

EXIGENCES DEMOCRATIQUES ET PERSISTANCE DES LOGIQUES OCEANIENNES

*Bernard Rigo**

La colonisation en Océanie provoqua deux ruptures historiques: le passage d'un polythéisme ancestral à un monothéisme chrétien, le passage d'un pouvoir religieux à un pouvoir laïc externe. La démocratie apparaît alors comme l'aboutissement d'un processus historique douloureux, aboutissement que l'on peut percevoir de manière ambivalente, soit comme le parachèvement d'une œuvre positive, soit comme l'expression dernière d'une mondialisation sans âme et déstructurante. Qu'en est-il exactement? Faut-il voir dans la revalorisation des cultures et identités océaniques un obstacle à la démocratie importée et à ses exigences? Sinon, le risque de dérives antidémocratiques ne pourrait-il pas venir de l'héritage colonial lui-même?

Colonisation in Oceania triggered two historical ruptures: the transition from ancestral polytheism to Christian monotheism and the transition from religious rule to external secular rule. Thus, democracy appeared to be the culmination of a painful historical process, an outcome that could be perceived with ambivalence, the

* Professeur en langues et cultures océaniques Université de Nouvelle-Calédonie.

completion of a positive project or the ultimate expression of a soulless and destructuring globalization process. The question to be addressed concerns which of these three alternatives it actually represents. Should the revaluation of the Oceanic cultures and identities be seen as an obstacle to imported democracy and its requirements? Otherwise, could not the risk of a drift towards anti-democracy be seen as originating from the colonial legacy itself?

L'on peut caractériser les sociétés océaniques comme des sociétés de réseau: les alliances (avec les hommes, un territoire, des dieux...), perpétuellement réactivées, décrivent une communauté humaine. C'est dire aussi à quel point cette communauté peut être mobile et labile. La rigidité apparente de la tradition n'est que l'effort de maintenir des liens. Dans le Pacifique insulaire, l'émergence des Etats depuis la fin du XIX^{ème} siècle et le maintien de logiques océaniques spécifiques, posent une question de fond relative à la construction des Etats et de la démocratie. Les difficultés des pays océaniques à concilier exigences démocratiques et persistance des logiques océaniques¹, l'appartenance de certains Pays océaniques à des puissances politiques régionales ou mondiales, la mondialisation des échanges et des communications, modifient les dynamiques de construction des Etats insulaires et des sociétés civiles dans le Pacifique².

Ainsi, les sociétés du Pacifique, notamment polynésiennes et mélanésiennes, sont dominées par une triple caractéristique: en premier lieu, ce sont des sociétés historiquement organisées en réseaux; la mobilité de leurs membres s'étend souvent sur une grande

1 M Bargh "Romance and resistance in the Pacific: Neoliberalism and indigenous resistance in the Pacific" (2001) 1 RJP (Hors Série), Editors Stephen Levine - Anna Powles - Yves-Louis Sage.

2 Y-L Sage "Facteurs d'émergence et d'évolution du droit dans les petits Etats insulaires anglophones du Pacifique Sud", *ibidem*.

échelle géographique (Samoa, Wallis, Polynésie française, par exemple), même si les frontières issues de la colonisation ont contribué à modifier une telle dynamique³. En second lieu, les dynamiques de ces sociétés insulaires ont montré que les modèles démocratiques importés de l'Occident, appliqués stricto sensu, semblent en inadéquation avec les principes traditionnellement associés à l'histoire politique océanienne. Enfin, l'espace public n'y est pas constitué à l'identique: l'opinion publique demeure informée, au sens étymologique, par des relais locaux comme les instances coutumières, des classes d'âges particulières, les institutions religieuses ou des experts traditionnels (reconnus comme tels); la citoyenneté s'élaborent ainsi en conjuguant des références multiples et pas nécessairement homogènes.

Dans ce contexte, une réflexion sur la «gouvernance des Etats océaniens» doit tenir compte de leur pluralisme constitutif c'est-à-dire, selon la définition standard donnée par J. Griffiths: «la présence dans un champ social de plus d'un ordre légal.» Cette définition pose la réflexion selon deux perspectives, elle nous rappelle d'abord que les sociétés océaniques avant le contact étaient déjà dominées par une situation de pluralisme juridique consubstantielle à leur structure sociale, elle nous invite ensuite à réfléchir le fait contemporain de l'attrait pour un pluralisme juridique⁴ de ces sociétés où l'existence d'une autorité régionale, parfois coutumière, coexiste à une autorité étatique, voire résiste à l'idéologie du centralisme étatique depuis le XIXe. siècle jusqu'à nos jours⁵.

3 B Gille "Les migrations en Polynésie et en Micronésie à l'aube du troisième millénaire" (1999) 5 RJP.

4 T Bambridge «Pluralisme culturel et juridique: le foncier en Polynésie française» in *La France et les Outre-mers, l'enjeu multiculturel*, Paris, CNRS Editions, Hermès, n° 32-33, 2002, at 307-315.

5 Y-L Sage "Quelques observations sur la contribution des petits Etats insulaires du Pacifique Sud à l'étude du pluralisme juridique" in Stephen Levine and Yves-

On voit bien que c'est le principe même de l'appropriation des dispositifs démocratiques par ces sociétés organisées en réseau qui doit être considéré. Comment les sociétés océaniques, fondamentalement plurielles, ont-elles intégrées leur histoire démocratique, souvent mouvementée, faite de coups de force, de conflits, parfois de coopération?

Dans cette perspective, comment se constituent les sociétés civiles? Comment s'articulent exigences démocratiques et logiques socio spatiales océaniques⁶? Comment concilier la géographie juridique d'une démocratie centralisée avec ces réseaux océaniques où les phénomènes de mobilités et d'échanges des populations sont extrêmement importants⁷.

Les enjeux sont de forme et de fond, c'est-à-dire se posent sur le double plan juridique et éthique. Sur le premier plan, il s'agit d'analyser l'articulation de légitimités concurrentes et, surtout, de réfléchir à ce qui se présente comme le fondement même de ces légitimités. Le passif de la colonisation pèse lourd dans la négociation: une démocratie imposée manque de crédit. Sur le second plan, c'est l'essence même de la démocratie qui est en jeu: place du religieux dans la sphère politique? Place des femmes dans la sphère politique et quelle articulation avec les conseils coutumiers? Place de la généalogie et du sol dans la citoyenneté? Pour que le compromis ne soit pas une trahison, dans un sens ou dans l'autre, il importe peut-être que les nouvelles gouvernances s'appuient

Louis Sage (eds) *Contemporary Challenges in the Pacific: Towards A New Consensus* RJP Vol II, (Hors Série) 2002. S André "L'apport comparé des sciences humaines à la réflexion politique aujourd'hui dans la région du Pacifique" (2009) 15 RJP.

6 S André "Autonomie institutionnelle, identité linguistique, identité culturelle" (2004) RJP Hors Série vol IV.

7 B Gille "Les Mirations en Polynésie et en, Micronésie à l'aube du Troisième Millénaire (1999) 5 RJP 33.

sensiblement non pas sur un culte irréflectie d'une tradition parfois réinventée ou réifiée mais sur une réflexion des logiques culturelles tant dans leur continuum profond que dans leur rupture spectaculaire. Le paradoxe ne serait pas mince si l'obstacle à des démocraties océaniques sereines se situait non pas dans une confrontation conflictuelle entre deux logiques culturelles et sociétales distinctes mais plus précisément dans leur apparemment plus ou moins concerté,⁸ lequel réduit considérablement l'espace public de négociation. Sur ce plan la comparaison peut être instructive entre, par exemple, une société dont la dureté même de l'histoire coloniale a préservé un continuum visible (Nouvelle-Calédonie) avec une société où l'occidentalisation s'est faite moins violemment mais peut-être de façon plus prégnante (Polynésie française).

La démocratie s'est imposée comme effet tardif de la colonisation: le code de l'indigénat perdure jusqu'en 1945 en Nouvelle-Calédonie. Son fondement éthique est en contradiction avec son mode d'apparition historique dans le Pacifique. Par ailleurs, elle a été précédée par une évangélisation et un pouvoir politico-religieux. Cette précession importante du pouvoir religieux chrétien sur le pouvoir étatique européen autorise un ancrage des différentes églises qui pourront, le moment venu, se donner à voir comme un contre-pouvoir local à l'autorité des gouvernements métropolitains (soit par le biais de l'indirect rule et de l'océanisation des responsables religieux, notamment dans la sphère anglo-saxonne et protestante, cf. M. Leenhardt, par exemple, soit par le biais d'une résistance et d'un paternalisme des père catholiques et francophones qui protègent leurs ouailles d'un pouvoir républicain perçu comme anticlérical et immoral. C'est dans ce cadre historique qu'il faut prendre la pleine mesure d'une scolarisation qui s'est faite, en Océanie, d'abord et

8 A Angelo "Personality and legal culture" (1996) 26 VUWLR et (1995) 2 RJP.

majoritairement sous l'égide d'une organisation religieuse. Les Etats occidentaux, ne serait-ce que pour des raisons économiques, ont longtemps laissé ce champ à l'initiative religieuse. Wallis et Futuna restent une bonne illustration de ce fait et une des exceptions de la République française. Ainsi l'alphabétisation a d'abord été un instrument au service de l'évangélisation. Cela peut permettre d'éclairer le fait que les grands leaders politiques et les grands intellectuels océaniens, défenseurs de l'identité et de la souveraineté, sont passés par le filtre et l'éducation des écoles religieuses, voire des études de théologie: Pouvana, A Oopaa, J-M Tjibaou, W Lini, O Temaru, G Flosse, T Raapoto, H Hiro, etc.

En ce sens, il y a deux ruptures historiques: le passage d'un polythéisme ancestral à un monothéisme chrétien, le passage d'un pouvoir religieux à un pouvoir laïc externe. La démocratie apparaît alors comme l'aboutissement d'un processus historique douloureux, aboutissement que l'on peut percevoir de manière ambivalente, soit comme le parachèvement d'une œuvre positive, soit comme l'expression dernière d'une mondialisation sans âme et déstructurante. Qu'en est-il exactement?

En fait, derrière ces ruptures, il y a des continuités. Ainsi le passage d'un système de croyances à un autre s'est fait dans la continuité d'un pouvoir politico-religieux. Les monarchies européennes de la fin du 18^e et du 19^e sont aussi des pouvoirs religieux. Les Etats démocratiques occidentaux n'ont pas initié la colonisation, ils l'ont poursuivie. A cet égard, la bataille de Fei Pi à Tahiti, en 1815, est emblématique: c'est un triomphe guerrier, sous l'égide de Jéhovah, qui assure le pouvoir de Pomare II et initie la conversion en masse des membres des chefferies alliées ou soumises à Pomare... Cette victoire fait du ari'i un roi autoritaire à volonté hégémonique et de la mission protestante le fondement d'un pouvoir centralisé. Ainsi, en Océanie, que l'implantation soit catholique ou protestante, le passage du pouvoir missionnaire au pouvoir des Etats

occidentaux s'est fait dans la continuité d'un processus de centralisation. En effet, le lien politique, la continuité entre l'entreprise missionnaire, l'Etat religieux et enfin l'Etat républicain, c'est bien la centralisation qui se heurte au pluralisme atavique océanien. Ce pluralisme initial est parfaitement illustré par la diversité linguistique, surtout en Mélanésie. Réciproquement, la centralisation politique va s'accompagner d'une politique d'arasement linguistique au profit d'une seule langue, celles des colons; mais d'une certaine manière, les missionnaires amorcent également cette unification linguistique via des langues vernaculaires: le drehu et le ajië serviront de langues d'évangélisation sur l'ensemble de la Nouvelle-Calédonie, deux langues sur une trentaine acquièrent ainsi un statut de langues quasi véhiculaires, avant d'être supplantée par le français. Ailleurs, ce sera un pidgin comme le bislama au Vanuatu. Cette centralisation s'est toujours faite sous le couvert d'un universalisme conquérant, soit celui des religions révélées qui se présentent comme universelles et ont vocation à convertir l'humanité, soit celui de l'idéologie du progrès issue des Lumières, idéologie laïque à partir de laquelle les démocraties se donnent pour devoir d'exporter au plus loin leur modèle unilatéral de la civilisation.

A l'instar des réductions jésuites en Amérique latine, aussi bien en Polynésie qu'en Nouvelle-Calédonie, pour mieux contrôler et gérer la population, les missionnaires ont imposé la structure européenne du village et regroupé les habitants autour d'une église ou d'un temple. Ce faisant, ils bousculaient les espaces sociaux et les itinéraires généalogiques et accordaient à un chef un titre (roi, grand chef...), une prééminence et un pouvoir parfois hégémonique qu'il n'avait jamais eu auparavant. La représentation selon laquelle les cultures océaniques traditionnelles puisaient leurs valeurs dans un sens aigu de la communauté, soudée derrière un chef et réunie dans une foi collective, selon laquelle l'individu s'efface et se dilue dans une totalité sociale, une histoire froide et un ordre naturel qui figent la place de chacun a-t-elle un quelconque fondement scientifique autre

que les fantasmes des épigones de Diderot? Rien n'est pourtant plus individualisé que le sujet polynésien avant le contact européen: il peut changer de chef, s'affilier à une autre terre, chasser des dieux inefficaces, manipuler sa généalogie, négocier ses appartenances, se constituer un nouveau statut par des actions d'éclat, conquérir un nouveau nom, etc. L'administration républicaine ne fera que poursuivre cette centralisation initiée par l'action missionnaire en projetant son découpage administratif et sa hiérarchie sur cet espace bouleversé et restructuré. Ce faisant, elle entérinait ce qui avait été construit avant elle et consolidait une centralisation qui lui était efficace et qui favorisait une minorité parmi les populations colonisées. Ceci explique, dans bien des cas, l'apparition d'une élite locale, relativement distanciée de sa population d'origine et qui, le moment venu, opposera d'autant plus à l'Etat métropolitain la légitimité d'une coutume réinterprétée qu'elle s'est elle-même coupée de sa base culturelle depuis longtemps.

Ainsi c'est dans le cadre d'une autorité centralisatrice, dont le fondement est extérieur aux territoires des populations concernées, que s'est opéré le glissement d'un pouvoir surtout religieux à un pouvoir surtout politique. C'est pourquoi il importe de remonter en amont et de repenser la nature même de la première rupture historique qui a marqué la rencontre entre l'Océanie et l'Occident.

Nous l'avons vu, la rupture entre les deux systèmes de sacralité n'est pas dans l'implication du religieux dans le pouvoir politique, on pourrait même dire que la continuité de cette implication a pu masquer ou minorer l'ampleur de cette rupture. Que Pomare fasse alliance avec Oro ou Jéhovah, il n'y a là, apparemment, qu'une stratégie politico-religieuse bien dans la tradition tahitienne. Il n'y aurait pas eu rupture culturelle majeure si l'alliance avec Jéhovah n'avait eu pour effet que la suprématie temporaire de ce dieu sur les autres entités comme cela avait pu être le cas de Oro avec Taaroa ou Tane. En l'occurrence, l'alliance avec Jéhovah implique la

destruction par les chefs eux-mêmes des objets sacrés et l'affirmation de l'existence d'un dieu unique et seul véritable. On voit bien qu'il y a alors une véritable rupture culturelle et que celle-ci réside dans l'extrême différence entre une métaphysique chrétienne et les logiques océaniennes qui sous-tendaient les systèmes de représentations et les organisations sociales. C'est pourquoi, il importe d'y revenir. Ce qui caractérise la pensée des religions révélées, c'est la transcendance, l'affirmation d'un dieu unique, absolu, immatériel, d'où tout part et qui ne doit rien à personne. Ce qui prévaut, c'est l'idée de création, de libre arbitre, d'être et d'absolu. Précisément, étymologiquement, absolu veut dire « sans relation »: Dieu n'a affaire qu'à lui-même et décide unilatéralement de tout. Le monde est sa création, il n'est pas du monde⁹. En Océanie, ce qui prévaut, c'est l'immanence, la pluralité, le relatif, voire le relationnel. Les dieux, les ancêtres, les hommes et un espace géographique entretiennent des liens étroits d'interdépendance. Le monde est le produit d'une croissance, d'une série de procréations, pas d'une création¹⁰. A ce sujet, le texte hawaïen du Kumulipo, composé de seize chants, est clair: les dieux n'apparaissent qu'à mi parcours, au huitième chant, en même temps que les hommes. Il y a là une donnée culturelle majeure. Le fond même des cultures océaniennes, aussi bien polynésiennes que mélanésiennes, c'est l'idée d'un continuum sacré qui exclut l'idée même d'un pouvoir centralisateur, exclusif, absolu. Chez les Maori, quand Papa, la terre, s'arrache de l'étreinte de Rangi, le ciel, elle libère à la fois l'espace et une pluralité de dieux frères qui entrent immédiatement en guerre pour s'approprier un territoire. Le fondement religieux du pouvoir d'un chef océanien repose sur une généalogie et une territorialité lesquels n'ont de sens que rapportés aux actions d'un réseau humain qui ne cesse de se faire

9 Rigo, B., *Conscience occidentale et fables océaniennes*, Paris, L'Harmattan, 2004.

10 Rigo, B., *Altérité polynésienne ou les métamorphoses de l'espace-temps*, Paris, CNRS Editions, 2004.

et de se recomposer au fil des alliances, des guerres, des échanges. Les récits mythiques polynésiens, les récitations généalogiques océaniques, les chemins coutumiers kanak varient dans le temps, en fonction des géographies humaines qui sont instables et dynamiques. La relation prévaut sur l'être, c'est la circulation au sein d'un réseau qui détermine les hiérarchies des hommes, des ancêtres ou des dieux. C'est bien pourquoi les rituels ponctuent la vie océanienne, ils réactivent constamment les échanges qui rendent visible l'espace et l'énergie du réseau. L'ampleur et le sens du flux de ces échanges, dans un circuit de convergence et de redistribution, fonde la réalité d'un pouvoir précaire. On voit bien ainsi que le passage d'une sacralité à une autre pose comme continuum politico-sacré ce qui ressortit de la rupture: la nouvelle sacralité est centralisatrice et non discutable: l'individu est posé dans l'absolu de sa personne morale et de son libre-arbitre, il n'engage que son âme et joue son salut personnel devant Dieu. La démocratie modifie à peine ce schéma: le citoyen est responsable, il est seul comptable de ses droits et obligations devant un Etat impersonnel¹¹. Sur ce point, on saisit la nature des difficultés quand il s'agit d'articuler deux représentations religieuses et deux organisations sociales:

- une sacralité généalogique, inégalitaire et fluctuante versus une sacralité absolue, indiscutable, égalitaire
- un pouvoir personnel, relatif, qui appartient et dépend d'un réseau humain inégalitaire (en principe plus qu'en fait), instable versus un pouvoir impersonnel, absolu, centralisateur, institutionnel, qui domine une société égalitaire (en principe plus qu'en fait.)

11 G. Chianéa, Droit divin et Droit de l'homme: Deux fondements différents pour une même légitimation de l'Etat, RJP Vol. 5, 1999.

Or les sociétés océaniques se pensent désormais et se revendiquent comme chrétiennes. Les chartes constitutionnelles des Pays ayant accédé à l'indépendance se place autant sous l'égide du Dieu chrétien que sous celle de la coutume: Kiribati, Papouasie-Nouvelle guinée, Îles Salomon, Vanuatu, Tonga... On comprend mieux alors en quoi l'opposition au pouvoir de l'Etat colonisateur n'est pas une opposition perçue comme religieuse mais comme politique: les Eglises ont pu opportunément changer de camp et se ranger du côté du pouvoir local. L'enculturation chère aux églises permet ainsi que la défense des cultures locales contre les menaces de la mondialisation et contre un système colonial ou postcolonial se fassent souvent dans la continuité d'une dimension politico-religieuse héritée du 19^e siècle.

Dès lors trois autorités entrent en compétition: le coutumier, l'église dominante et l'Etat. Or, toute l'ambiguïté est là: quel rapport le pouvoir coutumier entretient-il avec l'église: distinction ou confusion, confrontation ou connivence? quel rapport l'Etat entretient-il d'une part avec l'autorité coutumière, d'autre part avec les Eglises majoritaires? La question n'est pas mineure car elle pose la question de la possibilité de la démocratie. On peut distinguer d'une part les exigences de la démocratie face aux usages de la coutume et, d'autre part, face aux églises.

Au primat de la généalogie, la démocratie ou l'église chrétienne peut opposer l'absolu de la personne. Les deux égalités ne sont toutefois pas sur le même plan; dans le second cas, il s'agit d'une égalité devant les lois intangibles de Dieu qui distinguent par ailleurs assez nettement les obligations des hommes de celles des femmes. Dans le premier cas, il s'agit d'une égalité devant la loi des citoyens, laquelle est par nature perfectible et discutable.

Les hommes dominent la scène politique et coutumière à Wallis, les femmes occupent des fonctions politiques de premier plan en Nouvelle-Calédonie tandis que la coutume reste sous l'autorité

masculine, l'assemblée territoriale est mixte en Polynésie française et le sénat coutumier n'existe que dans le désir de quelques hommes politiques. L'Etat Samoan était symbolisé par le chef d'Etat et sa sœur lors de chaque célébration depuis son indépendance en 1962 jusqu'à la mort de cette dernière. On voit que toutes les variations sont possibles.

Si les cultures océaniques font une distinction nette entre les genres et réserve l'autorité politique aux hommes, elles restent tributaires d'une logique généalogique à l'issue de laquelle la dette de vie et la valeur du sang sont rattachées à la mère. La femme océanique n'est pas profane, elle est sacrée et tabou en tant que telle, soumise car redoutable. Même dans les sociétés les plus segmentées, la primauté du sang permet à une femme de descendance prestigieuse d'être présente sur un marae ou d'occuper une position dominante (reine Pomare, sœur du roi à Tonga...) En tout état de cause, on voit bien dans les sociétés océaniques, que les femmes s'adaptent au mieux aux nouvelles données sociétales, qu'elles investissent le champ de l'expression, notamment en littérature, et le champ de la politique dans le cadre des institutions étatiques. Pour autant, en faisant cela, elles ne rompent pas avec l'héritage coutumier qu'elles respectent, par exemple, au sein de la tribu, mais elles empruntent à l'Occident ce qu'elles trouvent important, exactement comme les océaniques ont emprunté des cognées métalliques pour fabriquer des herminettes océaniques. De fait, elles participent du mouvement des sociétés, la tradition est toujours à faire et comme J-M Tjibaou le disait, l'identité est devant soi. La promotion féminine ne se fait pas contre la généalogie ni contre les logiques territoriales de réseaux, elle n'en pervertit pas le sens, elle en étend le champ des possibilités.

Le point majeur sur lequel peut atterrir une démocratie à l'occidentale est le fait de la généalogie dans l'exact mesure où elle définit un rapport au foncier, dans la mesure où l'idée de propriété déconnectée d'une présence et d'un rapport physique à la terre n'a pas

de sens en Océanie¹². Le droit d'usage et l'indivision des terres sont indissociables des sociétés océaniques dont les réseaux humains se définissent par un continuum entre la généalogie et l'espace, autrement dit par une géographie humaine. Pour autant, le principe d'égalité qui est le fondement éthique de la démocratie n'impose pas la propriété privée à l'occidentale. Il suffit de relire Rousseau pour s'en convaincre. Aucun projet, qui implique une emprise sur le foncier, ne peut raisonnablement se faire aujourd'hui sans tenir compte de la coutume et des vœux de la population concernée: on peut penser, par exemple, aux projets miniers en Nouvelle-Calédonie. On sait à quel échec, voire conflit, peut aboutir une non prise en compte de cette donnée humaine et culturelle: l'exemple de la mine de cuivre de Panguna et des mouvements de sécession de l'île de Bougainville ont montré depuis longtemps la nécessité de saisir la primauté du social sur l'économie dans le Pacifique. Confrontées à l'exploitation du cuivre, de l'or, du phosphate ou du nickel, voire des ressources de la mangrove, des milieux lagunaires ou halieutiques, les sociétés océaniques ne s'inscrivent nullement dans une opposition tradition/modernité.

Bien au contraire, cette résistance des logiques océaniques aux tentations capitalistes est l'occasion pour les démocraties de penser en termes de développement durable, lequel se conjuguent plus aisément avec les exigences coutumières que le droit foncier occidental. Il est plus facile, en pensant en terme de droit d'usage, d'ancrage humain, d'espace-temps coutumier d'introduire des préoccupations écologiques qu'à partir d'un schéma individualiste et capitaliste. Sur ce plan là, la prise de conscience écologique tardive des sociétés industrialisées et les préoccupations des populations

12 T. Bambridge, *Le foncier en Polynésie française*, Editions Univers Polynésiens, 2009, *La terre dans l'archipel des australes*, IRD/ Au vent des îles, Papeete, 2009 et cf. P. Ottino, *Rangiroa, parenté étendue, résidence et terres dans un atoll polynésien*, Paris, Editions Cujas, 1972.

locales finissent par trouver des lignes de convergences objectives et des espaces de négociation respectueux des principes admis par chacun.

Reste un point fondamental, celui de la laïcité. On peut se demander si elle existe, de fait, à Wallis et Futuna quand on sait que l'église catholique a le monopole du premier degré de l'éducation et que trois rois coutumiers, de statut sacré, exercent leur autorité. La tentation est grande en PF d'infuser du religieux dans le politique. On se rappelle que le très pieux président de l'assemblée territoriale d'une nouvelle majorité indépendantiste avait décidé unilatéralement le 3 juin 2004 de faire accrocher dans l'hémicycle un crucifix. Cet épisode déclencha une polémique qui ne fut pas pour rien dans la motion de censure déposée contre le premier gouvernement Temaru. Cela donna l'occasion d'un vaste débat sur la laïcité où le politiquement correct put s'énoncer très consensuellement par diverses personnalités du monde politique, religieux ou culturel. Il semblait acquis que la république laïque devait s'adapter aux spécificités océaniques. Les cultures polynésiennes traditionnelles ayant toujours mêlé intimement le politique et le religieux, « le Polynésien » étant présenté comme possédant de toujours une nature très spirituelle, il importait de respecter la culture locale et d'« ouvrir » davantage la laïcité. Ne pas comprendre la tonalité religieuse des discours politiques, la présence d'une prière d'ouverture à l'occasion de sessions qui réunissent les élus du peuple, c'était pour le moins faire preuve de « laïcisme », c'est à dire, comme la rime veut le suggérer, d'intégrisme laïque, voire de prosélytisme athée... A quelles spécificités polynésiennes, précisément, la démocratie avait-elle à s'adapter?

Il semble bien pourtant que la vivacité de la coutume en Nouvelle-Calédonie, paradoxalement préservée par la ségrégation et la mise en réserve des tributs par le pouvoir colonial, a retenu les kanak de cette tentation religieuse. Le paradoxe devient alors le

suivant: n'est-ce pas la perte de l'ancienne sacralité qui accentue le risque des dérives fondamentalistes et culturalistes? Si l'ancien système était inégalitaire, il était aussi fluctuant, relatif. Ni les dieux ni les chefs n'avaient de prérogatives sans l'accord du plus grand nombre. Un proverbe drehu dit: «pekö joxu ka pë jin» «Un chef n'est rien sans ses 'sujets'»; le terme 'jin' est en soi également très important: il est traduit ici par 'sujet', mais il signifie d'abord 'cadet'; réciproquement le chef est souvent désigné comme un «grand frère». Explicitement le proverbe rappelle cette vérité océanienne: si le chef ne fait pas son travail correctement, ses 'cadets' se détournent de lui et/ou le destituent. Cela reste toujours vrai: en juin 2005, ce sont bien des chefs coutumiers wallisiens qui ont voulu destituer le roi Lavelua Tomasi Kulimoetoke, en fonction depuis 1959, parce que sa conduite avait été jugée défailante. Outre qu'il n'est pas sûr que le terme de royauté soit le plus pertinent pour décrire une chefferie océanienne, on peut se demander si ce n'est pas grâce à la présence de l'État que le règne du Lavelua a autant duré. La dynamique traditionnelle n'aurait pas supporté aussi longtemps une autorité indiscutée sans qu'elle fasse, en les renouvelant souvent, mieux ses preuves...

En Nouvelle-Calédonie, le chef est aussi considéré comme l'enfant de ses sujets, il n'est pas le plus ancien ni le maître de la terre... Il ne peut se prévaloir d'une ancienneté ou d'un pouvoir absolu. On saisit alors les dangers d'une religiosité océanienne qui s'est convertie aux religions révélées et qui demeure, à l'ancienne, prégnante dans le champ politique: en s'opposant à un pouvoir étatique colonisateur et devenu laïc, elle s'oppose de fait au fondement de la démocratie. Non pas parce qu'elle pourrait en discuter les modalités ou certains principes. Les démocraties ne sont jamais parfaites, les femmes françaises n'ont eu le droit de voter qu'en 1946 et les hommes politiques kanak ont pu obtenir un gel du corps électoral. La discussion, la négociation font partie du jeu démocratique, elles en sont même la modalité première: on ne discute pas de la décision d'un pharaon, d'un empereur ou d'un roi

mais chaque citoyen athénien peut aller sur l'agora défendre son point de vue. La rhétorique est née de ce primat de la discussion. Sommes-nous si loin des palabres océaniens? Ce n'est pas en évacuant les cultures océaniques que l'on peut prévenir le danger d'une absolutisation du pouvoir, dans une forme culturaliste ou fondamentaliste. Une illustration récente de ce danger peut être facilement donnée: deux mois après la tentative de placer un crucifix dans l'hémicycle de l'assemblée territoriale par un président indépendantiste très catholique, en août 2004, l'église protestante de Polynésie française s'est rebaptisée Église protestante *mā'ohi*. Par là, celle-ci a voulu plus affirmer sa dimension identitaire que sa vocation universaliste et, dès ce premier synode sous cette nouvelle appellation, sa première action fut pourtant d'exhorter «le président de la Polynésie française élu par le peuple de retirer toute statue (en l'occurrence les tiki) qui encombre la ville.» Autrement dit, cette Eglise, de sensibilité notoirement indépendantiste, poursuit l'œuvre de diabolisation et d'occultation des fondements de la culture alors qu'elle se présente en même temps comme la gardienne des valeurs de la tradition polynésienne....

Il importe ainsi de rappeler que les traditions, partout dans l'Océanie d'avant le contact, repose sur le pluralisme, la compétition et la négociation qui ont toujours fait obstacle à toute volonté hégémonique. On peut légitimement craindre, par exemple, si l'indépendance de la Polynésie française était acquise sous le pouvoir d'un leader inspiré, à l'instar du très catholique O. Temaru, qu'un ordre moral assez sinistre s'abattrait sur la société et parachèverait la volonté des missionnaires de la fin du 18^e siècle, au-delà de tous leurs espoirs.

C'est bien pourquoi une démocratie océanique est possible à condition que les pouvoirs politiques locaux commencent par respecter précisément ce qui est au fondement des logiques océaniques: il suffit pour cela d'évacuer l'absolu biblique de la

sphère publique, la posture messianique et d'accorder à tous les réseaux humains un espace d'échanges par quoi la société tisse et rend visible ses liens. Non seulement cette démocratie est possible, mais sa modalité: la discussion, son principe éthique: nul ne peut être exclu de la négociation, sont bel et bien constitutifs des sociétés océaniennes d'avant le contact.

On saisit alors que les exigences démocratiques et les logiques océaniennes sont déjà en accord sur l'essentiel, il leur reste à négocier sur des données océaniennes délicates telles que, par exemple, le droit foncier. Il est éclairant, sur ce point, de voir que certains Etats délèguent cette compétence à des comités ou sénats coutumiers. Reste à garder à l'esprit que l'obstacle aussi bien au jeu démocratique qu'à l'expression des cultures océaniennes, est la confusion d'un ordre et de représentations missionnaires issus de la colonisation avec une identité océanienne que la modernité menacerait. La colonisation évangélisatrice initiait un mouvement de mondialisation, ce n'est pas en s'appuyant sur elle que l'on peut espérer préserver la diversité culturelle. En cette époque de crise mondiale et de crispations religieuses, il importe que les petits pays d'Océanie prennent conscience non seulement de la réalité de leur passé culturel mais aussi et surtout, à quel point cette réalité était déjà, sur certains aspects, modernes, à quel point c'est de cette réalité là dont le monde de demain a besoin et non pas de ce qu'il y a de plus rigide dans l'héritage colonial.

DEMOCRATIC REQUIREMENTS AND THE PERSISTENCE OF THE LOGICS OF OCEANIA

The Oceanic societies can be characterized as network societies: the perpetually reactivated alliances (with the people, a territory,

gods etc.) describe a human community. This also conveys the extent to which this community can be mobile and unstable. The seeming rigidity of tradition merely constitutes the attempt to maintain ties and bonds. The emergence of states from the late 19th century and the maintenance of specific Oceanic logics constitute a fundamental issue in relation to the construction of states and democracy in the Pacific Island region. The difficulties faced by Oceanic countries in reconciling democratic requirements and the persistence of Oceanic logics, the affiliation of certain countries to regional or global powers, and the globalization of communication and exchange alter the dynamics of the construction of the insular states and civil societies in the Pacific.

Thus, the societies of the Pacific, in particular the Polynesian and Melanesian societies, are dominated by a triple characteristic: first, they have been organized historically as networks and, even if the borders created by colonization contributed to the modification of such a dynamic, the mobility of their members often extends across a wide geographical area (for example Samoa, Wallis Islands, French Polynesia); second, the dynamics of these insular societies have shown that, when applied rigidly, the democratic models imported from the West would appear to be unsuited to the principles traditionally associated with Oceanic political history; third, and finally, the public space there is not constituted in the same way: public opinion is still informed, in the etymological sense, by local intermediaries, such as the traditional instances, particular age classes, the religious institutions and traditional experts (acknowledged as such). Thus, citizenship develops through the linking of multiple references that are not necessarily homogenous.

In this context, the consideration of the "governance of Oceanic societies" should take their constitutive pluralism into account, i.e. in accordance with the standard definition provided by J. Griffiths: "the presence in a social field of more than one legal order". This

definition bases the consideration on two perspectives: it reminds us, first, that prior to their contact with Europe, Oceanic societies were already dominated by a situation of legal pluralism consubstantial with their social structure, and, second, it also invites us to reflect on the contemporary fact of the attraction of legal pluralism for these societies, in which a regional, sometimes traditional, authority coexists with a state authority, or has even resisted the ideology of state centralism from the 19th century to the present day.

It is easy to see that it is the very principle of the appropriation of democratic devices by these societies, which are organized as networks, that should be considered. Thus the question that arises here is how these fundamentally pluralistic Oceanic societies assimilated their democratic history which was often eventful, involving phases of violence, conflict and, sometimes, cooperation. In other words: seen from this perspective, how are civil societies constituted? How do the Oceanic democratic logics and socio-spatial logics express themselves? How can the legal geography of a centralized democracy be reconciled with these Oceanic networks, in which the phenomena of mobility and exchange between the populations are extremely important?

The issues at stake are both formal and fundamental, i.e. they arise at both legal and ethical levels. In terms of the former, what is involved is the analysis of the links between competing legitimacies and, above all, the exploration of what is presented as the actual basis of these legitimacies. The liabilities of colonization weigh heavy on the negotiation: an imposed democracy lacks credit. With respect to the second of the two issues, what is at stake is the very essence of democracy: i.e. the place of the religious in the political sphere, the place of women in the political sphere, the links that should exist with the traditional councils, and the role of genealogy and land in the context of citizenship. In order for the compromise not to involve betrayal, in one sense or another, it is important that the new

governances are perceptibly based on the consideration of cultural logics—in terms of both their profound continuum and their spectacular rupture—as opposed to a reckless cult of a sometimes reinvented or reified tradition. The paradox would not be negligible if the obstacle to peaceful Oceanic democracies were situated not in a conflictual confrontation between two separate cultural and societal logics but, more precisely, in their more or less concerted alliance, which considerably reduces the public space for negotiation. In this regard, the comparison between, for example, a society, in which the severity of the colonial history has preserved a visible continuum (eg New Caledonia), with a society, in which Westernization has taken place less violently but perhaps in a more profound manner (eg French Polynesia), may prove instructive.

Democracy became established in the region like a delayed effect of colonization: the Code de l'Indigénat (set of laws creating, in practice, an inferior legal status for natives of French colonies) lasted until 1945 (New Caledonia). Indeed, the ethical basis of Democracy is inconsistent with the mode of its historical emergence in the Pacific. Moreover, it was preceded by evangelization and politico-religious rule. This significant preceding of European state power by Christian religious power authorises the involvement of different churches which, at a given moment, can allow themselves to be seen as an oppositional power to the governments of mainland states (either by means of indirect rule and the "Oceanization" of the religious leaders, in particular in the Anglo-Saxon and Protestant sphere, cF, for example, M Leenhardt, or through resistance and paternalism on the part of Catholic and Francophone priests who protect their flock from a republican power that is perceived as anti-clerical and immoral). It is against this historical background, that full stock must be taken of the development of school attendance in Oceania, primarily and predominantly under the aegis of a religious organization. The Western states left this field to the initiative of the religious bodies for a long time, probably for economic reasons.

Wallis and Futuna remain a good example of this phenomenon and one of the exceptions in the context of the French Republic. Thus, literacy was initially a tool used for evangelization which explains why the great political leaders and intellectuals of Oceania, the defenders of the region's identity and sovereignty, passed through the filter and education of religious schools or theological studies: ie Pouvana, A Oopaa, J-M Tjibaou, W Lini (?), O Temaru, G Flosse, T. Raapoto, H Hiro etc.

Thus, there are two historical ruptures: the transition from ancestral polytheism to Christian monotheism and the transition from religious rule to external secular rule. Hence democracy appeared to be the culmination of a painful historical process, an outcome that could be perceived with ambivalence, as either the completion of a positive project or the ultimate expression of a soulless and destructuring globalization process. Which is it exactly?

In reality, continuities exist behind these ruptures. Thus the transition from one system of beliefs to another unfolded in the context of the continuity of politico-religious rule. The European monarchies of the late 18th and 19th centuries were also religious powers. The Western democratic states did not initiate colonization, they continued it. The battle of Fei Pi in Tahiti in 1815 is emblematic in this regard: it was a warring triumph, achieved under the aegis of Jehovah, that assured the power of Pomare II and initiated the mass conversion of the members of the chieftaincies allied or subjected to Pomare. This victory transformed an ari'i into an authoritarian king with hegemonic ambitions and gave the basis of a centralized power to the Protestant mission. Thus, in Oceania, irrespective of whether the establishment involved was Catholic or Protestant, the transition from missionary power to the Western state power took place in the continuity of a process of centralization. In effect, the political link, i.e. the continuity between the missionary enterprise, the religious state and, finally, the republican state, is centralization which comes

up against the atavistic pluralism of Oceania. This initial pluralism is illustrated exemplarily by the linguistic diversity of the region, in particular Melanesia. In response, political centralization was accompanied by a policy of linguistic levelling to the advantage of one single language, in fact that of the colonists; however in a certain way, the missionaries also initiated this linguistic unification through the use of vernacular languages. In New Caledonia, Drehu and Ajië were used as the languages of evangelization for the entire country, thus two out of around 30 languages had acquired the status of quasi *linguae francae* before being replaced by French. Elsewhere, a pidgin, like Bislama in Vanuatu, would attain this status. This centralization always took place under the cover of a conquering universalism, be it that of the revelatory religions, which present themselves as universal and empowered to convert all of humanity, or be it that of the ideology of progress originating from the Enlightenment, a secular ideology, based on which democracies set themselves the task of exporting their unilateral model of civilization to the furthers corners of the earth.

Like the Jesuit reductions in Latin America, in both Polynesia and New Caledonia, the missionaries imposed a European village structure and grouped the inhabitants around a church or temple so as to optimize their control over the populations. By doing this they upset the social spaces and genealogical paths and bestowed a title on a chief (such as king, great chief etc.) and hence pre-eminence and, in some cases, hegemonic power that he had not previously enjoyed. Does this representation, according to which the traditional Oceanic cultures draw their values from an acute sense of community, united behind a chief and joined in a collective faith and the individual fades and melds into a social whole, a cold history and natural order which freezes the place of each individual, have any scientific basis beyond the fantasies of Diderot's disciples? Nothing was more individualized than the Polynesian subject prior to the contact with Europe: he could change his chief, become affiliated to

a different territory, dismiss ineffective gods, manipulate his genealogy, negotiate his affiliations, create a new status through outstanding achievements, gain a new name etc. The Republican administration did nothing more than pursue this process of centralization already initiated by the missionaries by projecting its administrative divisions and hierarchy onto this disrupted and restructured space. By doing this it confirmed what had been established before it and consolidated a centralization that had proven effective for it and favoured a minority among the colonized populations. This explains the emergence, in many cases, of a local elite, which was relatively removed from its original population and which, when the time came, countered the metropolitan state all the more with the legitimacy of a reinterpreted tradition, which it had long carved out for itself from its cultural base.

Thus, it was in the context of a centralizing authority, the basis of which was external to the territories of the populations involved, that the shift from a mainly religious to mainly political power took place. This is why it is important to return to and reconsider the very nature of the first historical rupture that marked the encounter between Oceania and the West.

As we have seen, the rupture between the two systems of sacrality does not lie in the implication of the church in political rule; indeed it could even be said that the continuity of this involvement was able to mask or diminish the extent of this rupture. Whether Pomare forms an alliance with Oro or Jehovah is apparently nothing more than a politico-religious strategy entirely in keeping with Tahitian tradition. There would have been no major cultural rupture if the only effect of the alliance with Jehovah had been the temporary supremacy of this god over the other entities as could have been the case of Oro with Taaroa or Tane. As it happens, the alliance with Jehovah involved the destructions of sacred objects by the chiefs themselves and the assertion of the existence of a one and true god. Thus, we can see

that there was a real cultural rupture and that it resides in the extreme difference between a Christian metaphysic and the Oceanic logics, which have underlain the systems of representation and social organizations. This is why it is important to go back to this. What characterizes the revelatory religions is transcendence, the affirmation of a sole, absolute, immaterial god, from whom everything originates and who is not under any obligation to anyone. What prevails is the idea of creation, of free will, of being and the absolute. In precise etymological terms, "absolute" means "without relation": God only deals with himself and decides everything unilaterally. The world is his creation, he is not of the world. As opposed to this, what prevails in Oceania is immanence, plurality, the relative and even the relational. The gods, ancestors, people and a geographical space maintain close interdependent relations. The world is the product of a process of growth, a series of procreations and not of one creation. Kumulipo's Hawaiian text on this topic, which is composed of sixteen chants, is clear: the gods only make an appearance half way through, in the eighth chant, at the same time as men. This is a key cultural fact. The very foundation of Oceanic cultures, both Polynesian and Melanesian, is the idea of a sacred continuum, which excludes the very notion of an absolute, centralizing, exclusive power. Among the Maori, when Papa, the earth, wrenches itself free of the grasp of Rangi, the sky, it liberates both the space and a plurality of fraternal gods who immediately engage in war in order to appropriate a territory. The religious basis of the power of an Oceanic chief rests on a genealogy and territoriality which only have a sense in relation to the actions of a human network which is constantly generating and recomposing itself via a series of alliances, wars and exchanges. According to the human geographies, which are unstable and dynamic, the mythical Polynesian tales, the Oceanic genealogical recitations and the Kanak traditional paths vary over time. The relation prevails over the being; it is the circulation within a network that determines the hierarchies

of people, ancestors and gods. This is why Oceanic life is punctuated by rituals; they constantly reactivate the exchanges that render the space and energy of the network visible. The scope and direction of the flow of these exchanges in a circuit of convergence and redistribution forms the basis of the reality of a precarious power. Thus, one can see that the shift from one sacrality to another is not a politico-sacred continuum but is actually a severe rupture. The new sacrality is centralizing and unquestionable: the individual is presented in the absolute of his moral person and free-will; he only engages his soul and plays out his personal salvation before God. Democracy does little to change this pattern: the citizen is responsible; he alone is accountable for his rights and obligations before an impersonal state. At this point we understand the nature of the difficulties that arise when two religious representations and two social organizations must be linked, i.e.:

- a genealogical, non-egalitarian and fluctuating sacrality versus an absolute, unquestionable and egalitarian sacrality
- a relative personal power, which is part of and depends on an unstable, non-egalitarian human network (in principle rather than in reality), versus an impersonal, absolute, centralizing institutional power which dominates an egalitarian society (in principle rather than in reality).

However, the Oceanic societies considered and identified themselves as Christian. The constitutional charters of the countries that gained independence were established under the aegis of the both Christian God and the traditional one, ie in Kiribati, Papua New Guinea, Salomon Islands, Vanuatu, Tonga, Samoa etc. Thus, there was a better understanding of the fact that the opposition to the state colonialist power is not perceived as religious but political: the churches were able to change camps in an opportune manner and align themselves alongside the local power. Thus, the enculturation dear to the churches enabled the defence of the local cultures in the

face of the threat of globalization and a colonial or post-colonial system to unfold in the continuity of a politico-religious dimension inherited from the 19th century.

From that point, three authorities, i.e. the traditional authorities, the dominant church and the state, entered into competition with each other. And all of the ambiguities can be found here. What is the nature of the relation between traditional power and the church: distinction or confusion, confrontation or complicity? What is the state's relationship with the traditional authorities, on the one hand, and the main churches, on the other? These questions are not secondary as they address the issue of the possibility of democracy. Thus, it is possible to differentiate between the requirements of democracy in relation to traditional customs, on the one hand, and the churches, on the other.

Democracy and the Christian church can counter the primacy of genealogy with the absolute of the person. The two equalities are not on the same level, however. In the case of the latter, what is involved is equality before the intangible laws of God, who clearly differentiates, moreover, between the obligations of men and women, while, in the case of the former, what is involved is an equality before the law of the citizens which is by nature perfectible and debatable. Men dominate the political and traditional scenes in Wallis; in New Caledonia, women occupy leading political positions although traditional power remains under masculine authority; the Territorial Assembly in French Polynesia is mixed and the traditional assembly only exists in the dreams of some politicians. In Samoa, the leader of the state and his sister both symbolized the country from independence in 1962 until her death. Thus, as we can see, all variations are possible.

While the Oceanic cultures make a clear distinction between the genres and reserve political authority to men, they remain reliant on a genealogical logic, based on which the indebtedness of life and value

of blood are ultimately bound to the mother. The Oceanic woman is not secular; she is sacred and taboo in herself, dutiful because formidable. Even in the most segmented societies, the primacy of blood ties allows a woman of prestigious descent to be present in a marae or to occupy a dominant position (for instance Queen Pomare). In any case, in Oceanic societies it is clear to see that the women are better at adapting to new societal situations; they are applying themselves in the field area of expression, in particular literature, and the field of politics in the context of state institutions. Moreover, in doing this they do not break with the traditional heritage which they respect, for example, within the Kanak tribe, but they adopt what they identify as important from the West just as the people of Oceania adopted metal axes to make Oceanic adzes. In fact they participate in the movement of the societies; as J-M Tjibaou said, tradition must always be made, identity is beyond us. The promotion of women does not take place in opposition to genealogy or the logics of the territorial network; it does not pervert their sense, it extends the field of possibilities.

The major block, on which a western-style democracy can stumble, however, is the precise extent to which genealogy defines a relationship with the land, extent to which the idea of property divorced from a physical presence and connection with the land does not make sense in Oceania. The right of use and joint ownership of land are indissociable from Oceanic societies, whose human networks define themselves in terms of a continuum between genealogy and space, in other words through a human geography. The principle of equality, which is the ethical basis of democracy, does not necessarily impose a Western-style private property regime. One need only re-read Jean-Jacques Rousseau to realize this. Any project that involves an action that alters the land cannot reasonably be carried out today without taking tradition and the wishes of the population involved into account: the mining projects in New Caledonia come to mind in this context. The defeat or conflict that

could result from the failure to take this human and cultural fact into account is well known: the example of the copper mine of Panguna and secession movement of the Bougainville island have long demonstrated the need to understand the primacy of the social in the context of the economy in the Pacific region. Thus, when it comes to the mining of copper, gold, phosphate or nickel or the exploitation of resources of the mangroves, lagoon and coastal areas, the Oceanic societies are not in the least inclined to subscribe to a tradition-modernity opposition.

On the contrary, this resistance on the part of the Oceanic logics to the temptations of capitalism provides an opportunity for the democracies to think in terms of sustainable development, which is more easily reconciled with traditional requirements than Western property law. It is easier to introduce ecological concerns when thinking in terms of rights of use, human roots, and traditional time-space relations than when starting from an individualistic and capitalistic position. At this level, the delayed ecological awareness of the industrialized societies and the preoccupations of the local populations ultimately find objective points of convergence and spaces of negotiation which are respectful of the principles accepted by both.

One fundamental point remains to be discussed, i.e. that of secularism. Given that the Catholic Church has the monopoly on first-level education and three traditional kings, who enjoy a sacred status, also exercise their authority, one could well ask whether secularism actually exists in Wallis and Futuna. The temptation to infuse some religion into politics is also significant in French Polynesia. Indeed, the very pious President of the Territorial Assembly of a new independent majority decided unilaterally on 3 June 2004 to have a crucifix hung in the chamber. This episode triggered a polemic which featured with good reason in the motion of censure lodged against the first Temaru government. It triggered a

significant debate on secularism, in which the politically correct position was successfully stated in a very consensual way by various personalities from the political, religious and cultural spheres. According to the latter the secular republic would have to adapt to the specific conditions of Oceania. The traditional Polynesian cultures had always closely mixed politics and religion; given that "the Polynesian" was presented as possessing a very spiritual nature, it was important to respect the local culture and to "open up" further to secularism, that is to say, in fact, a secularism more tolerant towards the religious attitudes and tonalities in the public sphere. The failure to understand the religious tone of the political discourses, the saying of an opening prayer on the occasion of sessions uniting the elected representatives of the people, was, at least, to show a "closed secularism", in other words as the rhyme would suggest secular fundamentalism or atheist proselytism. Thus, the question arises as to which exact Polynesian specificities democracy was forced to adapt.

It would appear positive, however, that the liveliness of tradition in New Caledonia, paradoxically preserved through the segregation and enclosure in reservations of the tribes by the colonial power, held the Kanaks back from this religious temptation. Thus the paradox develops as follows: Is it not the loss of ancient sacrality that heightens the risk of fundamentalist and culturalist drifts? While the old system was unequal, it was also fluctuating and relative. Neither the gods nor the chiefs enjoyed any prerogatives without the support of the majority. As the Drehu proverb says: *pekö joxu ka pë jin*, i.e. "a chief is nothing without his subjects". The term 'jin' is very important. It is translated here as 'subject' but mainly means 'cadet or younger one'; in turn, the chief is often referred to as 'big brother'. The proverb recalls this Oceanic truth explicitly: if the chief has not done his work correctly, his 'cadets' turn away from him and/or depose him. This remains the case: in June 2005 the traditional chiefs of Wallis wanted to depose King Lavelua Tomasi Kulimoetoke, who had been in office since 1959, because his behaviour was judged as

unfair. Apart from the fact that it is not certain that the term of royal office is the most relevant criterion when it comes to describing an Oceanic chieftaincy, it could be asked whether it was not thanks to the presence of the state that Lavelua's reign lasted so long. The traditional dynamic would not have accepted an unquestioned authority for such a long time if it had not proven itself better.

In New Caledonia the chief is also considered as the child of his subjects; he is not the oldest or master of the territory. He cannot take advantage of seniority or absolute power. Thus the risks posed by an Oceanic religiosity that had converted to the revelatory religions and retains a traditional relevance in the political sphere were understood: by opposing a colonialist state power that has become secular, in reality, it is actually against the very basis of democracy. Not because it was able to discuss the modalities of it or certain principles. Democracies are never perfect; French women only gained the right to vote in 1946 and the Kanak politicians were able to modify the law that defines the electoral body. Discussion and negotiation are part of the democratic game and are even its primary modality: the decision of a pharaoh, emperor or king is not discussed but every Athenian citizen can go to the agora to defend his point of view. Rhetoric emerged from this primacy of discussion. The question is whether we moved so far away from the Oceanic palavers. Is it not by denuding the Oceanic cultures that one can prevent the risk of an absolutization of power in a culturalistic or fundamentalistic form. It is easy to provide a recent illustration of this threat: two months after the attempt to hang a crucifix in the chamber of the Territorial Assembly by the devout Catholic independantist President in August 2004, the Protestant church of French Polynesia renamed itself the Protestant Church mā'ohi. By doing this it aimed to focus more on its identity-based dimension than its universalist tradition and, from the first synod under the new name, its first action was to urge "the President of French Polynesia elected by the people to withdraw every statue [tiki] cluttering up the

city". In other words, this church, which was notoriously independentist in its leanings, engages in the demonization and obscuring of the bases of the culture while at the same time presenting itself as the guardian of the Polynesian tradition.

Thus, it is important to recall that, prior to the contact with Europe, the traditions all over Oceania were based on pluralism, competition and negotiation, which always constituted an obstacle to any hegemonic ambitions. It could be legitimately feared, for example, that if the independence of French Polynesia were acquired under the power of an inspired leader following the example of the very Catholic O. Temaru, that a rather sinister moral order would have brought down the society and fulfilled the aims of the missionaries of the late 18th century far beyond all their hopes. This is why Oceanic democracy is possible if the local political powers begin by respecting the fundamental basis of the Oceanic logics: to do this, it is sufficient to remove the biblical Absolute from the public sphere, the messianic pose, and to provide all human networks with a space for the exchange, through which society weaves and renders visible its links. Not only is this democracy possible but its modality, i.e. debate, and its ethical principle, i.e. that nobody may be excluded from the negotiation, are indeed constitutive of Oceanic societies prior to their contact with Europe.

We understand therefore that the democratic requirement and Oceanic logics already agree on the essential issues and all that remains for them is to negotiate on certain delicate Oceanic factors such as, for example, property law. In this regard, it is illuminating to see certain states delegate this responsibility to traditional committees or assemblies. It must be kept in mind that the obstacle to both democracy and the expression of the Oceanic cultures is the confusion of an order and missionary representations originating from colonization with an Oceanic identity that would be threatened by modernity. Evangelizing colonization started a movement of

globalization and there can be no hope of conserving cultural diversity by relying on it. In this era of global crisis and religious tensions, it is important that the small countries of the Pacific become aware not only of the reality of the cultural past but also, and above all, of the extent to which this reality was already modern in certain ways and the extent to which the world of tomorrow needs this reality and not the most rigid elements of the colonial heritage.