

Institut Romand de Pastorale

Cahiers de l'IRP

N° 30

Mars 1998

Flashes théologiques d'outre-mer

Présentation

Le Christ de Texaco

Philippe Chanson

Culte et *Pure Raa*.

Une approche par les sens

Olivier Bauer

L'Institut Romand de Pastorale pilote la collection « Pratiques » des éditions Labor et Fides, à Genève. Il a été le maître d'œuvre d'autres ouvrages. Il collabore étroitement à la mise au point des manuscrits ou des traductions, et veille parfois jusqu'à leur mise en page.

Liste des titres parus:

Aux éditions Labor et Fides, Genève :

1. *Pratique et théologie. Hommage à Claude BRIDEL (P. GISEL, éd.).*
2. Hans VAN DER GEEST, *Entretiens en tête à tête.*
3. Pierre-Luigi DUBIED, *Le pasteur: un interprète.*
4. Fred B. CRADDOCK, *Prêcher.*
5. Walter HOLLENWEGER, *Expérience de l'Esprit. Jalons pour une théologie interculturelle.*
6. Bernard REYMOND, *Entre la grâce et la loi. Introduction au droit ecclésial protestant.*
7. Laurent GAGNEBIN, *Le culte à chœur ouvert. Introduction à la liturgie du culte réformé.*
8. Dietrich BONHOEFFER, *la Parole de la Prédication. Cours d'homilétique à Finkenwalde.*
9. Pierre-Luigi DUBIED, *Apprendre Dieu à l'adolescence.*
10. Maurice BAUMANN, *Jésus à quinze ans. Didactique du catéchisme des adolescents.*
11. Matthias PREISWERK, *Apprendre la libération. Exemples d'éducation populaire en Bolivie.*
12. Félix MOSER, *Les croyants non pratiquants.*
13. Gerd THEISSEN (et alii), *Le défi homilétique. L'exégèse au service de la prédication.*
14. Bernard REYMOND, *L'architecture religieuse des protestants. Histoire, caractéristiques, problèmes actuels.*
15. Ermanno GENRE, *La relation d'aide. Une pratique communautaire.*

Aux éditions Beauchesne, Paris :

Bernard REYMOND/Jean-Michel SORDET (éd.), *La théologie pratique. Statut, méthodes, perspectives d'avenir.*

Aux éditions L'Âge d'Homme, Lausanne :

Doris JAKUBEC/Bernard REYMOND (éd.), *Relectures d'Alexandre Vinet.*

PRÉSENTATION

Le présent *Cahier* nous entraîne outre-mer, en Guyane française et à Tahiti, et devrait nous dépayser, même si ses auteurs sont gens d'ici, mais qui ont passé ou sont actuellement pour plusieurs années dans les pays dont ils évoquent l'un des aspects.

Philippe Chanson est pasteur de l'Église nationale protestante de Genève: il travaille à mi-temps dans la paroisse St-Gervais et à mi-temps comme aumônier à l'Université de Genève. De 1987 à 1994, il a dirigé l'Atelier Guyanais de Théologie en Guyane française et mené de fréquentes missions théologiques aux Antilles. Il a donc pu vivre sur le terrain la créolité qui fait maintenant l'objet de ses recherches en vue d'un diplôme d'études supérieures qu'il prépare pour la Faculté autonome de théologie protestante de Genève. Il est aussi un membre actif de l'Association francophone œcuménique de missiologie.

Olivier Bauer a fait ses études de théologie à la Faculté de Neuchâtel dans laquelle il a également soutenu un diplôme de spécialisation. Il a été assistant en théologie pratique à celle de Lausanne de 1991 à 1993, tout en exerçant à temps partiel un ministère d'aumônier de jeunesse dans son canton d'origine. Depuis 1993, il est envoyé du Département Missionnaire Romand à Tahiti où il assume l'aumônerie d'un lycée protestant à Papeete. Parallèlement, il prépare une thèse de doctorat sur les ritualités au sein de l'Église évangélique de Polynésie Française.

Philippe Chanson a présenté le thème de son article lors d'un colloque de troisième cycle organisé par l'IRP, Olivier Bauer lors d'un colloque organisé à Papeete à l'occasion du récent anniversaire de la fondation de l'Église évangélique de Polynésie Française.

* * *

Martine Haag, qui est titulaire d'un diplôme de spécialisation de l'IRP et qui prépare une thèse de doctorat en sociologie de la religion, a mené une enquête sur le pastorat féminin dont elle a exposé les résultats dans un récent cahier, n° 55, de la collection *Études et Rapports* de l'Institut d'éthique sociale de la Fédération des Églises protestantes de la Suisse, sous le titre « Pasteur : une profession féminine ? Analyse sociologique de l'accès des femmes au ministère pastoral dans les Églises membres de la Fédération des Églises protestantes de la Suisse ».

* * *

Le soussigné prendra sa retraite le 1^{er} septembre prochain. Son remplacement à la direction de l'IRP n'a encore fait l'objet d'aucune décision. En revanche, la Faculté de théologie de Lausanne a dû prendre des mesures draconiennes pour assurer sa succession au poste de professeur de théologie pratique. Les restrictions budgétaires l'ont obligée à répartir ce poste sur deux mi-temps. Dès la rentrée d'automne, le professeur Klauspeter Blaser reprendra une partie de l'enseignement en théologie pratique. Pour l'autre mi-temps, le Conseil d'État du canton de Vaud, sur proposition de la Faculté de théologie, a nommé à titre de professeure extraordinaire Mme Lytta Basset, docteure en théologie de l'Université de Genève, pasteure dans l'Église nationale protestante de ce même canton, et déjà bien connue par ses diverses publications. Je l'en félicite et lui souhaite d'ores et déjà dans cet enseignement autant de joie et de satisfactions que j'en ai eues.

* * *

Pour terminer, des nouvelles de la collection « Pratiques » que l'IRP pilote pour le compte des éditions Labor et Fides :

Le n° 16 en est sorti de presse à la fin de l'an dernier. Édité par Pierre Bühler et Carmen Burkhalter, il s'intitule *Qu'est-ce qu'un pasteur ?* et regroupe les diverses interventions qui ont marqué la « dispute œcuménique et interdisciplinaire » organisée par la Faculté de théologie de Neuchâtel à l'occasion du 80^e anniversaire du professeur Jean-Louis Leuba. C'est une utile confrontation des différents points de vue qui s'affrontent aujourd'hui sur la nature du ministère pastoral. Aussi intéresse-t-elle très directement la théologie pratique.

Le *Cahier de l'IRP* n° 25, de novembre 1996, contenait un article de Kathy Black sur les problèmes que pose la prédication aux malentendants. Elle a publié depuis lors un livre d'homilétique consacré à cette confrontation de la prédication chrétienne et des personnes souffrant de divers handicaps. Le pasteur Jean-François Rebeaud vient d'achever la traduction française de cet ouvrage qui paraîtra dans les mois qui viennent. C'est une lecture que ne devraient manquer ni les prédicateurs, ni les animateurs d'études bibliques, ni toutes les personnes qui ont affaire d'une manière ou d'une autre aux problèmes des handicaps et de la maladie, sans oublier celles qui se posent des questions à propos de la guérison.

Le directeur de l'IRP : Bernard Reymond

LE CHRIST DE TEXACO

Par Philippe CHANSON,
pasteur à St-Gervais,
aumônier à l'Université de Genève

Chercher nos vérités. Affirmer que l'une des missions de cette écriture est de donner à voir les héros insignifiants, les héros anonymes, les oubliés de la Chronique coloniale, ceux qui ont mené une résistance toute en détours et en patiences, et qui ne correspondent en rien à l'imagerie du héros occidental-français.

Jean BERNABÉ, Patrick CHAMOISEAU
et Raphaël CONFIANT,
*Éloge de la Créolité*¹

Sur les traces du penseur vénéré Édouard Glissant², Patrick Chamoiseau, prix Goncourt 1992, a incontestablement écrit avec son roman *Texaco*³, le grand livre de l'espérance et de l'amertume du peuple antillais, depuis la sombre époque des plantations esclavagistes et l'horreur des chaînes serviles jusqu'au mensonge de la politique du

¹ Paris, Gallimard, 1989, p. 41.

² La saga de Chamoiseau n'est pas sans rappeler celle du philosophe admiré de l'Antillanité, Édouard GLISSANT : *Le quatrième siècle*, Paris, Seuil, 1964. Une lente plongée dans l'âme antillaise au mitan d'un passé fait de luttes, d'espoirs, de déchirements, de contradictions, de refoulements et d'inhibitions qui conditionnent les comportements actuels des individus et des populations de la société antillaise. Dans l'espoir de rétablir et d'asseoir l'homme créole dans sa culture. D'Édouard GLISSANT voir aussi, absolument, *Le discours antillais*, Paris, Seuil, 1981.

³ Paris, Gallimard, 1992. Patrick Chamoiseau est né en 1953 à Fort-de-France dans l'île de la Martinique où il vit actuellement. Avec son ami Raphaël Confiant, autre très grand romancier créole, il est un des leaders incontestable du mouvement littéraire visionnaire et désormais incontournable de la Créolité. Un mouvement qui est aussi d'ordre anthropologique, philosophique, politique, et que nous avons présenté dans le *Bulletin du Centre Protestant d'Études*, Genève, juillet 1996, sous le titre : « Esclavage, Négritude et Créolité. Les lames de fond de l'assomption créole ».

Contrairement à ce que l'on a dit, Patrick Chamoiseau n'est pas le premier auteur créole à recevoir la récompense du Goncourt. Avant lui, un autre martiniquais, René MARAN, s'était vu attribuer ce prix prestigieux en 1921 pour son roman *Batouala*.

développement moderne qui génère ce drame contemporain de la conquête des villes par les « nègres-campagnes ». Dans les dédales d'une galerie de portraits aussi croustillants qu'émouvants, il brosse les scènes de la vie quotidienne comme les moments historiques de la Martinique sur la toile de fond des imaginaires où fables, contes, poèmes incantatoires, rêves et récits satiriques du terreau créole flamboient de leurs couleurs magiques. Le tout dans un boucan d'odeurs et de saveurs créoles où les mots, rares, précieux, oubliés, libres, inventés, créolisés, sont propres à dérouter tous dictionnaires. Dans un style éblouissant qui laisse parfois – selon la savoureuse expression créole – « estébécoué, oui », Chamoiseau peint en fureur de dire et « en deux mots quatre paroles » un monde en pleine ébullition où, paradoxalement, la souffrance et la joie semblent naître au même instant. Un monde où, dans les années 80 de notre siècle, arriva, tout soudain, le Christ...

Mais derrière l'aura esthétique d'une plume splendide, il y a encore plus. Cette œuvre magistrale du Goncourt martiniquais est en effet passée, au niveau de son fond, beaucoup trop inaperçue. Tout d'abord, peu de critiques ont signalé (ou réalisé) que sous l'artifice du roman se jouait là (ou, plus exactement, se contait là) le passage entre le vieux courant de la Négritude et celui, en pleine effervescence, de la Créolité. Un passage quasi dialectique, un énergique dépassement, tel une puissante lame de fond⁴. Et secondement, à notre connaissance, aucune contribution ne s'est penchée sur le paradigme évangélique utilisé pour conter ce dépassement, paradigme mis en place à la fois consciemment et inconsciemment – comme nous l'a confié un jour Patrick Chamoiseau en aparté⁵ – sous la figure du Christ, un urbaniste de Fort-de-France, deuxième personnage clé du roman après Marie-Sophie Laborieux, l'héroïque « femme-matador » du quartier squatté de Texaco.

Notre propos sera donc de décrypter cette reprise christique de l'écrivain antillais non sans retracer, tout d'abord, « à la Chamoiseau », les moments phares de cette saga.

⁴ En appui de notre contribution citée à la note précédente, cf. la Bible de la Créolité : Jean BERNABÉ, Patrick CHAMOISEAU et Raphaël CONFIAnt, *Eloge de la Créolité*.

⁵ Lors d'une rencontre à Genève en octobre 1995, Patrick Chamoiseau nous confia que l'application du paradigme évangélique comme l'emploi du vocabulaire biblique qui étaye tout son roman était dans son fond « totalement inconscient ». Il n'y avait jamais formellement pensé ! Son écriture était bien sûr consciente au niveau de la scription, mais en soi il n'avait jamais cherché à parodier. Il avait certes choisi la figure du Christ, mais tout s'était étonnement enchaîné « comme ça », naturellement et par pure inspiration ! Après avoir vécu et travaillé sept années aux Antilles-Guyane en tant que théologien, nous interprétons cette neutralité de Chamoiseau comme signe de la profondeur vertigineuse avec laquelle les réalités caribéennes créoles ont été imprégnées de la christianisation coloniale.

I. L'ANNONCIATION, OU L'ARRIVÉE DU CHRIST, CE « CHIEN-FER
GALEUX VESTIMENTÉ EN HOMME »

Dès son entrée dans le quartier périphérique de la capitale de ce « lambeau de la France »⁶, au lieu dit « Texaco » (un coin de ravine en somnole, étale sur le bas d'une mangrove visqueuse⁷ et grimpée, sur le haut, de falaises incertaines), le Christ reçut rageusement un coup de pierre, « couina » sous le choc – un instant éternel –, tomba foudroyé, « et perdit sur le long de sa joue un petit sang coulant... »⁸ Il faut dire qu'avant de s'effondrer, tous crurent d'emblée que comme « l'un des cavaliers de notre apocalypse » voire un « ange destructeur », ce « Fléau » arrivait pour semer sa graine d'annonciation à malheurs. Il ne faisait aucun doute que ce « chien-fer galeux vestimenté en homme » venait bailler une mauvaise saison et inaugurer les plaies d'Égypte.

Pourtant, cet « insolite promeneur » à l'air un peu ahuri, auquel Chamoiseau prête un peu des allures de prince Muichkine⁹, aux sourcils soulignés par la courbe des incompréhensions, au regard chargé d'une mélancolique douleur et à la démarche longiligne tout en silhouette d'os, ne venait dans un premier temps que « questionner l'utilité de notre insalubre existence ». Après s'être fait reconforter du coup de pierre par une douce brume de rhum vieux, on découvrit en effet qu'il était « un bougre de questionnement », mais aussi d'écoute attentive. Et c'est ici que Marie-Sophie Laborieux, « femme-matator » de Texaco, pensa qu'à travers cet « étrange visiteur » il y avait une chance ou, à tout dire, une véritable « espère » messianique contre la menace de l'En-ville. La menace ? Celle

⁶ Cette expression fameuse de Jean Jaurès est constamment reprise par les écrivains créoles contestant la souveraineté de la France sur leur île. Une dépréciation ironique à laquelle s'ajoute nombre d'autres vocables : « une version du paradis absolument ratée », selon CÉSAIRE, in : *Moi laminaire*, Paris, Seuil, 1982 ; une « chiure de mouche posée sur l'Atlantique » ou « un faux air de fœtus », selon Raphaël CONFIAnt in : *Bassin des ouragans*, Édit. Mille et une nuit, 1994.

⁷ Le fait que Chamoiseau rappelle que le lieu dit « Texaco » s'enracine sur une mangrove n'est pas innocent. Depuis les notions de « transversalité » et de « racines sous-marines » avancées par Édouard GLISSANT dans son *Le discours antillais*, p. 134, la thématique de la mangrove symbolise très fortement les thèmes chers de la Créolité que sont la Relation et le Divers qui évoque l'identité caribéenne comme une composition pluriculturelle inextricablement reliée par un « en dessous ». Le poète et historien BRAITHWATE a résumé cette symbolique par ces mots fameux : « The unity is submarine ». CHAMOISEAU reprend la thématique dans son *Texaco*, p. 289. Cf. également le paragraphe de Raphaël CONFIAnt, « Méditation sur une mangrove qui se meurt », in : *Aimé Césaire. Une traversée paradoxale du siècle*, Paris, Stock, 1993, pp. 299-304.

⁸ Toutes les citations illustrant cette entrée du Christ dans Texaco sont puisées en début et en fin du roman aux pp. 19-36 du chapitre « Annonciation » et aux pp. 404-418, qui précèdent le chapitre « Résurrection ».

⁹ Une autre figure romanesque du Christ peinte par Fédor M. DOSTOÏEVSKI dans *L'idiot*, Paris, Gallimard, « La Pléiade », 1987.

menée par le « comystère », les « cêhêresses » et les bulldozers quémandés par le béké propriétaire de ce dépôt de citernes, au nom de l'administration et des lois d'En-France, pour charroyer les squatters de Texaco et dépenailler leurs baraques en hiéroglyphes de tôles, de bois de caisse et de fibrociment.

II. L'EN-VILLE, OU « LA MÂCHOIRE-MÊME DU PIÈGE »

C'est ainsi que commence une longue saga que Chamoiseau, « Marqueur de paroles »¹⁰, fait remonter aux origines en retraçant les grandes strates de l'histoire martiniquaise. Et en particulier quand à la conquête de la terre par les colons succéda, par « les Nègres des Mornes »¹¹, celle de l'espace urbain – appelé par les créoles « l'En-ville »¹² – espace jusque-là chasse gardée des Békés et des Mulâtres. Une épopée narrée par l'auteur à l'aide de l'instrumentation d'une structure lyrique et chronologique bâtie sur la faiblesse de la « non-ville » (Texaco) au prise avec l'oppression et l'incompréhension de l'En-ville (Fort-de-France).

C'est avec une puissance d'évocation peu commune, on l'a dit, que le Goncourt 1992 dresse un constat sans détour : l'En-ville est né de l'engrenage néo-colonial suite à l'abolition de l'esclavage et la dérade des plantations dans le droit sillon du « péché de l'assimilation »¹³, ce mimétisme coupable envers la Terre-France. L'En-ville, résume Patrick Chamoiseau,

¹⁰ CHAMOISEAU se dit « Marqueur de paroles » pour signifier que son dur labeur d'écrivain, sa « tremblade » vocationnelle, est de tenter conserver toute la saveur d'une culture essentiellement orale par des traces écrites. Il fait part de cette charge dans les dernières pages de son œuvre, au chapitre « Résurrection » justement sous-titré : « pas en splendeur de Pâques, mais dans l'angoisse honteuse du Marqueur de paroles qui tente d'écrire la vie ». Dans l'*Éloge de la Créolité*, qu'il co-signe avec BERNABÉ et CONFiant, il désigne dans la même trace l'écrivain comme « le récolteur de la parole ancestrale » (*op. cit.*, p. 46).

¹¹ Les « Mornes » désignent en créole une succession de petites montagnes isolées au milieu des îles, ébouriffées de leurs forêts ou striées des terres paysannes, des lieux-réservoir ou lieux-grenier éminents des traditions ancestrales.

¹² La langue créole ne dit pas la Ville, mais l'En-ville, un vocable qui désigne moins une géo-topographie spécifique qu'une sorte de contenu idéologique uniforme, de projet englobant, politico-assimilationniste.

¹³ Un péché déclaré « originel », violemment dénoncé par toute l'intelligentsia créole et notamment par Raphaël CONFiant dans son *Aimé Césaire. Une traversée paradoxale du siècle*. « La conscience martiniquaise, dit-il, fut achetée pour un plat de lentilles » (p. 30). À la manière de Chamoiseau dans *Texaco*, il dénonce « l'amoncellement des aides, des subventions empoisonnées, allocations infamantes, primes de toutes sortes destinées à nous chloroformer, à briser net notre élan national. À nous faire dresser un autel à une nouvelle divinité : l'assistanat » (p. 52). Pour lui, la perversion se trouve étymologiquement dans le mot même : assimiler signifie « avaler puis digérer » (p. 164).

c'est « la mâchoire-même du piège »¹⁴. Celle qui a broyé les Nègres-marrons de jadis¹⁵, qui engloutit aujourd'hui les conteurs traditionnels gardiens de la mémoire créole et de sa langue (ces « Maîtres de la Parole » et « Papas-langue de l'Oralité », dira par ailleurs Chamoiseau¹⁶), et qui est en train d'user jusqu'au dernier les Mentô¹⁷ avec leurs Paroles de sagesse. Car l'En-ville, structurée par l'import-export, se perd dans le moderne du monde. Elle est une violence qui, au nom de l'Histoire, détruit le riche fond de souvenirs des histoires créoles¹⁸. L'En-ville raccourcit le temps, accélère la vie, la décolore, érode la spontanéité, la solidarité, les diversités, les arts, les traditions et tous les imaginaires insulaires. L'En-ville, toute de menaces et d'effroi dont le Christ de Texaco devait dire plus tard : « La ville est un danger »... « Ouverte sur le monde, elle ignore le pays et dans le pays, l'homme ; elle saisonne en solitudes et pauvretés nouvelles inconnues des médecins »... Et pire, elle « ne s'arrête jamais ; elle pétrifie de silences les campagnes comme autrefois les Empires étouffaient l'alentours ».

C'est contre cette froidure-là qu'est né Texaco, ce quartier populaire à la frange ouest de Fort-de-France, cette non-ville de terre et d'essence bardée de ses cathédrales de fûts, de ses arcades de ferrailles et de tuyauterie. Cette non-ville vaillamment conquise par Marie-Sophie Laborieux, glorieuse figure tutélaire qui réussira, après d'âpres luttes, à faire imposer la reconnaissance des baraques de Texaco par les pouvoirs publics. Et jusqu'au point de convaincre les services de l'urbanisme de préserver ce site dûment conquis comme un « lieu de mémoire », c'est-à-dire comme

¹⁴ Les descriptions et citations sur l'En-ville sont tirées des « Notes de l'urbaniste au Marqueur de paroles » qui parsèment tout le roman et de la très belle évocation de l'En-ville dans les « Paroles du vieux-nègre de la Doum » (pp. 320-324).

¹⁵ « Nègres-marrons », ou nègres fugitifs qui désertèrent les habitations esclavagistes pour se réfugier dans les Mornes. Symboliquement, le marron a aujourd'hui encore une aura exceptionnelle aux Antilles. Le thème hante toute la littérature créole, y compris celle des îles de l'Océan Indien héritières du passé esclavagiste.

¹⁶ Cf. son article : « Considérations sur le conteur créole », in : *Antilla Kréyòl*, Fort-de-France, n° 11, juin-juillet 1988, pp. 36-37 et 42-43. Sur l'importance capitale de la figure du conteur pour la Créolité, cf. également les pages que Patrick CHAMOISEAU et Raphaël CONFIAnt lui consacre dans leur *Lettres créoles. Tracées antillaises et continentales de la littérature. 1635-1975*, Paris, Hatier, 1991, pp. 35-64.

¹⁷ Sages et « exégètes des esprits » très importants aux Antilles. Le Mentô est une sorte d'initié puissant et respecté, bien au-dessus de tous les quimboiseurs-séanciers des îles. Il est instruit d'un savoir complexe et d'une mémoire de « vieux-nègre » faisant foi.

¹⁸ L'opposition entre l'Histoire (coloniale, exogène) et les histoires (créoles, indogènes) est la pierre de touche de la revendication créole. C'est cette querelle avec l'Histoire qui stimule toute la littérature de la Créolité et fixe ses objectifs : « Tout dater, tout recomposer », « Descendre en soi-même pour procéder à la mise à jour de la mémoire vraie de nos histoires enfouies sous les couches de l'Histoire coloniale ». C'est la thèse de fond d'*Éloge de la Créolité*, encore une fois inspirée par Édouard GLISSANT dans son chapitre « Histoire, histoires » in : *Le discours antillais*, pp. 127-161.

un élément du patrimoine culturel créole où se joue historiquement, dans la plus riche diversité, toute une « poétique de la relation »¹⁹.

III. L'ATTENTE D'UN MENTÔ TOUT-PUISSANT, OU « L'ESPÈRE DU MESSIE »

Pourtant, raconte Chamoiseau, tout n'avait pas été sans mal. Au cœur du combat, poussée par les services sociaux à partir s'installer en casiers « d'achèlèmes » – cette menace constante de reddition malgré la nouveauté du béton venue renforcer les cases de Texaco –, Marie-Sophie Laborieux s'était mise instinctivement à attendre. Attendre quoi ? « Je ne sais pas, répondait-elle..., une sorte de signe du monde... un déblocage du nœud dans lequel nous nous débattons... un Mentô tout-puissant... »²⁰ À ce point, le romancier focalise tous ses personnages sur cette attente. Ainsi Néolise Daidaine et Carolina Danta qui « nous mirent alors en tête un Christ providentiel qui surgirait devant les bulldozers et stopperait leur rage ». Bref, « tout un chacun, sans se l'avouer, escomptait un envol de colombe, une nimbée de lumière, quelque libration céleste qui emporterait Texaco dans un roulis des anges ». À tout dire, tous étaient « dans l'espère du Messie », unis dans un élan de foi dont Chamoiseau, en une petite phrase d'anthologie, nous offre une splendide définition : « La foi est merveilleuse dans ce qu'elle porte comme élan intérieur quand tout est pétrifié »²¹.

IV. LE SERMON PAS SUR LA MONTAGNE MAIS DEVANT UN RHUM VIEUX, OU LA PAROLE DE MARIE-SOPHIE LABORIEUX ADRESSÉE AU CHRIST

C'est ici que se situe « l'arrivée de celui qui – de m'avoir entendue et sans alléluia – deviendrait notre Sauveur », raconta plus tard Marie-Sophie Laborieux en parlant du Christ²². Au jour d'une aube insignifiante, l'alerte du Christ n'avait pourtant que provoqué, comme on dit dans les Mornes des Nègres-campagnes, « la plus belle des bordelles », éclairée par les torches lumineuses des panoplies complètes de l'injurier créole ! D'où le coup de la pierre. Car tous croyaient dur que la venue du Christ ne pouvait qu'annoncer cette ultime descente policière dont les habitants du quartier attendaient les assauts chaque

¹⁹ Il s'agit encore d'un thème cher à la Créolité dont le fondement anthropologique est l'harmonisation du Divers. Toujours en opposition à l'Unicité métropolitaine. Cf. Édouard GLISSANT, *Poétique de la relation*, Paris, Gallimard, 1990.

²⁰ Pour toutes les citations de ce paragraphe, cf. *Texaco*, pp. 404-406.

²¹ *Ibid.*, p. 405.

²² *Ibid.*, p. 31.

minute de chaque jour dans une ambiance compréhensible d'angoisse et de nervosité.

Or, le Christ était envoyé, en tant qu'urbaniste, par les services de la mairie de Papa-Césaire, le député-maire de Fort-de-France (une « tremblade » à rencontrer...), le Nègre Fondamental en personne²³, véritable épicentre de la Négritude. Et en vérité, le Christ, au nom du Père, venait effectivement scruter la rénovation possible du quartier, ce qui, dans le langage de sa science voulait dire : le raser... Pour lui, comme pour tout urbaniste, rénover ne pouvait être autre chose que rationaliser l'espace des couronnes urbaines où nichait Texaco, c'est-à-dire penser l'extension de l'En-ville en conquérant les poches d'insalubrité encombrant son pourtour. Mais tous ses plans d'urbanisation, selon la femme-matador, « le coiffaient d'une couronne d'épines »²⁴. C'est pourquoi, après le coup de la lapidation manquée, le Christ eut la longue patience d'écouter « flap » – à l'aide d'un coup de rhum vieux – le copieux Sermon de Marie-Sophie Laborieux qui n'eut pour seule arme, face au Christ-urbaniste, que l'unique persuasion de sa Parole.

Pouvoir de la bonne Parole²⁵ ! Au bout du compte, continue Chamoiseau, après une charge et une charge de temps, lorsque l'héroïne enfin se tut, les yeux du Christ « brillaient d'un rien ». Il demeura silencieux, puis raconta-t-elle, « il sortit dans Texaco... examinant chaque case, touchant aux pilotis, évaluant nos espaces en cette bordure d'En-ville... s'arrêtant devant chaque vestige d'une histoire (notre histoire) dont il semblait chercher l'inscription dans le monde... Puis, le Fléau disparut durant plusieurs mois nous laissant dans une angoisse intacte »...²⁶ Mais nourrissant les pensées cachées, ce Christ portait bel et bien, désormais, comme un phare d'espérance, le faisceau des histoires de Texaco.

²³ Une expression dont la paternité remonte à Césaire lui-même et qui sert, depuis, à désigner ce penseur inégalé de la Négritude. Cf. les pages critiques que lui adresse un de ses « fils », Raphaël CONFIAnt, dans le paragraphe intitulé : « Du Nègre Fondamental au Leader Fondamental », in : *Aimé Césaire. Une traversée paradoxale du siècle*, pp. 143-153.

²⁴ *Texaco*, p. 37.

²⁵ Pour Chamoiseau, la Parole est la voix créole enfin entendue dans le brouhaha néo-colonial. Une voix dont le relais originaire prestigieux est celui des conteurs des habitations créoles qui ont su, par détour, articuler les paroles de résistance au sein même du régime esclavagiste. Le rôle de l'écrivain, à l'instar du Christ de Texaco, est donc d'écouter la parole créole traditionnelle surgie des profondeurs et de la ressusciter partout où ça tараude. « Nous sommes, dit-il avec les tenants de la Créolité, Paroles sous l'écriture » (in : *Éloge de la Créolité*, p. 38).

²⁶ *Texaco*, p. 415-416.

V. LE TRAVAIL SECRET DU CHRIST, OU LA BONNE NOUVELLE CONTRE
« CETTE DOULEUR SANS BONDIEU »

Effectivement (on le sut plus tard), « le Christ quelque part à la mairie travaillait pour nous »²⁷. Ses notes d'urbaniste au « Marqueur de paroles », notes parsemées comme des points de repères dans le Sermon de Marie-Sophie Laborieux, en témoignent. Le Christ doublait le Sermon d'un pensé philosophique efficace. Il y apprenait, il y lisait le passage de la technicité à la poésie, de l'écrit dogmatique à l'oralité libérante, à tout dire de l'aliénation à la Créolité²⁸. La lecture de ses notes révèle sa conviction progressive face à cet enchevêtrement de cases vouées au désir de vivre et nommées Texaco. Une conviction ou, plus justement, un « réapprendre » acquis dans l'affrontement des paroles de cette femme-matador signifiant le danger mortel de l'En-ville. À savoir : l'anéantissement de la mémoire et la déshumanisation. « La ville est une menace, écrivait-il. Quand elle n'est pas pétrie d'une vieille mémoire, soigneusement amplifiée, sa logique est inhumaine »... Texaco, décida-t-il, ne doit donc pas disparaître, parce qu'il est ce que la ville conserve encore d'humanité de la campagne. Sans lui, « l'île Martinique sera vite avalée »²⁹.

Dans l'ombre donc, écrira plus tard Marie-Sophie Laborieux, le Christ « travaillait pour nous ». Alors vint « une concordance de petits faits étranges, de petites joies soudaines, de bonheurs minuscules, de dénouements divers qui faisaient de cette venue le point de départ d'un temps nouveau ». Au point que chacun en vint à espérer qu'il revienne pour porter la Bonne Nouvelle. Chamoiseau en parle en terme-clé de *résurrection* dans ses dernières pages. Et déjà au sujet de la glorieuse femme-matador qui, apprenant la Bonne Nouvelle enfin prêchée, reprit force et santé en voyant ainsi ses cumuls de misères se faner soudain « une à une comme des plantes sans eau ». Le Christ compatissant ne lui avoua-t-il pas percevoir sa joie émue, « cette allégresse dans chacun de ses os »³⁰ ?

Le travail secret du Christ en mairie de Fort-de-France eut donc, derrière « l'effet-Césaire », son propre effet. Par-delà les temps de l'antan il mit un baume aux « misères des grandes bitations » (habitations coloniales) qu'Esternome, papa de l'héroïne, décrivait comme « cette

²⁷ *Ibid.*, p. 417.

²⁸ La Créolité se révèle ici, à travers le Christ de Texaco, une recherche émouvante, existentielle pour un peuple frappé de mal identitaire. Une recherche de type pragmatique, empirique, alliant éthique populaire et esthétisme. Les notes du Christ urbaniste qui parsement le roman ont nettement pour objectif, chez Chamoiseau, d'indiquer que la Créolité s'offre pour l'instant comme un projet essentiellement littéraire.

²⁹ *Texaco*, « Note de l'urbaniste... », p. 396.

³⁰ *Ibid.*, pp. 416-417 pour les citations sur ce « temps nouveau ».

douleur sans bondieu »³¹. Ou encore, il répondait à l'espérance de la volage Ninon qui, de son vivant, avait tant espéré « qu'une sorte de Bondieu... récolterait nos misères puis diviserait l'existence en ocelles de bonheur, voici ta part, voici ta terre, voilà ta case », chacun recevant ainsi « ses trois boucauts de chances, sans même parler des monnaies de la joie »³². Or le Christ maintenant refermait toutes les plaies et ouvrirait toutes ces brèches dans l'espérance close. C'était là la Bonne Nouvelle, le salut ! Un vrai retour à la vie, une résurrection !

VI. UNE RÉSURRECTION, MAIS « PAS EN SPLENDEUR DE PÂQUES »

Quoiqu'une résurrection paradoxale : « pas en splendeur de Pâques », précise Patrick Chamoiseau, « mais dans l'angoisse honteuse du Marqueur de paroles qui tente d'écrire la vie »³³. Une angoisse qui, pour notre romancier, dépasse la seule problématique « technique » de la scription de ce que les écrivains créoles nomment désormais « l'oraliture » (il y a des pages d'anthologie sur le dur labeur du rendu en écriture de l'oralité) pour se fixer prophétiquement sur la question de la déperdition mémorielle (ô l'angoisse du prophète qui voit et qui saisit mais qui se heurte à l'analphabétisme des mémoires creuses de souvenirs comme à l'inintelligence de ceux qu'il meurt d'avertir...). À savoir, via le leurre de l'En-ville, la lente aliénation du monde de la Parole propre à toute culture orale : « La disparition de nos Mentô, en conclut Chamoiseau encore inquiet malgré la Bonne Nouvelle du Christ de Texaco, révélait (ô silencieuse douleur) la domination de notre esprit selon des formes nouvelles, méconnues des résistances traditionnelles. Les peuples n'étaient plus menacés par la botte, l'épée, le fusil ou les dominations bancaires de l'Être occidental, mais par l'érosion des différences de leur génie, de leurs goûts, de leurs émois... de leur imaginaire »³⁴.

Clair : l'élan épique de la reconnaissance de Texaco peut mourir finalement d'avoir été victorieux. Car, à ce combat pour exister s'enchaîne maintenant celui de rester debout contre l'assimilation par cet En-ville qui, « désormais, déclare, réjouie, Marie-Sophie Laborieux, nous prenait sous son aile et admettait notre existence »³⁵.

Ainsi, même si, grâce au Christ urbaniste, le quartier symbolique de Texaco put conserver son caractère baroque, le danger demeure, de par

³¹ *Ibid.*, p. 88.

³² *Ibid.*, p. 116.

³³ C'est le libellé du sous-titre du dernier chapitre du roman : « Résurrection », p. 419.

³⁴ *Ibid.*, p. 423.

³⁵ *Ibid.*, p. 417.

la reconnaissance même, de l'annexion du périphérique aux tentacules de l'En-ville³⁶. C'est là tout le combat romanesque de conscientisation auquel s'est attelé, par ses lignes, ce « renifleur d'existence »³⁷ qu'est Patrick Chamoiseau.

VII. L'INÉDIT DU CHRIST À « LA PEAU NOIRE ET TRÈS FINE », OU L'ALLÉLUIA POUR LA CRÉOLITÉ

Le rêve secret, prophétique, caressé par l'auteur à travers la charge de temps qu'imposera l'ensemble de son œuvre littéraire, reste en effet de parvenir à susciter une conscience nationale de la Créolité au-delà des divergences raciales et culturelles, en ressuscitant, par l'écriture, la mémoire orale de la Parole, gardienne de l'imaginaire³⁸. Si la particularité de son roman *Texaco*, au niveau des faits, est de nous y entraîner en magnifiant un incident exemplaire généré par un procédé populaire de résistance intéressant un type *squat* d'habitat urbain martiniquais appelé *lakou*³⁹, au niveau de la forme cette particularité est de nous y entraîner

³⁶ Une angoisse qui hante toujours l'œuvre de CHAMOISEAU dans son dernier ouvrage au titre significatif : *Écrire en pays dominé*, Paris, Gallimard, 1997. Revenant sur l'En-ville, il la décrit comme « un outil militaire et administratif, comptoir gestionnaire aux ordres du Centre lointain » (p. 190).

Un « Centre-métropole » ou « Centre pater-maternel » qui incontestablement oriente, déporte et conforte vers l'Unicité. Aussi, les quartiers clandestins comme *Texaco*, même aujourd'hui reconnus, se bétonnent. L'En-ville les étouffe, les intègre. Sensibles aux émulations du Centre, ils s'occidentalisent, se soumettent aux transhumances de la consommation, aux névroses participantes des modes. Et au fil de ces transformations inéluctables, l'imaginaire créole qu'exprime la *drive* (l'errance, en créole) défaille (p. 188s.).

³⁷ L'expression a été forgée par les auteurs d'*Éloge de la Créolité*, p. 39. Son sens : *exiser* c'est « être-dans-le-monde » (en référence à Milan KUNDERA, in : *L'Art du roman*, Paris, Gallimard, 1986) ; *renifler*, c'est sentir et identifier ce qui détermine les comportements, c'est se voir en situation dans l'histoire, le quotidien, le réel.

³⁸ C'est le sens pleinier de l'ensemble de son œuvre que l'auteur qualifie lui-même de « quête fondatrice ». Outre les ouvrages déjà cités comme *Texaco*, *Éloge de la Créolité*, *Lettres créoles* et *Écrire en pays dominé*, on note encore : *Manman Dlo contre la fée Carabosse*, Paris, Édit. Caribéennes, 1981 ; *Chroniques des sept misères*, Paris, Gallimard, 1986 ; *Solibo Magnifique*, Paris, Gallimard, 1988 ; *Au temps de l'antan*, Paris, Hatier, 1988 ; *Antan d'enfance*, Paris, Hatier, 1990 ; et *L'Esclave vieil homme et le molosse*, Paris, Gallimard, 1997.

³⁹ Dans son *Aimé Césaire. Une traversée paradoxale du siècle*, p. 150, Raphaël CONFIAINT, citant le roman de Chamoiseau, donne aussi son coup de projecteur sur l'affaire *Texaco*. Il précise que ce type de *squat* est en fait une résistance populaire contre la discrimination et l'inégalité avec les élites, résistance entreprise spontanément par les déracinés ruraux venus s'installer à la périphérie de Fort-de-France dans les années soixante. « Quatre, cinq, dix cases sont disposées autour d'une petite cour [d'où en créole *lakou*] de terre battue, au milieu de laquelle se dresse souvent un ou deux de ces arbres miracles qu'est l'arbre à pain ; leurs habitants développent des relations de

via la mise en œuvre d'une structure littéraire inédite. Cette dernière n'est pas à chercher, comme on pourrait le penser à la première lecture, dans le jeu d'emboîtement et de déboîtement continuels des personnages du roman (à la manière d'une poupée russe) tout en observant un enchaînement chronologique de remontée dans l'histoire après une entrée en matière dans le présent (procédé déjà employé par l'auteur dans *Solibo Magnifique*). Cette structure littéraire est bien plutôt offerte par le plan de l'ouvrage qui révèle un chapitrage digne du kérygme biblique. Qu'on en juge : « Annonciation », « Le Sermon de Marie-Sophie Laborieux » (en deux « tables » !) et « Résurrection ». Une structure qui est donc au service de la reprise paradigmatique inédite de la figure du Christ s'enchantant dans cette trame évangélique.

S'agit-il d'un nouvel Évangile ? Car ce « marronnage » du Christ néo-testamentaire qui pourrait passer à première vue pour un emploi symbolique banal prend au contraire, en contexte créole, une charge étonnante. Chamoiseau et ses compagnons de route sur les chemins de la Créolité (et avant eux les poètes et philosophes de la Négritude) ont en effet assez impitoyablement trucidé de leurs traits d'encre noire, et avec raison, la christianisation forcée et l'imposition du Dieu blanc⁴⁰ pour qu'on ne puisse remarquer cette reprise christique inattendue.

Or, c'est là que tout éclate. Faut-il le préciser ? Au doute de Ti-Cirique (l'intellectuel de Texaco) face à la fièvre messianique, à savoir : « de quelle couleur *cette fois* » sera le Messie, « châtain-blond à yeux bleus malgré le soleil de Judée, ou blanc-rose-pâle-charter comme le sont les touristes qui débarquent ? »⁴¹... Chamoiseau répond : cette fois le Christ de Texaco a la même couleur que Papa-Césaire. Car ce n'est qu'ainsi que le Fils, reconnu, peut légitimement prolonger l'œuvre du Père. Précision : le Christ a même « la peau noire et très fine »⁴², détail

voisinage, d'entraide et de convivialité extrêmement puissantes ». Or, c'est aujourd'hui un fait bien établi que la politique municipale césairienne a négligé cette auto-organisation socialo-populaire de l'espace pendant trente ans, jusqu'à ce qu'effectivement un urbaniste (celui-là même qui inspira Chamoiseau) avançant les concepts de « mangrove urbaine » et de « diglossie urbaine », rompit tout net avec les méthodes urbanistiques européennes jusque-là appliquées de façon brutale en maints quartiers de la capitale. Ainsi à Texaco, on a effectivement conservé la mémoire des lieux et l'ancienne solidarité du *lakou* tout en modernisant l'habitat, tandis qu'à Morne Pichevin, un haut lieu des romanciers créoles où se dressent malheureusement maintenant des H.L.M., tout a été rasé au bulldozer.

⁴⁰ Cf. notre article, cité en note 3, qui livre un petit catalogue du « mal-vivre-Dieu » en terre créole. Nous recommandons de lire ici, par exemple, le violent réquisitoire du poète guadeloupéen Paul NIGER : « Je n'aime pas l'Afrique », qui, tout comme nombre de contes et « dits » créoles, présente des images fort négatives du Bon Dieu chrétien (in : *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française* de Léopold-Sédar SENGHOR, Paris, Quadriège-PUF, 1948, pp. 93-100).

⁴¹ *Texaco*, pp. 405-406. Nous soulignons.

⁴² *Ibid.*, p. 37.

qui lèvera, tout alentour le froid jeté par Ti-Cirique avec son « *cette fois* ». Nous y trouvons là une bonne mesure d'espérance. Chamoiseau, en quelque sorte, inculture – par substitution – le Christ blanc du christianisme colonial pour suivre et vivre du Christ noir de la Créolité décapé de la blanche crasse de la christianisation forcée. Un véritable alléluia pour la Créolité qui éructe la salive de l'aliénation et de l'assimilation si longtemps ravalée dans la gorge du peuple antillais.

VIII. L'ASSOMPTION CRÉOLE ET L'ANALOGIE THÉOLOGIQUE

Cela dit, il nous faut encore insister : la foi du romancier, à travers son Christ, est celle en la Créolité. En suivant au fil des générations l'histoire de l'enracinement de Texaco, il proclame la Bonne Nouvelle, celle de la reconnaissance visionnaire d'un Christ-urbaniste qui fait place désormais, contre tout système aliénant, à la mémoire vraie en ouvrant, large, le chemin qui mène à l'assomption créole. Cette assomption (qui n'est pas tant une montée qu'une véritable « descente en soi-même », « un regard intérieur » du sujet créole révélant l'acceptation de son identité métissée, plurielle, diverse, « kaléidoscopique », loin du regard de l'Autre et de la logique aliénante de son prisme...) a déjà été décryptée, pensée et scriptée par Chamoiseau avec Jean Bernabé et Raphaël Confiant dans leur fameux essai *Éloge de la Créolité* dont nous avons proposé une relecture par ailleurs⁴³.

Par son roman, le conteur de *Texaco* poursuit donc l'œuvre de réflexion entreprise et, on l'a dit, tout le cheminement philosophique tracé par ce précurseur incontournable qu'est Édouard Glissant⁴⁴. En brillant élève, il s'y réfère et s'investit de sa charge. *Texaco* est un cri pour l'Oralité⁴⁵, un cri pour la Mémoire, un cri pour la Parole, un cri pour la

⁴³ Cf. la troisième partie consacrée à l'assomption créole dans notre article cité note 3. Le manifeste d'*Éloge de la Créolité* commence par ces mots : « Ni Européens, ni Africains, ni Asiatiques, nous nous proclamons Créoles. Cela sera pour nous une attitude intérieure, mieux : une vigilance, ou mieux encore, une sorte d'enveloppe mentale au mitan de laquelle se bâtira notre monde en pleine conscience du monde ».

⁴⁴ Glissant, dont nous avons déjà cité en note les œuvres phares, est le père de l'antillanité. Ce véritable mouvement de pré-Créolité désignait dans les années soixante le recentrage des aspirations manquées de la Négritude sur les contextes spécifiquement caribéens. Il ne s'agissait plus de restaurer l'héritage africain, un leurre pour des peuples surmêlés, mais bien de penser la construction d'une culture proprement antillaise. Ce faisant, Glissant posait donc le socle de la Créolité en taillant une à une toutes les pierres philosophiques des concepts qui l'érigéait.

⁴⁵ Chamoiseau voit d'autant plus dans l'oralité le mode privilégié de la Créolité que, pour lui, c'est la non-intégration de la tradition orale annihilée par la modernité de l'En-ville qui coupe l'une après l'autre les racines de la mémoire pour ne plus laisser que les tiges d'acier de l'aliénation. Cf. *Éloge de la Créolité*, pp. 34-35.

Relation, un cri pour la Créolité, en un mot pour la *Diversalité*⁴⁶. Ainsi, note le Christ-urbaniste en opposant l'En-ville métropolitaine à Texaco représentant la ville créole : « Ici la trame géométrique d'une grammaire urbaine bien apprise, dominatrice ; par-là, la couronne d'une culture-mosaïque à dévoiler... La ville créole restituée à l'urbaniste qui voudrait l'oublier les souches d'une identité neuve : multilingue, multiraciale, multi-historique, ouverte, sensible à la diversité du monde. Tout a changé »⁴⁷.

Mais encore une fois, c'est l'analogie théologique qui étonne. Si Chamoiseau poursuit l'œuvre de Glissant, son Christ dépasse l'œuvre du Papa-Césaire qui l'envoie. Le Christ envoyé, c'est quasi le passage de l'Ancienne à la Nouvelle Alliance biblique, de la Négritude désormais caduque à la Créolité. Une véritable rupture, certes, mais à comprendre dans la trace d'une économie trinitaire classique laissant place à l'Esprit. Ainsi, théologiquement interprété, nous pourrions oser avancer que : si l'œuvre du Père (Césaire) fut de plonger les peuples noirs caribéens dans « le baptême de la Négritude »⁴⁸ avec leurs regards tournés vers l'Afrique, si l'œuvre du Fils (le Christ de Chamoiseau et ses disciples) fut de proclamer à ces mêmes peuples la Bonne Nouvelle de la résurrection capable de subvertir tout le péché originel de l'aliénation coloniale et néo-coloniale, l'œuvre de l'Esprit (la Créolité, le « se penser créole ») est d'ouvrir les insulaires à l'assomption d'eux-mêmes, non plus fixés sur l'Afrique ou sur l'Europe, mais sur le seul *topos* caraïbe qui est désormais le leur⁴⁹. Comme en théologie biblique, c'est donc le Christ qui serait ici l'axe médiateur cardinal de l'articulation trinitaire, c'est-à-dire « le passeur ».

⁴⁶ Ce néologisme de « Diversalité » a été forgé par les penseurs créoles pour signifier à leurs yeux quelque chose de capital : « l'harmonisation consciente des diversités préservées », selon *Éloge de la Créolité*, p. 55 ; ou encore : « cette dynamique de l'Unité qui se fait en Divers », selon CHAMOISEAU in : *Écrire en pays dominé*, p. 297. C'est-à-dire contre l'Unicité universelle, la préservation du Divers au sein même de l'universel. Contre la tentation du Même qui force à la « mise-sous-relation », l'exaltation du Tout-monde par « mise-en-relation ». C'est toute la thématique du dernier livre de CHAMOISEAU que nous venons de citer. Sur l'importance du concept « Diversalité », cf. aussi notre étude récente : *Identité et Diversalité. Complexité anthropologique et compléxité christologique. L'apport créole*, Céligny, Institut Œcuménique de Bossey, 1977.

⁴⁷ *Texaco*, « Note de l'urbaniste... », p. 243.

⁴⁸ « La Négritude césairienne est un baptême, l'acte primal de notre dignité restituée », disent les auteurs d'*Éloge de la Créolité* (p. 18.) qui ajoutent : « Nous sommes à jamais fils d'Aimé Césaire ».

⁴⁹ C'est ce que découvre le Christ de Chamoiseau : « se penser créole », ou « s'assompter », c'est mettre la Créolité comme centre de créativité au mitan de soi-même pour pouvoir librement réexaminer son existence, vivre en contexte caribéen sans déport mimétique, et donc y voir plus clair pour contrer les mécanismes de l'aliénation.

IX. LE CHRIST DE TEXACO, UN « CRÉOLE VISIONNAIRE » QUI INVOQUE UNE « MUTATION DE L'ESPRIT »

Incontestablement, le Christ de Chamoiseau est bâti sur mesure pour cette charge. La méfiance première des habitants de Texaco à son égard s'effaça après l'impact du Sermon de Marie-Sophie Laborieux. Cette dernière ne sentait pas chez lui « cette raideur intérieure qu'instaurent les certitudes »⁵⁰. Ses yeux (avoua le Christ plus tard) s'étaient modifiés à son discours. Et on remarqua qu'il commençait à appréhender l'En-ville et Texaco « *en créole visionnaire* »⁵¹. À tout dire, une véritable conversion à l'écoute de ce Sermon « pas sur la montagne » où le Christ lui-même fut soudain saisi par la vérité ! Subversion évidente du récit biblique en coup de pied au christianisme colonial ! Mais la parodie de Chamoiseau s'arrête là. Car comme le Christ biblique cette fois, le Christ de Texaco parle peu et questionne plutôt (et beaucoup). Surtout, il est disponible et pas dogmatique. C'est le Christ de l'écoute et de l'acte, du voir et du comprendre, de l'attention et de la compassion, le Christ des pauvres. Un Christ qui refuse la froide logique légalo-rationnelle et acculturelle qui tue la vie en faisant régner la lettre au détriment de l'esprit. C'est là un message de fond radicalement évangélique. En plusieurs fois deux mots on peut dire que le Christ de l'écrivain antillais fut amené à comprendre, face à Texaco, qu'il devait être tout à la fois un *gardien de mémoire* (il veilla à ce que l'on respecta l'âme de chaque case du quartier), un *décodeur d'existence* (il rétablit face à la menace toute une frange sociale non-considérée), un *thaumaturge-thérapeute* (puisque pour l'ordre urbain et administratif il résorba cette tumeur insalubre de Texaco tout en guérissant, du coup, tout le petit monde de Texaco), et même, sotériologiquement dit, un *racheteur-sauveur d'existence* (puisque grâce à lui la mairie racheta cet espace mythique à la compagnie pétrolière). Là encore l'analogie avec le Christ de l'Évangile est criante.

Au total c'est donc à une véritable « christologie de la libération » en terre créole que nous convie Patrick Chamoiseau quand son Christ invoque et réclame une « mutation de l'esprit »⁵² qu'il définit ainsi : « il nous faut congédier l'Occident et réapprendre à lire : réapprendre à inventer la ville. L'urbaniste ici-là, doit se penser créole avant même de penser »⁵³. C'est là l'appel à une profonde conversion, au regard intérieur, délivré des yeux et de l'Histoire exogènes, univoques,

⁵⁰ *Texaco*, p. 37.

⁵¹ *Ibid.*, p. 424. Nous soulignons.

⁵² *Ibid.*, p. 258.

⁵³ *Ibid.*, p. 296.

réducteurs, forgés par l'Un, le Même, le Centre, le Territoire, l'Autre ou le Colonisateur (en Créolité, tous des termes synonymes).

Il est clair que pour Chamoiseau ce n'est qu'à partir de ce point que peut commencer la lente émergence pragmatique de la Créolité : cette cohérence d'identités mosaïques issue de manière inattendue de ce *maelström* de races, de langues, de cultures et dans l'éparpillée des croyances que les affres de la colonisation ont fait échouer sur un même sol.

* * *

Par *Texaco*, ce cri adressé au peuple créole par Chamoiseau et son Christ nous est aussi destiné... Et peut-être plus que jamais dans notre Occident aveugle de ses orgueils et malade de sa logique de globalisation totalitaire. Contre les dangers castrateurs et mortels de l'assimilation tous azimuts à la sacro-sainte modernité tentaculaire, universalisante et anthropophage, et pour une humanité toujours plus grosse du souvenir aigu de sa Mémoire. Pour que s'y puisse mastiquer une Parole encore humanisante pour aujourd'hui. Parole qui seule peut faire tenir debout un peuple enfin guéri de ses blessures, en droite identité. Encore faut-il, comme le Christ, savoir *écouter* : « C'est elle, la Vieille Dame, dit-il, qui modifia mes yeux. Elle parlait tant que je la crus un instant délirante. Puis, il y eut dans son flot de paroles, comme une permanence, une durée invincible dans laquelle s'inscrivait le chaos de ses pauvres histoires. J'eus le sentiment soudain, que Texaco provenait du plus loin de nous-mêmes et qu'il me fallait tout apprendre. Et même : tout réapprendre... »⁵⁴ En un seul mot, comme le découvre le Christ-urbaniste, réapprendre à être, dans le réel, « *poète*. À jamais »⁵⁵.

⁵⁴ *Ibid.*, « Note de l'urbaniste... » pp. 183-184.

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 374 et 396. Nous soulignons.



CULTE ET *PURE RAA* UNE APPROCHE PAR LES SENS

Par Olivier BAUER,
envoyé du Département missionnaire à Tahiti

INTRODUCTION

Partout dans le monde, les protestants célèbrent des cultes – *pure raa*, *Gottesdienst* ou *Worship*. La variété des noms reflète la variété des formes, car dans des cultures différentes, les cultes sont différents. Reste un fond commun qu'on pourrait définir ainsi :

Dans le domaine religieux, toute liturgie, tout rituel sont des services que les hommes rendent à la divinité pour entretenir leurs rapports avec elle : c'est bien là aussi le piège du rite culturel chrétien. Car il invite à l'acte religieux afin que les hommes rendent leur dû à la divinité, même si ce dû est devenu le « sacrifice de louanges »... Or, dans son parcours, le rituel chrétien dévoile un autre jeu, un contre-jeu qui anéantit la tentative humaine d'instaurer par ses prestations l'équilibre avec la Puissance : au cours du culte lui-même, la tentative humaine de rétribuer la divinité est déclarée non valide et pécheresse¹.

Depuis trois ans, j'ai la chance, le dimanche matin, de pouvoir participer au *pure raa* de l'Église évangélique de Polynésie française (EEPF) dans des temples à Tahiti, Moorea, Huahine, Raiatea et Rurutu. Auparavant, pendant près de vingt ans, j'ai assisté à des cultes en France et en Suisse romande.

Je bénéficie d'un léger avantage sur le simple paroissien. En tant que pasteur, j'ai le privilège de connaître les coulisses du culte, de savoir comment on le prépare et comment on le construit. En tant que théologien, j'ai la prétention de savoir le sens du culte et pourquoi on le célèbre.

C'est de la participation à cette double tradition culturelle – européenne et *maohi* – qu'est née mon envie de comprendre quelle est la spécificité du *pure raa* dans l'EEPF. Je vais travailler en m'intéressant

¹ Pierre-Luigi DUBIED, « Le rôle de l'officiant dans la liturgie », in : *Jeux et contre-jeux. Mélanges offerts à Pierre-André Stucki pour son 50^e anniversaire*, Pierre BÜHLER (éd.), Neuchâtel, Université de Neuchâtel, 1986, pp. 158-159.

aux sensations. Plutôt que de réfléchir sur les intentions des différents acteurs, je préfère rappeler ce qu'un paroissien, un diacre ou un pasteur éprouvent pendant qu'ils participent au *pure raa*, ce qu'ils voient, entendent, sentent, goûtent et touchent pendant le culte.

Cette approche peut surprendre. Les protestants sont connus pour privilégier la parole. La foi vient de l'écoute – *fides ex auditu* – ce que rend bien l'utilisation de *faaroo* (écouter) pour dire croire.

Les réformés ont interprété strictement le second des dix commandements : « Tu ne te feras pas d'idole, ni rien qui ait la forme de ce qui se trouve au ciel là-haut, sur terre ici-bas ou dans les eaux sous la terre. » (Exode 20, 4)².

Le Dieu judéo-chrétien se révèle toujours par la parole. Dieu s'entend et ne se voit pas. On comprend pourquoi en lisant Michel Serres :

Un événement sonore n'a pas lieu, mais occupe l'espace. Si la source reste souvent vague, la réception se diffuse, large et générale. La vue livre une présence, non le son. La vue distancie, la musique touche, le bruit assiège [...] Le regard nous laisse libres, l'écoute nous enferme ; tel se délivre d'une scène, en baissant les paupières ou les poings sur les yeux, en tournant le dos et en prenant la fuite, qui ne peut se libérer d'une clameur³.

Faut-il pour autant renoncer à expliciter ce qu'éprouvent les autres sens ? Je crois que non. Il me semble nécessaire, pour comprendre le culte, de tenir compte des cinq sens, simplement parce qu'il est impossible de les inhiber pendant le temps du *pure raa*. Si je peux encore ne rien goûter, je ne peux pas éviter de voir, de sentir ni de toucher. Les sens restent actifs, même si ils ne sont pas intentionnellement sollicités.

La Réforme elle-même a plus été marquée pour les fidèles par des changements visibles – nouvelles architecture des temples, regroupement autour de la chaire plutôt que face à l'autel, coupe en bois à la place des calices précieux – que par les nouvelles doctrines.

Cette approche par les sens, originale en théologie⁴, me semble donc bien être celle qui convient pour comprendre le *pure raa*.

² Pour une discussion sur l'interprétation de ce verset, cf. Jérôme COTTIN, *Le regard et la parole. Une théologie protestante de l'image*, Genève, Labor et Fides, 1994, pp. 91-121.

³ Michel SERRES, *Les cinq sens*, Grasset et Fasquelle, Paris, 1985, p. 46.

⁴ On pourrait appliquer à la théologie ce que Michel Serres dit de la philosophie : « Beaucoup de philosophies se réfèrent à la vue ; peu à l'ouïe ; moins encore donnent leur confiance au tactile comme à l'odorat. L'abstraction découpe le corps sentant, retranche le goût, l'odorat et le tact, ne garde que la vue et l'ouïe, intuition et entendement. Abstraire signifie moins quitter le corps que le déchirer en morceaux : analyse. » (*op. cit.*, p. 23). Deux ouvrages théologiques rejoignent ma problématique et m'ont accompagné dans ma recherche : Manfred JOSUTTIS, *Der Weg in das Leben. Eine Einführung in den Gottesdienst auf verhaltenswissenschaftlicher Grundlage*, München,

Enfin, pour éviter tout malentendu, je crois nécessaire d'écarter deux fausses compréhensions de ma réflexion. Je ne veux pas juger le *pure raa*, ni par rapport à une norme européenne prétendument universelle, ni par rapport à une identité *madhi* immuable, et je ne milite ni pour un changement radical, ni pour la crispation sur une tradition. Je souhaite comprendre et mettre en évidence.

1. SENTIR

Qu'est-ce qu'un paroissien sent durant un culte ?

Il ne sent rien. Ou plutôt, il peut respirer une seule odeur, celle du propre. Bernard Reymond souligne le succès des mouvements hygiénistes chez les protestants du XIX^e siècle :

La chasse à la saleté est simultanément une chasse aux mauvaises odeur, voire aux odeurs tout court. Sur la lancée de cette attitude quasi idéologique, les protestants en sont venus à vouloir que leurs temples soient exemplaires et, à la limite, ne dégagent plus d'odeur du tout⁵.

Le *pure raa* n'a pas d'odeur, ce qui représente déjà, vu la chaleur et le nombre de gens rassemblés, un exploit. Les temples sont aérés. Les fenêtres et les portes restent ouvertes. Par conséquent, l'air circule et les mauvaises odeurs s'en vont.

Mais les temples sont-ils parfumés ? Rarement ! On ne brûle pas d'encens, on n'allume pas de cierges dans les cultes protestants. Seule exception, une odeur de tiare parfume parfois, très discrètement, le *pure raa*.

2. GOÛTER

Qu'est-ce qu'un paroissien goûte durant un culte ?

Dans le culte protestant, le goût n'est mobilisé que lors de la cène. Elle a lieu le premier dimanche du mois et certains jours de fête, y participent les paroissiens confirmés, *etaretia*. Le choix des aliments servis est symboliquement important. Dans l'EPPF, deux types de cène sont célébrées : l'une, largement majoritaire, « à l'europpéenne » – avec du pain et du vin – l'autre *madhi* avec du *uru* ou du *uto* et du *pape haari*⁶. La communion avec du pain coco représente une position moyenne.

Chr. Kaiser, 1981 et Bernard REYMOND, *L'architecture religieuse des protestants*, Genève, Labor et Fides, 1996.

⁵ Bernard REYMOND, *op.cit.*, p. 236.

⁶ Fruit de l'arbre à pain, noix de coco germée et eau de coco.

Les aliments locaux sont aujourd'hui rarement utilisés, mais cela n'a pas toujours été le cas.

En ce qui concerne les espèces – le pain et le vin – de la communion, elles sont souvent remplacées par des substituts d'origine polynésienne. Sait-on que le 17 mars 1797, lors du service de Sainte-Cène tenu par le capitaine Wilson du « *Duff* », à la Pointe Vénus, et pour la première fois, le fruit de l'arbre à pain de Otaheite fut utilisé en tant que symbole de la chair du Christ. En 1820, à Huahine, Ellis utilisait des fruits d'arbre à pain grillé ou cuit. Pour remplacer le vin, Aboussset faisait appel à de l'eau, la pulpe de noix de coco remplaçait le pain dans l'archipel des Tuamotu. Aujourd'hui encore, eau de coco et *uru* ou *taro* sont parfois utilisés dans la Cène⁷.

Lorsque l'on sert du pain et du vin, on ne se soucie pas de leur qualité. Le pain est souvent sec et le morceau si minuscule que personne ne prend le temps de le goûter. Le vin est ordinaire ; certaines paroisses l'adoucisent en lui ajoutant du sucre.

3. TOUCHER

Qu'est-ce qu'un paroissien touche durant un culte ?

Il touche du bois, le banc sur lequel il est assis. Il touche peut-être du papier – un recueil de liturgie, une feuille de chants ou une Bible –, il touche la pièce d'argent, plus rarement le billet, qu'il donne pour l'offrande. Il touche parfois le morceau de pain et le verre de vin de la cène. S'il est un homme, il peut s'essuyer le visage avec un mouchoir ou avec la main. Si elle est une femme, elle peut s'éventer avec un éventail en pandanus ou avec une feuille de papier.

Le paroissien touche surtout d'autres paroissiens. Les femmes touchent parfois un bébé qu'elles portent contre elles. Les participants au culte s'asseyaient l'un près de l'autre, jusqu'à se toucher. Mais les dirigeants – pasteur et diacres – sont assis sur des chaises, ce qui évite (ou empêche) les contacts.

Les salutations occupent une place importante dans le *pure raa*. Très discrètes, voire inexistantes au début du culte, elles sont officiellement et rituellement organisées à la sortie. Les officiants et les invités de marque se saluent sur l'estrade qui leur est réservée (*purupiti*, de l'anglais *pulpit*, pupitre) puis gagnent la porte, sortent les premiers, se mettent en rang devant la porte et serrent la main des paroissiens qui défilent devant eux. À moins que ce ne soient les paroissiens qui saluent les pasteurs et les

⁷ Louis CARLOS, « Cultures et cultes, adaptation du livre de W. A. POORT, *Pacific between indigenous culture and exogenous worship* », in : *Bulletin de la Société des Études Océaniques*, n° 229, Tome XIX, Papeete, 1984, p. 1723. Le « parfois » de la dernière phrase me convainc plus que le « souvent » de la première.

diacres. La différence n'est pas futile puisqu'elle peut révéler les rapports hiérarchiques.

Il est difficile de savoir qui salue qui, d'autant plus que les salutations se passent sur le seuil du temple, c'est-à-dire « en terrain neutre », chacun quittant le territoire qui lui est réservé⁸. Mais je remarque que les paroissiens ont la possibilité et le droit d'éviter les salutations – en sortant par des portes latérales. Les officiants ne peuvent éviter de saluer un paroissien sans l'injurier gravement.

Pour se saluer, on se serre la main, on s'embrasse parfois. Les femmes peuvent embrasser les femmes et les hommes, mais, bien entendu, les hommes n'embrassent que les femmes. Les contacts nez contre nez – le *honi* des *Maoris* de Nouvelle-Zélande (qu'il faudrait plutôt ranger dans le chapitre Sentir) – ont complètement disparu. Seule spécificité *madhi*, on peut se serrer indifféremment la main droite ou la main gauche.

Enfin, deux autres gestes impliquent un contact physique entre les officiants et les paroissiens : l'imposition des mains et l'aide apportée à une personne agenouillée pour se relever. Le pasteur ou le diacre impose les mains en posant ses deux paumes sur la tête du paroissien qui demande à être baptisé ou confirmé, du pasteur ou du diacre qui doit être consacré. Un second geste complète l'imposition, aider celui qui s'est agenouillé à se relever, en le prenant par la main.

4. VOIR

Qu'est-ce qu'un paroissien voit durant un culte ?

– *Le paroissien voit une architecture*⁹.

Le temple protestant *madhi* est constitué d'une seule salle, rectangulaire, destinée à célébrer le culte. Il est entouré d'un jardin et d'une barrière. Il est souvent situé au bord de la mer. Le temple est toujours lumineux, les murs peints de couleurs claires, souvent du beige, rehaussées de tons vifs (rouge, bleu...). Les plafonds, les barrières, les chaises, les bancs, et les tables sont en bois. L'intérieur est divisé en deux espaces, très nettement différenciés ; celui des paroissiens (la nef) et celui des pasteurs et des diacres, appelé *purupiti* (le chœur). Les espaces sont distingués par une double séparation : une barrière en bois et des marches d'escalier puisque le *purupiti* est surélevé.

⁸ Sur la délimitation des territoires, cf. chapitre suivant : *Voir*.

⁹ Les remarques sur les temples proviennent des résultats d'un projet pédagogique de l'aumônerie du Lycée-Collège Pomare IV. Avec des élèves de classe de 3^e, nous avons visité, dessiné, photographié et examiné tous les temples protestants de l'île de Tahiti.

L'espace des paroissiens comprend les bancs et, au moins dans les plus grands temples, une table qui sert essentiellement à déposer l'argent de l'offrande du dimanche et le *aufau raa Mē* (offrande annuelle).

Dans la partie du temple qui leur est réservée, les paroissiens se regroupent par *amuiraà*¹⁰. Pour chanter, les femmes s'asseyent ensemble devant les hommes.

En haut de quelques marches et derrière une barrière en bois se trouve l'espace réservé aux pasteurs, aux diacres et aux liturges. C'est là que s'installent ceux qui célèbrent le culte. Face aux paroissiens, ils lisent la liturgie et la Bible, célèbrent la cène et baptisent. La chaire, placée au point de convergence des regards, domine le *purupiti*. Son emplacement traditionnel au centre du fond du temple – elle est parfois décalée sur le côté – se justifie par des exigences d'acoustique – le pasteur prêche d'où il peut être le mieux entendu et vu – et par des raisons théologiques – la proclamation de la parole se trouve au centre du culte protestant. Et de fait, par sa taille et son caractère massif, la chaire occupe vraiment la place centrale. Seuls les pasteurs peuvent y monter. Mais la fonction de pasteur n'est pas suffisante. Ne monte en chaire que le pasteur qui porte une veste !

– *Le paroissien voit de rares décorations.*

Les pupitres, les tables et les barrières sont souvent décorés de dentelles blanches et de tissus de couleurs, choisis par le *amuiraà* qui nettoie et décore le temple.

Les décorations sont peu nombreuses : des fenêtres en verre de couleur, quelques planches découpées selon des motifs géométriques. Depuis 1954 et la construction du nouveau temple de Béthel, les croix ont fait leur apparition dans les temples. Cette «révolution» donna matière à discussion :

Cette architecture résolument moderne fait un peu scandale à l'époque dans le milieu protestant tahitien conservateur. La chaire ramenée à une place modeste de côté, les vitraux, l'absence de *purupiti*, autant de motifs de s'interroger, mais surtout la croix taillée dans le mur au fond laisse supposer à certaines âmes pieuses que les temples ont calqué désormais les églises catholiques. Il faut encore de nombreuses années pour que cette révolution architecturale soit acceptée en milieu tahitien¹¹.

Certains temples ont des décorations particulières : à Siloama, un vitrail illustre la scène biblique à laquelle le temple doit son nom. Le temple de Afaahiti est entièrement recouvert de bambous tressés, celui de Tipaerui est décoré de galets noirs. À Tautira, des motifs marquisiens font le tour des murs. Il y a aussi des décorations temporaires, des fleurs

¹⁰ Chaque paroisse est divisée en plusieurs *amuiraà* ou groupe de quartier.

¹¹ Daniel MAUER, *L'Église protestante à Tahiti*, Société des Océanistes, Dossier N° 6, Paris, 1970, p. 18.

et des feuilles en particulier. Je me souviens d'avoir prêché à Punaauia dans un temple décoré en lieu de pêche. Les paroissiens avaient mis du sable blanc, des filets, des coquillages...

Quatre éléments sont visibles dans les temples protestants : une Bible posée sur un coussin en satin, une ou plusieurs horloges, deux lampes entourant la chaire et une plaque indiquant le nom du temple et la dédicace biblique. Mais dans tous les temples polynésiens, ce sont la simplicité et la sobriété qui prévalent. Rien ne doit distraire l'auditeur de la Parole annoncée. Ce dépouillement intérieur contraste avec la massivité extérieure des temples.

— *Le paroissien voit des gens.*

Dans l'EEPF, les temples sont généralement remplis, un peu plus les dimanches de fête ou de baptêmes, un peu moins les dimanches ordinaires. Les paroissiens appartiennent à toutes les classes d'âges, des enfants, des adolescents, des jeunes adultes et des vieux. Sur le *purupiti*, on voit surtout des hommes, plutôt âgés. Les femmes diacres ou les jeunes diacres sont rares. Il n'y a pas encore de femmes pasteurs dans les paroisses.

— *Le paroissien voit des habits.*

Les vêtements jouent un rôle important dans le *pure raa*.

Les pasteurs et les diacres portent traditionnellement une chemise, une cravate et un complet, souvent bleu marine, gris ou noir, parfois blanc, rouge ou bleu clair... Dans les îles et dans les districts, on se montre moins strict qu'à Papeete sur le choix des chaussures : souliers, baskets, savates ou même pieds nus !

Les habits que portent les paroissiens varient selon les semaines. Le premier dimanche du mois, jour de la cène, les femmes s'habillent tout en blanc et les hommes portent une chemise blanche.

Il y a deux dimanches à uniforme : ceux des *Haàpiiraà Tapati* (école du dimanche) et des *Ui Api* (UCJG). Lors du culte UCJG, tous les paroissiens, des plus jeunes au plus âgés, portent la tenue des *Ui Api* — pour les hommes : pantalon bleu, chaussure noire, chemise blanche et cravate bleue ; pour les femmes : chaussures blanches sans talons et chaussettes blanches, jupe droite bleue et chemisier blanc. Les bijoux sont interdits, et les cheveux des filles doivent être attachés en deux tresses. Les membres *Ui Api* ont le privilège de porter l'insigne des UCJG sur le cœur. Ce dimanche-là, les pasteurs et les diacres, en signe d'égalité, ne portent pas de vestes. Mais le pasteur ne monte pas en chaire pour prêcher !

L'uniforme du *Haàpiiraà Tapati* est identique à celui des *Ui Api*, mais les couleurs sont grenat et blanc.

Les dimanches ordinaires, les hommes s'habillent d'un pantalon et d'une chemise. Les femmes sont en robe ou en jupe. Le modèle des vêtements féminins peut varier (robe hôtesse, robe cintrée, tailleur...) mais il

est toujours décent, voire pudique comme la robe *mama ruau* (grand-mère) autrefois obligatoire, qui cache les jambes jusqu'aux chevilles, les bras jusqu'aux poignets et le cou. Les femmes peuvent montrer un peu de jambes, de bras ou de gorge. Elles savent en tous cas faire preuve de beaucoup d'originalité dans les limites imposées. Certains dimanches, les paroissiens s'habillent avec le tissu de leur *amuiraà*.

Pendant le culte, les hommes sont nu-tête tandis que les femmes portent des chapeaux. Chapeaux tressés en matières naturelles (*pandanus*, *tumu fei...*), chapeaux en rubans cousus, chapeaux *papaa*, ils deviennent parfois de véritables œuvres d'art, décorés de papillons ou de fleurs en tissu, et même, chez les gens des Australes, de guirlandes, boules de Noël ou cœurs lumineux.

5. ENTENDRE

Qu'est-ce qu'un paroissien entend durant un culte ?

Avant même que le culte ne commence, le paroissien entend la cloche qui signale le début du culte. On la sonne à quatre reprises, trois fois avant le culte – une demi-heure puis un quart d'heure avant le début du culte pour inviter les paroissiens à entrer dans le temple, au moment où les officiants accèdent au *purupiti* –, une fois à la fin du culte.

– *Le paroissien entend de la musique et des chants.*

Dans le *pure raa*, les chants ont la même durée que les paroles. Je crois cependant que les mots gardent la priorité, puisque le retardataire doit attendre un chant pour entrer dans le temple. Il peut déranger les chanteurs, mais pas les officiants.

Dans les chants, ce sont les paroissiens qui sont actifs. Ce sont eux qui chantent et non les diacres ou les pasteurs, c'est aussi le moment où les femmes s'expriment.

Les instruments de musique jouent un rôle tout à fait secondaire dans le culte. Un synthétiseur permet quelques enchaînements ou quelques transitions. Seules quelques rares paroisses acceptent d'autres instruments durant le *pure raa*, guitare, *ukulele*, *pahu*...

Les chants, *a capella*, représentent donc l'essentiel de la partie musicale du culte. Selon la liturgie, deux chants sont des chants d'ensemble (*himene âmui*) : celui qui accompagne la récolte de l'offrande et celui qui précède immédiatement la bénédiction. Tous les autres chants sont préparés et chantés par chaque *amuiraà* ou par les *Haàpiiraà Tapati*. Ils ne sont pas repris par l'ensemble de la communauté. Ils sont les chants de chacun des groupes qui forment la paroisse.

Les *himene tarava* sont les chants les plus anciens et les plus traditionnels, les *himene ruau* sont un peu plus récents.

Les *himene tarava* sont des chants polyphoniques comportant de six à huit voix, interprétés par un grand nombre d'exécutants, hommes et femmes, sans accompagnement musical. [...] Le genre s'enracine donc dans un passé traditionnel, mais il a été aussi influencé par l'apport européen. [...]

Les *himene ruau* ne comportent que de trois à cinq voix. Le *tempo* est lent ou modéré. [...] Ce genre musical a, par ses caractéristiques propres, une origine culturelle. Du temple, il a émigré à l'extérieur, sans doute lors des compétitions chorales ou lors des veillées. Il représente une synthèse parfaitement équilibrée entre la Polynésie et l'Europe¹².

Les *himene nota* sont des chants européens notés sur une portée, parfois traduits en *reo madhi*, parfois chantés en français, ce qui apparaît comme une concession faite aux jeunes. Les *himene nota* utilisent généralement des mélodies du XIX^e.

Pour convertir les masses, les Méthodistes protestants se sont largement servis des chants de culte européens, cantiques et hymnes, traduisant le texte anglais en tahitien, mais gardant la mélodie. [...] Ces chants qui, à l'opposé des chants de tradition orale, sont écrits avec des notes, sont appelés *himene nota*¹³.

– *Le paroissien entend des paroles.*

La langue du *pure raa* est le *reo madhi*. Tout ce qui est dit durant le culte est dit en tahitien, sauf dans trois cultes en français (Béthel, Pirae et Punaauia) et un culte en chinois (Jourdain). Pourtant, dans les « paroisses touristiques » ou lorsque des invités sont présents, le culte peut être trilingue (tahitien, français et anglais) pour satisfaire les visiteurs.

Le *pure raa* comprend trois types de discours : la liturgie, la lecture biblique et la prédication. Seule la célébration des deux sacrements réformés – la cène et le baptême – est strictement réservée au pasteur. Tout le reste peut être pris en charge par un paroissien, homme ou femme. La répartition des rôles se fait généralement de la manière suivante : des fidèles, souvent des diacres, lisent la liturgie – de l'accueil jusqu'à l'annonce du pardon – et les textes bibliques. Le pasteur fait la prédication, les annonces, la prière d'intercession et la bénédiction. La communauté récite la prière du Notre Père.

Le culte commence par la lecture de la liturgie dans le recueil officiel de l'EPPF, *Papa haamori*, traduction de la liturgie publiée en 1963 par l'Église réformée de France. Les textes liturgiques varient chaque

¹² Raymond MESPLÉ, « Les hymnologies protestantes de Tahiti et des hauts plateaux malgaches », in : *Bulletin de la Société des Études Océaniques*, n° 261-262, Tome XXIII, Papeete, 1994, pp. 60, 65, 72 et 74.

¹³ Raymond MESPLÉ, « Les *himene* en Polynésie française : musique traditionnelle ou acculturée ? », in : *Bulletin de la Société des Études Océaniques*, n° 237, Tome XX, Papeete, 1986, p. 5.

dimanche selon un principe de roulement. L'ordre du culte reste toujours identique.

Les lectures bibliques sont en général celles que propose un lectionnaire d'origine française. Elles sont donc identiques dans tous les temples de l'EEPF. Il peut arriver que le pasteur choisisse, en fonction de l'actualité paroissiale, un texte différent. La plupart du temps, le pasteur prêche sur le texte de l'Évangile. Dans certaines paroisses, la lecture de la Bible est communautaire. Tous les paroissiens lisent à voix haute, au rythme du lecteur, le texte choisi.

La prédication vient commenter le texte biblique. Elle est longue (entre une demi-heure et une heure), elle peut prendre deux formes : à l'europpéenne, construite comme une dissertation classique, ou plus proche des traditions orales *maòhi*.

Lucien Tarihaa rappelle comment le pasteur Charles Vernier décrivait la prédication au temps de la Société des Missions de Paris, et comment prêchaient les pasteurs au moment de l'autonomie de l'EEPF en 1963 :

[Le pasteur prêche par tronç et par branches.] Les tronçs figurent les parties principales du sermon, résumées et énoncées sous forme de propositions interrogatives. Chaque « tronç » suppose plusieurs « branches » qui sont les réponses à la question posée dans le « tronç ». Le sermon se termine par une *opani*, c'est-à-dire par une « porte », ou conclusion. [...]

Nos aînés [les pasteurs des années 1960] illustrent souvent leurs prédications par une histoire, par des mythes, des exemples de certains guerriers populaires etc. Ils prêchent toujours en se référant à leur culture et leur mode de pensée. Ils parlent à partir de leur expérience quotidienne et de leur histoire¹⁴.

Mais il en va de la prédication comme des chants : si elle s'appuie sur des techniques traditionnelles de communication, elle a définitivement subi une influence européenne. La prédication chrétienne *maòhi* est maintenant un genre propre. Elle s'ouvre toujours par le rappel du verset-clef emprunté au texte du jour et par une courte introduction. Elle continue obligatoirement par de longues salutations. Le pasteur peut ensuite prendre son temps pour développer ses idées.

Les annonces représentent un autre temps fort du culte. Il s'agit d'informer la paroisse des événements de la semaine écoulée (mariages, baptêmes, décès) et des activités de la semaine à venir (rencontre du Conseil de diacres, répétition de la chorale, *Haàpiiraà Tapati*...). Les

¹⁴ Lucien TARIHAA, *L'importance de la prédication dans l'Église évangélique de Polynésie française*, Mémoire pour l'obtention du grade de *Bachelor of Divinity*, Pacific Theological College, Suva, Fiji, 1994, pp. 23, 25 et 26.

dimanches de cène, grâce au *titeti*, on peut saluer et présenter les paroissiens de passage¹⁵.

– *Le paroissien n'entend que peu de silence.*

Le temple est silencieux avant le début du *pure raa*, mais dès que le culte commence, le silence disparaît. Soit quelqu'un parle, soit quelqu'un chante. Il n'y a que deux très brefs moments de silence : l'un avant la cène – explicitement mentionné dans la liturgie « *la mamu te mau mea atoà i hamanihia i mua i te Atua !* »¹⁶ –, l'autre à la fin du *pure raa*, entre la bénédiction et les derniers mots du culte « *Paroita... Iaorana !* »

BILAN

Pour conclure ma réflexion, j'aimerais tirer de mes analyses sens par sens, quelques remarques générales sur le *pure raa*.

Comme dans tous les Églises protestantes, le *pure raa* sollicite surtout l'ouïe. La rencontre avec Dieu passe par les oreilles. L'Évangile se dit, se chante et s'entend. Il se voit peu, il se goûte à peine, il ne se sent pas. Mais l'expérience des autres sens n'est pas négligeable. Au contraire, elle révèle parfois des discordances entre l'intention et la réalité, puisque les mots sont plus faciles à surveiller que les images. Parfois ce que l'on voit, sent ou goûte « parle plus » que ce que l'on entend. Les aliments utilisés pour la cène, les vêtements portés ou l'absence d'odeurs de tiare sont aussi révélateurs de la théologie du *pure raa* que le principe du sacerdoce universel ou l'usage du *reo maòhi*.

L'EEPF accorde au toucher une place importante, essentiellement dans les salutations. La rencontre avec les autres passe par les embrassades et les poignées de main.

1° Le *pure raa* représente un temps mis à part. Les sensations éprouvées soulignent cette distance par rapport à la vie quotidienne.

On voit que l'architecture des temples n'est pas celle des autres bâtiments, que les habits du dimanche ne sont pas ceux de la semaine. On entend que la langue du *pure raa* – *reo maòhi* ou français, là n'est pas la question – n'est pas celle de la vie quotidienne, que les chants ne sont pas ceux que diffusent les radios.

Mais on voit, grâce aux horloges, que le temps passe au même rythme qu'à l'extérieur. On entend pourtant dans les annonces que la paroisse vit aussi en semaine. On voit et on entend pourtant, par les fenêtres

¹⁵ La paroisse témoigne ainsi de la double dimension du culte : rencontre avec l'Autre et avec les autres. Cf. Laurent GAGNEBIN, *Le culte à chœur ouvert*, Paris-Genève, Les Bergers et les Mages-Labor et Fides, 1992.

¹⁶ « Que toute la création fasse silence devant Dieu », *Papa haamori*, p. 58.

ouvertes, la vie qui continue. On goûte pourtant, dans les espèces de la cène, des nourritures quotidiennes.

2° Le *pure raa* met en scène une évidente hiérarchie. Toutefois, cette hiérarchie varie selon les sens qui la perçoivent.

On voit, sur le *purupiti*, que les dirigeants de la paroisse sont en grande majorité des hommes plutôt âgés et que le pasteur est seul dans la chaire. On entend dans les discours que l'annonce de la Parole de Dieu est plutôt l'affaire des diacres et des pasteurs. On entend dans les chants que ce sont plutôt les voix des femmes – *tahape, perepere* – qui dominent et que c'est une femme qui entonne.

3° Le *pure raa* souligne l'importance de la vie communautaire.

On voit que les paroissiens sont assis par *amuiraà*, qu'ils s'habillent au couleur de leur groupe. On entend dans les chants polyphoniques que chacun met sa voix au service du groupe. On entend dans les salutations et les présentations que les hôtes de passage sont intégrés à la communauté. On touche les mains de tous les autres pour les saluer.

Mais on goûte, individuellement, chacun son morceau de pain et chacun son verre de vin.

4° Le *pure raa* se vit dans la retenue.

On voit dans les habits que le culte est sérieux, dans les décorations et dans les gestes que le protestantisme est modéré. On goûte dans le pain et le vin que la cène est un repas frugal. On sent que le culte ne dégage pas d'odeur.

Mais on entend dans les chants que l'enthousiasme et une forme de « transe » ne sont pas interdites.

J'aimerais pour terminer soulever trois questions et tenter de leur donner une esquisse de réponse :

1° *Le pure raa est-il sacré ?*

Dans l'EEPF, le *pure raa* constitue un moment mis à part. Il est au cœur de la vie des paroisses, il représente le point de ralliement de tous les paroissiens. Mais plus que le culte, c'est le temple qui est sacré. J'en relève deux symptômes : certaines paroisses célèbrent leur culte ailleurs que dans le temple pour permettre l'utilisation des *ukulele* ou des guitares. La sacralité n'est donc pas attachée au culte, mais au lieu. Certaines paroisses interdisent à d'autres personnes que les pasteurs ou les diacres de monter dans la chaire, même le samedi pour les nettoyages. Le *purupiti* reste donc sacré en dehors du dimanche matin. Pourtant, pour des *tuaroï* ou pour le *aufau raa Mè*, les règles de comportement s'assouplissent.

Je pense qu'est sacrée, la conjonction d'un lieu – le temple –, d'un temps – le dimanche à 10 heures –, et d'un acte – le culte.

2° *Comment le pure raa évolue-t-il ?*

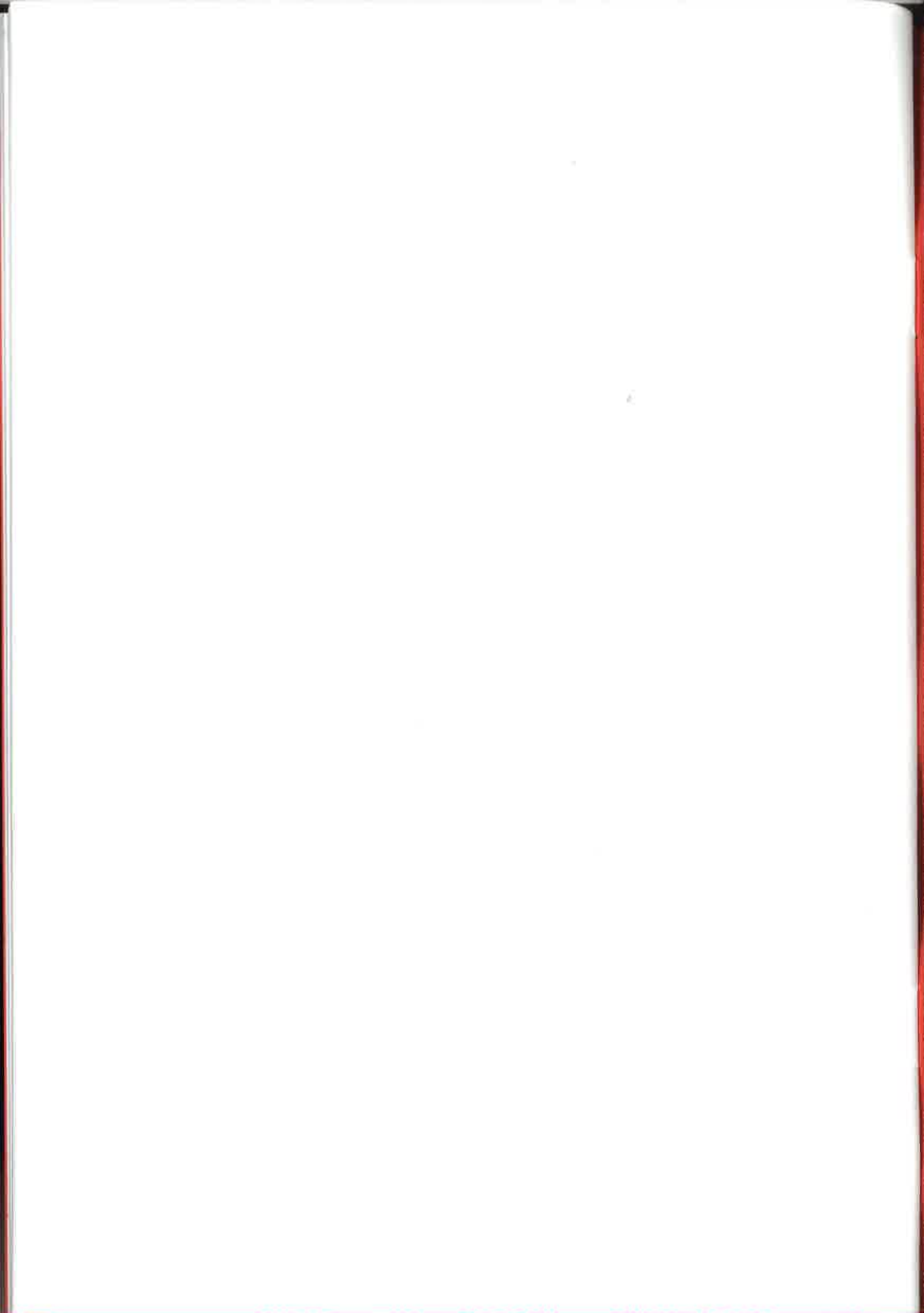
Il me semble que la tendance générale est à introduire plus de liberté dans le déroulement du culte, dans les vêtements, dans les chants... J'en veux pour preuve quelques décisions récentes. Le synode de l'EEPF a admis les femmes au ministère pastoral. De plus en plus de temples sont fleuris. La cène « océanisée » est à l'ordre du jour de la VII^e Assemblée de la Conférence des Églises du Pacifique. Il existe une nouveau genre musical : *himene Ui Api...*

Même la décision de 1991 d'interdire le port du *pareo* dans les temples laissait à chaque arrondissement le soin de définir ses propres normes. Moorea en a profité pour admettre les pasteurs en *pareu*.

3° *Le pure raa est-il madhi ?*

Vaste question ! Qu'est ce qui est *madhi* ? Qu'est-ce qui est *papaa* ?

Je ne veux pas répondre. Mais il est certain que, comme l'Évangile, le culte a été apporté par les Européens ; et que le culte, comme l'Évangile, s'est transformé au contact des *madhi*.



Cahiers de l'IRP parus à ce jour (Les Cahiers 1 à 6 et 9 sont épuisés):

- Cahier 7 :** Cure d'âme et supervision.
Cahier 8 : Le système de nos croyances.
Cahier 10 : Varia (Ancien Testament/Mariage/Théologie pratique allemande)
Cahier 11 : Flashes sur le pastorat.
Cahier 12-13 : La théologie protestante d'expression française : où en est-elle ?
Cahier 14 : Formes et structures.
Cahier 15 : Pasteur/Pasteure - Un profil professionnel.
Cahier 16 : Ecclésiologie et architecture.
Cahier 17 : Les cultes pour fatigués et chargés.
Cahier 18 : Modèles homilétiques.
Cahier 19 : Tissus social et lien ecclésial.
Cahier 20 : Pédagogie et didactique du catéchisme.
Cahier 21 : Le rêve.
Cahier 22 : Musique et liturgie.
Cahier 23 : Église et imaginaire.
Cahier 24 : Perspectives américaines en théologie pratique.
Cahier 25 : Homilétique, internet et vie quotidienne
Cahier 26-27 : Crise financière, gratuité des services et rétribution des ministres
Cahier 28 : L'homilétique d'Alexandre Vinet et la nôtre.
Cahier 29 : La ritualité. Dimensions anthropologiques.

Supplément aux Cahiers de l'IRP

B. REYMOND / J.-L. ROJAS (éd.), « Comment enseigner l'homilétique ? »
Textes et documents du Colloque de Lyon-Francheville sur les méthodes
d'enseignements en homilétique, organisé par l'IRP du 15 au 18 mai 1996
FS.12.-, FF.50.-

Vous pouvez vous procurer des anciens numéros aux prix suivants :
1 numéro : FS.6.- FF.25.- 5 numéros : FS.20.- FF.80.-
La série des anciens Cahiers (sans les épuisés) :
FS. 60.- FF.240.- (sous réserve)

Vous pouvez passer votre commande par lettre ou par fax à

Institut Romand de Pastorale
BFSH 2
CH-1015 Lausanne
Suisse

Fax : ++21 / 692 27 05

(Ne payez rien d'avance, attendez la facture ! Merci !)

Pour s'abonner aux

Institut Romand de Pastorale

Cahiers de l'IRP

s'adresser à :

**Institut Romand de Pastorale
BFSH 2
CH - 1015 Lausanne
Suisse**

Tél. : 021/ 692 27 39

Fax : 021/ 692 27 05

E-mail : Jean-Luc.Rojas@irp.unil.ch

***L'Institut Romand de Pastorale
associe en un travail commun
les responsables des disciplines
recouvrant le champ
de la Théologie Pratique
dans les trois Facultés
de Genève, Lausanne et Neuchâtel.***

**Prix de ce cahier : FS.6.- FF.25.-
Prix de l'abonnement
(3 numéros par année) : FS.15.- FF.60.-**

ISSN : 1015-3063