sort fait aux femmes. Elle n'hésite pas à reprendre le terme de colonialisme à ce propos, laissant entendre une proximité du racisme et du sexisme. Cette violence sémantique est en fait un moyen de contourner les arguments des hommes au pouvoir qui écartent le discours des droits des femmes au nom de l'unité de la nation et d'une politique des priorités. Pour Grace Mera, il ne peut y avoir de hiérarchie entre les droits des peuples à se gouverner eux-mêmes et les droits des femmes. Le problème de la compatibilité entre la tradition identifiée avec les droits coutumiers des hommes, la modernité identifiée avec le discours de droits humains et la liberté des femmes est aussi posé dans l'œuvre de Déwé Gorodé. Selon Raylene Ramsay: «*Cette dirigeante militante Kanak a placé la métaphore paradoxale du rocher de la coutume au cœur de sa nouvelle, Uté Mûrûnû. Comme la «Pierre Noire», la lave solidifiée qui constitue le sol et le fondement de l'être vanuatuis chez Mera, («Pierre Noire/ inamovible / immobile/ Pierre Noire),*<sup>44</sup> le rocher de la coutume chez Gorodé est «incontournable». Mais, comme l'explique Uté Mûrûnû à sa petite-fille, il faut que les femmes trouvent le moyen de contourner le rocher. Dans *l'Épave*, premier roman kanak, qui va défier les doubles interdictions et dire le non-dit de la société kanak, le rocher de la coutume est l'épave de la pirogue des ancêtres. Ce roman va avoir le courage de regarder de plus près, de retourner «*l'épave' le rocher de la coutume et dire ce qu'elle recèle.*»<sup>45</sup> Face à ces tentatives de conciliations, il existe des pensées beaucoup plus radicales, qui tentent de penser une cohérence en dépassant l'opposition préalable coutume/ schéma occidental.

### **B La Société Contre l'Etat**

Dans son œuvre, le *Bambou noir*, Jean-Marc Pambrun analyse longuement son parcours intellectuel et politique. Ses références sont d'abord les grands ouvrages de la philosophie politique qui annoncent l'analyse sociologique, tels que *La Démocratie en Amérique* d'Alexis de Tocqueville ou encore *l'Éthique du protestantisme et l'esprit du capitalisme* de Max Weber. Il dit avoir puisé dans ces livres deux idées force qui animent sa lutte: son refus du capitalisme et sa soif d'égalité. Il établit le diagnostic suivant: «La Polynésie aurait toutes les peines du monde à devenir un état indépendant et à remettre en question le capitalisme: les gens comme sa mère ne peuvent pas avoir le goût de la liberté s'ils ne sont pas animés d'une même passion pour l'égalité.»<sup>46</sup> C'est chez des penseurs occidentaux subversifs que Jean-Marc Pambrun trouvera de quoi nourrir une réflexion rebelle aux concepts politiques occidentaux mais tout aussi convaincue que le simple retour au passé

---

44 *Black Stone*, premier poème du recueil du même nom, *Black Stone 8*, traduit par Pierre Noire. Gorodé, 41.

45 R Ramsay, in *Diversité en francophonie* (Ed Haere po) 2006.

46 Jean-Marc Pambrun *Le Bambou noir*, 92.

n'est plus envisageable du fait de la prégnance des modèles occidentaux. Toujours dans le même ouvrage, il cite René Dumont, Jean Dubuffet, Samir Amin ou encore Pierre Clastres. Pour lui la notion d'indépendance des peuples n'est pas première, ce qui l'est en revanche c'est la création d'un modèle politique et économique original qui conviendrait parfaitement au «génie» du peuple polynésien: *«le combat pour l'indépendance nécessitait à ses yeux un débat sur le contenu de celle-ci, qui malheureusement n'avait jamais lieu (...), il lui paraissait urgent de débattre des questions du capitalisme et de l'impérialisme en Polynésie française, dont le développement pouvait compromettre à terme l'avenir de l'indépendance.»*<sup>47</sup> En réponse à ces interrogations, il invoque bien sûr l'écologie et les théories du développement durable comme nombre de penseurs tiers-mondistes. Toutefois sa réflexion, au-delà des théories marxistes ou écologiques, semble centrée sur la notion d'égalité, et l'idée «terrorisante» que l'inégalité entre les hommes n'est pas un fait de culture mais un fait de nature, comme le lui dira très simplement sa mère lors d'une discussion.

Il trouvera de quoi alimenter sa pensée dans l'œuvre «anarchiste» de Pierre Clastres. En observant attentivement les sociétés indiennes d'Amazonie, celui-ci est amené à remettre profondément en cause les théories occidentales de l'Etat, qui lui semblent parfaitement ethnocentriques. Pour les Occidentaux en effet, les sociétés divisées (dominants/dominés), la production de surplus économique et la constitution d'états sont une sorte d'aboutissement des sociétés humaines, que les sociétés «primitives» n'ont pas pu atteindre faute de capacité à dégager des surplus. Pour le sociologue cette vision est parfaitement erronée: les sociétés sans état (c'est-à-dire celles où il n'y a pas d'entité possédant l'usage légitime de la force et de la violence) sont ainsi parce qu'elles sont farouchement contre l'Etat, au nom de la passion de l'égalité qui est leur base idéologique. Il s'obstine donc à démontrer que loin d'être incapables de produire des surplus, ces sociétés s'y refusent, préférant le loisir au culte du travail, que le chef politique est celui qui représente symboliquement non l'autorité mais au contraire le refus politique de celle-ci. Le chef primitif a pour rôle essentiel d'empêcher l'apparition de rapports hiérarchiques inégalitaires et d'assurer le fonctionnement de la société sur la base de l'échange réciproque. L'échange des biens, des femmes, les divers usages de la parole, créent une interdépendance qui perpétue des rapports égalitaires. Seul exclu de ces échanges, parce qu'il doit être généreux sans retour, le chef est soumis au projet collectif et à l'autorité du groupe social, à travers sa personne: *« la culture appréhende le pouvoir comme la résurgence même de la nature et le dénie.»*<sup>48</sup> On voit donc comment Jean Marc Pambrun trouve dans cette «archéologie du savoir occidental» de quoi alimenter son souhait d'un modèle politique adapté aux petites sociétés et qui permettrait avant tout de garantir l'égalité de ses membres ainsi qu'une gestion prudente des ressources naturelles. En effet, Pierre Clastres suggère que plus que d'un bond technologique permettant de créer des surplus et nécessitant la mise en place d'une violence légitime et donc de l'Etat, celui-ci serait né d'une pression démographique trop

---

47 J M Pambrun, op cit, 129.

48 Pierre Clastres *La société contre l'Etat* (Ed de Minuit) 40.

importante ou encore, pourquoi pas, des talents prophétiques d'orateurs. Ainsi, le modèle indien serait-il adaptable à des petites sociétés insulaires comme la Polynésie qui est constituée de plus de 100 îles où la population sur une seule île atteint difficilement 100 000 habitants. Les sociétés indiennes peuvent même proposer des modèles de fédérations préservant la liberté et l'égalité des communautés et évitant le recours à la structure étatique! Pour Jean-Marc Pambrun, «nous disposons de tout ce qu'il faut pour construire un modèle de société qui nous ressemble, débarrassé des valeurs négatives de notre propre culture et des normes individualistes dévastatrices du style de vie occidental ultra-libéral. Nous avons tout ce qu'il faut pour bâtir une démocratie et une société qui nous ressemble, une démocratie sociale qui prenne en compte notre identité communautaire et fédéraliste.»<sup>49</sup> Il s'agit bien d'inventer un modèle et non de revenir à un passé idyllique puisque Jean-Marc Pambrun lui-même, souligne que la société traditionnelle polynésienne était déjà une société divisée, de type aristocratique.

### **C Une Théologie de la Libération**

Un écrivain polynésien, qui refuse d'écrire en français, propose une solution singulière et intellectuellement très construite. Pour ce fils de pasteur protestant l'identité culturelle, pierre angulaire de la nation et donc de la revendication d'un état indépendant, ne peut être fondée sur le paganisme pré-européen. Dans ses ouvrages à la diffusion restreinte, du fait même de la langue utilisée, Turo Raapoto structure le passé collectif de telle sorte qu'il fait apparaître une première période religieuse, dans la société polynésienne pré-européenne, où celle-ci était proche du vrai Dieu, c'est-à-dire le Dieu chrétien. Elle a ensuite perdu le chemin de la vérité divine pour le retrouver lors de l'arrivée des missionnaires, eux-mêmes fort différents des Européens mercantiles et aux mœurs corrompues arrivés peu avant. En 1989, Turo Raapoto publie un *Message au peuple élu de Dieu* et en 1992, un *Notre Père tahitien*. Selon Bruno Saura qui analyse très attentivement ces œuvres, au lieu de projeter le schéma de l'état/nation sur la réalité polynésienne contemporaine, Turo Raapoto utilise la grille d'interprétation du peuple élu mais abandonné par Dieu, Israël dans la Bible, au prix d'une relecture très orientée du passé. Toutefois, cette lecture a l'avantage de marquer la continuité de la communauté autochtone et de porter sur un autre plan (religieux) le traumatisme colonial, lui donnant ainsi une explication transcendante: Dieu a voulu la colonisation pour ramener les Polynésiens vers la vraie foi. Peuple élu que son Dieu a éprouvé dans son histoire, le peuple *ma'ohi* doit retrouver le chemin de la vérité, redevenir lui-même non pas aux cieux mais sur la terre. Empruntant en cela à l'idéologie de l'Etat/nation, Turo Raapoto valorise le lien à la terre ainsi qu'à la langue: «*Le peuple d'Israël parle de son Dieu en l'appelant Jéhovah, le Dieu Père; le peuple ma'ohi dit «Taaroa»*», et il n'y a pas la moindre différence entre l'un et l'autre. Dieu a donné à chaque peuple une langue maternelle, et chaque peuple de croyants est libre d'appeler Dieu comme il le veut. Celui

---

49 Littérama'ohi, n° 7, 63.

qui connaît sa langue maternelle connaît aussi le nom de son Dieu.»<sup>50</sup> La terre maternelle est un don de Dieu, mais aussi une matrice, une terre nourricière: «*lorsque Dieu nous abandonne, les terres sont confisquées, les étrangers affluent, les malheurs, la souffrance et la mort se multiplient.*»<sup>51</sup> L'existence politique d'un état indépendant sera donc issue de la volonté divine et du pardon de Dieu. L'œuvre de Turo Raapoto s'apparente alors à une théologie de la libération, d'abord culturelle, puis politique. Cette théologie, très structurée et cohérente nourrit la revendication nationaliste à l'aide de valeurs empruntées à la fois au christianisme et à la culture *ma'ohi* entre lesquelles n'est plus perçue d'incompatibilité.

## V LE CONSTAT DE LA MONDIALISATION

Au-delà de ces pensées utopiques, est-il envisageable d'échapper à la mondialisation des conduites et des idées? En tout cas, les écrivains sont conscients du risque et tentent de le penser à travers leur création esthétique.

En 2002, l'écrivain polynésien Chantal Spitz publie un nouveau texte qui fait un sort rapide à une ville en proie à toutes les affres de la mondialisation: «*on va avec mes copines au cinéma après on va au snack manger des hamburgers et boire des milk shakes. C'est super. On écoute toujours de la bonne musique à la radio du reggae du disco.*»<sup>52</sup> Ici un cliché en chasse un autre! Jean-Marc Pambrun dénonce lui aussi les conséquences de la mondialisation, qui atteignent les parties les plus fragiles de la société. Tahiti par exemple vend son image au lieu de vivre la tradition et soucieuse de préserver le pactole que constitue le mythe, n'évolue pas dans les représentations qu'elle donne d'elle-même, y compris les représentations autochtones, telles que danses et chants. Face à cette culture «fossilisée» se répand une culture du pauvre qui est aussi une culture de masse. On arrive à la «diffusion d'une culture de masse en miettes qui véhicule à tout va des valeurs occidentales souvent difficile à identifier et (qui) tendent un peu plus à perturber la personnalité polynésienne.»<sup>53</sup> Cette culture de masse, avec ses dépliants, ses publicités vend du rêve: «*Un dépliant touristique oublié sur la banquette arrière du taxi évoquait quelques stars et de gros hommes politiques (du pays, ceux-là) qui avaient choisi cette île comme villégiature*»(p66). Elle perpétue, mais de manière frelatée, le cliché de la Nouvelle Cythère de Bougainville. Jean-Marc Pambrun résume cet univers sans qualité de manière cruelle: «*Il (...) avait envié (les habitants d'Ouessant) de ne pas avoir à souffrir de voir leur monde se limiter à des cartes postales dégoulinant d'huile solaire étalée sur des fesses bronzées*» (p43). Titaua Peu note le plaisir de sa grand-mère à aller voir Marlon Brando dans

---

50 Traduction de Bruno Saura dans son article: Naissance d'une pensée millénariste ethnique, et développement du nationalisme à Tahiti, paru en anglais dans *Pacific Studies*, vol 21, n°4, dec 1998. C'est cet article qui a fourni toutes les informations utilisées ci-dessus.

51 Traduction de Bruno Saura, *ibid.*

52 Chantal Spitz *Hombo* (Ed Te Ite, Tahiti) 100.

53 Jean-Marc Pambrun "Clairs-obscur ma'ohi..." in *Dixit 1997* (Ed Créaprint, février, Papeete) 143.

le Parrain, Chantal Spitz évoque le reggae et le disco. Conséquence de la mondialisation des échanges, cette culture de masse s'empare parfois d'éléments de la culture polynésienne elle-même, pour les caricaturer. Ainsi, le tatouage devient-il le signe de reconnaissance d'une jeunesse en quête d'identité, mais qui l'utilise sans aucune idée de la tradition: *«on se tatouait, on se laissait pousser les cheveux, comme «avant», sans même se soucier de cette (...) Histoire qui restait à dire et surtout à éclairer»* (p104). Il est aussi adopté par les Blancs, qui s'exonèrent ainsi de leur responsabilité collective. Cette culture se manifeste aussi par l'utilisation d'un «franco-tahitien», signe de reconnaissance mêlant un français relâché et quelques vocables de *reo mao'hi*, ainsi que le transcrit Stéphanie Ari'irau: *«Mais il faudrait pa'i que tu t'habilles mieux, que tu mettes pa'i les robes que j'ai achetées chez machin chose. La mea ma, la tinito»*. (p24) Il s'agit là sans aucun doute de la description d'une réalité vécue au quotidien, qui rapproche indéniablement les univers symboliques. N'est-elle pas la marque de ce que dénonce Titaua Peu: *«Nous, avec nos vides intérieurs, nos mots devenus piètres mélanges de deux cultures fantomatiques. Fantomatiques, parce que l'une n'était pas nôtre, parce que l'autre ne l'était plus.»* (p100)

On relève aussi que les œuvres écrites après 2000 dénotent une formidable ouverture au monde, grâce ou à cause des médias, radio et télévision: *«un vieux transistor noir, à l'antenne cassée, débitait des communiqués à peine audibles. La femme qui parlait (...) avait réussi à porter au monde, dans le monde, Tahaa et toutes les autres îles»* (p80). La Polynésie n'est plus à l'écart du monde, protégée par l'océan. A Papeete, lors des émeutes de 1995, *«Le «monde», j'étais en «plein dedans»*, comme le dit l'héroïne de *Mutismes*. De la même façon on retrouve dans *Je reviendrai à Tahiti* des références à l'histoire immédiate, c'est à dire au Taui politique. Désormais les références historiques ne sont plus celles du passé de la Polynésie, mais celles d'une histoire récente à l'échelle mondiale, où Pouvanaa A Oopa et les essais nucléaires en Polynésie bien sûr mais aussi la guerre d'Algérie occupent une place privilégiée. Stéphanie Ari'irau se réfère plusieurs fois au Metua et à son exil, résultant d'un procès truqué où il avait été accusé de fomenter des troubles contre la France. Alors que les Essais nucléaires étaient évoqués comme une fiction romanesque dans *l'Île des rêves écrasés*, ils sont désormais cités comme un épisode capital de l'histoire polynésienne: *«Chirac annonçait la reprise des essais nucléaires. (...) Notre Histoire devait-elle rester la même?»*. (pp110-111). Les séquelles du colonialisme sont envisagées à l'échelle de la planète. Dans *Je reviendrai à Tahiti*, sont évoqués le long règne d'Omar Bongo au Gabon, la guerre en Irak ou encore Francis Ona le révolté de Bougainville. Titaua Peu, quant à elle, cite Sadate, Castro, Arafat, Dayan, Ben Gourion ou fait allusion aux guerres civiles en Afrique. Mais la guerre d'Algérie demeure un grand événement symbolique, la célébrité d'Albert Camus ou de Sartre n'y étant pas étrangère. Titaua Peu fait dire à son héroïne: *«Je recherchais tout ce qui concernait la guerre d'Algérie, si fantomatique sous nos ciels, ayant pour unique réalité et postérité son nom. Camus m'apportait les saveurs, les odeurs...»* (p69). Ari'irau relie Jean-Paul Sartre à son engagement du côté du FLN. Les écrivains polynésiens actuels semblent désireux d'assumer le paradoxe de la mondialisation: ouverture au monde en même temps que revendication identitaire.

Dans ces œuvres très contemporaines, l'aéroport remplace le port comme lieu symbolique par excellence du contact. L'aéroport a pour caractéristique d'être, plus que le lieu d'arrivée des touristes, le lieu de départ des Polynésiens vers une lointaine métropole. Ainsi, le héros de *Hombo*, s'engage-t-il dans l'armée française et part-il de son île à la fin du roman, alors que l'héroïne de *Mutismes* se sert de l'écriture pour raviver le souvenir lointain de son pays qu'elle a quitté afin de poursuivre des études supérieures. Cependant, la mondialisation des échanges ne parvient pas à gommer le paradoxe colonial. Une civilisation du progrès et des droits de l'homme crée une société fondée sur l'exploitation, le non-droit et l'amoralisme où la victime expiatoire est sans nul doute l'Autochtone mais aussi l'Européen marginal avant de devenir le *Mao'hi* laissé pour compte de la mondialisation et du développement économique.

Le parti pris scriptural du Nigerian Uzodinma Iweala dans *Beasts of no nation* est très différent de tout ce que nous venons d'envisager. Comme les premiers romanciers francophones, l'auteur situe son récit dans une Afrique abstraite où existent seulement le village avec son école et son église, le camp des insurgés avec ses installations sommaires, la ville détruite par la guerre, avec sa maison close et enfin une nature d'une grande beauté. La guerre civile n'est jamais pensée dans une perspective historique ni même géographique: «*Nobody is really understanding what he is saying about moving to the front and fighting the enemy in this place or that place because I am never seeing this place or that place for my whole life*».<sup>54</sup> Les seules références du small soldier sont ses souvenirs avant que la guerre n'atteigne son village, que son père soit tué et qu'il se fasse enrôler. Mais ces souvenirs s'estompent peu à peu face à la réalité des combats: la tuerie, les expériences sexuelles, la faim et la drogue. Surnagent dans cet univers sans signification des bribes de légendes africaines, seules susceptibles de fournir quelques repères: celle du léopard et du bœuf, où deux frères se tuent l'un l'autre, ou encore la légende de la ville dévastée, ville de marché née de la métamorphose d'un homme trop désireux de possessions terrestres. Réduits à des instincts bestiaux, à leurs fantasmes libérés par l'usage de la drogue, parfois à des quartiers de viande morte, les hommes et les enfants soldats continuent à vivre face à une nature immuable, seulement conscients d'être toujours des hommes, même dans l'enfer: «*And then I am looking at Commandant and Strika and I also thinking to myself that both of them are looking so peaceful and beautiful like how we are looking before the war, like we are being after the war, but not like now*».<sup>55</sup> Malgré certaines réflexions qui parfois laissent entrevoir l'indignation morale ou la révolte métaphysique, nous sommes la plupart du temps confrontés à un univers d'une effrayante banalité, lorsque par exemple, le héros démembré une jeune fille, la larde de coups de couteau puis l'achève en la piétinant, ou encore lorsqu'il subit les caresses très précises mais aussi les manifestations d'affection du Commandant. On ne peut éviter d'entrevoir la similitude du monde d'Iweala avec celui du prix nobel de littérature en 2002, Imre Kertész. Dans des circonstances d'une extrême barbarie, l'homme

---

54 Uzodinma Iweala *Beasts of no nation* (Harper Collins, 2006) 103.

55 Uzodinma Iweala, op cit, 93.

s'adapte, et capitule face à la volonté de l'espèce de continuer à exister à tout prix. Le rapprochement entre ces guerres tribales qui déchirent l'Afrique et l'existence dans les camps de concentration est d'ailleurs suggéré par l'auteur lui-même, qui donne à l'un de ses personnages le nom de «Luftenant», jouant sur les réminiscences collectives qu'amène le mot allemand. Violé régulièrement par le commandant, le héros n'en apprécie pas moins les petits honneurs et les petits bonheurs de la vie, une existence qui acquiert alors une sorte d'atroce banalité: *«I am liking very much to be setting fire, but it is still giving me ever making me like what he is doing to me last night. Nothing is giving me is ever making me to like that, but I am not saying it or he will be beating me.(...) Inside of Commandant's truck is so nice (...) it is feeling very nice on your bottom when you are sitting on it. He is having button to be bringing down the window and you can even be turning on the radio.»*<sup>56</sup>

Nous voilà donc au-delà de l'histoire, dans un univers post-moderne où l'absence de fin dernière nous saute au visage. Le livre d'Iweala, nous pousse à développer encore plus avant notre réflexion, là où la possibilité même d'une représentation signifiante du temps collectif et des sociétés humaines se pose comme prélude problématique à toute réflexion sur le lien politique. Il faut souhaiter que les terribles tensions collectives créées d'une part par les revendications identitaires ethniques (comme au Rwanda ou en Côte d'Ivoire), d'autre part par la mondialisation des échanges, trouveront à s'apaiser dans l'invention de nouvelles formes pour vivre ensemble.

---

56 Uzodenma Iweala, op cit, 91-92.

