



Bruno SAURA

Professeur en civilisation polynésienne, Bruno Saura est directeur du département de Lettres, langues et sciences humaines de l'université de Polynésie française et responsable de l'axe « Sociétés du Pacifique, représentations et identités contemporaines » de l'équipe de recherche de l'Institut de Recherche Interdisciplinaire sur le Pacifique Insulaire et le Pacifique. Diplômé de l'Institut d'études politiques d'Aix-en-Provence, il est docteur en Science politique de l'université d'Aix-Marseille 3 et titulaire de l'habilitation à diriger des recherches en anthropologie.

Auteur de nombreux articles dans des revues scientifiques (*Bulletin de la Société des Études océaniques, The Journal of Pacific History, Pacific Studies, The Journal of the Polynesian Society...*), il a collaboré à l'*Encyclopédie de la Polynésie* et à l'*Atlas de la Polynésie française*. Il a publié plusieurs ouvrages, notamment *Des Tahitiens, des Français. Leurs représentations réciproques aujourd'hui, Pouvanaa Oopa, père de la culture politique tahitienne, Tinito. La communauté chinoise de Tahiti. Installation, structuration, intégration. Entre nature et culture : la mise en terre du placenta en Polynésie française et Huahine aux temps anciens.*

BRUNO SAURA

« À qui appartiennent les traditions en Polynésie française ? »

La question de la propriété des traditions orales¹ en Polynésie française s'inscrit dans un cadre plus large, celui de la propriété des sites, des objets, des symboles émanant des cultures des peuples autochtones². Elle se pose en raison de la domination passée de ces peuples dont bien peu ont échappé à la colonisation politique, et dont la vie continue d'être celle de minorités culturellement dominées. Ceux qui en sont ou s'en font les porte-parole s'estiment victimes d'une double injustice historique : après avoir nui à leur liberté, à leur survie physique et à l'intégrité de leurs patrimoines – pillés, détruits, idéologiquement minorés –, les Occidentaux, ayant redécouvert la valeur de ces patrimoines, les exploiteraient honteusement sous couvert de l'universalité des formes artistiques et culturelles.

Nous commencerons dans cet exposé par restituer le cadre général dans lequel se situent les problèmes de propriété des savoirs traditionnels, sous l'angle du droit. Puis nous en viendrons à la question de fond, celle de la propriété des valeurs, dans l'ordre d'une société traditionnelle.

I ■ Revendications et préoccupations juridiques

Il s'agit sur le fond d'un conflit de légitimité, remettant en cause la conception occidentale de la culture comme d'un trésor dont l'accessibilité à tous doit être encouragée autant que faire se peut. Il y a aussi là un conflit quant à la nature du droit : l'idée même de l'existence d'un d'encadrement juridique de la culture, élaboré par des juristes de façon largement autonome par rapport aux conditions de transmission de celle-ci, est remise en cause par ces défenseurs des peuples non-Occidentaux. Pour eux, le droit patrimonial est inséparable du vécu de la culture : ce sont les conditions de transmission de la culture (avec ses moments, ses dépositaires...) qui offrent un cadre qui n'a pas à être inventé mais au mieux transcrit. D'une façon générale, dans les sociétés traditionnelles, les droits culturels sont perçus comme une propriété collective et inaliénable tandis que le « système juridique occidental, en matière de droit d'auteur, privilégie l'originalité et la nouveauté par rapport à la fidélité à une tradition donnée, affirme le primat

1. Pour une définition et une tentative d'inventaire de ce qu'est la tradition orale, voir Auffray (2004).
2. Nous ne souhaitons pas entrer dans le débat sur la distinction entre les peuples autochtones et les peuples indigènes. En résumé, certains (voir Collot 2007 : 184) estiment nécessaire que les peuples autochtones sont nécessairement minoritaires (numériquement) sur leur propre territoire, tandis que d'autres (Bellier 2006) n'y voient pas une condition de la définition des peuples autochtones.

de l'individualisme sur le communautarisme, exige la fixation de l'expression (par écrit ou autrement) par rapport à sa non-fixation, et, favorisant dans sa logique économiste la liberté plutôt que l'exclusivité, limite la durée des droits exclusifs que peut détenir un individu sur sa création originale plutôt que d'en reconnaître l'immémorialité » (Grandreault-DesBiens 2000 : 145-146).

Certains revendiquants sont inscrits dans un dénonciation maximaliste ou « fondamentaliste », remettant en cause le principe de l'octroi ou de la reconnaissance technique par les Occidentaux de droits parcellaires (consentis). Par exemple, certains Aborigènes d'Australie s'estiment propriétaires « de toutes les espèces naturelles autochtones, kangourous et émeus compris. La compagnie aérienne nationale Qantas devrait effacer son logo (une silhouette de kangourou) de tous ses avions. Ce symbole est, à leurs yeux, propriété exclusive des Aborigènes » (Brown 2006 : 27). La question n'est pas qu'économique puisque les conséquences dommageables (en anglais « *prejudices* ») causés aux peuples autochtones sont à la fois d'ordre aussi moral, herméneutique, et représentationnel³.

Moins radicale (et moins idéaliste), l'attitude des militants « réformiste » parie sur le concours des instances (juridictions et conventions) internationales, pour aménager certains droits. Une déclaration des droits des peuples autochtones est ainsi été adoptée le 13 septembre 2007 par l'Assemblée générale de l'ONU, au terme d'une gestation de plus de vingt ans, et malgré l'opposition des principaux pays coloniaux (États-Unis, Canada, Australie et Nouvelle-Zélande). À l'échelle du Pacifique⁴, le secrétariat général de la Communauté du Pacifique vient d'élaborer en 2007 un Cadre juridique régional pour la protection des savoirs traditionnels et des expressions de la culture. Il pose pour principe la reconnaissance de la propriété exclusive par les peuples du Pacifique des droits de reproduction, de publication, de représentation, de traduction, d'adaptation de leurs savoirs traditionnels. Il régleme aussi la création des œuvres dérivées, c'est-à-dire des « création(s) ou innovation(s) intellectuelle(s) fondée(s) sur des savoirs traditionnels ou des expressions de la culture ou en découlant » (p. 3). Il prévoit des sanctions dans le cas d'atteinte à une œuvre, ainsi définie : « dans le domaine des savoirs traditionnels ou des expressions de la culture, on entend toute acte ou omission qui entraîne une déformation matérielle, une mutilation ou une transformation des savoirs traditionnels ou des expressions de la culture, préjudiciable à l'honneur ou à la réputation des propriétaires traditionnels, ou à l'intégrité desdits savoirs ou expression ». Cette dernière notion (l'atteinte à l'intégrité) est extrêmement conservatrice (qu'on le déplore ou non), susceptible de geler tout processus de création par des non-autochtones sur la base d'éléments d'une culture traditionnelle.

3. Cf. Moser (1995). *Le dommage représentationnel tient au fait qu'une représentation culturelle « doit non seulement être « vraie » d'un point de vue ontologique, mais également authentique, c'est-à-dire faite un membre du groupe représenté. Le délit herméneutique, quant à lui, serait consommé lorsqu'un non-autochtone prétend interpréter les cultures autochtones, le postulat étant que la capacité d'interprétation d'une culture est fonction de l'appartenance à cette culture, et, partant, d'un rapport de proximité, voire d'intimité, avec l'expérience collective de cette culture. Pour sa part, le délit moral soulève la question de l'intégrité et de la responsabilité de la personne qui fait acte de représentation ou d'interprétation. Cette responsabilité lui impose, par exemple, d'éviter les stéréotypes et les clichés dans la représentation qu'elle fait d'une culture autre que la sienne » (Moser résumé ici par Grandreault-DesBiens 2000 : 137).*

4. Projet élaboré conjointement avec le Conseil des Arts du Pacifique, le Secrétariat général du Forum des îles du Pacifique et le Bureau régional de l'UNESCO pour le Pacifique.

CONFÉRENCE

BRUNO SAURA

La preuve du rattachement d'un artiste à un groupe autochtone (dont les critiques pourraient dire qu'il vit aujourd'hui de façon plus ou moins communautaire et seulement pour partie traditionnelle) est établie sous la forme d'une certification par une autorité détentrice de la représentativité du peuple en question. Ce cadre juridique régional préparé en 2007 par la Communauté du Pacifique pose ainsi l'existence d'une Autorité culturelle chargée de délivrer les autorisations d'utilisation pour un usage non coutumier des formes d'expression et savoirs coutumiers, servant d'intermédiaire avec les détenteurs de savoirs et droits identifiés à l'intérieur du groupe. Cette Autorité est désignée par le ministre (vraisemblablement de la culture) du pays du Pacifique concerné, ce qui laisse entière toute la question de savoir quelle elle pourrait être en Polynésie française le jour où il y existera une volonté d'appliquer ce cadre.

Précisément, en Polynésie française, il existe une volonté récurrente de certains acteurs et aujourd'hui des pouvoirs publics, de protéger le patrimoine culturel des habitants d'appropriations, de déformation, ou d'exploitations commerciales non contrôlées. Cela passe par la protection de noms de lieux comme Tahiti, Tahiti Nui ou (dans le contexte de la culture du surf) Teahupo'o. La représentante indépendantiste Tea Hirshon a ainsi récemment fait breveter comme une marque, et pour cinq ans, le nom Tahiti nui, afin de lui offrir une protection juridique minimale⁵. En remontant un peu dans le temps, on se souvient que le Conseil économique, social et culturel de la Polynésie française avait voté le 3 novembre 2005 un projet de mise en place d'une politique de protection de l'artisanat traditionnel (conurrencé par des contrefaçons venues d'Asie) et de lutte contre l'utilisation abusive de motifs traditionnels *ma'ohi* à des fins commerciales. Ce vote était intervenu à la demande du président de l'Académie tahitienne, Maco Tevane, membre du CESC, notamment en réaction face à la tenue au même moment du festival international de tatouage Tattoonesia (dans lequel il voyait une dérive économique)⁶.

Lors de ce festival, le ministre de la Culture, Tauhiti Nena, avait affiché la même préoccupation en annonçant la mise en place prochaine d'un code protégeant le patrimoine naturel et culturel polynésien. Pour sa part, la ministre de la Santé de l'époque s'était attelée à une reconnaissance des tatoueurs, sous l'angle de l'hygiène, comme des professionnels de professions liées au corps. Elle avait suggéré la mise en place d'un conseil de tatoueurs chargés de statuer sur des règles en ce domaine, ce qui pose toujours la question de la représentativité de ces personnes, et de leur positionnement en tant que gardiens de traditions dont la transmission, interrompue pendant au moins un siècle, est réapparue très récemment (moins de trente ans) dans ce domaine précis qu'est le tatouage. La question du droit du tatouage est d'ailleurs particulièrement complexe puisqu'à côté de la protection des motifs traditionnels, se pose celle des droits du tatoueur et du tatoué en tant que personne, notamment en matière de droit de l'image⁷.

5. Cette marque a été déposée auprès de l'Institut national de la propriété industrielle le 4 juillet 2007. Voir *Les Nouvelles de Tahiti* 24-09-2007 : 5.

6. Cf. *Les Nouvelles de Tahiti* 04-11-2005 : 9. Ce festival est organisé par une société privée, Tahiti Event, soutenue par les pouvoirs publics. Il réunit près de soixante tatoueurs (essentiellement de Polynésie française) et accueille cinq mille visiteurs en quatre jours.

7. La représentante indépendantiste à l'Assemblée, Sabrina Birk (fille adoptive du peintre Bobby Holcomb ; elle-même peintre et juriste spécialisée dans la propriété intellectuelle,) explique que dans le cadre juridique actuelle de la Polynésie française, « le tatouage est une œuvre complexe à protéger parce que ce sont deux droits qui vont se chevaucher, celui de la personne, de l'individu qui reçoit le tatouage, et également le droit de l'artiste tatoueur qui exécute une œuvre. Ces droits s'exprimeront lors de la commercialisation de l'œuvre... Si ce dessin exprime la personnalité de l'artiste, il mérite qu'on lui verse des royalties, des droits d'auteur. Pour cela, il ne faut pas que le tatouage soit une copie. Je pense qu'il faudrait une signature, une estampille comme pour certains objets réalisés par des artistes ». *La Dépêche de Tahiti* (06-11-2006 : 24).

II ■ Le cas précis de la tradition orale en Polynésie française

La même préoccupation existe-t-elle dans le domaine de la tradition orale ? Si tel est incontestablement le cas de la part de ceux qui la recueillent, il en va autrement de ceux qui l'utilisent pour la vulgariser ou simplement pour s'en inspirer comme on respire l'air du temps ou du pays dans lequel on a choisi de vivre.

Parce que Polynésiens ou vivant dans un milieu aux valeurs polynésiennes, ceux qui recueillent la tradition orale sont animés d'une volonté de la sauvegarder et de la transmettre à destination première voire exclusive de ce groupe.

Par exemple, lorsqu'en 1978 la cellule des traditions de la MJMC (Maison des jeunes et de la culture de Tupaeru'i)⁸, publie un petit ouvrage intitulé *Mahina*, relatif aux traditions de ce district de Tahiti, il est signé collectivement des trois personnes âgées qui ont transmis leurs traditions (Teura Heimata a Heuvea, Tafa'i Louis Teateotea et Tefano Tairui), avec mention sur l'ouvrage de l'interdiction expresse de le traduire dans une autre langue. Le problème réside dans le fait que cette mention n'apparaît qu'en tahitien, ce qui en limite sans doute les effets.

Le programme de collecte de récits de vie en langues vernaculaires, engagé par Jean-Marc Pambrun, alors directeur du département des traditions orales du Centre polynésien des sciences humaines, au milieu des années 1980, obéit à une logique encore plus protectrice. Les conditions d'accès et d'utilisation de ces enregistrements durant une période de soixante ans sont si restrictives qu'ils dorment pour la plupart silencieusement depuis leur recueil. Si certains peuvent se féliciter qu'ils soient ainsi protégés, ils ne profitent pas (au bon sens du terme) non plus aux Polynésiens pour lesquels ils ont été récoltés comme représentatifs – au delà des singularités des parcours de vie – de savoirs collectifs.

Lorsque j'ai entrepris, en 1999, le recueil de traditions orales de Huahine, j'ai moi-même veillé à entourer la diffusion ultérieure de ces paroles (qui ont donné lieu à la publication de l'ouvrage *Huahine aux temps anciens*, 2005), de certaines précautions. Conformément à la volonté de certains interlocuteurs, les traditions recueillies en tahitien n'ont pas été traduites en français, afin de limiter l'appropriation dont elles pourraient faire l'objet de la part de gens non originaires de Huahine, notamment, selon leurs dires, de guides touristiques. J'ai conscience néanmoins des limites de cette parade. Outre le fait qu'elle ne facilite pas l'accès à ces savoirs à des gens de Huahine (ou plus ou moins originaires de Huahine) qui ne lisent pas bien la langue de l'île, il est toujours possible à un guide touristique de Huahine – ou d'ailleurs – de se faire traduire ces paroles. Alors, que faire ? Ne rien faire ? Jeter la pierre à ceux qui contribuent à sauvegarder certains savoirs en voie de déperdition, parce qu'il existerait des risques de débordement de leur entreprise ?

Avant de tenter de répondre à cette question, je voudrais en terminer au sujet de l'agacement de certains Polynésiens qui voient se multiplier les récits légendaires de leurs îles dans la bouche et sous la plume d'Européens qui au mieux les transmettent dans leur

8. Cette cellule et au sein de laquelle œuvre aussi Tiare Bonnet, est dirigée par Hubert Brémond, la MJMC étant alors dirigée par Henri Hiro.

langue, de façon plus ou moins fidèle, voire les déforment volontairement pour créer du nouveau. Depuis 1986 existe ainsi une collection d'ouvrages pour les enfants « Les légendes polynésiennes » aux éditions des mers Australes, comprenant des légendes traditionnelles (par exemple est parue en 2001, une légende de Hiva Oa, *La légende de Hai Puka*, de Patrick Chastel, avec des illustrations Catherine Chavaillon) ou bien des histoires imaginaires (*Alerte au cyclone Martin*, de J-Claude Pinto, 2001 également)⁹.

En 1992, Louise Peltzer déplorait que « Les Occidentaux depuis plus de deux siècles écrivent sur Tahiti, analysent, commentent, critiquent, s'emparent de nos légendes, s'immiscent dans la cosmogonie sacrée et transforment nos Dieux en acteurs. J'ai envie de crier pitié, laissez nos Dieux dormir en paix » (1992 : 37).

Les Polynésiens ne sont cependant pas fermés à la circulation en langue française (ou une autre européenne) de leurs légendes, pourvu qu'elles ne soient pas transformées et leur soient aussi destinées dans leur propre langue. Ainsi, le très puriste poète et théologien Duro Raapoto, membre de l'Académie tahitienne, participe-t-il à titre principal à la traduction de l'ouvrage *Te tahi tau fapura* publié par l'Église évangélique de Polynésie française en 1981 (traduction de fables de Jean de Lafontaine) ; il traduit également en tahitien, en 1992 *La légende de Maui* sur la base d'un texte anglais d'Edward Dodd (Américain)¹⁰. Il y a là très certainement une réappropriation en langue tahitienne de cette légende polynésienne, qui explique le recours à un texte de départ rédigé en anglais.

C'est de ce concept d'appropriation que je voudrais développer, en posant sur le fond la question de la propriété et des propriétaires des traditions, dans le contexte de la culture traditionnelle polynésienne (tahitienne en particulier).

III ■ Qu'entend-on par « appartenir » ?

Qu'entend-on par appartenir et par « appropriation culturelle » ?¹¹

Le petit Larousse illustré (éd. 2007, p. 100) donne la définition suivante :

« Appartenir : v.t. ind. (latin. *pertinere*, se rapporter). 1. Être la propriété de. *Ce livre ne lui appartient pas*. 2. Se rattacher à ; faire partie, relever de. *Appartenir au corps des fonctionnaires* (...) ».

À la lumière de cette définition, il y a lieu de distinguer deux choses : la question de la propriété des traditions polynésiennes, et celle de leur rattachement à un ensemble. Le second point ne pose pas de problème : ces traditions se rattachent à, relèvent de la culture polynésienne, de la tradition orale spécifique à ces îles.

En revanche, sur le premier point, qui en est propriétaire ? La tradition orale est une élaboration anonyme et collective qui s'est constituée au fil des siècles. Quand bien même, dans la tradition orale polynésienne, il arrive qu'on puisse identifier un personnage à l'origine du nom attribué (par lui, ou en raison de certaines de ses actions) à une pierre, une terre, une

9. L'un des plus anciens ouvrages de vulgarisation des légendes de la Polynésie française est celui d'Émy Viale-Dufour (1971) *Contes et légendes de Tahiti et des mers du Sud, avec des illustrations de René Péron*, paru chez Fernand Nathan.

Bien que ce texte soit d'une facture très française, et à destination principale du marché du livre français, l'auteur est un Demi. 10. Enfin, Duro Raapoto traduit en tahitien au cours de l'année 2007 l'ouvrage *Si loin du monde* signé de Tavae Raioaoa, rédigé en français par Lionel Duroy. Il s'agit du récit de la traversée du naufrage involontaire qui survécut en 2002 à cent dix-huit jours de dérive entre Tahiti et Aitutaki.

11. En termes juridiques, cette expression générique « appropriation culturelle » désigne l'emprunt non autorisé qu'effectue un membre d'une culture donnée, le plus souvent dominante, de modes d'expression, de styles littéraires ou visuels, d'une symbolique, d'une thématique ou d'un savoir-faire quelconque, qui sont généralement associés à une culture autre que la sienne, le plus souvent dominée Grandreault-DesBiens (2000 : 133).

montagne, il n'en est pas pour autant propriétaire : ces objets se rattachant à son histoire sont la propriété des groupements familiaux à qui ils appartenaient avant cette nomination et/ou à qui ils appartiennent depuis.

Sans auteur identifié, la tradition orale est néanmoins reconnue par les Polynésiens comme appartenant aux gens originaires des lieux qu'elle évoque et qui y résident. Ceux-ci sont reconnus comme *ta'ata tumu*, enracinés sur place, depuis plusieurs générations (et parfois de façon plus ou moins indépendante de leur lieu de naissance) et n'ayant pas fixé leur résidence en d'autres lieux depuis plusieurs générations. Il en va ici de la tradition orale comme de la terre : elle est la propriété de groupes qui exercent sur elle des droits d'usage, lesquels se perdent précisément par le non-usage, qui signifie un transfert de parenté avec acquisition de nouveaux droits d'usage au sein du nouveau groupe de rattachement¹².

En clair, en situation traditionnelle, une personne dont les lointains ancêtres sont originaires d'un lieu où elle-même n'a jamais vécu, ne peut utiliser la tradition orale du lieu que pour se faire reconnaître comme descendant d'un *ta'ata tumu* (originaire), qui lui aurait éventuellement transmis certains savoirs.

En revanche, il n'est pas question qu'elle se prétende spécialiste de la tradition orale de ce lieu qu'elle n'a jamais habité, ou bien où elle réside depuis peu. En contexte traditionnel, la tradition orale n'est pas un simple savoir verbal sur des lieux. Elle est constitutivement transmission du savoir relatif à ces lieux en ces lieux. Elle est vécu d'expériences heureuses ou difficiles sur ces lieux, par rapport à ces lieux, à travers des inspirations heureuses, des songes, des désordres, parfois des expériences de possession qui posent en définitive les questions de savoir qui possède quoi et qui est possédé par quoi ou par qui. Bien qu'immatérielle, la tradition orale est faite de chair, de larmes, d'émotions, de douleur, de fierté. Ceux qui la transmettent ou contribuent à le faire savent les risques potentiels qu'ils prennent s'ils le font d'une façon formellement incorrecte (quant à son énoncé), ou à mauvais escient, ou à destination d'une mauvaise personne.

Je ne résiste pas au plaisir de livrer ici une anecdote hautement significative déjà restituée ailleurs – Saura (2003 : 24-25) – mais sur laquelle il me plaît de revenir dans le cadre de cet exposé. Un jour de juin 1997, alors que je sillonnais l'île de Taha'a en quête d'une légende relative aux enfants jumeaux Ta'ari'i et Hei-ura-i-te-ra'i nourris par un même placenta¹³, je me suis arrêté chez Paimore Tehuitua, reconnu à l'échelle de l'île comme un des meilleurs « gardiens » de la tradition. Après m'avoir fort aimablement renseigné sur le thème du placenta, objet premier de ma recherche, il me dit préférer ne pas me livrer lui-même la légende des enfants jumeaux, qu'il connaissait pourtant parfaitement. Il me demanda de me rendre au sud de l'île, dans le village de Poutoru (autrefois Niua) pour entendre ce récit de la bouche d'un descendant de Tuturi-i-te-Hau-tama et de ses trois frères Ruahe-Hei-arii, Ruahe-Rarape et Ruahe-Mahuta, qui sont habilités à le transmettre puisque cette légende est celle de leurs ancêtres.

12. Soit, en termes juridiques, un principe d'endo-aliénation, à l'intérieur d'un cadre plus large : « À l'extérieur du groupe (exo-aliénation) s'applique le principe d'exo-intransmissibilité : on peut prêter ou louer la terre à des étrangers au lignage, mais non la céder à titre définitif. À l'intérieur du groupe (endo-aliénation), la circulation de la terre est à l'inverse possible ». Rouland (1990 : 26-27).

13. Ces enfants sont les descendants de Tuturi-i-te-hau-tama, qui avait quitté Taha'a pour s'installer à Ra'aitea, île jumelle de Taha'a, insérée dans le même lagon. Justement, Ta'ari'i et Hei-ura-i-te-rai sont aussi des jumeaux, qui se trouvent partager le même placenta. À leur naissance, ils sont placés dans une calebasse qui dérive vers leur île d'origine, Taha'a. Là, à Niua-Poutoru, un couple de vieux pêcheurs les recueille. L'homme tranche leur cordon ombilical avec un bambou et part « planter » (enterrer) leur pufenua dans la montagne. Celui-ci va donner naissance à une liane énorme, dont la forme allongée rappelle leur cordon ombilical qui produit des graines dites Tataramoa, enfermées deux par deux dans une même gousse, graines ayant la forme d'un placenta. Ces graines aussi grosses que la moitié de la paume de la main d'un adulte, servent à décorer les costumes de danse traditionnelle ; elles sont dites par les habitants, endémiques de l'île.

CONFÉRENCE

BRUNO SAURA

Paimore insista sur le fait que certaines traditions appartiennent en propre à certaines familles ou groupes sociaux et qu'il existe un risque à dire la tradition des autres. « *A parau i to 'oe parau, eiaha 'oe e parau i to te tahi parau* » : « Parle de toi, mais ne raconte pas l'histoire des autres », affirme le dicton tahitien. Ainsi m'expliqua-t-il, dans les années 1960, le groupe de danse du village de Vaito'are, voisin de Niua, avait mis en scène cette légende. Au cours du spectacle, un danseur se blessa grièvement avec une lance en bambou. Chacun à Taha'a continue d'attribuer cet accident au fait que ce danseur n'appartenait pas à la famille des Ruahe et n'était pas originaire de Niua-Poutoru, village pourtant distant de quelques kilomètres à peine¹⁴.

Cette conception extrêmement conservatrice de la transmission de la tradition, qui préserve certes des tentatives d'appropriation par l'Autre, a aussi pour fonction évidente de préserver le statut de ses détenteurs. Elle n'est donc pas égalitariste, et le fait que la tradition en question soit dite collective n'empêche pas certaines formes de privilèges et inversement d'exclusion de se maintenir, au sein de la communauté en question.

IV ■ L'appropriation est-elle dépossession ?

La conception occidentale de la circulation du savoir est à l'opposé de celle-ci. Chez les Occidentaux, le savoir appartient potentiellement à celui qui, par son travail, arrive à y accéder. Aucun thème, aucune langue, aucun domaine de la connaissance n'est tabou a priori du fait que l'on serait homme ou femme, jeune ou vieux, et surtout, membre ou non de la communauté à laquelle se rattache ce savoir. Même en milieu traditionnel européen, les conteurs brodent, enrichissent un récit initial sans qu'il y ait là sacrilège ou déformation induite. D'autres sociétés traditionnelles valorisent ce type de récits comprenant des variations affichées autour d'une trame centrale, offrant toute leur place à l'imagination et au verbe du conteur dont on attend qu'il produise un récit stylisé, personnalisé. Les sociétés polynésiennes ne me paraissent pas relever de ce type de culture. Qui plus est, l'effondrement des traditions liée à la domination occidentale rend encore plus nécessaire à l'esprit des Polynésiens d'aujourd'hui que leurs traditions soient transmises dans une forme aussi proche que possible de ce qu'elles étaient autrefois¹⁵.

En Occident, la liberté de l'usage des mots va jusqu'à l'emprunt par les écrivains ou les artistes d'un nom. Lorsqu'un écrivain occidental agit de même en Polynésie, s'appropriant un pseudonyme polynésien, le procédé détonne et agace à nouveau ceux (Polynésiens ou non) qui connaissent les conditions de l'usage des noms dans l'ordre de cette culture¹⁶. J'ai ainsi surpris un beau jour mon ami Christian Robert, patron des éditions Au vent des îles, en « démasquant » immédiatement derrière le pseudonyme Vairaumati no Raiatea, l'auteur du manuscrit du roman *Arioi*, posé sur son bureau : « À coup sûr, c'est une femme *popa'a* (française) ! ». Nul Tahitien qui se respecte n'aurait emprunté un nom aussi chargé d'histoire et ne l'aurait rattaché maladroitement à l'île de Raiatea (dans la tradition, Vairaumati réside à Popora – Borabora –, mais l'auteur du roman vivait, elle, à Raiatea).

14. Je me suis néanmoins rendu compte plus tard que cette légende avait déjà été publiée en français par Émile Hiro (1985).

15. D'où les grincements de dents des puristes, par exemple lorsqu'en 2002, l'OTAC (Maison de la culture de Tapaerui) fait se produire (à destination des enfants) une conteuse française, Léonore, qui conte des légendes marquisiennes accompagnée de la saltimbanque Nani qui effectue des numéros d'équilibrisme et diverses facéties.

16. Sur cette question du nom et de l'identité des individus à l'intérieur de groupes familiaux et d'ensembles culturels, je renvoie notamment à l'article de Jean-Marc Pambrun (1996).

Cette appropriation des thèmes, des personnages, des noms, recherchée par les uns, entraîne chez les autres le sentiment d'une dépossession. Ainsi Chantal Spitz s'exprime-elle en 2003 au sujet de l'art et des écrits de Paul Gauguin : « Paul Gauguin. Ce nom mythique porteur de multiples mythes déclinés, l'Eden cannibale de Melville, Le mariage de Loti, Les immémoriaux de Ségalen, ces mythes réducteurs qui, de la Nouvelle Cythère à la Maison du jour, nous établissent dans une identité immuable, immobile, nous réduisent au silence, à l'absence, nous laissent sans voix. Peuple insonore (...). Gauguin n'a eu aucune influence particulière sur notre peuple. Il n'est qu'une parmi les nombreuses voix occidentales qui nous ont privés de notre expression (...) ».

Vingt-cinq ans plus tôt, Duro Raapoto (1978) écrivait déjà au sujet de la situation tahitienne : « Un peuple tout entier meurt confortablement, sans paroles, parce que d'autres font l'effort de parler pour lui, à sa place ».

Pourtant, les Occidentaux qui écrivent au sujet de la Polynésie (et la question dépasse ici largement le sujet de la tradition orale) ne prétendent pas porter la voix des autochtones, ou ne le feignent de le faire qu'à destination des leurs. Que Paul Gauguin tente de devenir 'Oviri, sauvage, ne signifie pas qu'il se prenait pour un authentique Tahitien ou Marquisien. À Tahiti comme à Hiva Oa, sa défense des valeurs des Polynésiens a beau s'inscrire dans le cadre de rivalités coloniales franco-françaises (entre l'Administration, l'Église catholique et les petits Blancs libres penseurs), il essayait malgré tout de faire entendre les intérêts des Marquisiens, et surtout, n'empêchait aucun d'entre eux de s'exprimer avec ses propres mots.

Aujourd'hui, qu'un écrivain guinéen, chinois ou brésilien, choisisse d'écrire en langue française, ne produit aucun effet de dépossession chez les premiers héritiers de la langue de Molière. Il y a certes partage, appropriation, mais sans idée de division d'un trésor qui lèserait ses propriétaires initiaux. Certes, ses aînés attendent de lui qu'il respecte les canons de la langue, mais ils acceptent aussi et attendent peut-être une certaine dose de subversion qu'il pourrait y introduire, compte tenu précisément de sa culture d'origine. L'appropriation est vécue ici comme une contribution bénéfique, additive.

Alors, comment se fait-il que certains défenseurs de la langue, des savoirs, des traditions des peuples autochtones, se sentent agressés, dépossédés par les hommages (pas toujours désintéressés, convenons-en) que d'Autres font à leur patrimoine ? N'y a-t-il pas là ingratitude, protectionnisme abusif et à sens unique ? Après tout, médicaments ou les biens manufacturés occidentaux ne sont pas réservés à l'usage des seuls Occidentaux. Aucun Nippon ne proteste quand Virgile Haoa signe (2003) un album de BD (illustré par Gotz) *L'alliance ma'ohi* mêlant Polynésie des temps anciens et combats à la façon des mangas japonais. Quant aux Français qui les connaissent, ils se réjouissent lorsque Jean-Marc Pambrun ou Chantal Spitz s'approprient « leur » langue en alexandrins ou des formes plus novatrices. Convient-il de voir dans les protestations des autochtones défenseurs de leur intégrité culturelle un caprice de personnes avides de tirer profit de leurs deux cultures, entre lesquelles elle se placent comme des médiateurs obligés, déniaut aux Autres la capacité de tresser eux-mêmes des liens ?

À la vérité, il y a dans la réaction de défense (et c'en est une) de ces militants autre chose que de la prétention ou de l'intérêt. Du point de vue occidental, le savoir constitue un domaine supérieur vers lequel chacun peut se hisser, une richesse qui circule en quelque sorte en dehors des gens, au-dessus des gens. Le fait qu'il soit transmis par le livre explique pour partie cette perception du savoir que nous qualifierions d'« horizontale » car il circule tel un nuage, n'ayant ni maître ni frontière. À l'inverse, dans les sociétés traditionnelles, le savoir relatif à des origines, à des groupes sociaux, est constitutif de ces derniers. Il ne saurait donc circuler indépendamment d'eux. La perception des traditions y est verticale :

CONFÉRENCE

BRUNO SAURA

ces savoirs sont certes immatériels, c'est-à-dire en quelque sorte situés au-dessus de la matérialité du groupe (territoire, population), mais ils se trouvent en fait dans la continuité verticale de ces groupes, dont ils constituent la partie la plus esthétique et spirituelle¹⁷.

Lorsque ces savoirs ont trait à un *fenua*, une terre, ils sont la partie verbale de cette terre, dont l'appropriation est rupture pour ceux qui continuent à vivre sur cette terre car elle met fin à la verticalité de la relation entre les hommes et la terre et porte atteinte en ce sens atteinte à son intégrité, à leur intégrité.

Pour conclure sur une note optimiste, et ne pas couper les ailes aux entreprises culturelles de diffusion et de partage d'éléments venus du passé, rappelons qu'il est néanmoins des audaces salvatrices. Qui prétendrait que le Bishop Museum d'abord (en 1928), puis la Société des Océanistes (en 1951 ?) ont eu tort d'éditer l'ouvrage ethnographique et monument de littérature orale *Tahiti aux temps anciens* ? Ceux qui ont transmis ces paroles au pasteur Orsmond, qui les a transcrites (et après lui sa petite-fille Teuira Henry, qui a signé l'ouvrage) n'ont pas donné leur autorisation sous une forme repérable aujourd'hui, mais ils ont rendu Orsmond à son tour dépositaire de leurs précieuses connaissances mythologiques ou généalogiques. Leurs descendants n'ont pas été consultés, mais la publication de ce texte a eu un effet majeur en matière de prise de conscience par l'ensemble des Tahitiens de la richesse de leur culture traditionnelle¹⁸. Il est vrai que, du fait de cette publication, ces traditions circulent aussi entre des mains qui n'ont jamais tenu dans leurs paumes la terre tahitienne. Aussi me semble-t-il que c'est moins le recueil de paroles anciennes, qui devrait être contrôlé, que les formes dans lesquelles elles sont restituées et les bénéfices économiques éventuels qu'elles génèrent¹⁹.

Mais je me rends compte qu'en matière de propriété des savoirs traditionnels, pour reprendre les mots de Jean-François Grandreault-DesBiens (2000 : 138), « à mesure que furent les questions, les réponses, elles, semblent fuir ». Je ne prétends donc pas avoir ici répondu à la très vaste question « À qui appartiennent les traditions polynésiennes ? ». En la posant publiquement ici, j'ai souhaité que cette interrogation soit au cœur de la réflexion de ceux qui valorisent ou diffusent ces savoirs, à l'intérieur comme à l'extérieur de l'université de la Polynésie française qui fête aujourd'hui ses vingt ans. Je laisse maintenant, comme le veut la tradition des conférences, la place à vos propres questions.

17. Cette perception de la tradition comme constitutive des groupes sociaux expliquerait-elle que certains individus, lorsqu'ils les publient, signent de leur nom personnel des textes de traditions dont ils ne sont pas exactement les auteurs mais plutôt les dépositaires. Ainsi de Daniel Terooatea et Pare Walker pour Rurutu, qui tous deux signent de leur nom des textes issus ou inspirés d'un *puta tupuna* (cahier de traditions) d'un de leurs ancêtres, sans mentionner celui-ci, peut-être parce qu'ils estiment que lui-même n'était qu'un dépositaire parmi d'autres de traditions qui sont aussi les leurs. Néanmoins, lorsqu'ils déposent le texte d'une chanson à la SPACEM (équivalent tahitien de la SACEM, société des auteurs compositeurs), certains chanteurs polynésiens séparent par exemple clairement les chants qu'ils ont composés au sujet d'une île, des chants anciens de cette île (répertoriés comme « traditionnels », sans auteur). L'appropriation des paroles en tahitien ne concerne d'ailleurs pas que les Occidentaux, loin s'en faut. L'auteur Valérie Gobrait en a fait l'expérience, dont la pièce de théâtre en tahitien *Te 'a'ai no Matani'i* a fait l'objet d'une publication intégrale, sans son consentement, à 20 000 exemplaires, dans l'hebdomadaire du gouvernement de la Polynésie française *Te reo Fenua* (décembre 2000, pp. 6-16) au prétexte que son rédacteur en chef, John Mairai, avait envie que le texte soit accessible à tous.

18. Plus modestement, la publication de l'ouvrage *La lignée royale des Tamatoa de Ra'iatea* (Saura et al. 2003), construit sur la base d'un manuscrit dont on ignore l'auteur (que nous avons essayé d'identifier dans notre introduction), a produit dans cette île, aux dires de nombreuses personnes que nous y avons rencontrées depuis, une prise de conscience d'une identité familiale au contenu jusque-là mal défini.

19. Sur ce point, aucun cahier du patrimoine auquel j'ai participé n'a donné lieu à l'établissement de droits d'auteur à mon bénéfice. La procédure a même été fort longue, dans le cas de Huahine aux temps anciens, pour en arriver formellement à une cession de droits au profit du Territoire de la Polynésie française, nécessitant un passage en conseil des ministres. Dans le cas de l'ouvrage *La lignée royale*..., mention expresse a été faite qu'il existe des droits réservés, en cas d'identification de l'auteur du manuscrit et d'une démarche de ses héritiers. Malgré tout, les tirages de ces ouvrages sont si faibles que sans le financement des pouvoirs publics (ministère de la Culture de la Polynésie française), ils n'auraient jamais vu le jour. Il n'y a pas là une opération commerciale. Nous déplorons l'attitude de bien des personnes qui imaginent que nous gagnons des montagnes d'argent avec ces ouvrages. De leur côté, ces écrits présentent surtout un intérêt économique en ce qu'elles tentent d'y trouver des éléments leur permettant d'asseoir des droits sur des terres.

Références bibliographiques

- AUFRAY (Michel), 2004, « Les traditions orales », *Historiens & Géographes* 386, pp. 229-241
- BELLIER (Irène), 2006, « Les peuples autochtones à la recherche de droits collectifs », *Sciences Humaines* 169, pp. 30-31
- BROWN (Michael F.), 2003, *How owns Native Culture ?* Harvard, Harvard University Press (2006). « Faut-il breveter les cultures en danger ? », *Sciences Humaines* 169, pp. 26-29 ; 32
- COLLOT (Pierre-Alain), 2007, « La protection des savoirs traditionnels, du droit international de la propriété intellectuelle au système de protection *sui generis* », *Droit et Cultures* 53, pp. 181-209
- DEVATINE (Flora), 1979, « Problèmes rencontrés en Polynésie pour la conservation du patrimoine culturel et le développement des cultures océaniques », Papeete, 206, pp. 379-404
- DODD (Edward), 1992, *La légende de Maui* (traduction du texte original anglais par Pierre Montillier, traduction en tahitien par Duro Raapoto). Papeete, Haere Po no Tahiti, 120 p.
- GRANDREAULT-DESBIENS (Jean-François), 2000, « La critique autochtone de l'appropriation artistique ou le droit d'auteur dans la tourmente identitaire », *Droit et Cultures* 40, 2000/2, pp. 133-153
- HIRO (Émile Teri'iero'o), 1985, « Légende de Hau-manava-i-tu », *Bulletin de la Société des Études océaniques* 233, pp. 35-37
- JAARSMA (Sjoerd R.), (sous la direction de) 2002, *Handle With Care : Ownership and Control of Ethnographic Materials*. Association for Social Anthropology In Oceania Monograph Series. Pittsburgh : University of Pittsburgh Press, 264 p.
- JOURNET (Nicolas), 2006, « À qui appartient la culture ? », *Sciences Humaines* 169, pp. 24-2
- MOSER (Walter), 1995, « L'appropriation culturelle », *Discours social/Social Discourse*, VII-1-2, pp. 83-96
- PAMBRUN (Jean-Marc Ter'ituatini), 1996, « Au nom de l'enfant », *La nouvelle revue d'ethnopsychiatrie. Savoir médical et pouvoir de guérir*, mai 1996, pp. 105-116
- PELTZER-GROZNYKH (Louise), 1992, « Mémoire orale », in Collectif, *La mémoire polynésienne. L'apport de l'autre. Actes du Colloque organisé par l'association Racines, Musée de Tahiti et des Îles, 13 et 14 mars 1992*, Papeete, Association Racines/multipress, 64 p, pp. 37-40
- RAAPOTO (Duro), 1978, « Ma'ohi, ou l'identité bafouée », *Journal des Missions Évangéliques* 7/9, pp. 114-119. (Republié dans *Les Nouvelles de Tahiti*, 22-03-1979 sous le titre « Qu'est-ce qu'être maohi en 1979 ? »)
- RAIIOAOA (Tavaea), en collaboration avec DUROY (Lionel), 2003, *Si loin du monde*. Paris, Press Pocket.
- ROULAND (Norbert), 1990, *L'anthropologie juridique*. Paris, PUF, « Que sais-je ? » 2528, 127 p.
- ROULAND (Norbert), PIERRÉ-CAPS (Stéphane) et POUMARÈDE (Jacques), 1996, *Droit des minorités et des peuples autochtones*. Paris, P.U.F., 581 p.
- SAURA (Bruno), 2003, *Entre nature et culture : la mise en terre du placenta en Polynésie française*. Papeete, Haere Po, 168 p. (2005) *Huahine aux temps anciens*. Cahier du Patrimoine n° 8, Papeete, Service de la culture et du patrimoine de la Polynésie française, 287 p.
- SAURA (Bruno) et alii, 2000, *Histoire et Traditions de Huahine et Pora Pora*. Papeete, Cahier du patrimoine n° 1, Service de la culture et du patrimoine de la Polynésie française, 89 p. (2003) *La dynastie des Tama-toa de Ra'iatea (îles-Sous-le-Vent)*. Puta 'a'amū no te 'opu ari'i Tama-toa no Ra'iatea. Papeete, Cahier du patrimoine n° 6, Service de la culture et du patrimoine de la Polynésie française, 229 p.
- Secrétariat général de la Communauté du Pacifique, 2007, cadre juridique régional pour la protection des savoirs traditionnels et des expressions de la culture. (Catalogage avant publication), 15 p. + 14 p. de notes explicatives
- SPITZ (Chantal T.), 2003, « Où en sommes-nous cent ans après la question posée par Gauguin : D'ou venons-nous ? Que sommes-nous ? Où allons-nous ? », in Collectif. Paul Gauguin ; *Héritage et confrontations. Actes du colloque des 6, 7 et 8 mars 2003 à l'université de la Polynésie française*. Papeete, éditions Le motu, 227 p., pp. 100-107
- VIALE DUFOUR (Emy), 1971, *Contes et légendes de Tahiti et des mers du Sud*, avec des illustrations de René Péron. Paris, Fernand Nathan, 252 p.