

***Les Immémoriaux* de Victor Segalen: l'Autre qui est en moi**

ANA FERNANDES

RÉSUMÉ

Les versions du XIX^{ème} et du début du XX^{ème} siècle de la vision (et du mythe) de Tahiti introduisent un clair changement dans la perspective et les soucis par rapport aux visions antérieures. *Les Immémoriaux* de Victor Segalen font un traitement plus anthropologique et scientifique du mythe. L'œuvre révèle une tentative pour dépeindre la dissolution et la mort de la culture maorie à partir de son intérieur. La culture européenne, représentée par les pratiques jalouses des missionnaires anglais protestants, est rendue exotique, devenant un autre Autre. Cette métamorphose aide les Tahitiens à répudier et à oublier leurs dieux et leurs rituels mythologiques, leurs anciennes généalogies et leurs «Dires sacrés».

L'ironie tragique consiste dans le fait que dans sa quête d'un retour à l'Âge d'Or, la culture européenne a détruit le paradis qu'elle s'efforçait de récupérer.

ABSTRACT

Among the versions concerning the myth of Tahiti, those of the XIXth and XXth century introduce a clear perspective change in relation to previous visions. *Les Immémoriaux* de Victor Segalen treat the myth from an anthropological and scientific point of view. The European culture, through the english missionaries, becomes the exotic other. This vision leads Tahitians to forget their rituals and their ancient genealogies.

The European culture destroyed then that paradise it wanted to recover.

*

Victor Segalen naquit à Brest, en 1878. Médecin de marine avec une thèse sur *les Cliniciens ès lettres* (1902), il témoigne, à travers son attention portée aux écrivains naturalistes et aux «*névroses dans la littérature contemporaine*», de sa passion secrète : écrire.

Nommé à Papeete (1902), envoyé sur l'archipel de Tuamotu ravagé par un cyclone, il découvre non l'exotisme merveilleux des mers du Sud, mais la violence de la nature, la misère des indigènes, le délabrement de la culture polynésienne. Son séjour à Tahiti à partir de 1903 le convainc d'emblée que la civilisation polynésienne est menacée de mort par l'influence européenne et par l'insouciance des populations. C'est précisément ce regard croisé entre deux cultures que nous essaierons d'établir pour mieux comprendre que le paradis tahitien annoncé était en effet un paradis perdu.

Dans *les Immémoriaux*¹, Segalen cherche la différence essentielle entre la vraie et ancienne culture tahitienne et celle de ses origines, pour ne pas réduire la beauté et l'identité tahitienne au mythe que les Européens avaient créé (tels que Bougainville et Diderot avaient tenté de faire) mais, comme Jean-Jo Scemla affirme, «*pour mieux retrouver l'antique sentiment d'être au monde, l'archaïque pensée de l'ordre et du mystère des choses*» (Scemla, 1986). Tahiti lui est apparue comme un territoire sacré où la nature est enceinte de signes et où l'homme est à l'unisson avec les forces du cosmos : «*À travers les visages, dit-il, pénétraient jusqu'au fond des poitrines, les formes familières des monts, le grand arc de corail, la couleur de la mer, et la limpidité des favorables firmaments*» (Segalen, 1956 : 33).

Les intentions de Segalen, en écrivant *les Immémoriaux*, peuvent être perçues à partir d'une note non éditée du manuscrit ; il y stigmatise la trahison des Tahitiens par rapport à leurs anciennes traditions lorsqu'ils se sont convertis au christianisme ; ils devinrent civilisés, bourgeois, étioles, divorcés de leurs origines : «*Titre : les dieux qui tombent... Résistance d'un vieil Haere-po aux invasions liturgiques, sa douleur... Il prédit partout les maux qui vont arriver. Pourchassé, il se réfugie dans la montagne. Il sacrifie seul encore des victimes humaines qu'il attire. On doit le traquer, il résiste... Il ne meurt pas, mais s'avachit comme sa race, se civilise, devient bourgeois... Un jour, il est repris par l'initiation. Il se tue ? (ou bien il meurt bourgeoisie comme sa race ?)...*» (note citée par Bouillier, 1961 : 88).

Cependant le premier chapitre écrit par Segalen fut le chapitre IV, «Le Prodige», où il introduit toute sa rancune et sa répugnance par rapport à toutes les formes de religion. Il réagit assez vigoureusement dans ce texte contre son éducation religieuse et transpose vers la religion protestante des éléments de son passé catholique. Dans une

¹ De retour en France en février 1905, il publia en 1907 *les Immémoriaux* sous le pseudonyme de Max-Anély.

lettre à sa mère, il éclaircit ce motif anti-religieux adopté surtout au chapitre IV : *«Rassure-toi, ma bien chère maman, les religieux n'ont rien à voir avec mon livre dont l'action se passe entre 1800 et 1820 à Tahiti. C'est le vieux passé maori que j'oppose à la «civilisation» représentée à ce moment-là par les missionnaires protestants.»* (citée par Bouillier).

Segalen entreprit sa tâche dès son retour de son expérience océanique en 1905. Son séjour à Tahiti du 23 janvier 1903 laissa une profonde impression sur sa sensibilité poétique ; il écrivit à ses parents l'impression suivante laquelle forme le thème central des *Immémoriaux* : *«La nature est restée sans doute intacte, mais la civilisation a été, pour cette belle race maorie, infiniment néfaste»* (citée par Bouillier).

Les *Notes sur l'Exotisme* de Segalen peuvent nous donner une idée du point de vue à partir duquel il essayait de décrire Tahiti. Nous sommes maintenant conscients que Segalen n'écrivait pas des impressions de voyage à la Mer du Sud ; son but était d'évoquer Tahiti du point de vue de l'esprit tahitien lui-même : *«Le narrateur de l'histoire, Segalen n'indique nulle part qu'il est lui-même maori, mais tout ce qu'il raconte, sa façon de voir et d'interpréter implique qu'il appartient à cette race.»* (Bouillier, 1961 : 96). Dans ses *Notes sur l'Exotisme*, il essaie de donner une forme systématique à ce qu'il désigne par *«un parti pris entêté, parce qu'obscur et inconscient d'abord, d'exotisme au 2^e degré»* (Segalen, 1955 : 56). Ce type d'exotisme au second degré était une réaction à celui d'un Loti, d'un Claudel ou d'un Saint-Pol Roux.

Nous soutenons que Segalen absorba la culture tahitienne en réagissant contre l'exotisme au premier degré et les visions préconçues de Ellis, Moorenhout et d'autres ethnographes. Il tente de présenter la culture tahitienne **de l'intérieur** comme s'il y était. Ainsi pour Segalen «L'Autre», au-delà de faire toujours référence à la culture tahitienne elle-même, a la tendance à avoir un sens inverse, faisant plutôt référence à la présence des missionnaires européens, en particulier des protestants et des anglais, ceux qui devinrent l'Autre aux yeux de Segalen.

Voici comment Segalen l'exprime :

«Pourquoi tout simplement, en vérité, ne pas prendre le contrepied de ceux-là dont je me défends ? Pourquoi ne pas tenter la contre-épreuve ? Ils ont dit ce qu'ils ont vu, ce qu'ils ont senti en présence des choses et des gens inattendus dont ils allaient chercher le choc. Ont-ils révélé ce que ces choses et ces gens pensaient en eux-mêmes et d'eux ? Car il y a peut-être du voyageur au spectacle, un autre choc en retour dont vibre ce qu'il voit. Par

son intervention parfois si malencontreuse, si aventurière... est-ce qu'il ne va pas perturber le champ d'équilibre établi depuis des siècles ? Est-ce qu'il ne manifestera pas autour de lui, en raison de son attitude, soit hostile, soit recueillie, des défiances ou des attirances ? tout cela, réaction non plus du milieu sur les voyageurs, mais des voyageurs sur le milieu vivant, j'ai tenté de l'exprimer pour la race maorie.» (Ibidem : 58).

L'omniprésence de cet Autre chez Segalen, qui peut être mis en contraste avec l'exotisme du dix-neuvième siècle, et en particulier celui des *Lettres persanes* de Montesquieu et du *Supplément au voyage de Bougainville* de Diderot dans lequel l'Autre restait l'étranger des îles lointaines que les philosophes utilisaient comme toile de fond pour y projeter une image de la France utopique pour critiquer les abus et les corruptions de la société française pré-révolutionnaire.

Montesquieu, aussi bien que Diderot, était un ardent critique de l'anti-nature. En tant que populationnistes, ils révélaient tous les deux leur opinion à propos du pouvoir de l'Église sur la moralité sexuelle. Dans un échange important de lettres entre Usbek et Rhédi à partir de Paris et de Venise (lettres CXII à CXXII), on attaque le célibat religieux, la doctrine de l'église contre le divorce et les relations extra-conjugales, les harem mahométans, l'esclavage et le colonialisme comme des aspects qui contribuent au problème général du déclin de la population. Cependant dans ces critiques, Rica et Usbek de Montesquieu sont, comme le Orou de Diderot, des voix déguisées des Lumières, qui punissent sévèrement les excès de l'Ancien Régime. L'exotisme du XVIII^{ème} siècle profitait du mécanisme de distance innée de l'exotisme pour rendre les critiques plus sûres et plus acceptables.

Avec l'exotisme du XIX^{ème} siècle, on retrouve de plus en plus un type d'exotisme de premier degré dans lequel l'étrangeté non-européenne n'est pas diminuée comme chez Montesquieu ou Diderot, mais plutôt intensifiée et rendue plus mystérieuse. Ce procès existe chez Chateaubriand (*Jérusalem*), Flaubert (*Hérodias*) et Gérard de Nerval (*Journal de l'Orient*), mais encore d'une façon plus frappante chez Loti. Cependant avec Segalen, c'est l'Européen lui-même qui devient l'Autre aux yeux des Polynésiens natifs, et aux yeux de Segalen qui tente de transmettre cette conception de l'Autre au lecteur. Cet argument est soutenu par Bouillier : «*Les missionnaires étrangers 'à peau blême', leurs coutumes, leurs cultes sont bien décrits et raillés sous l'angle maori, et dans ce livre composé par un Européen, ce qui apparaît exotique, au sens banal du mot, c'est non pas le mode de vie indigène, mais celui des arrivants*» (Bouillier,

1961 : 97). De la même façon que Gauguin était capable d'épouser les canons esthétiques de Tahiti et de participer aux croyances indigènes et à la vision du monde des Tahitiens, à l'opposé de plusieurs peintres qui voyagèrent vers d'autres cultures, Segalen essaya dans *Les Immémoriaux* d'inventer la forme littéraire qui pouvait pénétrer avec plus de succès dans une culture aux prises avec la mort et l'oubli.

Avec Segalen on pénètre dans les détails des rituels de sacrifice vus plutôt du point de vue des Tahitiens eux-mêmes que de celui des intrus européens.

Pour montrer ce dont nous parlons, nous analyserons la façon dont cet Autre (les missionnaires anglais) est dépeint à travers le point de vue de Segalen. Au début du roman, la première mention que le lecteur entend des «*hommes au nouveau parler*» est faite par le «*chef des récitants*²» Paofaï, qui entend la raison à cause de la colère des dieux, les présages de temps difficiles : «*Je sais leur objet de colère, les hommes au nouveau parler*» (Segalen, 1956 : 43). Pendant un certain temps la maladie devint croissante parmi les insulaires :

«*Déjà les vieux malaises familiers se faisaient plus hargneux. D'autres, insoupçonnés, s'étaient abattus – voici vingt lunaisons, ou cent, ou plus – parmi les compagnons, les parents, les fetii. À les remémorer chacun sentait un grand trouble dans son ventre : Des gens maigrissaient ainsi que des vieillards, puis, les yeux brillants, la peau visqueuse, le souffle coupé de hoquets douloureux, mouraient en haletant. D'autres voyaient leurs membres se durcir, leur peau sécher comme l'écorce d'arbre battue dont on se pare aux jours de fête, et devenir, autant que cette écorce, insensible et rude ; des tâches noires et ternes les tatouaient de marques ignobles ; les doigts des mains, puis les doigts des pieds, crochus, comme des griffes d'oiseau, se disloquaient, tombaient. On les semait en marchant.*» (Segalen, 1956 : 13).

Quelle est la cause de l'intensification de la maladie parmi les jeunes et les vieux Tahitiens ? L'expression utilisée par Segalen est «*les souffles nouveaux*» (se référant à l'arrivée des explorateurs et des missionnaires anglais) qui empoisonnent au hasard «*les esclaves, les manants, les possesseurs-de-terre, les arii, se manifestaient injurieux même aux atua ! Contre ces souffles, voici que les conjurations coutumières montraient une impuissance étrange*».

Dans l'une des nombreuses notes que Segalen ajouta pour élucider son texte il cite William Ellis, à propos du ravage des maladies étrangères en l'année 1806 : «*The state of the people was at this time most affecting. Diseases, introduced by Europeans, were*

² Initiés

³ Mot polynésien pour «amis».

spreading, unmitigated, their destructive ravages, and some members of almost every family were languishing under the influence of foreign maladies, or dying in the midst of their days.» (Ellis, 1831: 55). La relation établie par les Tahitiens entre les maladies et les missionnaires anglais était très claire : *«the survivors, jealous of the missionaries, viewed them as the murders of their countrymen, under the supposition that these multiplied evils were brought upon them by the influence of the foreigners with their God»*. Plusieurs Tahitiens, selon Ellis cité par Segalen, croyaient que les maladies pouvaient avoir leur origine soit dans le mécontentement de quelques déités offensées, *«or were inflicted in answer to the prayers of some malignant enemy, - they were [...] led to suppose that these diseases were sent by the God of the missionaries, in answer to their prayers and because they would not reject Oro and join in their worship.»* (Ibidem: 56).

Segalen décrit de façon précise le sens de la futilité et de l'impuissance que le peuple tahitien expérimente face à l'influence de l'Autre. Les habituels sermons des prêtres employés pour affaiblir les pouvoirs des missionnaires anglais n'ont aucun prix ici : *«Le remède échappait au pouvoir des sorciers, au pouvoir des prêtres : au pouvoir de Oro : cela venait de dieux inconnus...»*.

Confrontation entre les conceptions tahitienne et chrétienne du sacré et du profane : l'Autre de Segalen

Dans *les Immémoriaux*, Segalen rompt délibérément avec une tradition psychologique européenne en refusant d'accorder à ses personnages une complexité de sentiments qui avait résulté, pour l'Europe, d'une domination chrétienne qui durait depuis des siècles, et des exigences d'un croissant raffinement social. Cette complexité serait hors contexte dans un monde où la vie interne tend à être réduite à des instincts. L'amour est ramené à ses aspects sensuel et physique. Un exemple de l'expression de l'amour intensément joyeux et physique peut être vu à la page 43 du deuxième chapitre après l'arrivée des missionnaires anglais et pendant un rassemblement collectif dans l'île :

«Des couples unis avaient trouvé refuge dans l'enceinte étrangère. Comme ils s'enlaçaient, leurs halètements de joie, frappant les sèches murailles, s'épanouirent dans l'ombre qui leur répondait. L'air immobile et sonore, enclos dans le grand fare [temple] vide, s'emplissait de murmures, de souffles, de sanglots et de râles qui sont les diverses petites voix de la volupté. Tout cela plait à l'oreille des dieux, à l'égal des plus admirables discours. Car tout homme, quand surgit le désir de son corps, et quand il le nourrit, se hausse à la stature des dieux immenses ; et ses cris de plaisir consacrent

autant que des cris de victimes : ce qu'ils imprègnent devient impérissable. Ainsi, selon les rites, on consacrait la demeure des dieux survenus.» (Segalen, 1956 : 56).

Ce passage illustre l'élément divin pleinement imprégné de sexualité tahitienne qui affronte le lecteur et le rend plus conscient des restrictions inhérentes dans la dualistique conception chrétienne de la sexualité, séparée du dieu. À ce point, il est pertinent à l'argument d'inclure une adaptation des idées de Georges Bataille à propos de la sexualité présentées dans son œuvre *L'Érotisme* (1987) dans la mesure où elles concernent la question de la sexualité tahitienne *versus* l'érotisme chrétien. Nous avons formulé un schéma qui met en opposition la vision tahitienne du monde et les valeurs religieuses avec celles des cultures chrétiennes occidentales :

La vision du monde tahitienne	La vision du monde chrétienne
Le sacré de la sexualité	Désacralisation de la sexualité
Dionysos	Apollon
La Pensée symbolique et mythique	La Pensée rationnelle, ordonnée et le Travail
Le sacré = violence, soit créative (eros), soit destructrice (thanatos)	Le sacré = transcendance de la violence créative érotique (naissance de la vierge) et violence de la mort (résurrection)
La transgression du tabou amène au Sacré	Transgression du tabou – l'interdit est relégué au profane

De ce schéma approximatif, on peut voir que les missionnaires chrétiens représentaient une vision du monde contrôlée et rationnelle, tentant d'imposer leur conception de la moralité sur une sexualité plus libre de la vision du monde des Tahitiens. La culture tahitienne telle qu'elle est décrite par Segalen, où il donne plus d'emphasis à un règne plus libre rendu aux instincts sexuels en comparaison avec la moralité européenne, représentait une menace à ces qualités de contrôle rationnel si hautement estimées par les protestants missionnaires anglais. Selon Bataille, le christianisme, au moyen d'un étroit dualisme platonique, réduisait la religion à son aspect le plus bienveillant et projetait le côté le plus obscur de la religion (la violence de l'érotisme et le sacrifice humain) vers le monde profane : *«Au stade païen de la religion, la transgression fondait le sacré, dont les aspects impurs n'étaient pas moins sacrés que les aspects contraires. L'ensemble de la sphère sacrée se composait du pur et de l'impur. Le Christianisme rejeta l'impureté. Il rejeta la culpabilité, sans laquelle le sacré n'est pas concevable, puisque seule la violation*

de l'interdit en ouvre l'accès.» (Bataille, *Ibidem* : 121). Ce que le paganisme considérait impur était en même temps sacré à partir du moment où il n'y a aucun dualisme entre le corps et l'esprit, le pur et l'impur. Tandis que le côté pur du sacré a été mis en évidence depuis l'antiquité païenne, Bataille argumente que le christianisme essaye de se libérer de l'aspect impur du sacré, et dans la mesure où il peut l'éradiquer complètement, l'impureté, la violence avec son érotisme sont reléguées vers le monde profane et elles sont donc désacralisées. Nous avons vu que la sexualité humaine et la mort sont toutes les deux dépassées dans le phénomène, paraît-il, miraculeux de la naissance de la vierge et de la résurrection de Jésus.

Bataille est conscient que dans la vision païenne du monde, la transgression est relativement permise ; en effet, la piété en a besoin. Le tabou interdit la transgression mais ce même tabou peut être suspendu si ses limites sont observées. En vérité, le secret que le christianisme veut cacher c'est que le sacré ne peut être atteint qu'en transgressant un tabou brisé. Cependant les tabous du christianisme sont absolus et donc la transgression est absolument interdite et considérée totalement profane : *«La transgression aurait révélé ce que le christianisme voulait que le sacré et l'interdit se confondent, que l'accès au sacré est donné dans la violence d'une infraction.»* (*Ibidem* : 126). René Girard affirme en effet la même chose quand il déclare que *«la violence est le sacré»*. Dans l'essence, en privant le sacré de sa violence essentielle (en niant la violence sous la forme d'une extravagance sexuelle, et la violence du sacrifice humain), le christianisme désacralisa la plupart de ses éléments sacrés.

La sexualité tahitienne, comme on peut le voir dans le schéma représenté, glorifie la sexualité comme étant divine à son origine et contraste nettement avec le modèle chrétien du dualisme platonique entre la chair et l'esprit. Le conflit entre la fusion et la séparation du corps et de l'esprit est dans son essence un conflit entre les désirs dionysiaque et appollonien dans la psyché humaine (cf. Nietzsche, *La Naissance de la Tragédie*). L'opposition entre la suppression chrétienne du désir sexuel et sa pleine expression dans la culture tahitienne est vue bien plus tard rétrospectivement dans un saisissant paragraphe d'une lettre de Segalen adressée à son ami Henri Manceron dans laquelle il décrit sa convalescence de la typhoïde qu'il avait prise à San Francisco et exprime sa joie sensuelle et son hymne à la vie à Tahiti :

«Je t'ai dit avoir été heureux sous les Tropiques. C'est violemment vrai. Pendant deux ans en Polynésie, j'ai mal dormi de joie. J'ai eu des réveils à

pleurer d'ivresse du jour qui montait. Les dieux-du-jour savent seuls combien ce réveil est annonciateur du jour et révélateur, du bonheur continu que ne révèle pas le jour. J'ai senti de l'allégresse couler dans mes muscles. J'ai pensé avec jouissance ; j'ai découvert Nietzsche ; je tenais mon œuvre ; j'étais libre, convalescent et sensuellement assez bien entraîné. J'avais de petits départs, de petits déchirements, de grandes retrouvées fondantes. Toute l'île venait à moi comme une femme. Et j'avais précisément, de la femme, là-bas, des dons que les pays complets ne donnent plus.» (citée dans Bouillier, 1961 : 97).

Ici Segalen semble exprimer sa découverte de l'élément le plus dionysiaque de la vie : Nietzsche dans sa *Naissance de la Tragédie* parle de l'art dionysiaque et de son symbolisme tragique dans lequel «*la même nature nous parle avec sa vraie voix : Sois comme je suis !*» (Nietzsche, 1968 : 128).

Le passage exprime la quête de Segalen de la véritable culture «primitive» et de la dichotomie essentielle entre les Tahitiens dionysiaques et leurs homologues Européens apolliniens :

«The satyr, like the idyllic shepherd of our more recent time, is the offspring of a lingering after the Primitive and the Natural; but mark with what firmness and fearlessness the Greek embraced the man of the woods, and again, how coyly and mawkishly the modern man dallied with the faltering picture of a tender, flute-playing, soft-natured shepherd!... It (the satyr) was the archetype of man, the embodiment of the highest and the strongest emotions, as the enthusiastic reveller enraptured by the proximity of his god, ...as the emblem of the sexual omnipotence of nature, which the Greek was wont to contemplate with reverential awe.» (Nietzsche, 1968: 64).

Nietzsche continue à utiliser la relation satyre/berger pour illustrer la relation entre la vérité intrinsèque de la nature et la fausseté de la culture, entre «*the eternal kernel of things, the thing in itself, and the collective world of phenomena.*»

Ainsi, une des plus grandes différences entre les Tahitiens et la religion protestante est la question du lien, professé ou impliqué, entre l'expérience érotique et l'expérience divine ou mystique. La religion tahitienne, comme nous l'avons vu chez Segalen, glorifie la sexualité comme une expérience religieuse, alors que la religion chrétienne réduit généralement la sexualité à un rôle utilitaire, et relègue l'érotique vers le monde des désirs matériels. Bataille dans un passage très intéressant traite de cette question, c'est-à-dire du lien entre les deux expériences dans son étude «Mystique et Sensualité» :

«Dans une étude des plus intéressantes, le P. Louis Beirmaert envisageant le rapprochement qu'entre l'expérience de l'amour divin et celle

de la sexualité introduit le langage des mystiques, souligne 'l'aptitude de l'union sexuelle à symboliser une union supérieure'. Il se borne à rappeler, sans insistance, l'horreur de principe dont la sexualité est l'objet : «C'est nous, dit-il, qui, avec notre mentalité scientifique et technique, avons fait de l'union sexuelle une réalité purement biologique...» À ses yeux, si l'union sexuelle a la vertu d'exprimer «l'union du Dieu transcendant et de l'humanité», c'est qu'elle «avait déjà dans l'expérience humaine une aptitude intrinsèque à signifier un événement sacré.» (Girard, 1977 : 380-389).

Ce qui est une différence très frappante entre les conceptions païenne et sacrée du sacré est précisément celle que pour le sacré chrétien les choses sont d'une nécessité pure et l'impureté est profane ; alors que pour les païens le sacré peut être en même temps pur et extrêmement impur. Même dans le christianisme, Satan était originellement un ange de lumière (Lucifer) et même le péché ne pouvait pas être considéré comme entièrement enlevé du sacré. Dans les mots de Bataille : «*Le péché est à l'origine interdit religieux et l'interdit religieux du paganisme est précisément le sacré.*» (Bataille, 1987 : 220).

René Girard (dans *Violence et le Sacré*) établit également cette importante connexion entre les tabous et le sacré dans le contexte des sociétés primitives. Cependant Girard interprète aussi le sacré en des termes de violence essentielle : «*Violence is the heart and secret soul of the sacred*» (Girard, 1977 : 31). Le mot latin *sacer* est parfois traduit comme «sacré» et parfois comme «blessé» dans la mesure où il signifie en même temps blessé et maudit. Le mot «sacré» est très difficile à définir précisément parce qu'il inclut «*royal transgressions, all forbidden as well as all permitted sexual practices, all forms of violence and brutality; unclean things, decaying matter, monstrosities, disputes between relatives and neighbors, outbursts of spite, envy and jealousy.*» Mais le sacré peut également faire référence au «*creative impulse and the urge for order, for peace, calm and stability.*» (*Ibidem*: 257).

Cette confrontation entre le sacré tahitien et la conception chrétienne du sacré en des termes très généraux occupe toute la première partie du texte de Segalen et forme une de ses axes de lecture. Mais l'autre peut être perçue dans la deuxième partie et concerne la tradition orale pré-existante à l'écriture, ce que nous traiterons par la suite.

«**Le parler ancien**»

Le principal sujet de la deuxième partie du texte de Segalen est la recherche des mots anciens (le «*parler originel*»), laquelle n'est pas

seulement le lien vital entre la race maorie et son panthéon sacré : les mots sont les dieux eux-mêmes. Ainsi on pourrait sous-titrer la deuxième partie des *Immémoriaux*, le noyau du livre, de «*À la recherche des mots perdus*». Selon Jean-Jo Scemla, «*Le drame des Immémoriaux se joue au niveau des mots 'qui sont dieux eux-mêmes'*» (Scemla, 1986 : 32). Segalen oppose «*les beaux parlens originels où s'enferment l'écloison des mondes, la naissance des étoiles, les ruts et les monstrueux labeurs des dieux maoris*» (Op. cit. : 9) aux paroles des missionnaires enfermés dans les livres. «*Les signes étaient autrefois dans la nature*», affirme Scemla, «*maintenant le dieu unique a déposé dans le monde des mots écrits*». La liberté d'un danger encore plus grand de la tradition orale est juxtaposée à la nature encore plus sûre et limitée du langage écrit qui incarne les signes de la nature.

Paofaï, le prêtre chef des marae de Papara, l'un des douze chefs Arioï «*à la jambe tâtonnée*», est motivé dans sa quête des dits originels car il croit que seulement en les découvrant, ils peuvent devenir plus forts que le message biblique et ainsi sauver la civilisation tahitienne. Mais il ne se rendit pas compte du pouvoir du message biblique que constitue la Parole, aussi bien parlée qu'écrite. «*Le fait que la loi soit confiée à des tables et non à la mémoire métamorphose le langage dont la nature première est désormais d'être écrit.*» (Scemla, Op.cit : 32). Le manque de mémoire fatal de Térïi pendant la cérémonie des Arioï au chapitre III révèle la bataille inégale entre la parole dite et la parole écrite.

Pendant la première nuit du voyage entrepris par Paofaï et Térïi, son disciple, en quête de la «*Terre-Originelle*» («*Havai-i*»), plus connue sous le nom de Samoa), ils s'efforcent de composer «*de petites histoires. Ils les composaient de mots mesurés à la façon des parlens transmis*». Dans une note de W. Ellis (Ellis, Op. cit. vol. II : 235), citée par Segalen, ce procès de composition de leur histoire à travers des modèles rythmiques est éclairci : «*leur histoire et leurs traditions ayant été conservés dans une ballade rythmée*». Dans une seconde note par M. de Bovis (1855), est confirmé que les Tahitiens «*ont eu une poésie et une sorte de littérature*».

Le premier arrêt dans leur chemin vers la terre originelle est Raiatea, l'île sacrée où fut construit le marai Taputapuatea («*tapu*» signifie tabou ou sacré) à Opoa. Là Térïi consulte Tupua, le grand prêtre du centre religieux de la Polynésie.

Cette deuxième partie du livre de Segalen est décrite comme la «*part nautique et légendaire*» de son texte : «*sa raison d'être dans le*

récit est de me faire gagner vingt ans, et aussi s'appuyer sur les anciens dires une autre fois...». C'est dans cette deuxième partie du livre que l'agonie de Tupua - le dernier Tahitien qui connaissait le langage sacré - est révélée. La mort d'une culture et la disparition graduelle de son langage sont fortement dépeintes ici.

Térii arrive à un lieu interdit dans l'île sacrée où Tupua habite, et cette information est donnée par un jeune garçon qui conduit Térii vers la cabane de Tupua près de l'un des anciens temples sacrificiels des Tahitiens. Au rendez-vous avec Tupua, Térii lui implore qu'il lui indique un chemin pour atteindre la terre originelle Havaï-i : «*Aroha ! Aroha nuit (Ayez pitié de moi). Je cherche ma route. De nombreux hommes ont crié que ta mémoire est bonne. Ton père nourricier fut Tupaia, qui naviguait si sûrement entre les terres que l'on voit, et les terres que l'on ne voit pas.*» (Op. cit : 118). Le gardien des mots anciens est d'accord pour les transmettre à Térii et lui indique la direction de droite vers Havaï-i, laquelle reste à une longitude de 178 degrés et à une latitude de 14 degrés au sud de l'équateur, ouest-nord-ouest de Tahiti. Après quoi Tupua décrit poétiquement le chemin qu'il doit prendre, tout en profitant des vents et des étoiles sur sa route :

«Voici le chemin vers Havaï-i ; tourne ton pahi (bateau) droit sur le soleil tombant.

Qu'il souffle le maraamu (vent du sud-est). Que la mer soit bleu-verdâtre et le ciel couleur de mer.

Qu'elle plonge dans la nuit l'étoile Fétia Hoé (l'étoile qui guide) : c'est ton guide ; c'est le Mot ; c'est ton aveia (direction spirituelle) : tu marcheras sur elle.» (Op. cit. : 122)

La mort de Tupua et avec lui la mort des mots sacrés est évoquée avec une simplicité émouvante contre l'arrière-plan ubiquiste du brillant récif. Tupua, le dernier gardien de la parole sacrée, parle mais dans l'agonie de sa mort Térii ne l'entend plus, endormi par le «ava» soporifique ou par la forte boisson qui lui fut donnée. Cependant il affirme plusieurs fois «*je sais écouter !*», mais tombe endormi lorsque Tupua délivre des interprétations poétiques maories concernant les origines du monde, les anciennes «*Histoires sans égales*». La création de Taaroa, ou «*le germe de l'homme courageux et de l'orée-pour plaire*» représente les déclarations de ceux qui sont initiés :

*«Il était, son nom Taaroa
Il se tenait dans l'immensité.
Point de terre, Point de ciel.
Point de mer. Point d'hommes.
Il s'appelle, Rien de répondre.*

Seul existant, Taaroa se change en Monde.» (Op. cit. : 122).

Tandis que la bouche du vieux Tupua, qui récite les mots sacrés, respire comme le vent qui souffle à travers une coquille cassée, son

«récit a cette puissance que toute douleur s'allège, que toute faiblesse se renforce à dire les mots. Car les mots sont dieux eux-mêmes.

À mesure que faiblit le corps du vieil homme, son esprit transilluminé monte plus haut dans des savoirs mémoriaux, plus haut que n'importe quel âge : et ceci qu'il entr'aperçoit n'est pas dicible à ceux qui ne vont pas mourir :

Dans le principe – rien – excepté l'image du soi-même.» (Op. cit. : 124).

Ici on pénètre dans le sens central et le noyau des *Immémoriaux* et dans la justification de tous les travaux de Segalen dans le domaine de l'exotisme, d'après Jean-Jo Scemla. La vraie découverte de Segalen ne fut «*qu'un voyage au fond de soi*». Scemla relate que deux années avant sa mort Segalen retourna à la phrase «*Dans le principe – rien – excepté l'image du soi-même*» pour confier à sa femme dans une lettre non publiée que la seule correction qu'il désirerait faire à une éventuelle ré-édition de *Les Immémoriaux* serait d'écrire «*l'image de soi-même*». Ce détail montre l'importance accordée par Segalen à l'idée de l'image de soi qui devint sa quête centrale :

«Qu'est-ce donc que l'art, la parole, le génie créateur ? S'ils ne renvoient pas 'au centre et milieu qui est moi'. Pourquoi seul un grand artiste comme Gauguin peut-il, dans le maître du jour, être l'artisan d'une renaissance maori ? Parce que Gauguin dont la seule puissance créatrice égalait par instants les pouvoirs de toute une race, aurait façonné de telles idoles, et si véridiques, si représentatives des formes de l'espèce, que les Maori, se voyant pour la première fois, aurait crié : c'est le dieu.» (Scemla, Op. cit., citant une lettre non publiée de Segalen à sa femme).

Le maître Paofaï lamente le passage du prêtre de Raiatea, et le nomme par conséquence «*Paofaï les Paroles-mortes*». Selon Bouillier : «*Le sujet donc des Immémoriaux étant bien, comme indique la composition, l'histoire de la décadence d'un peuple...*» (Bouillier, Op.cit. : 109).

Il y a une lueur d'espoir en dépit de la fin tragique de Tupua. Il est ironique que la personne à qui les paroles sacrées furent transmises ne soit pas Térîi, le récitant, mais l'enfant qui le guidait vers la cabane de Tupua. Différemment de Térîi, cet enfant était réveillé et entendit les dernières paroles proférées par le prêtre moribond. Il commence à relater ces dernières paroles à Térîi et à son maître Paofaï, mais dans

la mesure où il n'est entendu d'aucun d'eux, il pourrait représenter une suite possible de la tradition orale s'il se rappelait les paroles sacrées et les transmettait ensuite aux générations maories futures.

Cependant la deuxième partie du livre représente le noyau du souci principal de Segalen : le combat entre le monde du mythe et celui de la littérature. Cela récapitule ce souci central exprimé pour la première fois dans la scène du début quand Térîi tente de se souvenir des paroles sacrées et au chapitre troisième quand il les oublie définitivement face à la multitude de Tahitiens colériques. L'ironie tragique consiste dans le fait que tandis que Paofaï et Térîi croient qu'ils combattent contre le pouvoir de la parole avec le charme des chansons tahitiennes et de la tradition orale, ils ne sont pas encore conscients qu'ils perdirent l'«*Origine du Verbe*» en dépit d'avoir dans leurs mains l'instrument composé de nœuds complexes qui porte ce nom. Après la mort de Tupua, Paofaï change de nom, d'une façon très significative, de «*Paofaï maté*» (Paofaï des paroles mortes) : «*Nous voyons Paofaï, ..., se surprendre à envier l'écriture des Blancs et abandonner au sol sa tresse 'Origine-de-la-parole' qu'il avait reçue des mains du prêtre et qui demeure désormais 'aussi muette que lui, aussi morte que lui'*» (Formentelli, 1979 : 170). Par contraste, Paofaï observe que quand les «*étrangers blêmes*» hésitent sur une chanson ou un dit de la Bible, par exemple, ils consultent leurs «*étoffes blanches*» marquées de signes noirs qui font référence aux noms oubliés, aux rituels et aux nombres, et ne se trompent plus. «*Ainsi leurs étoffes peintes valent mieux que les mieux nouées des tresses aux milliers de nœuds...*» (*Ibidem* : 170).

Les Immémoriaux vont ainsi tenter de retrouver la voix du peuple Maori : le «parler ancien», celui de la joie et du rayonnement, s'oppose au «nouveau parler», celui du nouveau dieu «Ièsu Kérito». Le drame qui soutient le récit est l'oubli profond du dire ancestral et son remplacement par des mots qui disent en fait la mort des dieux et celle de l'homme.

Ce traitement du sacré et du langage manifeste bien qu'il s'agit d'une recherche approfondie sur la culture du peuple Maori. Dans ce livre soigneusement documenté, sous une affabulation romanesque et poétique, Segalen essaie de montrer au lecteur l'essence de la civilisation tahitienne, fondée sur le langage oral. *Les Immémoriaux* dépasse le cadre d'un récit de voyage car le narrateur interprète, analyse tout en poursuivant un long travail sur l'écriture. Traité anthropologique ? Bien sûr, on ne peut pas le nier, si nous tenons compte de la genèse de l'œuvre. La confrontation entre deux

conceptions du sacré et entre deux modes d'expression offre au texte toutes les garanties de la vérité.

L'exotisme chez Victor Segalen est réévalué et étendu à l'exotisme universel. Ainsi, l'observateur européen est aussi exotique aux yeux des Polynésiens que ces indigènes le sont pour l'observateur lui-même. Il va considérer l'autre civilisation en elle-même, sans l'évaluer d'après des critères occidentaux. Il crée ainsi un exotisme au deuxième degré.

«Les Immémoriaux» ont oublié leurs paroles sacrées, leurs dieux, leur sensuelle recherche du bonheur. L'écriture de ce texte était pour Segalen le moyen de mettre en pratique ses idées sur l'exotisme en prêtant la parole à des récitants maoris, en feignant d'adopter leurs valeurs.

Bibliographie

- BATAILLE, Georges. (1987). «L'Érotisme», in : *Œuvres complètes*. Paris, Gallimard.
- BOUILLIER, Henry. (1961). *Victor Segalen*. Paris, Mercure de France.
- BOVIS, M. de. (1855). *État de la Société tahitienne à l'arrivée des Européens*. Paris, Revue coloniale.
- EIBEL, Alfred. (1979). *Segalen. Théorie et Pratique du Voyage*. Lausanne.
- ELLIS, W. (1831). *Polynesian Researches*. London, Fischer, Son & Jackson.
- FORMENTELLI, Eliane (organisation de). (1979). *Regard, Espaces, Signes, Victor Segalen*. Paris, l'Asiathèque [colloque tenu les 2 et 3 novembre 1978 au Musée Guinet, à Paris].
- GIRARD, René. (1977). *Violence and the Sacred*. Baltimore, John Hopkins University Press.
- NIETZSCHE, Friedrich. (1968). *The birth of tragedy*. New York, Russell & Russell.
- SCEMLA, Jean-Jo. (1986). *Lecture critique des Immémoriaux de Victor Segalen*. Papeete, éditions Pro No Tahiti.
- SEGALEN, Victor. (1956). *Les Immémoriaux*. Paris, Union Générale d'Éditions.