



HAL
open science

Hotu painu : de l'étranger et de la tradition. Relire la "Digression sur l'étranger" (1908) de Georg Simmel

Odile Gannier

► **To cite this version:**

Odile Gannier. Hotu painu : de l'étranger et de la tradition. Relire la "Digression sur l'étranger" (1908) de Georg Simmel. Confluence , 2009. hal-02147741

HAL Id: hal-02147741

<https://hal.univ-cotedazur.fr/hal-02147741>

Submitted on 5 Jun 2019

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

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

***Hotu painu* : de l'étranger et de la tradition. Relire la *Digression sur l'étranger* (1908) de Georg Simmel**

Odile Gannier,
Université Nice Sophia Antipolis, CTEL

ÉTRANGER.— Engouement pour tout ce qui vient de l'étranger, preuve de l'esprit libéral.
Dénigrement de tout ce qui n'est pas français, preuve de patriotisme².

Ce que souligne Flaubert dans le *Dictionnaire des idées reçues* transparaissait déjà dans le rapport des Grecs à leurs voisins ou au reste de l'humanité, et relève depuis du lieu commun.

En effet nulle société n'est hermétiquement close sur elle-même à long terme : mais le rapport à l'étranger peut se décliner de multiples manières. Parfois, au regard d'un groupe constitué, l'étranger est envisagé de très loin : on en connaît éventuellement l'existence mais les contacts ne viennent pas de cet ailleurs : des populations qui existent sans le moindre rapport entre elles ne se « pensent » pas nécessairement, comme l'affirmait Georg Simmel :

Die Bewohner des Sirius sind uns nicht eigentlich fremd – dies wenigstens nicht in dem soziologisch in Betracht kommenden Sinne des Wortes –, sondern sie existieren überhaupt nicht für uns.

Les habitants de Sirius ne nous sont pas véritablement « étrangers » – au moins pas dans le sens sociologique du terme qui nous occupe ici –, mais ils n'ont aucune espèce d'existence pour nous³.

Dans ce cas, selon le degré de « tension » entre les deux états de culture et le sentiment que l'on entretient à cet égard, on peut éprouver pour l'étranger une indifférence absolue, de la curiosité ou du mépris ; ainsi, si l'on excepte l'ignorance complète, qui s'accompagne volontiers des représentations les plus farfelues, peuvent se dessiner les impressions d'exotisme ou l'accusation de barbarie. Si au contraire c'est l'étranger qui arrive, en visiteur, la situation est encore différente : le voyageur de passage n'a pas le même impact sur une cité que l'étranger qui vient s'y installer. Dès lors, celui-ci entretient avec les habitants et leurs façons de vivre et de concevoir la vie sociale des rapports complexes. C'est dans ce type de configuration que se place, semble-t-il, le *hotu painu* en Polynésie.

Dans sa *Soziologie*⁴, parue en 1908, Georg Simmel consacre un chapitre à l'étude de l'espace dans la construction des rapports sociaux ; il y insère une sorte d'encart, *Exkurs über den Fremden* – généralement traduit par *Digression sur l'étranger* –, souvent présenté comme un essai en soi, ce qui, peut-être, fausse un peu sa portée. Le sociologue y examine particulièrement le statut de l'étranger comme visiteur :

Er ist hier also der Fremde nicht in dem bisher vielfach berührten Sinn gemeint, als der Wandernde, der heute kommt und morgen geht, sondern als der, der heute kommt und morgen

¹ Téléchargeable sur <http://www.haerepo.com/gratuit.html>. La présente version de l'article a été légèrement remaniée depuis sa parution en 2009.

² Gustave Flaubert, *Dictionnaire des idées reçues* [éd. de 1910], GF, 1966, p. 350.

³ Georg Simmel, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Leipzig, Verlag von Duncker & Humblot, 1908 : “*Der Raum und die räumlichen Ordnungen der Gesellschaft*”, “*Exkurs über den Fremden*”, pp. 685-691, ici p. 686. Nous proposerons pour cet essai notre propre traduction.

⁴ G. Simmel, *Soziologie*, “*Exkurs über den Fremden*”, p. 685-691. Le caractère digressif de cette analyse est souligné par la composition en italiques dans le texte original ; elle ne constitue pas un essai séparé.

*bleibt – sozusagen der potenziell **Wandernde**, der, obgleich er nicht weitergezogen ist, die Gelöstheit des Kommens und Gehens nicht ganz überwunden hat.*

Nous ne parlons donc pas ici de l'étranger dans le sens souvent évoqué jusque là, le passant qui arrive aujourd'hui et part demain, mais celui qui arrive aujourd'hui et reste demain, en quelque sorte le « passant en puissance » qui, bien que n'ayant pas continué son chemin, n'a pas complètement renoncé à la liberté d'aller et venir⁵.

De fait, la situation particulière de cet étranger souligne les effets induits par sa présence durable au sein d'une société, beaucoup plus importante pour le groupe sur lequel cet étranger se greffe que le passage d'un visiteur occasionnel que l'on peut accueillir, observer comme une curiosité, voire pressurer ou railler, mais dont il n'y a pas lieu de se préoccuper réellement et qui ne représente pas de menace pour la cohésion du groupe – à la différence de l'étranger installé qui peut se trouver, à toute époque un peu tendue, soupçonné d'être secrètement ennemi de la cité qui l'accueille, voire être « infiltré », ourdissant des complots aux ramifications extérieures, visant à miner le groupe de l'intérieur alors même que sa familiarité ne le fait plus remarquer comme différent⁶.

Der Fremde ist ein Element des Gruppe selbst, nicht anders als die Armen und die mannigfachen « inneren Feinde » – ein Element, dessen immanente und Gliedstellung zugleich ein Außerhalb und Gegenüber einschließt.

L'étranger est un élément du groupe lui-même, ni plus ni moins que les pauvres et les « ennemis de l'intérieur » de toute sorte, un élément dont l'existence et le mode d'appartenance relèvent à la fois de l'extériorité et de la confrontation⁷.

En effet,

Mit all seiner unorganischen Angefügtheit ist der Fremde doch ein organisches Glied der Gruppe, deren einheitliches Leben die besondere Bedingtheit dieses Elementes einschließt; nur daß wir die eigenartige Einheit dieser Stellung nicht anders zu bezeichnen wissen, als daß sie aus gewissen Maßen von Nähe und gewissen von Ferne zusammengesetzt ist, die, in irgendwelchen Quanten jedes Verhältnis charakterisierend, in einer besonderen Proportion und gegenseitigen Spannung das spezifische, formale Verhältnis zum « Fremden » ergeben.

Bien que son rattachement au groupe ne soit pas de nature organique, l'étranger est cependant membre organique du groupe, et la cohésion de la vie collective intègre la situation particulière de cet élément. Seulement, nous ne savons pas comment désigner la cohérence particulière de cette situation, sinon comme une combinaison d'une certaine dose de proximité et d'une certaine dose de distance, ce qui, tout en caractérisant dans une certaine mesure toutes les relations, détermine là une relation à l'« étranger » formellement singulière par la particularité du dosage et de la tension entre les contraires⁸.

C'est ce texte de Simmel, souvent cité – mais de façon souvent superficielle, comme un simple recours à son autorité – que nous voudrions examiner ; texte court, à la langue généralement complexe et aux concepts récurrents, qui approfondit progressivement la pensée. En l'occurrence, ce type d'analyse peut-il s'appliquer d'une certaine façon à l'étranger résident ou de passage en Polynésie ? Simmel s'intéresse d'un point de vue sociologique aux sociétés européennes, tout en s'appuyant à l'occasion sur des exemples antiques ou contemporains, et ne raisonne pas en ethnologue. Cependant, ses observations

⁵ G. Simmel, *ibid.*, p. 685. (Nous soulignons). La traduction de Philippe Fritsch et Isaac Joseph (publiée dans *L'École de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*, textes traduits et présentés par Yves Grafmeyer et Isaac Joseph, Flammarion, Aubier, 1990, p. 53 – « Ainsi l'étranger dont nous parlons ici n'est pas ce personnage qu'on a souvent décrit dans le passé » –) nous paraît oublier tant le reste de l'ouvrage que le chapitre même dans lequel cette « digression » s'inscrit, et semble introduire une évolution historique générale qui n'est pas, nous semble-t-il, dans le propos de G. Simmel. De plus, la traduction porte en titre *Digressions* au pluriel, alors que le chapitre offre en soi une cohérence autour de la situation de l'étranger résident. L'un de ses exemples est aussi tiré indirectement de sa propre expérience, Juif dans une ville allemande au début du XX^e siècle : les lois qui les concernaient en faisaient déjà en quelque sorte des étrangers de l'intérieur.

⁶ Ainsi les fantasmes récurrents d'agent infiltré, d'ennemi intérieur au service de puissances étrangères, de « taupe » plus ou moins « dormante » – ou plutôt ayant endormi la méfiance de son entourage jusqu'au moment où elle révèle sa véritable étrangeté.

⁷ G. Simmel, *ibid.*, p. 686.

⁸ G. Simmel, *ibid.*, p. 691.

semblent être tout à fait pertinentes pour cerner certains aspects du statut de l'étranger, du *pop'aa* qui s'installe pour un temps plus ou moins défini en Polynésie – sans préjuger du statut politique du territoire, qui ne peut se lire à la lumière de la *Digression sur l'étranger*. Au plan individuel, le partage de l'espace équivaut à la reconnaissance d'un minimum de valeurs communes sans lesquelles la vie collective n'est guère possible. Mais quelle part l'étranger peut-il avoir à la tradition ?

Partager un territoire

Hotu painu : la métaphore polynésienne caractérise l'étranger comme un « bois flotté », un fruit porté par la mer et qui finit par s'échouer au hasard sur une rive : rien ne peut mieux évoquer une filiation rompue, une survie aléatoire dans un cadre de fortune. Le *hotu painu* ne poussera pas au pied de l'arbre qui l'a porté, il ne saura plus rien de ses origines et devra s'accommoder modestement des nouvelles conditions. Il ne pourra bénéficier de la force d'une lignée ou du soutien de ses semblables. Il devra recommencer lui-même depuis le début l'histoire de son espèce. S'il se fixe, il enfoncera ses racines dans un sol qui n'est pas sien, et il faudra du temps, des générations, pour qu'il ne soit plus étranger. Mais le fruit ballotté par une vague, et qui n'est retenu par rien, peut tout aussi bien être repris par la vague suivante et rejeté à la mer : il reste un « voyageur en puissance », un migrant.

Cette situation considérée en Polynésie comme relativement peu enviable s'oppose diamétralement à la conception reconfortante du « *fenua* », territoire dans lequel est enfoui le « *pu-fenua* », le placenta et le cordon ombilical du nouveau-né, ce qui fait de lui un « *ta'ata⁹ 'ai'a* » ou « *ta'ata fenua* », un autochtone au sens propre : le lien volontairement noué entre la personne et la terre est ressenti comme essentiel.

Ce geste rituel, aujourd'hui encore perpétué, attache viscéralement le Polynésien à son *fenua* (terre-pays) et évite ainsi au nouveau-né et ce, dès sa naissance, d'être un « *hotu painu tai* », un homme sans terre, une vulgaire graine de « *hotu* » (*baringtonia asiatica*) ballottée au gré des vagues et courants, sans aucune attache au « *fenua* », au pays, à la terre. Sans ce rituel, le Polynésien serait un « *aiha¹⁰* », une personne « insignifiante et misérable » qui « fait pitié » – « *e mea aroha* » et qui « a honte de sa situation » – « *e mea ha'ama¹¹* ».

C'est ce que l'on pouvait lire récemment dans *Tahiti-Pacifique*. Pour Simmel aussi,

Der Fremde ist eben seiner Natur nach kein Bodenbesitzer, wobei Boden nicht nur in dem physischen Sinne verstanden wird, sondern auch in dem übertragenen einer Lebenssubstanz, die, wenn nicht an einer räumlichen, so an einer ideellen Stelle das gesellschaftliches Umkreises fixiert ist.

L'étranger par sa nature même n'est pas propriétaire de la terre – et l'on doit comprendre la terre non seulement dans son sens matériel, mais aussi dans son sens métaphorique, comme principe vital fixé quelque part, si ce n'est dans l'espace, au moins en un point symbolique de l'environnement social¹².

Il ne faudrait pas omettre cependant le fait que les Polynésiens sont réputés avoir été des voyageurs eux-mêmes, arrivés un jour sur leurs îles comme « étrangers », ce que Simmel appelle « *Wandernde* », ceux qui se déplacent. Mais la mentalité collective, qui veut que l'on reste fondamentalement attaché à un lieu, n'empêche personne de voyager et de vivre ailleurs pour un temps.

L'attachement à la terre apparaît comme capital pour les Polynésiens, sans pour autant que la détermination officielle d'un droit de propriété individuelle soit souhaitée, le droit

⁹ *Ta'ata* : homme, être humain.

¹⁰ *Aiha* : détritrus amassé sur la plage et ballotté au gré des vagues.

¹¹ *Tahiti-Pacifique* magazine, n° 77, septembre 1997, « Le problème foncier en Polynésie française. Ses origines, son histoire, ses problèmes et des suggestions pour sortir de l'impasse » (rapport du comité économique, social et culturel de Polynésie française, par Marc Davio et Maco Tevane).

¹² G. Simmel, *ibid.*, pp. 686-687. Traduire « *Der Fremde ist eben seiner Natur nach kein Bodenbesitzer* » par « L'étranger par définition n'a pas de racines » ne nous semble pas adéquat (*Digressions sur l'étranger*, éd. citée, p. 55).

foncier restant essentiellement lié à la pratique de l'indivision. Le lien symbolique de la terre, du « *fenua* », l'emporte sur toute autre considération, l'argent ou un titre de propriété ne pouvant finalement remettre en cause un lien réciproque bien plus profond : car le sentiment d'appartenance à la terre l'emporte même sur le sens de la possession. En ce sens, l'étranger n'a pas de racines dans le pays où il s'installe, mais quoique son propre pays ne le possède plus, il reste « d'ailleurs ».¹³

De fait la possession du territoire reste un autre domaine, qui interfère avec une forme de colonisation ou d'installation différente : il n'est donc pas surprenant que l'accession d'un résident étranger à la propriété de la terre soit généralement peu facilitée¹⁴. L'acquisition de la terre découle d'un « droit » différent, imaginé dans un autre contexte : que l'on songe aux discours sur la propriété de la terre qui justifiaient, comme en Australie, l'occupation d'une « *terra nullius* »¹⁵, et l'inévitable malentendu – pour ne pas dire la violente opposition – qu'une telle différence de point de vue a pu entraîner, dans l'installation des Britanniques en Nouvelle-Zélande ou en Australie, ou des Français en Polynésie, encore que les modalités en aient été différentes. Le traité de Waitangi par exemple, passé entre la Couronne de Grande-Bretagne et les chefs maoris, illustre parfaitement ce malentendu alimenté sans doute par la mauvaise foi des « étrangers » : il paraît bien que « le Colonial Office sait parfaitement à l'avance que les Maori ne saisissent pas la différence entre souveraineté et propriété¹⁶ ». Bougainville avait, on s'en souvient, enterré nuitamment derrière un hangar le titre de découverte, ou plutôt un « acte de prise de possession inscrit sur une planche de chêne avec une bouteille bien fermée et lutée contenant les noms des officiers des deux navires. J'ai suivi cette même méthode », poursuit-il, « pour toutes les terres découvertes dans le cours du voyage¹⁷. » Ce rituel cependant est unilatéral, avec la perspective pour le royaume français de voir symboliquement élargi son territoire outre-mer : il ne repose pas sur une tractation avec les Tahitiens ou d'autres insulaires. Marchand en 1791 est politiquement plus circonspect :

Mon dessein était de prendre possession de l'île Marchand (et des autres en même temps, puisque nous en avons une autre au Nord) au nom du Roi ; quoique je n'aie jamais pu concevoir comment et de quel droit une nation policée pouvait s'emparer d'une terre habitée sans le consentement de ses habitants, mais en me conformant à l'usage, je puis assurer que mes intentions étaient pures, et qu'au lieu d'un maître, je ne croyais leur donner qu'un protecteur capable de les mettre à couvert de l'oppression, si quelque nation européenne tentait jamais de les asservir¹⁸.

¹³ Les anciens Grecs qui partaient fonder une nouvelle colonie avaient soin de partir de la métropole avec des objets précis, dont une broche et une marmite contenant des braises, pour rallumer le même feu ailleurs, dans un lieu qui susceptible de garder quelque lien avec la « patrie » d'origine.

¹⁴ Voir par exemple l'article cité de *Tahiti-Pacifique* magazine, n° 77, septembre 1997 : « Le problème foncier en Polynésie française » par Marc Davio et Maco Tevane : « en 1911 la revue "l'Océanie française" en ces termes : "L'indivision en se perpétuant de génération en génération, a causé un inextricable chaos. Les efforts faits pour constituer la propriété sont restés, jusqu'ici, insuffisants. Ainsi l'impossibilité d'acheter des terres est-elle toujours pour les colons aussi grande que par le passé... La plus grande partie de Tahiti est perdue pour la culture par suite de l'indivision entre des familles indigènes. Certains domaines comptent jusqu'à 50 propriétaires qui s'ignorent et qui sont ignorés pour la plupart." ». Les lois et les décrets, dont le texte de mars 1852 qui instaurait, à Tahiti, le principe de l'enregistrement des terres en tant que propriété (*tomite*), et celui du 24 août 1887, prévoyant la réorganisation générale du régime foncier dans les Établissements français de l'Océanie, se sont heurtés à un refus plus ou moins explicite de la part de la population.

¹⁵ Sur ces questions, voir par exemple Danièle Levis, *Terres des hommes du grand océan. De la coutume au Droit international (Pacifique Sud)*, L'Harmattan, 1999.

¹⁶ Sahlins Marshall, *Des îles dans l'histoire*, Le Seuil, 1989, p. 77.

¹⁷ L. A. de Bougainville, *Voyage autour du monde*, Gallimard, coll. Folio, 1982, p. 243.

¹⁸ *Journal de bord d'Etienne Marchand. Le voyage du Solide autour du monde (1790-1792)*, éd. établie et présentée par Odile Gannier et Cécile Picquoin, CTHS, 2005, t. 1, p. 296. Cette déclaration est dans l'esprit de l'*Histoire politique et philosophique des deux Indes*, de Raynal assisté de Diderot (1772), au chapitre « Du droit de coloniser », VIII, 1 : « Si elle [une terre étrangère et inconnue] est toute peuplée, je ne puis légitimement prétendre qu'à l'hospitalité et aux secours que l'homme doit à l'homme. [...] lorsqu'on m'aura accordé l'asile, le feu et l'eau, le pain et le sel, on aura rempli ses obligations envers moi. Si j'exige au-delà, je deviens voleur et

L'étranger n'est donc pas supposé s'accorder en fait avec les autochtones sur la question de la défense du territoire : la solidarité du groupe réuni autour du « *fenua feti'i* » exclut potentiellement les « étrangers », ceux qui sont tout à fait extérieurs – susceptibles de s'emparer par la force de ce qu'ils convoitent – et ceux dont la loyauté peut être suspectée – ceux qui peuvent imaginer de prendre racine par la ruse. C'est ainsi que les Tahitiens et Bougainville ont échangé de multiples objets, provisions, et autres biens meubles, ainsi que des services. Mais un vieillard – à qui Diderot devait si bien donner la parole, pour le morigéner dans ce sens¹⁹ – ainsi que les notables du canton, voyant les étrangers débarquer « avec armes et bagages » pour s'installer et dresser un camp, ne l'entendirent pas ainsi. Son hôte lui

fit entendre que notre séjour à terre leur déplaisait, que nous étions les maîtres d'y venir le jour tant que nous voudrions, mais qu'il fallait coucher la nuit à bord de nos vaisseaux. J'insistai sur l'établissement du camp, lui faisant comprendre qu'il nous était nécessaire pour faire de l'eau, du bois, et rendre plus faciles les échanges entre les deux nations. Ils tinrent alors un second conseil, à l'issue duquel Ereti vint me demander si nous resterions toujours, ou si nous comptions repartir, et dans quel temps. Je répondis que nous mettrions à la voile dans dix-huit jours, en signe desquels je lui donnai dix-huit petites pierres ; sur cela, nouvelle conférence à laquelle on me fit appeler. Un homme grave, et qui paraissait avoir du poids dans le conseil, voulait réduire à neuf les jours de notre campement, j'insistai pour le nombre que j'avais demandé, et enfin ils y consentirent.

De ce moment la joie se rétablit ; Ereti même nous offrit un hangar immense tout près de la rivière...²⁰

Ce récit résume parfaitement la situation : si Bougainville n'est que l'étranger qui passe, sa présence ne porte pas à conséquence ; mais s'il s'installe, il menace la cohésion de la communauté. L'occupation du territoire est donc un aspect essentiel d'un rapport de force, tandis que les échanges d'objets ou de services sont favorisés.

Aux yeux de Simmel, l'étranger qui n'a pas d'existence physique préalablement liée au territoire où il s'installe, est essentiellement « mobile », comme l'argent qu'il manie, lequel sert de véhicule aux échanges mais n'a pas de réalité ou de valeur intrinsèque. D'après Simmel, l'étranger qui s'installe est souvent un *passer* : il assume fréquemment les fonctions de commerçant, placé qu'il est dans une situation de frontière entre l'extérieur et l'intérieur ; par son entremise circulent souvent les biens « exotiques » au sens propre du terme.

In der ganzen Geschichte der Wirtschaft erscheint der Fremde allenthalben als Händler, bzw. der Händler als Fremde.

Dans toute l'histoire économique l'étranger apparaît partout comme commerçant, ou plutôt le commerçant comme étranger²¹.

L'étranger est évidemment porteur d'objets différents qu'il peut introduire ou monnayer : la « nouveauté » peut entrer dans le groupe par son intermédiaire, quand bien même ces objets seraient parfaitement ordinaires ailleurs. Inversement, on lui apporte d'autres marchandises.

Pourtant cette généralisation de l'étranger comme commerçant n'est pas absolue : les marins européens du XVIII^e siècle arrivant en Polynésie ont ainsi pu troquer des objets – des clous par exemple – contre d'autres biens ou faveurs ; mais ils ne faisaient que passer, et finalement devaient se caractériser par leur commune possession de ces objets, en tant que

assassin. » (éd. La Découverte, pp. 118-119). Elle ressemble aussi au décret de l'Assemblée Constituante du 22 mai 1790, inséré ensuite dans la Constitution de 1791 : « La nation française renonce à entreprendre aucune guerre dans la vue de faire des conquêtes et n'emploiera jamais ses forces contre la liberté d'aucun peuple. »

¹⁹ « Dis-nous à tous, comme tu me l'as dit à moi-même, ce qu'ils ont écrit sur cette lame de métal : *Ce pays est à nous*. Ce pays est à toi ! et pourquoi ? Parce que tu y as mis le pied ? Si un Otaïtien débarquait un jour sur vos côtes et qu'il gravât sur une de vos pierres ou sur l'écorce d'un de vos arbres : *Ce pays est aux habitants d'Otaïti*, qu'en penserais-tu ? Tu es le plus fort, – et qu'est-ce que cela fait ? Lorsqu'on t'a enlevé une des méprisables bagatelles dont ton bâtiment est rempli, tu t'es récrié, tu t'es vengé, et dans le même instant tu as projeté au fond de ton cœur le vol de toute une contrée ! » Diderot, *Supplément au voyage de Bougainville*, [1772], LGF, Le Livre de Poche, 1995, pp. 41-42.

²⁰ L. A. de Bougainville, *ibid.*, p. 232.

²¹ G. Simmel, *Soziologie, "Exkurs über den Fremden"*, p. 686.

groupe étranger indistinct plutôt que comme des individus différenciés. Les *beachcombers* ont été, eux, différemment considérés car ils prétendaient rester à l'endroit où ils avaient débarqué, au moins dans un présent à la durée indéterminée. Souvent ils servent d'intermédiaires, de truchements : comme les petits Normands laissés dans le Brésil du XVI^e siècle, des marins plus ou déserteurs ou naufragés ont trouvé asile dans des coins accueillants des îles et y sont restés un temps, comme Kabris²² ou Robarts²³ aux Marquises. Tout naturellement, lorsqu'arrivait un bateau étranger – d'où qu'il vint d'ailleurs –, c'étaient eux qui se chargeaient des tractations entre les insulaires et les visiteurs.

Quoique ne pouvant jamais prétendre réellement à la possession de la terre, le « résident » fait ainsi varier symboliquement l'extension spatiale d'un territoire en ouvrant une petite brèche dans son éventuelle clôture.

Partager des valeurs communes

L'étranger, dès lors qu'il n'est plus « itinérant », adhère à un certain nombre de valeurs communes avec le groupe dans lequel il se fixe. Déjà les anciennes cités grecques classaient les habitants en plusieurs catégories : parmi les hommes libres de ces démocraties étaient ainsi opposés les « citoyens » à part entière et les « métèques », étrangers résidents assujettis à certaines obligations²⁴ mais qui n'étaient pas doués de pouvoirs politiques. Étymologiquement, bien sûr, cette appellation de « métèque » signale cette « cohabitation²⁵ » sans la connotation péjorative qui lui est aujourd'hui généralement attachée. Cela étant, ces métèques avaient la faculté de vaquer à toutes sortes d'occupations. Les « étrangers » récemment arrivés seront donc en quelque sorte des « métèques » au sens historique du terme, auxquels est accordé le droit de résidence mais pas le droit de participation à la décision politique²⁶.

Georg Simmel insiste sur le fait que le résident est à la fois proche et distant : il appartient momentanément au groupe, dans la mesure où il partage avec lui un mode de vie et un territoire. En même temps il garde son statut d'étranger dès lors qu'il conserve des caractéristiques propres auxquelles il ne peut ou ne veut renoncer.

Er ist innerhalb eines bestimmten räumlichen Umkreises – oder eines, dessen Grenzbestimmtheit der räumlichen analog ist, fixiert, aber seine Position in diesem ist dadurch wesentlich bestimmt, daß er nicht von vornherein in ihn gehört, daß er Qualitäten, die aus ihm nicht stammen und stammen können, in ihn hineinträgt.

Il est fixé dans un environnement défini par un certain espace – ou des limites comparables à un espace – mais sa position y est déterminée par le fait qu'auparavant il n'appartenait pas à cet environnement, qu'il y introduit des qualités qui n'en sont pas originaires et ne peuvent pas l'être²⁷.

Dans un groupe étroitement constitué, l'homogénéité est souvent sinon un but, au moins une pratique courante. Ainsi une armée « en bon ordre » présente-t-elle pour la revue des troupes une uniformité parfaite, dans le costume, le geste exécuté avec la même ampleur et rigoureusement dans le même temps, au point que, la distance aidant, il devient presque impossible de reconnaître un individu dans le bataillon rangé. Même les traits deviennent de

²² Joseph Kabris, *Précis historique et véritable du séjour de Joseph Kabris, natif de Bordeaux, dans les îles de Mendocça, situées dans l'Océan Pacifique, sous le 10^e degré de latitude Sud, vers le 240^e degré de longitude*, éd. Dulys, s.l., s.d. ; éd. Mari, Rouen, s.d.

²³ Voir *The Marquesan Journal of Edward Robarts, 1797-1824*, ed. Greg Dening, Honolulu, The University Press of Hawaii, 1974.

²⁴ Ils devaient s'acquitter d'impôts, d'un service militaire, ...

²⁵ *Méta* : avec, *oikos*, la maison, le lieu de vie. Au sens propre, les métèques « vivent avec » les autres habitants de la cité. Sparte avait instauré le statut des « périèques », à l'écart de la cité.

²⁶ De cette situation se rapprochent d'autres pratiques, comme celle, en Nouvelle-Calédonie, de fixer une date précise au-delà de laquelle aucun nom nouveau ne pourra être inscrit sur la liste des électeurs qui auront à se prononcer sur le statut politique du territoire.

²⁷ G. Simmel, *Soziologie, "Exkurs über den Fremden"*, p. 685.

minces signes distinctifs, situation qui semble moins l'effet que le but. Dans le cas d'un étranger, le poids relatif de ses points communs et ses différences le classe dans une catégorie particulière :

Als solches [Glied der Gruppe] ist er [der Fremde] zugleich nah und fern, wie es in der Fundamentierung der Beziehung auf eine nur allgemein menschliche Gleichheit liegt. Zwischen jenen beiden Elementen aber erhebt sich eine besondere Spannung, indem das Bewußtsein, nur das überhaupt Allgemeine gemein zu haben, doch grade das, was nicht gemeinsam ist, zu besonderer Betonung bringt. Dies ist aber im Falle des Land-, Stadt-, Rassefremden etc. auch wieder nichts Individuelles, sondern eine fremde Herkunft, die vielen Fremden gemeinsam ist oder sein könnte. Darum werden die Fremden auch eigentlich nicht als Individuen, sondern als die Fremden eines bestimmten Typus überhaupt empfunden [...].

[Comme membre du groupe, l'étranger] est à la fois proche et éloigné, ce qui est à la base de toute relation fondée sur la seule ressemblance entre les êtres humains en général. Entre ces deux pôles s'exerce une tension particulière en ceci que la conscience de n'avoir en commun que ce qui est universellement en commun met plus particulièrement en lumière justement ce qui n'est pas commun. Or c'est le cas pour un étranger d'un pays, d'une ville, d'une race différents, dont on met en évidence non pas des particularités individuelles, mais seulement son origine étrangère, qui est commune ou peut l'être avec beaucoup d'étrangers. C'est pourquoi les étrangers ne sont pas ressentis véritablement comme des individus, mais surtout comme des étrangers d'un type particulier²⁸.

Remarquons cependant que le terme employé par G. Simmel est bien « *der Fremde* », l'étranger (et aussi l'étrange), et non « *Ausländer* », le ressortissant d'un autre pays.

Dans certains cas pourtant, l'étranger (en tant que représentant d'un paradigme qui le dépasse) est identifié par un signe particulier, selon la valeur emblème ou stigmaté, ne serait-ce que par un nom particulier définissant la différence catégorielle : *popa'a*, *papalangi*, ailleurs « *zoreilles* » ou *pakeha*, tandis que les insulaires eux-mêmes peuvent se qualifier tout simplement comme « les hommes », comme aux Marquises, *Fenua Enana* (ou *Enata*). D'un côté le groupe, de l'autre le ou les étrangers.

Cependant, ce qu'observe H. Bhabha à propos du mimétisme pour un groupe minoritaire ne semble pas avoir toujours de pertinence, au moins en Polynésie française. En effet ce qu'il analyse dans le cas colonial à l'anglo-saxonne est la force du mimétisme que le colonisateur veut imprimer au colonisé : « le mimétisme colonial est le désir d'un Autre réformé, reconnaissable, comme sujet d'une différence qui est presque le même, mais pas tout à fait²⁹ ». Dans son propos, le colon, quoiqu'inférieur en nombre et hors de son territoire d'origine, s'arroge le droit de régenter et d'imposer ses propres schémas, auxquels les autres sont priés de se conformer. Mais de façon générale, le groupe constitué ne cherche pas à calquer son comportement sur l'individu étranger, sauf dans l'acquisition classique de quelques objets, voire de quelques manières, ce que G. Simmel analysait déjà en matière de commerce. Le mimétisme fonctionnerait même plutôt à l'envers, puisque comme beaucoup d'observateurs le remarquent, les visiteurs en Polynésie adoptent plus volontiers les pratiques locales que l'inverse – ou au moins s'imaginent les adopter, jusque dans les rêves des « touristes de banane³⁰ ». Relevant par exemple la pratique du nom polynésien donné par des résidents *popa'a* à leurs enfants, M. Panoff est allé jusqu'à affirmer :

Connait-on beaucoup de pays coloniaux où le colonisateur systématiquement baptise ses enfants de noms empruntés au colonisé et toujours énoncés dans la seule langue de ce dernier ? Il y a là une pratique remarquable [...] choisir un nom pour identifier la personne qui est votre successeur

²⁸ G. Simmel, *ibid.*, pp. 690.

²⁹ Homi K. Bhabha, *Les Lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*, [The Location of Culture, 1994], trad. F. Bouillot, Payot, 2007, p. 148.

³⁰ Pour reprendre le titre de Georges Simenon.

et devra vous perpétuer vis-à-vis des tiers est une affaire [...] sérieuse ; elle met en question indirectement votre fidélité à votre communauté d'origine³¹.

À l'inverse, Chantal Spitz met en scène la situation inverse dans le roman *Hombo*, présentant le bébé d'origine polynésienne comme dépouillé de son identité et de ses racines : c'est la catastrophe quand le père annonce qu'il a donné à son fils un nom étranger.

Vehiata c'est vrai est son nom choisi imposé par la tradition de notre terre de notre peuple. Depuis plusieurs années maintenant je vis à la grande île où une tradition nouvelle a vu le jour. Là-bas les couleurs sont différentes et l'existence danse sur une musique inconnue de vous enracinés dans d'interminables généalogies. Là-bas les enfants s'appellent de prénoms étrangers pour qu'ils aient une vie meilleure, à l'image brillante de ces étrangers dont ils portent les prénoms. Je veux pour lui la tradition nouvelle. Yves est son nom. Son unique nom.

[...] Ils [les proches, présents au baptême] étaient venus pour le bonheur des généalogies pour ce jour remémorées, mémoires et paroles aiguisées pour l'authenticité pour affirmer le droit de ce petit au prénom gorgé de souvenirs. Ils sont face au silence de l'oubli³².

Conséquence apparente de cette absence de nom convenable pour s'intégrer à son groupe, le jeune garçon aux noms incertains devient un « hombo », ce que le préfacier Jimmy Ly explique ainsi :

Dans son insoumission instinctive, un hombo ressemble beaucoup à un hobo : mot américain très en vogue dans les années de la grande dépression aux États-Unis, qui signifie un vagabond, vaguement clocharisé, synonyme d'errance sur les routes ou les voies de chemin de fer de l'Ouest, toujours en rupture de ban avec la société bien pensante³³.

Le jeune homme va devenir de la sorte un étranger dans sa propre société, un « vagabond » qui a perdu le sens de son enracinement, et qui pour finir partira – provisoirement ? – de son île, devenant à son tour un visiteur étranger en France.

L'étranger peut aspirer à se fondre dans le groupe qui l'accueille ou le tolère, au prix de quelques malentendus, mais le groupe ne peut accepter d'emblée d'être modifié – aliéné – par des influences extérieures, lorsqu'elles deviennent excessives et que le rapport groupe/étranger perd son équilibre.

Toutes les micro-sociétés qui ont dû s'ouvrir à l'Autre sont aujourd'hui en proie à une remise en cause dramatique de leurs valeurs traditionnelles³⁴.

Jimmy Ly voit encore ici dans « l'écrasante fatalité culturelle, politique, économique d'un monde extérieur, véritable rouleau compresseur » la menace d'une désagrégation culturelle du Pacifique.

Partager une mémoire collective commune

Si la mémoire collective se délite, la cohésion du groupe est en effet en péril. C'est donc elle que l'on cherche à conserver, voire à restaurer... Elle peut se manifester par des rituels, la religion, l'histoire, la langue (voire seulement l'accent), les rites de politesse, les techniques éprouvées de métier, les arts, la musique, la danse ou les jeux, la lutte pour la conservation des valeurs traditionnelles et tout ce qui peut être considéré comme tel.

Pour les Tahitiens, être Tahitien signifie être issu d'une famille tahitienne que l'on connaît et reconnaît comme telle. On n'est jamais Tahitien tout seul³⁵.

De même, Maurice Halbwachs opposait l'histoire à la mémoire collective, expliquant que :

l'histoire [...] examine les groupes du dehors, et qu'elle embrasse une durée assez longue. La mémoire collective, au contraire, c'est le groupe vu du dedans, et pendant une période qui ne dépasse pas la durée moyenne de la vie humaine, qui lui est, le plus souvent, bien inférieure. [...]

³¹ Michel Panoff, *Tahiti métisse*, Denoël, 1989, p. 227. Cité par Bruno Saura, *Des Tahitiens, des Français, leurs représentations réciproques aujourd'hui*, Tahiti, Christian Gleizal, 1998, p. 46 : celui-ci y relativise le côté « sympathique » de cette coutume.

³² Chantal T. Spitz, *Hombo. Transcription d'une biographie*, Éditions Te Ite, 2002, p. 16.

³³ Jimmy Ly, Préface, *ibid.*, p. 13.

³⁴ Jimmy Ly, Préface, *ibid.*, p. 12, pour cette citation et la suivante.

³⁵ Bruno Saura, *Des Tahitiens, des Français*, p. 47.

Il est difficile de concevoir comment s'éveillerait dans une conscience isolée le sentiment de l'identité personnelle³⁶.

Cette mémoire collective justement se transmet par les intéressés comme un héritage et non comme un savoir extérieur. Car cette mémoire collective peut aussi être recueillie par les ethnologues : c'est la situation que peint Albert Wendt dans *The Mango's Kiss*. L'anthropologue Freemeade – mot-valise transparent constitué du nom de l'ethnologue Margaret Mead et de son successeur Derek Freeman – illustre parfaitement ce désir de reconstituer l'ensemble des pratiques coutumières et symboliques de Samoa. Cette approche souligne la difficulté de prendre connaissance du savoir coutumier des autres : à la limite le rituel peut être observé (mais en réalité les habitants n'admettent pas forcément les étrangers à leur déroulement, ou pas à leur déroulement intégral) ; mais en admettant que l'étranger assiste à tout le rituel, il faudra encore du temps pour qu'il soit en mesure d'en comprendre tous les tenants et aboutissants ou de le suivre lui-même. De même pour la langue ou les codes sociaux ou toute autre situation. D'où la position toujours extérieure de l'ethnologue, qui certes pose cette extériorité comme un principe de travail, mais qui doit aussi accepter que cette extériorité soit la conséquence de son statut d'étranger curieux. D'ailleurs, les Samoans dans le roman d'A. Wendt ont assez de recul pour s'amuser aux dépens de l'ethnologue et ne lui raconter que ce qu'ils veulent bien lui faire croire. Ce point de vue se retrouve d'ailleurs aussi dans les traités de Nigel Barley, relatant ses expériences en Afrique :

Bien des absurdités ont été écrites sur la façon dont les anthropologues sont « acceptés ». On a prétendu qu'une tribu accueille souvent le visiteur étranger comme elle accueille un membre d'une communauté voisine. Au mieux, il peut espérer être regardé comme un imbécile sans malice, susceptible d'apporter quelques avantages au village. À la rigueur, il dépensera de l'argent et offrira des emplois aux gens qui le reçoivent. [...] Je reste convaincu de n'avoir été pour les Dowayo qu'un sujet de curiosité³⁷.

Dans *Le Baiser de la mangue*, Freemeade choque les villageois en posant des questions indiscrettes, en se comportant d'une façon contraire aux bonnes mœurs locales, et surtout aux yeux du héros, en critiquant l'existence des *afakasi*, les « demis », convaincu qu'il est que c'est l'une des raisons du déclin de la culture samoane, de même que le commerce que pratique effectivement Barker, l'étranger adopté par le village et marié à une femme de l'endroit³⁸. A. Wendt ne montre pas une nostalgie excessive pour une culture intacte, non soumise aux échanges ; mais le sujet des voyages, des échanges et des adaptations progressives au contact des Autres est abordé dans tout le roman.

Il est clair dans la *Digression sur l'étranger* que celui-ci peut être fasciné par la culture d'un groupe, et tenter de s'en imprégner, y compris dans des relations personnelles ou amoureuses. Mais plutôt, ce que soutient enfin Simmel, c'est que l'étranger peut être recherché pour l'objectivité qu'on lui prête, au motif que sa position toujours extérieure lui confère un certain recul :

[Der Fremde] ist der freiere, praktisch und theoretisch, er übersieht die Verhältnisse vorurteilsloser, misst sie an allgemeineren, objektiveren idealen und ist in seiner Aktion nicht durch Gewöhnung, Pietät, Antezedentien gebunden.

L'étranger est plus libre en pratique et en théorie, il a une certaine hauteur pour voir les relations avec moins de préjugés, il les rapporte à des modèles plus universels, plus objectifs, et dans ses actes il n'est pas lié par la tradition, la piété ou ses prédécesseurs³⁹.

³⁶ Maurice Halbwachs, *La Mémoire collective*, « Mémoire collective et mémoire historique », [1950], Albin Michel, 1997, pp. 140-141.

³⁷ Nigel Barley, *Un anthropologue en déroute*, [*The innocent Anthropologist*, 1983], trad. Marc Duchamp, Payot, 1994, Petite Bibliothèque Payot, p. 84-86.

³⁸ « Freemeade dit que c'était la raison pour laquelle lui, ainsi que d'autres scientifiques, cherchaient désespérément à enregistrer la vie des populations indigènes avant qu'elles ne s'évanouissent à jamais », *The Mango's Kiss*, [Auckland, NZ, Random House, 2003], *Le Baiser de la mangue*, trad. Jean-Pierre Durix, Tahiti, Au Vent des îles, 2006, pp. 452-453.

³⁹ G. Simmel, *ibid.*, p. 688.

Cette situation l'appellerait parfois à des fonctions d'arbitrage.

En effet, la tradition peut brider la liberté de l'individu, puisqu'elle l'oblige à s'y conformer pour respecter la mémoire collective du groupe, élaborée aussi en dehors de lui. *Hombo* montre aussi la difficulté de respecter une tradition dont le sens échappe en partie aux jeunes générations. Mais en dehors du groupe – par exemple dans les grandes villes, comme le montre Simmel ailleurs – la tradition peine à exister, même si formellement elle propose quelques effets visibles, quelques objets reproductibles, au risque de verser dans le « folklore ». Kabris par exemple s'était fait tatouer lors de son séjour aux Marquises : de retour en France, il dut pour survivre s'exhiber dans les foires.

Pour un étranger il n'est guère commode de saisir toute la tradition et il n'est pas toujours facile ou souhaitable de s'y conformer, tant « *der Fremde* » reste ambivalent, marqué par essence d'une certaine distance quoi qu'il fasse : n'est-ce pas la problématique d'une grande part de la littérature d'origine étrangère écrite en et sur la Polynésie ? Il semble que les échecs à l'intégration harmonieuse, les déconvenues liées à une méconnaissance du statut réel de l'étranger, fournissent en abondance les arguments de ces romans ou témoignages de visiteurs, de Melville à Simenon en passant par Loti, Segalen, Gerbault, Chadourne ou *Le Solitaire du lagon* (René Charnay). D'autant plus que le voyageur a déjà intégré par son départ le fait que l'on pouvait survivre en dehors des cadres de sa société d'origine.

Ainsi dans un texte court, écrit il y a un siècle, Simmel a précisément perçu les principes transposables à des situations très différentes de la sienne, et susceptibles de produire des schémas plus généraux. Peut-être cette *Digression sur l'étranger* ne s'appliquerait-elle pas à toutes les sociétés, ou à des sociétés trop ouvertes ou trop métissées dans lesquelles la question de l'étranger ne se poserait plus en ces termes. Il reste que dans un groupe assez fort pour revendiquer son originalité, et dans lequel l'étranger se conforme comme il peut aux us et coutumes locaux, le paradoxe essentiel entre la proximité et la familiarité qui caractérise l'étranger reste pertinent.

Der Fremde ist uns nah, insofern wir Gleichheiten nationaler oder sozialer, berufmäßiger oder allgemein menschlicher Art zwischen ihm und uns fühlen; er ist uns fern, insofern diese Gleichheiten über ihn und uns hinausreichen und uns beide nur verbinden, weil sie überhaupt sehr Viele verbinden.

L'étranger nous est proche, dans la mesure où nous sentons, entre lui et nous, des similitudes de nationalité, de position sociale, de métier, ou de notre commune condition humaine ; il est loin de nous, dans la mesure où ces similitudes nous dépassent et ne nous relient que parce qu'elles relient beaucoup de monde⁴⁰.

En fait, quels que soient les liens qui relient l'étranger et la société où il réside, Simmel refusait de se replier sur les bases de l'exclusion, de la séparation, du mépris ou du rejet. À défaut d'autres rapprochements, restera la communauté de la simple humanité.

⁴⁰ G. Simmel, *ibid.*, p. 689.