Tahiti, regards intérieurs

un livre écrit par

Tamatoa Bambridge
Flora Devatine
Dannah Drollet
Chong Fasan, dit Jean Kape
Danièle-Taoahere Helme
Tihiri Lucas
Corinne Mateata Mc Kittrick
Louise Peltzer
Frédéric Reva
Edgar Tetahiotupa
Vahi Sylvia Tuheiava-Richaud

Textes réunis par Elise Huffer et Bruno Saura

Institute of Pacific Studies, Suva, Fidji
The University of the South Pacific
2006

USP Library Cataloguing-in-Publication Data

Tahiti, regards interieurs / editors: Elise Huffer & Bruno Saura. – Suva, Fiji : Institute of Pacific Studies, University of the South Pacific, 2006.

246p. ; 21cm.

ISBN 978-982-02-0381-5

1. Tahiti—Social conditions 2. Tahiti—Social life and customs 3. Tahiti—Songs and music 4. Women—Tahiti 5. Tahiti—Languages 6. Tahiti—Religious life and customs I. Huffer, Elise II. Saura, Bruno III. The University of the South Pacific. Institute of Pacific Studies.

HN939.5.T3T347 2006 307.14120996211

Copyright © The authors for their individual chapters, IPS for the book in its entirety, 2006.
No royalties are paid on IPS books.
No part of this book may be reproduced without permission.

Cover Design:
Book design & typesetting Mark Garrett
Production Wendy Tubman
Printing Quality Print Ltd

IPS Publications, University of the South Pacific, PO Box 1168, Suva, Fiji
Phone (679) 323 2248, Fax (679) 323 1524, e-mail editorips@usp.ac.fj
online book sales www.ipsbooks.usp.ac.fj

Sommaire

1. Jeux anciens pratiques aux îles Tuāmotu 1
Chong Fasan dit Jean Kape

2. Fondements et évolutions du pluralisme juridique en Polynésie française : l'exemple du foncier 29
Tamatoa Bambridge

3. Femmes de Tahiti : trois regards 61
Vahi Sylvia Tuheiava-Richaud

4. La diversité des langues, une malédiction divine ? 101
Louise Peltzer

5. Aperçu sur la langue tahitienne d'aujourd'hui 113
Edgar Tetahiotupa

6. Langues, oralité, litterama'ohi : ramées de littérature(s) polynésienne(s) 133
Flora Devatine

7. La danse à Tahiti 163
Corinne Mateata Mc Kittrick

8. La société tahitienne. Influences et adaptations. 177
Danièle-Taoahere Helme

9. Henri Hiro et le dieu chrétien 195
Antonino Tihiri Lucas

9. Ia parau te pehe. Te tahi mau mana'o i ni'a i te mau himene no teie tau 219
Frédéric Reva

10. Je suis tahitienne, pas seulement tahitienne... 225
Dannah Drollet

Henri Hiro et le Dieu chrétien

Antonino Tihiri Lucas

176 ans après l'arrivée à Tahiti des missionnaires de la *London Missionary of Society* (*LMS*), 110 ans après celle des missionnaires de la *Société des Missions Évangéliques de Paris* (*SMEP*) et 10 ans à peine après l'autonomie (vis-à-vis de la SMEP) de l'Église Évangélique de Polynésie française (*EEPF*), Henri Hiro [1], à son retour de ses études universitaires montpelliéraines, proclame ouvertement au sein de sa communauté protestante en 1973 : « *Ua pohe te Atua, aita e Atua faahou* »[2] (Dieu est mort, il n'y a plus de Dieu.) Sa proclamation se positionne manifestement contre la prédication du 5 mars 1797, mais aussi contre les dépositaires et les témoins de l'Évangile ainsi que leur vision de la société polynésienne[3]. En effet, selon lui, si le Dieu biblique est réellement vivant, pourquoi permet-il donc aux dirigeants et fidèles de l'EEPF d'être sourds et aveugles face aux essais nucléaires français sur les atolls de Moruroa et Fangataufa depuis 1966 ? Si ce Dieu existe, pourquoi n'intervient-il pas pour libérer le peuple *māòhi* soumis au colonialisme français depuis la moitié du XIXe siècle ? Si un tel Dieu est amour, pourquoi abandonne-t-il les *Māòhi* dans le *rāhui* [4] (prohibition) de l'identité culturelle autochtone, interdiction décrétée impétueusement par les Occidentaux avec la complicité de la dynastie des Pomare ?

Ces bouleversantes et cruciales questions synthétisent le bilan personnel établi par Henri Hiro au regard de plus d'un siècle et demi d'évangélisation et d'un siècle de colonialisme français dans son *'ai'a* (patrie). Face à ces interrogations existentielles, ce théologien *māòhi* est d'abord profondément convaincu de trouver des réponses concrètes du côté des hommes et des femmes habités par le désir de réhabiliter l'identité et la culture autochtones. Dans cette perspective, et selon une démarche pacifiste, il s'est efforcé de conjuguer les vestiges du passé et la modernité tout en contestant, à partir d'une nouvelle vision de la société,

les oppressions identitaires et sociales du système colonialiste avec ses bases d'expérimentation nucléaire. Par la suite, il démissionne en 1985 de ses engagements culturels et politiques, puis se tourne à nouveau vers le Dieu chrétien dans l'espérance de trouver une autre lumière pour éclairer la question de l'identité culturelle qui agite et anime sans cesse ses jours et ses nuits.

Nous aborderons sommairement ces deux périodes de l'expérience « hiroïenne » : le *temps de la mort de Dieu* et le *temps de son retour sur le chemin de la foi.* La place manquant pour une exploration plus dense et plus approfondie, nous nous contenterons de parcourir deux écrits de Henri Hiro : *Le mariage en Polynésie*, c'est-à-dire son mémoire soutenu à la Faculté de théologie protestante de Montpellier en 1972, et *Pehepehe i taù nūnaa. Message poétique* qui est un ouvrage posthume composé de quelques poèmes des années 1970-80. Certes, ces deux textes ne représentent quantitativement qu'une petite partie de ses productions scientifiques, théâtrales, cinématographiques, poétiques et politiques, auxquelles s'ajoutent des interviews enregistrées par l'EEPF[5]. Néanmoins, la double écriture que nous retenons, émergeant de milieux différents, symbolise une véritable paire de testaments. Le premier est gravé, en français, dans un monde théologique et universitaire, et le second est sculpté, en *māòhi*, dans un univers poétique où se manifestent, de temps à autre, des éléments de théologie chrétienne.

Notre analyse se limitera à un discernement anthropologique et théologique de ces deux moments de réflexion hiroïenne. Cette investigation consistera aussi à mettre en lumière d'une part le lien entre son expérience de la mort de Dieu et son nouveau cheminement chrétien, et d'autre part, le discours intérieur de ce théologien dans sa relation avec le Dieu de l'Évangile et dans son rapport avec la question de l'identité culturelle. Enfin, nous prolongerons cette étude par quelques remarques autour du discours intérieur de ce « père du renouveau culturel *māòhi* » [6] dont « le verbe était la passion » (Jean-Paul Barral, 2000).

DIEU EST MORT, LE *MĀÒHI* EST !

Un tel constat n'est ni une plaisanterie ni un simple slogan. Bien au contraire, il ramasse et formule les deux principales idées qui ont déterminé

la pensée du Henri Hiro des années 1968 jusqu'à environ 1985. Cette période inaugurée par ses études montpelliéraines et délimitée par sa nouvelle conversion à la foi chrétienne[7], est lourdement travaillée par une certaine figure de Dieu et par la compréhension de l'homme qui lui est corollaire. À la lecture de son travail universitaire, il n'y a en effet aucun doute possible : Henri Hiro s'est abstenu du Dieu chrétien pour étudier et structurer son sujet sur le « *mariage en Polynésie* ». Ainsi, évitant d'entrer en débat exégétique et théologique sur la question du mariage, mais s'appuyant sur ses approches philosophiques et sociologiques, il conclut tranquillement (1972 : 92) en interpellant les couples : « Il appartient à chacun et à chacune de se pencher sur la question et d'en trouver l'idéal qui leur convient ». La décision de l'homme et de la femme pour former un couple n'a pas besoin de l'avis des serviteurs de Dieu et de l'opinion des représentants des lois de la société ou des systèmes idéologiques. Cette décision appartient uniquement au *here* (amour) et à l'idéal du couple. En fait, c'est à son retour à Tahiti, c'est-à-dire au sein de sa communauté protestante que Henri Hiro exprime ouvertement le « sous-entendu » de sa réflexion universitaire : « Dieu est mort, il n'y a plus de Dieu ».

Ce serait une erreur de croire qu'il s'agit ici d'une approche spécifique à ce théologien franchement revenu au *fenua* (pays). Car, si effectivement ce qui lui est singulier réside dans le déploiement ultérieur de sa promotion de l'identité culturelle *māòhi*, il n'en demeure pas moins que sa démarche s'est préalablement inscrite dans celle des philosophes et des théologiens de la mort de Dieu.

À propos de cette mouvance de la mort de Dieu, écoutons ce qu'écrit l'un des professeurs de Henri Hiro à la Faculté de théologie protestante de Montpellier en 1968 : « L'idée prédominante et souvent exprimée, à ce sujet, est que la " possession " de Dieu fait obstacle au " mouvement vers " les hommes et que les Églises sont, en somme, les repaires où s'embusquent les " planqués " de l'amour. Sous son aspect polémique, la théologie de la mort de Dieu constitue un réquisitoire contre tous les alibis ecclésiastiques : l'alibi du refus de l'engagement politique, entre autres. Ces dénonciations portent, et quand on aurait tout refusé de la théologie de la mort de Dieu, je vois mal comment on pourrait les esquiver, tant leur résonance est, elle, manifestement évangélique »[8]. Deux ans

plus tard, le professeur Crespy rappelle avec justesse et pertinence que cette « résonance évangélique » pêche bibliquement et théologiquement par ses fragiles bases herméneutiques[9]. Dans cette optique, Henri Hiro n'échappe pas au sort commun de la plupart de ses prédécesseurs occidentaux de la mort de Dieu. Ces penseurs ont vidé l'homme de son contenu chrétien ou religieux pour l'investir d'une autre valeur à incarner dans la société : l'homme idéal selon l'homme.

Écoutons encore Crespy qui, en commentant *L'être et le néant* et *Le diable et le bon Dieu*, souligne l'un des points essentiels de la philosophie de Jean-Paul Sartre : « Dieu et l'homme ne peuvent pas être libres (Équivalemment : être, tout court) en même temps. Si Dieu est, l'homme n'est pas et vice versa. Or l'homme est né »[10]. Face à cette alternative philosophique, la détermination de Henri Hiro est claire : 'Dieu est mort, le *Māòhi* est !

Dans *Le mariage en Polynésie*, le théologien *māòhi* signe deux fois la mort de Dieu. En premier lieu, il déclare cette mort du côté du Dieu biblique : « *I poiri na hoi outou i mutaa ihora i teie nei rā, e tamarii outou na te maramarama* » (« Vous étiez païens autrefois mais maintenant vous êtes enfants de lumière »)[11]. À partir de cette citation bilingue d'Ephésiens 5/8, la pensée hiroïenne déploie toute une argumentation pour montrer les effets contraires et pervers de l'Évangélisation et du colonialisme : au lieu de devenir enfants de lumière » et responsables de leur histoire grâce à l'accueil de l'évangile et des hommes civilisés, les *Māòhi* se sont plutôt retrouvés dans un nouveau paganisme instauré, d'un côté, par les missionnaires qui leur ont inculqué un « Évangile de la honte du passé » et, d'un autre côté, par les colons français munis de leur projet de faire disparaître la société polynésienne. Ces observations, pour ne pas être totalement fausses, doivent cependant être resituées dans le cadre très polémique d'une prise de conscience douloureuse. Il appartient toutefois au théologien actuel de relever un oubli révélateur de la part de Henri Hiro. En se laissant emporter par son aversion des missionnaires et des Occidentaux, il omet de lire, aussi bien en tahitien qu'en français, le passage clé d'Ephésiens 5/8b : « vous êtes lumière dans le Seigneur ». Cette lecture tronquée témoigne, à sa manière, de la mort du Dieu chrétien dans la méditation hiroïenne. Crespy avait pourtant

bien souligné ce handicap majeur chez la plupart des philosophes et théologiens de la disparition de Dieu. Dans les années 1960, ces derniers ne prenaient pratiquement jamais le temps de lire les Écritures bibliques avec l'éclairage d'une exégèse rigoureuse.

À ce premier acte de décès du divin judéo-chrétien s'ajoute, en second lieu, celui des dieux ancestraux *māòhi* : « [...] les dieux étaient des objets maniables au service et à la fantaisie des hommes. Ils n'attiraient l'attention que s'ils étaient censés posséder une certaine efficacité dans un projet. [...] Les Tahitiens ne craignaient nullement leurs dieux mais les hommes qui les dirigeaient. Leur religion était une religion politique exercée par la classe dominante, une religion "bourgeoise" »[12]. Ici aussi, le procès hiroïen affleure l'extrapolation sans toutefois être complètement déplacé. Mais quoi qu'il en soit, les dieux autochtones ne sont pas moins déclarés morts dans sa compréhension du religieux polynésien.

Dès lors, la figure d'un Dieu mort bibliquement et culturellement ne peut que produire ses effets sartriens. Les premières conséquences transparaissent *ipso facto* à travers les notions du temps et de l'histoire. En parlant du Polynésien et de sa religion ancestrale, Henri Hiro souligne : « Sa croyance se limite à l'efficacité et aux réalités du temps présent. Sa véritable idole, c'est le présent. Sa vie, sa croyance, sa religion, et sa morale, dépendent toutes de cette philosophie de l'instant qui nous révèle le profond ennui que ressentent les Polynésiens dans leur existence »[13]. L'intérêt excessif pour ce « temps présent » ou cet « instant » se trouverait aussi chez les *Māòhi* contemporains qui, comme leurs ancêtres, ne se soucient ni du passé ni de l'avenir, mais uniquement du présent[14].

Après le temps et l'histoire, c'est au tour de la communauté *māòhi* de subir l'influence sartrienne [15] : « [...] le groupe [en Polynésie] remporte sur l'individu. Celui-ci ne doit que se plier aux exigences que lui impose la structure établie par sa société. L'idéal nouveau serait l'inverse, que l'individu l'emporte sur le groupe, [...] que je décide moi-même de mes propres actes ; que je sois responsable de moi-même ; que je sois reconnu comme personne en tant qu'individu et non plus comme un objet de rouage permettant de faire fonctionner un système social ; et enfin que je puisse aimer sans limite, sans obligation ou formalité de type légal : aimer sans loi extérieure ; que je n'aie de compte à rendre à personne ! »[16]. Ici

encore, qu'importe l'exactitude des réalités polynésiennes, l'essentiel est de sauver la formule « le *Māòhi* est » puisque « Dieu est mort ».

Nous ignorons si Henri Hiro a lu Sartre, mais son travail de mémoire fait apparaître des articulations qui rejoignent manifestement les concepts du philosophe français[17]. Par ailleurs, ses engagements culturels, politiques et écologiques, ne reflètent pas moins la trinité idéologique du penseur parisien. Cette trinité consiste d'abord *à fixer un idéal dans le présent*, puis *à néantiser l'actuel*, et enfin *à joindre les deux États par un désir*[18]. C'est à peu de chose près ce que développe Henri Hiro dans son contexte culturel. Premièrement, le *Māòhi* est posé comme idéal identitaire dans le présent. Deuxièmement, l'histoire de l'Époque affleure le néant sartrien puisque ni les protestants *māòhi*, ni leurs guides spirituels, ni les responsables politiques ne se soucient d'une part du grand danger des effets nucléaires menant le peuple et l'environnement, et d'autre part de la décadence de l'identité culturelle[19]. Troisièmement, apparaît indubitablement la volonté hiroïenne de lutter pacifiquement pour libérer son peuple du colonialisme français et lui restituer son identité culturelle idéale correspondant à celle du *Māòhi* qu'il s'est défini.

Le renouveau de l'identité culturelle de Henri Hiro est-il finalement construit, conformément à la logique sartrienne, sur la « *mort de Dieu* » attelée au « *Māòhi idéal* » ? Pour répondre à cette question avec plus de précision, il faudrait analyser les productions des années 1970-80, c'est-à-dire étudier le théâtre, le cinéma et les visions culturelles et politiques de Henri Hiro. Toutefois, il existe au moins un élément révélant que la notion de « mort de Dieu » chez le théologien *Māòhi* est différente de celle du philosophe français. Pour le penseur métropolitain, le Dieu-mort est en fait un dieu qui n'a jamais existé : l'homme est parce que l'être de Dieu n'a jamais existé ! Alors que dans l'expérience du penseur *māòhi*, le Dieu-mort est un Dieu qui a existé, puis a été rejeté : « *Ua pohe te Atua. Aita e Atua faahou.* » De ces deux postulats théologiques, c'est le second qui connote le « rejet de Dieu ». Autrement posé, le *Māòhi* est parce que Dieu a été rejeté !

L'homme hiroïen rejette son Dieu, tandis que l'homme sartrien n'a jamais eu de Dieu[20]. La question fondamentale de Sartre est l'homme. Or, ce qui est au cœur de la pensée de Hiro, c'est la relation

de l'homme et de Dieu[21]. En fin de compte, la logique sartrienne à l'œuvre dans *Le mariage en Polynésie*, fonctionne davantage comme une « ombre existentialiste ». Pour sa part, Henri Hiro ne va pas se tenir longtemps dans cette « logique d'ombre sartrienne » qui engendre assez vite des vagues de déception chez lui, tant et si bien qu'il décide d'abandonner ses engagements culturels et politiques pour s'installer à Àrei (Huahine) et vivre une autre expérience du Dieu chrétien. Puisqu'il y a incontestablement, à ce tournant de l'itinéraire hiroïen, un basculement théologique, efforçons-nous d'en découvrir la teneur.

2. « JE CROIS EN DIEU »

« J'ai accompli ma vie et j'ai changé ! Je crois en Dieu et dois maintenant agir avec l'Église Évangélique »[22]. Cette parole qui est de l'ordre d'une confession de foi recueillie par Michou Chaze quelques jours avant la mort de Henri Hiro, nous rappelle le cheminement du fils cadet de Luc 15/1-32[23]. En 1973, Henri Hiro arrache à ses *metua* (pères) de l'EEPF sa liberté qu'il partage sans retenue avec ses amis dans ses divers engagements, jusqu'au jour où, saisi par la lassitude des problèmes relationnels qu'il avait avec ses collaborateurs, il décide de reprendre le chemin qui mène vers le Dieu chrétien[24]. Ce retour n'est pas une fuite hors des réalités existentielles de son Époque, mais symbolise un autre engagement avec son Église locale cette fois-ci : « Pourquoi [...] ne pas partir de Dieu, de Jehovah et essayer de renouveler notre culture polynésienne. D'autant que beaucoup de choses se rejoignent comme l'histoire de Création ou le déluge, ne banalisons pas Dieu ! Et pourquoi ne pas adopter définitivement Taaroa et repartir à travers le chemin de la Bible ? »[25].

Une écoute théologique ne peut pas ne pas entendre « le oui et le non simultanés » qui « sourdinent » dans le tréfonds de cette nouvelle vocation de Henri Hiro. Dans la culture *māòhiphone*, du moins dans celle des 'les de la Société, une telle attitude est appelée *fēàapiti* (*fēàarua*) ou *àaurua* (*àaupiti*) s'agissant d'une personne partagée entre deux choses ou personnes sans être en mesure de déterminer un choix. Cette posture « chrétienne » est comparable à la parabole matthéenne du fils qui, ayant

répondu oui à son père pour travailler dans la vigne, n'y est pas allé[26]. Mais quoi qu'il en soit, Henri Hiro croit, à présent, en un Dieu Père qui aime ses enfants et désire qu'ils vivent dans la liberté : « [...] *tei pihaì iho noa te Atua ia tātou mai te ho'ē metua tei pihaì iho noa i ta na mau tamarii, e tei òre i hinaaro e ia fifi ta na mau tamarii. Mai te horoà mai ia na te tiàmā, nā hea o ia i te faanaho i to na oraraa* »[27]. (« Dieu est toujours auprès de nous comme un Père qui, auprès de ses enfants, ne veut pas qu'ils soient en difficulté, [mais] leur donne la liberté afin qu' [ils] puissent organiser [leur] vie »). Précisons toutefois que, contrairement au postulat hiroïen, le Dieu-Père qui se révèle en Jésus-Christ n'est en aucun cas assimilable au dieu Taaroa !

Ainsi, il ne faut pas se tromper lorsque Henri Hiro nous parle du Dieu chrétien et du dieu Taaroa, parce qu'il ne s'agit pas seulement, pour lui, d'un projet à mener avec Turo Raapoto[28] : c'est avant tout un « débat intérieur » qui traverse sa réflexion depuis les années 1970. En effet, le Dieu chrétien est toujours vivant dans le discours implicite de la poésie de Henri Hiro.

Bien entendu, pour entendre le Dieu biblique, une lecture théologique est nécessaire permettant de repérer les références scripturaires qui rythment les poèmes de Henri Hiro[29].

Il est vrai que, dans son corpus poétique, le *rohipehe* (poète) essaye de ressusciter Òihanu, dieu du *iho tumu māòhi* (identité originelle), et n'y parvenant pas, se confie aux dieux des pêcheurs et au dieu Taaroa afin que ces derniers rétablissent un monde où les *Māòhi* seraient *māòhi* dans leur *'ai'a* (patrie) et dans leur *hiroà tumu* (culture originelle) ayant Òrohena (mont culminant de Tahiti) comme symbole patriotique. Et pourtant, en dépit de toutes les tentatives d'invocation de ses dieux ancestraux, et malgré les démonstrations magistrales montrant l'opérationnalité de ses dieux ancestraux dans le planning de la pêche et de l'agriculture, bref du quotidien, c'est dans le *taata* (homme) que *le poète rencontre les sens de l'authentique, de la fraternité et de la paix*[30]. Ici, l'auditeur qui pose une oreille à l'embouchure culturelle du lyrisme hiroïen, découvre effectivement le monde *māòhi* construit et espéré par le poète pour la libération culturelle et politique de son peuple. Et si ce même auditeur veut bien poser l'autre oreille à la source théologique de ce lyrisme, il

« rencontrera » l'homme chrétien qu'est Henri Hiro ! Pour cette écoute théologique, il est indispensable de connaître le *Bibilia Mo'a Ra* (la Sainte Bible)[31].

En quoi y a-t-il alors le *fēàapiti* (hésitation entre deux) chez ce théologien poète ? En ceci qu'il y a, dans son discours poétique, à la fois le dieu Taaroa qui est explicitement nommé, et le Dieu chrétien qui est implicitement cité à travers les vers inspirés de la Bible tahitienne. À partir des poèmes publiés dans *Pehepehe i taù nūnaa*, comparons par exemple (sans être exhaustif) :

—les *tapi* et *tapitapi* (se soucier) de *O òe to òe rima* (C'est toi tes mains) et de *Taùraa* (Invocation) avec Matthieu 6/34 ;

—*l'homme qui doit manger à la sueur de son front* de *No te mea iti te parau* (C'est de la petite chose dont il est question) avec Genèse 3/19 ; *le temps pour chaque activité* dans ce même poème avec Ecclésiaste 3/1-8 ;

—le *parau no te ora* (parole de la vie) de *Moemoe* (Illusion) ? et de *Ta'u tuhaa* (Ma part) avec Jean 6/68 ;

—le titre *O vai nei au nei ?* (Qui suis-je ?) avec Marc 8/27 et Luc 9/18 ; le *tuāroì* (lieu de repos, méditation) de l'auteur avec celui du Christ en Matthieu 8/20 et en Luc 9/58 ; l'auteur se décrivant comme *l'oiseau sans nid qui voyage sans arrêt*, avec le *chrétien pèlerin* d'Hébreux 11/13 ;

—le *maiaa moa* (poule) de *Ta'u tuhaa* avec Matthieu 23/37 et Luc 13/34 ;

—le *ia raa to tāua iòa* (que notre nom soit sanctifié) de *Pehepehe na te Metua tāne* (Poème du Père), avec la *sanctification du nom du Père* de Matthieu 6/9 et de Luc 11/2 ;

—le *fano* (partir pour une autre île) de *Pehepehe na te Metua vahine* (Poème de la Mère), avec l'*exhortation exogamique* de Genèse 2/23-24, Matthieu 19/5-6 et Marc 10/6-8.

—le *para haamaitaì* (fumier bénissant) de *E aha tura* (Qu'en sera-t-il ?) avec les *dépouilles mortelles* de Jérémie 8/1-2 ; 9/22, 2 Rois 9/37 (*BMR* 9/36) ; Psaume 83/11 (*BMR* 83/10).

Il faut rappeler que ces parallèles bibliques ne sont pas explicites en tant que tels. Ils fonctionnent comme des chuchotements qui évoquent des « choses » ne relevant ni de Taaroa ni de *Òihanu*, mais du Dieu de l'Évangile ! Ici, évoquer est à prendre au sens étymologique d'« appeler ». Que dit cet « appel » formulé par le langage chrétien dans la poésie hiroïenne ? L'une des pistes d'exploration possible pour rassembler quelques éléments de réponse est tracée par la surprise et l'étonnement ! Car, dans l'ensemble de son lyrisme qui, en principe, se constitue comme *pehepehe* (poésie) de l'être et de la culture enracinés dans le *tumu* (origine), Henri Hiro n'a utilisé qu'une seule fois l'expression « *iho tupu* »[32] ! Celle-ci signifie littéralement « être (identité) grandissant, croissant ». Elle se trouve uniquement dans *Ia ora te natura* (Que vive la nature) où elle désigne le *taata tumu* dans le sens d'*homme originaire d'une île* (pays), d'*autochtone*[33].

Pourquoi attribuer ainsi un statut d'hapax au *iho tupu*, un concept si important dans la revendication de l'identité culturelle chez Henri Hiro ? Il importe de rappeler ce qui a été souligné plus haut : ce ne sont pas les dieux ancestraux, mais le *taata* (homme) qui révèle au poète les valeurs de l'authentique, de la fraternité et de la paix. Ici, une écoute théologique ne peut pas ignorer le lien historique entre *iho tupu* et *taata*. Ce lien a une origine évangélique et missionnaire qui nous parle du *taata tupu*, de l'*homme comme prochain*[34]. Par la suite, ce lien historique a subi une évolution théologique et anthropologique. En effet, depuis Henri Hiro, et plus intensément avec Turo Raapoto, le *taata tupu* a été marginalisé du vocabulaire des protestants *māòhi*. Ainsi, s'est substitué au *taata tupu*, le *tauaro*[35] injecté par Raapoto dans le langage des chrétiens et des laïcs pour mieux exprimer « māòhiseument » le prochain. Dès lors, notre question rebondit : que fait le *iho tupu* dans le corpus de la poésie de Henri Hiro ? Est-il l'unique référence du *taata tumu*, de l'« homme autochtone », cet homme si précieux aux yeux du poète lorsque son cœur parle du *fenua* (pays, terre) ? Ou alors représente-t-il la seule citation du *taata tupu*, de l' « homme prochain », cet homme évangélisé si important pour le poète qui était prêt à consacrer sa vie pour réviser la traduction de la Bible tahitienne en y ajoutant des commentaires[36] ? Ou encore, constitue-t-il l'appel du *taata tupu* que le *taata tumu* n'a pas su entendre pour lui faire écho dans l'identité culturelle ? Où enfin, porte-t-il l'intercession du *taata tumu* aux prises avec son *fèàapiti*, avec l'inséparable concomitance du oui et du non face au Dieu de l'Évangile que la poésie de Henri Hiro fait apparaître ?

Répondre à toutes ces interrogations, reviendrait à annuler l'effet de surprise et d'étonnement produit par cette poésie : autant les laisser dans le flottement évocateur du lyrisme hiroïen ! Inversement, ne pas reconnaître le *fèàapiti* qui « sourdine » dans cette littérature, consisterait à abandonner la prise au sérieux théologique de ce qui se dit et s'inter-dit dans cette oeuvre. Il vaut mieux donc mener cette écoute jusqu'au bout et souligner le consentement et le refus simultanés que le « débat intérieur » de Hiro chuchote dans sa relation au Dieu biblique tout au long de cette méditation spirituelle et poétique.

Comme nous l'enseignent Luc 15/11-32 et Matthieu 21/28-31, ce « débat intérieur » est comparable au langage du fils qui dit oui et non à la fois à son Père. Sur un monde identique, Henri Hiro n'a pas été en mesure de répondre un oui explicite à l'Évangile. Son débat intérieur est resté partagé, sans jamais atteindre son dépassement, entre un « je crois » et un « je ne crois pas » qui caractérise son credo chrétien. Comprenons-nous bien, il ne s'agit pas ici d'un jugement moral, mais d'un discernement cherchant à se tenir dans la réception de la tonalité intérieure d'un croyant *Māòhi* qui n'a jamais oublié la prédication suivante : « [...] *ia riro òe ei taata paari, faaitoito i roto i to òe oraraa, tiàturi i te Atua* »[37] ([...] deviens adulte, sois courageux dans ta vie, crois en Dieu). Cette prédication, symbolisant d'une certaine manière le « 5 mars 1797 » de Henri Hiro, lui a été prêchée par sa mère adoptive lors de son jeune âge !

En somme, dans cette création théologico-poétique, c'est une autre logique qui oeuvre et structure le langage de ce théologien. C'est la logique d'un Dieu rejeté puis retrouvé, mais toujours bloqué dans le *fèàapiti*, dans le consentement accroché au rejet.

3. ELÉMENTS DE RELANCES THÉOLOGIQUES ET ANTHROPOLOGIQUES

Conclure à ce stade la réflexion amorcée sur le Dieu chrétien chez Henri Hiro ne nous semble pas opportun, parce que les deux textes étudiés disposent encore d'autres richesses à explorer. Il convient donc de dégager quelques remarques suscitées par le discours intérieur qui est au cœur de l'expérience hiroïenne.

La première remarque se situe au sujet du débat que Henri Hiro mène en son for intérieur dans sa « foi chrétienne » : ce débat est en permanence parasité par le *fēàapiti*, par un coeur partagé, tiraillé entre l'accueil et le rejet du Dieu de l'Évangile. Dès lors, l'expérience hiroïenne nous rappelle que la réponse de l'homme au Dieu qui le rencontre à tel ou tel moment de son cheminement religieux conditionne ce qui se joue dans le domaine de l'identité subjective. Dans le voyage de sa foi, Henri Hiro s'est accepté comme *tamarii na te Atua* (enfant de Dieu), mais il ne s'est pas reconnu comme *tamaiti tāvai na te Atua*[38] (fils adoptif de Dieu). N'oublions pas que Paul a relu la relation filiale du chrétien à la lumière des événements de la crucifixion et de la résurrection du Christ : cette filialité relève d'une nomination et d'une adoption que le croyant reçoit de Dieu le Père qui le rencontre en Christ et par le Saint-Esprit. Selon cette compréhension paulinienne de l'identité évangélique, la filialité adoptive est toujours un don gratuit opérant via la réponse consentante de l'homme visité par la grâce[39].

Henri Hiro n'est pas allé jusqu'au bout de cette relation de fils adoptif avec Dieu en Christ alors qu'il avait pourtant toujours témoigné, dans sa relation de filiation adoptive personnelle, beaucoup de reconnaissance vis-à-vis de ses parents adoptifs[40]. Par ailleurs, le *fēàapiti* qui structure sa vie chrétienne l'a certainement handicapé lors de ses méditations sur les Écritures, et ne lui a donc pas permis de répondre autrement. Dès lors, son anthropologie et sa théologie portent irréfutablement l'empreinte de ce positionnement par rapport au Dieu chrétien et les grands chapitres de l'identité culturelle qu'il a abordés n'échappent pas non plus aux effets induits par ce type d'expérience religieuse.

La seconde remarque concerne le *iho* (être, identité) et le *hiroà* (culture) que la pensée hiroïenne a explorés à partir d'un *tumu* (origine) constitué

d'une part comme fondement ontologique originel supposé être celui des *Māòhi*, et d'autre part comme modèle *Māòhi* à incarner dans le culturel en dialogue avec les références traditionnelles des autochtones et les repères contemporains extra-autochtones (occidentaux et autres). Dans cette perspective, Henri Hiro s'est tracé une voie possible où le culturel est mis au service de sa construction identitaire afin de montrer que le *Māòhi* est capable de gérer le symbolique et l'imaginaire[41] dans sa société aux prises avec une diversité de transformations des valeurs culturelles. Toujours dans cette perspective, il a le mérite d'avoir rappelé que la construction de l'identité culturelle est une nécessité anthropologique qui n'a pas besoin du Dieu de l'Évangile. Plus grand encore est ce mérite, lorsque son audace le pousse à convoquer les dieux ancestraux pour réinvestir le symbolique et l'imaginaire des *Māòhi*. Sur ce point, il semble que Henri Hiro ait effectivement bien compris que l'évangélisation n'a pas totalement anéanti l'influence des croyances traditionnelles polynésiennes non seulement dans le quotidien de la vie religieuse des protestants, mais aussi dans les sphères de la vie sociale, politique, économique en Polynésie[42].

Toutefois, dans son courageux effort de renouer le dialogue identitaire avec des instances relevants de la mythologie religieuse des *Māòhi*, Henri Hiro n'est pas allé jusqu'au bout. Certes dans son projet de l'identité culturelle, il a voulu nommer à nouveau Taaroa et les autres divinités *māòhi*, voire s'offrir un nouveau dieu en la divinité de Òihanu[43], et montrer ainsi en quoi ces dieux peuvent être opérationnels pour l'aujourd'hui et pour l'avenir des autochtones. Mais, sa démarche aurait gagné en vigueur par un geste démystificateur de ces dieux dans leur fonction cosmologique et dans leur dimension sur le plan identitaire. Ce travail de démystification aiderait un architecte de l'identité culturelle à ne pas se tromper d'idole ! La poésie hiroïenne, que son auteur l'ait voulu ou non, est un monde où les divinités *Māòhi* parlent aussi le langage des chrétiens autochtones. Ces derniers ne sont pas sans leurs nouvelles idoles occidentales et cependant, ils ne sont pas non plus sans la Parole radicalement autre qui les accompagne dans leur foi !

Toujours dans ce mouvement que Henri Hiro a évité, il aurait été nécessaire, en désignant les lieux du symbolique, d'informer son peuple que le *tumu* (origine) n'est qu'un leurre qui stimule les quêtes identitaires depuis la naissance d'un individu jusqu'à sa mort[44]. Ici aussi, la poésie

hiroïenne, indépendamment du projet de son auteur, nous dit que ce *tumu* n'existe que dans l'imaginaire où l'homme tente, sans jamais réussir, de se construire une identité idéalisée affectée par aucun manque et ne manifestant aucune défaillance ontologique. Le drame n'est pas tant la quête de cette identité imaginaire que la croyance incrédule en cette identité supposée exister réellement.

La troisième remarque est liée à Òihanu, nouvelle divinité consacrée par Henri Hiro en tant que dieu de l'identité culturelle. Il a fallu que ce théologien réamorce un cheminement chrétien pour prendre conscience de s'être partiellement trompé s'agissant du *rāhui* (prohibition) de l'identité culturelle autochtone. Il pensait que ce *rāhui* était uniquement l'œuvre commune du colonialisme français et de la bourgeoisie Māòhi avec une certaine participation des missionnaires. Dans sa poésie, il avoue que ce *rāhui* dépend aussi du type de divinité que l'homme se forge et vénère. Ainsi, son dieu Òihanu est resté tout autant muet, aveugle et inopérant que les idoles dénoncées par les prophètes de l'Ancien Testament : « Elles ont une bouche, et ne parlent pas. Elles ont des yeux, et ne voient pas. Elles ont des oreilles, et n'entendent pas. Elles ont un nez, et ne sentent pas ; des mains, et elles ne palpent pas ; des pieds, et elles ne marchent pas ; elles ne tirent aucun son de leur gosier. Que leurs auteurs leur ressemblent, et tous ceux qui comptent sur elles ! »[45].

Si la culture ne peut s'édifier (prendre corps et âme) sans une idole dominante et dominatrice, dans une perspective théologique, nommer cette idole peut creuser dans le cœur de l'homme un espace pour accueillir une Parole qui vienne lui offrir un temps de réconciliation et de renouvellement identitaire. Henri Hiro le savait, mais sa réponse au Dieu de la croix et de la résurrection est restée ambivalente, c'est-à-dire *fēàapiti*. Or, le chemin du *àau rōtahi*[46], d'un cœur unifié par la Parole de Dieu en Christ, donc d'un homme capable de dire oui *ou* non[47], lui était pourtant, non pas *rāhui* (prohibé), mais ouvert. Ce chemin de la conversion ne mène pas à l'homme idéal, mais à une autre manière de se tenir devant Dieu et devant les hommes. Dans cette voie chrétienne, la naissance d'un nouvel homme engendre un regard désacralisant sur les particularismes de la vie culturelle, sachant les saluer, mais aussi les évaluer à l'aune d'une revendication d'universalité en Christ.

Cet ancrage n'offre pas de recettes miracles pour l'identité culturelle, mais propose toujours une vie où l'homme converti se solidarise avec ses contemporains afin que le monde ne se détériore pas dans le chaotique, mais conserve une orientation anthropologique susceptible d'accueillir une Parole autre qui restructure les êtres humains autrement qu'avec leurs idoles culturelles. Dans une telle perspective, rien ne saurait garantir la réussite d'une construction identitaire (individuelle et collective) définitivement arrachée au désir de toute-puissance de l'homme, au rêve humain d'être comme des *atua* (dieux). Mais, n'est-ce pas le prix à payer pour que soit possible une expérience spirituelle où l'identité est reçue comme un don, à jamais nouée à l'ordre d'une donation originaire qui s'actualise dans la rencontre en Christ d'un Dieu-Père qui accueille toujours et encore ses fils et ses filles quelle que soit l'errance dans laquelle ils se trouvent ?

Ces quelques remarques ont avant tout leur résonance dans le contexte actuel de l'EEPF sans s'y enfermer. Pourquoi ? Parce que le « débat intérieur » de Henri Hiro est devenu emblématique du « débat théologico-culturel » de la majeure partie des protestants en Polynésie. Certes, il convient de souligner l'influence massive du « touroïsme », c'est-à-dire de la théologie de Turo Raapoto, dans le protestantisme d'aujourd'hui. Pourtant, il serait injuste de ne pas mentionner la prégnance de la pensée théologique de Henri Hiro dans les grands chapitres de la spiritualité protestante, ainsi que dans les prises de position synodales depuis les années 1980 face aux problèmes de société.

Ici, le lyrisme hiroïen se doit d'être relu non seulement à la lumière des sciences humaines, mais aussi à celle d'une théologie de la Croix. A Àrei (Huahine), donc de 1985 à 1990, Henri Hiro a eu le temps d'apprécier la justesse et la pertinence de certains de ses engagements culturels, politiques et écologiques. Lors de cette période, il a également juste eu le temps d'entrevoir ses propres limites quant au discernement relatif à l'identité culturelle. Cependant, il n'a pas été privé des instants de méditations bibliques qui lui offraient d'autres horizons possibles pour les croyants *Māòhi* en particulier, pour les Polynésiens en général. Dans cette optique, ses compagnons touroïstes semblent vouloir faire l'économie de l'écoute critique de ce « débat intérieur », pour s'enfermer dans une

théologie qui, malgré sa forte revendication de libération, n'a pas été en mesure de favoriser un véritable processus d'émancipation. Le Polynésien risque ainsi d'être condamné à imiter superficiellement le *Māòhitumu*, l'autochtone originel, selon une certaine vulgate du traditionnel et du patriotique avec sa lueur révélatrice d'une « race pure », élue par Dieu, alias Taaroa : un seul peuple, une seule langue, une seule idole. Le récit de Babel connaissait, depuis longtemps, ce refrain mythique de la sacralisation de l'homme et de son entreprise civilisatrice[48]. Faut-il rappeler que d'autres peuples au cours de l'histoire ont en fait l'expérience parfois tragique ?

Face à l'effondrement de l'héritage protestant des missionnaires français et suisses attaqué, entre autres, par Henri Hiro sur le côté faible de sa dialectique foi et culture, face à la montée imposante du traditionalisme protestant fortement réaffirmé par Raapoto sur le côté fort d'une nostalgie identitaire, et face à une société polynésienne multi-ethnique qui s'occidentalise de plus en plus en dépit de certaines résistances (autochtones et autres[49]), les protestants évangéliques réussiront-ils à assumer le débat conflictuel qui les traverse ? Relèveront-ils le défi d'un horizon ecclésial et sociétal qui parvient à tenir, sans confusion ni séparation, les réalités d'ordre spirituel et temporel : salut christologique et libération socio-politique, justification divine et justice humaine, Royaume de Dieu et civilisation humaine[50] ?

Interrogations cruciales qui ont été portées de manière amphibologique par le trajet hiroïen avec passion, sincérité et dignité. Pour être réellement honoré, l'héritage de Henri Hiro mérite une mise à découvert appelant interprétations et reprises, ce qui serait la meilleure faon d'éviter de pétrifier sa pensée en attente d'une postérité sous forme de passage et de sagesse pacifiante[51].

RÉFÉRENCES

Ansaldi, Jean (1980). « La paternité de Dieu : libération ou névrose ? », Cahier spécial d'*études Théologiques et Religieuses*, Montpellier.

(1983a). « La théologie des deux règnes chez martin Luther : cohérence ou accident ? », *in* Peronnet, Michel (actes recueillis par). *Luther en son temps*, 1483-1546. Table ronde de Montpellier, 22-23 avril 1983, pp. 63-71.

(1983b). *Ethique et sanctification. Morales politiques et sainteté chrétienne*, Genève, Labor et Fides.

(1990). *L'articulation de la foi, de la théologie et des Ecritures*, Genève, Labor et Fides.

(1995). *Dire la foi aujourd'hui. Petit traité de la vie chrétienne.* Poliez-le-Grand, éditions du moulin. (Traduction en tahitien de Tihiri Lucas : *Te parauraa i te faaroo i naùanei. E maa haapiiraa iti no te faaroo teretetiāno*).

(1997). "La liberté. Quelques aspects du problème", *Cours et séminaires*, t. 4, Faculté de théologie protestante, Montpellier.

(1998). *Lire Lacan : l'éthique de la psychanalyse. Le séminaire VII*, Nîmes, Les éditions du Champ social.

Babadzan, Alain (1997). « Du syncrétisme au traditionalisme », *in* Eglise Evangélique de Polynésie française, *Les actes du colloque international 5 mars 1797 - 5 mars 1997*, pp. 39-42.

Barral, Jean-Paul (2000). « Le verbe était sa passion. Il a traversé notre vie dans un élan fulgurant », *Veà porotetani*, 2000/2, p. 23.

Bauer, Olivier (2001). « *Quand faire, c'est dire !* ». *Les processus de ritualisation dans l'Eglise évangélique de Polynésie française.* Thèse de doctorat en théologie, Université de Lausanne, PPA.

Chaze, Michou (1991). « La source (interview) », *in* Hiro, Henri (1991).

Crespy, Georges (1968). « De la mort de Dieu comme problème théologique, I », *Etudes théologiques et religieuses*, 43, 1968/ 3.

(1970). « La mort de Dieu comme problème théologique, II », *ETR*,45, 1970/1.

Davies, John (1851). *A Tahitian and English Dictionary*, rééd. 1985, Papeete, Haere po no Tahiti.

Eglise Evangélique de Polynésie française (1997). *Les actes du colloque international 5 mars 1797 - 5 mars 1997, Cahiers du Veà porotetani*, Supplément 1997/17, Papeete.

Freud, Sigmund (1998, reed.). *Totem et tabou*, Paris, P.U.F.

Hiro, Henri (1972). *Le mariage en Polynésie.* Mémoire de licence en théologie, Institut protestant de théologie, Faculté de théologie protestante, Montpellier.

(1991). *Pehepehe i taù nūnaa. Message poétique*, Papeete, Tupuna productions/ Te reo o Tefana.

(2000). « Uiuiraa manao i roto ia Ralph Teinaore e Henri Hiro (retranscription de l'interview du 23-06-1985) », *Veà porotetani*, 2000/2, pp. 16-17.

Hoiore, Joël Here (1980). *Prophetism in Tahiti.* Mémoire de Bachelor of Divinity, Pacific Theological College, Suva.

L'hôte, Jean (1991). « Oia hoi ! Je veux m'asseoir avec toi ! (témoignage) », *in* Hiro, Henri (1991), p. 5.

Lucas, Antonino Tihiri (1994a). « Te ture e te Evaneria (La loi et l'Evangile) », *in* Collectif, *Te Pīpīria i roto i te mau Haapiiraa Tāpati a te EEPF* (La Bible dans les Ecoles du Dimanche de l'EEPF), Papeete, EEPF (Tomite Haapiraa Tāpati), pp. 49-86.

(1994b). Epitetore i te Tomite Rautiraa Pīpīria a te EEPF (Epître à la Commission d'animation théologique de l'EEPF), lettre n° 212/PPR/TPHT/01-07-94.
(1997a). *Tuāroìparau. Te faatāvairaa i roto i te Metia* (Méditation. L'adoption en Christ), Papeete, publication artisanale.
(1997b). *De l'écoute flottante de la prédication à l'entendre de la parole adoptive*, Papeete, publication artisanale.
(Sous la direction de) (1998). *E fāriu anaè tātou i te Atua i roto i te oaoa o te tiaitururaa* (Tournons-nous vers Dieu dans la joie de l'espérance), Papeete, EEPF, Tuhaa 7/THP.
Nicole, Jacques (1988). *Au pied de l'écriture. Histoire de la traduction de la Bible en tahitien* (thèse de doctorat en théologie, Faculté de Théologie de l'Université de Lausanne), Papeete, Haere po no Tahiti.
Pietri, Raymond Vananga (1990). « Henri Hiro : un poète n'est plus », *Bulletin de la Société des Etudes Océaniennes*, t. 21, n° 249-250, pp. 77-82.
Raapoto, Turo (1991). « Ua mate te toa (Le héros est mort) », *in* Hiro, Henri (1991).
(2000). « Henri a Hiro », *Veà porotetani*, 2000/2, p. 20.
Rey-Flaud, Henri (1998). *Le Sphinx et le Graal*, Paris, Bibliothèque scientifique, Payot.
Robineau, Claude et Tauira, Marama (sous la direction de) (1997). *Une vie polynésienne, 5 mars 1797-1997, Te oraraa porinetia, 5 nō mati 1797-1997*, Papeete, EEPF/Haere po.
Sartre, Jean-Paul (1943). *L'être et le néant*, Paris, Gallimard.
Saura, Bruno (1988). « Culture et renouveau culturel », *in* Collectif. *Encyclopédie de la Polynésie*, Christian Gleizal éditeur, vol. 9, pp. 57-72.
(1989). « Théologie de la libération et théorie de la culture chez Duro Raapoto », *Bulletin de la Société des Etudes Océaniennes*, 11-246, pp. 1-15.
(1993). *Politique et religion à Tahiti*, Papeete, Polymages/Scoop.
Vernier, Henri (1986). *Puai noa mai te vero. Au vent des cyclones. Missions protestantes et Eglise Evangélique à Tahiti et en Polynésie française, 1797-1963-1985.* Papeete/Paris, Eglise Evangélique de Polynésie française/Les bergers et les mages.

NOTES

1. Né le 1er janvier 1944 à Moorea, Henri Hiro fut élevé par une famille adoptive originaire de Punaauia (Tahiti). Il se destinait à une carrière pastorale et entreprit ainsi des études à la Faculté libre de théologie protestante de Montpellier (France) de 1967 à 1972.
À son retour dans son Église locale, il participe à la direction du mensuel de l'EEPF *Veà Porotetani*. En désaccord avec la direction de l'EEPF qu'il estime bien trop immobile sur les questions du nucléaire et de l'identité culturelle, il est contraint de quitter celle-ci. Il s'engage alors pleinement dans la vie associative, culturelle et politique, et est notamment à l'origine de la création de l'association écologique *Ia ora te nātura* (Que vive la nature). De 1974 à 1981, il est directeur de la *Maison des Jeunes & Maison de la Culture* (*MJMC*) de Tipaeruì (à Papeete). Puis, de 1981 à 1985, il devient chef du *Département Recherche et Création* de l'*Office Territorial d'Action Culturelle* (*OTAC*, ex *MJMC*). Il est co-fondateur, en novembre 1975, du parti socialiste autogestionnaire *Ia Mana te Nūnaa*. Il abandonne celui-ci en 1980 pour rejoindre, en tant que vice-président, le parti indépendantiste d'Oscar Temaru *Tāvini Huiraatira*. En 1985, il quitte ses engagements associatifs et politiques pour s'installer avec son épouse et leurs enfants à Àrei (Huahine). Il y est emporté par la maladie et décède le 10 mars 1990.
Sur le parcours de Henri Hiro, voir Bruno Saura (1993 : 284-305) et Raymond Pietri (1990 : 249-250).
2. Joël Here Hoìòre(1980 : 119).
3. À titre de rappel, la date du 5 mars 1797 est commémorée comme date de l'arrivée des missionnaires de la *LMS* à Tahiti. Voir Henri Vernier (1986), EEPF (1997), ainsi que Gaston Marama Tauira et Claude Robineau (1997). Il faut également préciser que l'EEPF a changé deux fois de nom au début de la décennie 2000. Lors de son synode d'août 2001, elle choisit de s'appeler Église évangélique *en* Polynésie française, puis en 2004, Église protestante *māòhi*.
4. C'est Henri Hiro lui-même qui utilise le terme *rāhui* dans son poème « 'Òihanu » (Hiro 1991 : 31-32). Cette expression qui exprime traditionnellement un interdit de récolte sur un lieu et en un temps est chez lui un métaphore qui dénonce l'interdiction de récole des produits de la culture dont sont victimes les autochtones. Pour lui, la période du contact et la mise en place de la dynastie des Pōmare ont été les principaux moteurs de cette «prohibition identitaire» qui devrait pourtant, dans les années 1970-80, être suivie du *'avari*, c'est-à-dire d'une levée du *rāhui* permettant un accès aux restes identitaires encore accessibles encore aux autochtones. C'est du moins dans cette orientation identitaire que se place le poème « Òihanu » qui dénonce l'Occident et les Pōmare. Plus tard, Henri Hiro changera sa manière de conceptualiser le problème identitaire en Polynésie.
5. Pour un aperçu des productions culturelles de Henri Hiro, consulter le site internet Mana, www.mana.pf/events/2000/hiro/index.html. Il s'agit de la commémoration du 10e anniversaire de la mort de Henri Hiro. Voir aussi le numéro spécial du *Veà Porotetani* du mois de mars 2000/2.
6. Pour une présentation des principales évolutions de l'identité culturelle en Polynésie, voir Bruno Saura (1988).
7. La date de 1985 provient d'une interview où l'on entend Henri Hiro (2000 : 16-17) affirmer dans une perspective chrétienne : « *E tamarii au na te Atua, te reira te parau òaòa* » (*Je suis enfant de Dieu, c'est cela l'heureuse Parole* [Bonne Nouvelle]).

8. Georges CRESPY, « De la mort de Dieu comme problème théologique (I) », *Études Théologiques et Religieuses*, 43, 1968/3, p. 154. Ce théologien a été le professeur de *Morale* et de *Philosophie* de Henri Hiro, et par la suite, son directeur de mémoire.
9. G. CRESPY, « La mort de Dieu comme problème théologique (II) », *ETR*, 45, 1970/1, p. 45-61. Ses deux articles donnent un aperçu des différents mouvements de philosophie et de théologie de la mort de Dieu dans les années 1960 en Europe et en Amérique.
10. G. CRESPY, « De la mort de Dieu comme problème théologique (I) », *art. cit.*, p. 143.
11. H. HIRO, *ibid.*, p. 12. Il faut noter que le terme « māòhi » que nous utilisons est anachronique par rapport à ce mémoire où l'auteur emploie plutôt « tahitien » et « polynésien » en soulignant leur ambiguïté ethno-sociale dans le contexte de la Polynésie française. C'est à son retour au *fenua*, qu'Henri Hiro accorde une place prépondérante au vocable « māòhi ».
12. H. HIRO, *ibid.*, p. 32.
13. H. HIRO, *ibid.*, p. 35.
14. En réalité, nombre de *Māòhi* contemporains de cette époque ne se seraient pas reconnus dans cette caricature!
15. Sur ce thème de la mort de Dieu, dont nous développons le versant sartrien, on peut aussi se poser la question d'une possible influence du philosophe allemand Friedrich Nietzsche, que nous développerons éventuellement dans un autre texte.
16. H. HIRO, *ibid.*, p. 74-75.
17. Dans *Le mariage en Polynésie*, les concepts du « *temps présent* », de l'*instant* », de la « *liberté* », de l'*idéal* » et du « *néant* », par exemple, ont des similitudes philosophiques avec ceux que Jean-Paul Sartre expose dans son livre *L'être et le néant*, (Paris : Gallimard, 1943), cf. le second chapitre de la quatrième partie, « être et faire : la liberté », p. 487-615.
18. Pour ces trois étapes constitutives de la mise en place d'un « *projet* » selon Sartre, cf. Jean ANSALDI, « La liberté. Quelques aspects du problème », in : *Cours et Séminaires*, t. 4, Montpellier, 1997, p. 41-42.
19. Concernant la situation de l'EEPF face à la question du nucléaire, B. Saura a très bien relativisé les propos de Henri Hiro qui accusaient à outrance son Église d'être indifférente dans ce domaine, cf. *Politique et religion à Tahiti*, *ibid.*, p. 284-305.
20. Ces deux différentes anthropologies se distinguent aussi de celle que Freud décrit dans *Totem et tabou* (Paris : PUF, 1998).
21. Cette relation ne transparaît pas moins dans la dédicace à son épouse que Henri Hiro signe dans son mémoire de licence, *ibid.*
22. Cf. Michou CHAZE, « La Source » (interview), in : H. HIRO, *Pehepehe i taù nūnaa. Message poétique*, Papeete : Tupuna Productions/Te Reo o Tefana, 1991, p. 75.

23. Pour un avis contraire à cette compréhension de l'itinéraire de Henri Hiro, cf. Turo RAAPOTO, « Ua mate te toa » [Le héros est mort], in : H. HIRO, *Pehepehe i taù nūnaa*, *op. cit.*, p. 79. Pour T. Raapoto, l'EEPF aurait rejeté Henri Hiro pour toujours. Le témoignage du pasteur Teàue Tuheiava, qui est aussi un grand ami de Henri Hiro, contredit largement ces propos touroïens, cf. « Henri a Hiro », *Veà Porotetani*, 2000/2, p. 20. Les autres articles de ce même numéro du *Veà Porotetani* rappellent ce retour de Henri Hiro au sein de son Église qui l'a accueilli à nouveau. Ce n'est pas parce qu'un certain nombre de pasteurs et de diacres, voire de paroissiens, ne partagent pas les opinions hiroïennes, qu'il faut à tout prix, comme le fait T. Raapoto, plaquer leur position sur toute l'EEPF !
24. Son installation à Àrei lui a permis de réaliser son projet d'instaurer une vie *māòhi* conjuguant la tradition d'autrefois et la modernité de l'époque, et ce afin de donner un modèle de vie « néo-*māòhi* » possible pour son peuple. Mais à entendre Hiro nous parler de cette période, cette vie n'est pas sans la foi chrétienne, cf. M. CHAZE, « La Source » (interview), in : H. HIRO, *Pehepehe i taù nūnaa*, *ibid.*
25. H. HIRO, *Pehepehe i taù nūnaa*, *ibid.*, p. 75.
26. Matthieu 21/28-31.
27. H. HIRO, « Uiuiraa manaò i roto ia Ralph Teinaòre e Hiro Henri », *art. cit.*, p. 17.
28. Turo Raapoto a été la tête pensante de la Commission d'Animation Théologique de l'EEPF depuis 1988. Pour un aperçu de sa théologie et une analyse critique, cf. B. SAURA, « Théologie de la libération et théorie de la culture », *BSEO*, t. 1, 1989/11-246, p. 1-15. Pour une lecture protestante et critique de cette théologie, cf. Antonino Tihiri LUCAS, « Te ture e te evaneria » (La loi et l'Évangile), in : Collectif, *Te Pīpīria i roto i te mau Haapiiraa Tāpati a te EEPF* (La Bible dans les Écoles du Dimanche de l'EEPF), Papeete : TPHT, 1994, p. 49-86, ainsi que *epitetore i te Tomite Rautīraa Pīpīria a te EEPF* (Épître à la Commission d'Animation Théologique de l'EEPF), lettre n° 212/PPR/TPHT/01/07/94.
29. Cf. entre autres les poèmes réunis dans H. HIRO, *Pehepehe i taù nūnaa*, *ibid.*
30. Cf. le poème « *Te maitaì*. La bonté. Le discours du maître », H. HIRO, *Pehepehe i taù nūnaa*, *ibid.*, p. 62-65.
31. Pour l'histoire de cette Bible tahitienne, cf. Jacques NICOLE, *Au pied de l'écriture. Histoire de la traduction de la Bible en tahitien*, Thèse de doctorat en théologie, Faculté de Théologie de l'Université de Lausanne, Papeete : Haere Pō no Tahiti, 1988.
32. H. HIRO, *Pehepehe i taù nūnaa*, *ibid.*, p. 15.
33. Pour Henri Hiro, *iho tupu* est synonyme de *taata tumu* : « *Ahani, e aha na ra paì te parau e au i te iho tupu, i te hoê nūnaa i ère i te fenua, i ère i to na fenua ?* » (*Dis, quelle parole conviendrait donc à l'autochtone, à un peuple qui est privé de terre, de*

sa terre ?) H. HIRO, « Te hiroà tumu : Te iho tupu », (interview du 23/06/85) *Veà Porotetani*, 2000/4, p. 12.

34. Citons au moins ces quelques références de *taata tupu* (prochain) dans les quatre évangiles du *Bibilia Mo'a Ra* : Matthieu 5/43 ;19/19 ;23/39 ; Marc 12/31/33 ; Luc 1/58 ;2/44 ; 10/27 ;10/29 ;10 ;36 ;14/12 ;15/6 ;15/9 ;15/15.
35. *Tauaro* signifie traditionnellement « branche inférieure », l'»espace entre le récif et le rivage », John DAVIES, *A Tahitian and English Dictionary*, Papeete : Haere po no Tahiti, 1985 [1851].
36. Cf. M. CHAZE, *art. cit.*
37. H. HIRO, « Uiuiraa manaò i roto ia Ralph Teinaòre e Hiro Henri », *art. cit.*, p. 16.
38. Galates 4/1-7 et Romains 8/14-17. Cf. A. T. LUCAS, *Tuāroìparau, Te faatāvairaa i roto i te Metia* [Méditation. L'adoption en Christ], Papeete : Publication artisanale, 1997, et *De l'écoute flottante de la prédication à l'entendre de la parole adoptive*, Papeete : Publication artisanale, 1997.
39 Cf. J. ANSALDI, *La paternité de Dieu : libération ou névrose ?* Cahier spécial *d'Études Théologiques et Religieuses*, Montpellier, 1980, et *L'articulation de la foi, de la théologie et des Écritures*, Genève : Labor et Fides, 1990. Pour une lecture plus abordable à tout public, cf. son ouvrage *Dire la foi aujourd'hui. Petit traité de la vie chrétienne*, Poliez-le-Grand : Édition du moulin, 1995 (ma traduction de cet ouvrage, *Te parauraa i te faaroo i naùanei. E maa haapiiraa iti no te faaroo teretetiāno*, Papeete : EEPF Tuhaa 7/THP, 2000).
40. Cf. Jean L'hôte (1991).
41. Ici, l'imaginaire est à comprendre dans le sens de relation de miroir où le sujet projette son identité idéale dans l'autre, dans l'espoir que cet autre la lui renvoie. Autrement dit, dans la relation imaginaire, l'autre c'est moi, et moi c'est l'autre. C'est donc une relation où le sujet se construit et se constitue comme Moi Idéal, comme une personne culturelle en relation avec les autres personnes culturelles. Cette identité imaginaire s'origine dans la quête d'une entité autarcique et de toute-puissance qui habite chaque être humain dont le rêve est d'»être comme des dieux » (Genèse 3/5). L'identité symbolique, par contre, est toujours reçue d'une altérité qui nomme et adopte dans une relation filiale. Ici, la relation symbolique se vit dans la reconnaissance d'un « Je », d'un « sujet » envers son Autre qui le nomme et l'adopte. Si l'identité imaginaire implique ruse et séduction, l'identité symbolique manifeste liberté et responsabilité dans le culturel tout en sachant que l'ultime de son être est dans l'Autre. Pour une étude plus approfondie de ces concepts freudo-lacaniens, cf. J. ANSALDI, *Lire Lacan : L'éthique de la psychanalyse. Le séminaire VII*, Nîmes : Les éditions du Champ social, 1998.
42. Cf. par exemple, les travaux à partir du rituel protestant d'Olivier BAUER, *« Quand faire, c'est dire ! » Les processus de ritualisation dans l'Église évangélique de Polynésie française*, Thèse de doctorat en théologie, Université de Lausanne : PPA, 2001.

43. H. HIRO, *Pehepehe i taù nūnaa, ibid.*, p. 28-33.
44. Cf. Henri REY-FLAUD, *Le Sphinx et le Graal*, Paris : Bibliothèque scientifique Payot, 1998.
45. Psaumes 115/5-8 ; 135/15-18 ; Ésaïe 44/9-20 ;46/6-7.
46. Cf. *BMR* : Psaumes 86/11 ; Actes 2/46;8/6 ; 2 Corinthiens 1/12;11/3.
47. Évidemment, il n'existe pas d'être humain capable de dire oui et de l'assumer totalement, car le non étant toujours refoulé peut rebondir à tout moment, et vice-versa. Cette structure anthropologique ne met pas le chrétien à l'abri, cf. Romains 7. Et pourtant, Paul interpelle les chrétiens à se laisser habiter par le « oui » offert par Dieu le Père en Christ et en son Saint-Esprit, cf. 2 Corinthiens 1/17-22 et Romains 8.
48. Genèse 11/1-9.
49. Cf. Alain BABADZAN, « Du syncrétisme au traditionalisme », in : *Les Cahiers du Veà Porotetani*, Supplément 1997/17, p. 39-42.
50. Pour l'enseignement de Luther sur les deux règnes, cf. J. ANSALDI, « La théologie des deux règnes chez Martin Luther : cohérence ou accident ? », in : Collectif, *Luther en son temps 1483-1546. Table Ronde de Montpellier 22-23 Avril 1983*, Actes recueillis par Michel Peronnet, Responsable du Centre d'Histoire des Réformateurs et du Protestantisme de l'Université Paul Valéry de Montpellier, 1983, p. 63-68 et 69-71, ainsi que *Éthique et sanctification. Morales politiques et sainteté chrétienne*, Genève : Labor et Fides, 1983. Cf. aussi A. T. LUCAS (dir.), *E fāriu anaè tātou i te Atua i roto i te òaòa o te tiaìtururaa* [Tournons-nous vers Dieu dans la joie de l'espérance], Papeete : EEPF Tuhaa 7/THP, 1998.
51. Voir l'émouvante évocation de la fraternité humaine dans son poème « Hō mai na : Te Maitaì », H. HIRO, *Pehepehe i taù nūnaa, ibid.*