HAL
open science

Ma'ohi tumu et hutu painu : la construction identitaire dans la littérature contemporaine de Polynésie française

Jean-Luc Picard

To cite this version:

Jean-Luc Picard. Ma'ohi tumu et hutu painu : la construction identitaire dans la littérature contemporaine de Polynésie française. Littératures. Université Paul Verlaine - Metz, 2008. Français. NNT : 2008METZ017L . tel-01752582

HAL Id: tel-01752582

https://hal.univ-lorraine.fr/tel-01752582

Submitted on 29 Mar 2018

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

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

UNIVERSITÉ DE LORRAINE

AVERTISSEMENT

Ce document est le fruit d'un long travail approuvé par le jury de soutenance et mis à disposition de l'ensemble de la communauté universitaire élargie.

Il est soumis à la propriété intellectuelle de l'auteur. Ceci implique une obligation de citation et de référencement lors de l'utilisation de ce document.

D'autre part, toute contrefaçon, plagiat, reproduction illicite encourt une poursuite pénale.

Contact : ddoc-theses-contact@univ-lorraine.fr

LIENS

Code de la Propriété Intellectuelle. articles L 122. 4
Code de la Propriété Intellectuelle. articles L 335.2- L 335.10
http://www.cfcopies.com/V2/leg/leg_droi.php
http://www.culture.gouv.fr/culture/infos-pratiques/droits/protection.htm

Université Paul Verlaine – Metz

Ecole doctorale PIEMES

Mā'ohi tumu et hutu pāinu

La construction identitaire dans la littérature contemporaine de Polynésie française

Jean-Luc Picard

Thèse pour l'obtention du doctorat en langue et littérature françaises soutenue
le 19 juin 2008

Jury de la thèse

M. Pierre Bidart, Professeur des universités, Université Victor Segalen-Bordeaux II
M. Daniel Delas, Professeur des universités, Université de Cergy-Pontoise
M. Serge Dunis, co-directeur, Professeur des universités, Université de la Polynésie française-Punaauia
M. Pierre Halen, Professeur des universités, Université Paul Verlaine-Metz
M. Jean-Marie Privat, co-directeur, Professeur des universités, Université Paul Verlaine-Metz

Et

Mme Flora Devatine, personnalité invitée, écrivaine polynésienne

A ma femme, et à Caroline et Célia, mes filles.

A Lucie et à Zoé.

Aux amis qui m'ont soutenu.

Et bien sûr de chaleureux remerciements à mes co-directeurs de thèse qui ont guidé patiemment et amicalement mon travail.

A Serge Dunis qui m'a fait découvrir l'anthropologie du Pacifique et la navigation hauturière.

A Jean-Marie Privat qui m'a fait découvrir l'ethnocritique et l'exotique dans le familier.

Merci aussi à Flora Devatine qui a constamment encouragé cette entreprise.

Quelques précisions liminaires

Dictionnaire Tahitien-Français de l'Académie tahitienne (1999) :

> **HUTU** (1), n.c. (PPN : Futu). Barringtonia asiatica (Linné). Arbre dont le fruit, en forme de cœur, est utilisé pour capturer les poissons en les intoxicant. Les effets son moins intensifs que ceux du HORA PĀPUA. L'amande, qui est employée pour ses effets ichtyotoxiques, l'est aussi employée dans la pharmacopée traditionnelle pour soigner la lymphangite et le lumbago en usage externe. Le fruit sec flotte bien. On le trouve sur les plages après avoir été transporté par la mer d'où l'expression **HUTU PĀNU TAI** ou **HUTU PĀINU** : Terme de mépris pour désigner un étranger ou quelqu'un qui n'a ni maison, ni famille, ni amis.[1]
>
> **MĀ'OHI**, adj. 1°) Ordinaire, indigène, qui n'est pas étranger. *Pape mā'ohi* : Eau douce. *Tiare mā'ohi* : Gardenia Tahitensis, Pua *mā'ohi* : porc. *'Uru mā'ohi* : La variété la plus commune d'arbre à pain. Cf. Māori (1). 2°) Qui est originaire de la Polynésie française. *Te reo mā'ohi* : La langue parlée par les Polynésiens, le tahitien.
>
> **TUMU** (1), n.c. 1°) Racine, origine, cause, raison, fondation, source. […] 2°) Tronc, arbre, pied.

Il existe plusieurs graphies du tahitien. Nous avons choisi de nous en tenir à celle de l'Académie tahitienne, mais nous avons respecté, dans les citations, la graphie choisie par les auteurs.

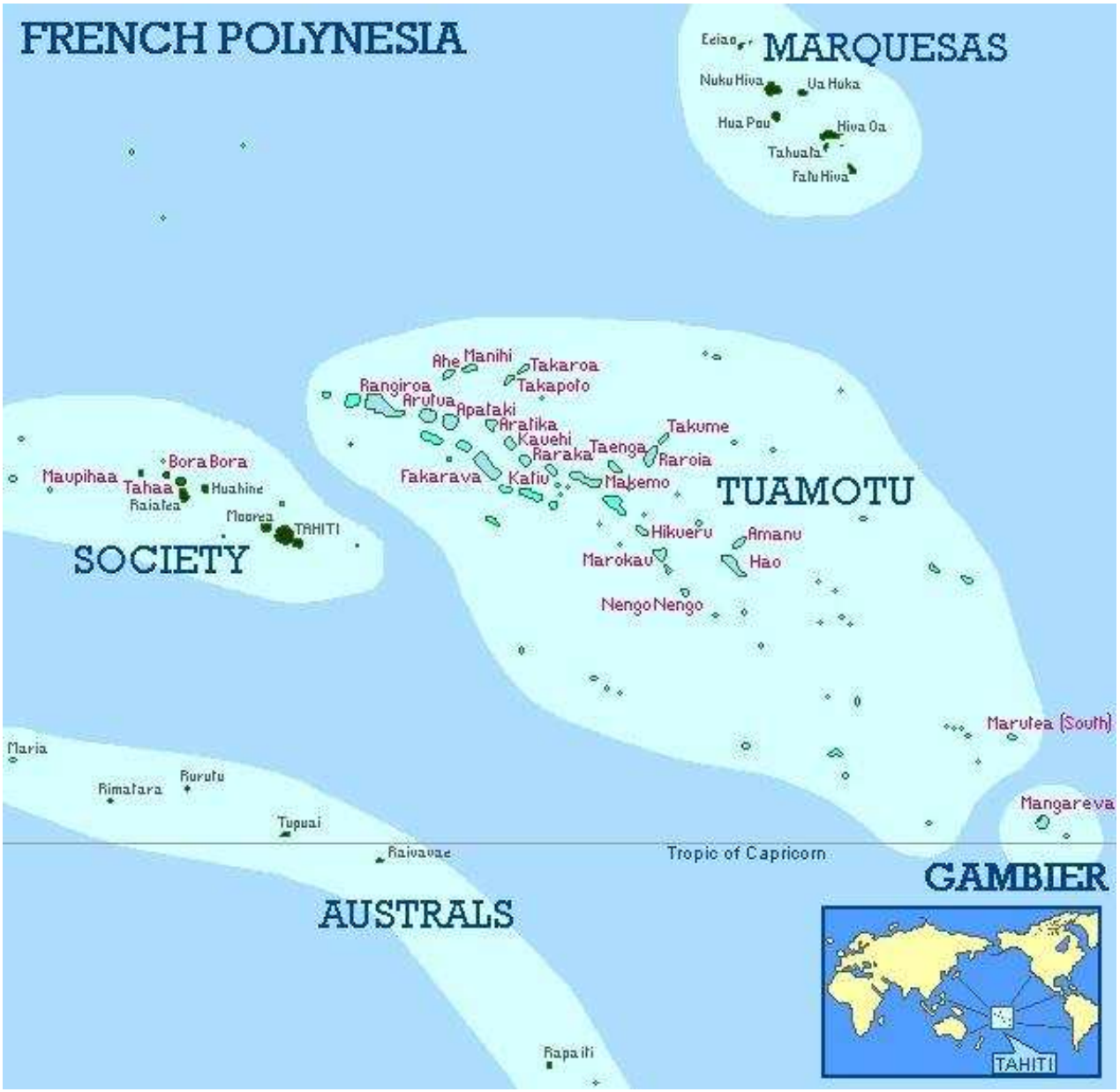
Les occlusions glottales sont notées avec l'apostrophe et les voyelles longues avec un macron.

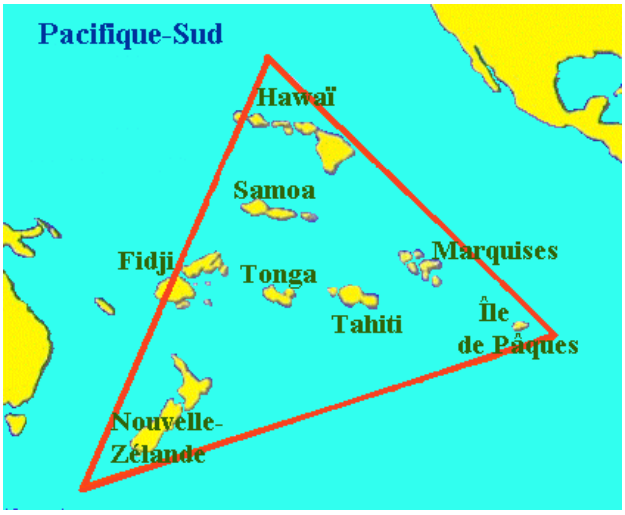
Toutes les lettres de la langue tahitienne se prononcent. Le « e » se pronce « é » et le « u » se prononce « ou ».

=> *La photographie de première de couverture représente la pirogue* Hokule'a *qui a réussi, en 1976, la traversée Hawaï – Tahiti. Merci au Professeur Ben Finney qui a permis la reproduction de ce cliché et au Professeur Serge Dunis qui a pu l'obtenir.*

---

[1] Note : le *hutu* fut d'abord nommé *commersonnia* par les Français qui arrivèrent à Tahiti, mot formé avec le nom de Philibert Commerson, médecin naturaliste à bord de la *Boudeuse* (1768). Bougainville avait vu une ressemblance entre le fruit de cet arbre et le bonnet carré des médecins (Monnier, Lavondés, Jolinon, Elouard, 1993 : 144). On doit aussi à Commerson les premiers dessins européens des pirogues polynésiennes.


FRENCH POLYNESIA
MARQUESAS
Eeiao
Nuku Hiva
Ua Huka
Hua Pou
Hiva Oa
Tahuata
Fatu Hiva
Ahe
Manihi
Takaroa
Takapoto
Rangiroa
Arutua
Apataki
Aratika
Kauehi
Raraka
Taenga
Takume
Raroia
Fakarava
Kaliu
Makemo
TUAMOTU
Hikueru
Amanu
Marokau
Hao
Nengo Nengo
Bora Bora
Maupihaa
Tahaa
Huahine
Raiatea
Moorea
TAHITI
SOCIETY
Marutea (South)
Maria
Rurutu
Rimatara
Tupuai
Mangareva
Raivavae
Tropic of Capricorn
GAMBIER
AUSTRALS
Rapa iti
TAHITI


Pacifique-Sud
Hawaï
Samoa
Fidji
Tonga
Marquises
Tahiti
Île de Pâques
Nouvelle-Zélande

Mā'ohi tumu et hutu pāinu

La construction identitaire dans la littérature contemporaine de Polynésie française

Introduction

> « L'arbre, symbole d'enracinement et de stabilité, peut-il se concilier avec la pirogue, symbole de voyage et de libre errance ? » (Bonnemaison, 1985 : 151)

C'est par cette question que Joël Bonnemaison ouvrait son article « Les lieux de l'identité : vision du passé et identité culturelle dans les îles du sud et du centre de Vanuatu (Mélanésie) ? »[2] L'opposition relevée par le géographe est au cœur de toute problématique identitaire[3]. Un individu, un groupe, une civilisation se définissent d'abord par une série d'appartenances. En cas de menace, le recours au passé, l'évocation d'une terre, l'appel à des ancêtres fondateurs, ou la célébration d'une langue permettent de préserver une part de soi qu'il faut bien nommer identité. Une sorte de noyau stable à l'abri des aléas de l'histoire et des agressions extérieures. L'identité ainsi conçue est tout à la fois essence, refuge, résistance et à l'occasion arme de guerre[4]. L'histoire récente du XXe siècle nous a appris que ces enracinements, que la métaphore arboricole naturalise et rend désirables, peuvent être dangereux non seulement pour l'Autre qu'ils excluent mais aussi pour celui qui s'en réclame :

> « L'identité « propre » conçue comme la propriété d'un groupe exclusif serait inertie, car n'être que soi-même, identique à ce que l'on était hier, immuable et immobile, c'est n'être pas, ou plutôt n'être plus, c'est-à-dire mort. » (Laplantine, 1999 : 49)

Tous les peuples, et particulièrement ceux du Pacifique dont les ancêtres ont patiemment colonisé d'ouest en est, grâce à leurs pirogues et à leur science de la navigation, les îles semées sur l'océan immense, ont eu à se poser la question de l'enracinement et de l'errance. Etaient-ils voués à n'être que des « arbres », solidement implantés dans leur sol et leurs

---

[2] Cet article, publié dans les *Cahiers de l'ORSTOM*, série Sciences Humaines, vol. XXI, n° 1, 1985 : 151-170, est disponible sur le serveur de l'IRD. Le texte de l'article est en réalité tiré d'une communication plus ancienne présentée, en 1983. Il est paru sous le titre « The tree and the canoe » dans la revue *Pacific Viewpoint* (Université de Victoria – Wellington – Nouvelle-Zélande).

[3] Serge Dunis résout la contradiction ainsi : « Depuis toujours, bien avant Freud et Sartre, l'arbre représente l'axe phallique du monde. Mais coupez cet arbre et évidez-le pour en faire une pirogue : « dug-out canoe », pirogue monoxyle, et vous voilà doté d'une représentation bisexuelle, d'une île avant la lettre de votre civilisation orale. Avant même de flotter pour cingler sur d'autres îles, la pirogue personnifiée incarne en effet la moitié montagne et la moitié mer de la circularité insulaire que vous vous apprêtiez à quitter. » (Dunis, 1999 : 132).

[4] « Aujourd'hui, partout dans le monde (…), les peuples indigènes opposent consciemment leur « culture » à l'impérialisme occidental. Celle-ci devient l'antithèse du projet colonial de discrimination et de stabilisation, dans la mesure où les peuples l'utilisent non plus seulement pour marquer leur identité, mais pour prendre en main leur destinée. » (Sahlins, 2007 : 14)

certitudes ? Ne devaient-ils pas être aussi « pirogues », ouverts à l'aventure, tenus à entretenir le réseau de relations qu'ils avaient tissé avec l'Autre ? Ils étaient des agriculteurs et des éleveurs accrochés à leur terre, des pêcheurs attachés à leur part de lagon, mais ils furent aussi des marins exceptionnels qui prirent le risque de l'aventure. « L'homme se définit par « ses routes » » dit aussi Joël Bonnemaison (1985 : 162)

Les oppositions ne sont cependant jamais aussi franches qu'on le croit et l'analyse révèle en fin de compte d'étranges combinaisons. Il est des arbres, comme le banian, le *'ōrā*, qui, bien que profondément enracinés, avancent cependant en lançant leurs racines aériennes. Il y eut des pirogues qui furent de véritables territoires flottants annonçant l'organisation des implantations futures. Leur équipage était hiérarchisé comme une société. Des tubercules déjà en terre attendaient le sol stable dans lequel ils seraient plantés[5].

Dans la vie d'un individu ou d'un peuple, il est un temps pour être « arbre », et un autre pour être « pirogue ». C'est la pulsation de toute construction identitaire. Il est un temps pour revendiquer sa terre et un autre pour accepter de la perdre. Ce sont souvent les nécessités de la vie, les hasards des rencontres qui font découvrir aux hommes qui ils sont. Quand l'Autre vient de la mer, il convient, si on veut lui résister, de se construire une identité de terrien. Mais il arrive aux terriens les plus enracinés d'être obligés à leur tour de partir, pour découvrir le monde, pour échanger ou pour fuir une terre qui ne veut plus d'eux. Il faut alors sortir de l'espace clos de la vallée, où l'identité est affaire d'enracinements, de frontières, et affronter un monde privé de ses repères ordinaires où l'identité va s'affirmer dans le sillage de la pirogue et dans la relation qui se noue avec l'Autre. L'aventure identitaire se joue entre le territoire fermé où s'enracine l'arbre et l'espace réticulé que tissent les pirogues.

La littérature polynésienne francophone qui nous occupe dans cette étude ne se contente pas de faire l'histoire de cette aventure, elle y participe : les littératures nationales ont joué un rôle considérable dans la création identitaire[6]. Quand, assez récemment, les premiers écrivains polynésiens se sont mis à écrire, ils se sont joints naturellement au mouvement culturel qui

---

[5] Les Polynésiens sur leurs pirogues emportaient aussi la pierre du *marae* (lieu de culte ancien) familial qui servirait de pierre de fondation pour le futur *marae* de l'île d'installation.

[6] Anne-Marie Thiesse a montré (2001) le rôle éminent de la littérature dans le processus de création des identités européennes dès la fin du XVIIIe siècle. Il fallait, après les rêves universalistes des Lumières, fonder des nations et les doter d'un patrimoine littéraire qui fût comparable à celui de l'Antiquité gréco-latine. Ce n'est certainement pas un hasard si la fin de ce siècle inventeur d'identités vit la naissance de l'ethnologie.

invitait les Polynésiens, soudain devenus *Mā'ohi*, à retrouver leurs racines. Mais ils ont compris aussi que la littérature ne pouvait se satisfaire de cette seule référence au passé et ne pouvait se contenter de cet enracinement à terme mortifère. Ecrire, ce n'était pas seulement s'enraciner, mais c'était aussi accepter l'aventure et la confrontation avec l'Autre. Pour être pleinement *Mā'ohi*, il était nécessaire, après avoir affirmé son « identité profonde », son *iho tumu*, d'être reconnu par les non-*Mā'ohi* avec qui il fallait bien tisser des liens, ne serait-ce qu'en en faisant des lecteurs. En 1991, dans le premier roman polynésien francophone, *L'Ile des rêves écrasés*, Chantal Spitz met en scène une écrivaine qui veut sauver, par l'écriture, la mémoire de son peuple. Ce personnage, qui se tourne volontiers vers le passé pour affirmer l'identité *mā'ohi* et résister à l'aventure nucléaire qu'imposent les *Popa'ā*, se nomme Tetiare. Ce nom ne fait pas seulement référence à la fleur symbole de la Polynésie[7], c'est aussi le nom de la grande passe de l'île de Huahine qui permet aux pirogues de franchir la barrière de corail qui enserre l'île.

> « Tetiare, la Fleur, est son nom. Il est aussi celui de la passe par laquelle il (son père) rejoint l'océan sur sa pirogue quand il part à la pêche en haute mer. » (Spitz, 2003 : 79)

Comme le suggérait Gilles Deleuze, on écrit certes pour se « re-territorialiser », mais aussi pour se « dé-territorialiser » (Deleuze, 1996 : 89-90) pour échapper au monde clos de l'île, pour trouver de nouveaux « agencements ».

Ecrire aujourd'hui en Polynésie française

La littérature polynésienne francophone dont il est question dans ce travail de recherche est pour l'instant largement inconnue des lecteurs métropolitains. Les deux seuls livres d'auteurs polynésiens francophones publiés jusqu'à présent par un éditeur national sont *Si loin du monde* « écrit » [8] par Tavae, un pêcheur tahitien qui a dérivé plus de cent jours à travers le Pacifique sur son bateau en panne, et *Je reviendrai à Tahiti* (2005), un roman de Stéphanie Richard[9] qui raconte l'histoire du difficile retour au pays natal d'une métisse. Il est étrange qu'une littérature qui a fait de l'autochtonie un de ses thèmes de prédilection ne soit connue,

---

[7] *Te tiare* signifie « la fleur ». En Polynésie, quand on parle de *tiare*, on désigne la plupart du temps le *tiare Tahiti*, le *gardenia tahitensis*.
[8] En réalité ce livre a été écrit par Lionel Duroy qui a interrogé le pêcheur illettré.
[9] Le livre, signé Ariirau, est dédié au peuple *mā'ohi* ainsi qu'à l'académicienne Assia Djebar dont l'écrivaine fut l'élève à l'Université de New-York.

hors de Polynésie, que par l'histoire d'une dérive interminable et par celle d'un enracinement impossible.

L'enracinement de la littérature dans le passé polynésien est d'autant plus nécessaire que le pays a fait de l'oralité un de ses marqueurs identitaires. Ecrire à Tahiti est encore une entreprise incongrue qu'il est nécessaire de justifier. On parle aujourd'hui encore de « littérature émergente », comme si l'écriture polynésienne commençait à peine à se libérer d'une oralité puissante. Si nous nous intéressons à cette littérature, c'est justement parce qu'elle nous donne l'illusion qu'une aventure commence, que nous assistons à une épiphanie. Parce que cette histoire de la littérature à Tahiti nous fait souvenir d'une époque où l'écrit naissant devait s'imposer malgré une oralité toute puissante. Pour beaucoup de Polynésiens, écrire est encore une affaire qui ne les concerne guère, c'est une affaire de Blancs, de *Popa'ā*.

Flora Devatine, dans un essai au titre révélateur, *Tergiversations et Rêveries de l'Ecriture Orale* (1998), exprime toute l'ambiguïté de ce rapport à l'écriture. Dans cet ouvrage polyphonique, l'écrivaine fait entendre les voix de ces jeunes qui pensent que l'écriture n'est pas faite pour eux.

> « Il faut être « as » !
> Il faut être « popa'a » !
> Français ! Pour savoir écrire !
> Et nous on n'est pas ça !
> Et on n'est pas fort pour écrire !
> Et puis, c'est « fiu[10] » d'écrire ! »
> (Devatine, 1998 : 33)

Mais, depuis quelque temps, les choses évoluent. Les livres publiés par les auteurs locaux commencent à se vendre et les médias font écho aux publications de plus en plus nombreuses. Un site internet répertorie déjà les principaux auteurs polynésiens que nous étudions[11]. Le salon annuel du livre de Papeete, qui existe depuis 2002, attire un public de plus en plus nombreux, et notamment le public scolaire longtemps tenu dans l'ignorance des écrivains de

---

[10] *Fiu* est un mot que l'on entend sans cesse à Tahiti. Le dictionnaire de l'Académie tahitienne le définit doctement par « être rassasié », ou « être fatigué, las ». Le mot peut exprimer simplement la paresse, mais le *fiu* est d'une façon plus générale de résister, ou de rejeter l'autorité. En milieu scolaire, les élèves peuvent dire d'un professeur qu'il est *fiu*, peut-être parce qu'ils estiment qu'il demande trop, mais un élève peut dire « je suis *fiu* » quand il ne veut plus faire le travail demandé.

[11] Le site *Ile en île* de Thomas Spear de l'Université de New-York présente des dossiers intéressants sur un bon nombre d'écrivains que nous étudions et quelques aspects de la culture polynésienne : http://www.lehman.cuny.edu/ile.en.ile/pacifique/paroles.html .

son pays. L'Université de la Polynésie française donne la parole à des écrivains locaux[12] et s'intéresse à leurs œuvres[13]. La création, en 2002, de *Littérama'ohi*, la première revue littéraire de Polynésie française, a marqué une étape importante dans la reconnaissance de la littérature locale. Grâce à cette revue, des écrivains polynésiens ont pu se regrouper, faire enfin entendre leur voix et participer plus efficacement, aux côtés des artistes traditionnels, à l'affirmation d'une identité polynésienne menacée par les bouleversements politiques et économiques que subissait le pays.

Il y a encore vingt ans, la littérature polynésienne francophone ne comptait que quelques ouvrages tirés, pour la plupart, à compte d'auteur. Parmi eux, il faut mentionner le petit recueil de poèmes, *Humeurs*, de Flora Devatine, et signé Vaitiare (1980). Cet ouvrage se distinguait par son ton intime, nouveau à Tahiti : une jeune femme osait confier ses états d'âme, faire entendre une voix inouïe, dans un pays où il n'est pas de tradition de se démarquer du groupe. On recensait aussi à cette époque quelques autres livres moins personnels, notamment des recueils de contes et légendes, comme ceux de Louise Peltzer ou de Charles Teriiteanuanua Manutahi[14]. Aujourd'hui on compte près d'une cinquantaine de livres, la plupart publiés ces dix dernières années : beaucoup de nouvelles bien sûr, mais aussi des poèmes, des autobiographies, des pièces de théâtre et des romans[15]. Les éditeurs locaux ont compris, semble-t-il la mesure du phénomène littéraire qu'ils accompagnent. Le nombre des ouvrages publiés peut paraître bien modeste si on le compare aux centaines de livres qui déferlent dans les librairies métropolitaines à chaque rentrée littéraire mais il faut garder présent à l'esprit que la Polynésie ne compte que 250 000 habitants, très inégalement

---

[12] Flora Devatine, Chantal Spitz et Jean-Marc Pambrun ont, par exemple, été invités à faire une communication lors du colloque organisé à l'Université pour le centenaire de la mort de Gauguin, en 2003. Voir les actes du colloque dans *Paul Gauguin. Héritage et confrontations*, UPF, 2003.

[13] Notamment un article d'Odile Gannier dans *Mots Pluriels* n° 17, avril 2001, intitulé « Tahiti: de l'exotisme à l'exil » http://www.arts.uwa.edu.au/MotsPluriels/MP1701og.html, la contribution de Sylvie André « Références culturelles croisées dans la littérature francophone polynésienne » in *Diversité culturelle et francophonie*, Haere Po 2006, et trois articles de Jean-Luc Picard « Nommer, se nommer, être nommé », in *Eloge du métissage* (dir. Serge Dunis) Haere Po 2003, « Paroles de la nui mā'ohi »in *Oralité et littérature. Echos, écarts, résurgences, CLO*, n° 56, 2004, (dir. Nicole Belmont et Jean-Marie Privat) et « Les voix inouïes de la littérature féminine polynésienne » in *Les Voix du peuple et leurs fictions* CELTED, Université de Metz, 2007.

[14] Par exemple, les *Contes et légendes de Polynésie*, 1982 de Manutahi ou les *Légendes tahitiennes* de Louise Pelzter, 1985.

[15] Pour une documentation exhaustive, voir « Bibliographie des écrivains polynésiens francophones » de Daniel Margueron dans *Littérama'oh*i n° 4, novembre 2003, pp. 203-209.

alphabétisés et souvent dépourvus d'accès commode aux livres[16]. A ces conditions matérielles particulières, il faut ajouter le poids des représentations. Ecrire un livre, en Europe est une consécration. Ce qui ne signifie pas pour autant que la littérature y soit toujours un bien de consommation populaire. En France métropolitaine, comme à Tahiti, les moyens audiovisuels permettent à beaucoup de gens peu à l'aise avec l'écrit de se distraire ou de s'informer mais même dans les milieux populaires, apparemment indifférents à la culture écrite[17], on sait que signer un livre est une manière d'accéder à la respectabilité. Un joueur de football ou un artiste de variétés ne répugne pas à publier un ouvrage sous son nom. A Tahiti, l'écrit ne bénéficie pas d'un tel prestige.

Les écrivains polynésiens qui publièrent leurs premiers ouvrages le firent souvent dans l'indifférence générale : peu reconnus par leur compatriotes, ils furent souvent dédaignés par les intellectuels de la place, pour la plupart fonctionnaires *popa'ā* de l'enseignement secondaire ou supérieur. Mais la situation change aujourd'hui. *Mutismes* de Titaua Peu publié en 2002 a connu un grand succès de librairie. Le premier roman polynésien écrit en français, *L'Iles des rêves écrasés*, de Chantal Spitz, paru en 1991 a été réédité en 2003. Le livre de Flora Devatine, *Tergiversations* (1998) est cité couramment dans les articles universitaires. En 1999, Taaria Walker, dite Pare, a obtenu le prix du jury du premier Salon du Livre Insulaire (île d'Ouessant) pour son récit *Rurutu. Mémoires d'avenir d'une île Australe*. Le second roman de Chantal Spitz, *Hombo*, écrit en 1997, est paru en 2002. En 2003, Jean-Marc Pambrun, a obtenu le "Prix Fiction", toujours au salon du livre d'Ouessant, pour *Les Parfums du silence,* une pièce de théâtre consacrée à Gauguin. Et Célestine Hitiura Vaite a obtenu, avec son livre *L'Arbre à pain* (2003), non seulement un grand succès à Tahiti où les étudiants lui ont décerné un prix, mais aussi dans de nombreux pays étrangers comme l'Australie, la Nouvelle-Zélande, ou l'Allemagne. Cette écrivaine parfaitement francophone, et originaire de Faa'a, occupe une place un peu particulière dans la littérature polynésienne dans la mesure où elle vit en Australie et écrit en anglais. La Polynésie qui fut longtemps un pays sans écrivains,

---

[16] Les premiers bacheliers polynésiens ont obtenu leur titre à la fin des années soixante. Seuls les 150 000 habitants de l'île de Tahiti, parmi lesquels on trouve assez peu de grands lecteurs, peuvent accéder facilement aux livres (librairies, bibliothèques, internet…). Les autres îles offrent beaucoup moins de facilités aux lecteurs.

[17] Richard Hoggart dans *La Culture du pauvre* (*The Uses of Literacy*, 1957) analyse avec pertinence l'attitude ambiguë des milieux populaires anglais confrontés à la culture écrite qu'ils considèrent avec défiance mais aussi avec respect (Hoggart, 1970 : 129).

fier de son oralité revendiquée comme un élément important de son identité, s'ouvre peu à peu à la littérature.

Petite histoire de l'écriture à Tahiti

Quand on parle aujourd'hui d'« émergence » d'une littérature locale polynésienne, il faut souligner que cette apparition n'est pas soudaine mais est l'aboutissement d'un long processus entamé il y a plus de deux siècles. Si la littérature polynésienne n'a pas « émergé » plus tôt, c'est à cause du rapport particulier qui s'est noué, dès l'alphabétisation, entre les Polynésiens et l'écrit. Les Polynésiens, bien avant l'arrivée des missionnaires, se firent vite une idée de ce que représentait l'écriture. En observant les équipages de Wallis (1767), de Bougainville (1768), ou de Cook (1769, 1773 et 1776), pour ne parler que des premiers « découvreurs », les Tahitiens comprirent l'utilité de ces signes étranges imprimés sur des feuilles de papier[18] qui pouvaient concurrencer les marques et les impressions diverses qu'ils utilisaient pour se souvenir[19]. Mais ils comprirent aussi, comme le chef Nambikwara de Lévi-Strauss, que l'écriture pouvait « accroître le prestige et l'autorité d'un individu » (Lévi-Strauss,1955 : 352). Les officiers semblaient y avoir recours plus que les matelots. Le chef Pomare I, qui devint l'allié de James Cook, comprit que l'écriture, au même titre que les armes à feux, ou le fer, pouvait l'aider à supplanter ses rivaux. En 1797, quand son fils, Tu[20], nommé aussi Pomare II, accueillit les missionnaires de la *London Missionary Society (L.M.S.)* venus évangéliser le pays, il insista pour être alphabétisé le premier. Il voulut même être le seul élève de l'île, mais les missionnaires lui refusèrent ce privilège qui contrariait leur projet. Tu avait compris que la maîtrise de l'écrit était l'apanage des puissants et qu'elle lui permettrait certainement de résister à ces visiteurs[21]. La lecture ne lui suffit donc pas. Il voulut vraiment écrire et ne se contenta pas d'un simulacre comme le chef Nambikwara. En 1804, il fut capable d'adresser des notes fermes et précises aux missionnaires à qui il imposait ses

---

[18] Un matériau qu'ils ne connaissaient pas, mais qui leur rappelait assez les *tapa*, les étoffes végétales, que les femmes fabriquaient en battant les écorces des arbres, et sur lesquels elles imprimaient des feuillages ou dessinaient.

[19] Comme les pétroglyphes, les cordes nouées, les tatouages, les impressions sur les étoffes végétales, ou les paysages dont les éléments étaient attachés à des histoires.

[20] *Tū* signifie, en tahitien, « se tenir débout », « être droit ».

[21] Peut-être même pensa-t-il, grâce à elle, maîtriser davantage la relation avec le divin. Pomare aimait assister aux offices où le livre jouait un rôle important. Sur les relations de Pomare II avec l'écriture voir Jacques Nicole (1988).

volontés[22]. En 1807, soit dix ans après l'arrivée des missionnaires de la London Missionary Society, il écrivit officiellement sa première lettre. De plus, il participa activement à la traduction de la Bible à laquelle s'était attelé le missionnaire Henry Nott. Pomare avait compris le rôle qu'allait jouer ce livre dans l'exercice de l'autorité : il ne pouvait s'en désintéresser et laisser les missionnaires monopoliser la Parole divine. C'est à lui bien sûr que revint l'honneur, en 1817, d'imprimer, sur la machine que venait de débarquer le pasteur William Ellis, la première feuille de l'évangile de Luc. Ce fut le premier texte imprimé à Tahiti.

Les Polynésiens eurent donc avec l'écrit une relation plus ancienne qu'on ne le croit d'ordinaire. Dès 1813, les missionnaires ouvrirent les premières écoles qui connurent un étonnant succès. La victoire de Pomare sur ses rivaux en 1815 (bataille de Fe'i pi) permit de développer l'alphabétisation car le chef, enfin en position de force, veilla à ce que les missionnaires ouvrent une école dans chaque district de l'île. Mais cela ne suffit pas à transformer ce peuple de l'oralité en peuple de l'écriture. Il n'y eut pas de « grand partage » entre un avant et un après de l'écriture[23]. Les Occidentaux ont toujours tendance à surestimer l'importance des changements qu'ils apportent. Certes les missionnaires bouleversèrent profondément la société polynésienne, et provoquèrent un choc acculturatif qui fut d'une rare violence. Ils détruisirent, en peu de temps, les *marae* et les « idoles ». Il ne resta presque rien des croyances anciennes sinon ce que purent en sauver les Polynésiens sous forme de superstitions[24]. La langue tahitienne, mise par écrit, devint celle du Livre sacré chrétien. Dans les écoles nouvelles, les garçons se mêlèrent aux filles. Les enfants des chefs *ari'i* côtoyèrent au temple les enfants du peuple. Louise Peltzer met en scène dans son roman *Lettre à*

---

[22] Dès janvier 1806, il passe du temps à apprendre dans la maison des missionnaires. Il écrit fréquemment des billets où il exprime ses volontés : « Donnez-moi la chambre du haut, la chambre de M. Shelley. Donnez-la-moi comme place pour écrire. », « Ainsi continue ma parole, mon désir, accomplissez mon désir… », écrit-il à John Davies (Nicole, 1988 : 131-133).

[23] On ne peut établir pour cette raison de partage net entre sociétés de l'oral et sociétés de l'écriture. Jack Goody (1979, 1984) montre qu'il n'y a pas de « grand partage » mais tout une série de solutions intermédiaires, et nous ajouterons que nos sociétés que nous considérons comme des sociétés de l'écrit fonctionnent encore sur des modes hérités de l'oralité. On peut même avancer que l'oralité, dite « seconde » (Ong, 2002) fait regagner à l'oralité un terrain perdu il y a peu.

[24] Alain Babadzan (1982) montre que le syncrétisme n'était pas un simple mélange mais une élaboration culturelle complexe qui reposait sur une double interprétation, celle des missionnaires qui interprétaient l'ancienne religion polynésienne à la lumière de leur foi chrétienne et celle des Polynésiens qui interprétaient la nouvelle religion en utilisant la grille que leur fournissait leur culture. Les superstitions ne sont souvent qu'une manière de conserver, en les dépréciant officiellement, des éléments de l'ancienne religion.

Poutaveri (1995) une jeune polynésienne, Rui, qui assiste avec étonnement à ces changements considérables. Mais, malgré ces bouleversements, la Polynésie ne devint pas pour autant un pays de l'écrit. Le passage de l'oralité à l'écriture fut, à Tahiti comme en Europe, plus long qu'on ne le croit généralement. Les missionnaires étaient d'ailleurs assez peu pressés d'alphabétiser complètement les Polynésiens. Il leur suffisait, pour réaliser leur projet, qu'ils sussent lire. L'alphabétisation proposée fut d'ailleurs conduite selon des méthodes qui avaient fait leur preuve au temps de l'oralité : la manière la plus commune de s'approprier un texte consistait à le lire à haute voix, à le répéter inlassablement jusqu'à ce qu'il fût mémorisé[25]. La mémoire permit souvent de pallier une alphabétisation insuffisante. Dans son livre *Rurutu, mémoires d'avenir d'une île Australe* (1999), Taaria Walker parle de son père analphabète qui, pour tenir sa place au temple, avait dû mémoriser les textes et les chants chrétiens[26]. Quand Henry Nott revint de Londres, en 1840, avec *Te Bibilia moa roa*, la Bible enfin entièrement traduite en tahitien, certains convertis se mirent à l'apprendre par cœur. Si l'écrit biblique était officiellement au centre de la vie publique tahitienne, si le peuple avait pu s'identifier au « peuple du Livre », les Tahitiens étaient restés pour la plupart « entre l'oralité et l'écriture »[27]. La lecture individuelle était peu répandue et bien peu recouraient à l'écriture pour penser et communiquer. On accédait aux textes sacrés en groupe, en les oralisant sous l'autorité d'un pasteur ou d'un répétiteur agréé.

François Furet et Jacques Ozouf ont montré, dans Lire et écrire (1977), la lenteur de l'alphabétisation en France métropolitaine de Calvin à Jules Ferry. L'ancienne culture orale tahitienne qui imposait aux individus le pouvoir du groupe et de quelques spécialistes de la mémoire résista mieux qu'on ne l'imagine aux bouleversements apportés par l'écriture. L'alphabétisation resta longtemps restreinte, limitée la plupart du temps à la seule oralisation

---

[25] En mémorisant un texte, on se l'approprie vraiment : on le « mange ». En tahitien, *'ā'ai* ou *'ā'amu* signifient légende, conte, ou histoire. Ces mots désignent aussi la voracité, la gloutonnerie et l'acte de dévorer.

[26] « A cause de son ignorance, il (son père) n'a jamais pu être membre de l'Eglise car il ne sait pas lire la Bible. Notre mère lui apprend les versets par cœur quand il va à la veillée du soir, car il est un fervent chanteur de *tarava*. » (Walker, 1999 : 54). Le père de l'écrivaine est bien sûr discriminé par son « ignorance », mais on comprend, grâce à cet exemple, comment des illettrés peuvent se débrouiller dans un monde où l'écrit prend de plus en plus de place. On peut aussi noter que c'est une femme qui assure le passage entre le monde de l'oral et celui de l'écrit. Les chants dits « traditionnels », les *tārava*, particulièrement appréciés, jouèrent aussi un rôle important dans cette appropriation de l'écrit par les gens de l'oralité. Les missionnaires le comprirent fort bien et encouragèrent la composition des *himene* (le mot vient de l'anglais *hymn*) aujourd'hui considérés comme « traditionnels ».

[27] Nous reprenons ici le titre d'un livre de Jack Goody (1994),

des textes, sous la férule de maîtres issus pour la plupart des spécialistes de la mémoire, les tahu'a, de l'ancienne civilisation28. Les missionnaires de la L.M.S. s'en tinrent volontiers à cette alphabétisation incomplète, ce qui fit dire à François Furet et Jacques Ozouf que Tahiti fut « le laboratoire exotique et tardif d'une expérience européenne » (1977 : 353). Il n'était ni dans les moyens ni dans les projets des missionnaires, souvent peu cultivés et issus de milieux conservateurs, de faciliter l'accès de tous à une culture écrite potentiellement dangereuse pour leur autorité. Il leur suffisait que les gens du peuple sachent lire. En 1819, les missionnaires jugèrent cette alphabétisation restreinte suffisante pour publier le Code Pomare qui imposait aux Polynésiens la réforme de leurs mœurs. Il y eut bien quelques mouvements de résistance mais la raison graphique finit par l'emporter. Les missionnaires furent assez subtils pour ne pas se contenter de la seule répression : ils proposèrent à ces Polynésiens qu'ils jugeaient dépravés et cruels un modèle identitaire plus convenable. Ces païens, ces *ētene*[29] , capables de tuer des enfants et de sacrifier des êtres humains purent devenir par la grâce du modèle biblique le peuple élu de Dieu (Saura, 2004). L'imposition de cette identité ne se fit pas sans quelques accommodements, mais finalement l'entreprise missionnaire réussit et les nouveaux convertis aidèrent dans leur mission évangélisatrice les pasteurs de la L.M.S. Ils allèrent à leur tour porter la Parole divine à leurs frères des îles plus à l'ouest, reprenant, dans le sens inverse la route qu'avaient suivie leurs ancêtres quand ils avaient colonisé le Pacifique.

Peu de Polynésiens, dans un pays qui étonnait pourtant les voyageurs du XIXe siècle par la réussite rapide de son alphabétisation, eurent une relation suffisamment intime avec l'écrit pour lire en privé et pour écrire vraiment[30]. A l'exception des hommes d'église, les femmes

---

[28] Comme le montre Victor Segalen dans ***Les Immémoriaux*** (1907), les anciens spécialistes de l'oralité ancienne, les *tahu'a*, trouvèrent naturellement leur place dans cette pédagogie du texte qu'ils connaissaient bien. Ils devinrent souvent les diacres zélés de la religion nouvelle.

[29] Le mot *'ētene* qui signifie en polynésien « païen, sauvage » a été forgé par les missionnaires sur le mot grec έθνος qui désigne la « race », le « peuple », et dont on s'est servi plus tard pour former « ethnie » et bien sûr « ethnologie ».

[30] La seule lecture était la Bible. On pourrait étudier la différence qui existe avec les Antilles où l'enseignement ne se développa vraiment qu'en 1848, après l'abolition. Les mulâtres accédèrent assez vite à l'écrit et à la fonction publique peu prisée par les maîtres blancs. Dès la fin du XIXe siècle, on passe le baccalauréat à la Martinique. La bibliothèque Schœlcher de Fort-de-France est richement dotée. René Maran obtient pour ***Batouala*** le prix Goncourt en 1921, Aimé Césaire publie *Cahier d'un retour au pays natal* en 1939. En revanche, il faut attendre la fin des années soixante pour que les premiers bacheliers polynésiens partent en Métropole faire des études. Bien sûr une telle comparaison est souvent peu pertinente car les différences sont trop importantes entre les Antilles et la Polynésie françaises : l'investissement de la Métropole n'a pas eu la même ampleur, et la géographie des territoires n'a pas posé les mêmes contraintes. Il n'en reste pas moins que les populations antillaise et polynésienne ont eu un rapport sensiblement différent à l'écrit. L'enseignement des

semblèrent s'intéresser davantage à l'écriture que les hommes qui semblaient peu tentés par ce moyen d'expression nouveau et assez peu utile dans la vie publique. En effet elles publièrent les premiers livres polynésiens du XIXe siècle. L'écrivain américain Henry Adams aida la grande cheffesse de Papara, Ariitaimai, la sœur adoptive de la reine Pomare IV, à rédiger ses mémoires[31]. Sa fille, Marau Taaroa Salmon, la dernière reine de Tahiti, rédigea à son tour les siens[32]. Ces deux aristocrates devenues chrétiennes voyaient disparaître avec regret une culture qu'elles jugeaient injustement décriée : l'écriture leur parut un moyen efficace de sauver un peu de la mémoire polynésienne. Il convient de faire une place particulière, dans ce rapide survol de la littérature polynésienne du XIXe siècle, à l'œuvre de la métisse Teuira Henry, la petite fille du pasteur Orsmond arrivé à Tahiti en 1817. Elle réussit à reconstituer, grâce aux notes qu'il avait laissées, le livre perdu de son grand-père. *Ancient Tahiti*, ce livre, qui fut l'œuvre de toute une vie, ne parut qu'en 1928, à Honolulu. Malgré ses défauts[33], cet ouvrage reste encore la « Bible » des Océanistes : il présente une documentation riche et une compilation tout à fait passionnante des mythes, des récits et des légendes que le pasteur avait collectés auprès des grands prêtres et des chefs polynésiens. *Ancient Tahiti* ne fut traduit en français qu'en 1951 sous le titre *Tahiti au temps anciens* et joua, lors du second choc acculturatif des années soixante, un rôle important dans la construction d'une nouvelle identité polynésienne.

Une littérature d'un autre genre, qui naquit aussi au XIXe siècle, suscite aujourd'hui l'intérêt des chercheurs. Elle n'est pas l'œuvre d'aristocrates mais d'écrivains plus humbles mais suffisamment alphabétisés pour écrire les histoires, les légendes, ou les généalogies de leurs familles. Ces *puta tupuna*, ou livres des ancêtres[34] ne devaient pas être diffusés mais gardés

---

missionnaires protestants joua certainement un rôle non négligeable dans ce « retard » polynésien que l'on peut analyser comme la volonté de garder le Territoire dans un isolement qui permettait aux pasteurs de conserver leur magistère et à la population d'avoir l'illusion de préserver sa culture.

[31] *Mémoires d'Arii Taimai*, grande cheffesse de Papara (1821-1897). L'édition de 1901 des *Mémoires* mentionne les divers noms et titres de la cheffesse : *Memoirs of Arii Taimai E, Marama of Eimeo, Teriirere of Tooarai, Teriinui, of Tahiti, Tauraatua i Amo*. Le livre ne fut publié en français qu'en 1964 par la Société des Océanistes.

[32] *Mémoires de Marau Taaroa, dernière reine de Tahiti*, traduits et préfacés par sa fille, la princesse Takau Ariimanihinihi Takau Pomare. - Paris : Société des Océanistes, 1971. Marau épousa en 1875 Pomare V, le dernier roi de Tahiti, celui qui fit don de ses états à la France en 1880.

[33] On reproche fréquemment à Teuira Henry ses erreurs de traduction et surtout sa pudibonderie qui lui interdit d'évoquer tout ce qui est sexuel (Babadzan, 1993 :13).

[34] Les appellations varient et les spécialistes préfèrent celle plus générale de *puta tumu*, les livres des origines. Le mot *puta* qui signifie « livre » dérive du mot *book* anglais. *Tumu* est « l'origine, la cause, le tronc ». L'appellation *puta tumu* est plus générale. Les *puta tupuna* sont consacrés aux généalogies et les *puta parau*

jalousement par les familles dont ils sauvaient en partie l'identité. Réciter une généalogie ou faire état d'une légende familiale est encore à Tahiti un moyen de revendiquer une terre ou de prouver une ascendance. Ces premiers livres, sans prétention littéraire, avaient pour vocation de lutter contre l'oubli qui s'installait et de résister symboliquement à la disparition non seulement d'une culture mais aussi d'une « race » polynésienne menacée par les épidémies dévastatrices apportées par les *Popa'ā*. Il ne faut cependant pas se méprendre : ces *puta tumu* n'étaient pas pour autant des ouvrages militants qui remettaient en cause l'œuvre des missionnaires. Ceux qu'on peut étudier semblent même écrits par leurs alliés mais la rédaction de ces ouvrages participa au travail d'élaboration syncrétique qui permit de sauver, en adoptant le point de vue missionnaire, une part de ce passé ancien dont la mémoire se perdait. Ces bribes de mémoire, ces histoires, ces légendes ou ces généalogies, peut-être acculturées, parfois peu « authentiques », mais conservées, facilitèrent la construction ultérieure d'une « identité polynésienne ». Les missionnaires avaient pu interdire les formes les plus riches de l'expression culturelle polynésienne, comme le tatouage ou la danse, mais ils ne pouvaient s'opposer à ce que certains de leurs élèves écrivent, et luttent ainsi contre l'amnésie collective qui semblait s'être emparée du pays depuis l'évangélisation. L'écrivaine Flora Devatine, dans son livre *Tergiversations* (1998 : 206-211), rend hommage à cette première littérature polynésienne tenue encore secrète. Elle reproduit, en *fac-simile*, à la fin de son livre, quelques documents familiaux pour montrer que l'écriture à Tahiti est plus ancienne qu'on ne croit. Ces *parau tupuna*, des paroles d'ancêtres, ces *tomite*, des décisions des comités de bornage du cadastre, ces *parau paa'ari*, des paroles sages, mais aussi ces factures, ces lettres, ces recettes ou ces contrats témoignent tous du rôle que l'écrit a joué dans l'histoire de certaines familles où il se noue à la *taura tupuna*, à la corde de l'ancienne oralité.

Naissance d'une littérature polynésienne francophone

Malgré ces écrits discrets, malgré les quelques textes publiés par des aristocrates, on ne peut dire que la littérature ait réussi à s'imposer facilement dans une Polynésie inquiète pour son identité. La littérature, trop subjective, trop individuelle et donc finalement trop *popa'ā* au goût des insulaires, semblait peu adaptée pour porter les revendications identitaires d'un

---

pa'ari sont les livres des paroles sages (ou « dures »). Voir l'introduction de Bruno Saura pour l'ouvrage *Histoire et tradition de Huahine et Pora Pora*, Cahiers du Patrimoine, Ministère de la Culture de Polynésie française, 1, pp. 5-15, 2000.

peuple traumatisé par l'installation du Centre d'Expérimentation du Pacifique (C.E.P.) en 1963. L'arrivée d'un grand nombre de techniciens et de fonctionnaires métropolitains remit en question les fragiles équilibres démographiques et les transferts financiers massifs bouleversèrent l'économie du pays. Ce second choc acculturatif, aussi violent que le premier, incita à nouveau les Polynésiens à affirmer leur identité. Les militants de ce renouveau culturel se tournèrent naturellement vers un passé qu'il fallait largement reconstruire puisqu'il avait été oublié. On remit donc à l'honneur des pratiques culturelles anciennes, des danses, des chants, ou des tatouages, qu'on reconstitua comme on put. Le modèle identitaire missionnaire avait fait son temps et il était nécessaire d'en construire un autre, plus « authentique », plus vrai, donc antérieur à l'arrivée des Blancs. Les militants eurent comme alliés naturels dans cette quête les anthropologues qui travaillaient en Polynésie depuis quelques années[35]. Le passé d'avant les « découvertes » qui intéressait assez peu la population devint un objet de curiosité. C'est à cette époque où les Polynésiens commencèrent à se dire *Mā'ohi* qu'émergea la littérature polynésienne francophone qui participa naturellement à l'affirmation d'une identité. Flora Devatine, puis Henri Hiro et Michou Chaze comprirent les premiers que l'écriture pouvait contribuer à sa manière au renouveau culturel.

Mais il ne fut pas facile de faire admettre aux Polynésiens, qu'ils fussent ou non militants culturels, que l'écriture pouvait participer au combat identitaire. En 1990, peu avant sa mort, dans une interview accordée à l'écrivaine Michou Chaze, le poète Henri Hiro encourageait encore ses compatriotes à écrire. Non seulement la littérature avait son rôle à jouer dans l'affirmation d'une identité nouvelle mais elle devait permettre l'émergence de voix plus intimes et moins dépendantes des pouvoirs en place. La publication, en 1980, d'*Humeurs* de Flora Devatine avait montré la voie en affirmant à la fois le désir de l'écrivaine de retrouver sa culture ancienne et de faire entendre une voix nouvelle de femme dans ce pays d'oralité masculine. Henri Hiro comprit lui aussi que le mouvement identitaire ne pouvait se satisfaire

---

[35] L'ethnologue a souvent participé à la construction identitaire de ceux qu'il observe (Kilani, 2000 : 236-262). Il faudrait citer en premier lieu les archéologues du Bishop Museum d'Hawaï, Kenneth Emory et Yosihiko H. Sinoto auxquels Chantal Spitz rend hommage dans ses deux romans. Mais aussi les chercheurs, ingénieurs ou techniciens français ayant travaillé avec l'ORSTOM (aujourd'hui IRD). Notamment des archéologues comme Pierre Vérin, José Garanger ou Bertrand Gérard, et des anthropologues comme Paul Ottino, Anne et Henri Lavondès, et Jean-François Baré. L'inauguration du ***Musée de Tahiti et des îles*** fut un moment important dans cette prise de conscience qu'il existait, avant l'arrivée des Européens, une culture originale que les missionnaires avaient injustement méprisée (Anne Lavondès, 1979 : 443-462).

du seul rappel des appartenances et que l'écriture n'était pas seulement un outil de conservation du passé.

> « Les Eglises apprennent à écrire à l'enfant puis après elles le laissent s'exprimer oralement. A ce moment-là, l'écriture disparaît. Il leur faut un relais, et ce relais c'est nous. Il y a eu l'Eglise évangélique et les autres, elles ont fait leur travail et ce qu'il y avait à faire ! Maintenant qu'elles passent le relais. (…) Il ne faut plus s'exprimer de manière évangélique, catholique ou adventiste, l'individu doit pouvoir s'exprimer seul et non à travers la vision du groupe. » (Hiro, 1991: 75)

Il est étonnant qu'en 1990 il fût encore nécessaire de faire la promotion de l'écriture dans un pays alphabétisé depuis près de deux siècles. Mais il était impensable que l'écriture, depuis longtemps au service des Eglises ou de l'Etat français, passât pour un moyen d'émancipation[36].

En 1992, Sonia Lacabanne, dans son étude sur le roman polynésien anglophone, s'étonnait de la pauvreté de la production littéraire polynésienne française. Des auteurs comme Witi Ihimaerea, Albert Wendt ou Patricia Grace[37] n'avaient pas d'équivalents francophones. Elle tentait d'expliquer cette différence par l'accession des îles à l'indépendance[38] mais elle ne pouvait se satisfaire de cette seule raison.

> « La rareté de la production artistique hawaïenne et tahitienne s'explique-t-elle uniquement par la présence de la France et des U.S.A. ? Comment alors justifier la naissance d'une littérature maorie en Nouvelle-Zélande ? » (Lacabanne, 1992 : 9)

Sonia Lacabanne faisait alors l'hypothèse que la littérature océanienne de langue anglaise avait pu bénéficier du soutien actif d'organes de diffusion efficaces, et notamment de l'aide de l'Université du Pacifique Sud, fondée en 1969 à Suva (Fidji).

En 1989, Daniel Margueron, dans son ouvrage *Tahiti dans toute sa littérature*[39], se proposait d'offrir un panorama complet de la littérature polynésienne, et de « rassembler les textes

---

[36] Comme le pense Lévi-Strauss(1955 : 354), elle est un instrument d'« asservissement ». L'écrit permit en Polynésie, comme ailleurs, de mieux contrôler le pays. En 1847, l'état civil fut créé à Papeete, et le cadastrage des terres commença dès 1852.

[37] Il faudrait ajouter aujourd'hui Alan Duff et Sia Figiel dont les œuvres son éditées en français chez Actes-Sud.

[38] Les Samoa devinrent indépendantes en 1962, les îles Cook en 1965, les Fidji et Tonga en 1970, la Papouasie-Nouvelle-Guinée en 1975, les Salomon en 1978, et le Vanuatu en 1978.

[39] Daniel Margueron, *Tahiti dans toute sa littérature*, L'Harmattan, 1989, Paris. Cet ouvrage est la version grand public d'une thèse de doctorat intitulée *Essai sur la littérature française d'Océanie*. Cette recherche universitaire fut soutenue en 1986 à l'université de Paris XII devant un jury composé des professeurs Jacques Chevrier, Robert Jouanny, Henri Lavondès et Robert Mane.

littéraire parus depuis deux siècles en une littérature cohérente et autonome et de l'étudier en ses divers éléments » (1989 : 13). Cet imposant travail distinguait plusieurs époques dans une abondante production littéraire[40]. La première époque était celle des « découvreurs », l'époque des journaux de bord des navigateurs et des références mythologiques. Ensuite ce fut l'époque « coloniale » où commencèrent à affluer à Tahiti voyageurs et écrivains occidentaux. Et enfin vint celle des écrivains *popa'ā* installés dans les îles. A la fin de son étude, Daniel Margueron était bien obligé de constater qu'il manquait à cette littérature océanienne écrite par des étrangers la part que devaient lui apporter les autochtones.

> « Une question presque obsédante n'a guère cessé de s'imposer à nous tout au long de cette étude et il est temps de la livrer : la littérature océanienne sera-t-elle indéfiniment le fait d'auteurs étrangers au pays et qui ne font que passer ? Quand donc une littérature océanienne d'expression française apparaîtra-t-elle pour se placer au côté de ses sœurs francophones d'Afrique et des Caraïbes ?
>
> La réponse réside en partie dans les conditions qu'il faut réunir pour rendre possible la création littéraire. Nous en distinguerons essentiellement trois : une maîtrise complète de la langue française, un degré avancé d'intégration aux valeurs psychologiques et culturelles de la civilisation occidentale, enfin un grand besoin subjectif d'expression comblé par l'écriture. » (Margueron, 1989 : 394)

Il est clair qu'en 1989, même pour un observateur aussi avisé que Daniel Margueron, l'existence d'une littérature vraiment polynésienne était encore difficile à imaginer. Il fut cependant le premier à citer dans un ouvrage universitaire quelques noms d'auteurs polynésiens comme Flora Aurima (Devatine), Henri Hiro ou Charles Manutahi. Mais le moment où la littérature polynésienne serait en mesure de produire des œuvres aussi importantes que celles de Césaire ou de Senghor ne lui semblait pas encore venu. En France, on pense généralement que la maîtrise parfaite du code est un préalable à toute écriture. Et pourtant, la difficulté de s'approprier la langue peut être aussi une raison d'écrire. Est-ce que le français s'interdit toute contamination ? Est-ce qu'il rejette tout écart avec l'usage ? L'anglais semble accepter plus facilement de se laisser « travailler par toutes les langues

---

[40] Daniel Margueron rappelle que la *Bibliographie de Tahiti et de la Polynésie française* de Patrik O'Reilly et Edouard Reitman (Société des Océanistes, Musée de l'Homme, 1967) recense 10 501 ouvrages. Daniel Margueron, pour sa thèse, a extrait de deux chapitres, « Voyages » et « Littérature », la base documentaire de sa thèse.

minoritaires » (Deleuze,1996 : 72)[41]. Les écrivains des « pays dominés », pour reprendre la formule de Patrick Chamoiseau, entretiennent souvent avec la langue qui leur est imposée un rapport assez complexe.

> « Comment écrire alors que ton imaginaire s'abreuve, du matin jusqu'aux rêves, à des images, à des pensées qui ne sont pas les tiennes ? Comment écrire quand ce que tu es végète en dehors des élans qui dominent ta vie ?
>
> Comment écrire dominé ? » (Chamoiseau, 1997 : 17)

Les écrivains antillais ont montré que le conflit qui les oppose à la langue dans laquelle ils s'expriment pouvait produire une littérature de qualité. La difficulté qu'ont certains écrivains polynésiens avec le français tient aussi au fait que cette langue leur apparaît d'autant plus insupportable qu'elle est la seule dont ils disposent. Beaucoup ne peuvent s'exprimer en *reo mā'ohi* [42]. Cette situation explique en partie le ressentiment qu'éprouve Chantal Spitz contre une institution comme celle de la Francophonie :

> « Francophonie. Abus de conscience pour l'édification des foules colonisées, lauriers du Vainqueur. Extravagance française, étrange ambition de conquérir de nouveaux cœurs admirateurs d'une culture extérieure. » (Spitz, *Littérama'ohi*, n° 2, 2002 : 121)[43]

Il paraît illusoire d'attendre, comme le souhaitait, en 1989, Daniel Margueron, une adhésion « aux valeurs psychologiques et culturelles de la civilisation occidentale » ? Mais Chantal Spitz sait bien pourtant qu'elle a beau lutter contre cette langue imposée, la plier et la tordre pour la faire sienne, il faut cependant qu'elle s'en serve car l'écriture s'impose à elle.

> « Je n'ai pas choisi d'écrire. Ecrire est une force naturelle un instinct biologique. Ecrire est une fatalité… une calamité. Demander pourquoi j'écris est comme demander pourquoi un oiseau vole pourquoi un poisson nage pourquoi un homme respire. Ce sont des actes indissociables de l'espèce comme je le suis de mon écriture. » (Spitz, Littéram'aohi, 2002, n° 1 : 108)

En 2002, treize ans après *Tahiti dans toute sa littérature*, lors d'une conférence au premier salon du livre de Papeete, Daniel Margueron distinguait, à côté d'une littérature océanienne

---

[41] Cette hypothèse permettrait en partie d'expliquer l'écart relevé par Sonia Lacabanne entre les productions francophones et anglophones.

[42] Chantal Spitz, Titaua Peu, Stéphanie Richard et Marie-Claude Teissier-Landgraf regrettent régulièrement de ne pas parler correctement le *reo mā'ohi*, la langue tahitienne.

[43] Publié sur Ile en île en février 2002, ce texte est publié par la suite dans le numéro 2 de *Littérama'ohi* (décembre 2002)

abondante écrite par des voyageurs et d'une littérature néo-océanienne écrite par des *popa'ā* installés en Polynésie, « une littérature francophone d'émergence » (Margueron, 2002)[44]. Il montra que cette littérature, « prise en charge par les Polynésiens », n'était pas seulement un moyen de conserver un héritage collectif menacé, mais une possibilité offerte aux Polynésiens d'affirmer des identités individuelles (Margueron, *Littérama'ohi* n°1, 2001 : 166-175).

Affirmer l'identité *mā'ohi*

Il est temps de s'interroger sur cette « identité » dont parlent si souvent les militants du renouveau culturel et sur laquelle ils se questionnent finalement assez peu, considérant que la répétition du mot lui donne une sorte d'évidence.

Les Polynésiens commencèrent à revendiquer leur identité en révoquant le mot « polynésien » qui leur avait été imposé dès 1756, bien avant la découverte de Tahiti, par Charles de Brosses dans son *Histoire des navigations aux terres australes*[45]. Lors du second choc acculturatif, les Polynésiens commencèrent à se dire *Mā'ohi*. Ce mot, si l'on consulte le dictionnaire de l'Académie tahitienne, signifie simplement « ordinaire, indigène » ou « originaire de Polynésie française » . La revendication identitaire donna au mot un sens plus radical. Se dire *Mā'ohi*, c'était une manière de revendiquer son autochtonie[46]. Cependant il était bien évident que l'autochtonie seule ne pouvait permettre de distinguer les authentiques *mā'ohi*. Il fallait lui donner une assise plus profonde, plus solide et plus précise pour écarter à la fois les *Popa'ā* nés en Polynésie et intégrer les Polynésiens nés à l'étranger.

---

[44] Il existe aussi une littérature d'expression tahitienne, assez confidentielle, dont nous ne parlerons pas, faute de compétence, dans cette étude, mais qui est encouragée depuis 1976 par un concours littéraire. Elle participe à un mouvement qui va « bénéficier au changement des mentalités », (Devatine, *Littérama'ohi n° 1*, « Qu'en est-il de la littérature sur « le Territoire » de « la Polynésie » « française » ?, pp. 176-190.)

[45] Ce mot savant est formé de deux mots grecs : πολύς (nombreux) et νῆσος (île). La multiplicité des îles était pour l'érudit bourguignon, apprécié de Buffon, caractéristique de cette région du vaste Pacifique. Il pouvait l'opposer à un autre ensemble d'îles placées plus à l'ouest, la Mélanésie, dont la caractéristique principale était la couleur noire des habitants (μέλανος, noir).

[46] Duro Raapoto va plus loin dans cette définition de l'homme par rapport à sa terre. Pour le naturaliser davantage, il propose une étymologie contestable du mot *mā'ohi* qu'il décompose ainsi : *ohi*, la plante, et *mā*, propre (Saura, 2004 : 222-223). Nicole Loraux (1996) et Marcel Détienne (2001) ont tous deux montré l'utilisation politique qui pouvait être faite du mythe de l'autochtonie dans la Grèce ancienne. Se prétendre « nés de la terre » comme purent le faire les Athéniens, et les habitants de certaines cités, était une manière d'exprimer l'égalité de leur droit mais aussi un moyen de se démarquer des autres cités. Le mythe de l'autochtonie permettait de fonder imaginairement la cité tout en rejetant dans la marginalité ceux qui ne pouvaient prétendre avoir les droits des vrais Athéniens.

En ces temps d'acculturation, le mot *mā'ohi* ne fut pas le seul mot mobilisé pour servir la cause identitaire. Les militants s'emparèrent aussi du mot *iho* qu'ils traduisirent par « identité ». Dans un poème publié en tahitien sous le titre de *Aitau*, « Manger le temps »[47], Henri Hiro regrette que la jeunesse n'éprouve plus le « besoin d'identité profonde ». Il décide alors d'écrire pour « raccorder » le passé au futur, afin de rattraper le temps perdu. Le poète traduit ainsi son texte en français :

> « Mais une génération est née
> de l'essence profonde de la Polynésie.
> Je suis replié sur moi-même
> Assis à l'embouchure du temps
> Et je me confie à moi-même
> Il est passé trop de temps depuis
> que je me tenais à l'écart de mon pays,
> Et le besoin d'identité profonde
> A disparu chez les générations dernières
> Il est passé trop de temps depuis que j'étais assis
> A côté de mon pays,
> La pensée de la génération dernière
> S'est précipitée vers des ailleurs déserts.
> Il est passé trop de temps depuis
> Que je repoussais mon pays.
> La croyance de la génération nouvelle
> S'est nourrie de vanité.
> Il est passé trop de temps depuis
> Que j'extirpais de moi-même
> Les racines de mon peuple.
> Ainsi la génération nouvelle
> S'est retrouvée errante dans son propre pays.
> Manger le temps, Manger le temps
> Dévorer le temps perdu de notre passé
> Et que le passé se raccorde au futur. »
> (Hiro, 1991 : 26-27)

Le poète du renouveau identitaire, qui fut aussi théologien[48], retrouve les accents des prophètes de l'Ancien Testament. Assis, « à l'embouchure du temps », il reçoit une révélation, un « message » dit-il, qui lui enjoint de sauver son peuple et de le guider afin qu'il retrouve enfin son « identité profonde ». Henri Hiro traduit *iho* tantôt par « essence » et tantôt

---

[47] Traduit en réalité dans l'édition de ses poèmes par « Dévorer le temps parasite » (Hiro, 1991 : 23).

[48] Henri Hiro fut élève de la faculté de théologie protestante de Montpellier de 1968 à 1972. Il a habité au CUP (Centre universitaire protestant) de cette ville et a soutenu sa thèse de licence en théologie le 26 octobre 1972. Sa thèse de licence sur « Le mariage en Polynésie », dirigée par Georges Crespy avec pour assesseur André Gounelle, y est toujours consultable. Il a obtenu 14/20 avec mention Bien. Henri Hiro est né le 1er janvier 1944 à Teaharoa (Moorea). Il est mort à Huahine en 1990.

par « identité », comme si ces mots étaient synonymes. Le Dictionnaire de l'Académie tahitienne (1999) qui reprend les définitions des dictionnaires de John Davies (1851) ou de Tepano Jaussen (1861), définit bien l'*iho* comme « l'essence ou la nature d'une chose »[49] mais ne parle pas d' « identité ». Cette assimilation de l'identité à une essence révèle à quel point les concepts philosophiques occidentaux ont influencé la pensée polynésienne jusque dans ses combats émancipateurs. Dans la Polynésie ancienne, celle d'avant l'évangélisation, l'*iho* s'appréhendait plus concrètement. Le *Dictionnaire* de l'académie tahitienne illustre d'ailleurs bien curieusement sa définition de l'*iho*-essence. L'exemple qu'il choisit, emprunté à *Tahiti aux temps anciens*, rappelle qu'il fallait jeter dans une fosse, *tiri-a-pera*, placée dans un coin de l'enceinte sacrée du *marae*[50], les déchets divers pour les soustraire au pouvoir des sorciers. Les familles devaient notamment veiller à jeter « leurs effets personnels qui étaient considérés comme l'*iho* (essence) du corps et que l'on mettait sous la protection du Dieu » (Henry, 1997 : 150). Si l'on se reporte à l'ouvrage de Teuira Henry, on peut lire, quelques lignes plus loin, les instructions précises des anciens prêtres qui demandaient de prendre garde à cette *iho*.

> « Ne brûlez pas les cheveux coupés d'une personne de peur qu'elle ne devienne chauve. Ne brûlez pas les morceaux d'ongles, les vêtements usagés, les nattes déchirées, ou les tapa du lit ; toutes ces choses constituent l'essence de la personne, il en résulterait pour elle des taches sur la peau et elle serait affligée de cécité ; jetez donc tout cela dans la fosse familiale tiri-a-pera ou bien jetez-les dans les profondeurs de la mer. » (Henry, 1997 : 150)

Les déchets humains ou les objets ayant eu contact avec le corps gardaient encore quelque chose de vital et les sorciers qui s'en saisissaient pouvaient en faire des *tupu*[51] qu'ils mettaient

---

[49] « Iho (2) n.c. (Māori : IHO) Essence ou nature d'une chose. 'Eiaha te rouru pā'otihia e tahuhia i te auahi... 'Eiaha te mai'u'u ta'ata i 'o'otihia na, 'eiaha te 'ā'ahu ri'i piro, te fenū ri'i pe'ue 'e te ma'a tapa nō te ro'i 'ia tahuhia i te auahi, e iho ïa nō te tino ta'ata = Que les cheveux coupés ne soient pas brûlés... Que les ongles humains coupés, les morceaux d'étoffes usagés, les brins de nattes et les tapa des lits ne soient pas brûlés, ce sont là l'essence de la personne humaine (T.H. p. 150). Nō te rahu a Ta'aroa i riro ai te iho o te fenua 'ei fenua = C'est par l'incantation de Ta'aroa que l'essence de la terre devint terre (T.H. p. 349). »

[50] Le *marae* est dans la Polynésie ancienne le vaste espace dallé où se déroulent le culte et les grandes assemblées solennelles.

[51] Mot que Teuira Henry traduit par « développeur ». Le mot *tupu* signifie « pousser, grandir, croître, se développer » et renvoie à un processus de génération très particulier différent de ce que nous entendons par création. Comme la substance spinoziste, les choses peuvent parfois se développer par elles-mêmes, tirer de leur nature le principe de leur prolifération. Les femmes effraient peut-être les hommes parce qu'elles leur paraissent avoir cette force venue du *po*, de l'obscurité matricielle et profonde, qui leur permet de contenir en elle ce qui va devenir l'homme qu'elles mettent au monde : « La coquille de l'homme est la femme, car c'est par elle qu'il entre dans le monde, et la coquille de la femme est la femme car elle naît de la femme. » (Henry, 1997 : 347). Ta'aroa, le dieu du mythe improprement appelé « de création », ne se crée pas mais s'engendre lui-même, se

dans un réceptacle appelé *fari'i tupu*. Ces *tupu* ainsi stockés étaient potentiellement dangereux pour ceux à qui ils avaient été dérobés. Ils permettaient de pratiquer un *pifao*, de jeter des sorts, et donc de nuire gravement à leurs propriétaires. Toutes les personnes de haut rang avaient des serviteurs chargés de détruire les *tupu* qu'elles pouvaient laisser derrière elles, ces objets intimes qui pouvaient être dangereux pour leur *iho* parce qu'ils en contenaient le principe. Teuira Henry mentionne encore l'*iho*, dans un sens un peu différent, quand elle parle des infanticides couramment pratiqués dans la société ancienne[52]. Les enfants polynésiens pouvaient être tués tant qu'ils n'avaient pas respiré.

> « Si l'enfant survivait jusqu'à ce qu'il ait respiré et ouvert les yeux, il avait la vie sauve car on estimait qu'il avait son *iho* (personnalité) et par conséquent droit à la vie. » (Henry, 1997 : 283)

La traduction du mot *iho* par « personnalité », comme le fait Teuira Henry, paraît assez faible pour exprimer la force vitale qui anime l'être humain à sa naissance. Quoi qu'il en soit, cette *iho* ancienne est, à notre sens, assez différente de cette *iho*-identité polynésienne dont se réclament aujourd'hui les militants du renouveau culturel.

Mais cette notion d'identité, très abstraite, pouvait entrer dans le monde des représentations populaires sans le secours des métaphores. L'*iho* fut d'abord décrite par Henri Hiro comme une sorte de refuge, à l'image de cette maison traditionnelle, le *fare*, qu'il célèbre dans « Moi, ma maison » (*To ù fare au*) :

> « Parure immaculée et indissociable de mon pareū[53]
> Douce chaleur maternelle et protectrice de mon rêve
> Havre de paix, douce brise, repos de mon corps,
> Demeure, racine de mon apparence,
> Fondement basaltique de mon être.
> […]
> Aussi, Māohi, revenons à la maison
> Elle seule sait préserver notre héritage séculaire
> Etant chaleureuse tendresse, elle nous prodigue l'amour Māohi. »
> (Hiro, 1991 : 9-10)

---

développe par lui-même, *tupua* dit le texte (Henry, 1997 : 343). Un processus d'engendrement que nous retrouvons aussi dans le *Kumulipo*, le chant de l'obscurité profonde hawaïen (Beckwith, 1981 et Dunis, 1990 : 244-287)

[52] Surtout si c'étaient des filles.

[53] Paréo.

L'*iho* ainsi conçue est le « fondement basaltique » de l'être polynésien, une allusion à ce chant de la période du Chaos où l'île mouvante finit par se stabiliser sur son *papa*, la roche stratifiée qui la soutient (Henry, 1997 : 348). Mais cette métaphore ne put concurrencer celle de l'*iho tumu*, dont parle le poème *Aitau* cité plus haut, une expression que Henri Hiro traduit abstraitement par « identité profonde » (1991 : 27). Cette *iho tumu* est en réalité une « identité-tronc », ou une « identité-souche » qui touche par son apparente évidence ce peuple attaché si fortement à sa terre. Il était inévitable que l'*iho* fût associée au mot *tumu*[54], qui signifie dans son sens premier « le tronc » ou « l'arbre »[55]. Un *Mā'ohi tumu* était un *Mā'ohi* « de souche ». La métaphore arboricole fut efficace parce qu'elle naturalisait l'homme en le plantant droit dans sa terre, en liant de façon étroite identité et autochtonie[56]. Le *Mā'ohi* était non seulement né de la terre mais il y plantait aussi ses racines, comme si cet enracinement suffisait à le définir. L'homme *mā'ohi* était un arbre qui ne pouvait imaginer devenir un jour pirogue. Dans cette période d'affirmation identitaire qui suivit le choc culturel du C.E.P., les vertus de l'ancrage l'emportèrent sur celles du voyage.

Duro Raapoto, qui a fait comme son ami Henri Hiro ses études à la faculté protestante de théologie à Montpellier, parle lui aussi de cette *iho tumu* dans un article publié en 1988 à Papeete par l'Eglise évangélique. L'expression est d'abord traduite par la formule abstraite, et assez peu convaincante, de « nature intérieure originelle » (Raapoto Duro, 1988 : 10), mais plus loin le texte du théologien devient plus explicite et essaie de tirer parti de cette métaphore arboricole qui impose à tous son évidence. L'*iho* est, pour lui, la sève qui nourrit l'arbre.

> « C'est quelque chose de très important pour cet arbre, c'est elle (*iho*) qui en fait un arbre, c'est elle qui fait qu'un cocotier est un cocotier, c'est grâce à elle qu'un arbre à pain est un arbre à pain. »(Raapoto Duro, 1988 : 12)

Pour Duro Raapoto, le *Mā'ohi* ne peut se prétendre *Mā'ohi*, s'il n'est pas irrigué par cette sève et solidement planté dans le sol de son île.

---

[54] Les *Mā'ohi* en se disant *tumu* revendiquent, comme le faisaient les Grecs anciens leur authenticité en parlant de φῦλον que Nicole Loraux traduit aussi par « souche » (1996 : 82-83). Le *tumu*, ou le φῦλον, insistent sur l'enracinement et la pureté d'origine.

[55] Ce mot signifie aussi métaphoriquement « l'origine », « la cause » ou « la raison » des choses.

[56] Pensons au rôle de cette métaphore dans la pensée française et au livre *Les Déracinés* de Maurice Barrès (1897). Mais la droite ne fut pas la seule à utiliser cette métaphore. Pierre Bourdieu, par exemple, l'a utilisée dans ses premiers travaux. Voir Pierre Bourdieu et A. Sayad, *Le Déracinement, la crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*, Paris, Minuit, 1964 (nouvelle édition, 1996).

> « Il a poussé dans une terre qu'il considère comme ses parents, devenant ainsi l'enfant de cette terre » (Raapoto Duro, 1988 : 17)

La métaphore arboricole naturalise l'homme, dont il fait un produit de la terre, comme s'il était soumis à une sorte de déterminisme biologique[57]. Quand l'appartenance à un groupe est une question d'essence, gardons au mot « essence » son ambiguïté sémantique, puisqu'il désigne à la fois l'être profond et la variété végétale, on peut craindre d'inquiétantes dérives soulignées par Bruno Saura (2004). Cette conception étroite de l'identité accorde peu de place à l'Autre :

> « La conscience Maohi est aujourd'hui en difficulté, parce que le Maohi a trop d'interprètes, il y a trop de Maohi « pièces rapportées », ceux qui se sont agglutinés et ceux qu'on a fait rentrer « par paquets » ; il y a aussi trop de personnes qui nous ont abandonnés pour se précipiter dans une autre conscience, et s'en enorgueillissent. Il y a trop d'arbres sans racines, qui ne servent qu'à décorer certaines cérémonies ou alors, il y a beaucoup de Maohi dont les yeux sont recouverts d'écailles et le cœur couvert de mousse, qui ont oublié qui ils étaient, qui ont perdu la conscience intérieure du peuple qui leur valait d'être appelé Maohi. » (Raapoto Duro, 1988 : 19)

L'identité polynésienne ainsi entendue n'est plus le refuge chaleureux du *fare* chanté par Henri Hiro. Le poète, comme s'il redoutait, par avance, ce discours d'exclusion, avait pourtant écrit « L'offre », un texte qui tentait de concilier l'arbre et la pirogue.

> « Mon enfant, pars, tu peux partir, il faut que tu voyages.
> Pars, mais emporte avec toi mon placenta,
> Fondement de notre terre qui t'a nourri,
> Afin que la terre, soit terre à ton arrivée.
> Me voici, je suis à toi pendant ton périple pour t'oindre
> De l'éclat du guerrier dans la tempête.
> Je suis ta pirogue, je suis ta pirogue double,
> Taillées selon les coutumes ancestrales,
> Reliée par le cordon ombilical de mon amour parental,
> Attachée par mon amour qui t'a façonné,
> Tenue, par mon nombril, ton premier lien,
> Mon souffle sera toujours le vent de ta voile
> Cousue et recousue avec les cheveux tressés de ta mère. »
> (Hiro, 1991 : 57)

---

[57] Pour Renan l'idée de nation repose, au contraire, sur une adhésion librement consentie. «L'homme n'est esclave ni de sa race, ni de sa langue, ni de sa religion, ni du cours des fleuves, ni de la direction des chaînes de montagnes. Une grande agrégation d'hommes, saine d'esprit et chaude de cœur, crée une conscience morale qui s'appelle une nation. Tant que cette conscience morale prouve sa force par les sacrifices qu'exige l'abdication de l'individu au profit d'une communauté, elle est légitime, elle a le droit d'exister.». *Qu'est-ce qu'une nation ?* Conférence prononcée à la Sorbonne le 11 mars 1882. Voir aussi Jean-Loup Amselle, *Logiques métisses*, 1999 : 19).

La littérature qui s'élabora en Polynésie dans les années qui suivirent le second choc acculturatif fut d'abord tentée par le repli sur le passé, souvent mythifié, puis elle se souvint que les *Mā'ohi* qui colonisèrent le Pacifique furent aussi des gens de voyage, capables d'aller à la rencontre de l'Autre, et assez aventureux pour courir le risque de la dérive. L'étude que nous nous proposons de mener tente de saisir ce passage d'une conception enracinée de l'identité, inévitable dans une littérature d'émergence, à une conception plus ouverte qui restaure les vertus du voyage et de la rencontre avec l'Autre. Après la célébration des valeurs anciennes ou traditionnelles, nécessaire par solidarité avec le mouvement culturel, mais aussi inévitable stratégiquement puisqu'il faut bien se faire pardonner d'écrire en pays d'oralité, la littérature polynésienne a compris aujourd'hui qu'elle devait parfois échapper à ces enracinements et à ces appartenances qui pouvaient étouffer à terme toute expression individuelle. Identité collective et identité individuelle coexistent parfois difficilement. L'entrée dans la modernité, dont le signe le plus manifeste est l'émergence d'un individu écrivant, est parfois peu compatible avec les exigences communautaires de l'oralité ancienne ou traditionnelle. L'écrivain en s'exprimant personnellement découvre de nouvelles solidarités qui le font échapper à son groupe d'origine. Il s'ouvre alors à des identités plus larges. Ce n'est pas un hasard si l'écriture polynésienne est d'abord une écriture de femmes. Celles qui furent longtemps réduites au silence dans la société orale ancienne se saisissent d'une écriture peu convoitée par les hommes pour prendre toute leur place dans une société polynésienne qui les a souvent mises à l'écart. Mais elles n'entendent pas pour autant renoncer à un combat plus large qui mobilise d'autres femmes par le monde.

En 2000, le quotidien *Les Nouvelles de Tahiti* organisa un concours de nouvelles réservé aux jeunes de 15 à 18 ans. Ce concours ne manqua pas de révéler les préoccupations identitaires d'une jeunesse qui, débarrassée des stéréotypes hérités de Bougainville, s'interrogeait sur le modèle identitaire que leur avait légué leurs aînés. Cette identité polynésienne, fer de lance du combat mené depuis plusieurs années, semblait soudain poser problème. Ces jeunes auteurs s'interrogeaient notamment sur leur métissage. Dans *Nouvelle Vague*, l'ouvrage qui recueillit quelques nouvelles du concours, on rencontre des êtres « hybrides » fort éloignés des *mā'ohi tumu* que la littérature identitaire aime mettre en scène. Comme cette jeune fille Paumotu[58] un

[58] Habitante des Tuamotu.

peu chinoise ou ce jeune homme mélange « d'Asiatique, d'Européens et de Ma'ohi – et qui détestait qu'on le rangeât parmi les *Farani* [59]» (Collectif, 2001 : 12).

Daniel Margueron analyse ainsi le recueil :

> « Les récits témoignent d'identités refoulées, ou en recherche, en tout cas paradoxales. C'est dans cette souffrance qu'il faut trouver l'origine de l'écriture libératrice de ces adolescents et jeunes adultes : pathétique, par exemple, est le récit de cette narratrice qui n'additionne pas ses identités, mais les exprime par une série de négations ; « je ne suis ni chinoise, ni tahitienne », « ni protestante », « ni catholique ». Elle se sent à peine exister et pour ainsi dire jamais reconnue. » (Margueron, 2002 : 174)

Cette souffrance est d'autant plus vive que ces jeunes ont du mal à assumer le modèle identitaire qui a mobilisé les militants d'il y a trente ans. Le mythe de l'autochtonie qui garantit la pureté des origines est une douleur pour beaucoup qui n'ont finalement que l'écriture pour s'enraciner dans la terre, et se faire accepter par un peuple « authentique » qu'ils n'ont guère rencontré. Ecrire, c'est une manière d'en finir avec l'exil. Par l'écriture, on peut imaginer une communauté accueillante et se trouver un territoire.

Dans une nouvelle du recueil, intitulée « L'atoll du renouveau », on trouve Eric qui, pour « faire plus polynésien et rappeler ses ancêtres tahitiens », se fait appeler Hiro (Collectif, 2001 : 124). On y rencontre aussi Georges qui, lui, réussit assez facilement à se faire adopter par la communauté d'une petite île en devenant instituteur. Avec le soutien de tous, ce *Popa'ā* se transforme peu à peu en vrai *mā'ohi* : il se laisse pousser la barbe, bronze un peu, se muscle, se fait tatouer et finit par changer de nom. Tout le monde l'appelle Tihoti. Le Français, le *Farani*, a enfin trouvé une nouvelle terre et a réussi, contre toute vraisemblance, son changement d'identité[60].

Dans une autre nouvelle, « Lettre à ma Polynésie », le rêve identitaire se poursuit différemment. Le narrateur de sang tahitien vit à Paris dans la famille qui l'a adopté. Il éprouve soudain, comme beaucoup d'enfants adoptés, le besoin de retrouver son pays et sa famille d'origine. Il se documente alors sur la culture polynésienne et rentre enfin « chez lui »

---

[59] Les Français.

[60] C'est un instant le rêve du héros du *Mariage de Loti*. Cette nouvelle extraite de *Nouvelle vague*, certainement écrite par un *farani*, exprime ainsi un rêve d'intégration assez commun chez les *Popa'ā* fixés au pays. Cette histoire d'instituteur accueilli chaleureusement prend le contre-pied d'un autre récit, *Itinéraire polynésien* de Chantal Kerdilès (1998), où l'écrivaine *popa'ā* raconte une expérience d'institutrice nettement moins souriante.

croyant assembler les pièces de son puzzle identitaire. En arrivant à Moorea où réside sa famille biologique, il a la révélation de son autochtonie.

> « J'ai senti émerger de ton sol une énergie qui m'a insufflé la conviction que j'étais sur ma voie. J'ai parlé de cet épisode à mon oncle préféré. Il a éclaté de rire me disant que ça tombait sous le sens. J'expérimentais la contradiction de nos rapports au monde. Lui il admettait cela comme une évidence ; moi je filtrais mes émotions par une gymnastique rationnelle qui, cette fois s'avérait vaine. » (Collectif, 2001 : 110)

Mais l'euphorie de se sentir sur sa terre ne l'empêche pas de se questionner sur cette autochtonie soudain révélée :

> « Je suis d'ici mais je viens d'ailleurs, et je me demande ce qui fait que je suis plus polynésien que le Français ou le Chinois qui a grandi ici. Je cherche la réponse et j'avoue que j'ai un peu de mal à la trouver. » (Collectif, 2001 : 111)

Le narrateur, élevé en France métropolitaine, comprend que le métissage culturel est peut-être plus difficile à assumer que le métissage physique. La langue tahitienne qu'il ne parle pas lui paraît être un marqueur identitaire important, « le plus fort véhicule de l'identité d'un peuple » (2001 : 111). Il sait qu'il faut l'apprendre cette langue pour pouvoir se sentir un peu plus *mā'ohi*, et qu'il pourra peut-être en découvrir « la magie », comme il a un jour découvert, en lisant Proust, « la magie de la langue française »… Le narrateur se rend compte que, malgré son attirance pour ce pays, l'appel du sol qu'il a ressenti, il n'est finalement, pour les autochtones, qu'un *hotu paīnu*[61], un fruit venu d'ailleurs, d'une autre terre et d'une autre culture. Il accepte finalement sa dérive et son métissage culturel parce qu'il espère que l'écriture lui permettra enfin de s'enraciner.

> « Mais tu seras là et je continuerai à écrire, jusqu'à n'avoir plus rien à dire ; je t'ai encrée sur ma peau et tu m'as ancré à toi pour toujours. En cela aussi, nous nous ressemblons. Poussière d'oralité j'ai grandi, sur ton âme j'écrirai. » (Collectif, 2001 : 113)

Ces inquiétudes identitaires, si fécondes littérairement, ne sont pas le fait des seuls jeunes gens. Patrick Amaru, dans un poème intitulé « Quelle identité ? » (*Te Aha Iho*), questionne à son tour cette *iho tumu*, cette identité originelle, qui semblait si facile à trouver au temps d'Henri Hiro.

---

[61] Ou un *hutu pāinu*. Le *hutu*, le *barringtonia asiatica* (Linné), produit un fruit en forme de cœur qui contient une substance qui intoxique les poissons. Le fruit, une fois sec, flotte, et, transporté par la mer et les courants, il s'échoue sur d'autres plages. *Pāinu* signifie « dériver ». L'expression *hutu pāinu* est un « terme de mépris pour désigner un étranger ou quelqu'un qui n'a ni maison, ni famille, ni amis. » (Académie tahitienne, 1999 : 215).

"J'ai poursuivi
L'identité originelle
Elle était déchirée
Dans la course du temps
J'ai suivi
L'identité errante
Elle s'est révélée
Dans la course du temps

Je me suis
Renié
En cherchant
Mon identité
Je me suis
Renié
En cherchant
Ce qui m'appartient

Le raisonnement a sombré
La pensée a chaviréLe temps a changé
Qu'est-ce qui est mien ?
Quelle est mon identité ?"
(Amaru, 2003 : 60)

La littérature qui s'écrit aujourd'hui en Polynésie est vite passée des certitudes identitaires des premiers temps aux doutes actuels dont la littérature tire un bénéfice évident.

L'année 2002 fut un moment important pour la reconnaissance de la littérature polynésienne. C'est à cette époque que l'écrivaine Flora Devatine, avec l'aide d'un groupe d'écrivains « apolitiques associés librement », à savoir Patrick Amaru, Michou Chaze, Danièle Helme, Marie-Claude Teissier-Landgraf, Jimmy Ly et Chantal Spitz, fonde une revue littéraire polynésienne appelée *Littérama'ohi*. Ce titre accompagné de deux sous-titres *Ramées de Littérature Polynésienne* et *Te Hotu Ma'ohi* mérite quelques éclaircissements que donne le texte liminaire :

> « Le titre et les sous-titres de la revue traduisent la société polynésienne d'aujourd'hui :
> - « Littérama'ohi », pour l'entrée dans le monde littéraire et pour l'affirmation de son identité,
> - « Ramées de Littérature Polynésienne », par référence aux feuillets, à la rame de papier et à celle de la pirogue, à sa culture francophone,
> - « Te Hotu Ma'ohi », signe de la création féconde en terre polynésienne,
> Fécondité originelle renforcée par le ginseng des caractères chinois à intercaler entre le titre français et celui en tahitien. » (Littérama'ohi, n°1, mai 2002 : 5)

Ce groupe d'écrivains voulait affirmer l'identité *mā'ohi* sans pour autant se fermer aux cultures présentes sur le Territoire, notamment aux cultures française et chinoise[62]. Cette affirmation identitaire non sectaire se démarquait ainsi des prises de position extrémistes antérieures. Pourtant tous voulaient d'abord « tisser des liens entre les écrivains de Polynésie française en leur offrant un espace de rencontre », ce qui signifiait que des non autochtones, comme Marc Frémy[63], Chantal Kerdilés[64], Alex Du Prel[65] ou Jean-Claude Lama[66], par exemple, installés depuis longtemps sur le Territoire, étaient condamnés à n'être, si l'on reprend la segmentation proposée par Daniel Margueron, que des « écrivains néo-océaniens ». Cette préférence accordée aux auteurs « originaires de Polynésie française » (*Littérama'ohi*, n°1, mai 2002 : 6) s'explique par la volonté de donner enfin aux écrivains polynésiens la tribune qui leur manquait. Une manière aussi de les encourager à lutter contre des représentations tenaces car il n'est toujours pas naturel d'écrire à Tahiti. Vaitea D., dans le premier numéro de la revue, convenait que le passage par l'écriture était « une perte d'intensité, d'authenticité » mais elle finissait par conclure que les Polynésiens devaient prendre ce risque :

> « Les Polynésiens, qu'ils soient demis ou non, doivent prendre confiance en eux et s'exprimer, témoigner de leur culture et de leurs pensées. Ils ont à se présenter au monde, à mettre en lumière leur identité, car c'est ça, la littérature polynésienne.» dit Vaitea, étudiante (2001 : 28)

Dans le souci de maintenir l'équilibre entre enracinement et voyage, cette pulsation nécessaire à la construction identitaire, la revue se proposait à la fois d'« initier une dynamique entre gens de culture polynésienne, auteurs, créateurs, intellectuels qui sont l'expression d'une conscience, d'une écriture, d'une littérature polynésienne » et de « faire connaître la variété, la richesse et la spécificité des auteurs originaires de la Polynésie française, - de les faire

---

[62] Beaucoup de polynésiens français sont d'origine chinoise et descendent notamment des paysans hakka dont l'immigration date du milieu du XIXe siècle. L'écrivain Jimmy Ly, fondateur de *Littérama'ohi* est le représentant de cette communauté. Il a lui-même créé une association (Wen Fa) qui milite pour le renouveau de la culture chinoise en Polynésie.

[63] Auteur notamment d'un recueil de nouvelles *Affaires de terres*, 1999 (tiré à compte d'auteur) et de *Trois papiers aux clous, un amour chinois*, Au Vent des Iles, 2000.

[64] Auteure notamment de *Chiens d'atolls*, et de *Itinéraire polynésien*, Au Vent des Iles, 1998.

[65] Directeur du mensuel *Tahiti-Pacifique* et auteur notamment d'un recueil de nouvelles *Le Bleu qui fait mal aux yeux*, Au Vent des Iles, 1999.

[66] Auteur de *Regards. Une vie polynésienne*, Au Vent des Iles, 1999.

connaître dans leur identité, leur originalité, dans leur diversité contemporaine » (*Littérama'ohi*, n°1, mai 2002 : 6).

L'identité polynésienne est une « spécificité », une « originalité » qui plonge ses racines dans une terre et une histoire particulières, mais cet héritage, ce *faufa'a tupuna*, n'a de sens que s'il permet d'échanger avec l'Autre. Sans cet Autre, il n'y a pas d'affirmation identitaire possible. Peut-on se dire Polynésien sans qu'un non-Polynésien confirme cette différence ? Peut-on construire son identité sans l'éprouver dans un regard extérieur ? L'identité n'est pas donnée par avance, c'est une construction incessante à laquelle les écrivains d'aujourd'hui sont conscients de participer.

> « Quelle conscience polynésienne émerge de ces écrits de Polynésiens ?
> Quelle identité polynésienne s'exprime et se construit dans la littérature polynésienne d'aujourd'hui ? » (Littérama'ohi, n°1, 2002 : 10)

La littérature polynésienne francophone remet en cause la conception essentialiste de l'identité à laquelle elle adhéra un temps. A cet essentialisme auquel François Laplantine reproche son « caractère grégaire » et conservateur (1999 : 41), les écrivains ont fini par préférer une conception constructiviste plus dynamique. Chaque livre nouveau qui paraît dévoile une facette différente d'une identité polynésienne que plus personne ne songe à vouloir retrouver déjà constituée dans le passé. Chaque ouvrage participe à sa manière à la définition d'une identité dont la frontière mouvante se négocie sans cesse dans la relation à l'Autre (Thede, 2000 : 355) [67].

Le temps est fini où l'on pensait qu'il suffisait de proclamer sa fidélité à son passé ou à sa terre pour affirmer son identité. Affirmer son identité, ce n'est pas simplement se replier sur des valeurs du groupe, dites « traditionnelles » mais dont on sait bien qu'elles furent un jour inventées, c'est aussi prendre le risque de l'aventure individuelle. C'est, pour reprendre la citation initiale de Joël Bonnemaison, vouloir concilier l'arbre et la pirogue.

***

[67] Dans *Gitans et flamenco. Les rythmes de l'identité* (2000), Nancy Thede montre comment les Gitans du triangle flamenco ajustent constamment leurs pratiques. La frontière ethnique qu'ils établissent entre eux et les autres est mouvante et discontinue.

L'étude qui suit s'intéressera essentiellement à la participation de la jeune littérature[68] polynésienne au mouvement de renouveau identitaire ébauché il y a quarante ans. Nous laissons volontairement de côté le problème passionnant de la réception locale de cette écriture, même si, à maintes reprises, nous signalons la difficulté pour les auteurs d'être lus dans un pays où l'écriture ne jouit pas du statut que lui accordent encore nos pays anciennement alphabétisés. Nous laissons aussi de côté un autre sujet de réflexion qui mériterait un développement conséquent, c'est celui de l'institutionnalisation de cette littérature locale qui souffre paradoxalement de sa trop grande proximité. Notre expérience de formateur d'enseignants en Polynésie française nous a montré la difficulté de faire entrer, dans les corpus scolaires, les textes d'écrivains polynésiens.

Si nous sollicitons, plus qu'il n'est de coutume dans un travail littéraire, des textes d'anthropologues, c'est dû essentiellement à deux raisons. D'abord parce que les écrivains polynésiens se réfèrent volontiers aux textes anciens recueillis par les premiers missionnaires-ethnographes. En effet c'est grâce à eux qu'ils peuvent imaginer ce que fut leur « identité ancienne ». La seconde raison est que les études menées depuis déjà longtemps sur la Polynésie par les anthropologues nous semblent susceptibles de nous aider à comprendre ce que représente l'émergence de l'écriture en Polynésie. Les études existantes sur les mythes, sur l'histoire de la conquête du Pacifique, sur l'organisation particulière des sociétés polynésiennes et sur les divers chocs acculturatifs nous ont permis d'enrichir notre lecture des textes produits par cette jeune littérature.

---

[68] Nous prenons le mot « littérature » dans son sens étroit et conventionnel. Il existe tout un travail à faire sur des formes moins conventionnelles, que sont les écrits journalistiques, les textes de chansons, la créations de site Internet ou de spectacles traditionnels qui participent tout autant que la littérature académique à l'élaboration d'une identité polynésienne.

A Ces regards venus d’ailleurs.

La littérature polynésienne qui s'écrit dès la fin des années soixante, après le second choc acculturatif du Centre d'Expérimentation du Pacifique (C.E.P.), s'inscrit, malgré sa nouveauté apparente, dans un projet littéraire déjà ancien, imaginé dès la découverte du nouveau monde. Assez tôt les lettrés européens comprirent le bénéfice que la littérature pouvait tirer de cet espace imaginaire inédit qui s'ouvrait à eux. Les journaux de bord et les relations de voyage firent circuler un air neuf dans un monde littéraire qui se fermait sur lui-même, exploitant sans cesse les mêmes textes, se nourrissant des mêmes références humanistes à une Antiquité dont il avait été décidé qu'elle était le passé de l'Europe. Une « invention » dont se moque plaisamment Marshall Sahlins :

> « Aux XVe et XVIe siècles, en Europe, un groupe d'intellectuels et d'artistes indigènes se rassembla et commença à s'inventer des traditions en tentant de faire revivre les enseignements d'une antique culture. Quoique ne la comprenant pas tout à fait, cette culture ayant été perdue pendant des siècles et ses langues altérées et oubliées, ils proclamaient qu'elle avait été l'œuvre de leurs ancêtres. » (Sahlins, 2007 : 274)

Christophe Colomb permit à l'Europe d'accéder à un nouvel imaginaire. Les récits des voyageurs mirent en scène un personnage nouveau, l'Indien, dont on se plut à imaginer le point de vue et qui se révéla bien utile dans la construction identitaire européenne. L'Antiquité avait eu ses « barbares », l'Europe humaniste eut ses « Indiens » qui lui permirent de définir sa différence. L'attention qui fut soudain accordée au point de vue de l'Autre s'expliquait peut-être moins par une véritable curiosité que par le désir de découvrir une nouvelle image de soi, d'espérer que l'indigène serait capable de reconnaître dans son conquérant le civilisateur qu'il prétendait être. Les « découvreurs » qui ne sous-estimaient pas l'importance de leur entreprise auraient trouvé impensable que leur arrivée n'eût pas été saluée comme un événement majeur par ceux qu'ils faisaient entrer dans l'histoire. Les coutumes de quelques « Indiens » qu'ils ramenèrent en Europe suscitèrent certes le plus vif intérêt mais elles intéressèrent surtout les intellectuels parce qu'elles leur permettaient de s'interroger sur les leurs. L'« Indien » fut d'ailleurs appelé « sauvage » quand ses mœurs brutales rassuraient les Européens sur la douceur de leur société, et « naturel » quand il paraissait plus sensé que ses hôtes. Cette attention nouvelle à l'Autre, qu'on porte

généralement au crédit des humanistes, est certainement plus intéressée qu'on ne l'imagine. La présence de l'Indien loin d'en finir avec l'ethnocentrisme, permit au contraire de le renforcer. Cet étranger particulièrement étrange permit aux nations européennes de définir leur identité autrement et peut-être de remettre en cause le modèle antique jusque-là dominant. L'Indien donnait la possibilité de se situer en fonction d'un état de nature qui semblait tantôt un idéal perdu et tantôt une régression inquiétante vers l'animalité. Il faudra attendre encore quelques siècles pour que l'observateur essaie de s'oublier dans le tableau qu'il dessine de l'Autre, et qu'il en finisse avec la complaisante fascination qu'il a pour lui-même. Cette curiosité narcissique explique d'ailleurs pourquoi les écrivains voulurent imaginer la scène de la découverte vue par l'indigène. Quelle jouissance que de s'imaginer à travers un « regard éloigné », saisi par un étonnement naïf ! Avant même que l'indigène prît la parole ou la plume, on le fit parler, on inventa ce qu'il avait à dire sur son conquérant[69].

Montaigne essaya de comprendre les « cannibales » qu'il rencontra. Mais s'il le fit, ce fut d'abord pour dénoncer la violence dont les Européens pouvaient être capables[70]. La France secouée par les violences religieuses ne pouvait s'indigner de leurs cruautés exotiques. Cet Autre auquel s'intéressent les *Essais* permet de renouveler le genre en permettant à leur auteur d'échapper quelque temps au dialogue convenu avec la sagesse antique. Si l'apparition de

---

[69] La situation n'est pas celle qu'imagine Fanon qui écrivait : « Puisque l'autre hésitait à me reconnaître, il ne restait qu'à me faire connaître. » (Fanon, 1952 : 95). On n'hésita pas à donner la parole aux Polynésiens, ou aux indigènes en général. Mais cette parole qui leur fut donnée n'était pas la leur : c'était celle que voulait bien leur prêter celui qui dominait l'échange. Si l'indigène prend la parle, si l'on écrit aujourd'hui à Tahiti, c'est pour faire entendre vraiment une parole inouïe jusque là, et plus authentique.

[70] « Et qu'il soit ainsi, ayans apperceu que les Portugais, qui s'estoient r'alliez à leurs adversaires, usoient d'une autre sorte de mort contre eux, quand ils les prenoient; qui estoit, de les enterrer jusques à la ceinture, et tirer au demeurant du corps force coups de traict, et les pendre apres : ils penserent que ces gens icy de l'autre monde (comme ceux qui avoient semé la cognoissance de beaucoup de vices parmy leur voisinage, et qui estoient beaucoup plus grands maistres qu'eux en toute sorte de malice) ne prenoient pas sans occasion cette sorte de vengeance, et qu'elle devoit estre plus aigre que la leur, dont ils commencerent de quitter leur façon ancienne, pour suivre cette-cy. Je ne suis pas marry que nous remerquons l'horreur barbaresque qu'il y a en une telle action, mais ouy bien dequoy jugeans à point de leurs fautes, nous soyons si aveuglez aux nostres. Je pense qu'il y a plus de barbarie à manger un homme vivant, qu'à le manger mort, à deschirer par tourmens et par gehennes, un corps encore plein de sentiment, le faire rostir par le menu, le faire mordre et meurtrir aux chiens, et aux pourceaux (comme nous l'avons non seulement leu, mais veu de fresche memoire, non entre des ennemis anciens, mais entre des voisins et concitoyens, et qui pis est, sous pretexte de pieté et de religion) que de le rostir et manger apres qu'il est trespassé. » (Montaigne, Livre I, chapitre XXX).

l'Indien[71] place plus que jamais l'homme civilisé européen au centre du monde, elle l'oblige cependant à changer ses repères et à définir autrement son identité.

Lope de Vega, un contemporain de Montaigne, est peut-être un des premiers à mettre en scène, dans une pièce intitulée *La Découverte du Nouveau Monde*[72], l'arrivée des Conquérants vue par les Indiens. La scène II du deuxième acte montre aux spectateurs des Indiens qui assistent à l'arrivée des trois bateaux de Colomb. Certains les prennent pour des maisons, d'autres pour « des êtres vivants, qui, enveloppés dans de vastes linges, cheminent sur les eaux ». La joie de leurs « découvreurs » les étonne aussi beaucoup ainsi que les mots étrangers qu'ils entendent mais ne comprennent pas : « Dieu, Vierge et terre ». Ils pensent un instant que les étrangers parlent de leur famille. Les hypothèses qui montrent la naïveté des insulaires se multiplient. Ces immenses bateaux ne sont peut-être que de gros poissons qui viennent vomir sur leur plage les êtres humains qu'ils ont avalés. Les Indiens de la scène, finalement effrayés, désertent leur terre pour laisser enfin le loisir à Colomb de prendre possession de l'île qu'il a tant attendue et qu'il veut nommer « Désirée ». Cette terre nouvelle sur laquelle il vient de mettre le pied, il l'appelle déjà sa « mère bien-aimée ». Le futur amiral de la mer océane dresse aussitôt une croix, qu'il désigne comme une « plante sacrée ». Lope de Vega réussit en peu de lignes à réunir tous les ingrédients d'un discours d'« autochtonisation » que les écrivains polynésiens reprendront bien plus tard. La croix du Christ est l'arbre, le *tumu*, qui va planter ses racines dans la terre nouvelle et en faire une terre chrétienne que les Espagnols pourront revendiquer. Le religieux qui accompagne Colomb va user d'une métaphore qui pose les premiers éléments d'un modèle identitaire que l'Europe imposera à tous les païens qu'elle va convertir :

> « C'est ici le désert d'Egypte; et si nous avons un peu de foi, nous aussi nous verrons la terre promise. » (Lope de Vega, 1850 : 251).

La Bible impose ses métaphores : la terre nouvelle devient la terre promise. Mais que faire de ceux qui vivent déjà sur l'île ? Ils n'ont d'autre choix que de se rallier au discours chrétien de leurs « découvreurs », et d'adopter l'identité qui leur est imposée. La parole que Lope de

---

[71] L'Indien, dès les débuts de la conquête de l'Amérique par les Espagnols, effraie et fascine à la fois. Voir la remarquable anthologie de Luis Mizón, *L'Indien. Témoignages d'une fascination*, La Différence, 1992.
[72] Lope de Vega, *Théâtre* (1850 :217-282).

Vega leur prête n'est qu'un moment pittoresque et exotique qui met en valeur le message hégémonique européen.

Bien plus tard, dans le *Supplément au voyage de Bougainville* (1772), Diderot s'intéresse lui aussi aux Tahitiens. Mais on sent, à la lecture de l'ouvrage, que ce ne sont pas les indigènes qui le préoccupent. L'île de Tahiti qu'il met en scène est une utopie qui le sert dans son combat philosophique. D'ailleurs, les us et coutumes qu'il prête aux Tahitiens sont fantaisistes. Le discours célèbre du vieux Tahitien qui reproche à Bougainville la manière dont il s'est approprié sa terre est moins, comme on le croit d'ordinaire, une preuve de l'attention que le philosophe accorde au droit des peuples autochtones qu'une manière nouvelle de présenter ses idées. La diversité du monde nouveau, l'étrangeté de ses coutumes n'ont de prix pour lui que dans la mesure où elles permettent de renouveler son argumentaire.

Parler de l'Autre est une manière de parler de soi. Segalen eut raison de vouloir se débarrasser d'un exotisme qui fut moins la preuve d'une attention au Divers qu'un simple changement de décor permettant à l'Europe de s'interroger sur elle-même. La Polynésie moribonde du XIXe siècle fut pour Loti le lieu idéal de sa quête identitaire. Dans *Le Mariage de Loti*, le marin envisage un instant de devenir tahitien mais il se reprend bien vite. Une fois de retour en Europe, il éprouve un sentiment de culpabilité qui lui procure un plaisir trouble, en pensant à la jeune tahitienne qu'il a abandonnée après l'avoir séduite. Son « bonheur » est de sentir qu'il reste au centre des pensées de celle dont il a fait le malheur, et dont il n'a pas vraiment cherché à percer le mystère.

Ce n'est peut-être qu'avec Segalen que les Européens cessent de s'intéresser à l'Autre parce qu'il leur fournit une occasion de parler d'eux. L'*Essai sur l'exotisme* veut en finir avec l'ethnocentrisme : l'Autre est fascinant par son altérité même, par ce qu'il a d'irréductiblement étranger. Le vrai « exote », pour Segalen, s'oublie dans la « perception du divers » (1986 : 41). Dans *Les Immémoriaux* (1907), l'auteur met en scène, comme Lope de Vega, le point de vue de l'autochtone qu'il reconstitue à partir d'une documentation savante. Il fabrique même une langue qui peut passer pour authentique (Ollier, 1997). La reconstitution de Segalen est si réussie qu'elle fait encore l'admiration des militants du renouveau identitaire polynésien. On peut se demander si cette reconstitution qui refuse ostensiblement l'exotisme superficiel de Loti n'est pas l'ultime ruse pour confisquer la parole à l'indigène. A la différence de celui de Loti, le roman « anthropologique » de Segalen a la prétention d'être

fondé scientifiquement[73]. Comment en contester la vérité ? Une parole polynésienne, moins savante, a-t-elle encore sa place ? (De plus ce roman n'encourage guère les Polynésiens à écrire car Segalen y représente un lettré en traître à son pays : Térii oublie des noms dans la récitation d'une généalogie, et renie l'oralité ancienne. Il se fait aussi baptiser, et apprend à lire et à écrire). Ce qui précède explique peut-être que la plupart des écrivains polynésiens d'aujourd'hui préfèrent citer Loti, dont il est facile de se démarquer. La seule écrivaine qui relève le défi est Louise Peltzer qui situe à la même période que *Les Immémoriaux* l'action de son roman *Lettre à Poutaveri* (1995).

Les écrivains polynésiens ne pouvaient éviter de faire le procès de ceux qui les ont si longtemps privés de parole. Il faut, avant de pouvoir écrire, tuer ces pères littéraires, ou du moins prendre quelque distance avec eux. Chaque écrivain fait selon son tempérament, règle la distance qu'il entend maintenir avec eux. Cet Autre qu'il fut découvreur, missionnaire ou artiste doit enfin être marginalisé, remis à sa juste place. Chantal Spitz rejette avec véhémence ces discours qu'elle juge colonialistes. Dans sa prose, à la ponctuation volontairement chaotique, elle s'en prend notamment à l'œuvre de Loti qui symbolise pour elle ce que la littérature exotique a de plus haïssable :

> « Le Mariage de Loti comme une blessure supplémentaire mais elles sont tellement plurielles depuis notre « découverte », depuis que nous sommes nés de l'Autre, que nous avons grandi de ses mots écrits dits lus chantés que nous avons été établis par ses théories ses certitudes ses discours ses définitions. » (Spitz, 2000 : 226)

C'est contre cette prétention à décider de l'identité polynésienne que s'élève en premier lieu la littérature émergente. Il n'est pas d'écriture possible sans cette volonté de vouloir prendre la parole à celui qui l'a toujours eue, et d'être enfin responsable des discours qu'on tient sur soi-même.

Titaua Peu est moins violente que Chantal Spitz mais elle dit la même chose à sa manière. Si son livre s'appelle *Mutismes*, c'est parce que cette présence étrangère a fini par réduire au silence les Polynésiens :

---

[73] Il serait aisé de montrer que Segalen succombe lui aussi à l'exotisme. Tahiti est un peu Carthage. Son modèle est évidemment Flaubert : il ne fait pas mystère de son admiration pour *Salammbô*. Segalen raconte que lorsque Gauguin meurt, il prononce le titre de ce livre que son ami marquisien ne comprend évidemment pas et traduit par *Satan Po*, le démon, le prince des ténèbres.

> « Je pensais à mes ancêtres. A ceux qui avaient dû exister et que pourtant nous ne connaîtrions jamais. Avaient-ils été heureux ? Les récits de ces voyageurs enchantés le laissaient entendre. Moi, j'eus le sentiment qu'ils devaient parfois se sentir dérangés puis dépassés par ces regards venus d'ailleurs. » (Peu, 2002 : 99)

Pouvait-on imaginer que les premiers auteurs, parce que Segalen avait déjà fait le procès des Blancs, éliminent définitivement le *Popa'ā* de leurs écrits. Comme le dit Jean-Marc Pambrun, « à gommer le Blanc, on finit par crever la page » (Pambrun, 2003b : 52). Il importait pour se débarrasser de cette présence si considérable dans l'histoire polynésienne de ne pas l'occulter. Sans ce procès, il ne pouvait y avoir de littérature autochtone possible. Avant d'affirmer son identité, il fallait en finir avec la présence encombrante de l'Autre, c'est du moins ce qu'espéraient les écrivains polynésiens.

> « […] il est rare que les Tahitiens se voient, si ce n'est par le biais du regard qu'ils portent sur l'Autre et également dans le regard de celui-ci. » (Saura, 1998 : 51).

Cette remarque de Bruno Saura est valable pour tous les peuples, mais c'est particulièrement vrai pour les Tahitiens qui éprouvèrent fortement le poids du regard étranger. L'Autre imposa sa présence dans un monde qui n'était pas prêt à le recevoir. Il remit en question, par son irruption inopinée, la cohérence précaire de l'univers polynésien et amena les insulaires à se découvrir différents de l'image qu'ils avaient d'eux-mêmes. Ils se sentirent par ailleurs plus unis qu'ils ne pensaient. Ils furent confrontés à un nouvel arrivant qu'ils nommèrent *Popa'ā*, mot qui servait jusque-là à désigner d'autres insulaires[74]. Enfin, cette arrivée eut certainement pour effet de leur donner une conscience plus globale de leur identité. Ils devinrent, désignés par l'Autre, d'abord des Indiens, puis des Polynésiens. Ce n'est que très récemment qu'ils choisirent de se nommer *Mā'ohi*.

---

[74] Le dictionnaire de Davies (1851) dit que le *Popa'ā,* ou *Papa'ā,* était pour les Tahitiens l'habitant des Tuamotu.

I Les navigateurs

1 L'exploration du Pacifique

Pour comprendre le traitement particulier que réserve à l'Autre la littérature polynésienne, il convient de revenir sur ces premiers moments de la présence européenne et notamment sur l'intense activité de nomination à laquelle donnèrent lieu les voyages d'exploration du Pacifique. Une mer ou une terre nouvelles se devaient de recevoir un nom : les nommer, c'était se les approprier, et même les recréer, et c'était indispensable pour les faire figurer sur les cartes grâce auxquelles les puissances européennes partaient à la conquête du globe. Nommer les territoires, c'était déjà commencer à les dominer. Les noms donnés, souvent pris parmi ceux de l'Ancien Monde, firent de ce monde nouveau une sorte de double de l'ancien, une manière d'en apprivoiser le mystère. Pourtant ces terres n'étaient nouvelles que pour ceux qui les découvraient : seuls les navigateurs européens pouvaient imaginer qu'elles fussent anonymes. Les récits de voyage qui nous sont parvenus bruissent encore de ces noms qu'on impose à un monde muet dont on sent parfois la sourde résistance à ces identités nouvelles.

En 1513, Balboa[75], après avoir traversé l'isthme de Darien (Panama), nomma *Grande Mar del Sur*[76] l'immense étendue liquide qu'il aperçut. Lors de son tour du monde (1519-1522), Magellan, un Portugais passé au service de l'Espagne, erra plus de cent jours sur cette immense mer qu'il baptisa à son tour « Pacifique ». Après sa traversée, l'océan devint un temps un espace dont les Espagnols qui en occupaient les deux bords s'en réservèrent l'exclusivité. Sans le savoir, Magellan avait découvert, lors de son périple, Puka Puka, la première île polynésienne[77]. Plus tard, en 1526, un navire espagnol fit naufrage à Amanu, dans les Tuamotu. Cet ensemble d'îles basses fut vite nommé « Archipel dangereux ». Les pirogues légères des indigènes, à faible tirant d'eau, paraissaient plus adaptées pour naviguer

---

[75] On attribue au navigateur espagnol Vasco Nuñez de Balboa qui venait de franchir le détroit de Darien (Panama) la « découverte » du Pacifique. « Le faire-part de la naissance européenne du Pacifique ne remonte qu'au 25 septembre 1513. Ce soir-là, Balboa embrasse des yeux l'immensité du nouvel océan. Colomb vient de vaincre l'Atlantique a quatre reprises : 1492, 1493-1496, 1498-1500, 1502 ; mais il s'est trompé de bord. L'isthme de Panama n'est qu'un pont jeté non seulement entre deux mondes, mais aussi et surtout entre un grand et un gigantesque océan, qui lui, mène bel et bien à l'Asie. » Serge Dunis (1996 : 59).

[76] Pour une histoire complète de la découverte du Pacifique voir la synthèse de Serge Dunis, (1996 :59-96). Voir aussi Pierre-Yves Toullelan et Bernard Gille, (1999 : 77-124).

[77] Elle fait partie des Iles Cook.

parmi ces îles anciennes et érodées que les lourds bateaux européens, gênés par les hauts-fonds coralliens. Les navigateurs européens qui s'aventuraient dans ces régions avaient besoin de cartes précises faisant clairement apparaître les îles. Il fallait donc les nommer et en faire le relevé. L'identité de leurs occupants avait peu d'intérêt pour les navigateurs. Les Indiens recevaient naturellement le nom attribué à leur île.

En 1595, Mendaña découvrit des îles qu'il nomma Marquises. Le contact avec les autochtones fut sanglant et on déplora près de soixante-dix morts. En 1606, l'expédition de Quiros revint aux Tuamotu et découvrit Hao dont la forme évoqua aux arrivants une lyre. Les autres puissances commerciales européennes, soucieuses de s'assurer les routes maritimes qui menaient aux épices, comprirent qu'elles ne pouvaient laisser la maîtrise de ce vaste océan aux Espagnols. Si le XVIe siècle fut espagnol, le XVIIe fut Hollandais. En 1616, Schouten et Lemaire sillonnèrent à leur tour ces eaux si peu pacifiques. Ils essayèrent d'en préciser la carte. L'accueil des insulaires fut souvent violent. Il fallut plus d'un siècle pour que les Européens s'aventurent sans trop de risques dans cette région assez inhospitalière dont les atolls font rêver aujourd'hui les touristes. Le 6 avril 1722, Roggeveen découvrit l'île de Pâques, située à la pointe est de ce que Dumont d'Urville nommera plus tard le « triangle polynésien » (Blais, 2001).

L'immense Pacifique semblait fourmiller d'îles dangereuses qui surgissaient inopinément de la mer avant d'y replonger aussitôt, bien avant que les cartographes aient eu le temps de les repérer correctement. Ils étaient moins habiles pour les « fixer » que les héros des légendes polynésiennes qui pêchaient les îles, comme des poissons et savaient les immobiliser en leur coupant les tendons, comme le fit Tafa'i pour Tahiti, afin que l'île « demeure éternellement à la même place » (Henry, 1997 : 456). Si les sextants des navigateurs permettaient d'établir la latitude, les chronomètres de l'époque n'étaient pas assez précis pour en déterminer la longitude exacte[78]. Le Pacifique défiait encore la raison graphique et l'appétit de conquête des découvreurs du XVIIIe siècle.

En 1756, onze ans avant la découverte de Tahiti, Charles de Brosses, président du Parlement de Dijon, et grand lecteur de récits de voyages, proposa, dans son *Histoire des Terres*

---

[78] Voir l'histoire de John « Longitude » Harrison (Dunis, 2003: 116-121). Cook dressa avec exactitude la carte du Pacifique grâce au chronomètre qui permit de faire de savants calculs.

australes, le nom de Polynésie pour désigner cette aire qui fourmillait d'îles. Ce nom savant composé de deux étymons grecs qui signifient « îles multiples » était une manière de reconnaître l'ampleur de la tâche des navigateurs confrontés à cette profusion d'îles à nommer. La région délimitée par de Brosses n'avait de sens que parce qu'il l'opposait à une autre, plus à l'ouest, celle des « îles noires », qu'il nomma Mélanésie. La géographie naissante de cet océan pouvait, en attendant les découvertes à venir, se contenter de ces oppositions grossières[79]. Il faut attendre un marin et un cartographe d'exception, comme le fut James Cook, qui réunit les deux compétences, pour que cet espace immense sorte enfin de ces approximations si peu scientifiques.

Après les Espagnols et les Hollandais, ce fut donc au tour des Anglais de s'intéresser à cette région du globe. La nouvelle puissance maritime mondiale ne pouvait ignorer le Pacifique. En 1765, Byron et Mouat passent le Horn, sillonnent les eaux dangereuses des Tuamotu et reconnaissent Napuka, Tepoto, Takaroa et Rangiroa. Ils rentrent en Angleterre par Batavia (Djakarta) et le Cap. Dès leur retour, Samuel Wallis et Carteret, avec le *Dolphin*, et le *Swallow* repartent vers le Pacifique. C'est Samuel Wallis, qui a perdu de vue le navire de Carteret depuis son entrée dans le Pacifique, qui « découvre » enfin Tahiti en juin 1767.

2 Découverte de Tahiti

Quand la brume se lève, le 19 juin 1767, Samuel Wallis constate que plusieurs centaines de pirogues indiennes entourent le *Dolphin*. Les indigènes ne se montrent pas hostiles tant que les Anglais n'essaient pas de débarquer dans la baie de Matavai, au creux de laquelle coule une rivière. Comme il est urgent de trouver une aiguade et des vivres frais pour combattre le scorbut qui sévit à bord, les canots tentent de se rendent à terre, et se voient alors attaqués. Afin de pouvoir débarquer, les Anglais doivent pour la première fois tuer des Tahitiens. Le 25 juin 1767, le lieutenant Furneaux, futur officier de Cook, plante enfin le pavillon anglais dans la baie désertée de Matavai. L'île reçoit alors le nom d'*Ile du roi George III*.

---

[79] Les marins français du XIX° siècle, après les découvertes du siècle précédent, donneront des contours plus précis à cette aire. Dès lors on parlera d'un « triangle polynésien », ce qui aura pour effet de mettre la Polynésie française au centre de cette figure géométrique. Les côtés du triangle sont une frontière et ses pointes deviennent des postes avancés. Voir Hélène Blais qui montre que les diverses nominations, à commencer par celles de l'océan lui-même, révèlent toutes, malgré leur flou (« Grand Océan », « Mer(s) du Sud », « Océanie », « Polynésie », « mer Pacifique »), « la volonté de saisir un espace dans son ensemble, et ceci avec la crainte, présente à l'esprit des voyageurs, de le dénaturer par un terme inexact. » (2001 : 91).

Ces premiers moments de la découverte de Tahiti nous sont connus par le récit de Samuel Wallis, *An Account of a Voyage round the World*[80]. En réalité il s'agit d'une publication tardive de 1773, remaniée par le littérateur Hawkesworth, qui utilise non seulement le récit de l'écrivain du bord mais également plusieurs autres journaux, dont celui d'un maître d'équipage, George Robertson (1955).

En s'approchant de la rivière qui se jette dans la baie de Matavai, le lieutenant Furneaux aperçoit un vieillard apeuré à qui il donne, pour le rassurer, une hache, des clous et quelques babioles. Wallis ne mentionne pas le nom de ce vieillard, dont nous savons par le journal de Robertson qu'il s'appelle Owha. Teuira Henry, pense qu'il s'agit du petit chef d'un district nommé Hau (1997 : 25-26), nom que le Tahitien n'a pu imposer ni au capitaine, ni à l'écrivain qui publiera le récit du voyage. Et c'est pourtant Hau, mot qui en tahitien signifie « paix »[81], qui servira d'intermédiaire entre les Anglais et les chefs autochtones. Grâce à lui, mais aussi à cause de la peur inspirée par les armes à feu des Anglais, les premiers échanges vont pouvoir avoir lieu. Les « Indiens » comprennent qu'ils peuvent échanger des produits frais contre de la pacotille dont ils font grand cas. Ils sont aussi très intéressés par le fer qui est pour eux[82] une nouveauté. Les Anglais en profitent : ils négocient un cochon pour un clou ! Un autre commerce, promis lui aussi à un grand avenir, se met en place : pour quelques clous les marins peuvent se procurer des femmes qui furent, pense-t-on aujourd'hui, contraintes de se livrer (Tcherkézoff, 2004). Wallis doit bientôt craindre pour la sécurité de son navire dont l'équipage se met à arracher les clous.

Les Tahitiens, peuple sans écriture, ne nous ont laissé évidemment aucun récit de ces premiers moments. Nous en sommes réduits, pour comprendre leur point de vue, à croiser les textes dont nous disposons. Quelle idée se firent-ils de ces navigateurs à la peau blanche ? Les

---

[80] Samuel Wallis, *An Account of a Voyage round the World*, 1773. La publication, en 1771, du *Voyage autour du monde* de Bougainville, réalisé pourtant après celui de Wallis, éclipsera totalement le récit de l'Anglais qui ne paraîtra qu'en 1773, dans une compilation avec les récits des voyages de Byron, de Carteret et de Cook.

[81] *Hau* est polysémique comme la plupart des mots tahitiens. *Hau*, c'est à la fois, pour cette langue qui ne distingue pas les classes de mots, un adjectif qui a pour sens « calme, paisible » et un substantif qui signifie « paix, calme et sérénité ». Ce mot *hau* désigne aussi « la rosée de la nuit », ou « la brume légère qui monte du sol ». *Hau*, c'est enfin aujourd'hui « le gouvernement ».

[82] Il est vraisemblable qu'ils aient pu se procurer des clous avant l'arrivée de Wallis : il y eut tant de naufrages dans les Tuamotu !

considérèrent-ils comme des dieux[83] ? Pourrons-nous savoir un jour ce qui se passa vraiment lors de ces premières rencontres, ce que ressentirent les Tahitiens, comment ils appréhendèrent toutes ces nouveautés que furent pour eux le tissu, le fer, une langue inconnue et l'écriture ? Les écrivains polynésiens qui veulent retrouver l'identité ancienne polynésienne ne savent rien de plus et doivent compter, eux aussi, avec les reconstructions tâtonnantes des anthropologues.

> « Ce qui va se passer ce jour-là ne peut être ainsi lu qu'*a posteriori*, en en reconstruisant la totale singularité à travers ce qu'en disent les observateurs qu'on peut considérer comme contemporains – essentiellement les capitaines anglais de Cook au Wilson de 1797 – de choses analogues.
> Qu'il faille se livrer à une opération de décryptage pour décrire les événements marquants qui vont prendre place en quelques jours, montre assez que « ce qui se passe » n'est nullement réductible à un simple constat événementiel.» (Baré, 2002 : 100).

Jean-François Baré a raison d'insister sur l'effort de reconstruction nécessaire pour comprendre ce que furent ces instants de la rencontre initiale. Que pensa le premier indigène qui grimpa sur le bateau de Wallis, lorsqu'il se trouva tête-à-tête avec cet animal inconnu qu'était une chèvre, avec ces hommes bizarres vêtus de tissus étranges, capables de faire parler des signes morts gravés sur une matière nouvelle, et dont les têtes étaient couvertes de curieux cheveux ? Mais n'a-t-on pas tendance à surestimer, par vanité ou par ethnocentrisme inconscient, « la totale singularité » de l'événement ?

Le premier autochtone qui réussit à imposer son nom dans les récits européens est une femme rencontrée le 11 juillet 1767. Elle a une quarantaine d'années et le port majestueux. Wallis croit comprendre qu'elle se nomme Oberea. Les journaux de bord et les traductions l'orthographieront aussi Obrea ou Obiria. Le capitaine anglais ignore qu'il s'agit de Purea, la puissante épouse d'Amo, chef de Papara. Le nom qu'il lui donne n'est qu'une petite partie du

---

[83] « Un fait est certain : les insulaires ne prirent pas les nouveaux venus pour des « hommes » *ta(n)gata*. Les Polynésiens ne connaissaient que des hommes comme eux (tous les archipels polynésiens et les Fidji). Un autre fait est certain : les insulaires ne rejetèrent pas les nouveaux-venus comme des monstres qu'il faudrait écarter ou détruire au plus vite. Il y eut bien un désir d'intégration, car l'interprétation dominante plaçait ces nouveaux venus du côté du « soleil » et créait ainsi un désir, celui de capter une partie des pouvoirs de ces êtres. La seule possibilité était donc de faire appel aux catégories existantes : dieux créateurs du monde, dieux locaux, ancêtres, esprits du genre « fantômes » et « lutins », etc. Cependant, aucune catégorie ne correspondait exactement à ce que les Polynésiens avaient sous leurs yeux. L'intégration fut donc aussi *une interrogation* et *une innovation*. » (Tcherkézoff , http://alor.univ-montp3.fr/cerce/r5/s.t.htm)

nom prestigieux qu'elle porte[84]. Il ne sait pas non plus que son époux, avec qui elle règne sur ce district redoutable, est responsable des différentes attaques qu'il a subies. Pour Wallis, il ne fait pas de doute que cette femme est la « reine » de Tahiti. En vérité, l'île, à l'arrivée des Européens, n'est pas une royauté comme l'imaginent les Anglais, prompts à faire des analogies avec ce qu'ils connaissent, mais une île divisée en chefferies rivales, les *mata'eina'a*, chacune regroupant plusieurs lignages familiaux, les *'āti* (Saura, 2004 : 10)[85].

C'est peu avant le départ des Anglais, que les « Indiens » sont enfin nommés Otahitiens[86] par Gore, un contremaître qui a eu la curiosité de demander aux indigènes le nom de leur île. Il n'est pas sûr du tout que ce nom d'Otahitiens ou de Tahitiens dont les Anglais vont se servir pour désigner leurs hôtes ait eu une quelconque signification pour des insulaires qui s'identifiaient plutôt par rapport à leur *marae* familial ou à leurs ancêtres, les *tupuna*. Mais les découvreurs, puis les missionnaires eurent besoin de ces identités simples pour mettre de l'ordre dans le monde certainement un peu confus qu'ils découvraient.

Wallis, qui partit au bout d'un mois et demi, ne sut pas que sa visite avait provoqué, comme le dit Jean-François Baré, « l'ébauche d'une sorte de révolution dans un univers fortement hiérarchique » (Baré, 2002 : 132). En effet les chefs de la place, les *ari'i*, n'étaient plus la source unique des biens distribués dans l'île. Néanmoins certains chefs surent très vite réagir à ce danger qui pouvait mettre en péril leur pouvoir. Ils surent reprendre la main et être à

---

[84] Le nom de cette femme importante témoigne de son droit sur des terres qu'elle peut revendiquer et des liens qui l'attachent à ses ancêtres, les *tupuna*. Les anthropologues hésitent encore entre Airoreatuai i Ahurai i Farepu'a (Baré, 2002 : 133) ou Airoro atua i Ahurai i Farepua (Scemla, 1994 : 1208). On relève dans ce nom après la préposition locative *i*, les noms de deux lieux sacrés auxquels le nom de Purea est associé : le *marae* de Farepu'a (Maison de pierre calcaire), à Ati-ma-ono près de Papara, son district, et le *marae* de Ahu-ra'i (Mur du ciel) (Henry, 1997 : 33 et 88) à Faa'a, district voisin, dont le chef est son frère (Baré, (2002 : 133). Sa mère dispose aussi d'un siège au *marae* de Mahina. Purea et Amo, en dépit de leurs efforts, ne réussiront jamais à asseoir le pouvoir de leur fils Teri'i-rere (Souverain volant) qui possédait lui aussi l'une des plus nobles généalogies : il pouvait être reconnu comme le plus grand chef de l'île. Bien sûr Wallis ne pouvait rien savoir de ces ambitions et des conflits qui agitaient l'île. Il ne soupçonnait pas que la « grande femme qui paraissait âgée d'environ quarante-cinq ans, d'un maintien agréable et d'un port majestueux » (Wallis, 1994 : 21) puisse être aussi importante et porter un nom aussi prestigieux. Voir la généalogie de Mare (Henry, 1997 : 278).

[85] C'est Bligh qui le premier décode le système lors de son deuxième séjour à Tahiti.

[86] Otahiti, Otheiete (Tahiti), Oberea (Purea), Omai (Mai) : les Anglais lièrent longtemps, à tort, le prédicat nominal *'O*, qui précède le nom propre, et le nom propre lui-même. Teuira Henry explique ainsi ce nom de l'île donné par les Anglais : « Ces premiers navigateurs entendant les indigènes dire « O Tahiti », ce qui signifie « ceci est Tahiti », en conclurent que c'était le nom de l'île et écrivirent Otaheiti, erreur bien naturelle, car prononcé comme un mot anglais, cela ressemble beaucoup au vrai nom tahitien. Cette erreur s'applique aussi à la plupart des mots tahitiens inscrits phonétiquement par les écrivains étrangers. » (Henry, 1997 : 22-23)

nouveau les intermédiaires indispensables d'un commerce qui finalement contribua au *mana*[87] de leur nom, auprès des officiers des navires comme auprès des autres insulaires. Les Anglais qui crurent diriger les échanges ne comprirent que très tard qu'ils furent plus souvent manipulés qu'ils ne l'imaginaient. Les journaux de bord européens sous-estiment constamment l'habileté des Polynésiens, celle de Pomare notamment qui sut tirer profit de la présence des Anglais dans la baie de Matavai. La petite narratrice de Louise Peltzer, dans *Lettre à Poutaveri* (1995), insiste sur la supériorité de Pomare dans l'échange. Chacun crut dominer l'échange : les Anglais pensèrent pouvoir se ravitailler à bon compte et les Tahitiens pensèrent pouvoir capter leur puissance à leur bénéfice. Si malentendu il y eut, il résulta d'abord de cet aveuglement réciproque.

Les premiers navigateurs du XVIIIe siècle ne s'interrogent guère sur l'identité des populations qu'ils rencontrent : il leur paraît assez évident que ces « naturels » se définissent par la terre à laquelle ils appartiennent. D'ailleurs ces îles qu'ils découvrent au milieu du Pacifique n'ont d'intérêt pour eux que si elles sont des escales utiles sur la route occidentale qui mène aux épices asiatiques. Il faut donc vérifier la précision des cartes et la qualité des mouillages, repérer les aiguades et vérifier les possibilités d'approvisionnement en nourriture fraîche pour lutter contre le scorbut qui décime les équipages. Le Pacifique mérite quelques efforts et des investissements qu'on espère rapidement rentables. Tous pensent aussi que cet océan donne accès au fabuleux continent austral qui rééquilibrerait un monde si curieusement vide dans son hémisphère sud[88] et donnerait à la nation qui le découvrirait un pouvoir inégalé.

Les expéditions du XVIIIe siècle furent souvent qualifiées de « scientifiques » parce que les capitaines embarquèrent, à bord de leurs navires, des cartographes et des naturalistes qui eurent pour tâche essentielle de nommer et classer un monde dont il fallait trouver la logique (Foucault, 1966). Mais cette ambition ne suffit pas à rendre compte d'une vaste entreprise qui eut aussi pour but l'exploitation de ressources nouvelles. Si le monde devait devenir plus lisible, c'était aussi pour qu'il fût plus exploitable. Le succès des expéditions se mesura certes à la richesse des informations scientifiques rapportées, à la précision des cartes et des descriptions botaniques, mais aussi à l'évaluation exacte des profits qu'on allait pouvoir en

---

[87] L'autorité, la puissance.
[88] Ce continent qui rééquilibrerait au sud du globe la masse de l'Eurasie. Voir Odile Gannier (2003 : 169-227)

retirer. Les consignes, souvent secrètes, données aux chefs des expéditions maritimes leur faisaient obligation d'estimer la rentabilité de l'investissement. La France par exemple, qui venait de perdre le Canada, avait besoin d'explorer le Pacifique pour y trouver des ressources nouvelles et ne pas laisser à l'Angleterre la maîtrise du monde. Les instructions de Louis XV à Bougainville, le 26 octobre 1766, étaient explicites :

> « La connaissance de ces îles étant à peine ébauchée, il est très intéressant de la perfectionner. D'ailleurs comme aucune nation européenne n'a ni établissement ni droit sur ces terres, il ne peut être que très avantageux pour la France de les reconnaître et d'en prendre possession si elles peuvent offrir des objets utiles à son commerce et à sa navigation. » (Bougainville, 1997 : IX)

S'il est exagéré de tout subordonner à l'ambition commerciale, il convient de ne pas perdre de vue que les savants durent leur place sur les navires au service qu'on attendait d'eux. Bougainville avait une mission complexe : il lui fallait à la fois découvrir des terres nouvelles susceptibles d'être colonisées, ouvrir une route vers la Chine, contrôler les latitudes et les longitudes portées sur les cartes, et inventorier les richesses qu'il découvrait[89]. Il devait enfin rapporter sur l'Ile de France (Maurice) des plants d'épices pour en commencer la culture (Monnier, Lavondès, 1993 : 50). Le navigateur français ne fut certainement pas à la hauteur d'une tâche que Cook eut le temps, le génie et les moyens de mener à bien quelque temps après lui. Il faut remarquer, de façon générale, que la connaissance des hommes qui habitaient ces régions n'était pas au programme des explorations du XVIIIe siècle. Le génie des Polynésiens fut d'imposer leur présence et leurs noms à ces navigateurs occupés avant tout de géographie, de commerce et de ravitaillement. L'indigène dut parfois résister plus qu'il n'était attendu et les armes furent nécessaires pour le réduire au silence. C'est ainsi qu'il fit sa place dans les récits de voyage européens, et qu'on finit par trouver utile de le connaître un peu mieux, afin qu'il facilite la tâche de ceux qui voulaient dominer le monde.

3 Bougainville

> « Relisez Bougainville, et vous goûterez à l'exotisme. De cet exotisme pur, de ces considérations colorées et naïves car le séjour de ce dernier n'a duré qu'une semaine. Comment dès lors éviter les incompréhensions, les malentendus ? … » (Peu, 2002 : 25)

---

[89] Il eut pour mission de faire l'inventaire des richesses du monde nouveau : cacao, indigo, cochenille, ambre, nacres, perles, pierres et métaux précieux La liste est de Bougainville, cité par Louis Constant en préface du *Voyage* de Bougainville (1997 : VII).

C'est ainsi que Titaua Peu, dans *Mutismes* (2002), se moque de celui qui a inventé le mythe tahitien. En dépit des reproches que mérite le navigateur français, nous avons cependant choisi de nous intéresser quelque temps à lui. S'il retient notre attention, ce n'est pas par des qualités de navigateur, de cartographe ou d'observateur hors pair, car il est dans ces domaines supplanté par James Cook, qui lui succède à Tahiti. La particularité de Bougainville est d'incarner, plus que l'Anglais, les contradictions d'un monde moderne qui ne peut se détacher de l'humanisme ancien. En outre, ce fut Bougainville qui, le premier, nous fit entendre une voix tahitienne, celle d'Aotourou (Ahutoru) qu'il ramena en Europe et qui collabora à la rédaction de son récit de voyage.

Louis-Antoine de Bougainville fut à la fois un mathématicien acquis aux idées des Lumières et un humaniste porteur des références qui ont fondé l'identité culturelle européenne. Cette double formation explique la vision assez contradictoire qu'il nous laisse de l'île de Tahiti qu'il « découvrit » quelques mois après Samuel Wallis. La terre qu'il aperçoit dans le nord-nord-est sur l'avant de sa frégate *La Boudeuse*, le 2 avril 1768, est à la fois très nouvelle pour lui et même temps très ancienne. Il donne d'abord comme nom *le Boudoir,* ou *pic de la Boudeuse,* à la montagne haute et escarpée qui semble vouloir sortir de la mer. C'est encore pour lui le temps de l'incertitude. L'île comme toutes celles que les navigateurs « pêchent » en mer est mouvante, capricieuse : elle s'offre et se refuse à la fois. Elle sort de l'eau comme pour mieux y replonger. Bougainville met du temps à la « ferrer » et enfin à la fixer. Celle qui peu à peu se stabilise surgit d'un passé très ancien, celui de la mythologie grecque. Il faut au navigateur que des « nymphes », voire une déesse, surgissent de l'âge d'or pour donner un peu de consistance à son rêve d'île. La réalité de Tahiti, où il ne reste d'ailleurs que dix jours, il la découvre plus tard, lorsqu'après avoir franchi la passe d'Hitiaa qui porte aujourd'hui son nom, il se rend à terre[90]. Pour l'instant, ce n'est pas le principe de réalité qui commande le récit. L'imagination veut trouver son compte dans ce que les yeux aperçoivent. Le 4 avril, une pirogue s'approche de la *Boudeuse*, bientôt rejointe par une « infinité d'autres ». « Douze hommes nus » offrent à l'équipage, en signe de bienvenue, des branches de bananier, que le navigateur lettré assimile aussitôt au « rameau d'olivier » antique. Les premiers échanges ont lieu mais Bougainville regrette qu'il n'y ait « point de femmes à cette première entrevue »

[90] Bougainville ne sera jamais sûr de la longitude exacte de Tahiti. Cook, avec un chronomètre plus performant sera, comme à son habitude, beaucoup plus précis (voir Dunis, 2003 : 115-167).

(1997 : 128). Il doit attendre encore un jour pour en apercevoir enfin quelques unes, « jolies et presque nues » (1997 : 129). Il accorde assez peu d'attention à l'homme qui vient dormir à bord de l'*Etoile*, la flûte qui accompagne la frégate. Enfin le 6 avril, c'est la scène tant attendue qui vient combler l'imagination du navigateur, celle dont l'Europe érudite se souviendra et qui fonde encore aujourd'hui le mythe polynésien. Les nymphes sont enfin là, ainsi que la Vénus anadyomène, fille du ciel et de la mer[91], qui sort de l'onde pour le plaisir des hommes. Bougainville ne doute pas d'avoir trouvé ce jour-là, au-dessous de la ceinture de l'équateur, l'île mythique qu'il baptise bien sûr *Nouvelle-Cythère*.

> « A mesure que nous avions approché la terre, les insulaires avaient environné les navires. L'affluence des pirogues fut si grande autour des vaisseaux, que nous eûmes beaucoup de peine à nous amarrer au milieu de la foule et du bruit. Tous venaient en criant *tayo*, qui veut dire ami, et en nous donnant mille témoignages d'amitié ; tous demandaient des clous et des pendants d'oreille. Les pirogues étaient remplies de femmes qui ne le cèdent pas, pour l'agrément de la figure, au plus grand nombre des Européennes et qui, pour la beauté du corps, pourraient le disputer à toutes avec avantage. La plupart de ces nymphes étaient nues, car les hommes et les vieilles qui les accompagnaient leur avaient ôté le pagne dont ordinairement elles s'enveloppent. Elles nous firent d'abord, de leurs pirogues, des agaceries où, malgré leur naïveté, on découvrit quelque embarras soit que la nature ait partout embelli le sexe d'une timidité ingénue, soit que, même dans les pays où règne encore la franchise de l'âge d'or, les femmes paraissent ne pas vouloir ce qu'elles désirent le plus. Les hommes, plus simples ou plus libres, s'énoncèrent bientôt clairement : ils nous pressaient de choisir une femme, de la suivre à terre, et leurs gestes non équivoques démontraient la manière dont il fallait faire connaissance avec elle. Je le demande : comment retenir au travail, au milieu d'un spectacle pareil, quatre cents Français, jeunes, marins, et qui depuis six mois n'avaient point vu de femmes ? Malgré toutes les précautions que nous pûmes prendre, il entra à bord une jeune fille, qui vint sur le gaillard d'arrière se placer à une des écoutilles qui sont au-dessus du cabestan ; cette écoutille était ouverte pour donner de l'air à ceux qui viraient. La jeune fille laissa tomber négligemment un pagne qui la couvrait, et parut aux yeux de tous telle que Vénus se fit

---

[91] Lorsque Cronos se révolte contre Ouranos le ciel, il le châtre et jette son sexe dans la mer. Le sperme qui en sort forme l'écume d'où naît Aphrodite (Vénus). Voir la *Théogonie* d'Hésiode : « Alors, s'élançant de sa retraite, Cronos le saisit de la main gauche, et, de la droite, agitant sa faux immense, longue, acérée, déchirante, il le mutile, et jette au loin derrière lui sa honteuse dépouille. Ce ne fut pas vainement qu'elle s'échappa des mains de Cronos. Les gouttes de sang qui en coulaient furent toutes reçues par Géa, et, quand les temps furent arrivés, son sang fécond engendra les redoutables Erinnyes, les énormes Géants, couverts d'éclatantes armures, portant dans leurs mains de longues lances, les Nymphes habitantes de la terre immense, que l'on nomme Mélies. Cependant ces divins débris, que le tranchant du fer avait détachés, étaient tombés dans la vaste mer; longtemps, ils flottèrent à sa surface, et, tout autour, une blanche écume s'éleva, d'où naquit une jeune déesse. Portée d'abord près de Cythère, puis vers les rivages de Chypre, ce fut là qu'on vit sortir de l'onde cette déesse charmante ; sous ses pas croissait partout l'herbe fleurie. Les dieux et les hommes l'appellent Aphrodite, parce qu'elle naquit de la mer ; Cythérée à la belle couronne, parce qu'elle s'approcha de Cythère ; Cypris, parce qu'elle parut pour la première fois sur les rivages de Chypre ; amie de la volupté, en souvenir de son origine. Dès sa naissance, lorsqu'elle allait prendre sa place dans l'assemblée des dieux, l'Amour et le bel Liméros (le Désir) marchèrent à sa suite. Elle eut dès l'abord en partage, entre tous les immortels, et tous les humains, les entretiens séducteurs, les ris gracieux, les doux mensonges, les charmes, les douceurs de l'amour. » (traduite par M. Patin (1892) de l'Académie Française) http://philoctetes.free.fr/theogonie.htm

> voir au berger phrygien : elle en avait la forme céleste. Matelots et soldats s'empressaient pour parvenir à l'écoutille, et jamais cabestan ne fut viré avec une pareille activité. » (Bougainville, 1997 :130-131)

Bougainville ne veut pas tenir compte de ce qu'il voit pourtant : ce sont les hommes et « les vieilles » qui ôtent le pagne de ces jeunes filles qui s'offrent apparemment si facilement. Une fois à terre, le rêve libertin des marins continue encore quelque temps. Les Tahitiens offrent volontiers leurs filles[92]. Bougainville et ses hommes ne savent pas, bien sûr qu'ils bénéficient de la stratégie nouvelle mise au point lors du voyage de Wallis. Les Tahitiens qui ont compris que la résistance armée était inutile ont choisi de combler de cadeaux leurs hôtes et de se servir de leurs femmes pour éviter l'affrontement. Le chef Ereti fait particulièrement preuve de générosité à cet égard mais les relations deviennent évidemment moins chaleureuses quand les premiers indigènes sont tués. Des femmes en pleurs viennent alors se plaindre :

> « - Tayo,maté, vous êtes nos amis et vous nous tuez. » (Bougainville, 1997 : 143)

Ces premières voix tahitiennes que fait entendre la littérature européenne au discours direct sont des voix de femmes en deuil qui disent leur incompréhension. Les indigènes et leurs « découvreurs » ont semble-t-il vécu les premiers moments de la rencontre différemment. Les difficultés qui surgissent font prendre conscience d'un malentendu qui ne pourra être dissipé par le Tahitien que Bougainville ramène en Europe. Aotourou, de son vrai nom Ahutoru, montrera au navigateur à quel point ses préjugés l'ont trompé. Bougainville comprend alors que l'île découverte n'est pas celle de l'Amour dont il a tant rêvé et qu'elle ne s'appellera jamais, sinon pour quelques philosophes nostalgiques, la *Nouvelle-Cythère*. Son compagnon d'expédition, le naturaliste Philibert Commerson n'a guère plus de succès avec le nom d'*Utopie* qu'il a proposé[93]. Les indigènes l'emportent au moins sur un point : ils ont su imposer aux navigateurs européens le nom de leur île.

---

[92] « Cette vision européenne de *la* femme a empêché totalement les visiteurs d'apercevoir la mise en scène opérée par les adultes tahitiens venant offrir des jeunes filles. C'est pourquoi l'image déformée de la Polynésie qui fut élaborée à partir de 1768 se réduisit en fait à celle d'une femme polynésienne imaginaire. Tahiti devint le pays des « vahinés ». » (Tcherkézoff, 2004 : 203)

[93] Philibert Commerson dans son *Post-scriptum sur l'île de la Nouvelle-Cythère ou Tayti* rappelle qu'il avait trouvé le nom d'*Utopie* emprunté à la république idéale de Thomas Morus. Nom qu'il explique par les racines grecques *eu* et *topos*, dont il donne l'équivalent latin : *felix locus*. (cité p. 65 dans *Philibert Commerson. Le découvreur du bougainvillier*, 1993). Voir aussi Eugène Taillemite, *Bougainville et ses compagnons autour du monde 1766-1769*, II, 1977, Imprimerie Nationale, p. 506-510.

> « L'île, à laquelle on avait d'abord donné le nom de Nouvelle-Cythère, reçoit de ses habitants celui de Tahiti. » (Bougainville, 1997 : 148)

Cette phrase sonne comme un regret : le temps du mythe, pour Bougainville, est terminé. Mais l'Europe lettrée, peu intéressée par la description plus exacte qui lui est proposée par la suite, ne veut pas renoncer à cette île peinte aux couleurs d'une île très ancienne venue d'un temps où les déesses surgissaient de la mer pour s'offrir aux hommes. Les libertins aimèrent ces Tahitiens imaginaires qui sacrifiaient si souvent sur l'autel de l'Amour. Le *Voyage autour du monde* (1771) dont on ne voulut lire que certains passages connut un tel succès qu'il relégua dans l'ombre les récits de Wallis et de Cook, remaniés par Hawkesworth, et publiés en trois volumes, à Londres, en 1773[94]. La Vénus tahitienne de Bougainville éclipsa tout[95], malgré les repentirs de son créateur.

S'il faut reconnaître un mérite à Bougainville, c'est d'avoir, le premier, fait entendre la voix d'un Tahitien dans un récit d'exploration. Le « découvreur » reconnaît sa dette envers Aotourou qui l'aida à se forger une vision plus exacte d'une île qu'il n'avait guère eu le temps d'observer vraiment. A plusieurs reprises, le navigateur loue le zèle et les qualités de cet informateur qu'il ramena en France où il connut un immense succès notamment dans les salons parisiens. Aotourou dut être assez convaincant pour imposer ses vues à son « ami ». Ce n'est pas un petit paradoxe de constater que c'est au Tahitien que revint la tâche de désenchanter le monde fabuleux que crut apercevoir Bougainville et de donner une leçon de réalisme à ce Français qui sacrifiait plus à ses mythes que les Tahitiens à l'Amour. Le navigateur dut renoncer, non seulement au mythe de Cythère, mais aussi à celui du « bon sauvage », qui allaient pourtant durablement imposer le pouvoir de leurs images aux esprits conformistes. La synthèse qu'on peut lire au chapitre X montre clairement ce que doit le texte à la collaboration d'Aotourou.

Le navigateur français ne pouvait imaginer que le pays de l'Amour fût violent :

> « Le caractère de la nation nous a paru être doux et bienfaisant. Il ne semble pas qu'il ait dans l'île aucune guerre civile, aucune haine particulière, quoique le pays soit divisé en petits cantons qui ont chacun leur seigneur indépendant. Il est probable que les Tahitiens pratiquent entre eux une bonne foi dont ils ne doutent point. » (Bougainville, 1997 : 155)

---

[94] Voir l'utile chronologie des publications que présente Tcherkézoff (2004).

[95] Il est amusant de penser que Cook sera envoyé à Tahiti, en 1769, pour observer l'éclipse du soleil par Vénus. L'observation se fera à la pointe de la baie de Matavai aujourd'hui nommée pointe Vénus.

Mais il dut vite reconnaître son erreur et écrire quelques lignes plus loin :

> « Ils sont presque toujours en guerre contre les habitants des îles voisines. » (Bougainville, 1997 : 155)

Bougainville, qui n'avait jamais assisté à une guerre dans ce pays, ajouta même que les Tahitiens tuaient les hommes et les enfants pris dans les combats. Aotourou qui a su corriger la vision mythique est le premier Tahitien qui remet en cause la vision simpliste qu'on donne de son identité. Ce correctif porte la trace de son intervention :

> « J'ai dit plus haut que les gens de Tahiti nous avaient paru vivre dans un bonheur digne d'envie. Nous les avions cru presque égaux entre eux, ou du moins jouissant d'une liberté qui n'était soumise qu'aux lois établies pour le bonheur de tous. Je me trompais, la distinction des rangs est fort marquée à Tahiti, et la disproportion cruelle. » (Bougainville, 1997 : 167)

L'île de Tahiti n'est ni la *Nouvelle-Cythère* ni l'*Utopie*. Elle n'est finalement pas si exotique que cela : il n'y règne ni liberté ni égalité. Les nations européennes ont finalement peu à lui envier : le monde du bas n'est pas meilleur que celui du haut. Le Tahitien qui a su dessiller les yeux du navigateur lui donne sa première leçon d'anthropologie[96]. Grâce à Aotourou, on apprend encore que, seuls, les seigneurs tahitiens mangent à leur faim dans un pays où paraît régner l'abondance, que ces mêmes chefs ont le droit de vie et de mort sur leurs serviteurs et que les femmes ne peuvent partager les repas des hommes. Mais on sait aussi, grâce à lui, que les Tahitiens adorent un dieu, qu'ils connaissent les astres dont ils se servent pour naviguer, qu'ils savent même prévoir l'arrivée des comètes, et qu'ils entretiennent des relations avec les îles voisines[97]. Bougainville conclut humblement son exposé en reconnaissant ainsi sa dette :

> « Voilà ce que j'ai appris sur les usages de ce pays intéressant, tant sur les lieux mêmes que par mes conversations avec Aotourou. » (Bougainville, 1997 : 169)

Bougainville termine le récit de son escale tahitienne par quelques considérations linguistiques intéressantes pour l'identité polynésienne. Il s'est rendu compte qu'Aotourou pouvait se faire comprendre des habitants d'îles très éloignées de Tahiti, ce qui lui permit de

---

[96] Le regard du voyageur français aide aussi le Tahitien à regarder d'une manière nouvelle, plus détachée une société dans laquelle il était impliqué. Le regard de l'Autre, aussi peu perspicace soit-il, contraint certainement le Tahitien à se construire une idée de sa propre personne et de son peuple, une représentation nouvelle de sa propre identité.

[97] Bougainville reproduit quelques noms d'« îles », mais il mélange en réalité les îles voisines comme Aimeo (Moorea) et les districts de Tahiti comme Papara.

faire l'hypothèse d'une grande civilisation polynésienne. Il comprit aussi, toujours grâce à son informateur, que la langue polynésienne était une langue d'une grande vitalité capable de faire sienne les mots étrangers : le mot fer, *iron*, apporté par les Anglais quelques mois auparavant, avait déjà donné le mot tahitien *aouri*. Aotourou, qui lui paraît incapable, par sa constitution physique[98], de prononcer correctement le français, sut constamment étonner l'équipage par son habileté à mettre « en strophes cadencées » tout ce qui le frappait pendant le voyage (Bougainville, 1997 : 169). Grâce à lui, Bougainville se souvint, au moment où l'écriture commençait à imposer sa raison, de quelles performances étaient capables les hommes de l'oralité.

4 L'échange des noms

Les Tahitiens furent peut-être moins surpris que nous ne le pensons par l'arrivée des Européens. En tout cas, ils étaient habitués à gérer la présence de nouveaux venus dans leurs îles, car elles étaient inlassablement parcourues par les *pahi*, les grandes pirogues doubles pontées, qui servaient à la fois à transporter les biens et les personnes. Toute arrivée d'étranger qui pouvait déstabiliser l'équilibre précaire des communautés familiales était régie par des procédures rituelles.

> « Les étrangers venant d'autres régions étaient cordialement reçus au *marae* s'ils appartenaient à la même dénomination que le clan chez qui ils se présentaient. Aussi, lorsqu'ils voulaient, à leur arrivée, offrir des présents et remercier les dieux de leur heureux voyage, ils demandaient au clan *E'ati ha outou ?* (De quelle tribu êtes-vous ?). Si la réponse était favorable, ils disaient *Oia'toa matou* (C'est la même que la nôtre) et ils étaient aussitôt les bienvenus. Le prêtre officiait pour eux et ils n'étaient plus considérés comme des étrangers. Ceux qui ne trouvaient pas leur *marae* correspondant se sentaient vraiment comme des intrus, ce qui ne les empêchait pas de faire leurs prières à la mer et de lui porter des offrandes de gratitude. Il est vrai que dans la plupart des cas les gens du pays étaient très hospitaliers, les recevaient chez eux, disant *Haere mai i te fare nei* (Viens dans la maison). Ces rencontres créaient souvent des liens durables entre les étrangers et les gens du pays. » (Henry, 1997 : 152)

---

[98] Bougainville fait examiner Aotourou par M. Pereire, « célèbre par son talent d'enseigner à parler et bien articuler aux sourds et aux muets de naissance ». Le savant conclut doctement que le Tahitien « ne pouvait physiquement prononcer la plupart de nos consonnes, ni aucune de nos voyelles nasales » (Bougainville, 1997 : 169). Cette idée que les hommes sont dotés d'organes de phonation différents est une tentative pour expliquer la diversité des langues. Loti raconte, au début du *Mariage de Loti*, que les Tahitiens, incapables physiquement de prononcer les noms anglais, sont contraints de donner des noms polynésiens aux deux personnages anglais. Louise Peltzer, dans *Lettre à Poutaveri*, explique que les gosiers tahitiens sont faits d'une autre façon que les gosiers anglais : les petits élèves tahitiens contraignent ainsi le missionnaire Davies à enseigner dans leur langue. Cette soi-disant impossibilité physique est bien sûr un moyen de résister à l'acculturation.

Teuira Henry insiste à juste titre sur le rôle que jouaient les noms dans la relation avec l'Autre. Dire son nom, c'était donner ses papiers d'identité, attester de ce qu'on était. On comprend pourquoi ces noms qui voyageaient d'île en île et permettaient d'être reconnus faisaient l'objet de nombreuses attentions. On ne confiait de son nom que ce qui était nécessaire pour établir des liens. Les noms et les généalogies qui les expliquaient étaient tenus secrets parce qu'ils pouvaient être volés. Si l'étranger ne pouvait prouver par son nom sa parenté réelle avec un habitant de l'île, ou son alliance avec un membre quelconque du clan qui le recevait, il pouvait quand même être accepté en devenant le *tayo* d'un de ses membres. C'est ce mot de *tayo* (*taio*) qu'entendit Bougainville dès son arrivée et qu'il traduisit imparfaitement par le mot « ami ». Etre le *tayo* de son hôte, c'était échanger son nom avec lui et obtenir ce que Jean-François Baré nomme « la consanguinité métaphorique » (2002 : 150). C'est à cette parenté métaphorique que recoururent les chefs qui accueillirent les capitaines européens avec lesquels ils échangèrent leur nom leur procurant ainsi, le temps d'une escale, une sorte de passeport qui leur permettait de jouir du privilège de pouvoir revendiquer une terre et des ancêtres. Cette générosité, temporaire, permettait aussi de neutraliser le danger, espérait-on, que représentait l'arrivée inattendue de visiteurs si puissamment armés.

Dans son *Journal*, James Morrison, le second-maître du *Bounty*, compare cette coutume du *tayo* au mariage, ou à l'adoption, fréquente en Polynésie :

> « Quand un homme adopte un ami pour son fils, la cérémonie est la même, le garçon prenant la place de la femme et à sa conclusion, le garçon et l'ami échangent leurs noms et, dès lors, ce dernier est considéré comme faisant partie de la famille, devenant le fils adoptif du père du garçon. Cette amitié est religieusement observée et ne cesse qu'à la mort, malgré les séparations et d'autres amitiés contractées pendant les absences ; lorsqu'ils se retrouvent, ils se saluent toujours. » (Morrison, 1981 : 156) [99].

En réalité le nom reçu du *tayo* était plus qu'un passeport. Celui qui le recevait pouvait profiter de la maison, de la femme et des alliances de son « ami », mais il devait aussi en épouser les querelles. Pomare qui fit de Cook son *tayo* n'eut de cesse de vouloir l'impliquer dans le conflit qui l'opposait au chef de Moorea. Il n'est pas sûr que les capitaines européens aient perçu toute l'importance de l'échange des noms qu'ils considérèrent souvent comme un geste de politesse exotique. Cette coutume du *tayo* fut certainement un des moyens qu'utilisèrent les premiers chefs tahitiens pour maîtriser le danger potentiel que représentaient les nouveaux

---

[99] Sur le *tayo* voir aussi Douglas Oliver (2002 : 201).

venus. L'échange des noms est à considérer dans l'ensemble plus vaste des échanges qu'organisaient les Polynésiens pour stabiliser les relations souvent conflictuelles qui opposaient les différents clans entre îles voisines. Les Européens, souvent prisonniers de leur logique du profit immédiat, eurent du mal à comprendre l'intérêt de ces échanges qui défiaient parfois le simple bon sens marchand. Ils tentèrent de maîtriser les cours des denrées échangées ne se rendant pas toujours compte que la transaction qui leur était proposée n'était pas seulement économique. Les Polynésiens savaient qu'en donnant, ils imposaient de rendre : c'était leur manière de maîtriser ce qui pouvait les menacer, les dieux comme les hommes. En donnant ils faisaient rentrer l'Autre dans un système global de solidarités, ils apprivoisaient l'inconnu en espérant en faire un partenaire, voire un obligé[100]. Mais au-delà du désir d'impliquer le nouveau venu dans un ensemble de relations, les *tayo* tahitiens eurent certainement le sentiment qu'en offrant leurs noms, ils faisaient à leurs hôtes sans attaches un don d'une valeur inestimable que ceux-ci seraient bien incapables de rendre. Le nom tahitien procurait à ces navigateurs aux maigres patronymes qui venaient s'échouer sur les côtes tahitiennes, à ces *hutu pāinu*, l'ancrage nécessaire, le fondement qui leur donnerait vraiment une identité, et les rendrait peut-être définitivement humains. Que représentait un pauvre nom, comme Uariti (Wallis), Poutaveri (Bougainville) ou Tute (Cook), comparé à la richesse d'un nom tahitien qui étalait ostensiblement les titres et attaches terrestres de celui qui le portait ? Les navigateurs de passage comprirent-ils le prix de ce don inestimable qui leur était fait ? En saisirent-ils aussi la valeur agonistique ? Les chefs polynésiens pratiquèrent volontiers ce *potlatch* avec leurs puissants hôtes. On peut douter que cette coutume fut appréciée à sa juste valeur. Les capitaines dans leurs journaux de bord s'interrogent souvent sur le comportement étrange de ces Indiens qui bondissent sur les bateaux en criant *tayo*.

Ces étrangers sans attaches, venus du levant, devaient inquiéter vaguement leurs hôtes étonnés qu'on pût errer ainsi sur l'océan. Qu'ils fussent pris pour des demi-dieux comme le pense Tcherkézoff (2003) ou simplement pour des créatures menaçantes, il convenait de les apprivoiser en leur donnant un nom complet, à les humaniser en leur trouvant des attaches, notamment en identifiant leur *marae* d'origine, ce qui était la manière la plus commune pour doter un homme d'un enracinement et d'une histoire. Chaque famille polynésienne

[100] Voir sur le don polynésien Marcel Mauss (2001 : 143-279), la préface « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss » que Lévi-Strauss a écrite pour cet ouvrage, et *L'Enigme du don* de Maurice Godelier (1996b).

revendiquait en effet un *marae* ancestral, que Teuira Henry nomme *marae tupuna*, auquel étaient attachés les noms héréditaires (Henry, 1997 : 148)[101]. Un jour Orio, le chef de l'île de Raiatea, osa demander à Cook le nom de son *marae*. Cook fut un peu étonné de la question mais il voulut rassurer son *tayo*. Comme il croyait que les *marae* étaient de simples cimetières, il répondit que c'était celui de Stepney, sa paroisse d'origine à Londres. Orio parut heureux de cette information qui faisait enfin de Cook-Tuti, un homme selon sa conception. Il put ainsi compléter le nom du capitaine qui lui semblait certainement bien court : il y ajouta donc le nom du *marae* de Stepney qui donnait à son « ami » l'enracinement qui lui manquait.

> « Je dus répéter le nom plusieurs fois, jusqu'à ce qu'ils pussent le prononcer ; et *Stepney marae no Tuti*[102] retentit dans cent bouches à la fois. Je m'aperçus par la suite qu'on posa la même question sur la plage à M. Forster mais il donna une réplique différente et justifiée, en lui répondant qu'un homme dont la vie est en mer ne pouvait dire où il serait enterré. C'est la coutume ici, comme dans la plupart des autres nations, que toutes les grandes familles aient un lieu de sépulture leur appartenant en propre, où sont enterrés leurs restes ; ce lieu se transmet, en même temps que la propriété, d'héritier en héritier ; c'est ainsi qu'à Tahiti, lorsque Tutaha était au pouvoir, le marae de Pare était *marae no Tutaha*, mais maintenant on dit *marae no Tu*. » (Cook, 1994 : 218)

Forster, par sa déclaration intempestive dut effrayer à nouveau le chef Orio que Cook venait de rassurer. Le capitaine savait qu'il convenait de respecter les croyances des hommes de cette région qu'il explorait. Il eut certainement conscience que ces nombreuses visites dans les îles contribuaient aussi au maillage de cet espace polynésien dont il finit par faire définitivement partie[103]. Après sa mort, les chefs tahitiens prirent l'habitude de confier aux étrangers de passage le tableau qui le représentait[104] comme si celui qu'ils considéraient maintenant comme un *tupuna* veillait sur la stabilité d'un monde qui venait de s'ouvrir plus largement[105].

---

[101] Ces *marae* familiaux avaient pour pierre de fondation une pierre que la pirogue des ancêtres fondateurs avait prélevée sur le *marae* de l'île de départ. Les pierres des *marae* de l'île d'origine servaient ainsi à fonder les *marae* nouveaux que la famille revendiquait comme lieu d'ancrage. Cette dispersion des pierres des *marae* qui constituaient un espace réticulé peut être comparée à une sorte de bouturage, une extension rhizomique qui montre qu'enracinement et voyage peuvent coexister.

[102] Stepney, le *marae* de Cook.

[103] James Cook mourut assassiné le 14 février 1779 dans la baie de Kealakekua à Hawaï. Si l'on en croit le capitaine King, certains restes du capitaine, que les autochtones finirent par rendre, allèrent finalement s'abîmer dans les profondeurs de l'océan. Ils ne revinrent jamais au *marae* de Stepney.

[104] Le portrait peint par Webber en 1777, que les capitaines prendront l'habitude de signer.

[105] Sur le rôle de Cook et l'échange des noms en général, voir Picard, (2006 : 219-262).

5 La prophétie de Vaità

Si le récit polynésien de l'arrivée des étrangers continue à obséder par son absence l'imaginaire des écrivains polynésiens et des chercheurs, on peut cependant en trouver une trace dans l'oraliture traditionnelle. Teuira Henry dès le début de *Tahiti aux temps anciens*[106] rapporte une prophétie célèbre qui annonçait l'arrivée des étrangers. On la connaît sous le nom de prophétie de Vaità. Le pasteur Orsmond la recueillit, en 1823, de la bouche de Auna-iti et de celle de Vai-au, deux prêtres de l'île de Porapora (Bora Bora) où il venait installer une station missionnaire.

A Raiatea, sur le grand *marae* de Taputapuatea, un prêtre du nom de Vaità avait su interpréter un étrange présage qui s'était produit à la fin de la cérémonie solennelle du *Pa'i atua*[107]. Un brusque coup de vent avait décapité, au grand étonnement de tous, un *tamanu*, un arbre pourtant résistant. Vaità, soudain inspiré, avait vu dans l'événement l'annonce de l'arrivée d'étrangers visiteurs :

> « Je vois devant moi le sens de cet événement étrange. Les glorieux enfants du Tronc (Dieu)[108] vont arriver et verront ces arbres ici à Taputapuatea. Ils seront d'aspect différent de nous et pourtant seront nos semblables, issus du Tronc et ils prendront nos terres. Ce sera la fin de nos coutumes actuelles et les oiseaux sacrés de la mer et de la terre viendront se lamenter sur ce que cet arbre décapité nous enseigne. » (Henry, 1997 : 16).

On ne peut que souligner l'étrangeté de cette prophétie « ancienne » récitée plus de cinquante ans après l'arrivée des Européens. Il convient de souligner le contexte énonciatif très particulier d'une récitation faite par des prêtres au missionnaire qui venait prendre la place

---

[106] *Tahiti aux temps anciens* est la « Bible » des océanistes. Cet ouvrage publié, en 1928, à Honolulu par Teuira Henry est en réalité la reconstitution, à l'aide des notes retrouvées, d'un livre perdu de son grand-père, le pasteur Orsmond qui débarqua à Tahiti en 1817. L'ouvrage ne fut traduit en français qu'en 1951.

[107] Cérémonie solennelle que raconte longuement Teuira Henry (1997 : 164-185) ainsi que William Ellis (1972 : 220-221). Alain Babadzan, dans la deuxième partie de son livre *Les Dépouilles des dieux* (1993 : 89-141) en propose une analyse détaillée. L'« effigie » du dieu, le *to'o* (le mot signifie dans son sens premier « perche » ou « bâton »), en réalité un morceau de bois entrelacé de fibres végétales, était périodiquement rhabillé de plumes par les prêtres qui ainsi le « re-consacraient ». Alain Babadzan décrit le *pa'i atua* comme un rite de fertilité où le dieu convoqué par les prêtres est sommé par le don qui lui est fait d'accorder la fécondité.

[108] *Tumu*, qui est le « tronc », la « racine », la « cause », la «raison » ou « l'origine des choses », est ici traduit par Orsmond par « Dieu ». Le terme de *tumu* est pris comme un concept philosophique et fait référence à un dieu responsable de sa propre existence comme de celle de sa création. Il est vrai que le récit de « création » polynésien rapporté plus loin dans *Tahiti aux temps anciens* met en scène le dieu Ta'aroa nommé « Tahi-tumu », cause et racine de lui-même (Henry, 1997 : 343).

qu'ils occupaient. Comment ne pas la considérer à la fois comme un hommage, un acte d'allégeance, mais aussi comme une élaboration syncrétique, preuve de la résistance des Polynésiens à l'acculturation subie. En récitant au pasteur Orsmond ce texte qui annonçait le passage de l'ordre ancien au nouveau, ces prêtres qui venaient de détruire leurs « idoles » reconnaissaient ainsi leur défaite espérant que le don de leur récit saurait leur attacher ce puissant nouveau venu. Mais comment ne pas s'interroger aussi sur « l'authenticité » d'un texte qui présente une vision si chrétienne, si universelle de l'humanité ? Comment ne pas y voir une preuve de l'influence des discours missionnaires et peut-être même une tentative pour élaborer un compromis ? L'arrivée annoncée de ces hommes nés du même tronc (*tumu*) et pourtant si différents est surprenante pour un peuple naturellement enclin à dénier au nouveau venu sa qualité d'homme. Les récitants ont, semble-t-il, dans cette « prophétie » su mêler la rhétorique chrétienne et les griefs polynésiens dus à la perte de leur terre et de leurs coutumes. Ce tressage habile permit aux prêtres de Bora Bora de célébrer les « glorieux » nouveaux-venus et de souligner les dangers que couraient les Polynésiens dans l'aventure. Ce texte de l'oraliture témoignait, avant même l'émergence de la littérature, de l'existence d'une élaboration culturelle qui préservait déjà, en faisant les compromis nécessaires, ce que les Polynésiens considéraient comme fondamental pour le respect de leur identité. Le message ainsi élaboré était suffisamment ambigu pour que tous y trouvent leur compte. Teuira Henry qui place cette prophétie au début de *Tahiti aux temps anciens* n'y vit certainement pas la condamnation de l'œuvre missionnaire.

6 Tematua

Chacun des deux grands chocs acculturatifs que subit le pays provoqua une réponse culturelle où l'écriture joua un rôle important. Le choc de l'évangélisation poussa non seulement les prêtres à confier leurs mythes et légendes aux missionnaires, mais il poussa aussi les premiers alphabétisés à rédiger secrètement les livres des ancêtres, les *puta tupuna*, afin de sauver des généalogies et des légendes familiales vouées à disparaître[109]. La récitation ou l'écriture de

[109] Vient de paraître au moment où nous écrivons ces lignes un *puta tupuna* un peu particulier. Sous le titre de *Eteroa. Mythes, légendes et tradition d'une île polynésienne* (2007), les éditions Gallimard publient des récits de Rurutu, une des Iles Australes. Ils ont été confiés à Michel Brun, par son père adoptif, Anaitu Pito a Tehio, natif de Rurutu et issu de la lignée royale, qui les avait lui-même reçus de son grand-père, Puoro a Tehio, qui en était le dépositaire. L'écrivaine de Rurutu Taaria Walker a puisé largement dans cette tradition orale, depuis longtemps consignée par écrit et connue des habitants de l'île, pour écrire son propre livre.

textes participèrent ainsi, dès l'arrivée des Blancs, à la sourde résistance que les Polynésiens opposèrent à leurs vainqueurs (Babadzan, 2003 :173).

L'installation du C.E.P., près de cent cinquante ans plus tard, fut le deuxième grand choc acculturatif qui favorisa en grande partie l'émergence de la littérature qui nous occupe. Il était naturel que les deux premières romancières polynésiennes, Chantal Spitz (1991) et Louise Peltzer (1995), reviennent sur l'histoire d'une « découverte » qui leur parut avoir mis pour la première fois l'identité polynésienne en péril.

Quand, dans le premier roman polynésien de langue française, *L'Ile des rêves écrasés* (1991), Chantal Spitz met en scène de manière particulièrement vive l'arrivée des premiers navigateurs, elle se réfère évidemment à cette prophétie de Vaità dont elle donne une interprétation radicale. Pour elle, si le peuple polynésien est aujourd'hui malheureux, c'est parce qu'il a oublié la parole de l'ancien prophète qui l'avait mis en garde. En interprétant ainsi ce texte, l'écrivaine a-t-elle conscience de traiter le texte prophétique polynésien comme s'il s'agissait d'un texte de l'Ancien Testament ? Vaità est présenté comme un prophète d'Israël que ni les chefs ni le peuple n'ont voulu entendre. Pouvanaa Oopa, le leader autonomiste des années cinquante, a su jouer de ces références bibliques pour mobiliser son peuple contre le pouvoir métropolitain (Saura, 2004 : 207). D'ailleurs le personnage de Tematua (la Vigueur) lui ressemble assez : né à Huahine (Ruahine dans le roman), c'est un orateur véhément dont la rhétorique biblique sait galvaniser un peuple familier du Livre saint. Tematua commente ainsi la prophétie de Vaità :

> « Ils sont arrivés un jour, sur leur bateau sans balancier, donnant raison à la parole oubliée. Nous les avons accueillis, ces étrangers, ces frères venus d'ailleurs, annoncés longtemps auparavant. Nous les avons aimés, ces rameaux inconnus du tronc, enfants de Ta'aroa l'Unique.
> Nous avons partagé notre terre avec eux, grande maison créée par Ta'aroa, pour que tous ses enfants y grandissent. Nous leur avons offert notre amour. Amour confiant, qui nous a fait oublier la suite de la prédiction. Amour infini, devenu douleur et larmes.
> Ils se sont approprié notre terre, aidés par certains hommes de notre peuple, assoiffés de pouvoir immérité. Ils ont déstabilisé notre ordre nous imposant leur monde.
> O mon peuple, la parole est devenue réalité et nous pleurons. » (Spitz, 2003 : 20)

Si le peuple polynésien a connu le malheur, c'est bien sûr parce qu'il a oublié la parole sacrée ancienne mais aussi parce qu'il a été victime de sa bonté, d'une *aroha*[110] qui lui est naturelle, et dont les Polynésiens sont habituellement fiers.

> « La prédiction alors s'est entièrement réalisée. Ils se sont approprié notre Terre, renversant l'ordre que nous avions établi et, depuis, un visage blanc se tient debout dans notre monde effiloché. » (Spitz, 2003 : 26)

L'irruption du « visage blanc » dans ce commentaire montre que l'écrivaine fait aussi une lecture anticolonialiste de cette prophétie manifestement influencée par Frantz Fanon[111]. L'arrivée des missionnaires est décrite comme celle de colons blancs décidés à exploiter le monde qui s'offre à eux. L'autochtone, bienveillant et souvent naïf, subit la violence physique et morale de ces sauvages agresseurs sûrs de leur force et de la supériorité de leur race. Cette version simplifiée, et souvent un peu caricaturale, de l'histoire ne résiste guère à l'analyse des journaux de bord : l'accueil de Wallis manqua singulièrement d'*aroha* et les affrontements furent sévères avant que Furneaux puisse débarquer et planter le pavillon anglais sur une terre que les chefs en concurrence ne voulaient guère partager. Il n'est pas sûr non plus que la couleur de peau ait eu l'importance que l'écrivaine lui accorde. Mais Chantal Spitz qui est une écrivaine militante ne vise pas l'exactitude historique et sait que l'argumentation, pour être efficace, a besoin d'oppositions fortes, et de quelques simplifications. Le discours qu'elle prête à Tematua, au début de son roman, est avant tout un discours politique qui a pour but de mobiliser un peuple victime du second choc acculturatif. Le présent informe la vision du passé. Le récit que fait l'orateur des premiers contacts avec les Européens est évidemment fortement marqué par la situation qui prévaut au moment de l'énonciation.

Tematua, l'orateur de *L'Ile des rêves écrasés*, sait qu'on mobilise un auditoire en lui racontant une histoire enfin rendue lisible. Mais, avant d'aller plus loin dans l'analyse de la réécriture et des simplifications de son propos, il convient d'abord de s'étonner de ce qu'« oublie » son discours. Les silences des historiens sont souvent plus efficaces que leurs meilleurs

---

[110] A Hawaï, on dit *aloha*. Le mot *aroha* (ou *arofa*) désigne l'amour, la compassion sans référence à la sexualité. Le grec distinguait ces deux amours, utilisant soit le mot *agape*, soit le mot *éros*. Le premier désigne l'amour des parents pour leurs enfants, le second est l'amour physique, sexuel.

[111] « Et puis il nous fut donné d'affronter le regard du blanc.
Une lourdeur inaccoutumée nous oppressa.
Le véritable monde nous disputait notre part. »
(Fanon, 1952 : 91)

arguments. Tematua, qui se propose de pousser son peuple à la résistance en lui révélant enfin son histoire, ne fait aucune référence à la formidable épopée des navigateurs polynésiens qui réussirent à coloniser les îles du Pacifique en partant des côtes asiatiques. Un tel « oubli » peut paraître surprenant : le récit d'un exploit aussi admirable aurait de quoi rendre fier n'importe quel peuple. Mais cet « oubli » est logique pour un leader qui fonde, comme beaucoup de militants d'aujourd'hui, l'identité sur la seule appartenance à la terre. Chantal Spitz veut oublier qu'elle est issue d'un peuple de navigateurs qui colonisèrent les îles qu'ils découvrirent. Avant d'être des *mā'ohi*, les Polynésiens furent d'abord des *hutu pāinu*[112]. L'écrivaine a du mal à imaginer, comme encore beaucoup de Polynésiens, qu'elle appartient elle aussi à un peuple de marins qui s'arrachèrent à leur terre d'origine pour aller s'établir plus loin, *tā hiti*, vers l'est[113]. En faisant l'impasse sur cette épopée maritime, Tematua commence son récit de l'histoire à l'arrivée des navigateurs européens, leur accordant ainsi une importance peut-être injustifiée, et laissant croire qu'avant eux la Polynésie vivait hors du temps, dans un éternel présent. Le récit polémique de l'histoire polynésienne que fait faire l'écrivaine à son personnage au début de son roman a besoin de cette période étonnamment « froide » pour y définir une identité polynésienne éternelle, une *iho* mythique, insensible aux bouleversements de la modernité. Les anciens Polynésiens auraient vécu dans une sorte d'Eden avant l'arrivée du Blanc.

L'enfance de Tematua, que conte le roman, s'inscrit dans ce temps mythique bien qu'elle se situe à la fin du XIXe siècle, donc longtemps après l'arrivée des premiers Blancs et le début de l'évangélisation missionnaire. Mais l'île de Ruahine (Huahine) a su rester à l'écart de l'influence *popa'ā*, encore plongée dans un passé que le pasteur qui administre la communauté a su conserver[114]. Le jeune Tematua, nous dit le texte, voit le jour dans « une île tranquille, corolle émeraude posée à l'aube des temps sur l'océan sans limite » (Spitz, 2003 : 31). L'Histoire est loin de cette petite île où rien ne vient troubler la transmission paisible des savoirs.

---

[112] Ce qui distingue les premiers arrivants des *popa'ā* est qu'ils ne prirent la terre de personne.
[113] C'est ainsi que Jean-Marius Raapoto analyse le nom de Tahiti : « transplanté à l'est » (Raapoto Jean-Marius, 1994 : 14).
[114] Cette idée que les missionnaires ont su conserver ce qui était traditionnel montre la réussite de leur entreprise puisqu'ils parvinrent à persuader ceux dont ils venaient de détruire la civilisation qu'ils étaient restés les mêmes.

> « Ils sont heureux, tous ces enfants à moitié nus, dans cette nature généreuse, apprenant les gestes immémoriaux de leurs pères. Lisant dans le ciel et les étoiles le moment propice pour la pêche, la plantation ou la récolte. Sentant de leur corps le souffle du vent qui fait accourir le poisson dans le filet. Naturellement, ils perpétuent ces gestes millénaires, transmis depuis l'aube des temps, par le geste et par le verbe, connaissance de la nature mise en mémoire jour après nuit. » (Spitz, 2003 : 33)

ōōNul Aotourou ne vient désenchanter ce monde paradisiaque qui doit tant à la Bible, à Rousseau et à Margaret Mead. L'anthropologue américaine avait en son temps ouvert son étude sur l'adolescence par une description tout aussi idyllique intitulée : « Une journée aux Samoa ». Le petit village samoan s'éveillait aux premières clartés de l'aube, chacun vaquait paisiblement aux occupations qui lui étaient attribuées. Rien ne semblait devoir altérer le bonheur tranquille d'une communauté donnée en modèle aux éducateurs inquiets de l'Amérique des années vingt. Chaque journée nouvelle n'était que la répétition rassurante de la journée de la veille, et se terminait ainsi :

> « Et il ne restera que le doux grondement du récif et le murmure des amants tandis que tout reposera jusqu'à l'aube. » (Mead, 1963 : 380)[115]

Evidemment de telles descriptions qui font, pour des raisons idéologiques, la part belle au mythe veulent ignorer que l'ancienne société polynésienne n'échappait pas aux bouleversements d'une histoire plus « chaude » que ne veut l'imaginer Chantal Spitz. La société polynésienne dans laquelle arrivèrent les navigateurs européens était en proie depuis longtemps à des bouleversements importants. Le culte nouveau de 'Oro remplaçait celui de Ta'aroa, et les chefs de Tahiti se battaient férocement pour la possession de l'effigie du nouveau dieu qui leur assurerait la suprématie sur l'île. La transformation du polythéisme ancien en monothéisme annonçait une concentration du pouvoir politique. Les chefs des différents clans, un temps pétrifiés par la puissance de ces hommes blancs nouveaux venus, ne tardèrent guère, experts qu'ils étaient dans le maniement du don, à les impliquer dans leurs querelles. A ce jeu, Pomare fut longtemps le plus fort. Il faut dire qu'il eut la chance de voir les bateaux anglais faire escale sur ses terres.

---

[115] Serge Tcherkézoff dans *Le Mythe occidental de la sexualité polynésienne* (2001) revient sur les erreurs d'appréciation de l'anthropologue américaine qui a accordé trop de crédit à ses petites informatrices. Il rappelle aussi que Derek Freeman, un Australien, s'est opposé, à partir de 1983, aux thèses de Margaret Mead, défendant l'idée que, contrairement à ce que pensait l'Américaine, la virginité était valorisée à Samoa. Une écrivaine samoane, Sia Figiel, revient avec humour sur cette controverse dans son livre *L'Ile sous la lune* (2001 : 241-242).

> « Nous nous sommes alors imaginé que leur esprit était aussi lumineux que leur peau. Blanc, couleur de lumière, donc d'intelligence. Brun, couleur de ténèbre, donc de non intelligence. » (Spitz, 2003 : 21)

Chantal Spitz mobilise, pour son combat, les oppositions efficaces trouvées chez Fanon[116] et calque souvent son discours sur celui des écrivains antillais. Ce qui la conduit évidemment à « noircir » les Polynésiens que les navigateurs européens trouvèrent en réalité plutôt clairs[117]. Cette couleur noire, qu'elle leur donne, les rend frères de ceux qui furent victimes du racisme blanc, donc plus proches des descendants des esclaves africains[118], « ceux qui ne se consolent pas de n'être pas faits à la ressemblance de Dieu mais du diable, ceux qui considèrent qu'on est nègre comme on est commis de seconde classe » (Césaire, 1983 : 58). La petite Rui, la narratrice de Louise Peltzer dans *Lettre à Poutaveri* (1995), ruinera ces assimilations rapides en déclarant naïvement :

> « Nous, on aime bien la peau claire et nous y faisons très attention, surtout les filles, plus elles ont la peau claire, plus c'est joli. » (Peltzer, 1995 : 53)

Il est vrai qu'en Polynésie, avant le contact, la couleur blanche bénéficiait d'un préjugé favorable. Ce n'est donc pas, comme feint de le croire Chantal Spitz, parce que les Blancs ont réussi à imposer leurs valeurs. Serge Tcherkézoff explique que la Polynésie ancienne avait une sorte de culte de la lumière, *ao*, qui lui fit aimer l'est, avant même que les « découvreurs » n'arrivent.

> « Ce culte solaire organise la vision de l'espace. Vers l'est se trouve donc l'espoir, toujours renouvelé, jamais épuisé. Et c'est vers l'ouest, direction des origines historiques, que les habitants de tous les archipels situent le pays des morts, plus exactement l'Ile-des-morts, où vont les âmes des défunts. » (Tcherkézoff, 2003 : 39)

Cette division de l'espace entre est et ouest structure aussi la pensée polynésienne : à l'*ao*, la lumière des hommes, s'oppose le *pō*, l'obscurité matricielle des dieux et des ancêtres (Babadzan, 1982). La lecture de Chantal Spitz qui privilégie le regard raciste et l'agression

---

[116] « Je m'assieds au coin du feu, et je découvre ma livrée. Je ne l'avais pas vue. Elle est effectivement laide. » (Fanon, 1952 : 94).

[117] Ce qui explique le préjugé favorable dont ils furent l'objet. A l'inverse, les Mélanésiens, plus noirs, furent jugés sauvages. Bougainville l'exprime crûment après avoir rencontré ses premiers Mélanésiens : « Au reste, nous avons observé, dans le cours de notre voyage, que les hommes nègres sont beaucoup plus méchants que ceux dont la couleur approche de la blanche. » (Bougainville, 1997 : 203).

[118] Les Polynésiens, fort heureusement pour eux, ne connurent pas l'esclavage.

colonialiste ignore délibérément la recherche anthropologique, moins utile pour le combat indépendantiste.

Le navigateur européen dont l'écrivaine fait le portait est un simple prédateur auquel il est impossible de trouver des qualités. Sa condition d'éternel errant semble même le condamner à ne vivre que de ce qu'il dérobe à un autochtone sûr de son droit et solidement implanté dans son île[119].

> « Comme ces mārara qui arrivent en grappes sur la plage de sable fin, ils ont dérivé de plus en plus nombreux, hommes et femmes, fuyant la déliquescence de leur vieux monde. » (Spitz, 2003 : 21)

Peut-on dire que des *mārara*, ce sont des poissons volants, « dérivent » par « grappes » sur les plages ? Si la comparaison manque de cohérence, c'est qu'elle cache à nouveau la référence aux *hutu paīnu*, à ces fruits dérivants que les Polynésiens affectent ostensiblement de mépriser, peut-être pour mieux oublier qu'ils furent il y a longtemps ces mêmes fruits. Le navigateur européen vient à point nommé pour qu'ils se pensent vraiment autochtones, nés de cette terre. Traiter l'étranger d'*hutu paīnu* ou de *rātere*[120] est une manière commode de se fabriquer une identité stable et rassurante.

> « Nous nous sommes alors soumis à ces frères étrangers, lointaines branches ballottées pendant des mois sur cet océan qu'ils ne comprenaient pas, échouées par hasard sur nos rivages et qui prennent racine sur la terre Māohi.» (Spitz, 2003 : 21)

La dernière harangue de Tematua se termine par cette forte exhortation qui dresse son peuple contre ceux qui sont venus voler son âme :

> « Te laisseras-tu assassiner
> Sans jamais réagir
> Sans te relever
> Les aideras-tu à te voler ton âme
> Les laisseras-tu voler ta patrie
> Les laisseras-tu te tuer et faire de toi
> Un nouvel homme et sans patrie ? »
> (Spitz, 2003 : 28)

---

[119] On cite volontiers à Tahiti cette phrase de Henri Hiro en réponse à Jacques Toubon:
« Si tu étais venu chez nous, nous t'aurions accueilli à bras ouverts. Mais tu es venu ici chez toi, et on ne sait comment t'accueillir chez toi. » (Henri Hiro, interview dans le magazine *I Mua*, en 1980, cité par Saura en couverture, 1998).

[120] Voir Bruno Saura, (1998 : 68). Ce mot désigne aussi aujourd'hui, de façon un peu condescendante, les touristes.

Le discours fini, le vieil orateur peut mourir : il n'accompagnera pas son peuple dans la reconquête de sa dignité perdue.

> « Quand les fils de Ruahine portèrent Tematua en terre, les larmes de Ta'aroa se déversèrent sur le monde, déluge de douleur infinie. Les oiseaux sacrés de la mer et de la terre replièrent leurs ailes pour se lamenter. » (Spitz, 2003 : 30)

On reconnaît, dans l'ultime cérémonie qui va planter définitivement Tematua dans sa terre, la présence des oiseaux de la prophétie de Vaità. C'est ainsi que se termine le prologue du premier roman polynésien dont la véhémence tient autant aux lectures bibliques de son auteure qu'à ses lectures politiques. Les *Popa'ā* navigateurs que présente l'orateur du roman ne sont plus ces « frères » venus d'ailleurs mais des « hommes pâles, au corps différent, à la peau blanche, [qui] ont posé leur regard sur nos femmes » (Spitz, 2003 : 21). L'écrivaine, on le voit, a lu Segalen dont les citations souvent masquées nourrissent sa diatribe. Le rejet de l'Autre, auquel l'écrivaine ne donne jamais de nom précis, se contentant souvent d'un « il » méprisant qu'elle oppose à un « nous » fédérateur, permet de fonder une identité polynésienne qui se définit d'abord dans la lutte et le combat avant même d'affirmer ses valeurs propres. Si Chantal Spitz manifeste autant d'amertume et d'intolérance envers les *Popoa'ā*, c'est peut-être qu'elle a cru, comme les personnages de son roman, à la possibilité d'une société polynésienne ouverte à l'Autre, accueillante au métissage. Mais la brutalité de la décision d'installer les armes nucléaires, qui fit craindre aux Polynésiens de devenir étrangers sur leur propre terre, lui fit peut-être perdre son *aroha*. Le roman, *L'Ile des rêves écrasés*, n'est pas seulement la chronique d'une révolte, c'est aussi celle de la désillusion d'une famille métissée qui a cru partager sa culture avec l'Autre, et qui s'est fait finalement voler sa terre lorsque la décision a été prise de faire de Ruahine une base de missiles atomiques. Cette injustice pousse Terii, le fils aîné de Tematua, à soutenir la cause indépendantiste.

7 Rui

Louise Peltzer dans *Lettre à Poutaveri*, un roman historique publié en 1995, présente de façon fort différente l'arrivée des étrangers sur la terre polynésienne. Apparemment, elle ne partage pas à leur égard les préventions de Chantal Spitz. Rui, sa narratrice, professe ostensiblement une véritable admiration pour Bougainville dont elle décrit le départ précipité avec beaucoup de tristesse. Elle fait de cette jeune enfant une petite amoureuse qui voit partir à regret celui qu'elle chérit. Mais il faut bien sûr faire la part de l'ironie de l'écrivaine qui exploite le stéréotype de l'indigène abandonnée. Rui est un avatar de Rarahu, l'héroïne popularisée par

Pierre Loti. Le roman de Louise Peltzer commence comme une fade romance sentimentale, par une lettre qu'une petite polynésienne adresse à Bougainville :

> « Ami très cher…
> Un matin les voiles de ton navire se sont confondues avec l'horizon. Les larmes aux yeux j'ai compris que tu nous avais quittés. Fidèle à ma promesse, je t'attends et je t'attendrai toujours.
> Le temps, le temps que les étrangers fous comptent en années, en siècles, compte-t-il pour nous ? Nous nous sommes rencontrés, aimés ; le temps s'est figé, le temps a cessé d'être devant l'éternité.
> En attendant ton retour, écoute vivre, écoute respirer l'île que tu as tant aimée, écoute… » (Peltzer, 1995 : 9)

L'universitaire polynésienne[121] qui est l'auteure de ce roman historique recourt à toutes sortes de masques pour écrire cette fausse lettre qui n'est même pas adressée au navigateur français et dont elle prétend n'être que la traductrice. Pour brouiller les pistes, elle la signe de son nom polynésien : Rui a Mapuhi. Le livre fait d'ailleurs assez peu de cas du navigateur français dont on se demande si le nom mythique ne sert pas seulement à attirer le lecteur et à introduire l'œuvre. Louise Peltzer s'intéresse surtout dans ce roman aux premiers missionnaires anglais qui évangélisèrent Tahiti et ses îles, et particulièrement à John Davies (1772-1855), dit Tavi, qui, comme le dit Rui, « m'a appris à lire et à écrire dans ma langue » (1995 : 3).

Bougainville est cependant présent dans les premières pages du roman, avant de disparaître assez vite, comme si Louise Peltzer voulait un peu jouer avec le mythe. Elle propose d'ailleurs une réécriture plaisamment naïve du récit de Bougainville. Mais le jeu littéraire est plus critique qu'il n'y paraît : l'écrivaine en mettant en scène une Polynésienne naïve pousse à l'extrême la vision caricaturale que les récits des découvreurs donnent des indigènes. Rui est une sorte de Fabrice ou de Maisie[122] incapable de comprendre ce qui se joue vraiment autour

---

[121] Linguiste de formation, elle est aujourd'hui présidente de l'Université de Polynésie française (UPF). Elle fut pendant cinq ans ministre de la Culture en charge des langues polynésiennes, les *reo mā'ohi.*

[122] Ce procédé de la naïveté enfantine a été utilisé avec brio par Henry James qui met en scène une jeune fille dont l'ignorance lui fait d'abord prendre des ombres pour la réalité des choses (référence platonicienne) : « Le destin de cette passive petite fille était de voir beaucoup plus de choses qu'elle n'en pouvait tout d'abord comprendre, mais aussi, et dès le début, de comprendre bien plus que toute autre petite fille, si passive qu'elle eût jamais l'occasion d'être, n'avait jamais compris avant elle. Seul un tambour dans une ballade ou dans un conte aurait pu se trouver ainsi au cœur de la mêlée. Elle était prise pour confidente par des passions sur lesquelles elle fixait le même regard ébahi qu'elle aurait pu avoir pour des images se poursuivant sur un mur à travers une lanterne magique. Son petit univers était une fantasmagorie : des ombres étranges sur un drap. On eût dit que le spectacle se donnait pour elle : petite enfant de rien du tout un peu intimidée dans ce grand théâtre obscur. Bref, l'expérience de la vie lui était prodiguée avec une largesse à laquelle l'égoïsme des autres trouvait son compte, et seule l'innocence de sa jeunesse pouvait détourner le danger. »Henry James, (1947 : 21-22).

d'elle. Elle ne retient que l'apparence des choses prenant argent comptant ce qui est dit et se contentant de fades explications[123]. Le début du chapitre I intitulé « On nous rend visite » est révélateur de l'habileté de Louise Peltzer qui, par ses euphémismes, ses litotes ou ses hyperboles, fait entendre plus que ne dit sa narratrice.

> « Avec mes amies, nous sommes revenues de la plage le cœur lourd de tristesse. Au village, hommes et femmes se partageaient les magnifiques cadeaux que tu nous as donnés et aussi ceux que nous avons pris directement à bord pour t'éviter la peine de nous les apporter à terre. Les hommes ont choisi les clous, les haches de fer et les couteaux ; aux femmes ils ont donné les objets les plus beaux : colifichets, colliers, tissus et surtout les splendides perles, en somme toutes ces choses utiles que tu appelles de noms amusants de pacotille, brimborions et bagatelle.
> C'est la pacotille dont nous avons surtout besoin, les haches et les clous, nous en avons suffisamment ; n'oublie pas d'en rapporter beaucoup à ton prochain voyage. La perle que ma mère a obtenue est tellement belle qu'elle la cache, c'est désormais son bien le plus précieux. De temps en temps pour quelque événement important, la perle est exposée au regard de toute la famille qui l'admire sans oser y toucher. En la regardant, nous pensons à toi, à ton pays lointain et aussi, avec envie, au lagon qui l'entoure et qui produit de telles merveilles. N'empêche que le *ra'atira*[124] nous a grondés, nous n'avons, paraît-il, donné que trois cochons pour cette merveille et cela en méritait, d'après lui, cinq ou six. Maintenant, nous avons un peu honte car chez nous, nous devons toujours donner plus que ce que nous recevons. Aussi, nous avons promis au chef de te donner des *'uru*[125] et des coquillages lors de ta prochaine visite et maintenant nous avons retrouvé la paix.
>
> Le jour de ton arrivée dans la baie de Tapora est toujours dans nos mémoires. Je revois tes deux vaisseaux entourés de toutes les pirogues de la région chargées de fruits et des plus belles filles drapées de fleurs, venues pour te souhaiter la bienvenue. Nous n'avons rien vu de plus beau depuis, même l'arrivée de 'Uariti[126] n'était pas si bien réussie. Il est vrai que c'était la première fois que des *popa'a* nous rendaient visite. Dommage cependant que tu ne sois resté que si peu de temps, une demi-lune seulement, ainsi en a décidé le chef Eriti pour une raison qui m'échappe, mais comme tu le sais nous ne discutons pas la parole du chef.
>
> Douze lunes après ton départ, un autre grand vaisseau est arrivé dans la baie de Matavai. Les hommes étaient de la même couleur que toi, et nous avons cru un moment que c'était toi qui revenais, mais leur parler n'était pas le même. Ils nous ont dit venir d'un pays appelé *Paratane*[127]. C'est une île aussi, mais plus grande que Tahiti ; leur chef s'appelle King George. Le *ra'atira* de ce bateau s'appelle Tute[128]. Il connaît Uariti car ils sont du

---

[123] Rui est, selon l'écrivaine, l'adaptation polynésienne de son prénom Louise. *Ru'i* signifie en tahitien « aveugle ». Rui est en principe la tahitianisation de Louis. « Louise » devrait se dire « Ruita ». Flora Devatine estime que Davies deverait être tahitianisé en Teuviti, et non en Tavi. On trouve Teuviti dans des archives familiales.
[124] Le chef.
[125] Des fruits à pain.
[126] Wallis.
[127] L'Angleterre.
[128] Cook.

> même district, il connaît aussi le pays Farani[129], mais toi, il ne t'a jamais rencontré. Tute est un grand capitaine, je suis sûre que si tu le rencontrais, il deviendrait ton ami. A son second voyage, il a emmené avec lui Ma'i[130], un cousin de mon île de Huahine et il l'a ramené à son troisième voyage.
>
> Vois-tu, Ma'i est un menteur, à son retour il nous a raconté des choses incroyables. A propos, qu'est devenu Ahutoru que tu as emmené sur ton bateau ? Nous l'attendons toujours ! » (Peltzer, 1995 : 11-12).

Bien sûr les belles jeunes filles des pirogues ne sont pas là simplement pour « souhaiter la bienvenue » aux navigateurs européens mais pour participer à la nouvelle stratégie mise au point depuis l'arrivée de Wallis. On ne donne pas non plus aux étrangers parce que c'est « agréable » :

> « Rien ne nous apparaissait plus agréable que de partager ou donner, d'ailleurs celui qui recevait ne remerciait jamais, la meilleure récompense n'était-elle pas d'accepter l'offrande, jamais oubliée. » (Peltzer, 1995 : 65)

Si le *ra'atira*, le petit chef local, fait remarquer qu'il faut donner davantage, c'est pour exiger plus de ses hôtes, leur imposer ainsi le souvenir de l'offrande et finalement l'emporter sur eux[131]. Le texte feint d'ignorer tout ce que nous a appris l'anthropologie sur l'échange, sur ce « *potlatch*[132] intertribal » dont parle Marcel Mauss (2001 : 175). L'écrivaine affecte de croire à l'innocence polynésienne décrite par les navigateurs, à leur absence totale de calcul, à cette *aroha* dont parle Chantal Spitz. Rui réduit constamment le don à un simple acte de générosité et fait sourire de la prétention des polynésiens qui veulent éduquer des Occidentaux si avares.

Lors de l'arrivée d'un bateau, le *Porpoise*, en 1801, Pomare attend avec impatience un cadeau somptueux du grand chef King, et il est déçu que le capitaine lui offre simplement du tissu et du savon.

---

[129] La France.
[130] Ou Omai, le Polynésien ramené en Europe par Furneaux.
[131] Même si son manque de lucidité sur la réalité de l'échange est évident, et qu'elle fait de cette pratique une action charitable, Rui semble percevoir confusément que cette obligation de rendre est liée à la chose donnée, ce que Mauss nomme le *hau*. L'esprit de la chose donnée lui est lié, jamais oublié en dépit des transactions successives. La perle exposée par la mère de Rui n'est pas seulement un moyen de se distinguer aux yeux des autres, mais elle garde à jamais le souvenir de Bougainville. Elle l'oblige. Son *hau*, son pouvoir spirituel, a prise sur celui qui reçoit et l'oblige à être éternellement reconnaissant. Voir aussi Godelier (1996b).
[132] Le *potlatch* est, selon la définition de Mauss, une institution de « prestations totales agonistiques » (Mauss, 2001 : 153) des Indiens de Vancouver à l'Alaska. Les Indiens américains « tuent » leurs adversaires par des dons somptueux.

> « Oui, Pomare est triste parce qu'il découvre, une fois de plus, que les étrangers sont mesquins, le défaut que nous abhorrons le plus. Les étrangers semblent ignorer le plaisir du don gratuit, généreux, sans arrière-pensées, qui est pour le peuple *ma'ohi* une de nos premières politesses. Dans les échanges, chacun défendait ce qu'il estimait son bon droit, mais quand il s'agissait d'un cadeau, rien n'était trop beau. » (Peltzer, 1995 : 65)

Bien sûr le don polynésien n'était ni « gratuit », ni « généreux ».

> « Si les missionnaires étaient heureux, Pomare ne l'était pas moins. Il avait vu juste, la présence des missionnaires lui ouvrait les portes de la puissance des étrangers. Certes, ils étaient mesquins comme le montrait le présent de King, de simples morceaux de savon, pensa-t-il avec dégoût. Comme les missionnaires, il faudrait donc les éduquer. Cela prendrait sans doute longtemps, mais il était sûr d'y parvenir. En revanche, il se demandait comment les étrangers n'avaient pas encore découvert cette manière simple d'être heureux : donner. » (Peltzer, 1995 : 67)

Tous les navigateurs ne bénéficient pas, comme Poutaveri, de l'indulgence de Rui. Cook qui a enfreint un tabou fait l'objet de sa rancune :

> « Je dois te dire que chez nous à Huahine, nous n'aimons pas Tute. Nous savons que c'est un grand capitaine, mais il s'est mal conduit quand il nous a rendu visite. Un homme de Maeva, - ce sont toujours eux qui font des bêtises – (moi, je suis de Ha'apu), en visite à bord du bateau a emprunté la lunette de Tute et il s'est fait prendre. Il a dit qu'il ne voulait pas prendre la lunette parce qu'il n'en avait pas besoin, mais qu'à sa grande surprise, il l'avait prise quand même. Ce n'était pas sa faute mais Tute l'a puni, il lui a coupé les oreilles et rasé la tête. Nous n'arrivons pas à croire que Tute ait pu faire une chose pareille, toute la population est dans un grand mécontentement. Il ne faut pas couper les oreilles des hommes, il ne faut pas couper leurs cheveux, la tête des hommes est sacrée ! Pourquoi l'avoir humilié ainsi, il aurait mieux fait de le tuer. Depuis l'homme court le long du rivage en hurlant, il ne peut plus s'arrêter, il est devenu fou. » (Peltzer, 1995 : 13).

L'image que le texte construit de l'Autre est finalement plus complexe qu'on ne l'imagine. Bougainville dont Rui est vaguement amoureuse représente l'image idéale du « découvreur », celui qui donne et à qui il a été agréable de donner. Mais s'il plaît autant, c'est peut-être parce qu'il ne reste guère. Il en va autrement des navigateurs anglais, et plus tard des missionnaires, qui vont imposer leur présence : Rui pense qu'il va falloir les éduquer et leur faire partager sa conception de l'échange afin d'endiguer leur puissance. Mais les gens de ce pays où tout est « matière à transmission et à reddition » (Mauss, 2001 : 164) ne l'emportent pas dans ce qu'il faut bien appeler la confrontation avec l'Autre. Si les Polynésiens peuvent avoir des regrets,

ce n'est pas d'avoir oublié la parole de Vaità, comme le pense Chantal Spitz, mais d'avoir cru trop longtemps à leur supériorité dans l'échange et dans l'efficacité de leurs dons[133].

Certes la naïveté ne fut pas du seul côté polynésien[134] mais ce sont les Polynésiens qui perdirent le plus à ce jeu de dupes. C'est de cette illusion, ou plutôt de cette désillusion que parle aussi le roman de Louise Peltzer, qui n'est pas simplement un hommage à l'œuvre de Tavi : Pomare I éprouva quelques difficultés à rester le maître du jeu, dans sa relation avec les navigateurs, et c'est à tort que son fils Pomare II crut qu'il pourrait s'imposer définitivement aux missionnaires. La naïveté de Rui, si amusante au début de l'histoire, est finalement tragique. C'est en cela que le roman de Louise Peltzer est un roman triste. Aucune révolte ne vient en dynamiser la fin.

Rui est une jeune enfant quand elle reçoit Bougainville, ce qu'elle reste inexplicablement, durant tout le déroulement du livre, soit un demi-siècle. Des critiques se sont moqués de cette invraisemblance que nous interprétons non seulement comme la volonté de souligner

---

[133] Cette pratique du don finira petit à petit par dégénérer. Max Radiguet qui visita les Marquises en 1842 nous montre, dans *Les derniers sauvages*, qu'elle devint un simple moyen pour les indigènes de piller les cargaisons des navires : « Quand un chef étranger visite une tribu, il ne s'en retourne jamais les mains vides. La veille de son départ, un délégué, portant un petit bâton au bout duquel flotte une banderole blanche, le guide, le précède et s'arrête devant chaque habitation en prononçant ces deux mots : *Tiau, taetaea !* (Tirez les présents !) Cette injonction est, en général, assez malsonnante ; mais le Canaque craint par-dessus tout de passer pour avare ; aussi, se résignant à faire contre fortune bon cœur, donne-t-il selon ses moyens un morceau d'étoffe, un ornement de toilette et même de la poudre, des pierres à feu, des balles et un fusil, bien que ces derniers objets soient ceux dont il se sépare le plus difficilement. Fondé en principe pour établir et perpétuer les bonnes relations de tribu à tribu, cet usage, dont l'exercice était réciproque entre les chefs, n'avait guère d'inconvénient à une autre époque ; mais du jour où la baie de Taiohae devint le mouillage ordinaire des navires et, par conséquent, l'entrepôt des produits européens, dont les indigènes sont avides, la compensation n'exista plus. La souveraine de Ua Pou, proche parente de Te-Moana, abusait si bien, pendant notre séjour, de ces visites intéressées, que les habitants de la baie s'évertuaient, dès qu'on signalait son arrivée, à mettre en lieu sûr tout ce qu'ils avaient de précieux pour ne laisser en évidence que les objets de mince valeur. » (Radiguet, 2001 : 127) De même les femmes qui accueillaient les hommes se transformèrent peu à peu en prostituées. Radiguet note avec surprise « la facilité avec laquelle les indigènes livrent leurs femmes et leurs filles » (2001 : 53). Il explique que les femmes, au demeurant fort sages dans leurs familles, reçoivent de leurs maris ou de leurs pères les commandes des produits qu'elles doivent rapporter après une nuit passée sur le bateau qui vient d'arriver. « Des gaietés forcenées, des hurlements bachiques, des éclats de rire et des hourras, sortis du sein de ténèbres, vous révèlent bientôt les scandaleux mystères de ces nuits aux cheveux épars et aux ceintures dénouées. » (Radiguet, 2001 : 152-153).

[134] James Cook s'étonne de la manière de donner des Polynésiens mais il y trouve finalement quelques avantages : « Ces indigènes ont pour habitude, lorsqu'ils font un cadeau, de nous faire savoir ce qu'ils attendent en retour, et il nous paraît indispensable de les contenter ; de sorte que tout ce que nous recevons en cadeau nous revient plus cher que le troc, mais en cas de disette, ce qui parfois se produit, nous pouvons avoir recours à nos amis pour un présent, ou un approvisionnement, là où nous ne pouvons rien obtenir par aucune autre méthode, si bien que, tout compte fait, cette façon de commercer est aussi avantageuse pour nous que pour eux. » (Cook, 1994 : 303)

l'artificialité du procédé narratif, mais aussi comme une façon de rendre plus surprenant encore le dénouement de l'histoire. Rui, qui assiste à l'arrivée de Bougainville en 1768, est toujours une enfant en 1824 lors du couronnement de Pomare III, époque à laquelle se situe la fin du roman. Une sorte de charme magique empêche la petite fille de grandir pendant le temps de la narration. Si tous vieillissent et mûrissent autour d'elle, elle seule échappe à l'emprise du temps. Elle va pourtant, à la fin du livre, voir les écailles lui tomber des yeux, et comprendre soudain le drame polynésien. Elle quitte, elle aussi, le temps du mythe pour renter dans l'Histoire chaude. Le couronnement du chef tahitien, la Bible à la main, la réveille de son enchantement[135]. Rui comprend que les missionnaires, en faisant couronner cet enfant de quatre ans, ont définitivement pris le pouvoir aux chefs qui se croyaient assez habiles pour le conserver. A la fin du roman, juste après le couronnement révélateur, on peut lire ce dialogue étonnant entre un père et sa fille qui a au moins soixante ans :

> « - Il me semble, dit mon père, qu'une petite fille appelée Rui a quitté sa vallée et que c'est une belle jeune fille qui va revenir. J'ai vu les regards qui se portaient sur toi et cela ne trompe pas !
> Mon père voulait sans doute me faire un compliment, mais j'étais vexée. En haussant les épaules je répondis :
> - Il y a longtemps que les garçons me regardent !
> Aggravant son cas, mon père éclata de rire :
> - Les petits garçons peut-être, mais les *taure'area*, les jeunes gens, c'est nouveau ! » (Peltzer, 1995 : 437).

La petite fille est enfin sortie de l'enfance. Elle rentre alors dans son île natale de Huahine pour vivre la vie des femmes de son pays, pendant que Tahiti, la grande île, va hélas s'intégrer à l'Histoire du monde : le jeune roi de quatre ans, poussé par les missionnaires, va, dès 1825, écrire pour demander à la Grande Bretagne de faire de son pays un Protectorat.

Les dernières phrases du roman en disent long sur l'évolution que connaît la relation à l'Autre. Le livre qui s'ouvrait par une déclaration d'amour au navigateur français se termine par l'affirmation d'une différence essentielle qui sépare à jamais deux peuples qui semblaient promis à s'entendre :

> « - Dis-moi, papa, crois-tu que nous soyons un peuple méchant ?
> - Mais non ! dit-il, en mettant son bras autour de mes épaules, bien sûr que non, nous ne sommes pas méchants, en tout cas pas plus méchants que d'autres !

---

[135] « Comme la fin de l'enchantement était venu », lit-on dans « La belle au bois dormant » (Perrault, 1967 : 102) : l'enfant se réveille femme.

Il resta un petit moment silencieux, puis ajouta tristement :
- Mais vois-tu, nous sommes différents… et je crois que c'est pire ! »
(Peltzer, 1995 : 440).

II Les missionnaires

L'installation des missionnaires de la London Missionary Society (L.M.S.) qui débarquèrent à Tahiti le 5 mars 1797 peut être considérée aujourd'hui comme un événement majeur dans l'histoire de l'île et de toute la Polynésie. Alors que le débarquement en 1774, à Tautira, de deux religieux espagnols, se solda par un échec, et que cet évènement est tombé dans l'oubli. Le 5 mars 1797 continue à être fêté à Tahiti comme le jour de « l'arrivée de l'Evangile »[136]. L'ancienne religion fut en quelques années oubliée, les mœurs réformées, et une sorte de théocratie s'installa dans les îles. Il eût été étonnant que la littérature nouvelle n'accorde pas une place de choix à ceux qui ont marqué si profondément le pays et qui ont façonné, bien plus que les navigateurs, l'identité polynésienne. Quand les vieux Polynésiens d'aujourd'hui évoquent avec nostalgie les valeurs traditionnelles, c'est à cette Polynésie façonnée par les missionnaires qu'ils se réfèrent et aux lourds compromis qu'il a fallu passer avec eux pour que survive un peu de la Polynésie ancienne, celle d'avant la destruction des *marae* et des idoles. De très nombreux Polynésiens, et parmi eux des écrivains, ont été formés dans les écoles et les paroisses de l'Eglise évangélique qui prit la succession de la L.M.S. et on comprend qu'il soit difficile pour ces derniers de remettre en cause les prédécesseurs de leurs maîtres. Il est d'autant plus difficile de contester l'Eglise évangélique qu'elle a toujours été en pointe dans les combats identitaires : la défense de la langue tahitienne, l'interdiction de la vente des terres aux étrangers ou l'opposition aux essais nucléaires. Et comment revendiquer une identité ancienne, se dire fier d'être un « païen », un *'ētene*, quand on a été éduqué dans l'horreur de ce mot ? La vie d'écrivains comme Henri Hiro ou Duro Raapoto, formés à l'école pastorale, témoigne de cette difficulté. Comment revendiquer une *iho tumu*, une identité originelle, profondément ancrée dans le passé ancien, sans désavouer l'enseignement de ceux qui l'ont détruite. Ils durent faire, plus que d'autres, d'étranges arrangements qui leur permirent de vivre cette contradiction.

1 Le triomphe des missionnaires

[136] L'Evangile est arrivée en vérité à Tahiti en 1774 : deux franciscains et un matelot, Maximo Rodriguez, venus avec Boenachea se sont installés sur la presqu'île de Tahiti, à Tautira. La mission catholique échoua : l'année d'après les missionnaires furent rapatriés.

L'arrivée, le 5 mars 1797, de trente envoyés de la L.M.S. accompagnés de six femmes et de trois enfants, eut lieu dans la baie de Matavai. Les missionnaires qui avaient embarqué sur le *Duff* du capitaine Wilson étaient, pour la plupart, des artisans modestes appartenant à un mouvement de renouveau évangélique anglais. Ce mouvement s'était d'abord intéressé aux quartiers populaires des villes de Grande-Bretagne où s'entassaient les ouvriers de la révolution industrielle. Le fondateur et directeur de la L.M.S, Thomas Haweis (1734-1820), après avoir lu plusieurs relations de voyage, dont le journal de James Morrison, second-maître à bord du *Bounty*, voulut évangéliser Tahiti parce que les indigènes lui paraissaient d'un tempérament leur permettant de recevoir le message divin. Les premiers temps de la mission à Tahiti sont surtout connus par le journal du capitaine Wilson publié, après remaniements, sous le titre de *Voyage des missionnaires à l'océan Pacifique*[137]. Le comportement des passagers du *Duff* surprit d'évidence les Tahitiens qui se préparaient à accueillir les nouveaux venus selon le rituel mis en place depuis trente ans. Le chef du district, Pomare II, savait, comme son père, qu'il fallait soigner les réceptions pour espérer des échanges fructueux. Mille quatre cents indigènes sur soixante-dix pirogues étaient prêts à entourer le bateau des missionnaires, mais curieusement personne ne se manifesta sur le pont du navire. C'était jour de sabbat : les missionnaires et leur famille restaient confinés sur leur navire à prier Dieu et à chanter. Quelques indigènes plus impatients réussirent cependant à monter à bord et se mirent à danser et à gesticuler. Certains même criaient « *tayo* ». Ce comportement fut jugé indécent par les hommes de Dieu. Le premier Polynésien à être recensé dans le récit de Wilson, fut Haamanimani. Le vénérable vieillard, qui avait connu le capitaine Bligh et parlait anglais, voulut être le *tayo* du capitaine : les Tahitiens, habitués aux visites, ne choisissaient pas au hasard leurs *tayos.* Ils savaient repérer les chefs et se dirigeaient vers « ceux qui paraissaient être des officiers » nous dit Wilson (1994 : 412). Le capitaine étonné repoussa le vieil homme. Les pasteurs, eux, tout à leurs prières, et un peu étonnés par la familiarité des indigènes, ne voulurent pas s'engager précipitamment dans ces « unions », fussent-elles métaphoriques. Ils refusèrent tous les cadeaux et, bien sûr, les femmes qu'on leur offrait. Les Polynésiens durent se poser des questions car d'ordinaire les Européens montraient moins de retenue. Cependant

[137] La L.M.S. publia, dès 1799, ce récit intitulé *Voyage des missionnaires à l'océan Pacifique*. Ce texte fut tiré à plus de 12 000 exemplaires. Le récit s'appuie, en grande partie, sur le journal de bord du capitaine Wilson mais aussi sur celui de James Morrison dont les missionnaires eurent une copie avant leur départ. Victor Segalen et Louise Peltzer citent cet ouvrage dans leurs bibliographies respectives.

la réception ne fut pas totalement un échec : l'office que célébrèrent les missionnaires intéressa vivement les Tahitiens, experts en cérémonies solennelles.

Les missionnaires trouvèrent sur l'île deux traducteurs, des déserteurs suédois. Ils leur révélèrent que le vieux prêtre désireux de devenir le *tayo* du capitaine était un roi d'Oulieta (Raiatea). En fait, c'était un aristocrate natif de Bora Bora, qui s'était réfugié à Pare (Arue). En 1790, il avait dirigé en tant qu'*ari'i rahi* ou « grand chef », la cérémonie d'investiture de son neveu Pomare II (Tu).Dès que l'importance de Haamanimani fut reconnue, on le traita avec plus d'égards. Le capitaine Wilson accepta de devenir son *tayo* et d'échanger son nom avec lui. Le prêtre lui donna un *tebouta*[138], et réclama sans façon un fusil, des balles et de la poudre. Wilson, étonné par ces manières brusques, refusa de lui livrer des armes, ce qui irrita le vieil homme, habitué à imposer ses volontés. Les Tahitiens étaient décontenancés par les manières étranges de ces nouveaux venus. Ils leur permirent cependant de s'installer à la Pointe Vénus, dans une maison construite huit ans plus tôt pour le capitaine Bligh. En les établissant ainsi dans le district, ils les empêchaient d'aller faire la fortune d'un autre chef. Les missionnaires comprirent plus tard l'objectif de leurs hôtes. Pour l'instant leur situation était assez précaire. Leur sort dépendait du bon vouloir de ces indigènes un peu fantasques, qui pouvaient peut-être devenir dangereux. Le grand prêtre revint voir son « ami », fit à nouveau des présents, et insista pour lui offrir une de ses femmes que le pieux Wilson refusa. Haamanimani se lança ensuite dans un grand discours où il mêla, avec beaucoup d'habileté, les noms des dieux locaux à ceux des navires et des capitaines de passage. Il finit même, au grand étonnement de ses auditeurs, par faire l'éloge du Dieu anglais dont il allait recommander le culte à Pomare. Le vieux prêtre tentait certainement, en tissant ainsi les noms étrangers et tahitiens, de montrer qu'il était possible d'« écrire » une histoire commune et d'élargir aux nouveaux venus le réseau des alliances familiales. Les missionnaires retinrent seulement du discours que les indigènes voulaient bien se convertir. Ce malentendu les réjouit au plus haut point. Ils ne savaient pas qu'au moment où le grand prêtre évoquait cette perspective, le chef Pomare disputait aux autres chefs de l'île l'effigie de 'Oro, le nouveau dieu guerrier dont le culte venait de Raiatea.

---

[138] Comprendre un *tiputa*, une sorte de poncho.

Les missionnaires rencontrèrent enfin Pomare et sa femme Tetua le 7 mars 1797. Le « roi » parut distant. Les missionnaires lui expliquèrent qu'ils étaient venus pour faire son salut et que, ne voulant pas se mêler à ses affaires, ils réservaient à leur propre usage les quelques armes qu'ils avaient apportées. Ce discours déplut vivement à Pomare qui se moquait de son salut et attendait de ses hôtes une aide efficace pour battre les autres chefs de l'île. Les missionnaires furent étonnés qu'il n'apprécie pas les vêtements dont ils lui firent cadeau. Le temps où les indigènes se contentaient de quelques verroteries était bien révolu.

> « Otou[139] au contraire faisait peu de cas de sa nouvelle parure ; il dit qu'une hache, un fusil, un couteau ou une paire de ciseaux étaient plus précieux. Cette réflexion de sa part nous surprit, car nous étions loin de nous y attendre. » (Wilson, 1994 : 419)

Pomare entendait négocier sa protection et contraindre les missionnaires à prendre part à ses querelles. Son père avait essayé, de la même façon, d'entraîner James Cook dans sa guerre contre le chef de Moorea.

Les missionnaires, qui avaient cru les indigènes plus naïfs qu'ils ne l'étaient, furent contraints de revoir leurs pratiques en matière d'échanges et de montrer plus d'habileté tactique. Pomare n'avait que faire d'un costume et entendait bien le faire savoir. Chaque fois qu'il le pouvait, il rappelait à ses hôtes sa passion pour les armes à feu : il leur demandait fréquemment de tirer en son honneur des coups de fusil ou de canon.

Le 16 mars, le vieux prêtre fit un nouveau discours où il mêla encore les noms des *atua* (dieux), les noms des îles voisines, des chefs de districts, des capitaines, et des navires étrangers, qui s'étaient succédé dans l'île depuis Wallis[140]. Haamanimani continuait obstinément à tisser les noms, à proposer un métissage culturel qui respecterait les intérêts des deux parties. Ce n'était pas le point de vue des missionnaires qui étaient venus pour « convertir », c'est-à-dire changer la nature profonde de leurs hôtes, en modifiant leur manière de vivre et de penser. Si Pomare accepta d'établir des relations avec les visiteurs, il ne consentit jamais à apprendre l'anglais que maîtrisait son oncle, comme s'il tenait à montrer que renoncer à sa langue revenait à perdre quelque chose d'important. Cette perte pouvait

---

[139] Pomare II ou Tu.

[140] Ce discours montre la symétrie que les Tahitiens établissaient : les chefs étaient pour leurs districts ce que les capitaines étaient pour leurs navires. Cela donne quelque crédit à l'hypothèse selon laquelle les bateaux furent d'abord considérés comme des îles flottantes par les Tahitiens.

altérer son *iho*. La suite de l'histoire nous montre qu'il ne put résister longtemps aux réformes qu'imposèrent les missionnaires, mais, dans ces premiers temps de la mission, Pomare dominait encore l'échange et pouvait décider de ce qu'il acceptait ou refusait. Il voulut bien apprendre à lire et à écrire, car il avait saisi le prestige que cette technique nouvelle pouvait lui apporter, mais c'est lui qui réussit à imposer sa langue aux missionnaires anglais qui durent l'apprendre pour évangéliser et alphabétiser le peuple polynésien. Pomare sut refuser la langue anglaise et les cadeaux qui ne lui convenaient pas, il se rendait pourtant volontiers à l'office des pasteurs dont il aimait les sermons qu'il se faisait traduire. Il sut se montrer sensible à l'oralité européenne.

Les missionnaires, épouvantés par le caractère lascif et cruel de ce peuple, « imbu des traditions et des préjugés de ses ancêtres » (Wilson, 1994 : 425), décidèrent de commencer par moraliser les mœurs de l'île. A aucun moment ils ne doutèrent du succès de leur mission, malgré leur petit nombre, et l'ampleur de la tâche. Le 21 mars 1797, le *Duff* partit quelque temps explorer la région, puis revint le 6 juillet à Tahiti. James Wilson apprit que, pendant son absence, ses frères de la L.M.S. avaient notablement progressé dans leur réforme du mode de vie tahitien. Pour rendre leur travail d'évangélisation plus efficace, les missionnaires durent se familiariser avec la langue et la culture polynésiennes.

> « On oublie non moins souvent de rappeler l'évidence : les efforts linguistiques, voire ethnographiques (Orsmond, Davies), des missionnaires anglais n'avaient pour principal objectif que la traduction et la diffusion d'un message religieux nouveau, profondément étranger à la cosmologie et généralement à la culture locale. » (Babadzan, 2003 : 170).

L'étude de la société polynésienne par les premiers missionnaires s'explique moins par leur curiosité scientifique, « anthropologique » dirait-on aujourd'hui, que par leur désir de la détruire et d'imposer leur religion. Le pasteur Orsmond pensait que la société, dont il recueillait les textes et décrivait les mœurs, était fondamentalement immorale, cruelle et licencieuse. Si *Tahiti aux temps anciens* est encore la Bible des Océanistes, ce n'est ni une enquête de terrain objective, ni une apologie de la culture polynésienne. Ce livre trace un tableau assez sombre d'une société païenne qui pratiquait couramment les infanticides et les sacrifices humains[141].

---

[141] On ne sait presque rien des pratiques sexuelles qui semblent avoir été censurées par la prude Teuira Henry.

En trois mois de présence, les missionnaires purent se vanter d'avoir tempéré les excès polynésiens, notamment lors des fêtes, les *heiva*, et d'avoir rendu plus décent l'habillement de leurs hôtes. Ils obtinrent ces concessions uniquement parce qu'ils menacèrent de partir s'installer ailleurs. Pomare voulut bien, pour se montrer coopératif, renoncer à quelques-unes de ses « pratiques abominables » (Wilson : 1994 : 426). Mais une fois le *Duff* reparti, le 4 août 1797, la vie des missionnaires devint plus rude. Ils se sentirent soudain très seuls, délaissés par des Tahitiens finalement peu concernés par l'évangélisation[142].

Un an plus tard, onze de ces pasteurs, découragés, reprirent le premier bateau de passage qui faisait route vers l'Australie. Pomare était absorbé par la guerre qu'il menait contre les autres chefs, et s'occupait peu de ses hôtes. Il voulait toujours s'emparer de l'effigie de 'Oro, et continuait en vain à vouloir impliquer les missionnaires dans ses affaires. L'évangélisation ne progressait guère. La L.M.S. ne comprenait pas que le peuple ne se convertirait jamais avant son chef. Un missionnaire fut assassiné en 1799. Mais en 1801, ce furent neuf nouveaux envoyés qui arrivèrent. Parmi eux se trouvait le fameux John Davies, le Tavi du livre de Louise Peltzer, qui allait faire du tahitien une langue écrite. Indifférent aux aléas de l'histoire, il fixa les bases de l'alphabet tahitien. On lui permit d'ouvrir sa première école en 1806. Le chef tahitien, on l'a vu, se montra vivement intéressé par l'écriture et les missionnaires attendirent beaucoup de cet élève appliqué qui les surprit, en déclenchant, l'année où il publiait sa première lettre, une attaque brutale contre la chefferie rivale de Papara. Cette guerre malheureuse le contraignit à s'exiler à Moorea en 1808 et sembla ruiner tous les efforts de la L.M.S. Les missionnaires qui perdaient leur protecteur étaient bien seuls face à ses ennemis. La plupart quittèrent Tahiti pour Port Jackson (Sydney), à l'exception de Henry Nott qui accompagna le chef tahitien dans son exil. Plus aucun navire ne fit escale à Matavai. Mais c'est à Moorea que le « miracle » se produisit. Pendant de longs mois, Pomare travailla à obtenir l'aide de sa famille et de ses alliés des îles Sous-le-Vent. Il obtint finalement, en 1809, l'aide de 700 guerriers qui vinrent le soutenir. Il avait su se lier fort adroitement à Tamatoa, le chef de Raiatea, dont il épousa la fille en 1810. C'est alors, en 1811, qu'il se souvint des missionnaires et exprima le désir soudain et étrange de se convertir. La présence d'Henry Nott à ses côtés ne fut certainement pas étrangère à cette décision. Pendant ces temps d'incertitude,

---

[142] Le récit de cette période est fait par John Davies, *The History of the Tahitian Mission 1799-1830,* édité en 1961 par C.W. Newbury pour la Hakluyt Society.

était édité, à Londres, l'alphabet tahitien mis au point par Davies, *Te Aebi no Tahiti*. Ce fut le premier ouvrage publié en langue polynésienne. En 1812, Pomare demanda officiellement le baptême. Les missionnaires n'obtempèrent pas mais il leur semblait que leurs efforts allaient être couronnés de succès. Pomare revint à Matavai en 1813. Sur l'île de Moorea, à Papetoai, on ouvrit la même année la première école biblique et on inaugura le premier temple. De nombreux Polynésiens, partisans de Pomare, s'inscrivirent sur les listes destinées à enregistrer les adeptes de la nouvelle religion que leurs adversaires appelèrent par dérision les *Pure Atua*, les « prie-Dieu ». En 1815, le grand prêtre Pati'i brûla l'effigie des dieux polynésiens. Simultanément, eut lieu la confrontation décisive entre les partisans de Pomare, des « chrétiens » conduits par Mahine, le chef de Huahine, et les « païens » regroupant plusieurs chefferies de Tahiti, conduits par Opuhara. Ce fut la célèbre bataille de Fe'i pi. Opuhara y mourut et le triomphe de Pomare fut total. Le vainqueur magnanime pardonna au grand étonnement de tous à ses ennemis. Ce geste inhabituel, pour un chef polynésien, fut interprété bien sûr par les missionnaires comme son premier geste « chrétien », et forgea son image de Constantin du Pacifique. Après le succès de Fe'i pi, le commerce reprit dans la baie de Matavai, un temps désertée par les bateaux, et des temples furent construits dans chaque district. En 1817, le missionnaire Ellis et sa famille débarquèrent à Tahiti avec le matériel nécessaire pour imprimer des livres. Arriva aussi cette année-là le pasteur Orsmond, le grand-père de Teuira Henry. Pomare imprima sur la presse nouvelle installée à Moorea l'évangile de Luc. Le 3 mai 1819, les missionnaires profitèrent de la conjoncture qui leur était favorable pour publier le premier Code des lois de Tahiti qui réformait les mœurs tahitiennes, connu sous le nom de Code Pomare[143]. Trois jours plus tard le 6 mai, Pomare fut enfin baptisé.

Le triomphe des missionnaires était apparemment total. On note cependant une révolte qui se solda par deux pendaisons à Raiatea lorsque le Code Tamatoa, du nom du chef de l'île, fut à son tour publié. Des jeunes gens de Huahine furent punis pour avoir enfreint les règles missionnaires. Ta'aroari'i, le jeune fils du chef Mahine, mourut des suites de la punition. Louise Peltzer fera de cet événement tragique un moment clé de son roman historique *Lettre à*

[143] En les écrivant, ils en assurent non seulement la conservation mais ils leur enlèvent leur caractère privé. Elles s'appliquent désormais à tous, quel que soit le clan ou la famille. Voir ce que dit Jean-Pierre Vernant sur le rôle des lois dans la naissance de la cité (1962 : 48). La loi, et d'une manière plus générale, l'écrit qui devient le bien de tous, contribuent à créer un peuple, à fabriquer une unité et une identité. Le peuple hébreu existe vraiment à sa sortie d'Egypte quand Dieu donne ses lois à Moïse.

Poutaveri. En 1823, des missionnaires tahitiens, formés pour évangéliser les autres îles de Polynésie partirent pour les Australes, les Marquises, les îles Cook, les Tonga, les Samoa, les Fidji et Hawaii.

Les nouveaux convertis oublièrent vite un passé dont on leur apprit à avoir honte. Les missionnaires avaient été d'autant mieux acceptés qu'ils avaient appris la langue tahitienne, et qu'ils s'en servirent pour enseigner et prêcher. Ils formèrent rapidement, pour les aider dans leur ministère, des diacres polynésiens souvent recrutés parmi les spécialistes anciens de la parole[144]. La société polynésienne qui se réorganisa peu à peu put ainsi compter sur les élites anciennes à qui les missionnaires accordèrent des postes de responsabilité. La L.M.S., devenue au temps du Protectorat Eglise évangélique, puis aujourd'hui Eglise *mā'ohi,* prit depuis lors fait et cause pour les autochtones.

A la lecture de ce rappel de l'histoire de la mission à Tahiti, on mesure le rôle capital que joua Pomare II dans le succès de l'entreprise missionnaire. Bien sûr, les gens de l'Eglise évangélique voient dans ces événements, qui ont conduit au triomphe des *Pure Atua,* une manifestation de la Providence divine. Les historiens et les anthropologues font une autre analyse. Le chef polynésien, parfois brouillon, fut cependant un fin tacticien qui sut un temps utiliser la L.M.S. Mais, au bout du compte, la situation lui échappa et les évangélistes se révélèrent moins naïfs qu'il ne l'avait cru. Rui, la narratrice de Louise Peltzer, admire l'habileté de Pomare II dans ses relations avec les missionnaires. Elle comprend un peu tard son erreur, quand ils prennent le pouvoir.

La « conversion » soudaine de Pomare pose question. Fut-elle un acte de foi ou pure tactique de la part d'un chef en mauvaise posture ? En fait, poser le problème ainsi n'a pas grand sens : le chef tahitien, pas plus que les Anglais, ne séparait la politique de la religion. Les Tahitiens, que l'on dit pragmatiques, pensaient que la puissance de leurs visiteurs était due à l'efficacité de leur dieu. Ils étaient prêts à en changer si le dieu anglais pouvait les faire triompher de leurs adversaires. Les Tahitiens savaient révoquer un dieu inefficace : ils avaient des prières

---

[144]Faut-il voir dans cette formation des diacres une des manifestations de l'*indirect rule*, la méthode de gouvernement si prisée des britanniques ? Les Anglais ont toujours excellé dans l'art d'utiliser les élites locales pour gouverner les peuples qu'ils venaient de soumettre. Ce fut en tout cas une technique d'enseignement connue en France sous le nom d'« enseignement coopératif ».

pour cela[145]. Pour eux, un dieu vrai, *mau*, était un dieu efficace. C'est celui qui permettait au chef d'étendre son *mana* et de l'emporter sur ses rivaux. Le dieu des Anglais dut paraître particulièrement *mau* à Pomare : les *popa'ā* qui l'adoraient disposaient d'armes terribles, de techniques novatrices et semblaient protégés des terribles épidémies qui, depuis leur visite, ravageaient le pays. Il était normal qu'un chef en difficulté fût tenté par ce dieu nouveau et s'y « convertisse ». Le dieu 'Oro, venu de Raiatea, dont Pomare n'avait jamais pu vraiment s'emparer, pouvait finalement être abandonné pour un dieu plus puissant. Ce fut au tour de Jéhovah de monter de quoi il était capable.

Contrairement à ce que certains peuvent penser, cette conversion de Pomare ne doit certainement rien aux remords éprouvés quand il prit soudain conscience de ses « fautes ». Elle ne s'explique pas non plus par une quelconque contrainte que les missionnaires étaient bien incapables d'exercer sur les Polynésiens. L'anthropologue Jean-François Baré explique de façon assez convaincante que la logique *mā'ohi* et le projet missionnaire ont pu converger le temps d'un malentendu[146]. La victoire de Fe'i pi peut être interprétée comme la victoire d'une coalition politico-religieuse ou bien comme le triomphe de l'Evangile.

> « […] ce n'est qu'à la suite de cette bataille, remportée par Pomare et, ceux de ses nouveaux alliés qui ont finalement décidé de jouer sa carte, que le « Dieu anglais » devient la référence obligée de toutes les unités socio-politiques, regroupées dans une « alliance » de par la dynamique même de la victoire guerrière. Il est alors tout à fait cohérent pour Pomare que ses interlocuteurs de la L.M.S. parlent de Jésus-Christ comme un « sauveur » ; ceci, même si la nouvelle confédération constituée depuis 1810 autour de lui, et dont l'action est décisive, ne peut être considérée comme le résultat de sa déclaration de conversion (la décision des chefs des unités tribales des Sous-le-Vent de s'engager militairement à ses côtés est en effet liée aux conflits internes à l'alliance hostile à Pomare, notamment des unités du sud). Dans des logiques qui, on va le voir sont les logiques politico-religieuses *mā'ohi* elles-mêmes, il a été *effectivement sauvé*. Un enthousiasme considérable pour le « Dieu vrai » (*te atua mau*) déferle dans tous les archipels, où chaque unité tribale veut avoir « son » temple, « son » missionnaire, et où les anciennes effigies divines, voici peu encore manipulées par quelques spécialistes, objets hautement *tapu*, sont enterrées, détruites, brûlées ou envoyées pour examen et muséographie aux augustes directeurs du *Board* de la L.M.S. à Londres. Cette situation dont aucun missionnaire n'aurait osé rêver quelques années auparavant ne durera que quelques années; la déstructuration s'établira vite, avec de radicales mises en cause du nouveau système politico-religieux basé sur le Dieu protestant, déstructuration subie tant

---

[145] Un dieu inefficace en cas de maladie était expulsé par une prière écrite à cet usage : « Voici l'exclusion, je t'exclus ! Ne reviens pas pour me posséder … » (Henry, 1997 : 186).

[146] Un « malentendu productif », un *working misunderstanding* du type de celui que Marshall Sahlins décrit pour rendre compte du meurtre de Cook à Hawaï (Sahlins, 1989 : 114-141).

> du côté missionnaire que du coté *mā'ohi*, et elle aussi partie intégrante de notre propos.» (Baré, 1985 : 130)

Le succès spectaculaire de Pomare et des missionnaires qu'il sut ranger à ses côtés s'expliquerait par ce malentendu qui fédéra un temps les deux alliés mais il s'explique aussi, à notre avis, par l'habileté du chef qui sut, au moment décisif, mobiliser ses alliés. Il nous semble aussi que la lecture de la Bible eut une influence non négligeable dans la conversion de Pomare. Au cours de son exil à Moorea, en compagnie d'Henry Nott, il la lut attentivement et ce qu'il y trouva dut le renforcer dans sa conviction que Jéhovah pouvait être un Dieu efficace. Ce Dieu, il y a longtemps, avait fait triompher le peuple hébreu et lui avait permis de retrouver sa terre. A n'en pas douter, ce dieu guerrier pouvait être *mau*. Le pasteur Nott, fin politique, qui était resté à ses côtés l'encouragea certainement dans cette interprétation du texte. Pomare voulut conclure à son tour une alliance avec le Dieu puissant d'Israël et mener son peuple à la victoire. Un modèle identitaire nouveau commençait à s'imposer aux Tahitiens qui acceptèrent d'être le peuple élu de ce nouveau Dieu. La Bible fut ce « miroir » que les missionnaires tendirent aux Polynésiens. Elle permit à ces familles et à ces clans de devenir un « peuple en métaphore», pour reprendre l'heureuse expression de Bruno Saura (2004).

> « Au fil des ans, les éléments d'une projection métaphorique des Polynésiens dans l'identité du peuple d'Israël se mettent en place, discrètement, profondément. C'est surtout dans les consciences qu'un lien s'établit, le sentiment d'une proximité qui dans certains domaines débouche sur une (con)fusion d'identité. Etre « comme » les hommes d'Israël d'autrefois… au point de penser que l'on fait réellement partie de ce peuple ! L'espace possible de la métaphore est là, dans ce « comme » dont l'expression formelle ne demande qu'à disparaître, en fonction des circonstances, des personnalités […].
> Une ambiguïté essentielle de ce regard porté sur soi-même, par le biais du miroir d'Israël, tient peut être au fait qu'Israël désigne pour les Polynésiens devenus chrétiens à la fois un peuple ancien et un peuple nouveau. Israël permet toutes les projections identitaires.
> Ainsi le refuge des Polynésiens dans la culture d'Israël signifie-t-il à la fois une volonté d'oublier leurs traditions ancestrales, dévalorisées, et constitue-t-il le moyen de les régénérer au contact d'une nouvelle religion, non pas véritablement opposée mais antérieure.
> La culture d'Israël permet de combler le vide créé par l'effondrement de la société traditionnelle autochtone, tout en faisant revivre son passé en mémoire, en quelque sorte par procuration. Israël et sa propre dynamique historique offrent aussi aux Polynésiens le moyen de comprendre, d'accepter la déchirure du changement religieux des temps modernes en lui donnant un sens. » (Saura, 2004 : 119)

La Bible proposa un espace imaginaire où Polynésiens et Anglais purent se rencontrer[147]. C'est cette référence à Israël qui fit des Polynésiens, assez peu conscients de leur unité, enfin un « peuple », un *nūna'a mā'ohi*. Les Polynésiens se définissaient plutôt, avant la rencontre avec les missionnaires de la L.M.S., par leurs noms qui les liaient à des groupes familiaux, à des ancêtres ou à des *marae* communs. Ils ne commencèrent à avoir le sentiment de leur unité que lorsqu'ils furent confrontés au regard extérieur d'un Autre complètement nouveau, mais ils n'en eurent vraiment conscience que lorsqu'ils purent s'identifier à ce peuple ancien dont la Bible leur contait l'histoire.

La paix missionnaire qui s'installa après la victoire de Pomare leur permit de stabiliser cette représentation nouvelle d'eux-mêmes. Ils eurent quelques difficultés à faire de Jésus, qui souffre et meurt sur la croix, un dieu *mau* : ils acceptèrent plus volontiers le terrible Jéhovah qui conduisait les armées d'Israël à la victoire[148]. Dans *Hombo* (2002), le second roman de Chantal Spitz, le jeune Ehu réussit cependant à aimer Jésus qui est un humble pêcheur comme lui. Près de deux siècles après l'évangélisation, la référence biblique joue encore un rôle important dans la vie polynésienne. C'est toujours grâce à elle que s'exprime le désir d'autonomie ou d'indépendance. Les réunions politiques s'ouvrent et se terminent par une prière. Le leader autonomiste des années cinquante, Pouvanaa Oopa, modeste agriculteur de Huahine, put s'opposer à l'administration française en utilisant astucieusement la rhétorique biblique (Saura, 2004 : 206-218). L'exemple du peuple d'Israël lui fournit le modèle d'un salut ethnique possible. Il sut être le prophète biblique et le héros guerrier, l'*'aito* des légendes polynésiennes. Il sut être aussi un *metua*, un père pour tous les égarés de la modernité, une sorte de Christ compatissant dont le sacrifice permettrait à son peuple d'être sauvé. De Gaulle dut l'exiler en France, en 1959, pour pouvoir mener sa politique nucléaire[149]. Pouvanaa, comme Pomare, tira partie de la Bible qui l'aida à forger la conscience historique de son peuple. Il comprit qu'à l'époque des indépendances, la métaphore biblique gardait sa pertinence et sa force : elle pouvait aider des Polynésiens profondément christianisés à se

---

[147] Serge Gruzinski (1999) montre le rôle que joua l'œuvre d'Ovide dans la rencontre entre les Indiens d'Amérique du Sud et les conquérants espagnols.

[148] On peut consulter aussi sur ce sujet le livre de Bronwnyn Elsmore, *Like them that dream. The Maori and the Old Testament*, et notamment le chapitre « Jesus or Jehovah ? » : « Christian mythology, however, with tales of virgin births and resurrection from the dead, was not easily absorbed. Overall, then, the image of Christ, as understood by Maori, was of a much lesser deity who paled in comparison with the active and powerful Atua of the Hebrews. » (Elsmore, 2000 : 84).

[149] On l'accusa d'avoir voulu mettre le feu à Papeete.

dresser contre l'asservissement dans lequel les tenait la France[150]. Dans *L'Ile des rêves écrasés*, avant de mourir, c'est à ce peuple que parle Tematua. Cet orateur d'exception sait, comme son modèle historique, varier son discours : il peut exalter son auditoire par ses imprécations mais aussi le toucher par l'expression d'une vraie souffrance, celle d'un Messie abandonné de tous :

> « J'ai longtemps marché, criant la détresse de notre âme, lente agonie d'un peuple qui se cherche. Je suis arrivé au bout du chemin de ma vie. Je vous offre cette nuit, enfants de mes Pères, mes enfants, mon dernier gémissement, brûlure d'amour éternel qui monte vers vous. Hommes de demain, à la recherche des rêves de nos Pères. Puissiez-vous bâtir sur le *papa* de Ta'aroa un monde nouveau sur notre Terre. » (Spitz, 2003 : 29)

On comprend qu'un peuple familier de la Bible, souvent lue à haute voix, parfois apprise par cœur, puisse être ému par un tel discours dont la rhétorique est si manifestement inspirée du Livre saint. Le discours autonomiste ou indépendantiste qui lui emprunte volontiers ses formules et ses références s'inscrit ainsi dans une continuité, dans une « tradition » patiemment élaborée dès le début de l'évangélisation. Mais c'est aussi cette élaboration qui rend ambiguë la référence au passé dans la littérature polynésienne : on ne sait jamais vraiment de quel passé il est question, s'il s'agit du passé « ancien », celui d'avant le contact, ou du passé « traditionnel » que les Polynésiens réussirent à construire grâce à la métaphore biblique. Cette ambiguïté est signe de la réussite des missionnaires qui ont imposé à ce peuple une vision nouvelle de son passé, à fabriquer une « tradition » que tous évoquent nostalgiquement. On peut mesurer la réussite des missionnaires à ce trouble. Les militants du renouveau culturel ont eu beaucoup de mal à promouvoir le passé vraiment ancien, oublié de tous. Henri Hiro ou Duro Raapoto, poètes du renouveau, mais aussi théologiens protestants, ont essayé, au début du mouvement, de maintenir l'ambiguïté en multipliant les assimilations

---

[150] Le 7 février 1976, dans *La Dépêche de Tahiti*, il déclare : « Si Dieu a fait de nous des hommes libres, nous allons demander aussi à Dieu de nous libérer complètement pour que nous ne soyons plus les serviteurs (*tavini*) ou les esclaves (*titi*) d'un autre peuple […]. Aujourd'hui, chez nous, c'est un régime d'oppression, d'esclavage. Lorsque nous demandons l'indépendance (*ti'amaraa*), nous savons que nous serons libérés, comme le Christ nous a libérés. », cité par Saura (2004 : 214). Les Français sont accusés, dans le même article, de défigurer l'image de Dieu en acceptant des pratiques impies comme l'avortement. La lecture de la Bible permet même des interprétations plus radicales, un retour aux valeurs ancestrales, à un nationalisme *mā'ohi*. Duro Raapoto, théologien-poète, ami du poète Henri Hiro, propose une relecture de l'histoire polynésienne particulièrement originale. Il distingue deux périodes avant l'arrivée des missionnaires : la période pure des grands prêtres et des *marae* et la période des *ari'i*, des chefs ou des rois, souillée par le sang des sacrifices humains. Le théologien propose un retour à la pureté du temps ancien des *marae*, avant que le peuple polynésien n'abandonne Jéhovah-Ta'aroa pour des dieux sanglants comme 'Oro. Le peuple polynésien, qui a subi comme le peuple d'Israël des calamités, est le peuple élu de Dieu, il n'attend pas le Messie qui est déjà là, mais une « résurrection… culturelle et religieuse ». Voir pour plus de précisions, Saura (2004 : 225-251).

fédératrices : l'ancien Ta'aroa fut par exemple assimilé à Jéhovah. Certains Protestants contemporains furent choqués par ce syncrétisme nouveau mais beaucoup furent séduits par un tissage qui leur permit d'exprimer leur fascination pour la Polynésie ancienne sans rejeter pour autant la culture chrétienne qui était la leur.

Il fut difficile aux écrivains d'oublier le texte biblique qui avait depuis près de deux siècles si profondément marqué les esprits. Quand Tetiare (la Fleur), dans *L'Ile des rêves écrasés*, reprend le combat de Tematua qui vient de mourir, elle mêle elle aussi rhétorique anticolonialiste et références bibliques.

> « La déchirure de notre peuple orphelin
> Exilé sur notre Terre d'éternité
> Ensemencée des rêves d'or de nos Pères
> Nous a rendus étrangers à nous-mêmes.
> Mais voici que se lève un nouveau jour
> Dans lequel se dressent nos enfants,
> Plus forts, plus dignes que leurs parents,
> Avec au fond du corps la fierté de ce qu'ils sont,
> Différents les uns des autres,
> Beaux et fiers Maohi de toujours. » (Spitz, 2003 : 195)

Les missionnaires furent moins innocents que ne le croit Rui, la narratrice de Louise Peltzer dans *Lettre à Poutaveri*. Ils surent à la fois exploiter les querelles des chefs tahitiens pour asseoir leur pouvoir et fermer le pays sur lui-même pour éliminer toute concurrence. Mais, dès qu'ils se trouvèrent en difficulté, ils demandèrent à l'Angleterre d'instaurer un Protectorat. Cette dernière ne se montra guère intéressée par leur proposition. Ce furent les Français qui s'installèrent dès 1843 dans le pays. Le Protectorat français ne mit pas fin pour autant au pouvoir des pasteurs. Ils régnaient sans partage sur leurs petites communautés qu'ils représentaient auprès des nouvelles autorités. Ils furent des interprètes d'autant plus indispensables qu'ils étaient souvent les seuls à posséder une double culture dont ils avaient écarté leurs fidèles tahitianophones. La promotion de la langue tahitienne par l'Eglise eut cet effet pervers. C'est le pasteur qui, au début de *L'Ile des rêves écrasés* de Chantal Spitz, traduit les paroles de l'officier français qui vient recruter les jeunes gens de Ruahine (Huahine) pour participer à la première guerre mondiale (Spitz, 2003 : 36). C'est lui aussi qui lit les lettres annonçant la mort des Polynésiens partis à la guerre :

> « Douze lettres remplacent douze enfants, portant des mots inertes que seul le pasteur sait déchiffrer […] » (Spitz, 2003 : 44).

Le français et l'écrit appartiennent à un univers qui n'est pas celui d'une île que le pasteur a réussi à isoler dans son oralité tahitienne. Ce peuple soi-disant alphabétisé est incapable de lire les mots « inertes » du pays qui veut l'administrer et pour lequel meurent ses enfants.

Les missionnaires, dont on a tendance aujourd'hui à minimiser l'influence, ont profondément modifié la culture et la société polynésienne. La religion ancienne ne survécut que sous forme de superstitions (Babadzan, 1982), la langue fut renouvelée par quantité de mots nouveaux[151], et les anciens spécialistes de la parole devinrent les diacres de la religion nouvelle. A l'organisation ancienne en lignages ou en groupes familiaux, les *'āti*[152], très disséminés, les missionnaires préférèrent le district qui leur permettaient de mieux contrôler la population. La chefferie, souvenir lointain de l'équipage de la première pirogue qui aborda l'île, la *mata'eina'a*, devint une réalité géographique (Saura, 2004 : 97). Les populations furent invitées à se rassembler autour des temples construits, près du rivage, avec les pierres des *marae*. Le peuple ancien qui trouvait sa sécurité dans les vallées devint ainsi un peuple nouveau installé sur un littoral plus facile à contrôler.

2 Le double héritage

Dans le roman de Chantal Spitz, quand Maevarua (Accueilli Deux Fois)[153], enterre, sur la pointe de Toerauroa, le placenta de son fils qui vient de naître, il adresse au ciel une « double prière », « demandant la protection de l'esprit des Pères qui continuent à protéger le village, et celle du Dieu du pasteur qui ne se manifeste que le dimanche, son jour. » (2003 : 32) L'écrivaine nie, dans la prière qui accompagne ce rite de naissance, une élaboration syncrétique pourtant ancienne. Il est invraisemblable qu'un Polynésien de la fin du XIXe siècle distingue encore la religion ancienne de la nouvelle, celle des pasteurs, car l'amalgame est fait depuis longtemps. Mais si Chantal Spitz veut encore distinguer les deux traditions qui en réalité n'en font plus qu'une, c'est pour faire prendre conscience à ses lecteurs qu'ils sont aussi héritiers d'une culture plus ancienne. Maevarua, au nom révélateur, est une sorte de

---

[151] L'importation des noms bibliques qui concurrencent les noms anciens, et des centaines de néologismes qui apportent des concepts nouveaux, voir Saura (2004 : 96-100).

[152] L'*'āti* est un exemple d'une transformation insidieuse du vocabulaire : le terme, qui désignait un groupe de descendants du même ancêtre, devint le mot qui désigna dans la traduction de la Bible la « tribu » d'Israël.

[153] Nom ancien choisi « dans la longue généalogie de sa famille » (Spitz, 2003 : 31) mais qui résonne comme une référence au double héritage polynésien.

militant culturel qui sait démêler les deux héritages et revendiquer ce qui appartient en propre au peuple polynésien. Le nouveau père commence ainsi sa prière qui s'adresse aux anciens dieux :

> « Esprits bienfaisant du marae
> Vous qui avez toujours protégé nos pères
> Et qui aujourd'hui encore veillez sur nous… »
> (Spitz, 2003 : 32)

Mais la prière se termine par ces paroles très chrétiennes :

> « Je vous le demande humblement
> Aidez-moi à le conduire dans votre lumière
> Sur le chemin de sa vie d'homme
> Et si je faiblis, pardonnez-moi. » (Spitz, 2003 : 32)

La prière est même suivie par la récitation du *Notre Père*. Maevarua ne peut échapper à ce Dieu nouveau qu'il veut ignorer.

L'écrivaine a du mal à rendre cohérente sa position à l'égard des missionnaires qu'elle dénonce parfois en termes violents, mais qu'elle donne aussi en exemple aux instituteurs français, qui ont imposé le français et l'écrit. Le premier roman est cependant assez moqueur dans l'ensemble à l'égard des pasteurs. Tematua rit de leur effroi quand ils débarquent à Tahiti : ce pays est un Enfer peuplé de femmes aux corps splendides et tentateurs (2003 : 23). Ils doivent pour résister à ces tentations proclamer le Code Pomare (1819) qui interdit la nudité et les danses. L'écrivaine dénonce aussi la manière autoritaire dont ils imposent le nouveau Dieu.

Des anthropologues, comme Alain Babadzan, sont plus sévères à l'égard des missionnaires que ne le sont les militants culturels.

> « On sait qu'à la suite des divers brigands et trafiquants européens, les missionnaires furent les premiers Blancs à s'installer dans ces îles, plusieurs décennies avant les représentants des puissances occidentales. L'arrivée de ceux-ci - et c'est là une des particularités de la (tardive) conquête du Pacifique - n'est déclenchée que par la rupture du statu quo au sein de ce no man's land liquide que représentait la région jusque vers 1840 aux yeux de la France et de la Grande-Bretagne, mais où commençaient déjà à s'affronter les missions et les nationaux des deux grandes puissances coloniales de l'époque. En Polynésie française, les missionnaires ont occupé pratiquement seuls le terrain pendant une quarantaine d'années, plus de temps qu'il n'en a fallu pour faire disparaître l'ensemble des grands rituels païens, ébranler profondément l'organisation sociale, économique et politique ancienne, pour que la démographie indigène soit ravagée par des épidémies nouvelles qui balaieront parfois en quelques semaines la majeure partie de la population de certaines îles. Une véritable chape de plomb tombe sur ces sociétés,

où les missionnaires imposent aux Polynésiens hébétés un code moral et des interdits de toutes sortes. Mais le règne missionnaire coïncide aussi avec la fin des diverses expéditions guerrières indigènes. Cette pacification est d'ailleurs dans toute l'aire polynésienne reconnue explicitement par les indigènes comme le premier et principal bienfait de l'ordre nouveau : il faut certainement voir dans ces proclamations un peu plus que l'effet de la récitation de quelque propagande. » (Babadzan, 1982 : 9-10)

Fidèle à sa volonté de distinguer ce qui a été confondu, Chantal Spitz ouvre *L'Ile des rêves écrasés* par deux chants de création, le premier est polynésien et le second biblique. Le chant de « création »[154] polynésien, non traduit par l'écrivaine, qui fut récité au pasteur Orsmond en 1822 et en 1824[155], figure dans *Tahiti aux temps anciens* (Henry, 1997 : 346-347). Quant au chant biblique, c'est le texte de la création qui ouvre l'Ancien Testament[156]. Manifestement, c'est le chant polynésien qui intéresse l'écrivaine car il lui semble important de souligner que la culture ancienne polynésienne n'a rien à envier à la culture chrétienne. Les deux chants en présence ont d'ailleurs de nombreux points communs : dans chacun d'eux le monde passe de l'obscurité, te *pō*, à la lumière, *te ao*. Mais cette double référence affirmée et assumée, dès le début du roman, ne résiste pas aux événements que conte le roman. La défiance s'installe quand une base de missiles nucléaires est installée sur l'île et la fragile coexistence des deux cultures vole en éclats. Le roman qui s'ouvrait sur deux chants de création se termine par un hymne indépendantiste. Le missionnaire comme le navigateur sont finalement repoussés, ainsi que tous les *popa'ā* qui les suivirent. Le rêve du double héritage est terminé.

Dans *Hombo* (2002), son deuxième roman, Chantal Spitz durcit son propos à l'égard de la L.M.S. dont elle remet de plus en plus l'œuvre en question. Certes, elle loue l'école du dimanche du pasteur, plus vivante, plus *mā'ohi* que celle de l'Etat français, mais elle refuse globalement une acculturation dont elle souligne la violence. Le vieux Mahine, qui se reproche de n'avoir pas su « planter » dans son fils et son petit-fils les paroles anciennes

---

[154] Nous utilisons les guillemets parce que le mot « création » est certainement abusif pour parler du chant polynésien qui raconte le « développement » (*tupu*) de Ta'aroa plus que sa « création ». C'est à des glissements sémantiques semblables qu'on repère le travail de réinterprétation des missionnaires qui tentèrent sans cesse de réduire l'écart qui existait entre les deux cultures.

[155] Il lui fut récité trois fois « de façon à peu près identique », en 1822 par Paora'i, un conseiller de Pora Pora, un peu plus tard par Vai'ai, un grand prêtre de cette même île, et encore plus tard par Pati'i, le prêtre de Moorea qui brûla l'effigie des dieux le 19 février 1815, avant même la victoire de Fe'i pi. Ce dernier informateur d'Orsmond n'est pas « neutre » : il est engagé depuis quelques années au côté des missionnaires. Constatation qui nous conforte dans l'idée que les récitations ne sont pas dénuées d'intentions politiques, et qu'il n'est peut-être pas si étonnant que les missionnaires trouvent dans ces récits l'annonce de leur venue ou des analogies avec les Ecritures comme le note d'ailleurs Teuira Henry (1997 : 343).

[156] Texte où Dieu sépare, distingue et nomme, ce qui est sa manière de créer.

« dépositaires d'un monde autrefois le leur » (2002 : 31), regrette, comme Tematua dans le premier roman, l'accueil fait aux missionnaires.

> « Mais que lui reste-t-il de cette mémoire, lui qui a comme les autres avec eux accueilli sans pudeur presqu'avec soulagement les changements venus de loin de l'espace des hommes blancs, depuis que quelques générations plus tôt un Anglais pâle et raide s'est installé chez eux pour leur apprendre la bonne parole les bonnes pensées les bonnes prières les bonnes manières. Depuis qu'ils ont embrassé la vraie religion du vrai Dieu et sont ainsi entrés dans la vraie lumière la vraie vérité. Depuis qu'ils ont sauvé leurs âmes des feux de l'enfer éteints par le pouvoir de quelques gouttes d'eau déposées sur leur front par la puissance d'un homme mort parmi des voleurs trahi par son peuple abandonné par son père qui est aux cieux. Depuis qu'ils sont devenus chrétiens.
> Et s'ils s'étaient trompés ? » (Spitz, 2002 : 29-30)[157]

Le personnage du missionnaire, un temps épargné, subit le traitement négatif réservé jusqu'alors au navigateur blanc. Le grand-père élevé dans la foi protestante prend conscience que les repères identitaires traditionnels ont commencé à s'effacer et que les pasteurs, à qui la langue tahitienne doit le passage à l'écrit, sont au fond responsables de la dérive de son petit-fils Ehu. Ce dernier, à cause d'eux, a ignoré les paroles anciennes qui auraient pu le sauver. Le roman de Spitz publié en 2002[158], soit onze ans après le premier, témoigne d'une radicalisation du propos de son auteure et de l'intensité de la lutte indépendantiste. La mise en accusation explicite du rôle que les missionnaires ont joué dans l'acculturation du pays ne marque pas simplement l'évolution de l'écrivaine mais témoigne aussi de la perte d'influence des Eglises chrétiennes sur la société polynésienne. La critique de leur rôle autrefois impensable devient aujourd'hui possible.

Ce dernier roman de Chantal Spitz participe à une réflexion actuelle plus large sur l'acculturation, dans laquelle, chose nouvelle à Tahiti, la part de responsabilité des premiers pasteurs et de ceux qui suivirent est à présent réévaluée. Il était jusque là convenu que les vrais colonisateurs étaient les *popa'ā* et que d'eux venaient tous les maux de la société. Un poème assez récent de Patrick Amaru, intitulé « J'étais là »[159], questionne ainsi l'histoire missionnaire :

> « J'étais là
> A votre arrivée

---

[157] Dans *Hombo*, l'écriture de Chantal Spitz change et refuse l'usage traditionnel de la ponctuation, ce qui a pour effet de conférer plus d'étrangeté à son français.
[158] Ecrit en réalité entre 1992 et 1997.
[159] En tahitien, « *I vai noa na vau* ».

J'étais là
A l'ouverture de ce livre sacré
J'étais là
Aux sons tentateurs de la langue qui se brise
J'étais là
Aux coups de fusil
J'étais là
Quand mes croyances se sont brisées
J'étais là
Quand le balancier de mon clan s'est brisé
J'étais là
A l'ombre de cette croix
Jésus
Tes mains ont-elles été transpercées
Pour me sacrifier ?
Tes côtes ont-elles été transpercées
Pour que je me renie ?
Es-tu arrivé
Pour m'effacer ?
Es-tu arrivé
Pour me flétrir ? » (Amaru, 2003 : 48)

Il y a trente ans personne n'aurait écrit « Es-tu arrivé / Pour m'effacer ? ». Les Polynésiens se définissaient alors sans état d'âme par leur attachement au Dieu chrétien. Depuis, l'idée que les missionnaires ont aussi participé à l'effacement de l'identité originelle a fait son chemin.

3 De l'*aroha* à l'indifférence

C'est naturellement Louise Peltzer qui, dans *Lettre à Poutaveri*, accorde le plus d'importance aux missionnaires. La jeune narratrice qu'elle met en scène est la spectatrice attentive de ces hommes nouveaux qui débarquent à Tahiti. Elle essaie d'en étudier les coutumes sans se rendre compte, au début du roman, qu'elle est aussi l'objet de leur étude et qu'ils nourrissent un projet assez proches de celui des Polynésiens : celui de convertir l'Autre à ses valeurs. La jeune Rui va d'abord s'amuser des différences qu'elle constate, se posant même la question de l'humanité de ces êtres curieux qui vont finalement s'imposer et l'obliger à redéfinir sa propre identité. Rui est parfois tentée, par sympathie, toujours l'*aroha*, de se résoudre à accepter l'identité que lui construisent les missionnaires. Mais la mort de son ami victime de leurs lois va la faire réagir et finalement abandonner son maître Tavi, pour lequel elle a tant d'estime. Toutes les histoires polynésiennes semblent marquées par le désenchantement, comme si la désillusion devait marquer toutes les rencontres. Après une période où chacun reconnaît à l'Autre ce qu'il a de meilleur, vient le temps où les différences se creusent à nouveau et où naît la méfiance.

Rui accepte tantôt d'être façonnée par l'Autre, au risque de devenir exotique à elle-même (Chamoiseau, 1997 : 118) et tantôt affirme avec force sa différence pour se dégager de cette emprise. L'écrivaine rend sensible chez sa narratrice la nécessité de régler constamment la distance qu'il convient de maintenir avec l'Autre, les navigateurs comme les missionnaires. L'île est un lieu clos qui peut vite devenir infernal : l'expression des différences y est interprétée plus qu'ailleurs comme un défi à la loi du groupe. Les périodes sont rares où les personnages peuvent se laisser aller au plaisir d'exister pleinement, et d'échapper aux regards qui jugent. Rui échappe à cette tension en quittant Tahiti et en allant vivre, loin du regard des étrangers, à Huahine, dans son île natale. Après la contrainte imposée par l'Autre, c'est la jouissance du Même, le plaisir retrouvé des moments où elle renonce elle aussi à observer et à juger, le bonheur simple d'être en compagnie de ceux qu'elle aime.

> « Je sais leur objet de colère : des hommes sont venus, au nouveau-parler. Ils détournent des sacrifices. Ils disent que ce n'est pas bon de voler. Ils disent que le fils doit respecter son père, même vieux ! Ils disent qu'un seul homme, même un prêtre, ne doit connaître à la fois qu'une seule épouse. Ils disent qu'il n'est pas bon de tuer, au jour de la naissance, le premier enfant mâle, même s'il est né d'un Arioï. Ils disent que les dieux, et surtout les atua supérieurs, ne sont que des dieux de bois impuissants.
> Ils ont des sortilèges enfermés dans des signes ; ils ont peint ces petits signes sur des feuilles. Ils les consultent des yeux et les répandent avec leurs paroles !... » (Segalen, 1982 : 19-20)

La jeune narratrice de Louise Peltzer qui assiste à l'arrivée des missionnaires ne fait pas entendre cette voix pleine de colère que Victor Segalen prête au grand prêtre Paofaï et dont Chantal Spitz aime bien mimer la véhémence. Au rejet violent de l'Autre, Rui préfère l'accueil souriant. C'est la même enfant qui a accueilli, avec gentillesse, 29 ans plus tôt, Bougainville ! Elle n'a rien perdu de son ingénuité. Elle n'a pas tenu compte, comme l'aurait fait Vaità, des sinistres présages qui ont précédé l'arrivée du *Duff :* le sol a tremblé, la mer s'est levée la veille de l'entrée du bateau dans la baie de Matavai. Rui garde toujours intacte sa capacité d'étonnement. Elle ne retient de cette arrivée que l'étrangeté des nouveaux venus. Nous passons dans ce roman, construit selon un point de vue unique, de l'étonnement à la fascination pour l'étranger pour en arriver, à la fin de l'histoire, à l'affirmation d'une indifférence douloureuse. C'est à ce cheminement que l'écrivaine convie son lecteur. Revoyons l'arrivée du *Duff* en mars 1797 et de ces étranges étrangers.

> « Ce n'était pas leur bateau lui-même qui était étrange, il était beau et majestueux comme tous les grands bateaux étrangers, mais son équipage ou plutôt ses passagers. Pour la première fois, en effet, un navire *paratane*[160] venait nous voir avec des passagers, des hommes bien sûr, mais aussi, pour la première fois, des femmes[161]. Des hommes *paratane* comme les autres ; mais étranges, surprenants même. » (Peltzer, 1995 : 19)

L'arrivée des missionnaires conduit évidemment les Polynésiens à remettre en question l'identité *popa'ā* qu'ils avaient construite en observant les équipages de passage. le 3 mars 1797, le monde *popa'ā* devient soudainement plus complexe. Notamment parce que pour la première fois des femmes blanches accompagnent les marins.

> « Tout ce que faisaient les missionnaires était toujours étrange, et leurs faits et gestes étaient pour nous une source inépuisable de commérages. » (Peltzer, 1995 : 354)

Le comportement des missionnaires reste jusqu'à la fin du roman fondamentalement étrange, comme si la narratrice n'arrivait pas à résoudre le mystère de leur altérité, sur laquelle elle ne cesse de s'interroger. Mais cette étrangeté qui amuse tant Rui au début du roman devient vite insupportable quand il s'avère que les missionnaires tentent d'imposer à ceux qui les accueillent une identité qu'ils jugent meilleure.

Au début de la rencontre, c'est la curiosité amusée qui domine. Les missionnaires sont pour les enfants, qui les suivent et les observent, un constant sujet de plaisanterie. On se moque de leur gêne à marcher pieds nus ou à se déshabiller, on rit des poils noirs sur leurs jambes et de leur difficulté à grimper au cocotier.

> « Je me souviens, c'était à Matavai, du jour où un missionnaire a fait une tentative pour grimper sur un cocotier. […] Dès les premières enjambées nous avons commencé à rire, parce qu'il ne mettait ni les jambes ni les bras comme il faut et sa posture était ridicule. Ensuite, au lieu d'avancer par bonds, il grimpait en rampant comme un lézard, c'était irrésistible ! » (Peltzer, 1995 : 148)

Les enfants ne sont pas aussi gentils que cela au fond. Quel plaisir pour eux de voir le Blanc se donner du mal pour monter au cocotier, et de voir s'inverser le stéréotype. La maladresse de l'Autre leur est utile pour se valoriser. Parfois même, la moquerie devient plus méchante, plus intolérante.

---

[160] Anglais.

[161] Une femme a déjà fait le voyage à Tahiti. Louise Peltzer rappelle l'anecdote (1995 : 46). Une femme de 26 ou 27 ans faisait partie du voyage de Bougainville. Déguisée en homme, elle portait le nom de Baré (ou Baret) et se faisait passer pour le domestique du botaniste Commerson. Les Tahitiens, plus perspicaces que les matelots, découvrirent vite la supercherie : « (...) les Tahitiens l'entourent, crient que c'est une femme et veulent lui faire les honneurs de l'île. », (Bougainville, (1997 :189).

L'étonnement est encore plus grand quand les enfants constatent l'embarras des missionnaires devant les femmes polynésiennes.

> « Ce que je peux dire, c'est que les femmes et les hommes ont été contents de voir arriver les missionnaires. Cela a été pour nous une grande distraction. C'est sûr qu'ils font beaucoup de choses pas comme nous, mais ils sont gentils et aiment bien les enfants, encore qu'ils nous font toujours un peu peur, mais moins maintenant. Ce que je peux assurer, c'est que les missionnaires n'aiment pas les femmes. » (Peltzer, 1995 : 51)

Ce manque de virilité amuse puis exaspère les filles :

> « Pourtant ils sont jeunes, ils devraient s'amuser, peut-être ont-ils un peu peur des hommes, en tout cas, personne ne leur fait du mal. Nous, on les taquine, surtout les filles, mais sans méchanceté, probablement doit-il y avoir une autre raison. » (Peltzer, 1995 : 52)

Quelle est cette « autre raison » ? Y a-t-il une explication à cette indifférence blessante pour les femmes adultes qui « enragent de pas être regardées. » (1995 : 52). L'attitude des missionnaires est d'autant plus vexante pour Rui que ces mêmes missionnaires quand ils veulent se marier vont chercher, très loin, en Australie, des femmes blanches. Ceux qui enseignent que les hommes sont frères auraient-ils à ce point peur de l'échange et du métissage ? Les enfants sont rassurés quand il leur semble que cette indifférence, outrageante pour les Polynésiennes, a une explication qui les satisfait : les femmes tahitiennes sont *tapu*[162] pour les missionnaires.

> « Pourquoi les missionnaires ne nous l'ont-ils pas dit plus tôt, on aurait compris. Beaucoup de choses sont *tapu* ici, et le *tapu* est sacré. Si nous l'avions su, cela aurait évité une longue bouderie et aussi toutes les taquineries des filles.
> Depuis cette explication, les relations entre les femmes et les hommes se sont améliorées. » (Peltzer, 1995 : 56-57)

Que les missionnaires respectent un *tapu* vis-à-vis des femmes est une chose que Rui peut comprendre, d'autant plus que les femmes tahitiennes font l'objet de nombreux *tapu* dans leur île-même[163]. Rui sait gré aux missionnaires de l'accepter elle et ses amies dans leur école et aux cérémonies du temple, malgré le *tapu* qui frappe les femmes.

---

[162] *Tapu* : quand le mot est un adjectif, il signifie « sacré », « consacré », mais le nom désigne l'interdit, la restriction ou le serment. Le *tapu* est aussi le sacrifice humain offert au dieu 'Oro. On écrit « tabou » en français : c'est un des rares mots polynésiens passés dans le lexique international.

[163] Le 28 novembre 1799, on retrouve le jeune Toma Revi, de son nom anglais Thomas Lewis, pasteur de la L.M.S., assassiné au pied d'un cocotier. Ce premier martyr missionnaire fut-il une victime indirecte du *tapu* des

On relève un autre sujet d'étonnement : lorsque les missionnaires construisent un bateau, les Polynésiens ne comprennent pas qu'ils fassent autrement qu'eux. Les *popa'ā* savent pourtant bien que les pirogues sont plus rapides, plus faciles à manœuvrer pour franchir les passes, que leurs lourds bateaux. L'incompréhension est à son comble quand ils lestent le navire déjà trop lourd au goût de ceux qui les observent. Chaque enfant qui passe donne en riant une pierre à Rui :

> « Tiens, prends, c'est pour remplir la pirogue de tes amis missionnaires ! » (Peltzer, 1995 : 343)

Les missionnaires, au grand étonnement des Polynésiens, s'entêtent à rester *Popa'ā* et à privilégier leur technique, ce qui met à l'épreuve la tolérance dont se targuent les Tahitiens, pourtant si fiers de leur accueil. La réception reste bienveillante tant que la nouveauté ne remet pas en cause les certitudes, les croyances et finalement l'idée positive qu'ils se font de leur identité. Il est entendu que les missionnaires ne peuvent rivaliser avec un peuple sûr de son génie maritime, et confiant dans les connaissances des *tahu'a va'a,* les experts en construction de pirogues. Le roman de Louise Peltzer permet de s'interroger sur la réalité de la bienveillance de l'accueil : Rui sent bien le mal qu'elle a parfois à se conformer à cette fameuse *aroha* dont elle est si fière :

> « Il ne faut pas croire que nous méprisons les missionnaires. C'est arrivé parfois et cela arrivera encore, mais pour eux, comme pour nous, ils ont le droit d'agir comme bon leur semble et il faudra bien tout de même que nous nous efforcions d'accepter leur différence ! Et puis, à la longue, quand ils nous connaîtront mieux, ils verront que nos coutumes, peut-être pas toutes, mais la plupart, ne sont pas si mauvaises que cela et petit à petit, j'en suis certaine, ils les adopteront à leur tour ! » (Peltzer, 1995 : 147)

Cette bonne volonté affichée dure tant que les Polynésiens croient à la possibilité de faire adopter leurs coutumes aux missionnaires. Le vrai malentendu est peut-être là. Chacun est persuadé de « convertir » l'Autre. L'autre idéal est celui qui abandonne sa prétention à être

---

missionnaires qui ne voulaient pas qu'on confondît leur mission d'évangélisation avec les entreprises lubriques des autres Blancs ? Ils craignaient aussi la réaction des femmes « qui ne manqueraient pas de tirer vanité. » (Peltzer, 1955 : 60) de ces rencontres. Le jeune Toma avait quitté un jour ses frères pour aller rejoindre la belle Herenui, mais quelques temps après, plein de remords, il était revenu dans sa communauté. Rui n'est pas très explicite sur les motifs qui ont poussé les assassins. Elle parle vaguement de la vengeance des dieux.

différent, et qui va enfin devenir un homme comme ceux qui le reçoivent[164]. C'est le rêve de l'assimilation. Comment en effet peut-on être *popa'ā* ? Cette question naïve est celle de toutes les cultures confrontées à la différence.

Les Polynésiens que met en scène Louise Peltzer croient fermement que les missionnaires ne résisteront pas longtemps, et qu'ils finiront par se « tahitianiser » en abandonnant leur projet d'évangélisation. Cependant, contre toute attente, ils s'entêtent. Mahine Vahine, la femme du chef de Huahine, est une des premières à manifester ouvertement son indifférence polie.

> « Oh, ce n'est pas que cela me fasse plaisir, ils ne nous gênent pas, ils sont bien tranquilles, dans leur *fare* et s'occupent de leurs jardins, leur discours est inutile, mais pas dangereux. » (Peltzer, 1995 : 201)

Le père de Rui, plus lucide que sa fille et que la femme du chef, ne les croit pas aussi inoffensifs que cela :

> « Souvent il est question des missionnaires et mon père pense qu'ils ne sont pas venus de si loin, qu'ils ne supportent pas avec un tel courage une vie qui n'est pas faite pour eux, pour nous parler de leur Dieu, qu'ils sont venus pour une autre raison qu'il n'arrive pas à connaître. Il dit qu'on doit se conduire avec les missionnaires avec la plus grande gentillesse, exactement comme on le ferait avec n'importe quel étranger, à condition bien sûr qu'ils ne se mêlent pas de nos affaires, que de notre côté, nous ne devrons rien changer à nos habitudes et que, avec le temps, beaucoup de temps sans doute, une certaine confiance s'établira entre nous et qu'enfin, un jour, nous saurons pourquoi exactement les missionnaires sont venus chez nous. » (Peltzer, 1995 : 194).

C'est à Mahine, le chef de Huahine, que Louise Peltzer confie l'analyse la plus fine de la situation politique nouvelle créée par les étrangers. Si Pomare a fui à Moorea, c'est à cause des missionnaires qui ont modifié, peut-être malgré eux, l'équilibre des forces en présence :

> « Il dit que, malgré tout, même si les missionnaires ne s'occupent pas de nos affaires, leur présence seule, à Matavai, a probablement modifié l'équilibre des pouvoirs entre les chefs, et que jamais, sans eux, Pomare n'aurait eu l'idée de s'imposer comme *ari'i* de toute l'île. Cette idée d'un pouvoir unique a, de tous temps, été rejetée par tous. Cela a conduit Pomare au désastre actuel. » (Peltzer, 1995 : 201).

---

[164] Cette question de l'humanité des *popa'ā* est au cœur même de la pièce de Jean-Marc Tera'ituatini Pambrun, *Les Parfums du silence* (2003) : les amis de Gauguin se demandent après sa mort si on peut le considérer comme un Enata, un Homme. Louise Peltzer dans *Lettre à Poutaveri* joue habilement sur l'ambiguïté de la langue française qui confond espèce et sexe. Des gens qui ne peuvent marcher pieds nus, qui grimpent si difficilement aux cocotiers, qui construisent si mal les bateaux et surtout qui n'aiment pas les femmes tahitiennes sont-ils vraiment des hommes ? De toute manière, c'est la pente naturelle des communautés, surtout si elles vivent dans un espace clos, de se poser en modèle d'humanité. Les Inuit aussi se désignent par le seul nom d'« Hommes » (Lévi-Strauss, 1987 : 21).

Les malheurs de Pomare II leur sont assez injustement imputés. Les Polynésiens savent depuis les premiers contacts qu'il y a un roi en Angleterre, et Tu, chef du district sur lequel se trouve la baie de Matavai, est sans doute heureux d'être pris pour roi par des visiteurs si peu au courant du système politique tahitien. De toute manière, il n'a pas attendu l'arrivée des missionnaires pour vouloir dominer les autres chefs de l'île. Il s'est déjà emparé du *maro 'ura*, la ceinture cérémonielle des grands chefs, ornée de plumes rouge[165]. Mais Mahine n'a pas entièrement tort : les missionnaires ont été assez habiles pour faire des Pomare une famille royale, rebaptisant le père et le fils en Pomare I et Pomare II, comme s'ils étaient les fondateurs d'une dynastie[166].

> « Parmi nos coutumes, on connaissait celles que n'appréciaient pas beaucoup les missionnaires, alors, pour leur faire plaisir, on en faisait un peu moins ou plus discrètement, les victimes humaines, les batailles, les filles demi-nues, l'infanticide. Nous avions fait un gros effort, mais ce n'était jamais suffisant. » (Peltzer, 1995 : 192)

La présence du regard étranger n'est jamais anodine. Non seulement elle modifie le cours de la vie sur l'île, mais elle contraint aussi les Polynésiens à se regarder autrement, à leur faire éprouver de la honte, ce qui les conduit à élaborer les premiers compromis. Ils dissimulent en partie ce qu'ils sont et donnent à voir ce qui leur paraît décent[167]. Cet effort n'est-il dû qu'à la seule bonne volonté comme le pense l'enfant, décidément bien naïve ? A l'évidence, non.

---

[165] C'est cette ceinture que Tu, le père de Pomare II, avait montrée à Cook, sur le grand *marae* d''Atehuru, à Paea. Un sacrifice humain devait y être donné pour solliciter l'aide des dieux. Intéressé par « cette extraordinaire et barbare coutume » (Cook, 1994 : 282). Cook s'y rendit volontiers. Son journal en détaille le rituel cruel. A la fin de la cérémonie, le capitaine fut surpris qu'on lui exhibe, cousue sur le *maro*, c'est-à-dire sur la ceinture cérémonielle des grands chefs, à côté des plumes rouges, « la partie supérieure du pavillon anglais que le capitaine Wallis avait déployé et laissé flotter sur la plage la première fois qu'il était venu à Matavai » (Cook, 1994 : 285). Les Tahitiens se révélaient experts dans la manipulation des symboles. Le signe adressé à Cook était clair. Ce morceau de pavillon rouge abandonné par Furneaux sur la plage de Matavai en 1767 n'était autre que l'Union Jack. Sa couleur rouge, en accord avec la couleur « royale » du *maro* tahitien auquel il était cousu, rappelait fort opportunément au capitaine les liens historiques qui unissaient depuis dix ans les Anglais aux chefs polynésiens. Ce tissage des symboles du pouvoir avait valeur d'argument.

[166] Pomare I (1751-1803) s'appelait aussi Teina, Mate, Vairaatoa. Les noms pouvaient changer à Tahiti. Fils de Teu, ou Hapai, chef de Pare, il descendait aussi par sa mère de la noble famille Tamatoa de Raiatea. L'aïeul paternel était Tu de Fakarava, une des îles Tuamotu (Scemla, 1994 : 1203-1208). Les Teva de Papara, rivaux des Pomare à Tahiti leur reprochèrent toujours cette origine étrangère. Son fils, Pomare II (1782-1821), était aussi nommé Tu puisqu'il avait hérité du nom-titre de son père. Il prit aussi d'autres noms en fonction des aléas de sa vie. Il est évident que les nominations Pomare I et Pomare II sont étrangères à la culture tahitienne et ne sont que le calque des coutumes européennes.

[167] C'est de cette dissimulation rendue nécessaire par la promiscuité sociale que naît pour Norbert Elias la conscience de soi. Le processus de civilisation passe par le sentiment qu'il existe un intérieur « qui n'existerait que pour soi » (Elias, 1991 : 66) et un extérieur que l'on donne à voir aux autres. Le sentiment qu'il existe une identité profonde polynésienne est certainement explicable par un mécanisme similaire : les Polynésiens eurent le sentiment qu'ils avaient à cacher aux missionnaires qui les épiaient une part importante d'eux-mêmes.

Chacun trouve son compte et son intérêt dans la transaction et le compromis. Mais quand les premières lois sont affichées (1819), tous comprennent que les missionnaires ne sont plus simplement de pittoresques étrangers.

> « Toutes ces lois accrochées sur le cocotier concrétisaient les bouleversements qui s'opéraient dans notre société à notre insu. Ecrites, mais ne pouvant pas les lire, les hommes prenaient conscience qu'il se passait quelque chose qui les dépassait. » (Peltzer, 1995 : 364).

Cette publication des premières lois va entraîner en 1821 la mort de Ta'aroari'i, le jeune ami de Rui, qui est aussi le fils du chef de Huahine. Le jeune homme est puni pour les avoir enfreintes. Louise Peltzer fait de cet événement historique un moment décisif de son roman. Tous se rendent compte alors que la présence des missionnaires va avoir de bien sombres conséquences.

Dans le bilan qu'elle fait des trente premières années de présence de la L.M.S., Louise Peltzer se montre finalement très critique sur l'action politique des missionnaires. Le roman se termine, en 1824, le soir de Noël, huit mois après le couronnement de Pomare III organisé par Nott sur le modèle des couronnements anglais. Rui et son père s'embarquent pour Huahine, leur île natale, au moment où arrive un missionnaire au regard gris, George Pritchard, qui va œuvrer pour que Tahiti devienne un Protectorat anglais. Cet homme froid annonce la venue d'autres missionnaires qui vont se montrer moins attentifs au peuple qui les accueille.

> « Tous ces hommes en noir qui arrivaient chez nous comme ce soir sur la plage n'étaient-ils rien d'autre que des messagers d'amour ? Mais s'il en venait tant ici, c'est que nous en avions plus besoin que d'autres ! » (Peltzer, 1995 : 439)

La curiosité amusée des premiers temps semble bien lointaine et fait place à une ironie plus amère. Rui et son père ne se révoltent pas mais fuient les missionnaires qui vont exercer leur pouvoir avec l'appui des principaux chefs tahitiens. L'année suivante, en 1825, Nott part pour l'Angleterre, avec une lettre du jeune Pomare III qui n'a que cinq ans, pour demander la protection anglaise.

4 Tavi

Il se trouve que parmi les missionnaires il y a Tavi[168], le maître ancien à qui Louise Peltzer a dédié son roman. Ce n'est autre que le pasteur John Davies, cher au cœur de Louise Peltzer parce qu'il fut linguiste[169] comme elle. En 1805, il fixa les bases de l'alphabet tahitien, *Te Aebi no Tahiti,* qu'il fit paraître en 1810 et, en 1851, il publia un dictionnaire qui fait encore autorité[170]. C'est certainement à cause de John Davies que l'écrivaine ne rejette pas complètement l'œuvre des missionnaires. Ce sont eux qui, malgré tout ce qui peut leur être reproché par ailleurs, ont sauvé la langue polynésienne. Et Tavi a joué dans cette aventure un rôle capital.

Dans son roman, Louise Peltzer accorde curieusement peu de place à l'évangélisation : elle ne veut retenir des missionnaires. que leur rôle politique, qu'elle condamne, et leur action en faveur de la langue tahitienne, dont elle se félicite.

Le vrai héros de ce roman est John Davies, un des rares héros *popa'ā* positifs de la littérature polynésienne. Cet envoyé de la L.M.S., qui avait commencé sa vie professionnelle comme épicier, partit après une courte formation pour Tahiti, où il arriva en juillet 1801. En peu de temps, avec l'aide d'un autre missionnaire Henry Nott, il devint un spécialiste de la langue tahitienne. Dès 1802, quelques mois après son arrivée, il confiait dans une lettre son admiration pour cette langue :

> « La langue tahitienne possède une beauté et une énergie dont les Européens n'ont aucune conscience. Elle peut exprimer avec perfection et abondance des idées sur tous les sujets dont les habitants sont familiers. » (Nicole, 1988 : 104)

Davies, en complément de son travail pédagogique, participa, aux côtés de Henry Nott, à la traduction de plusieurs textes bibliques. On connaît de lui également une histoire de la

---

[168] La forme tahitianisée de Davies. Flora Devatine pense que le nom donné était plutôt Teuviti.

[169] Louise Peltzer est une universitaire, linguiste de formation. Elle a profité de ses fonctions de ministre de la Culture pour promouvoir l'enseignement du tahitien et a largement contribué à la création du CAPES tahitien français en 1997. Elle a rédigé une *Grammaire descriptive du Tahitien* (1996).

[170] Rev. John Davies, *A tahitian and english dictionary* [reprod. en fac-simile de l'édition de la London Missionary Society, 1851] – Papeete, Haere po no Tahiti, 1985. Voir aussi le texte de présentation de ce dictionnaire par Jacques Nicole, *Histoire d'un dictionnaire missionnaire ou les tempêtes d'un dictionnaire* (1985). Ce texte est accessible sur http://www.arapo.org.pf/dico.html. Le dictionnaire de Davies a largement inspiré celui de l'Académie tahitienne publié en 1999.

mission, *The History of the Tahitian Mission 1799-1830*[171], ainsi que de nombreux fascicules scolaires et religieux.

Mais c'est le pédagogue qui intéresse surtout Louise Peltzer parce qu'il se montra attentif aux élèves qui lui furent confiés et ouvert à leurs suggestions, à la différence de Nott, dont elle fait un stratège politique, responsable de graves erreurs d'appréciation. En réalité, le rôle de Nott s'avéra plus complexe que ne le dit l'écrivaine, mais elle se servit, pour emporter l'adhésion, de cette opposition dynamique entre deux missionnaires. Dans sa thèse consacrée à la traduction de la Bible en tahitien, *Au Pied de l'écriture* (1988), Jacques Nicole donne une image plus humaine et plus nuancée de Henry Nott, qui consacra sa vie à son colossal travail. Jacques Nicole fait justement remarquer que l'effort de traduction auquel furent contraints les pasteurs de la L.M.S. requérait un constant effort d'ouverture à l'Autre. L'apprentissage d'une langue orale ne se fait pas dans la solitude d'un bureau. Il oblige à prendre en compte les renseignements de ses informateurs, à sortir d'un ethnocentrisme arrogant et naturel pour des Européens certains de la supériorité de leur culture. Henry Nott, John Davies, William Ellis et John Orsmond ne furent pas simplement les agents aveugles d'une acculturation destructrice.

> « L'exigence impérative d'avoir à traduire l'Ecriture en langue vernaculaire a ainsi épargné aux missions protestantes l'opprobre de devenir exclusivement une entreprise d'aliénation culturelle, du moins lorsque les responsables métropolitains des sociétés missionnaires voulaient bien accepter de reconsidérer leurs préconceptions à la lumière des expériences faites sur le terrain par leurs envoyés. » (Nicole, 1988 : 10)

Tout travail de traduction conduit à observer la représentation du monde que véhicule une langue étrangère. La traduction suppose l'attention à l'Autre et à la diversité des cultures. Comme le dit Edouard Glissant, c'est l'« art du croisement des métissages » (1996 : 45). L'obligation de traduire rendit les pasteurs, malgré leur raideur et leur prétention premières, sensibles non seulement aux beautés de la langue indigène mais à un imaginaire qu'ils ne purent mépriser totalement.

Lettre à Poutaveri rend hommage à Tavi qui a su non seulement amener la narratrice à lire, mais qui lui a aussi appris à écrire. Grâce à cet apprentissage et au cahier que lui offre son maître, Rui, un instant découragée, peut maîtriser ce qu'elle vit. Elle ne se contente plus de subir les événements mais, les transformant en texte, elle les fixe, et les interprète. Elle se

---

[171] Editée en 1961 par C.W. Newbury pour la Hakluyt Society.

donne la possibilité, par la relecture, d'en faire à nouveau l'expérience, et même de les faire vivre à d'autres. L'écrivaine prend peu à peu la place des orateurs anciens. L'écriture lui permet de conserver sa version de l'histoire vécue, la prise du pouvoir par les missionnaires par exemple, et de la relire pour l'interpréter. L'écriture rend moins dépendant du moment de l'énonciation, et donne la possibilité d'échapper à la pression de l'instant. L'oralité impose sa temporalité et verrouille davantage les interprétations. C'est cette expérience que fait Rui quand elle commence à noter sur le cahier donné par Tavi les événements qu'elle vit. Le passé peut devenir histoire.

> « Le jour de la cérémonie fut fixé au 21 avril. J'appris la date par cœur pour m'en souvenir et la reporter sur mon carnet à mon retour à Huahine. C'était une décision importante de ma part puisqu'après la mort de Ta'aroari'i, j'avais décidé de ne plus rien écrire et j'avais tiré un trait. Aucun événement, désormais, ne pouvait avoir d'importance pour moi. Et pourtant je venais de décider le contraire, pour être fidèle à ma promesse à Note et à Tavi. Dès mon retour à Huahine, j'ajouterai sur mon carnet :
> - Mariage de 'Aimata, fille de Pomare, avec Tapoa, fils de Tapoa, chef de Taha'a et de Porapora, le 18 décembre 1822, et puis en dessous :
> - 21 avril 1824, couronnement de Pomare III, fils de Pomare II, roi de Tahiti, âgé de quatre ans. » (Peltzer, 1995 : 419)

Rui, touchée par la mort de son jeune ami victime des lois édictées par les missionnaires, a failli rejeter, par haine, tout ce qu'ils avaient apporté. Elle conserve pourtant l'écriture. Tavi lui a permis d'exercer une liberté qu'elle n'imaginait pas, et peut-être de sauver un peu de la mémoire polynésienne. Ce sont des personnes comme Rui, peut-être des femmes, qui ont écrit les *puta tupuna* et ont ainsi pu sauver des pans entiers de la mémoire polynésienne.

Grâce à Tavi, la jeune narratrice prend conscience de la beauté de cette langue tahitienne en butte au mépris de certains. Elle se souvient de ses efforts pour inculquer à ses élèves la fierté de la parler et de l'écrire :

> « Quand je pense qu'en Europe, les spécialistes imaginent que les peuples primitifs ont forcément une langue simple avec un vocabulaire réduit, une sorte de babil, de gazouillis d'enfant. » (Peltzer, 1995 : 352)

Tavi fut, pour Louise Peltzer, ce missionnaire exemplaire qui sut mettre l'évangélisation au second plan, pour favoriser l'alphabétisation et l'instruction des enfants :

> « - Chefs de Huahine, dit soudain Tavi, d'un ton solennel, nous comprenons votre réticence à croire en la parole de Jéhovah et à suivre notre enseignement, mais je vous en prie, je vous en conjure, permettez à vos enfants d'assister à notre école afin d'apprendre à lire et à écrire ! » (Peltzer, 1995 : 124)

Ce roman aime évoquer l'école, comme le font d'ailleurs de nombreux romans de la littérature postcoloniale. Mais cette fois, contrairement à la tradition, la scène de classe n'est pas une expérience douloureuse pour l'indigène, qui mesure soudain sa difficulté à maîtriser le code nouveau. Les représentations qui en sont faites sont au contraire des moments de bonheur pour les écoliers. Tavi est un maître bienveillant qui enseigne dans la langue de ses élèves et leur demande souvent conseil pour traduire les mots dont il n'est pas sûr. Le rapport pédagogique n'est pas un rapport de domination : l'enseigné a lui aussi des choses à apprendre à l'enseignant.

> « Quelquefois il se trompe, mais la plupart du temps, c'est bien un mot de chez nous, nous le crions à notre tour et frappons dans nos mains, en signe de joie. A notre tour, nous devons dire le mot équivalent dans la langue *paratane*. Tavi le prononce plusieurs fois d'abord, puis c'est notre tour. » (Peltzer, 1995 : 73-74)

Tavi n'impose pas un savoir mais imagine des situations d'apprentissage croisées qui facilitent la progression de ses élèves. Ce missionnaire presque idéal, que met en scène Louise Peltzer, montre que l'Autre n'est pas toujours un simple prédateur, mais qu'il peut aussi aider les Polynésiens à construire une image positive d'eux-mêmes.

Tavi n'impose pas l'alphabétisation : il la propose en échange d'autres dons que lui font les enfants. Il ne s'agit pas d'offrir pour prendre le pouvoir, comme dans le *potlatch*, mais d'offrir pour créer des liens. Il donne le mot anglais, on lui rend le mot *mā'ohi*. Il donne lecture de son journal personnel (Peltzer, 1995 : 114-115) et attend en retour que Rui tienne le sien. Tavi est désolé de voir que sa façon de concevoir l'échange ne soit pas partagée par tous. Il ne peut que constater amèrement, comme sa jeune protégée, que son message « de paix et d'amour, de générosité et de fraternité » (Peltzer, 1995 : 126) n'a pas le succès escompté.

Si Louise Peltzer ne cesse de souligner les qualités de ce maître d'exception, elle montre que de leur côté, ses élèves eurent un rôle déterminant dans sa manière d'enseigner. Ils surent résister, comme Pomare, quand Tavi voulut enseigner en anglais. Contrairement à ce qu'imaginaient les missionnaires, les gosiers polynésiens pouvaient fort bien prononcer les mots étrangers, mais il fallait bien opposer à l'Autre sa différence sous peine de perdre son identité :

> « […] il fallait se rendre à l'évidence, le fond de notre bouche, d'où sortaient les mots, n'était sans doute pas fait comme le sien et celui des étrangers ; nous étions, à n'en pas douter, différents. » (Peltzer, 1995 : 155)

Cette différence, si souvent proclamée dans le roman, n'est-elle pas une manière d'obliger l'Autre à accepter les conditions de l'échange ? Les petits Polynésiens ont déjà beaucoup accordé aux missionnaires en acceptant d'apprendre à lire et à écrire, ils attendent en retour un peu de reconnaissance. Tavi, beau joueur, reconnaît leur victoire :

> « Nous avons décidé que tout l'enseignement, y compris l'enseignement religieux, se ferait dans la langue tahitienne. C'était une décision lourde de conséquences parce que, d'une part cela allait à l'encontre des vœux de nos directeurs qui souhaitaient que l'enseignement se fasse en anglais, ce qui était logique, puisque tout le matériel était dans cette langue et nous avions nous-mêmes approuvé sans réserve cette volonté ; d'autre part, cela supposait une parfaite connaissance de la langue tahitienne, non pas une connaissance superficielle pour tenir une conversation de tous les jours, mais une connaissance approfondie. » (Peltzer, 1995 : 127)

Plus tard, Tavi revient sur l'abandon de l'anglais comme langue d'enseignement. Il en donne les raisons à ses élèves. Il pense lui aussi que les sons anglais sont difficiles pour les Polynésiens. Il a compris, dit-il, le génie de ce tahitien au vocabulaire riche, qui est capable d'accueillir des mots étrangers ou d'en forger des nouveaux. Pour lui, un peuple et sa langue ne font qu'un[172]. Priver un peuple de sa langue, c'est le priver de son identité, une langue n'est pas simplement un moyen de communiquer :

> « Chaque peuple, aussi modeste soit-il, a créé son langage qui est le reflet de sa culture, son identité. » (Peltzer, 1995 : 267)

Confisquer leur langue aux Polynésiens, c'était les amputer d'une part d'eux-mêmes. L'éloge que fait Tavi de la langue tahitienne est le plus beau cadeau qu'il pouvait faire à ses élèves. En exprimant son admiration pour elle, il exprime le respect qu'il a pour eux.

La seule concession que font les jeunes Polynésiens aux langues étrangères, c'est d'accepter les noms de leurs visiteurs. Ils adaptent ceux de leurs amis : Wallis est devenu 'Uariti, Bougainville Poutaveri, Cook Tute, Davies Tavi, et Nott Note[173]. C'est une manière de s'approprier l'Autre, de le ramener à soi pour établir une relation d'intimité. Quand arrivent à la fin du roman des missionnaires moins sympathiques, comme Pritchard, personne ne songe plus à adapter leur nom.

---

[172] Voir Louise Pelzer, *Des langues et des hommes* (2000), leçon inaugurale.
[173] Ce sont les équivalences données par Louise Peltzer. Flora Devatine pense que « Nott » était plutôt adapté en « Noti », et que « Bougainville » était devenu « Putaviri ».

Si le missionnaire occupe, dans la première littérature polynésienne des années quatre vingt dix, une place importante, c'est parce qu'il réussit à incarner à lui seul la figure de l'Autre. Les pasteurs firent en sorte d'être pendant longtemps les seuls interlocuteurs des Polynésiens. S'ils défendirent avec autant d'ardeur la langue polynésienne et ne favorisèrent guère une vraie alphabétisation, ce n'est pas seulement parce qu'ils avaient décidé de sauver l'identité polynésienne, qu'ils avaient d'ailleurs complètement modifiée en faisant accepter le modèle biblique, mais aussi parce qu'ils avaient compris qu'ils s'assuraient ainsi le pouvoir sur la population. Quand le C.E.P. s'installa, il devint évident que le tête-à-tête privilégié qu'ils avaient réussi à imposer se terminait et qu'il fallait désormais compter avec un pouvoir métropolitain qui se montrait davantage présent. Nous ne nions pas le rôle éminent que joua l'Eglise évangélique dans la défense des intérêts polynésiens. Mais il faut comprendre que l'aventure nucléaire favorisa, bien malgré elle, une ouverture au monde dont se seraient passé les Eglises. Des étudiants polynésiens partirent étudier en France et des centaines de techniciens vinrent s'installer en Polynésie. Les populations se brassèrent et les îles sortirent de leur splendide isolement.

III Les savants et les artistes

1 L'anthropologue

Les missionnaires Orsmond et Ellis qui, les premiers, étudièrent les mœurs polynésiennes et recueillirent les textes de l'oraliture ancienne n'en abandonnèrent pas pour autant leur mission évangélisatrice. Certes les nécessités de la traduction les poussa, comme le pense Jacques Nicole, à s'ouvrir à l'Autre, à témoigner d'une curiosité qui eut pour effet de laisser derrière eux des témoignages irremplaçables. Mais il ne faut pas oublier que s'ils furent les premiers ethnographes de ce peuple, leur projet scientifique ne les dissuada pas de convertir les Polynésiens et de détruire leur civilisation[174]. Nous avons tendance aujourd'hui, comme nous y invite Louise Peltzer, à faire un tri parmi les missionnaires, en distinguant les bons des mauvais. Cette distinction qui permet de sauver une part de leur œuvre est artificielle. La conversion des Tahitiens fut le souci constant des missionnaires qui voulurent également les protéger des influences extérieures. On comprend l'isolement des premiers étudiants polynésiens en Métropole, coupés de leur communauté et soudain séparés de leurs pasteurs. Ils découvrirent avec étonnement la France des années soixante-huit, entrevirent l'exercice d'une liberté dont ils n'avaient guère l'expérience. On comprend que beaucoup aient voulu s'engager politiquement dès leur retour et que certains, moins nombreux, se soient tournés vers l'action cultuelle pour affirmer une identité que les pasteurs avaient voulu faire oublier. Le pays dans lequel ils rentrèrent, traumatisé par les expériences atomiques, était aussi un pays qui redécouvrait son passé. Des anthropologues y travaillaient, un musée commençait à se monter, et les traductions françaises des ouvrages de Teuira Henry, *Tahiti aux temps anciens*, et de William Ellis, *A la recherche de la Polynésie d'autrefois,* circulaient parmi les intellectuels. Ces missionnaires, dont la tutelle pesante était remise en question, revenaient s'imposer par des ouvrages que bien peu de Polynésiens francophones connaissaient jusque-là. Une jeunesse en révolte redécouvrait l'ancienne culture. Les livres de William Ellis et de Teuira Henry, furent les manuels de base des militants culturels tahitiens qui découvraient à la

[174] La connaissance anthropologique est rarement « pure ». Elle fonde sa nécessité sur un projet qui la dépasse et qui parfois l'instrumentalise. Comme le montre Jean-Loup Amselle, (1999), les ethnologues qui eurent partie liée avec les colonisateurs et leurs travaux (nominations, classements, et inventaires) facilitèrent l'administration des populations nouvelles placées sous l'autorité des grandes puissances.

fois que leurs ancêtres avaient été certes d'abominables païens mais qu'ils appartenaient à un peuple dont la civilisation méritait d'être connue.

John Muggridge Orsmond, est pour Jacques Nicole « l'un des meilleurs connaisseurs de la culture et de la langue tahitiennes » (1988 : 51). Charpentier de métier, il fut formé au séminaire de Gosport avant d'être envoyé en Polynésie. Au cours d'un cycle d'études de trois ans, il avait étudié la Bible, le grec et l'hébreu. Il arriva en Polynésie en 1817. Ambitieux et sûr de ses capacités, « il parvint, en un temps record, à provoquer la colère de ses collègues aînés en prétendant, de façon fort arrogante, être le seul qualifié à traduire les Ecritures. » (Nicole, 1988 : 51). Ses rapports avec Henry Nott, chargé de traduire la Bible, furent difficiles. Il ne comprit jamais pourquoi on ne lui confiait pas cette charge, à laquelle sa formation paraissait le destiner. Il triompha quand, en 1843, on le chargea de réviser la traduction de son « concurrent » parue à Londres en 1838

Orsmond comprit, peut-être mieux que les autres pasteurs, la nécessité de connaître la culture tahitienne pour prêcher efficacement et transformer en adhésion sincère ce qui n'était que ralliement politique après la victoire de Pomare. Dans son journal, il justifie ainsi son goût pour le travail ethnographique :

> « L'un des vieux chefs désirait savoir comment j'en suis venu à connaître le nom de leurs arbres et de leurs poissons : Dieu les avait-il écrits dans nos livres à notre usage ? Le pauvre ne supposait pas que le labeur aplanit les montagnes, puise dans les profondeurs du langage et fait surgir la nouveauté de l'obscurité. Pour produire quelque chose d'à peu près varié en prédication tahitienne, on doit continuellement être en recherche. L'invention, c'est réellement tout ! » (Nicole, 1988 : 180)

Orsmond prend soin, semble-t-il, de ne pas prêter le flanc à la critique de ses collègues qui pourraient lui reprocher de négliger son ministère. Sa défense est subtile : les Polynésiens, fins connaisseurs en matière de rhétorique, ne peuvent se satisfaire de sermons trop abstraits. L'Ecriture elle-même montre, par ses paraboles, la nécessité, pour convaincre, de s'appuyer sur des exemples et des situations dans lesquels les auditeurs, ou les lecteurs, retrouvent un peu du monde qui les entoure. D'où la nécessité de s'informer et d'enquêter.

L'intérêt que montre Orsmond pour la culture tahitienne n'est pas désintéressé. Il sacrifie à la « tendance bien connue des missionnaires ethnographes à sélectionner, parmi les traditions disponibles, celles qui offrent des parallèles avec la Bible » (Nicole, 1988 : 59). En effet, il retient, parmi les récits qu'il recueille, d'abord ceux qui évoquent des écrits bibliques, la

création ou le déluge, par exemple. On peut douter qu'il se contente de nous faire « écouter textuellement les prêtres tahitiens » (Henry, 1997 : 8).

Lors de sa parution, *Tahiti aux temps anciens* fut présenté comme l'œuvre d'un folkloriste qui avait pu sauver quelques vestiges d'une ancienne culture[175]. Puisque la civilisation polynésienne décrite avait disparu, et que la réprobation des missionnaires n'avait plus lieu d'être, on pouvait enfin goûter la beauté sauvage de cet ouvrage, y trouver « une grandeur et une poésie indéniables, qu'aucun chant d'autre peuple primitif dépasse » (Henry, 1997 : 8). La culture ancienne réduite ainsi à son seul aspect esthétique devenait rassurante[176]. En ce début du XXe siècle, Orsmond, le folkloriste, avait révélé, par l'intermédiaire de sa petite-fille, les charmes surannés d'une littérature océanienne primitive. Il n'est pas sûr que le missionnaire eût apprécié cette lecture restrictive de son œuvre. Et il aurait été fort étonné de voir que plus d'un siècle plus tard, elle serve aux militants du renouveau culturel, dans leur construction d'une identité polynésienne contraire à celle pour laquelle il avait œuvré.

Orsmond affichait d'autres ambitions dans la préface qu'il écrivit en 1848 pour son livre aujourd'hui disparu. S'il avait décidé de publier ces documents patiemment amassés, c'était d'abord pour donner une « description exacte de Tahiti » qu'on ne trouvait pas dans la littérature savante de l'époque, et révéler aussi « les détails intéressants et cachés de son histoire ». Mais ce travail scientifique ne lui faisait pas oublier pour autant qu'il était missionnaire : il se proposait donc de faire sentir « au milieu de ces traditions orales et des déformations païennes, un effort vers une civilisation plus raffinée, mieux informée, dans l'éblouissante lumière de la révélation divine ». Enfin, dernière ambition affichée, qui plut beaucoup aux folkloristes, il entendait « préserver la littérature tahitienne dans son style propre et sa simplicité primitive qui constituent son plus grand charme » (Henry, 1997 : 7).

Sa méthode était apparemment simple. A l'époque, c'était celle de tous les amateurs européens de traditions populaires. Orsmond venait d'un pays qui avait connu une véritable révolution esthétique depuis que Macpherson avait publié les poèmes du barde écossais Ossian en 1760. Tous les peuples d'Europe s'étaient alors mis à la recherche d'épopées

---

[175] En 1928, Stimson écrit « Il résulte de tout cela que les connaissances sur le folk-lore de ce groupe sont presque entièrement limitées aux notes de ceux qui y vécurent il y a un siècle et plus. » (Henry,1997 : 10)

[176] « Comme toujours la folklorisation est la couverture en surface de ce qui baratte dans les profonds. Un faux-semblant. » (Glissant,1996 : 115)

primitives aux barbares beautés qui leur permettraient de fonder une littérature nationale et de rejeter la référence obligée à la culture gréco-latine (Thiesse, 2001). Comme ses confrères européens, Orsmond se mit à recueillir, avant qu'ils ne disparaissent, les traditions et les récits légendaires de la bouche même de ceux qui étaient chargés de les transmettre. Il les recueillait, insiste-t-il, « de vive voix » (Henry, 1997 : 7). Comment les notait-il ? Il ne le dit guère. Les prêtres, les conteurs, les prophètes, tous ceux qui maîtrisaient la parole tahitienne furent sollicités. Orsmond ne se posa guère de questions sur les conditions d'énonciation, comme le ferait aujourd'hui un ethnologue[177]. Les prêtres de Bora Bora qu'il interrogea dans les années 1820 étaient pourtant dans une situation particulière de sujétion par rapport à lui.

Orsmond semble avoir une vraie passion pour la langue tahitienne dont il veut collecter les productions auprès des meilleurs spécialistes. Il écrit dans son journal de 1824 qu'il s'emploie à « puiser dans les réserves des vieux prêtres, prophètes et orateurs publics, seuls dépositaires des beautés et finesses de la langue. » (Nicole, 1988 : 179). Ce pur amour pour la langue tahitienne[178] le rend plus humain et fait oublier qu'il était parfois très énergique dans ses manières, allant, nous dit l'éditeur de 1928, jusqu'à abattre les cocotiers et les arbres à pain qui donnent de la nourriture abondamment et portent les indigènes à la paresse (Henry, 1997 : 12).

Toujours dans cette préface de 1848, le pasteur Orsmond déplore la mémoire défaillante de ce peuple sans écriture, sa partialité et les erreurs fréquentes de ses informateurs, mais il se dit frappé par l'étonnante « unité dans les descriptions, étant donné leur complexité » (Henry, 1997 : 7). Cette impression d'unité est d'autant plus vive que les Polynésiens aspirent, selon lui, à devenir autres, qu'il sent confusément « un effort vers une civilisation plus raffinée ». La religion chrétienne lui paraît un idéal capable d'unir ces populations primitives, de leur donner enfin une identité respectable au moment même où l'Europe invente ses identités nationales (Thiesse, 2001). Pour lui, il s'agit de rien moins que de transformer ces barbares licencieux et cruels en chrétiens admirables. Ce projet passe par une connaissance

---

[177] Jack Goody, dans *Entre l'oralité et l'écriture* (1994), s'interroge avec pertinence sur la mise par écrit des témoignages et sur les variations des récitations apparemment semblables.

[178] Orsmond fut aussi l'auteur d'une grammaire et d'un dictionnaire dont il a été dit que son collègue John Davies se servit pour fabriquer le sien, paru en 1851.

approfondie de la société qu'il veut changer. Que les missionnaires aient pu avoir l'idée de détruire une culture qu'ils admirent nous paraît aujourd'hui étonnant :

> « Comme il est essentiel de préserver la littérature tahitienne dans son style propre et sa simplicité primitive qui constituent son plus grand charme, j'ai recueilli toute ma documentation telle qu'elle m'était donnée de vive voix par les prêtres et les conteurs, et j'ai été surpris de la beauté du langage et de la richesse des mots et des tournures de phrases (métaphores). » (Henry, 1997 : 7)

Orsmond parle bien, dès 1848, de « littérature tahitienne », et de son admiration pour les productions orales de ses informateurs. Mais tout en reconnaissant les beautés de ce que nous appelons l'oraliture, il la fige définitivement dans le passé polynésien, à une époque révolue depuis l'arrivée de l'Evangile. Les documents qu'il amasse ne sont pas destinés aux Polynésiens mais aux savants européens qui se passionnent pour l'origine des peuples et aux écrivains romantiques qui veulent en finir avec l'universalisme du XVIIIe siècle. On se doute bien qu'en sauvant la mémoire polynésienne, Orsmond n'avait pas pour but de permettre aux indigènes de garder une trace de leur identité passée. Mais le pasteur semble fasciné par cette culture qu'il veut détester, il est comme happé, malgré lui, par l'originalité de ces mœurs qui lui font horreur[179]. Il lui semble nécessaire de sauver ce qui fut un moment de l'histoire de l'humanité.

C'est peut-être parce qu'elle sent chez Orsmond un amour plus grand qu'il ne le reconnaît pour la culture ancienne, que Louise Peltzer n'en dit rien dans son roman. Le document qu'il laisse est capital pour la connaissance de la Polynésie ancienne. Elle préfère attaquer William Ellis (1794 -1872), appelé Eriti dont l'ouvrage, *A la recherche de la Polynésie d'autrefois*[180], est moins apprécié à Tahiti que *Tahiti aux temps anciens*. Ellis arriva à Tahiti lui aussi en 1817. Il y débarqua avec sa famille et du matériel d'imprimerie[181]. C'est du reste lui qui imprima les premières pages en langue tahitienne. Si on loue aujourd'hui volontiers son travail d'ethnographe, il faut quand même souligner que cet « ethnographe » ne prenait guère de distance par rapport à l'objet de son enquête et jugeait sévèrement ce qu'il pensait devoir rapporter.

---

[179] Ce que nous pouvons lire de lui est certainement édulcoré. Sa petite-fille Teuira Henry qui a reconstitué son œuvre perdue en a certainement censuré une grande partie.
[180] A la recherche de la Polynésie d'autrefois parut à Londres en 1829 sous le titre Polynesian Researches.
[181] Il avait reçu, avant son départ une formation d'imprimeur au séminaire de Gosport.

> « Je ne veux pas faire violence à mes propres sentiments, ou risquer d'offenser ceux des lecteurs, en détaillant des actes que l'esprit ne peut envisager sans se salir et souffrir. Mon but, en faisant allusion à ces choses, est de montrer le triste avilissement et l'humiliante démoralisation auxquels l'ignorance, le paganisme et les mauvais penchants du cœur humain, lorsqu'ils ne sont ni contrôlés ni freinés par les institutions d'une société civilisée et les vérités sacrées, sont capables de réduire l'humanité, même dans des circonstances favorables au développement de la vertu, de la pureté et du bonheur. » (Ellis cité par Nicole, 1988 : 60)

Une telle déclaration le mettait à l'abri des critiques de ceux qui pouvaient s'indigner de ce qu'il rapportait. D'autre part il était nécessaire, pour le missionnaire de noircir le tableau et d'en finir avec un « bon sauvage » qui aurait pu rendre suspecte l'entreprise évangélisatrice.

Ta'aroari'i, le jeune prince de Huahine, future victime des lois missionnaires est le premier, dans le roman de Louise Peltzer à relever la contradiction qu'il y a à recueillir des informations sur une société qu'on se propose de détruire. L'ami de Rui pose un jour la question à Eriti :

> « Si nos coutumes sont si mauvaises que cela, pourquoi prenez-vous tant de soin à les écrire ? » (Peltzer, 1995 : 383)

William Ellis, fort embarrassé, fait une réponse assez confuse au jeune homme. Il finit tout de même par lui expliquer qu'il veut mieux les comprendre. Ta'aroari'i, toujours plus lucide que son amie, refuse cette compréhension qu'il juge trop froide :

> « Eh bien, je te dis, Rui, qu'à force de tant chercher à nous comprendre, ces hommes oublient de nous aimer. » (Peltzer, 1995 : 384)

Le jeune prince a raison de se demander si les missionnaires sont vraiment animés par l'amour chrétien qu'ils prêchent. Sont-ils capables de cette *aroha*, de cette compassion, qu'estiment tant les Polynésiens ? Ta'aroari'i sent bien qu'il ne faut pas confondre comprendre et aimer. Il pressent qu'Eriti, William Ellis, débarqué en 1817, 16 ans après Davies, l'instituteur aimé, annonce des missionnaires à l'esprit nouveau, moins « aimants », mois attentifs au peuple qui les reçoit.

> « Ils disent qu'ils cherchent à nous comprendre, je me le demande, regarde Eriti, il y a quelque temps il m'a demandé que je lui échange le siège en pierre des chefs de Huahine à Mata'irea contre différents objets très intéressants d'ailleurs, que j'aurais voulu posséder. C'est son habitude, il recueille toutes sorte d'objets qu'il envoie dans son pays, pour quoi faire, je n'en sais rien ! Mais le siège des *ari'i* de notre île ! J'ai cru avoir mal

> compris la question ou que nous ne parlions pas du même objet ! Mais non, c'était bien la stalle sacrée du *marae* de Mata'irea qu'il voulait. » (Peltzer, 1995 : 385)

Le jeune prince indigné a été obligé d'expliquer à Ellis que ce n'est pas possible, que ce siège est « le symbole du pouvoir des *ari'i* », le siège des ancêtres. Preuve est faite que la curiosité « scientifique » du missionnaire s'intéresse d'abord aux objets, qu'il collectionne et classe pour les musées, et qu'il traite peut-être ainsi les hommes auxquels il a affaire[182]. Le sentiment pénible d'être considéré comme un objet d'étude se transforme vite en exaspération quand les anthropologues se vantent, parfois à juste titre, de connaître mieux le pays et sa culture que les autochtones[183].

> « On dirait, vois-tu, qu'ils sont ici comme au spectacle, qu'ils nous regardent vivre comme s'il s'agissait d'une représentation, comme à une fête des *areoi*[184] et que comme tous les acteurs, on peut échanger impunément de costumes, de décors en fonction de la représentation, que rien n'a d'importance ! Ce qui me désole le plus, je vais te le dire, c'est que notre caractère, nos défauts, devrais-je dire, favorisent admirablement le dessein des étrangers. » (Peltzer, 1995 : 385)

On ne saurait employer un terme plus exact que celui de « spectacle ». Les nouveaux missionnaires sont rejetés dans le roman de Louise Peltzer quand ils se comportent en spectateurs, et qu'ils ne s'impliquent pas dans la relation. Leur regard « éloigné » est un affront et déshumanise ceux qui se sentent considérés au mieux comme de simples acteurs aux rôles interchangeables, au pire comme des animaux[185].

---

[182] Bien que le roman postcolonial doive souvent beaucoup à l'anthropologie («La défense et illustration culturelle propre à maintes œuvres francophones a fréquemment été inspirée et légitimée par la recherche anthropologique. », (Mourra, 1999 : 112)), il est assez courant de relever des critiques sur l'insensibilité des scientifiques européens.

[183] Cette compétence quand elle est réelle suscite encore davantage de ressentiment. Comment les autochtones ne seraient-ils pas en colère quand ils s'aperçoivent que les colons après les avoir « civilisés », leur reprochent de ne plus connaître leur passé. Romain Gary, dans son roman *La Tête coupable* (1980) fait dire à une jeune indigène : « -Tu sais ce que j'aimerais faire un jour, Cohn ? Je voudrais que tu m'emmènes en France : là-bas on peut apprendre tout sur mes ancêtres et sur notre passé. Le popaa allemand m'a dit qu'ils le gardent enfermé dans leurs musées et dans leurs livres et qu'on peut y retrouver tout ce qui a existé. Bien sûr, j'ai quitté l'Ecole des Missions à treize ans, mais je suis certaine que si je restais seulement en France, j'apprendrais très vite toutes nos vieilles coutumes et tous les *vrais* noms… » Gary, (1980 : 169).

[184] Plus souvent orthographié *'arioi*. Les *arioi* constituaient une confrérie de baladins. Leurs cérémonies prenaient leur origine dans les légendes du dieu 'Oro. On admettait dans cette confrérie les deux sexes mais les enfants y étaient interdits, et s'il naissaient, ils devaient être tués. Les *arioi* se déplaçaient d'île en île et étaient reçus par la population dans des *fare 'arioi*. Ils donnaient des spectacles nocturnes et dévoraient des repas pantagruéliques qui laissaient leurs hôtes démunis de ressources pendant plusieurs mois. La confrérie disparut après la conversion au christianisme. Les études sur cette confrérie donnent lieu actuellement à de nombreuses tentatives d'explications ou de réhabilitation de cette étrange troupe (Babadzan, 1993).

[185] Nous faisons allusions aux « zoos humains » qui furent présentés en Europe dès la fin du XIXe siècle. Les figurants de ces spectacles formaient une véritable troupe itinérante. Voir Nicolas Bancel, Pascal Blanchard et

Il est remarquable de constater avec quelle facilité les auteurs polynésiens passent du missionnaire à l'anthropologue, comme si ce dernier était une évolution naturelle du premier. Pourtant l'anthropologue fut un temps présenté comme l'adversaire du missionnaire qui cachait au peuple son passé ancien. C'est à l'anthropologue qu'un peuple à la recherche de ses racines doit la découverte de son passé. Dans le roman de Chantal Spitz, Terii, le fils aîné de Tematua est un anthropologue qui s'oppose naturellement aux essais nucléaires et qui finit bien sûr par militer pour l'indépendance.

> « Il désire encore marier les deux mondes. Comprendre leur univers éternel transmis par les paroles du peuple, en l'expliquant par les mots inertes des livres scientifiques. » (Spitz, 2003 : 101)

Il ne réussira pas à « marier les deux mondes » mais va choisir l'archéologie plutôt que l'ethnologie, le militantisme politique plutôt qu'une carrière universitaire. Titaua Peu, dans *Mutismes*, essaie elle aussi de se débarrasser de l'anthropologue, ce « grand frère » un peu agaçant qui a remplacé le missionnaire dans sa prétention à définir l'identité polynésienne.

> « Décrétons qu'aujourd'hui le berceau de l'humanité se trouve chez moi !
> Des divagations, c'est certain. Mais c'est qu'ils me paraissent tellement sûrs d'eux, ces chercheurs, ces ethnologues !
> Qu'on lui foute la paix, à mon pays, on peut bien venir d'où on veut au fond, qu'est-ce que ça change ?
> Mon pays, il est autre, autrement fait. De son Histoire, on ne connaît que des bribes parce que les choses, la vie elle-même était oralité. Naturellement, les *mots* se disaient, se léguaient, pas de support écrit en vue d'une postérité toujours éphémère.
> Encore un de ses nombreux paradoxes. C'est un peuple qui se racontait ses légendes, qui se lègue des tas de croyances, oralement. Aujourd'hui les discours sont pudiques quand ils existent. Mutismes, le Tahitien ne dit pas les choses, il semble avoir oublié. On ne sait pas où commence son histoire, où ont pris fin ses légendes. Aucun papyrus déterré, encore moins de témoins. On peut supposer, imaginer...
> Et c'est là que l'autre apparaît. Le grand frère, plein de compassion pour un peuple, si « pauvre » en Histoire. Là, les idées, les fantasmes naissent, nourris par une condescendance tout occidentale. On recherche un passé inconnu, un hypothétique âge d'or, que l'on sait perdu, et l'on s'étonne que ce pays ne ressemble décidément pas à l'autre, que l'on a jamais quitté vraiment. » (Peu, 2002 : 25-26).

C'est pourtant un ethnologue, tahitien celui-là, du nom de Rori qui fait découvrir à la narratrice sa langue et sa culture. Comme le fit la jeune Flora Devatine à son retour de France, Rori va interroger les *ta'ata rū'au*, les vieilles personnes, et enregistrer leurs histoires.

Sandrine Lemaire, « Ces zoos humains de la République coloniale », *Le Monde diplomatique*, août 2000, pp. 16-17.

Jean-Marc Pambrun, lui-même anthropologue de formation, ancien directeur de la maison de la Culture et directeur du Musée de Tahiti et des îles fait, dans une des nouvelles de *Huna*, le portrait à charge d'un anthropologue de l'Université de Polynésie française assez facile à reconnaître qu'il nomme le professeur Mautin. Il lui reproche de « cultiver l'ambiguïté » dans un procès où il est sommé d'expliquer le comportement d'un habitant des Australes qui a déterré un cadavre pour le brûler (Pambrun, 2004 : 50).

Il faut croire que les seuls anthropologues qui trouvent grâce aux yeux des auteurs sont les anthropologues polynésiens. Ceux-ci ont peut-être des difficultés à établir une distance convenable avec leur objet d'étude mais on ne peut leur reprocher de manquer de compassion. Les Polynésiens, persuadés d'être menacés dans leur identité, attendent autre chose de l'anthropologue qu'un discours scientifique. Il doit collaborer à l'affirmation identitaire et l'aider à construire une vision positive de son passé. Sinon il doit se taire. Jean-Marc Pambrun attend de Mautin qu'il prenne parti pour le pauvre homme accusé, et juge sans intérêt son discours scientifique trop neutre sur les croyances des Polynésiens et leur manière d'en user avec les morts.

Le ressentiment des écrivains contre les chercheurs non polynésiens s'explique aussi parce qu'il leur semble encore une fois se faire voler la parole par les *Popa'ā*. Comme si les Polynésiens, toujours muets, étaient condamnés à être définis par des discours étrangers. Ecrire, pour de nombreux écrivains polynésiens, fut une manière de se donner le droit de parler d'eux-mêmes et de voler la parole aux spécialistes. On comprend leur agacement pour ces « grands frères bienveillants » qui savent mieux qu'eux qui ils sont.

2 L'archéologue

Chantal Spitz cite en exemple à tous les scientifiques *popa'ā* un « tout petit japonais au grand cœur et aux connaissances infinies » (Spitz, 2003 : 101). Cet érudit modèle offre un mélange harmonieux de savoir et de générosité, de culture et d'*aroha*. Déjà présent dans le premier roman, le savant japonais réapparaît dans *Hombo* sous le nom de Samoto. Cet archéologue du reste existe réellement : il s'agit du professeur Yoshiko H. Sinoto du Bishop Museum

d'Honolulu qui a fouillé, après le professeur Emory, l'île de Huahine et notamment le site de Maeva, près de l'endroit où réside l'écrivaine qui le met en scène[186].

Cinq pages laudatrices sont consacrées dans le roman à cet infatigable chercheur à l'allure plaisante. Depuis des années, il fouille la terre de l'île et restaure les *paepae*, les fondations dallées des maisons anciennes. Les habitants savent que c'est un savant réputé mais ce sont ses qualités humaines qui le font apprécier de tous. Il parle la langue *ma'ohi*, rit des plaisanteries de ses interlocuteurs et leur raconte volontiers les légendes qu'ils devraient déjà connaître, sans qu'ils en prennent ombrage. Son amour pour ce peuple et la qualité de ses recherches le distinguent des austères missionnaires venus il y a plus de deux cents ans détruire l'ancienne religion *mā'ohi*. Samoto-Sinoto essaie de retrouver, avec l'aide de tous, une mémoire et une identité perdues. Voici les paroles que lui prête Chantal Spitz :

> « Je suis parmi vous pour renaître avec vous Havaì[187] la naissance l'origine chantée depuis l'immémoire de vos ancêtres perdue dans le cycle des lunes. Dans votre terre enfouis depuis des générations reposent encore les témoins des traversées des cheminements des passages qui vous ont fait nūnua māohi[188] différent du peuple originel. Il est important dans ce temps de grands bouleversements de savoir le début du chemin pour aider vos enfants à tracer leur voie. Il est essentiel pour vous pour l'humanité de préserver votre culture remarquable distinguée familière. Je suis parmi vous pour essayer de la restituer à vos fils. Avec vous. Sans vous je ne peux rien. C'est votre culture » (Spitz, 2002 : 29-30)

Sinoto-Samoto associe les Polynésiens à ses recherches et les aide dans leur quête identitaire. Pour l'écrivaine, les vestiges qu'il « invente », au sens archéologique du terme, mènent vers cet « Havai » des mythes, cette mystérieuse île des origines que recherchent tous les *Mā'ohi* depuis qu'ils veulent trouver leur *iho*. L'archéologue est apprécié parce qu'il participe avec eux à la célébration de leur « génie » et de leur « originalité » (Spitz, 2002 : 31).

> « Leur culture. Ils l'avaient aidé avaient ressuscité toutes leurs immémoires pour le petit japonais qu'ils aimaient comme il les aimait. Ils avaient ranimé les généalogies qui accueillent l'homme dans l'ordre du monde et lui accordent l'alliance avec les ancêtres l'appartenance à la famille le droit à la terre. » (Spitz, 2002 : 30)

---

[186] Sinoto vient de réclamer le classement de Maeva au patrimoine de l'humanité en août 2006. Pour une bibliographie complète des travaux de Sinoto, voir *B.S.E.O.* n°s 289/290/291 de décembre 2001, pp. 33-36.
[187] Terre mythique de l'origine polynésienne. En Polynésie française, Havai'i est Raiatea.
[188] *Nūnua* : le peuple.

Parce qu'il a su leur donner confiance, les habitants de Huahine récitent à nouveau les généalogies et les chants de terre oubliés. Le professeur Sinoto est pour Chantal Spitz l'équivalent de Davies pour Louise Peltzer. L'un est le modèle du bon missionnaire, l'autre le modèle du bon scientifique. Ils ont ceci de commun, c'est d'être à l'écoute de l'Autre. Nulle arrogance, nulle condescendance chez eux, simplement une grande *aroha*.

3 Loti

Les nouveaux écrivains polynésiens, dans leur projet d'affirmation identitaire, n'ont pas seulement à prendre leur distance avec les modèles que les navigateurs et les missionnaires ont tenté d'imposer à leur peuple. Ils doivent aussi compter avec les représentations connues de tous que quelques écrivains ou artistes de passage ont donné des habitants de ce pays. Daniel Margueron, dans *Tahiti dans toute sa littérature* (1989) a fait un inventaire complet de ces écrivains qui tentèrent, à la faveur d'un séjour, de proposer une définition de l'identité polynésienne. Nous avons montré, dans une précédente étude, l'influence que Loti et Segalen purent avoir sur les premières productions polynésiennes[189]. Nous limiterons notre propos, pour terminer cette première partie de notre étude, à Pierre Loti et à Paul Gauguin, deux personnages régulièrement cités par les auteurs dans leurs textes d'escorte ou dans leurs interventions lors de colloques. L'absence de références à Victor Segalen, qui fit pourtant connaître la civilisation polynésienne en adoptant le point de vue de l'indigène, ce qui lui permit de dénoncer la violence de l'acculturation subie, pourrait étonner. Mais c'est peut-être cette trop grande proximité qui le fait négliger par ceux qui lui sont pourtant si redevables. Les écrivains pour s'affirmer ont besoin d'une véritable opposition. Segalen le premier, près de soixante-dix ans avant le réveil culturel polynésien qui allait en finir avec le modèle identitaire des pasteurs, avait su montrer le visage de l'ancienne Polynésie. Il avait établi que la connaissance du passé devait permettre de revendiquer une identité plus profonde, plus authentiquement *mā'ohi*.

A l'occasion d'un numéro spécial du *Bulletin de la Société des Etudes Océaniennes* consacré à l'œuvre de Loti (2000), Daniel Margueron eut l'idée de demander à quelques personnalités

---

[189] Jean-Luc Picard, *La vérité des noms* (2001). La question du nom, par exemple, capitale pour Loti et Segalen s'imposa à Louise Peltzer. Il était difficile d'écrire en négligeant ce thème, et de prétendre parler d'identité sans aborder la nomination.

polynésiennes de faire une « lecture culturelle » du *Mariage de Loti*. C'était au tour des « indigènes », dont parle la fiction de Loti, de prendre la plume. Ces « lectures » firent apparaître bien sûr une grande diversité d'interprétations mais surtout, comme on pouvait s'y attendre, une méfiance générale à l'égard d'une œuvre emblématique de la période coloniale[190]. Les articles des trois écrivaines polynésiennes que nous avons retenues, Flora Devatine, Louise Peltzer et Chantal Spitz[191], montrent, s'il en était besoin, le rôle joué par la littérature dans la construction identitaire d'un peuple. Chacune des trois essaie, à sa manière, de prendre ses distances avec ce roman si connu.

C'est bien sûr le personnage de Rarahu qui, dans *Le Mariage de Loti*, attire l'attention des trois femmes. Ce personnage a fortement marqué l'imaginaire de plusieurs générations de lecteurs, attendris par les malheurs d'une petite indigène, abandonnée par un marin de passage. Il est certain que le succès de l'œuvre s'explique aussi par la fascination exercée sur les lecteurs européens qui comprennent les remords d'un homme qui, après avoir goûté les plaisirs ultramarins, quitte précipitamment un pays qu'il a pensé un instant faire sien.

De quelle façon des lectrices polynésiennes pouvaient-elles, plus de cent ans après sa parution, recevoir le roman de Loti ? Elles pouvaient peut-être goûter le charme trouble de la confession virile. Mais pouvaient-elles être touchées par cette femme pitoyable qui ne resta qu'un souvenir de voyage pour un marin européen ? Pouvaient-elles participer, sans déchoir, à la célébration d'une œuvre qui décrit les charmes d'une Polynésie asservie ? Les trois textes proposés par les écrivaines repoussent tous le roman, et notamment le personnage de Rarahu qui concentre tous les griefs. Rejeter *Le Mariage de Loti*, c'est encore rejeter l'Autre parce qu'il impose à nouveau une identité dont les Polynésiens ne veulent pas. Mais celui qu'on

---

[190] Dans ce numéro du *BSEO* d'avril-septembre 2000, consacré à Loti, on peut lire pp. 100-110, les textes des allocutions prononcées le 16 juillet 1934, jour de l'inauguration de la statue de Loti à Tahiti. Le représentant du gouvernement affirme d'un ton péremptoire : « D'un mot, *Le Mariage de Loti*, c'est toute l'Océanie et c'est toute la France ; c'est toute l'Océanie et c'est toute la France, soudées l'une à l'autre par un sentiment d'indéfectible attachement, quoi qu'en pensent et quoi qu'en disent certains défaitistes irréductibles. », (2000 : 108). Ces allocutions qui célèbrent le génie littéraire et poétique de l'écrivain français n'oublient guère Rarahu dont on souligne à plusieurs reprises qu'elle appartient à la patrie française. Le président du comité la désigne comme « la fleur aimée de Tahiti », (2000 : 103). Monsieur Boucher, secrétaire du Gouvernement des Etablissements français du Pacifique voit, lui, en Rarahu « la délicieuse enfant d'une petite France lointaine » (2000 : 107) et parle du couple qu'elle forme avec Loti, comme celui que formeraient « deux enfants d'une même famille » (2000 : 108) !

[191] En 2000, les trois écrivaines ont déjà publié. En 1991, Chantal Spitz a publié *L'Ile des Rêves écrasés,* Louise Peltzer a publié, en 1995, *Lettre à Poutaveri*, et Flora Devatine a publié, en 1980, *Humeurs* et, en 1998, *Tergiversations et Rêveries de l'Ecriture Orale*.

rejette est bien différent de ceux qui précèdent : il ne s'agit plus du navigateur pressé de tirer profit de sa découverte, ni du missionnaire désireux de convertir des païens, mais de rejeter un écrivain dont les personnages ont hanté les imaginaires polynésien et européen.

Ce sont encore les femmes polynésiennes qui se trouvent au cœur de la relation avec l'Autre, éternelle monnaie d'échange d'un commerce masculin. La jeune Rarahu que la vieille Pomare IV donne pour « femme » à Loti n'incarne pas seulement une pauvre image de la femme mais elle est l'allégorie d'une île réduite à se vendre pour survivre. Loti aime, dans la femme qu'on lui donne le temps d'une escale, son animalité gracieuse, sa naïveté et son innocence de fille de quatorze ans : ce sont les charmes d'une île qui séduit rapidement l'étranger de passage, de Tahiti qui séduit le temps d'une escale. C'est l'étranger qui donne à Rarahu, ou à Tahiti, sa consistance, son identité. Après le départ, la femme et l'île retournent à leur néant d'où elles ont été tirées quelques courts instants. Rarahu n'est pas la superbe Vénus immortelle aperçue par Bougainville, c'est une femme-enfant, vulnérable, qui finira dans l'abjection après le départ de son marin. Sans homme, cette femme n'est rien ; sans colonisateur, l'île retombe dans sa léthargie primitive.

Et pourtant le « charme » que Tahiti exerça sur l'écrivain Julien Viaud (1850-1923) fut bien réel et marqua durablement la vie de cet officier de marine qui découvrit l'île en 1872. Son roman, *Le Mariage de Loti*, qui raconte l'histoire d'un officier anglais, Harry Grant, baptisé Loti, le temps d'une escale, par des princesses tahitiennes de la cour de la reine Pomare IV, est aussi une autobiographie. Après la parution du livre, l'auteur fut appelé Loti, comme son héros : « Harry Grant n'exista plus en Océanie » (Loti, 1996 : 543). Le roman fut d'abord publié sous le titre *Rarahu* (1880) puis il fut nommé *Le Mariage de Loti* (1882), une manière d'effacer la jeune indigène et de replacer son amant au centre de l'intrigue. Loti s'intéresse plus à lui qu'à son héroïne. Ce fut la pente naturelle de bien des voyageurs qui prirent prétexte de leur expédition pour parler d'eux. Sa quête identitaire obsède le jeune marin, parti sur les traces de son frère. Mais celle qui l'aime lui est indifférente. Elle restera dans l'histoire de la littérature un personnage falot et plaintif, une pauvre allégorie mais surtout pas un mythe. Aimée le temps d'une escale, puis abandonnée, cette très jeune fille meurt, à dix-huit ans, après être « tombée bien bas » nous dit Loti (Loti,1996 : 675). Le jeune officier affirme qu'il n'oubliera jamais sa « pauvre petite amie sauvage » (Loti, 1996 : 676). Il la revoit, une nuit, lors d'un cauchemar, dans une affreuse veillée funèbre : Rarahu est « étendue, son corps enveloppé de ses longs cheveux noirs, - Rarahu les yeux vides, et riant du rire éternel, du rire

figé des Toupapahous[192] » (Loti, 1996 : 677). Il ne reste, de cette femme un temps aimée, que le remords et le rire hideux d'un spectre.

Louise Peltzer intitule son article « Lecture contemporaine de Loti ». Le titre est trompeur parce qu'il n'y aura point de lecture, tout au plus quelques souvenirs d'enfance et l'affirmation étonnante, et provocatrice, qu'elle a aimé ce livre quand elle était jeune.

> « Pour les psychologues la cause est entendue, je le devine, une telle opinion ne peut être que le résultat d'une acculturation avancée proche de « l'aliénation coloniale » détectée par les anthropologues. Combien j'en suis navrée, mais ne faisais-je pas partie de la dernière génération née indigène des îles Sous-le-Vent ? » (Peltzer, 2000 : 211)

La défense est habile. Louise Peltzer se souvient de l'innocence de Rui, sa narratrice de ***Lettre à Poutaveri*** à qui elle a donné quelques traits du personnage de Loti. Elle dit avoir aimé la simplicité de l'intrigue et la magie d'un roman qui lui parut d'autant plus enchanteur qu'il lui décrivait un monde inconnu. L'écrivaine joue à merveille son personnage rustique d'indigène de Huahine, l'ile où elle est née, et qu'elle sait exotique dans le milieu universitaire où elle vit.

Louise Peltzer refuse finalement de relire le roman qu'on lui propose comme sujet d'article Elle conte plaisamment les subterfuges et les ruses qu'elle met en œuvre pour se soustraire à cette obligation. Elle préfère s'en tenir à sa première lecture naïve. Il est des œuvres qu'il ne faut pas relire, pense-t-elle. Elle laisse volontiers ce livre de *popa'ā* et préfère, peut-être pour des raisons politiques, faire l'autruche :

> « Dans nos refuges insulaires nous n'étions certes pas concernés, nous étions bien les seuls, mais pouvais-je, connaissant l'anathème qui frappait le livre coupable, me livrer, à nouveau à une lecture naïve, primaire, comme autrefois ? Ce n'était hélas plus possible. Il ne me restait plus qu'à imiter l'autruche et, la tête dans le sable, seule peut-être, à continuer d'aimer Loti. » (Peltzer, 2000 : 213)

Flora Devatine a-t-elle mieux relu l'œuvre que Louise Peltzer ? Rien ne l'indique vraiment. Elle a pourtant l'air de jouer le jeu et intitule sagement son article « Rarahu ou le mariage de Loti » (Devatine, 2000 : 197-205). Elle aussi, ce qui l'intéresse, c'est moins le livre lui-même que le souvenir qu'il a laissé en elle, et la nostalgie qui l'envahit quand elle repense à cette vieille histoire d'amour. Elle laisse lentement les souvenirs remonter du passé et les phrases

---

[192] *Tūpāpa'u* : cadavre, revenant, fantôme.

venir se coller les unes aux autres sans paraître faire attention à la construction de son article. Ses phrases sortent de l'obscurité, remontent une à une à la surface.

Elle se pose les questions que toutes se posent. Peut-on encore apprécier une histoire d'amour aussi simple et aussi désespérante ? Peut-on être touchée quand on est Polynésienne par cet exotisme de convention ? Flora Devatine sent bien que Rarahu et Tahiti ne sont finalement que des faire-valoir pour l'écrivain-voyageur. Si son texte met en scène une « sauvage », c'est pour parler du « civilisé ».

L'écrivaine reproche bien sûr à ce texte sa mièvrerie et l'image superficielle qu'il donne de la femme polynésienne. Elle connaît l'oraliture de son pays et estime que Loti aurait pu faire mieux. Il aurait pu trouver des accents plus pathétiques pour dire la souffrance de Rarahu. Dans une légende polynésienne, Ti'aitau de Raiatea se jette d'une falaise, lorsqu'elle apprend que son mari la trompe. Le désespoir de la jeune femme est violent et n'a rien de commun avec la tristesse un peu contrainte de la pâle Rarahu :

> « Ti'aitau, femme célèbre,
> De quoi est-elle morte ?
> Elle est morte d'avoir pleuré l'homme
> (de sa vie) »
> (Traditionnel cité par Devatine, 2000 : 198)

Et Flora Devatine rêve à ce qu'aurait pu exprimer Rarahu si Loti s'était un peu plus intéressé à elle. Si l'histoire avait eu pour narratrice cette femme délaissée, cela aurait tout changé.

> « Racontés par un homme et par une femme, les faits diffèrent,
> Et racontés de plus par deux cultures aussi différentes l'une que l'autre, du moins se ressentant comme telles, il pourrait bien arriver que les faits non seulement divergent, mais que vraisemblablement on n'arrive pas à lier les deux récits ! » (Devatine, 2000 : 198-199)

Ce roman a de quoi rebuter une lectrice polynésienne. Le personnage de Loti est persuadé d'être le seul civilisé de l'histoire. Sa compagne n'est qu'un petit animal qu'il réussit un peu à dresser. Cette certitude condamne toute relation vraie à l'Autre. Flora Devatine se passionne finalement pour ce roman, s'exaspère de ce Loti, « incapable de s'ouvrir à l'Autre » (Devatine, 2000 : 199), qui ne comprend pas le sacrifice que fait Rarahu en se donnant à lui. Il ne sait rien de sa dérive et de ses arrachements. Comment le pourrait-il ? Il croit être le seul à souffrir, à penser. Rarahu, elle, est seulement gouvernée par l'instinct. Pour lui, il n'y a pas

deux cultures : « il n'y en a qu'une / La sienne ! » (Devatine, 2000 : 200). Il se contente de juger bizarre, étrange, complexe, mystérieux ce qu'il ne comprend pas.

Pour Flora Devatine, il y a un moyen d'éviter les malentendus et les préjugés : il faut que les Polynésiens prennent enfin la plume et parlent d'eux. Ils ne peuvent éternellement attendre que l'Autre fasse l'effort de les comprendre. Tant qu'ils n'écriront pas, qu'ils ne prendront pas la parole, ils ne pourront rien opposer aux identités décevantes qu'on leur impose. Si Rarahu avait pu écrire, elle aurait pu peut-être expliquer ses « silences étranges » (Devatine, 2000 : 202). Elle aurait pu davantage raconter sa tristesse, faire partager la nostalgie de sa terre, évoquer ses ancêtres ou son passé.

Ce qui semble le plus étonner Flora Devatine, c'est la tristesse nostalgique qui la gagne à la lecture de ce roman.

> « Il est une mélancolie que je ne connais pas, et qui, en moi pleure ! » (Devatine, 2000 : 203)

C'est de cette tristesse qu'elle a envie de parler, et finalement assez peu de Loti, qui impose à tous sa souffrance narcissique. L'écrivaine fait ce que Rarahu aurait dû faire : elle parle d'elle et montre qu'une femme de Tahiti est capable d'exprimer ce qu'elle sent ou ce qu'elle pense. L'article lui donne l'occasion de faire la preuve qu'il y a au moins deux cultures. L'œuvre de Loti paraît soudain bien artificielle, et le personnage de Rarahu bien lointain quand l'écrivaine parle de ce qui la hante :

> «Il est un puits profond de souffrances qui, en moi, s'écoulent, perlent au fredonnement d'airs anciens !
> Il est une mélancolie qui s'y abreuve, s'épanche, intense, sur les brisants,
> *pere pere*[193] des chants de mon âme ! » (Devatine, 2000 : 203)

Ces quelques vers sont un écho aux premières lignes bien mystérieuses de l'article qui commençait ainsi :

> « Au souffle des vagues, et repoussés par le vent, bulles de frai, brins d'algues et fleurs d'écume, tournicotant, se pressent vers le rivage, tantôt aspirés dans les anfractuosités du récif frangeant, tantôt brimbalés, par le clapotement des flots,

[193] Dans les *tārava* (chants traditionnels), *te pere pere* est la voix aiguë qui brode des motifs musicaux au-dessus du chœur.

> Des espaces où nos esprits, oreilles de souris recroquevillées, feuilles jaunies et grignotées, s'abîment et se balancent, dans les langueurs et les rêveries qu'impulsent les vagues et l'âme tourneboulée avec les embruns.
>
> Crissements de brisures de coquilles dépolies, roulées à l'infini, sur la grève, sous le bruissement des palmes. » (Devatine, 2000 : 197)

Si seulement Rarahu avait pu faire entendre cette poésie à Loti ! Mais il était bien trop occupé par ses délicieux remords, et par sa quête identitaire, qu'il mena sa vie durant.

Les Tahitiens sont-ils prêts à écrire « les émotions qui remontent », et « les souvenirs qui reviennent », comme les vagues vers la falaise ? Flora Devatine l'espère. Deux ans après cet article, elle fondera, avec quelques autres écrivains polynésiens, la première revue littéraire du pays, *Littérama'ohi*. Les Polynésiens ont enfin un espace pour se faire entendre et affirmer leur identité.

Le risque est évidemment d'avoir deux discours parallèles, deux monologues, sans rencontre possible. L'écriture de Loti est peut-être moins nombriliste que Flora Devatine ne l'imagine. L'écriture exotique, quoi qu'en pense Segalen, est une interrogation sur l'Autre, insuffisante certes, mais elle n'est pas seulement l'affirmation de la supériorité blanche. Elle porte la trace d'une inquiétude et d'un tourment face au mystère de l'altérité. Finalement l'écrivaine polynésienne en convient. Flora Devatine a cette habitude de ne pas s'en tenir à une position négative et essaie sincèrement de trouver chez l'autre ce qui peut faire lien avec sa pensée. Lire Loti lui a permis de vérifier que seule l'écriture pouvait permettre à son peuple d'exister vraiment, sans refuser l'Autre, et qu'elle pouvait se laisser submerger par les émotions générées par l'œuvre d'un autre, à condition d'avoir la possibilité de s'en dégager, en les exprimant à son tour par l'écriture.

> « Depuis Rarahu ou *Le Mariage de Loti*, il a bien fallu ce temps, et quelques générations,
> pour entrer en cela, et ressentir cela, accepter tout cela,
> Rencontrer l'Autre, rencontrer soi ! » (Devatine, 2000 : 205)

Après l'indifférence affichée de Louise Peltzer, après l'invitation à l'écriture de Flora Devatine, l'article de Chantal Spitz paraît soudain violent, mais bien dans la manière d'une écrivaine qui sait provoquer et susciter la polémique. Elle ne s'embarrasse pas de précautions. Le titre même de son article, « *Rarahu iti e*, autre moi-même », explique les raisons de son refus et de sa révolte contre Loti qui a mis en scène un personnage dangereux pour son identité. Elle dit ne pas pouvoir se défaire de cette Rarahu qui lui colle à la peau et qui la

vampirise. Le premier mérite de l'article de Chantal Spitz est de montrer le pouvoir de la littérature. L'œuvre de Loti n'est pas, pour elle, un divertissement anodin. Les écrivains doivent faire attention aux personnages qu'ils créent parce qu'ils ont le pouvoir d'agir sur la réalité. La critique terrible à laquelle se livre l'écrivaine dans son article a pour visée explicite de détruire un personnage jugé aliénant.

Chantal Spitz fait de l'œuvre de Loti une lecture à la fois anticolonialiste et féministe. Elle n'est pas la première à s'en prendre à l'œuvre d'un écrivain que Segalen et les surréalistes condamnèrent en leur temps, mais elle le fait avec une rage réjouissante. C'est elle, des trois écrivaines, qui a relu avec le plus de soin le roman dont elle cite, à la différence de ses consœurs, maints passages.

Née des fantasmes d'un écrivain français, Rarahu est la malheureuse victime de l'homme et du colon. C'est Pomare IV qui a donné cette « *vahine*-enfant » à l'officier anglais qui accepte, un peu contre son gré, nous dit-il, mais accepte tout de même cette jeune fille de quatorze ans, ce « fruit bien vert qu'il cueille, représentation du mythe de la vahine Tahiti, celle sur laquelle on fantasme, femme-enfant femme-objet femme-désir femme-plaisir... femme-animal » [194] (Spitz, 2000 : 220). Rarahu est bien sûr à l'image du peuple polynésien, ce « peuple-enfant » dont le colon a en charge l'éducation et le bonheur. Loti fait découvrir à l'indolente polynésienne son île qu'elle ne connaît pas. Il faut même inculquer à cet être sans morale la différence entre le bien et le mal. Bref, c'est à lui de domestiquer ce gentil animal, à civiliser cette petite sauvage, à la « blanchir », mais on sent qu'il est un peu désespéré, au fond de lui, par l'immensité de la tâche.

> « Pourtant, malgré tous les efforts de ce pauvre Loti, Rarahu reste une indécrottable sauvage. » (Spitz, 2000 : 221).

Chantal Spitz cite bien sûr ce passage de Loti, révélateur d'une époque où l'on pouvait écrire impunément de telles choses :

> «C'est un beau pays que l'Océanie; de belles créatures, les Tahitiennes ; pas de régularité grecque dans les traits, mais une beauté originale qui plaît plus encore, et des formes

---

[194] Il faut noter cependant que dans le roman de Loti, les allusions à la sexualité sont quasiment absentes. Rarahu est plus l'amie que la maîtresse. Loti dort avec elle comme une sœur (Picard, 2001). On pourrait voir dans cette absence de relations sexuelles avec l'indigène, l'expression de la peur de l'Autre. IL a du mal à assumer sa sexualité et son rôle dans le colonialisme.

> antiques... Au fond, des femmes incomplètes qu'on aime à l'égal des beaux fruits, de l'eau fraîche et des belles fleurs. [...] En somme, un charmant pays quand on a vingt ans; mais on s'en lasse vite, et le mieux est peut-être de ne pas y revenir à trente.» (Loti, 1996 : 676)

L'écrivaine n'a aucun mal à épingler les propos malveillants dont les Polynésiens sont l'objet. Les Chinois, encore peu nombreux à la fin du XIXe siècle, ont aussi droit à leur couplet raciste : il leur est reproché à la fois la laideur de leur corps et leur goût immodéré pour l'argent. Quand Rarahu est abandonnée par son amant, sa sauvagerie et son immoralité naturelles reprennent vite le dessus. *Le Mariage de Loti* est, pour l'écrivaine, une œuvre blessante, insupportable parce qu'elle s'ajoute à toutes les autres tentatives d'humiliation qu'ont subies les Polynésiens :

> « *Le Mariage de Loti* comme une blessure supplémentaire mais elles sont tellement plurielles depuis notre « découverte » depuis que nous sommes nés de la venue de l'Autre que nous avons grandi de ses mots écrits dits lus chantés que nous avons été établis par ses théories ses certitudes ses discours ses définitions. Non je n'aime pas *Le Mariage de Loti*. Non je n'aime pas Pierre Loti. Non je n'aime pas le roman la littérature exotique liée au mythe vivant par le mythe se nourrissant du mythe enfantant du mythe. Non. Définitivement je n'aime pas le mythe, ce mythe qui m'entrave ce mythe qui mutile mon peuple ce mythe qui flétrit les Chinois. Définitivement je n'aime pas cette littérature exotique qui roman après roman siècle après siècle redit réécrit ressasse les mêmes inepties les mêmes caricatures les mêmes mépris.
> *Rarahu iti e* autre moi-même... Ils sont si fiers d'avoir créé le mythe Nouvelle Cythère de tous les possibles peuplée de bons sauvages. Nous sommes si fiers d'être le mythe. Je devrais être fière moi aussi d'être un mythe. Le Mythe. C'est drôle mais ça m'énerve. C'est drôle mais ça me blesse. *Rarahu iti e* autre moi-même... Comment pourrais-je t'aimer comment pourrais-je m'aimer « petite fille maorie, ignorante et sauvage », « petite créature inférieure, jouet de hasard » donné à l'homme blanc. Comment pourrais-je aimer les gens de mon peuple au caractère « comme celui des petits enfants », « ces natures incomplètes chez qui le fond demeure mystérieux et sauvage », « restes oubliés des races primitives ». Comment pourrais-je aimer les gens de mon pays « objet de dégoût et d'horreur », « une chose horrible » qui se rhabille par « honte d'étaler au soleil d'aussi laides choses » ». (Spitz, 2000 : 226)

Là s'arrête l'article de Chantal Spitz mais le site *D'Ile en île* propose la suite, non publiée, de cette diatribe qui ne manque pas d'intérêt :

> « Définitivement je n'aime pas *Le Mariage de Loti* lu par tous ceux qui veulent nous connaître avant de débarquer dans notre pays, grâce auquel se perpétuent des siècles d'infâme hypocrisie grâce auquel tous peuvent faire l'économie de nous voir.
> *Rarahu iti e* autre moi-même... Je ne veux pas être un mythe je veux juste être un être humain à l'égal de tous les autres êtres humains, ceux de la Déclaration de l'Homme et du Citoyen. Mais comment quand depuis tout ce temps on m'a décrite dite parlée imagée chantée fantasmée, Rarahu éternelle immuable à jamais telle que dans l'imaginaire occidental européen français. Rarahu qui me colle à la peau comme ces étiquettes qu'on a beau mouiller frotter gratter écorcher qui restent pour toujours gluées à certains flacons. Indélébiles. Rarahu tatouée à mon âme à mon identité à mon humanité à ma différence, tu me précèdes comme ton roman fige les gens de notre peuple de notre pays dans leur

> paresse leur laideur leur incomplétude leur chosité. *Rarahu iti e* autre moi-même... héroïne d'une banale histoire de marin, vulgaire fille à marins, grâce à ton Loti nous ne sommes que différents sans possibilité d'accéder à la civilisation à l'humanité, à jamais affligés affublés affabulés d'un exotique mythe qui résiste à toutes les modernités – Internet n'y pourra rien non plus – et qui ne veut voir en nous que d'étranges étrangers dépaysants.
> Non. Décidément je n'aime pas *Le Mariage de Loti*, best-seller fondateur du mythe, roman exotique par excellence, alibi de tous les fantasmes toutes les hypocrisies intellectuelles tous les paternalismes tous les racismes, qui excuse toutes les exactions tous les mépris toutes les vexations tous les cynismes. Non. Décidément je n'aime pas ce mythe qui n'en finit pas de ne pas mourir puisqu'il arrange dédouane convient. Non. Décidément je n'aime pas ce mythe.
> Et je l'aime encore moins depuis que nous nous le sommes appropriés et que nous nous efforçons consciencieusement de lui correspondre.
> *Rarahu iti e* autre moi-même... Si tu n'avais pas existé j'aurais pu être. »
> (Chantal T. Spitz, Tarafarero Motu Maeva, Janvier 2000)[195]

Comment ne pas comprendre l'exaspération d'être ainsi, en tant que femme, caricaturée, réduite à n'être qu'une pauvre fille souffrante, dépendant à ce point de l'homme blanc. Les femmes polynésiennes ont besoin de s'identifier à d'autres personnages plus forts, plus vrais. La littérature féminine qui émerge en ce moment à Tahiti nous en fournira heureusement quelques uns.

> « Je veux tordre le cou au mythe; je ne veux pas être le mythe de l'occident, je ne veux pas être son fantasme. Je ne sais pas si notre écriture va nous libérer du mythe, je pense que les gens avant de venir ici vont toujours lire Pierre Loti. À son époque c'était dans l'air du temps, c'était la mode, mais j'ai du mal à comprendre comment à l'heure des satellites on continue à le lire et à en faire une référence. En plus, que nous-même nous ayons l'audace de participer à ce mythe, ça je ne peux pas l'accepter. Tant qu'on va parler de Rarahu, nous n'aurons pas d'existence. Tant que Rarahu primera sur les être humains de ce pays, ils demeurent sans consistance, sans épaisseur, sans humanité. » (Chantal Spitz, 2001)[196]

4 Gauguin

On retrouve, chez Chantal Spitz, la même fougue, et le même besoin de reconnaissance, lors d'un colloque organisé en mars 2003 par l'Université de Polynésie française à l'occasion du centenaire de la mort de Paul Gauguin. Là encore la parole fut donnée à quelques écrivains

---

[195] Cet essai de Chantal Spitz, « *Rarahu iti e* autre moi-même », a été publié pour la première fois, en version raccourcie, par le *Bulletin de la Société des Études Océaniennes* dans le numéro spécial (285/286/287) consacré au *Mariage de Loti* (avril-septembre 2000), pages 219 à 226. L'essai est publié dans son intégralité sur « île en île » avec la permission de l'auteure. © 2000 Chantal Spitz ; © 2003 Chantal Spitz et « île en île », http://www.lehman.cuny.edu/ile.en.ile/paroles/index.html.

[196] Entretien avec Chantal Spitz publié sur le site *D'Ile en île*.

polynésiens. L'intervention de Chantal Spitz, assez peu universitaire dans sa forme et son contenu, fut diversement apprécié par les participants.

Le premier reproche qu'elle adresse à Gauguin est d'être venu à Tahiti pour mettre de très jeunes filles dans son lit. N'écrit-il pas à Valette en 1896 :

> « Il me reste à vous dire que Tahiti est toujours charmante, que ma nouvelle épouse se nomme Ahura, qu'elle a quatorze ans, qu'elle est très débauchée. » (Lettre à Valette, juillet 1896, cité par Spitz, 2003 : 104)

Dans nombre de familles tahitiennes, il est encore de tradition de considérer le peintre comme un dégénéré et un pédophile[197]. La féministe Chantal Spitz lui reproche de s'être permis à Tahiti des actes qui, en Métropole, l'auraient envoyé en prison. Elle ne croit pas non plus à la curiosité ethnologique qu'on lui prête :

> « […] il part pour les Marquises plus attiré sans doute par la vie moins chère et la promesse des fillettes de treize ans dans sa couche que par les anciens cannibales tatoués. » (Spitz, 2003 : 102)

Gauguin n'est finalement, pour Chantal Spitz, comme pour beaucoup de Polynésiens, qu'un nom attaché à quelques ragots et à quelques reproductions proposées à des « croisiéristes argentés aux rêves inavoués d'orgies cannibales » (Spitz, 2003 : 101). Elle sait bien que les Marquises ont influencé Gauguin, mais elle s'empresse d'ajouter que « Gauguin par contre n'a eu aucune influence particulière sur notre peuple » (Spitz, 2003 : 101). Elle doit convenir que le peintre a eu des prises de position qui pourraient le rendre sympathique, notamment ses diatribes contre l'Eglise et le Gouvernement colonial.

> « Presque aimable ce Paul Gauguin. Pathétique *oviri*[198] en quête de lui-même sous tous les cieux… » (Spitz, 2003 : 102)

Sa défense des Marquisiens lui semble dictée par l'intérêt mais on sent bien qu'il pourrait y avoir une rencontre entre le peintre et l'écrivaine, qui semblent tous deux dotés d'un fort caractère. Gauguin était comme elle à la recherche de lui-même. C'était un métis : du sang

---

[197] Romain Gary prête ces mots à l'évêque : « Votre Gauguin était un cochon et tout le monde le sait. Il forniquait comme un cochon, ornait le mur de sa maison de quarante-cinq photos obscènes qu'il avait achetées à Port-Saïd, il débauchait les petites filles et il est mort de la vérole. » (Gary 1980 : 142)

[198] *'Ōviri* : sauvage. Une statue en grès de Gauguin (1894) présentée au musée d'Orsay porte ce nom.

indien coulait dans ses veines[199]. Métisse elle-même, Chantal Spitz pouvait comprendre sa quête, mais elle se raidit et sait que ce n'est ni le moment ni le lieu de baisser la garde. Elle préfère entrer en « collision » (2003 : 100) avec lui. Elle n'aime décidément pas ces Occidentaux si peu ouverts, qui ne s'intéressent aux autres que parce qu'ils pensent y trouver un avantage. Elle lui reproche aussi, comme elle l'a fait pour Loti, son attitude raciste envers les Chinois qu'il rêva de renvoyer chez eux. Il signa même un manifeste demandant aux français non « enchinoisés » de mettre un terme à cette « invasion » (Spitz, 2003 : 100)[200].

Il est remarquable que cette intervention de Chantal Spitz ne fasse aucune référence à l'œuvre picturale de Gauguin qu'elle abandonne volontiers aux spécialistes occidentaux. Gauguin ne l'intéresse que parce qu'il est lui aussi le créateur d'un de ces mythes qui « nous réduisent au silence à l'absence nous laissent sans voix sans consistance. Peuple insonore[201]. » (Spitz, 2003 : 100)

Les Polynésiens semblent condamnés à n'exister pour les autres que dans des fantasmes qui donnent du *Mā'ohi* une image restreinte.

> « Et de cloîtrer notre identité dans la pratique de la danse du tatouage de la rame et nous sentir ce faisant *tellement* Polynésiens. » (Spitz, 2003 :105)

Elle redoute ce penchant, acquis et souvent décrié, qu'ont les Polynésiens à vouloir satisfaire l'attente de l'Autre, à se conformer au mythe jusqu'à la névrose. Persuadés qu'il est nécessaire de « montrer dans toutes les capitales la mythique beauté de nos femmes de nos hommes suprême réclame pour attirer le chaland et remplir avions et hôtels sans jamais évoquer les richesses de notre patrimoine culturel et intellectuel millénaire et contemporain

---

[199] La mère de Gauguin était la fille de Flora Tristan d'origine franco-péruvienne (Flora Tristan y Moscoso) qui se prétendait descendante de Moctezuma, l'empereur aztèque. Voir le roman de Vargas Llosa, (2003).

[200] Dans le même colloque, Bruno Saura, au sujet de cette relation étrange de Gauguin et des Chinois, parle de « non-fascination de l'Autre » (2003 : 108). Lors de la réunion du 23 septembre 1900 à la mairie de Papeete, Gauguin compare les Chinois à la horde d'Attila. Ils vont compromettre, c'est sûr, la vitalité de Tahiti. Les propos qu'ils tient sont ceux, dit-il, d'un patriote français qui sent que l'avenir de la belle colonie qu'est Tahiti est bien compromis par ces êtres capables de tout vendre. « Cette tache jaune souillant notre pavillon national m'a fait monter le rouge de la honte à la face. » (Saura, 2003 : 109).

[201] L'adjectif « insonore » rappelle ces vers de Saint-John Perse :

« ...Et je n'ai pas connu toutes Leurs voix, et je n'ai pas connu toutes les femmes, tous les hommes qui servaient dans la haute demeure

de bois ; mais pour longtemps encore j'ai mémoire

des faces insonores, couleur de papaye et d'ennui, qui s'arrêtaient derrière nos chaises comme des astres morts. » « Pour fêter une enfance IV », *Eloges* (1960 : 21).

comme si avouer que nous sommes aussi des êtres créatifs pensant sculptant peignant écrivant en deux mots humainement intelligents constituait une faute de bon goût propre à rebuter les éventuels visiteurs. » (Spitz, 2003 : 105)

Elle termine son intervention par un texte poétique qui exhorte ses frères *Mā'ohi* à plus de dignité, et à moins d'admiration servile pour les *popa'ā*. Ce texte est une auto-citation qu'elle tire de son roman *L'Ile des rêves écrasés* publié douze ans plus tôt. Tematua (La Vigueur), le vieil orateur, y harangue une dernière fois, avec toute l'énergie qui lui reste, son peuple qui vient d'accepter l'installation d'une base de missiles nucléaires dans son île.

> « Maohi d'aujourd'hui tu es de
> Ceux qui ne savent plus penser
> Ceux qui exécutent les ordres
> Ceux qui imitent et rejettent leur identité
> Ceux qui suicident leur âme et vendent leur Terre
> Ceux qui bradent leur patrie
> Ceux qui admirent l'étranger
> Et trouvent meilleur le voisin
> Ceux qui se courbent devant l'injustice
> Et se cassent devant qui les méprise
>
> Maohi qu'as-tu fait de toi ?
> Qu'as-tu fait de toi ? »

Le texte se termine par ce quatrain :

> « Maohi d'aujourd'hui
> N'oublie jamais :
> Les singes dressés
> Sont toujours pathétiques. »
> (Spitz, 2003 : 107)

La relation à l'Autre telle que l'envisage Chantal Spitz est à jamais marquée par la défiance et l'affrontement, comme si, un jour, un espoir avait été trahi.

Dans le même colloque, Flora Devatine fait preuve à son habitude de plus d'*aroha* pour le peintre dont elle reconnaît qu'il a laissé quelque chose dans l'héritage polynésien et mérite à ce titre, quoi que certains en pensent, de figurer parmi ses ancêtres, ses *tupuna*. Elle doit convenir pourtant qu'il lui semble bien étranger. Les Polynésiens en général ne connaissent de lui que le nom d'un lycée de Papeete ou quelques tableaux décorant des souvenirs pour touristes. Pourquoi alors le compter dans son patrimoine, son *faufa'a tupuna* ? On connaît

mieux Emile Gauguin, son fils, que tout le monde a aperçu un jour à Papeete[202]. Elle fait sien l'étonnement des gens de la rue polynésiens :

> « Gauguin, c'est tout de même étonnant que tout le monde en parle et semble l'adorer aujourd'hui ! » (Devatine, 2003b : 32)

Le plus curieux est que des spécialistes ont décrété que c'était un artiste majeur de la peinture mondiale et qu'il aurait exprimé l'identité profonde de la Polynésie. C'est bien dans la manière des *popa'ā* d'expliquer aux Polynésiens qui ils sont. Pourtant ce qu'il met sur ses toiles n'est pas si tahitien que cela :

> « Des couleurs criardes, des plages roses, des profils féminins hiératiques à l'égyptienne,
> des figures tahitiennes, figées lourdes,
> Des dieux, des *tupapa'u*, des possédés, des *varua ino*… ! »
> (Devatine, 2003b : 32)

On sent bien ce qui gêne les Tahitiens : la peinture de Gauguin ne met pas en valeur ce dont ils sont fiers. Ils ne comprennent pas ce *popa'ā* qui voulut devenir « sauvage » et vivre en *'ovīri*, « sauvage » parmi les « sauvages ». Ils ne savent pas qu'il était de bon ton en France, dans les milieux artistiques, de se dire primitif. Les missionnaires leur avaient au contraire appris à échapper à cette condition misérable. Ils ne comprennent pas que Gauguin les aient considérés, après les Bretons et les Martiniquais, comme les derniers représentants d'une humanité primitive qu'il voulait peindre.

> « Nous devenions des objets exotiques, sujets-modèles de Gauguin. On nous comparaît aux femmes de ses tableaux. » (Devatine, 2003b : 36)

Gauguin attendait à Tahiti la rencontre avec la race « maorie », une race robuste et forte qui régénèrerait un art européen décadent. Il n'y avait rien d'altruiste dans sa quête, bien au contraire. Flora Devatine n'en dit rien, mais elle sent bien la gêne qu'il y a à faire l'éloge de quelqu'un arrivé dans ce pays avec d'étranges idées, et qui finalement a participé à sa manière à l'aventure coloniale en pillant les autres cultures. Les artistes européens contemporains ne comprirent pas tous le bénéfice qu'ils pourraient trouver dans ces métissages, dans la rencontre avec les arts primitifs, nègres ou océaniens. Mario Vargas Llosa donne dans le roman qu'il consacre à Gauguin, *Le Paradis – un peu plus loin* (2003), la parole à Camille Pissarro, le vieux maître du peintre qui se méfie de cette aventure coloniale :

---

[202] Emile Gauguin est mort en décembre 1979.

> « Cet art n'est pas le vôtre, Paul. Revenez à ce que vous étiez. Vous êtes un civilisé et votre devoir est de peindre des choses harmonieuses, non d'imiter l'art barbare des cannibales. Ecoutez-moi, vous faites fausse route, cessez de piller les sauvages d'Océanie et redevenez vous-même. » (Vargas Llosa, 2003 : 134)

Paul Gauguin ne faisait pas fausse route. Il avait compris que son art devait se nourrir de cet Autre qu'il voulut « barbare », que l'acculturation était nécessaire pour l'art européen devenu bien fade.

Dans *Mutismes*, Titaua Peu écrit, en parlant des femmes des tableaux de Gauguin :

> « Je n'arrivais pas à trouver toutes ces femmes lascives belles. Un jour, je pleurai devant un de ses tableaux. Ces femmes me rendaient triste. Elles restaient assises là, à ne rien faire. Elles semblaient ne pas penser, ne pas souffrir, le temps coulait, elles restaient immobiles, et peut-être résignées. Je ne pouvais pas me dire que c'était là être femme. Quand j'étais petite, je rêvais que maman gagne sur la vie, sur notre père. Alors Gauguin qui peignait la faiblesse, ça me rendait malade. » (Peu, 2002 : 105)

La narratrice de Titaua Peu a raison d'être effrayée par la passivité et le hiératisme de ces femmes dans lesquelles elle ne peut se reconnaître. Comment le pourrait-elle ? L'artiste, en les peignant, les a vidées de leur énergie, les a laissées exsangues.

Flora Devatine doit convenir que, malgré sa difficulté à compter ce peintre parmi ses ancêtres, il fut, malgré elle, une sorte de lien avec son pays alors qu'elle étudiait en France. Pendant leur exil métropolitain, les étudiants polynésiens eurent soudain pour lui, comme pour Segalen, une tendresse qu'ils ne soupçonnaient pas. Dans un monde inconnu qui les ignorait, c'étaient les seuls *popa'ā* à avoir parlé d'eux, à faire le lien entre leur île et la Métropole.

> « Mais pour nous, étudiants « tahitiens » qui les connaissions davantage de nom que véritablement au travers de leurs œuvres, ils étaient « nos pierres parlantes résonnant en nos fors intérieurs, y trouvant un écho, comme le bris des vagues sur le récif, et le reflux sur le sable. » » (Devatine, 2003b : 35)

Elle avait découvert que même menteur, le mythe parle quand même de Tahiti.

> « En fait ils nous donnaient le sentiment réconfortant d'exister et nous infusaient le sens nouveau de notre identité. » (Devatine, 2003b : 36)

Flora Devatine reconnaît enfin à Gauguin un mérite : grâce à lui, des écrivains polynésiens ont pu prendre la parole à l'Université. L'artiste disparu encourage, bien après sa disparition,

l'écriture polynésienne, « une écriture laborieuse mais de plus en plus décidée » (2003 : 43), et favorise ainsi l'ouverture à l'Autre.

> « Une écriture pirogue à coup de rame !
> Une écriture *heiva*[203], tambour *tariparau* qui transporte les mots,
> Une écriture *'ote'a*[204] de tir à l'arc à coups de hanche » (Devatine, 2003b : 43)

Jean-Marc Tera'ituatini Pambrun, lors du même colloque, exprime d'abord son rejet. Gauguin est un peintre qui n'a rien apporté à son peuple et ne survit dans les mémoires que par quelques anecdotes salaces. Il se souvient encore de cette visite ennuyeuse au musée de Papeari[205] faite à l'âge de onze ans. Lui, le militant culturel trop occupé à aider son peuple « à s'approprier de nouveau son immense héritage spirituel » (2003 : 51), il n'avait pas de temps à perdre avec cet « étranger ».

> « Nous avons déjà tant de difficultés à réhabiliter nos ancêtres éponymes, nos pères de la liberté et nos intellectuels rebelles disparus trop tôt, pour nous occuper de commémorer les génies qui ont contribué à l'enrichissement de la pensée européenne. Car, plusieurs générations après la destruction de la civilisation polynésienne, nous sommes loin de savoir ce que nous avons perdu, comme nous ne savons toujours pas ce que nous allons y trouver.
> Nos esprits s'égratignent dans les champs épineux de l'acculturation à séparer le grain de la pensée indigène de l'ivraie de la pensée occidentale encore colonisatrice. » (2003 : 53)

Et pourtant l'écrivain doit avouer que Gauguin n'a jamais cessé de le hanter, comme savent le faire les *tūpāpa'u*, ces fantômes qui viennent la nuit troubler le sommeil des vivants. Peut-on « gommer le Blanc » (2003 : 52) ? Peut-on nier l'Autre sans se nier soi-même ? se demande-t-il plus sérieusement. Il est difficile cependant d'accepter Gauguin et les « scories de la pensée coloniale » (2003 :52) qu'il charrie. L'artiste polynésien a bien d'autres choses à faire que de s'occuper de ce vieux peintre. Il s'en occupera plus tard lorsque il aura « affirmé sa propre identité » et « rendu pleinement hommage à son peuple et à sa culture » (2003 : 52).

Mais, une nuit, Gauguin s'invite chez Jean-Marc Pambrun, à Moorea. C'est bien lui, Koke comme l'appellent les Marquisiens, il le reconnaît à son « indicible tristesse mélancolique qui envahissait son regard » (2003 : 53). L'écrivain se souvient alors d'une histoire familiale.

---

[203] *Heiva* : divertissement, danse, fête.
[204] *'Ote'a* : danse où les danseurs sont alignés.
[205] Commune de la côte ouest de Tahiti sur laquelle se trouve un musée Gauguin qui présente quelques reproductions du peintre.

Celle de son arrière-grand-père, le gendarme Eugène Pambrun d'Atuona[206] qui a remis au peintre sa condamnation à trois mois de prison et à cinq cents francs d'amende pour diffamation. C'est ce même Eugène qui a acheté le 20 juillet 1903, lors de la vente aux enchères qui suivit la mort du peintre, un lot de porte-plumes… Il se souvient aussi qu'une œuvre du peintre le poursuit depuis plusieurs années. C'est la tête androgyne de Tahitien qu'on peut voir sur la couverture des *Immémoriaux* de Segalen. Un jour, une de ses amies lui fait son portrait : il ressemble étonnamment à la fameuse tête de Gauguin ! Lui est-il possible de se débarrasser de ce fantôme qui lui vole sa vie ?

Il décide alors de ne plus s'opposer au peintre, de se laisser aller à rêver pour « visiter l'au-delà des toiles marquisiennes de Koke » (2003 : 57). Il y aperçoit de sinistres épouvantails, il y distingue les lueurs d'un monde inconnu et se demande avec lui ce qui reste de la culture polynésienne. Ces reflets, ces ombres ouvrent, peut-être sans que Gauguin l'ait voulu, « la fenêtre de l'histoire des peuples à venir » (2003 : 58).

> « […] il était un animal sauvage, luttant à tout pris pour rester hors d'atteinte de la civilisation et destiné à mourir seul. Dans ce sens, il fut dans le grand océan de la tragédie humaine, un triste sauvage. » (Pambrun, 2003b : 59)

Désormais, le peintre et l'écrivain semblent liés. Jean-Marc Pambrun essaie de se délivrer de cette présence invisible, de ce Horla inquiétant, mais rien n'y fait. Il écrit pour le centenaire de la mort de Gauguin une pièce intitulée *Les Parfums du silence*[207] (2003) qu'il publie sous le pseudonyme d'Etienne Ahuroa[208]. Par précaution, il fait mourir le peintre avant que ne se lève le rideau. La première réplique est : « Koke est mort » (2003 : 4). Il voulait, dit-il, mettre, pendant les commémorations du centenaire, les Marquisiens au centre de l'action. Mais le fantôme illustre résiste encore : il n'est finalement question que de lui dans la pièce[209].

---

[206] Village de l'île d'Hiva Hoa (Marquises).

[207] La pièce obtint le prix du livre insulaire d'Ouessant en 2003.

[208] Jean-Marc Pambrun explique dans une interview publiée le 6 septembre 2004 sur http://papeeteonline.com qu'il a choisi un pseudonyme parce qu'il avait été victime, pour une œuvre précédente, de la censure de l'ancienne majorité au pouvoir.

[209] Il déclare, dans une dépêche de Tahiti-Presse du 2 septembre 2004, avoir voulu écrire « une histoire où les Marquisiens parlent d'abord d'eux-mêmes à une époque où ce peuple était voué à l'extinction », avec l'intention « de bien astiquer ce blanc ». Dans cette même dépêche il précise : « Lorsque l'on a annoncé les célébrations du centenaire de la mort de Gauguin l'an dernier, un ami m'a demandé pourquoi ne pas écrire quelque chose sur le sujet. Dans un premier temps, cela ne m'intéressait pas car j'avais des comptes à régler avec ce monsieur. [...] En tant qu'anthropologue et Polynésien, Gauguin était, pour moi, le prolongement du mythe rousseauiste du bon

Jean-Marc Pambrun reconnaît sa défaite. Il avoue qu'une « grande compassion submergea son écriture. » (2003 : 56)

> « L'écrivain qui rêva de tordre le cou de ce Blanc qui s'était proclamé Sauvage, fut remis à sa place de narrateur par les Marquisiens qui avaient vécu avec Koke. Tioka, Haapuani, Tohotaua et tant d'autres lui inspirèrent une certitude : en cette année 1903, Koke et les Marquisiens avaient scellé leur destin tragique et conduit leur âme à emprunter les mêmes voies. La mort n'avait plus de couleur. » (Pambrun, 2003 : 56)

Tous les personnages de la pièce se demandent, un peu comme l'auteur lui-même, s'ils peuvent considérer Gauguin, cet *hao'e*, cet étranger, qui vient de mourir comme un Enata, c'est-à-dire un Homme, comme aiment se désigner les habitants des Marquises. Chaque personnage de la pièce essaie de répondre à la question mais le temps presse : il faut se décider vite parce que l'évêque réclame déjà le corps du peintre pour l'enterrer chrétiennement[210]. Tioka, l'ami, avec lequel il a échangé son nom, bien sûr plaide pour l'accepter parmi les Hommes, mais aussi Haapuani, à la fois danseur et sorcier, qui estime que Gauguin est « le seul Blanc qui mérite sa compassion et sa reconnaissance[211] » (2003 : 2). L'avis de ce sorcier, que Gauguin a représenté dans son tableau *Le sorcier d'Hiva Hoa* avec une cape rouge, est particulièrement intéressant parce qu'il est d'évidence le porte-parole de l'auteur de la pièce. Haapuani admire « cet homme qui fait des hommes » en sculptant ou en peignant. Mais tous ne sont pas de son avis. Certes Gauguin a partagé leurs luttes, il les a même incités à résister à l'administration coloniale qui voulait leur faire payer l'impôt et à

---

sauvage ». En effet on peut comprendre qu'un Polynésien soit un peu las des commémorations qui donnent l'impression que seul Gauguin compte aux Marquises.

[210] Les Marquises sont, à la différence des Iles-du-Vent, majoritairement catholiques.

[211] On notera avec quelle régularité revient ce mot de « compassion » sous la plume de nos auteurs et particulièrement sous celle de Jean-Marc Pambrun. Faut-il y voir une marque tenace de l'acculturation chrétienne ? Nous le croyons. Les missionnaires qui vidèrent le mot de toute connotation sexuelle s'en servirent pour désigner l'amour « désintéressé » des parents pour leurs enfants et par extension l'amour de Dieu pour ses créatures. Ils tenaient ainsi à distinguer deux sortes d'amour – il faut croire qu'elles avaient quelques risques de se confondre – comme l'avaient fait les Grecs avant eux en parlant d'*eros* et d'*agape*. Marshall Sahlins parle à propos de cet *aroha-agape* de « parenté consubstantielle avec autrui » ou « de don sans exigence de contrepartie immédiate » (Sahlins, 1989 : 22). L'Autre mérite-t-il la « compassion » polynésienne ? C'est en ces termes assez chrétiens que se pose pour beaucoup d'écrivains la question de la relation à l'Autre. Il n'est pas certain du tout que leurs lointains ancêtres l'aient posée ainsi quand se présentèrent les premiers bateaux européens. Cette histoire anthropologique de la « compassion » est à faire.

l'évêque[212] qui avait décidé de supprimer les danses et les chants. Mais si on juge le peintre à ses manières, à son style de vie, ce n'était pas un Enata. D'abord il n'était pas né sur l'île, on sait l'importance de l'autochtonie, puis n'avait pas reconnu ses enfants. Matahava[213] (Regard répugnant) est étonné de la compassion de Haapuani pour le peintre mort. Pour lui, Gauguin est un de ces étrangers incapables de se fixer sur une terre et de nouer les liens essentiels qui définissent les vrais Hommes :

> « Quand ils (les étrangers) s'installent quelque part, ils nous prennent tout, nos terres et nos femmes qu'ils ensemencent et qu'ils abandonnent quand elles mettent leur enfant au monde pour ne plus avoir de soucis. Il n'a même pas donné son nom à son enfant, il l'a donné à son chien – Peko, Peko ! Paul Koke ! Pour lui, les femmes et les enfants sont des animaux qu'il pouvait prendre et abandonner comme ça. » (Pambrun, 2003a : 17)

La délibération se poursuit tout au long de la pièce. Haapuani défend cet homme étrange qui leur a été utile :

> « Oui, il n'avait pas peur de dire les choses pour nous. Même si, à la fin, pour les *hao'e*, il était comme nous. » (2003 : 25)

Dans l'épilogue de la pièce, c'est à Tioka, l'ami charpentier, de répondre à la question. Oui, Gauguin peut être considéré comme un *Enata*, un Homme.

> « C'était mon frère. C'est mon frère ! Tu comprends ? Ce n'est pas un *hao'e*, c'est un Homme. C'était comme si c'était moi qu'on avait mis dans le trou. Tout le mal qu'on lui a fait, c'est à moi qu'on l'a fait. Jamais je ne l'oublierai. Et mes enfants non plus. Pour moi, Koke est devenu sacré. Je ne veux pas qu'on le salisse. » (Pambrun, 2003a : 94)

Avant d'entonner le *haka* final en l'honneur de son ami, il s'écrie :

> « Maintenant il n'y a plus d'Homme. » (Pambrun, 2003a : 94)

Cette parole est celle que Victor Segalen a recueillie auprès du vrai Tioka, lors de sa visite à Atuona trois mois après la mort du peintre[214]. Gauguin a gagné la partie. Jean-Marc Pambrun fait de lui, une sorte de prophète, un précurseur qui montre la voie de la résistance au peuple marquisien.

---

[212] L'évêque Martin, le « Monseigneur Paillard » de Gauguin, voir Michel Bailleul, *Les Iles Marquises. Une histoire de la Terre des Hommes du XVIII° siècle à nos jours*, Ministère de la Culture de Polynésie française, Cahiers du patrimoine,Tahiti, novembre 2001, p. 145.

[213] Pambrun présente le jardinier de Gauguin comme un « fervent catholique, superstitieux et sectaire » entièrement dévoué à l'évêque (2003 : 3).

[214] « C'est alors que Tioka ayant regardé une dernière fois son ami Koké, dit la parole : « Maintenant il n'y a plus d'Homme ! » (Segalen, 2003 : 56).

> « Koke nous a montré le chemin. Il s'est battu pour nous. A nous de nous battre à présent. » (Pambrun, 2003a : 94)

Victor Segalen était allé jusqu'à en faire une sorte de Christ trahi par ses amis pour lesquels il mourut.

> « Ce beau peuple, auquel il avait donné ses dernières années, le trahit sans le savoir aux derniers jours, « Auprès du Golgotha ». » (Segalen, 2003 : 54)

C'est ce peuple que réhabilite aussi Pambrun dans sa pièce puisqu'il sait reconnaître comme l'un des siens celui qui vient de mourir. Haapuani reconnaît que Gauguin a lutté, comme lui, pour la culture marquisienne. Il ne s'est pas contenté de s'opposer aux gendarmes, à l'évêque, l'*epicopo*, mais il s'est attaqué aussi au directeur de l'école des frères qui faisait chanter aux enfants *La Marseillaise* et un hymne à Jeanne d'Arc. Si Segalen voyait en Gauguin le peintre de « l'homme des anciens jours »[215], Haapuani-Pambrun respecte profondément l'artiste qui a su peindre « tout ce qu'il y a en plus dans notre corps, autour de notre corps, c'est ce que personne ne voit : notre force et le mystère de notre force. » (Pambrun, 2003a : 79-80)

Contrairement à ce que pensent Chantal Spitz ou Flora Devatine, Gauguin a su vraiment saisir l'essence polynésienne, cette force mystérieuse que tous les militants du renouveau veulent exprimer. Un *popa'ā* aurait-il pu saisir, mieux que les Polynésiens eux-mêmes, cette identité essentielle ? La leçon de Gauguin pour Jean-Marc Pambrun est celle-ci : le véritable artiste est celui qui ne se contente pas de la réalité, qui voit au-delà des apparences pour saisir l'essence des choses. Le plus beau cadeau qu'ait fait Gauguin à Haapuani, c'est de l'avoir peint avec une cape qu'il n'a peut-être jamais portée mais qui exprime si bien son *mana*. Il ne lui a pas volé son image. Au contraire, il l'a exalté :

> « Haapuani
>
> - En peignant mon corps sur sa toile, Koke a sauvé mon esprit. Il m'a déifié de mon vivant. A présent, je peux attendre la mort en paix.[...] Tu as vu mon tableau ? Celui qui

---

[215] « Car Paul Gauguin possédait en lui ce singulier génie d'espèce, démon d'archaïsme à l'aurore des jours. Il ne fit point effort pour remonter aux Maoris des temps oubliés : il se retrouva en eux, très proche d'eux, et naturellement peignit l'homme des anciens jours; - imposant d'un geste si décisif ces formes ancestrales que je défie tout peintre qui désormais peindra Tahiti de ne point subir jusqu'à l'énervement et la stérilité la maîtrise obsédante du dessin de Gauguin. » (Segalen, 2003 : 46).

> est parti dans le monde. Il a écrit dessus « Le sorcier d'Hiva-Oa ». Tu sais que c'est moi qui l'ai inspiré pour qu'il me donne une cape en flanelle rouge safran ?
>
> Tioka
>
> - Pourquoi cette couleur ?
>
> Haapuani
>
> - Parce que je veux être un guerrier pour demain. Mais un guerrier sans arme. Nous avons cessé de nous entre-tuer. Nous devons nous battre avec notre esprit pour que notre peuple et notre mémoire demeurent. » (Pambrun, 2003a : 48)

Jean-Marc Pambrun est, comme beaucoup d'écrivains de sa génération, à la recherche d'une l'*iho*-essence, de cette identité éternelle que Gauguin, selon lui, a essayé d'exprimer dans ses tableaux. Mais il a su aussi éviter l'écueil de toute définition qui fige, ce qu'a de mortifère tout esssentialisme : s'il a peint Haapuani avec une cape de guerrier, c'est pour l'engager à résister, à aller au-delà de ce qu'il est. Les Marquisiens ne seront des Hommes que s'ils continuent à se battre, et à s'exprimer. C'est à ce titre que le peintre mérite l'*aroha* de l'écrivain et de son peuple.

L'image de Gauguin dans la jeune littérature polynésienne est complexe, et c'est en cela qu'elle mérite toute notre attention. Il est cet Autre égoïste et pervers que rejette violemment Chantal Spitz, il est aussi cet Autre qu'il faut bien compter dans son héritage comme le pense Flora Devatine, et il est enfin cet Autre qui pousse les Polynésiens à affirmer leur identité comme le montre la pièce de Jean-Marc Pambrun.

On comprendra pourquoi nous avons voulu commencer cette étude de la construction identitaire dans la littérature polynésienne par l'examen de la place qu'elle réserve à l'Autre. Cet Autre a si souvent défini, à la place des Polynésiens eux-mêmes, ce qu'ils étaient, qu'il était naturel que les écrivains, avant même d'affirmer ce qui fait à leurs yeux l'essentiel de leur identité, commencent par mettre quelque distance entre eux et lui. Mais s'ils parlent de l'Autre, c'est pour reconnaître, parfois malgré eux, qu'il a eu une place importante dans leur histoire : sans lui, il n'est pas d'affirmation identitaire possible. La littérature polynésienne n'en finira jamais de se poser la question de l'Autre d'autant plus qu'il ne se présente pas toujours sous l'apparence commode de l'étranger. Flora Devatine et Jean-Marc Pambrun ont compris qu'il faisait désormais partie d'eux, qu'ils étaient aussi faits de cet Autre qu'il n'est plus possible de rejeter. Métissés, acculturés, les Polynésiens ne peuvent se priver de cette part d'eux-mêmes.

Nous citerons, pour finir cette première partie, quelques extraits d'un texte ancien de Flora Devatine, daté du 14 mars 1992, intitulé « Propos libres sur l'apport de l'Autre dans la recherche de la mémoire polynésienne »[216]. L'écrivaine tente d'en finir avec les simplifications du combat identitaire et veut redonner à l'Autre la place qui lui revient. Mais cette reconnaissance de l'apport de l'Autre dans la mémoire polynésienne n'est pas pour autant une abdication.

> « Ainsi, l'Apport de l'Autre, c'est une rencontre avec l'Autre sur une route commune vers l'être, dans un cheminement individuel et collectif à la fois,
>
> Et c'est la rencontre de soi, passant par celle de l'Autre.
>
> L'Apport de l'Autre, c'est une relation, un échange avec l'Autre, une attention à l'Autre :
>
> « donner, recevoir ».
>
> C'est partager avec l'Autre, dans le respect, et avec le désir, la volonté réelle de rester au niveau de l'échange et de l'enrichissement mutuel,... ou dans la liberté du non-enrichissement..., sans obligation, sans imposer toujours son point de vue, son mode de pensée, sa conception.
>
> C'est simplement « faire part » pour être, être soi,
> Et par notre attention, c'est aider l'Autre à devenir celui qu'il doit ou qu'il veut être, et non pas, non plus, celui que l'on voudrait qu'il soit.
>
> L'Apport de l'Autre c'est donc et avant tout un état d'esprit, une attitude de soi face à l'Autre, « cet autre soi-même »,
> En fait, une attitude de soi face à soi-même.
>
> Ainsi la recherche de la Mémoire Polynésienne, pour chacun d'entre nous, n'est que celle de « soi-même », de son humanité, à partir de sa vie des profondeurs, de sa propre histoire, de sa Mémoire.
>
> C'est se relier à soi et du plus profond de soi. »

Et plus loin Flora Devatine fait ce qu'elle appelle le *huri* : elle pose que l'Autre dont certains militants voudraient se passer est finalement nécessaire à l'affirmation identitaire polynésienne.

> « La Mémoire nous ramène toujours à nous -mêmes.
> La Mémoire est un voyage en soi, sur soi, vers soi.
>
> De la Mémoire Polynésienne, il reste, on l'a dit, des bribes de textes sacrés.

---

[216] Flora Devatine qui nous a fait parvenir ce texte en décembre 2005, le date de mars 1992.

Mais peuvent-ils encore révéler leur sens, et le niveau de ce savoir ?

Car la Mémoire, c'est aussi une révélation de ce qui a été, soit oublié, relégué dans le temps immémorial, soit saisi, retenu, et mis à disposition dans des espaces infinis, immatériels,
Une révélation, c'est à dire, un trait de lumière, une présence d'esprit, un éclairage à y donner, même si l'approche en reste parcellaire et approximative.

Alors l'Apport de l'Autre, d'autres cultures, d'autres traditions, devient primordial, en ce sens qu'il peut aider à retrouver le sens, à comprendre l'homme tendant vers « *te puna* », la source, vers « *te iho* », l'essence, la quintessence.

C'est donc aussi à une révision de ses « réalités » que l'on pourrait procéder, pour se souvenir de l'essentiel.

Mais cette révision peut amener à une toute autre vision de soi, de son vécu, du monde, ce vers quoi tend la pratique polynésienne du « *huri* » dans les commentaires bibliques ou non,

« *Huri* », « retourner la question », la « traduire » différemment, extrapoler même :

« E huri! »
« - A huri na ra ! »

« - Regardons l'Autre d'un autre point de vue, comme étant soi, et voyons ce qu'il a à dire ! »

La question se retourne d'elle-même et fait disparaître toute barrière ou mur de protection que, par mal être ou mal vivre, par méfiance ou peur de l'Autre, l'on aurait tenté d'ériger entre l'Autre et soi, en fait, entre son aspect « soi », jouant sur l'Immense Scène du Grand Théâtre de la Vie, et le « Soi » de sa profondeur, c'est à dire de son Etre.

Ainsi, dans la Recherche de la Mémoire Polynésienne, l'Apport de l'Autre devient celui du Polynésien, au travers de sa propre vision, de son ressenti sur son histoire, sur sa Mémoire, sur son devenir...

Et le coupable, s'il y en eut jamais, devient le Polynésien lui-même.

Il a pu contribuer aux fantasmes des Européens, depuis « *Oviri*, le Bon Sauvage », jusqu'à nos jours, en laissant faire, laissant dire, s'en remettant sans doute pour rétablir sa vérité et pour châtier tous les fautifs et autres fauteurs, à tous ses dieux, modernes et anciens...

Ainsi, entendait-on :

« - A vaiiho noa atu, na ratou iho e ite atu. »

« - Laissez-les dire,
Laissons-les faire !
Ils s'en rendront compte eux-mêmes,
Ils s'en rendront bien compte tout seuls ! »

...mais depuis des lunes et des lunes, les dieux dorment de « leur propre sommeil » et ce, « jusqu'à la fin des temps », « indéfiniment », « *a tau e a hiti noa atu* »,...expression « métronomique » pour traduire le rythme lent et le mouvement perpétuel du temps qui

> « se pose puis s'envole »,... « jusqu'à leur prochain réveil », « leur prochain envol », « jusqu'à la prochaine marée ».
>
> Il n'y a pas, il n'y a pas eu de coupable, et il n'y en aura jamais... sauf si quelqu'un trouve plaisir à se sentir comme tel. » (Devatine, 1992)[217]

Il ne faudrait pas que les propos de Flora Devatine laissent croire à l'acceptation passive de la présence de l'Autre. Sa présence fut longtemps contestée. Trente ans après l'arrivée des missionnaires, la population avait chuté de moitié à cause des épidémies, et la guerre franco-tahitienne, qui marqua les premières années du Protectorat français, laissa le peuple exsangue. Des chefs, poussés par la reine Pomare IV, se rebellèrent. Certains furent même exécutés. Les insurgés tahitiens ne se rendirent qu'après de durs combats à Punaauia et la prise du fort de Fautau'a en 1846. Les Iles-sous-Vent furent encore plus lentes à se soumettre : en 1895 le chef Teraupo'o lutte encore contre l'annexion de Raiatea et de Tahaa. La guerre d'indépendance des Iles-sous-le-Vent ne se termine qu'en 1897 après le débarquement de l'amiral Bayle. Le chef Teraupo'o et la cheffesse Tevaitoa sont faits prisonniers, 116 résistants sont exilés. Les principaux chefs de la rébellion sont envoyés en Nouvelle-Calédonie. Ils ne seront rapatriés qu'en 1905 et 1906 (Peltzer, 2002 : 49-77). L'enfance de Tematua à Huahine fut certainement moins paisible que ne le laisse croire Chantal Spitz…

Si Flora Devatine parle de passivité, de laisser-faire ou de laisser-dire, c'est à la littérature qu'elle pense. Longtemps les Polynésiens crurent inutile d'affirmer leur point de vue et de prendre la parole. C'est maintenant à eux d'écrire et d'affirmer leur identité.

---

[217] Texte envoyé par l'auteure.

B Affirmer son identité

I Le nom

Croire que l'on pouvait si facilement écarter l'Autre, voyageur, missionnaire, anthropologue ou artiste, pour affirmer son identité, était une illusion. Sa présence était si ancienne, il s'était tellement mêlé à la population qu'il devenait difficile de l'identifier clairement, et de le supprimer sous peine de s'effacer soi-même. Comment se dire Polynésien, ou *Mā'ohi*, quand on sait que le regard qu'on porte sur soi, les mots qu'on utilise sont aussi le regard et les mots de l'Autre. Jean-Marc Pambrun a dû finalement accepter le gendarme Eugène Pambrun dans sa famille, il a dû aussi accepter, parmi les Hommes des Marquises, la présence de Gauguin dont il a fait un Enata, un homme. Flora Devatine est prête à reconnaître la part d'Autre qui est en elle. Cependant, tous les auteurs ne sont pas pressés de franchir ce pas qui rend l'affirmation identitaire plus complexe et infiniment plus exigeante. Il est plus facile d'affirmer son identité en s'opposant à un adversaire dont on peut facilement dénoncer les travers. C'est le stade premier de toute affirmation identitaire. Mais peut-on reprocher ce manque d'*aroha* à un peuple dont l'identité a été bafouée, altérée et niée ? L'écriture devient un combat, un moyen de résister d'abord puis de l'emporter. Les littératures émergentes, souvent marquées par la colonisation, ont besoin de conflit pour se libérer. Sans affrontement avec un adversaire extérieur, il ne semble pouvoir y avoir de libération possible. Affirmer son identité, c'est libérer un territoire, reprendre ses droits sur une terre perdue. Ce langage d'affrontement est compris de tous et peut mobiliser les énergies.

Dans cette stratégie de l'affrontement, révéler son identité devant un étranger est un acte particulièrement important. Dire son nom est la manière la plus simple d'imposer sa présence et son identité à un adversaire. Anciennement, avant de déclencher les hostilités, les guerriers polynésiens se faisaient face et s'invectivaient, chacun essayant de faire briller le nom de son clan ou de son chef (Henry, 1997 : 303-329). Se nommer, ce n'est pas seulement se faire connaître, c'est aussi affronter l'adversaire. Mais c'est aussi courir le risque de se découvrir. Celui qui se nomme abandonne à l'Autre une part de lui-même, qui contient peut-être un peu de son *iho*, au même titre que les rognures d'ongles, les cheveux, ou les vêtements qu'il fallait jeter dans une fosse derrière le marae de peur qu'un sorcier ne s'en empare. C'est pour cela que la scène de nomination n'est pas toujours ce moment solennel ou euphorique qu'on attendrait. Elle n'a pas forcément l'effet escompté et peut décevoir. Le nom donné peut être moqué de tous, représenter une marque d'infamie.

Mais est-il possible de refuser de se mettre en danger si l'on veut être reconnu ? Affirmer son identité demande ce courage. Ne faut-il pas croire au pouvoir des noms quand on prend le risque d'écrire ?

1 Le roi des requins

En Occident, la magie du nom semble avoir disparu. S'il n'est pas encore réduit à sa seule utilité administrative, il n'a gardé de son passé et de son origine que quelques traces que seuls des spécialistes savent interpréter. Le brassage des populations et les migrations ont peu à peu détaché les gens de leur terre et des patronymes qui y étaient liés. On peut craindre que les noms ne deviennent bientôt que de simples identifiants et qu'ils ne soient abandonnés pour des codes plus précis. Une empreinte génétique est un identifiant sûr. Les passeports deviennent déjà biométriques. Notre corps génère des marques plus fiables que nos pauvres noms décidément bien vagues, partagés par de nombreux homonymes, et toujours menacés d'une dérive qui les rendrait inaptes à tout classement. Si le nom occidental perd peu à peu son utilité administrative, il n'est pas interdit de penser que le nom polynésien ne le suive dans cette décadence. Le nom, devenu inutile pour gérer les individus, est-il condamné à n'être qu'un motif ornemental pittoresque, ou une simple feuille dans un arbre généalogique ? Peut-être deviendra-t-il une sorte de thème poétique qui rappellera une époque lointaine où l'on pouvait se battre pour lui ou croire qu'on pouvait affirmer son identité en le clamant haut et fort[218].

Les Polynésiens ont gardé avec leurs noms un contact plus intime que les Occidentaux. Loin de les considérer comme de simples estampilles, ils se souviennent de leur magie quand ils apparaissaient lors des grandes récitations anciennes. On peut imaginer que des auteurs préoccupés d'affirmation identitaire, et dont le patronyme porte la marque de la rencontre

[218] Nous avons dans *Le Cid* de Corneille une tragi-comédie consacrée au nom. Rodrigue doit d'abord risquer sa vie pour laver son nom d'un affront et le rendre à sa famille aussi pur qu'il l'a reçu. Dans son combat contre les Maures, il ne se contente pas d'illustrer ce nom, et ainsi de le régénérer, il en gagne un nouveau que lui donnent ses adversaires. Il devient Cid (Sid) et gagne ainsi un nom-titre qui va accroître le premier nom reçu. Le héros est celui qui est capable, dans sa vie, d'imposer et de faire grandir son nom. Chimène, elle, renonce à son projet qui est assez semblable à celui de Rodrigue : elle devra se contenter de prendre, plus tard, le nom de celui qui lui est promis et qui, pourtant, a été cause de son déshonneur.

avec l'Autre, aient de bonnes raisons de s'interroger sur les anciens noms polynésiens et de vouloir retrouver ceux de leurs ancêtres. Jean-Marc Pambrun, Chantal Spitz, Marie-Claude Tessier-Landgraf, Michou Chaze, Louise Peltzer, Stéphanie Richard, Flora Devatine, sont des noms qui ne disent rien de l'origine polynésienne de ceux qui les portent. Ils sont si peu polynésiens que certains, désireux de marquer davantage leur ancrage, tiennent à faire figurer en bonne place leur prénom tahitien. D'autres vont jusqu'à emprunter un pseudonyme *mā'ohi*.

Flora Devatine, née Aurima, a écrit un texte intitulé « La traversée des noms en généalogie tahitienne » (2003a). Elle y rappelle que certains noms sont, comme ceux des dieux, immuables, alors que d'autres sont « changeants, initiatiques, d'alliance et voyageurs dans l'aire polynésienne par tous les temps de trouble, de famine, de guerre ou de paix » (Devatine, 2003a : 396). L'écrivaine veut qu'on reconnaisse enfin que ces noms sont des « titres patrimoniaux, des biens de famille, *faufa'a tupuna*, hérités des ancêtres propriétaires de terres et de *marae*. » (Devatine, 2003a : 396). Mais les noms polynésiens ont eu une navigation difficile : l'état civil français, qui se mit en place dès 1852, fit de ces *i'oa*[219], des prénoms et des noms, distinction qui n'existait pas antérieurement. Une fois écrits, ils devinrent méconnaissables sous cette forme nouvelle, subalterne et souvent fautive, confirmant ainsi les craintes de ceux qui pensaient que l'écrit aurait raison de l'identité polynésienne. Jadis déclamés dans les assemblées, ils furent souvent transcrits par des copistes malhabiles ou désinvoltes. Ils survécurent tant bien que mal sous cette nouvelle forme appauvrie qui ne laissait guère imaginer leur grandeur passée. Ces noms ainsi recensés furent la cause de recours nombreux devant les tribunaux : dénaturés, ils pouvaient être confondus avec d'autres et provoquer des querelles entre des familles qui les revendiquaient dans leurs généalogies pour faire valoir leurs droits sur une terre. Cependant, Flora Devatine ne veut pas se laisser

[219] L'*i'oa* est à la fois le prénom, le nom, la désignation, la nomination. Il semble bien que ce mot renvoie à l'acte de nommer de façon générale. La nomination des humains n'est qu'un cas particulier d'une nomination qui a pour vertu de faire exister vraiment les choses en les tirant à la lumière du jour et en les sortant d'une obscurité profonde où elles attendent, repliées sur elles-mêmes. L'acte de création dans beaucoup de mythologies est un acte de nomination. Le nom permet aux choses d'être distinguées, voire séparées, étape nécessaire pour exister et sortir de l'indétermination. En tahitien, on connaît plusieurs noms composés avec le mot *i'oa* comme l'*i'oa ha'uti* (turbulent), le sobriquet, l'i'oa *fa'aipoipo* (marié), le nom donné aux époux lors de leur mariage, l'*i'oa pāpetito* (baptiser, du mot grec *baptizo*), le nom de baptême et l'*i'oa tumu* (le tronc, la racine, la cause), le nom patronymique, avatars tardifs d'un nom qui se suffisait à lui même.

arrêter par ces difficultés, pour se jeter dans cet « océan onomastique si peu exploré en Polynésie » (Devatine, 2003a : 397) et montrer l'importance des anciens noms polynésiens[220].

Elle analyse « La légende de Heitarauri », que rapporte Charles Teriiteanuanua Manutahi dans ses *Contes et légendes de la Polynésie* (1982 : 81-87). L'auteur dit l'avoir trouvée dans un *puta tupuna*, un livre d'ancêtres, aujourd'hui disparu.

La légende d'Heitarauri raconte l'histoire d'un enfant qui, dès sa naissance, est abandonné par ses parents près d'un ruisseau. L'enfant n'est pas vraiment né : il est encore une masse informe, pris dans son placenta, le *pūfenua*. A la suite d'un orage, il est entraîné vers la mer. Un couple de requins le recueille[221], le sort de l'enveloppe et l'élève dans le but de le manger quand il sera plus grand. L'enfant grandit et rencontre par chance deux petits poissons-coffres qui décident de le sauver. Ils lui révèlent son identité et lui conseillent de pleurer fort pour que les requins comprennent qu'il a besoin d'un nom. Le jeune homme suit alors le conseil de ses deux amis. Les deux requins, pour le faire taire, essaient divers noms sans succès. Il ne leur reste qu'un seul nom, celui du roi des requins, *Heitarauri i te ara o te maò*. Ce nom à peine donné, le jeune homme s'arrête de pleurer, comme le lui avaient recommandé les deux poissons-coffres, et les requins se rendent soudain compte qu'ils ne peuvent plus manger cet enfant devenu roi. Le père adoptif le prend sur son dos et l'emmène à la surface de l'eau pour découvrir enfin le monde. Il se rend notamment sur l'île de Bora Bora où il se fait un ami, Pehu, qui vient des Tuamotu. Le père requin conduit son fils dans l'île de Pehu où l'attend la reine qui, émerveillée par sa beauté, veut se marier avec lui. Heitarauri échappe à la reine et, par ruse, lui impose Pehu comme mari. Le père requin revient chercher son fils qui emporte avec lui une branche de *miki-miki*[222] qu'il plante à Bora Bora avant de retrouver la grotte sous-marine où il a passé son enfance. La légende se présente comme un conte étiologique qui explique la présence du *miki-miki* à Bora Bora.

---

[220] Elle s'est aperçue, en étudiant le nom des juges du Code Pomare (1819), que ces noms étaient un formidable répertoire de mots polynésiens oubliés.

[221] Le requin, *ma'o* pour les Polynésiens, n'est pas seulement un prédateur. C'est aussi un être divin. Pour mémoire, on peut citer le requin adoré de Ta'aroa qui fut transporté dans la Voie lactée, *Vai-ora-a-Ta'aroa* (Eau vivante de Ta'aroa) (Henry, 1997 : 416). Mais plus encore, et c'est à prendre en compte pour l'interprétation de la légende, il faut garder à l'esprit que les requins représentaient les âmes des ancêtres, notamment ceux qui avaient disparu en mer (Henry, 1997 : 208).

[222] Arbuste.

Flora Devatine remarque que cette légende d'*Heitarauri i te 'ārā o te ma'o*, nom royal qu'elle traduit par « couronne de crêtes noires sur la pointe dorsale du requin », pose d'abord le problème des enfants qui ne sont pas nommés ou sont mal nommés. Tant que l'enfant n'a pas de vrai nom, il n'est pas humain et reste la proie de ses parents adoptifs, les deux requins. Le héros de l'histoire met beaucoup de temps à être humain.

> « N'ayant pas de Nom,
> L'enfant n'existait pas, n'était rien.
> […]
> Son absence de nom était sa faiblesse.»
> (Devatine, 2003a : 405)

Le jeune homme en devenir a besoin du conseil de deux poissons pour réclamer son vrai nom et devenir un homme. Son identité établie, elle le protège et il est enfin respecté par ses parents. Il peut se promener sur le dos de son père adoptif, son père *fa'a'amu*[223], pour découvrir le vaste monde. Flora Devatine rapproche évidemment cette légende de deux autres légendes connues des Polynésiens, celle de deux héros mal enfantés et abandonnés par leurs parents, Hono'ura et Maui pu fenua. Hono'ura[224], dans la version rapportée par Teuira Henry, naît en effet caché dans une enveloppe appelée *pu-maruea*[225]. Son père s'écrie en le voyant :

> « C'est une masse informe, cela n'a rien d'humain, il faut l'enterrer ! » (Henry, 1997 : 536)

On porte cette enveloppe dans une caverne et il en sort peu après un géant qui peut s'allonger ou se rétrécir comme il veut. Ce géant chthonien a la particularité de se nourrir de pierres et d'en excréter. Questionné sur son identité, le héros qui connaît son nom peut répondre :

> « Je suis le fils de Aua-toa de Tahiti, je suis un habitant des limites de cette forêt, Hono'ura de l'enveloppe. » (Henry, 1997 : 536)

---

[223] Le verbe *fa'a'mu* signifie en tahitien « nourrir, donner à manger ».

[224] Teuira Henry traduit ce nom par « portion de chaume rouge », traduction avouons-le assez mystérieuse. *Hono* est bien, selon le dictionnaire de Davies, que cite celui de l'Académie tahitienne, « une rangée de chaume d'une largeur d'environ une brasse » mais c'est aussi le nom qui désigne la nourriture que prennent les buveurs de *'ava* (une boisson obtenue après avoir fait macérer des racines mâchées dans l'eau). *Hono*, c'est aussi une « épissure » ou l'action de joindre deux pièces de bois. *'Ura* signifie « rouge ».

[225] Le mot *pū* n'est pas simple à traduire. Il est polysémique. Il signifie à la fois « vert » (au sens de « pas mûr »), « conque marine », « la conclusion d'une affaire », « la touffe, le massif », « le centre, le milieu », « la tête d'une pieuvre » et « le fond d'une cascade ». Maruea signifie « faible ». On traduit généralement l'expression *pū maruea* par « faible placenta », ainsi que le note le dictionnaire de l'académie tahitienne (1999 : 255).

Le roi Ta'ihia est informé qu'il a un fils extraordinaire qui vit dans une grotte. Ses frères viennent alors vers lui avec des cadeaux.

La légende de Heitarauri rapportée par Charles Manutahi en rappelle une deuxième, encore plus célèbre en Polynésie, celle de Maui dont, à certains égards, elle semble une réécriture. Maui est le dernier enfant d'un couple qui a déjà nommé ses six premiers enfants Maui. Seuls leurs surnoms les différencient. On a Maui mua (devant), Maui muri (derrière), Maui roto (à l'intérieur), Maui taha (sur le côté), Maui poti'i (la jeune fille). Le seul à ne pas avoir sa place dans ce monde déjà occupé par tous ces Maui, c'est le dernier Maui qui lui aussi, pris dans son placenta, est jeté à la mer.

> « Il (le sixième Mâ-û-i) était à l'intérieur d'une motte de terre (*pu fenua*[226]) ; l'enveloppe de ce dernier Mâ-û-i était semblable à une méduse, et ses parents ne savaient pas qu'à l'intérieur de cette motte un être formé s'y trouvait.
> - L'enfant est mort !
> - Est-il mort ?
> - Tout à fait mort !
> - Enveloppe-le dans une ceinture d'écorce d'arbre à pain ; ficelle le tout avec une coiffure et, après la prière pour le repos de son âme, jette-le à la mer ! »
> (Henry, 1997 : 421)

Deux de ses ancêtres qui vivent sous la mer le sortent de son enveloppe. La version de cette légende qui a été récitée au grand-père de Teuira Henry, parle d'ancêtres et non de requins, mais on comprend que ces personnages ont la même fonction. D'ailleurs les requins étaient souvent considérés comme des ancêtres dans l'ancienne Polynésie. Ses ancêtres nourrissent, *fa'a'amu*, cet enfant extraordinaire. Ils se posent la question capitale : « Sait-il d'où il vient ? ». L'enfant finit par quitter ses ancêtres et retourne à la grotte de sa mère qui ne reconnaît pas son enfant et lui demande :

> « Ovai ho'i oe ? » (Qui peux-tu être ?)
>
> Et le fils répond :
>
> « Je suis Mâ-û-i, naturellement. »

A la différence du héros de la légende citée par Charles Manutahi, Maui fabrique lui-même le surnom qui va le distinguer des autres enfants et lui donner son identité propre.

---

[226] Le *pufenua* (littéralement, « le centre de la terre ») est le nom tahitien du placenta.

> « C'est moi Mâ-û-i-pu-fenua (Mâ-û-i de la motte de terre), Mâ-û-i ti'iti'i (Mâ-û-i à la coiffure) fils du soleil, o Uahea. » (Henry, 1997 : 422)

Ce n'est qu'après avoir entendu son nom, enfin complet, que sa mère et ses cinq frères le reconnaissent. Maui peut, maintenant qu'il est identifié et accepté par les siens, les quitter et devenir le héros aux exploits fabuleux que connaissent tous les Polynésiens, celui qui est capable de saisir le soleil dans ses filets pour en ralentir la marche[227]. C'est également celui qui fait sortir de nombreuses îles de l'eau en les pêchant, tandis que son frère aîné Maui, qui sera « le premier prêtre de ce monde », « dormait recroquevillé et haletant dans l'obscurité confinée » (Henry, 1997 : 423), nous dit le mythe en conclusion.

Contrairement à Maui, son modèle mythique, le jeune héros du *puta tupuna* de Charles Manutahi a besoin d'aide pour trouver son nom. Ce sont deux petits poissons-coffres, des *momoa,* qui lui révèlent son identité :

> « - Tu n'es pas un poisson comme nous et encore moins un requin ; tu es un homme et tes parents habitent sur la terre. Viens à la surface, nous te montreront où ils habitent. » (Manutahi, 1982 : 82).

Ils doivent faire sortir Heitarauri de l'eau et lui montrer, alors que le Maui légendaire trouve tout seul son lieu de naissance, la petite montagne, dans le district de Faanui à Bora Bora, près de laquelle vivent ses parents biologiques. Dès lors, cet endroit se met à le hanter et les requins, inquiets du changement qui s'opère chez leur « fils », décident de le manger.

Flora Devatine a raison de considérer que cette légende, qui démontre l'importance du nom, pose aussi le problème de l'adoption, si fréquente en Polynésie. Beaucoup d'enfants *fa'a'amu* n'ont pas la force de trouver leur vrai nom et de s'émanciper de parents qui se contentent de les nourrir. L'écrivaine, alors qu'elle était enseignante, a aidé, un peu comme les poissons de la légende, de nombreux élèves en difficulté scolaire à reprendre confiance en eux en leur faisant découvrir l'histoire et l'importance de leur nom polynésien.

> « Une étude axée sur le Nom de l'enfant polynésien en difficulté scolaire fait apparaître combien est remarquable, et peut être grave, le préjugé du Nom,
> Et combien est primordiale l'histoire de la connaissance de son Nom pour l'enfant,

---

[227] Maui put être ainsi comparé à Josué, le héros biblique, qui arrêta lui aussi le soleil. Ces comparaisons qu'on peut faire entre ces mythologies différentes contribuèrent au succès de l'Ancien Testament chez les Polynésiens récemment évangélisés. Les Polynésiens, de façon plus générale, eurent plus de goût pour le puissant et terrible Jéhovah que pour le doux Jésus qui leur parut moins « héroïque » Brownyn Elsmore (2000 : 71-85).

> Laquelle lui permet l'appropriation de son identité par la reconnaissance de son ancêtre, de sa famille.
> Le Polynésien, entre ses nombreuses et différentes catégories de Noms, ne reconnaissait comme véritablement important que « *te i'oa tupuna* », « *te i'oa tumu* », « Nom d'ancêtre », « Nom de la souche d'origine »,
> Lequel, en tant que titre, était un bien patrimonial plus précieux qu'un simple patronyme, et qui pouvait se transmettre, être hérité.
> Ainsi le « *i'oa tupuna* », donné à l'enfant, et inscrit sur les registres, est-il sans doute perçu comme n'ayant qu'une valeur, qu'une simple fonction de « préNom », de « Nom de baptême, par l'Occidental,
> Mais pour le Polynésien, il a toujours, dans son imaginaire, et bien que cela ne soit plus reconnu, juridiquement, celle de « titre ». » (Devatine, 2001 : 101)

Pour l'écrivaine, un enfant qui ne sent pas reconnu, à l'école ou ailleurs, est souvent un enfant mal à l'aise avec son nom et il faut donc le faire travailler[228] dessus. Grâce à ce travail, l'enfant peut en savoir plus sur lui-même et reprendre confiance :

> « Il approche ce qu'il est !
> Il est en état, en mesure, de savoir qui il est,
> Il peut enfin lever, ou relever, la tête,
> Regarder autour de lui, devant lui, derrière lui, et avancer !
> Car alors, il sait, où il est, où il en est
> Et vers où il peut aller ! » (Devatine, 2000)

L'enfant de la légende relatée par Charles Manutahi ne peut plus être mangé lorsqu'il entend, après une longue énumération de titres subalternes, le nom le plus grand et le plus complet, celui qui lui donne enfin la puissance d'être pleinement lui-même : *Heitarauri i te 'āra o te ma'o*. Ce nom retrouvé le protège et lui permet d'affronter la vie. Les requins essaient bien des noms avant de trouver celui qui convient : *Te 'ārā o te ma'o*, la crête (la pointe) du requin, *Te ara o te ma'o*, l'aileron du requin, *Te 'ōpū o te ma'o*, le ventre du requin, *Te mata o te ma'o*, les yeux du requin, *Te vaha o te ma'o*, la bouche du requin, *Te 'itere o te ma'o*, la queue du requin, *Te upu'o o te ma'o*, la tête du requin. Rien n'y fait, l'enfant qu'ils ont recueilli continue de pleurer. *Heitarauri i te 'ārā o te ma'o*, « Couronne de crêtes noires sur la

---

[228] Elle donne plusieurs exemples de ce travail dans son mémoire de DEA (2000) :
« C'est le cas du jeune Henri-Léon de la presqu'île, que nous connaissons, qui, même portant le préNom de son grand-père paternel, avait souhaité prendre le préNom tahitien, Hei, de son grand-père maternel, se sentant plus à l'aise avec celui-ci, d'autant plus que naissait en lui le devoir de mémoire envers ce dernier, dont sa mère est l'unique descendante,
Ce qui l'avait amené à vouloir « mono i te I'oa », remplacer le Nom, du grand-père, lequel, de surcroît, et de son vivant, était un chef de danse de son île de Taha'a,
Ce qui allait dans le sens de la double recherche culturelle et identitaire du préNommé Henri-Léon. »

pointe dorsale du requin » est celui qui les surpasse tous. C'est celui qu'attendait le jeune homme pour devenir invulnérable.

Cette légende intéresse Flora Devatine non seulement parce qu'elle attire l'attention sur les noms polynésiens que les voyageurs et les missionnaires n'ont pas assez pris en considération, mais surtout parce qu'elle lui permet de développer une réflexion déjà ancienne sur la nomination. Il va sans dire que pour exister vraiment tout homme doit être nommé, surtout dans une société orale, mais encore faut-il bien le nommer, respecter les *tapu* attachés au nom, les enfreindre pouvant déclencher bien des malheurs. Choisir un nom ou se nommer n'est jamais un acte anodin, il convient donc de le faire avec prudence « car prononcer un nom d'ancêtre équivaut à appeler ce dernier, *fa'aara*, à réveiller l'ancêtre et tout le passé » (Devatine, 2003a : 414). La nomination est d'autant moins anodine qu'elle rappelle le temps mythique où les êtres sont sortis de l'obscurité et de la confusion où ils se trouvaient. Les récits de « création »[229], polynésien ou biblique, sont aussi des récits de nomination où les choses n'existent vraiment que lorsqu'elles sont ainsi distinguées[230]. Nommer, c'est mettre au jour, sortir du *pō*, de l'ombre matricielle. C'est une opération autrement plus importante qu'une simple identification. C'est toujours un peu la scène première qui se rejoue, lorsque les créatures sont venues pour la première fois à la lumière[231]. Nommer, dans l'ancienne société

---

[229] Il n'y a pas vraiment de création dans la mythologie polynésienne mais plutôt une sorte de développement.

[230] La création du Dieu biblique dans la *Genèse* est d'abord un travail de distinction et de nomination. Il en est ainsi dans le *Kumulipo* hawaïen, le chant de l'obscurité profonde, où toutes les créatures qui sortent de la « nuit créatrice » (Dunis, 1990 : 244) sont nommées une à une.

[231] « Oral people commonly think of names (one kind of words) as conveying power over things. Explanation of Adam's naming of the animals in Genesis 2: 30 usually call condescending attention to this presumably quaint archaic belief. Such a belief is in fact far less quaint than it seems to unreflective chirographic and typographic folk. First of all, names do give human beings power over what they name: without learning a vast store of names, one is simply powerless to understand, for example, chemistry and to practice chemical engineering. And so with all other intellectual knowledge. Secondly, chirographic and typographic folk tend to think of names as labels, written or printed tags imaginatively affixed to an object named. Oral folks have no sense of a name as a tag, for they have no idea of a name as something that can be seen. Written or printed representations of words can be labels, spoken words cannot be." (Ong, 2004: 33).

[« Les peuples de l'oralité pensent que les noms (c'est une catégorie particulière de mots) portent en eux un pouvoir sur les choses. L'explication de la nomination des animaux par Adam, *Genèse* 2 : 30, suscite une attention condescendante à l'égard de cette croyance tenue pour archaïque et pittoresque. Cette croyance est en fait beaucoup moins pittoresque qu'il n'apparaît étourdiment aux peuples de l'écrit, manuscrit ou typographique. Tout d'abord, il est avéré que les noms donnent aux hommes un pouvoir sur ce qu'ils nomment : en chimie par exemple, il faut apprendre une grande quantité de noms, sinon, on est tout simplement incapable de comprendre ce domaine, et de travailler à ses applications. Il en va de même pour tout autre type de savoir intellectuel. Ensuite, les peuples de l'écrit, manuscrit ou typographique, conçoivent les noms comme des étiquettes, des marques écrites ou imprimées, collées de façon imaginaire à l'objet nommé. Les peuples de l'oral ne perçoivent nullement un nom comme une étiquette, car ils ne se représentent pas un nom comme quelque chose de visuel.

orale, était une affaire de spécialistes, de *tahu'a* : des *haere po* étaient chargés des grandes récitations généalogiques, des *'ōrero* déclamaient des *paripari fenua* ou des *fa'ateni*, faisant ainsi l'éloge des terres ou des personnes.

2 La généalogie de Pomare

Pour pouvoir se nommer et être vraiment, il faut d'abord, comme le dit Aimé Césaire dans La tragédie du roi Christophe (1963), se débarrasser des « estampilles humiliantes », de ces noms qui furent donnés jadis par l'Autre :

> « Jadis on nous vola nos noms !
> Notre fierté !
> Notre noblesse, on, je dis On nous les vola !
> Pierre, Paul, Jacques, Toussaint ! Voilà les estampilles humiliantes dont on oblitéra nos noms de vérité.
> Moi-même, votre Roi, sentez-vous la douleur d'un homme de ne savoir pas de quel nom il s'appelle ? A quoi son nom l'appelle ? Hélas seule le sait notre mère l'Afrique !
> Eh bien, griffus ou non griffus, tout est là ! Je réponds « griffus ». Nous devons être les « griffus ». Non seulement les déchirés, mais aussi les déchireurs. Nous, nos noms, puisque nous ne pouvons les arracher au passé, que ce soit à l'avenir. »
> (Césaire, 1963 : 37)

Mais les Polynésiens n'ont pas subi le même traitement que les esclaves antillais : ils n'ont pas à arracher leurs noms à l'avenir. Il suffit de les arracher au passé. Les ont-ils d'ailleurs vraiment perdus ? « Affirmer son identité », ce n'est pas la chercher. Elle est déjà là : il suffit de l'exhumer. Bien sûr, les Européens en débarquant ignorèrent souvent les vrais noms polynésiens. Quand ils voulurent bien les entendre, ils se contentèrent souvent de les noter approximativement. La cheffesse Purea ne reçut ni de Wallis ni de Cook son nom complet. L'appellation un peu vague de « reine de Tahiti » leur suffisait. Non, les Polynésiens ne subirent jamais, comme les esclaves antillais, la violence des noms imposés[232]. On note bien dans certains récits de voyage anglais quelques sobriquets moqueurs. Un tel fut appelé Hercule, un autre Lycurgue, mais rien d'équivalent à l'humiliation profonde qui fut celle des

---

Les représentations écrites ou imprimées des mots peuvent être des étiquettes, les mots réels, prononcés ne le peuvent pas. »] (Traduction de M-J Picard).

[232] « Alors les maîtres blancs, en rouspétant, car c'était quand même dur, ont décidé d'élever des hommes-machines-bêtes au rang suprême d'hommes. Nulle terre française ne doit plus porter d'esclaves. Le bouleversement a atteint le Noir de l'extérieur. Le Noir a été agi. Des valeurs qui n'ont pas pris naissance de son action, des valeurs qui ne résultent pas de la montée systolique de son sang, sont venues danser leur ronde colorée autour de lui. Le bouleversement n'a pas différencié le nègre. Il est passé d'une vie à une autre. » Fanon, (1952 : 180).

esclaves affranchis quand les commis de la République, à court d'imagination, se mirent à les affubler de noms ridicules pour les enregistrer dans le nouvel état civil[233].

Seuls les esclaves marrons[234] qui avaient fui les plantations, si l'on en croit Edouard Glissant, furent assez courageux pour imposer leurs noms aux fonctionnaires de l'état civil :

> « - Ainsi, tu es le fils La-Pointe.
> - Mon nom, c'est Melchior Longoué.
> - Voyez-vous ça. Tu n'as pas de nom, mon garçon ! D'ailleurs tu es le fils de La-Pointe.
> - Melchior Longoué. » (Glissant, 1964 : 162)

Ce nom n'est peut-être pas le « nom de vérité » dont a rêvé Christophe, mais c'est un nom de fierté qui ne doit rien au colon.

La scène de nomination, dans le roman postcolonial, prend une dimension symbolique qu'il est difficile de nier. Etre nommé, c'est se soumettre à l'Autre, accepter de se laisser imposer une identité et s'exposer à l'humiliation. Au contraire, donner son nom, se nommer devant

---

[233] Edouard Glissant dans *Le quatrième Siècle* (1964) met en scène cette cérémonie importante que les commis à court d'idées tournèrent en farce humiliante :
« Embastillés dans leur donjon de registres et de formulaires, sanglés dans leurs redingotes, les oreilles rouge-feu et le corps en rivière, ils dévisageaient la houle indistincte de faces noires devant eux. Très officiels, ils ne laissaient rien paraître de leurs sentiments, du moins dans le ton de leur voix quand ils criaient : « Au suivant » ou : « Famille Boisseau » ; mais par moments ils se penchaient l'un vers l'autre, s'encourageaient à la farce, ou terrés derrière leurs papiers, s'excitaient à la colère. »
La farce va se dérouler jusqu'à la nuit :
« - Moi tout seul, disait le suivant.
- Ni père, ni mère ?
- Non.
- Pas de femme ?
Le « suivant » ricanait.
- Famille Tousseul, un. Au suivant !
[...]
L'aboyeur entreprit alors les célébrités antiques.
- Famille Cicéron...
- Famille Caton...
- Famille Léthé ....
L'antiquité entière défilait, du moins celle qu'ils connaissaient par ouï-dire : de Romulus à Horace et Scipion.
- Scipion, c'est à mourir ! ... Ecoutez ça ! ...
Par malheur, ils furent vite au bout de leur science.
[...]
Quand l'impudence était trop visible, ils s'amusaient à inverser les noms, à les torturer pour au moins les éloigner de l'origine. De Senglis en résulta par exemple Glissant et de Courbaril, Barricou. De La Roche : Roché, Rachu, Réchon, Ruchot.
[...]
- J'en ai assez, j'en ai assez, murmurait le deuxième commis.
- Famille Néassé ! clamait aussitôt le premier commis. Un homme, une femme, six enfants.
- Famille Néacé, reprenait le deuxième commis. Deux plus six." (Glissant, 1964 : 176-179)

234 Ou esclaves fugitifs.

l'étranger qui crut être le seul à distribuer les identités est une revanche. Revendiquer son nom doit permettre d'oublier bien des humiliations.

> « Celui qui porte un nom est comme celui qui apprend à lire : s'il n'oublie pas le nom, l'histoire réelle du nom, et s'il ne désapprend pas de lire, il se hausse. Il se met à connaître une mère, un père, des enfants : il apprend à vouloir les défendre. Il quitte le trou béant des jours et des nuits, il entre dans le temps qui lui réfléchit un passé, le force vers un futur. Il conjugue ses verbes, là où une seule indéterminée forme jusqu'alors recouvrait pour lui tous les modes possibles de l'action ou de l'inanité. » (Glissant, 1964 : 180)

Les aristocrates polynésiens, particulièrement fiers de leurs noms-titres, aimaient les étaler devant les étrangers à qui ils se faisaient un plaisir de rappeler ainsi leurs ancrages anciens. C'était aussi une manière d'afficher face à leurs auditeurs leur mépris pour ces « fruits dérivants » venus se fixer par hasard dans leur pays. Lors des cérémonies solennelles sur les *marae*, les grands chefs, comme Tu (Pomare II), chargeaient parfois leurs *haere pō*, ces marcheurs de la nuit à la mémoire stupéfiante, de réciter à leur place la longue suite des noms de leur généalogie. Ces récitations étaient un moment d'intense jubilation, une démonstration solennelle de la puissance d'un chef riche de tous ces noms. Mais Térii, le récitant de Segalen, oublie les noms :

> « Térii poursuivait. Afin d'étaler toutes les prérogatives, il dénombrait les genèses, fort douteuses, à dire vrai, qui rattachaient Pomaré aux Arii de Papara :
>
> « Dormait le chef Tavi, du maraè Taütira, avec la femme Taürua,
> puis avec la femme Tuitéraï du maraè Papara :
> De ceux-là naquit Térütahia i Marama.
> Dormait Térütahia i Marama avec la femme Tétuaü Méritini, du maraè Vairao... »[235]
>
> Il disait tout d'une haleine les beaux noms ancestraux, marquant d'un geste mesuré du bras chacun des accouplements éternels. Un bruissement montait de la foule emmenée par

---

[235] Romain Gary parodie le passage. Il se moque de la passion des Européens pour la culture des anciens *ma'ohi* en faisant réciter la généalogie par Meeva, la maîtresse de Cohn. Il laisse entendre que la recherche de l'authenticité que l'on peut opposer à la culture frelatée d'aujourd'hui est une lubie d'intellectuels qui fait sourire les autochtones :
« Le chef Tavé du maraé de Tautira
couchait avec la femme Taurua
puis avec la femme Tuiteraï :
C'est ainsi que naquit le chef Marama…
L'arbre comptait plus de cent branches et Meeva les récita jusqu'au dernier-né, celui dont le nom ne devait pas être mentionné pour ne pas le désigner à la jalousie des dieux régnants.
- Où as-tu appris ça ?
- Aux Tuamotu, tiens.
- Ils récitent ce *ute* ?
- Non bien sûr. C'est le *popaa* allemand qui me l'a appris. Ils connaissent tous nos *ute*, dans son pays. On les étudie dans les grandes écoles où tout est gardé. » (Gary, 1980 : 177).

> le rythme, par le balancement des mots, et qui récitait, elle aussi, les séries originelles interminablement redoublées.
>
> « ... De ceux-là naquirent Aromai'térai, du maraè Papara ; et Tuitérai, qui dormait avec Téroro.
> Dormait Aromaïtérai, avec Téraha-Tétua :
> De ceux-là naquit Tévahitua, dit Amo, dit... »
>
> Un silence énorme écrasa brusquement le murmure des écouteurs surpris : le récitant avait changé les noms ! Térii sursauta, et sa voix un instant chancela, qui semblait s'étayer sur les rumeurs environnantes. » (Segalen, 1982 : 62)

La mémoire défaillante de l'*haere pō* est pour Segalen le signe de l'acculturation violente qui menace le pays. Les missionnaires profitèrent d'ailleurs de ce trouble pour imposer les noms chrétiens. Térii, après sa faute, doit quitter Tahiti, et quand il y revient après vingt ans d'errance, les noms ont changé.

> « - Mon nom n'est plus Roométua, mais Samuéla. Et voici Iakoba tané ; et l'autre, c'est Ioané... Et toi, n'as-tu pas changé de nom aussi ? » (Segalen, 1982 : 145)

Tu décide de se faire baptiser. Et Térii lui-même, le récitant fautif, qui a souvent échangé son nom avec ses hôtes au cours de ses voyages, est nommé Iakoba, Jacob. La scène du baptême, telle que la raconte Segalen, n'est pas une scène de rédemption mais une scène d'humiliation. Le Polynésien accepte sa défaite en recevant le nom biblique :

> « Se laissant aller à la foule, il se retrouva bien vite dans l'eau jusqu'aux épaules, comme les autres. Un baptisant commençait : « *Reconnaissez-vous croire à Iésu-Kérito comme au seul Sauveur des hommes...* ? » Térii répondit à peine : déjà l'autre lui avait inondé le visage, et jeté les paroles. Comme de nouveaux arrivants attendaient impatiemment sur le bord, il dut leur faire place.
> Il s'ébroua sans bien comprendre, mais satisfait et mieux attentif à sa personne : il était chrétien ! non plus Térii l'Ignorant. Térii... quel nom stupide ! Aussitôt, il voulut s'en dépouiller, et comme il murmurait au hasard le premier mot qui l'eût fait rire à son retour, et qu'il eût retenu, « Iakoba », il dit gravement : « Je me nommerai Iakoba ». Ensuite il tâta ses membres, ainsi qu'il avait fait jadis dans la nuit du prodige : ses membres gardaient leur forme et leur couleur. II ne lui parut point que son haleine fût plus longue ni ses yeux plus habiles à lire les présages, dans le ciel. Une grosseur qu'il portait sur le pied gauche n'avait pas rapetissé. Ses dents ébréchées ne s'étaient point aiguisées de nouveau. Une fois de plus, malgré son double effort, le prodige et le baptême, rien ne changeait, dans son corps d'homme vivant... que son nom peut-être. Il en conçut une fierté, avec un dépit.
>
> Or, les promesses et l'espoir avaient été si grands et si fervents parmi ses compagnons, qu'il se reprit à attendre encore, et considéra la foule : tous les gens autour de lui restaient semblables à eux-mêmes par la démarche, le nombre de leurs pieds et les gestes de leurs figures. Quoi donc ! Etaient-ce seulement les pensers cachés des entrailles qui devaient s'illuminer... ? « La lumière de vie... » avaient assuré les envoyés du dieu... Il s'inquiéta de ne point s'en éblouir encore. Bien qu'à dire vrai, mieux eût valu jouir par toute sa personne, plutôt qu'en paroles obscures, des bienfaits promis. - Un court gémissement lui

> fit tourner la tête : l'aveugle Hiro, baptisé suivant son désir sous le nom de Paolo, revenait de la rivière, et toujours aveugle. Derrière lui tâtonnait la longue file des hommes aux yeux morts, et toujours morts. - Ceux-là non plus n'avaient pas rencontré la Lumière. » (Segalen, 1982 : 194-195)

Le nom que reçoit Térii est cette « estampille humiliante » dont parle Césaire. L'ancien *haere pō* qui savait faire briller les noms anciens accepte piteusement celui qu'on lui donne au cours d'une cérémonie bâclée.

Louise Peltzer, qui situe l'action de son roman *Lettre à Poutaveri* à la même période que Segalen, ne dit presque rien des nombreux baptêmes qui vinrent couronner le travail opiniâtre des missionnaires. L'écrivaine, désireuse de célébrer l'identité polynésienne, ne veut pas s'attarder sur ce sacrement qu'il faut bien interpréter comme un acte d'allégeance au nouveau pouvoir. Les écrivains polynésiens préfèrent à la cérémonie du baptême celle où le père enterre le placenta de son enfant. Accepter le nom chrétien, c'est reconnaître l'indignité des noms anciens et de l'ancienne identité polynésienne. Louise Peltzer présente la scène du baptême comme une simple formalité, lui enlevant toute valeur performative.

Pour Rui, sa narratrice, on se fait baptiser pour faire plaisir aux missionnaires. Sa « naïveté » l'empêche d'évoquer les calculs politiques de Pomare.

> « En tout cas les missionnaires sont contents, ils ont fait une grande cérémonie pour inaugurer leur *marae* qu'ils appellent Temple. Plus de trente personnes, paraît-il, ont demandé à devenir chrétiennes, on a écrit leur nom sur un grand livre. » (Peltzer, 1995 : 281)

Le mot « baptême » n'est même pas prononcé. Simplement, il s'agit de demander à être chrétien, et de s'inscrire dans un registre. Quand Ta'aroari'i, le jeune prince, raconte à Rui cette cérémonie, il s'attache, dans sa narration assez banale, à ce qu'il y a de plus superficiel, comme s'il n'y voyait pas ce qu'elle pouvait avoir de sacré. Les nouveaux noms chrétiens ne sont même pas mentionnés. Il se contente d'être touché par la nouveauté du spectacle, le charme des voix et des lieux qui, on le sent bien, lui paraissent bien fades comparés aux cérémonies des *marae*.

> « Dès le lendemain du départ de mon père, Ta'aroari'i est enfin venu me voir, je lui ai aussitôt demandé de venir me raconter la cérémonie du temple, il l'a fait sans enthousiasme.
> Les missionnaires étaient habillés comme à l'ordinaire un jour de Sabbat, costume noir et chemise blanche à dentelle. Note a fait un discours en tahitien, d'ailleurs toute la cérémonie s'est déroulée en tahitien, même les chants. Ceux qui voulaient devenir chrétiens, il y en avait trente ou trente et un, je crois, étaient assis devant. Tavi les a

> appelés un par un, alors ils se levaient et venaient devant lui et il leur demandait s'ils voulaient librement devenir chrétiens, s'ils répondaient oui, alors Tavi écrivait leurs noms sur un grand livre. Après nous avons chanté, c'était ce qu'il y avait de plus beau à mon avis, mais seuls ceux qui voulaient devenir chrétiens ont pu le faire, car nous, on ne connaissait pas ce chant-là. Ensuite, Tavi a fait, à son tour, un discours, mais moins long que celui de Note, puis chaque missionnaire a bu un peu d'alcool et mangé un morceau de pain, mais ils n'ont pas partagé avec l'assistance. […] Un jour, je t'emmènerai le voir. » (Peltzer, 1995 : 281-282)

Demander à être baptisé se résume à faire écrire son nom dans « un grand livre ». Ce n'est pas la démarche émouvante d'un individu qui adhère à une nouvelle religion, mais un simple exercice d'écriture, comme on en fait régulièrement en classe. La narratrice ne veut retenir de cette cérémonie que le bouleversement social annoncé : les femmes, interdites sur les *marae*, y côtoient les hommes, et la plèbe, les *manahune*, siège non loin des chefs.

> « - Et toi, où étais-tu assis ?
> - A côté de mon père et de ma mère et puis d'autres gens de la famille, nous étions, je crois, au troisième rang.
> - Quoi ! dis je, mélangé avec tout le monde, derrière les *manahune* ! Les missionnaires n'avaient donc même pas mis un banc spécial pour le *ari'i* et *ari'i vahine* !
> - Reste calme Rui, au temple, le *ari'i*, le roi, c'est Dieu et pas mon père ou quelqu'un d'autre, les gens, nous tous, les hommes, les femmes et les enfants, qui que nous soyons, *ari'i*, *ra'atira*, *manahune* ou *teuteu*, sommes les enfants de Dieu, nous sommes tous égaux devant Dieu, c'est ainsi que nous l'a expliqué Note. » (Peltzer, 1995 : 282-283)

Le baptême, ainsi désacralisé par l'écrivaine, fut bien entendu un événement considérable dans la société polynésienne traditionnelle. Faire inscrire son nom dans le livre était un acte à la fois religieux et politique : les *Pure Atua*, en faisant cette démarche, manifestaient leur désir d'être chrétiens mais ils affirmaient aussi leur soutien à Pomare[236]. L'inscription dans un registre[237] annonçait aussi un changement de la première importance dans la gestion des noms et l'affirmation par les individus de leur identité. Flora Devatine a déjà attiré notre attention sur les transformations qu'avaient pu subir les noms polynésiens au cours de cette opération mais il est une autre transformation, moins souvent relevée, qui mérite d'être mentionnée. Le nom écrit n'a plus le même statut que le nom déclamé. L'écriture permit en effet de faire des listes facilement consultables, de dénombrer les fidèles. Elle joua son rôle dans l'asservissement des peuples (Lévi-Strauss, 1955 : 354). Elle ne sera libératrice que plus tard,

---

[236] « Mais l'événement décisif reste la décision des missionnaires, le 26 juillet 1813, d'ouvrir un registre, un « Livre », dans lequel seraient inscrits le nom de tous ceux qui désiraient adorer Dieu et devenir ses disciples. » (Nicole, 1988 : 114).

[237] Curieusement, cette inscription dans un grand livre rappelle la tâche des commis créoles qui parcouraient les plantations après l'abolition pour enregistrer les nouveaux noms des anciens esclaves.

quand les écrivains s'en saisiront. Mais on oublie aussi que les noms, en s'écrivant, perdirent de leur mystère. Lors de la récitation d'une généalogie, les beaux noms qui apparaissaient pour disparaître aussitôt prononcés ne furent que de pauvres noms serrés dans les colonnes d'un registre. Walter Ong a raison de le rappeler : habitués à visualiser les mots, nous avons oublié que dans une société orale, le nom existait seulement pour le temps éphémère de son énonciation (Ong, 2004 : 32)[238]. Les noms, que la récitation de l'*haere pō* ressuscitait, s'effaçaient bien vite pour disparaître à nouveau dans l'obscurité inquiétante où on était venu les chercher. Ce caractère fragile des noms explique pourquoi les puissants accordaient tant d'importance à leurs noms, qu'il fallait à la fois réciter et garder secrets pour que personne ne s'en saisisse. Des *tapu* puissants en réglaient l'utilisation.

La scène où l'autochtone se nomme devant celui qui, jusque-là, a été le seul à manipuler les noms est une scène mythique pour le roman postcolonial. C'est la scène des esclaves marrons que raconte Edouard Glissant. Se nommer devant l'Autre, c'est imposer enfin une identité jusque-là niée. C'est la scène de la revanche, celle qui permet de se penser désormais comme responsable de ce que l'on est, et capable de l'imposer. Une sorte de défi, donc, mais une manière aussi de se substituer aux anciens *haere pō* : montrer que l'on est capable de tirer son nom du néant, et de le faire apparaître solennellement.

Ce moment d'exception est mis en scène par Louise Peltzer, lorsqu'elle relate l'épisode où Pomare déclame sa généalogie. Lors de l'arrivée des missionnaires en mars 1797, le capitaine fait « un petit discours » (Peltzer, 1995 : 22) au chef Pomare pour lui présenter leur entreprise. Peter, un déserteur européen présent depuis longtemps sur l'île, traduit le discours. Haamanimani, le *tahua nui*, le grand prêtre, est là lui aussi. C'est alors que Pomare répond au capitaine. A cet instant, Louise Peltzer, jusque-là fidèle au journal de Wilson, s'en écarte. Elle imagine que le chef se lance dans la récitation de sa généalogie. Pomare ne laisse pas ce soin à l'*haere pō* qui en est d'ordinaire chargé. Sa récitation, particulièrement solennelle, devient, en ce début de roman, un grand moment d'affirmation identitaire. C'est la première et la dernière fois, dans toute la narration, qu'un Tahitien se livre à cette sorte de *potlatch* qui séduit et

---

[238] Walter Ong: « Sound exists only when it is going out of existence. It's not simply perishable but essentially evanescent, and it is sensed as evanescent. […] There is no way to stop sound and have sound. I can stop moving picture camera and hold one frame fixed on the screen. I can stop the movement of sound, I have nothing – only silence, no sound at all. » (Ong, 2004 : 32).

subjugue. Les noms donnés ne peuvent être rendus : ni le peuple présent, ni les missionnaires médusés ne peuvent rendre à l'orateur l'équivalent de ce qu'il leur offre. Il leur récite les noms illustres d'une généalogie d'ordinaire secrète. Rui, la narratrice, évidemment trop naïve pour comprendre l'enjeu d'une telle manifestation de fierté, en saisit cependant la beauté sauvage, et se fait l'écho de la ferveur d'un auditoire qui accompagne le chef dans sa descente vertigineuse jusqu'aux ancêtres premiers, fondements de son autorité et de son identité.

> « Déjà Pomare s'était présenté ainsi que ses proches et, à grands pas, enjambait les générations, nommant les uns après les autres ses ancêtres, citant leur nom, tous leurs noms, ceux qu'ils avaient acquis au cours de leur existence et qui rappelaient une bataille, un exploit, un trait de caractère, un titre, un mariage, chaque nom faisant jaillir, dans la tête de ceux qui savaient, un événement de leur histoire. Consciencieusement Pomare remontait le temps, aucune des racines de l'arbre généalogique ne devait être oubliée, les spécialistes, les *haerepo*, aux aguets, ne l'auraient pas permis.
> De son arrière-grand-mère Te'uraoteatua, il alla jusqu'au bout de la branche *pa'umotu* à travers Tuheiari'i, Paniroro, Tapaiaha, Tangaroa, patiemment il atteignit son lointain ancêtre Tumakinokino de Fakarava et les dieux de sa famille. Il attaqua ensuite la souche des chefs de Pare par son arrière-grand-père Ari'ipaea, calmement, il cita les dix-huit générations jusqu'à Tahipuanu'u et Ne'eutatuateanui. L'effort de mémoire était considérable et Pomare marqua un temps d'arrêt avant de s'engager par Tetuahuria dans les profondeurs qui, génération après génération, le fit aboutir au lointain Vehiatuaitemata'i, les chefs de Taiarapu. Courageusement, par sa mère Tetupaiaihauiri, il s'engagea sur la branche de Ra'iatea, citant Rofai, les dix générations jusqu'à Tamatoa, Moeterauri, s'attarda un moment aux ramifications de Porapora et de Huahine, revint à la souche principale de Ra'iatea sans laquelle on ne pouvait prétendre au titre de *ari'i* de droit divin, faisant un effort surhumain, énuméra les quinze générations jusqu'à Uru et Hinatumuro'o et, génération après génération, poursuivit son exploration. A ce stade, peu de spectateurs étaient capables de le suivre. Un vieux accroupi ponctuait chaque génération en se frappant la cuisse. La foule haletante suivait le *ari'i*, le soutenant de sa ferveur. Pas à pas, Pomare continuait la descente vertigineuse, son rythme se faisant plus lent, chaque nouvelle génération lui demandait maintenant des efforts prodigieux de la mémoire. Bientôt, il atteignit les profondeurs fabuleuses où les hommes se confondent avec les dieux dont les chefs sont issus.
> Dès que Pomare cessa de parler, jaillit de la poitrine des hommes un chant rauque et saccadé qui marqua leur satisfaction. Le chef avait été brillant. Ce chant brutal, dans la pénombre qui commençait, inquiéta les femmes *popa'ā* qui se levèrent pour se rapprocher de leurs maris. » (Peltzer, 1995 : 26-27)

Les noms en cascade rythment la récitation, accompagnent cette lente descente vers un temps où les hommes se mêlaient aux dieux. L'image de l'arbre impose sa logique de l'enracinement. Pomare, en remontant le temps, retrouve le socle, le *papa*, sur lequel se fonde son identité profonde, son *iho tumu*. Cette récitation n'est pas seulement une démonstration de puissance, c'est aussi un moment de jubilation intense pour un peuple uni par l'admiration qui le saisit. Que peuvent opposer les missionnaires à de tels noms qui enracinent si profondément

le chef dans son histoire et sa terre ? Ils n'ont que leurs modestes noms d'artisans à opposer à tant de magnificence.

Louise Peltzer, qui se fait volontiers ethnologue, juge elle aussi nécessaire d'en dire plus sur ces noms tahitiens sur lesquels beaucoup commettent des erreurs[239].

> « L'importance d'un individu se distingue chez nous par son rang, c'est-à-dire par son sang. Ceci est essentiel car les mariages, les alliances entre les familles, se faisant à rang équivalent, plus la personne est de rang important, plus son choix est restreint. Les mariages entre personnes de même sang sont rigoureusement interdits jusqu'à la quatrième ou cinquième génération, mais on raconte que dans les temps anciens, un chef a préféré épouser sa propre sœur plutôt que de déchoir de son rang. Dans ces conditions, toutes les familles huiari'i des îles sont parentes à des degrés divers et ont des droits reconnus sous forme de titres attachés à la terre. Un personnage important prendra un nom différent selon le lieu où il se trouve et il peut aussi changer de nom en fonction des événements familiaux ou batailles. Par exemple Pomare s'appelle Teari'inavahoroa lorsqu'il est à Taiarapu, Tavahaeatua à Atahuru, Teari'ivaeitua à Fa'a'a, Tunuiaaiteatua à Pare, Punuatera'iitau à Mo'orea et ainsi de suite. Il en est de même pour tous les ari'i ou grands chefs. Le titre est acquis à la naissance. Le pouvoir correspondant peut être exercé par une autre personne pour toutes sortes de raisons, incapacité ou jeunesse, et il peut être perdu à la suite d'une bataille. Avoir le titre d'une terre ne veut pas dire en être propriétaire, on y exerce le pouvoir. Chaque famille connaît parfaitement sa généalogie qui peut remonter à des périodes tellement anciennes que les étrangers disent que ce n'est pas possible, et pourtant, cela est vrai. Nos généalogies sont le fondement de nos familles, elles sont d'une importance extrême. Chaque famille garde jalousement le secret de sa généalogie et elles ne sont révélées que dans un cercle restreint pour justifier de son titre ou de ses droits sur une terre. Ceux qui doivent la connaître la savent, ceux qui ne la savent pas, c'est qu'ils n'ont pas à la connaître. » (Peltzer, 1995 : 135)

L'exposé de la narratrice montre que les Polynésiens ont une conception aristocratique du nom assez proche de celle que purent avoir les grandes familles européennes. Mais le nom polynésien n'étant pas lié de façon définitive à l'individu, et pouvant changer au cours de son existence, il n'en exprime donc pas l'essence. Il marque une étape dans son développement. Le rapport qui lie l'individu à son nom n'est donc ni fixe, ni essentiel comme semblent le croire certains auteurs polynésiens qui ont une conception « cratylienne » du nom et qui s'en servent pour identifier de façon définitive leur personnage[240]. Ainsi, le Tematua de Chantal

---

[239] L'utilisation constante de l'ethnologie, ou de manière plus globale, de l'anthropologie dans la fiction est une tendance forte du roman postcolonial qui se nourrit volontiers de la recherche pour affirmer une originalité ou une différence qui fondent l'affirmation identitaire.

[240] Il faudrait bannir tout cratylisme de l'analyse des noms polynésiens. Si le nom exprime l'individu, c'est parce qu'il en trace le parcours et révèle la profondeur de son enracinement dans l'histoire, dans une généalogie. Dans le *Cratyle,* Platon expose au contraire que les noms sont « motivés », qu'ils expriment, par leur sens ou par leur sonorité, quelque chose de l'essence d'un individu. Socrate est obligé de convenir que « Cratyle a donc raison de

Spitz est la Vigueur même, et toute sa vie, jusqu'à son dernier discours, il montre que son nom n'est pas le fait du hasard. Tetiare, c'est la grande passe de Huahine qui permet de prendre le large, et c'est le nom de l'écrivaine qui va faire connaître l'histoire de son peuple. Rui est bien cette narratrice « aveugle » qu'annonce son nom : les écailles ne lui tombent des yeux qu'à la fin du roman. Rori, qui est le nom de l'holothurie, mais aussi la métaphore populaire pour désigner le sexe masculin, est l'amant parfait qui révèle à la jeune narratrice de *Mutismes* sa féminité, avant même de l'initier à l'histoire et à la langue se son peuple. Les écrivains postcoloniaux aiment, peut-être plus que les autres, ces noms qui apportent de la lisibilité à leur propos[241]. Mais le nom ancien polynésien ne relevait pas de cette logique platonicienne. Le nom n'avait pas vocation à rester immuable, bien au contraire, il devait changer. Il se déployait sur deux axes, horizontalement et verticalement, exprimant davantage la relation que l'essence. Le nom-titre des chefs se modifiait sans cesse : il prenait acte des événements d'une vie (un titre pouvait être perdu lors d'une bataille, mais on pouvait en gagner un autre), des liens qui se tissaient ou se défaisaient avec d'autres noms, et des déplacements. C'était son horizontalité. Mais il se référait aussi à des ancêtres et un passé qu'il fallait reconstruire au gré des alliances. Tel ancêtre qu'il était utile de solliciter devant un auditoire pouvait être gênant en d'autres occasions. L'aristocrate polynésien ancien n'avait pas d'existence réelle hors de ce tissage permanent qui le définissait sans le figer. Il ne fallait pas attendre de ces noms magnifiques, surgis de l'ombre le temps d'une récitation, une vérité définitive : et pourtant il fallait les retenir et les réciter comme s'ils avaient été là de toute éternité.

Si Pomare peut tirer prestige de sa généalogie[242], c'est parce que les racines de l'arbre descendent jusqu'au socle originel, le *papa*[243]. Il y prend appui et peut légitimement être Tu,

---

dire que les noms des choses dérivent de leur nature » et que « le nom a une certaine justesse naturelle » (Platon, 1967 : 404).

[241] Les apologues aiment aussi ces noms, formés par exemple à partir d'adjectifs qui se nominalisent, et qui donnent de la transparence au récit. Pensons à Voltaire : Candide, Zadig, l'Ingénu…

[242] Teuira Henry présente les généalogies royales de Tahiti, et notamment celle de la famille Pomare de Tahiti (Henry, 1997 : 255-259), mais aussi celles des différentes branches de la famille. Elle précise qu'elle reproduit un manuscrit de 1846 et que ces généalogies on été établies par Mare « généalogiste et membre de la famille royale, et mis à jour par les services de Mr. Cardella, maire de Papeete, avec le concours de Marau, reine douairière de Tahiti, et de sa cousine. » (1997 : 255).

[243] Le *papa tupuna* est l'ascendance en général. Le *papa raro* (*raro* : au-dessous, mais aussi à l'ouest) est l'ascendance maternelle et le *papa ni'a* (*ni'a* : au-dessus, mais aussi à l'est) « l'ascendance paternelle ».

un de ses noms-titres qui signifie « debout » ou « stable »[244]. Le *papa*, dans son sens premier, est l'assise de corail stratifié et comprimé qui donne à l'île de sable sa solidité. Les insulaires ont besoin de croire que leur terre repose sur cette fondation comme ils ont besoin de croire à la profondeur de l'enracinement du nom du chef qui les dirige. Ils savent que leurs îles, perdues au milieu du Pacifique, sont vulnérables et instables, qu'elles peuvent être balayées par un cyclone ou anéanties par une éruption volcanique. Elles ont besoin d'un *papa* où s'ancrer. Dans les légendes, les îles peuvent fuir comme des poissons. C'est pourquoi il fallut arrêter Tahiti dans sa fuite vers l'est (Henry, 1997 : 454-460[245]). C'est de ce même *papa*que Ta'aroa, le dieu de la « création », a besoin pour commencer son œuvre (Henry, 1997 : 346) [246].

3 Le *pi'i*

Pour comprendre pleinement le fonctionnement du nom aristocratique polynésien, il convient de rappeler l'existence d'un *tapu* particulier, appelé *pi'i* [247], qui s'appliquait au nom des chefs. A l'avènement d'un chef, son nom devenait sacré. Tout mot du vocabulaire tahitien qui contenait une partie de ce nom devait être remplacé par un mot synonyme. Plus largement, tout ce qui entrait en contact avec la personne du chef devenait sacré et inutilisable pour le profane. Cette coutume du *pi'i* obligeait à revoir régulièrement le vocabulaire pour que les mots puissent circuler en évitant tout contact avec le nom du chef. A chaque prise de pouvoir, une révision du vocabulaire s'imposait. L'ampleur et la durée des modifications introduites dans le vocabulaire permettaient de mesurer objectivement le *mana* d'un chef. Certains furent capables de modifier profondément et définitivement la langue de leur peuple. Les *haere pō* devaient être attentifs à ces modifications qui dataient une généalogie et en révélaient les tentatives de falsification. Toute erreur de récitation faisait encourir de graves sanctions.

---

[244] « Stabilité » se dit *tu* en tahitien. « Tu » est un des noms-titres de Pomare. Tu est aussi le nom du dieu artisan qui aide le dieu suprême Ta'aroa dans son travail de création (Henry, 1997 : 350).

[245] Cette légende fut récitée par Pomare II lui-même en 1822. Une fois l'île arrêtée dans sa dérive vers l'est, Tafa'i, le héros légendaire, essaya à coup de hache de séparer la presqu'île qui était la tête du poisson de la grande île, le corps du poisson. La tête ne fut retenue au corps que par l'isthme de Taravao : « C'est ainsi que le sectionnement des tendons du poisson fut achevé et que le territoire du Grand Tahiti devint stable. Puis la tête du poisson Te-va-i-tai (Plaine de l'autre côté) fut également nommée Tai-'a-rapu (Mer dérangée) parce que l'Océan fut troublé lorsque la séparation se fit […]. » (Henry, 1997 : 460)

[246] Ce socle est célébré dans un autre texte de l'oraliture intitulé « Période du chaos » (Henry, 1997 : 348-353).

[247] Voir Ahnne (1994 : 14), Salmon (1994 : 20), et Peltzer (1994 : 28) (1996 : 340).

> « Ce tabou frappait tout vocable ou tout morphème (souvent limité à une syllabe) qui désignait notamment le roi ou son entourage familial. Il en résultait que tous ces termes considérés comme sacrés ne pouvaient être prononcés par le « vulgaire ». Et tous ceux qui contrevenaient à la règle, même par simple étourderie, étaient punis de mort atroce et violente (le supplice du pal). D'où le dicton « Te taata i hape i te reo ra, e ôhure ùra to na ioa. Tera te auraa o te ôhure ura, e tapu ia ». On pourrait rendre ce dicton, comme suit : « Celui qui se trompe dans l'emploi d'un vocable (frappé d'interdit) portera le nom d' « anus rouge » ». Frappé d'interdit : tel est le sens de « ôhure ura » : anus rouge ». (Jean-Marius Raapoto, 1994 : 28)

Dans *Lettre à Poutaveri*, lorsque les missionnaires mettent à l'eau le bateau qu'ils ont construit, ils veulent le baptiser Pomare, en hommage à leur hôte. Les Tahitiens sont étonnés d'une telle initiative qui révèle l'ignorance de leurs visiteurs.

> « Nous voulons surtout voir le bateau que les missionnaires ont construit, avant qu'ils ne le mettent à l'eau. Pour rendre hommage à Pomare, ils avaient eu l'idée de lui donner son nom. Au début, les gens ont haussé les épaules, pensant à une mauvaise plaisanterie, puis l'idée a semblé se confirmer, alors les habitants de Papeto'ai sont devenus méchants et ont menacé de casser le bateau. Chez nous, on ne plaisante pas avec les noms de *ari'i*, ils sont sacrés, ils reçoivent le *pi'i*, et alors on n'a plus le droit de les utiliser. Si des objets de la vie courante utilisent ces noms, eh bien on les change, et l'objet en question prendra un autre nom, c'est comme ça chez nous. Selon l'importance du *ari'i* qui l'a décrété, le *pi'i* peut s'étendre à une région ou à une île toute entière. Avec le temps, le *pi'i* sur un mot peut s'estomper, et le mot retrouve une nouvelle vie, mais quelquefois l'ancien nom, si le *pi'i* a duré trop longtemps, a été oublié et ce mot est perdu à tout jamais. Par exemple le cocotier autrefois s'appelait *niu*, maintenant : *ha'ari*, le nombre cinq, *rima*, est devenu *pae*, dix, *tini*, *'ahuru* etc. » (Peltzer, 1995 : 339-340).

Tu (Pomare II) avait comme nom-titre Vairaa-toa. Teuira Henry explique que *toa* était anciennement le nom d'un arbre résistant, qu'on appelle en français le « bois de fer »[248]. Il fallut donc supprimer ce nom commun du vocabulaire parce qu'il figurait dans un des titres du chef et lui substituer le mot *'aito* qui allait désormais désigner l'arbre. La parenté établie entre l'arbre et le chef était d'autant plus pertinente que la sève et le bois de cet arbre sont rouges, la couleur « royale »[249].

> Le nom de Vairaa-toa (Emplacement du toa) ayant été pris par la famille de Pomare il y a deux siècles, l'arbre et le guerrier changèrent leur nom pour celui de 'aito qui fut adopté par tout l'Archipel. (Henry, 1997 : 59)

L'autre nom-titre de Tu modifia aussi les noms communs : les mots commençant par le préfixe causatif *tu* durent être remplacés par des mots commençant par *ti'a*. Par exemple,

---

[248] Par analogie, ce mot *toa* signifiait aussi « guerrier ».

[249] On se servait également du bois de cet arbre pour fabriquer des effigies du dieu 'Oro, le dieu nouveau et cruel dont les chefs adoptaient le culte au moment de l'arrivée de Cook.

Tutau, l'ancre, devint ainsi *ti'atau*. Flora Devatine donne quelques autres exemples de noms frappés de *tapu* :

> « « Nom de circonstance » et « tabu sur les noms »... On donnait quelquefois un nom de circonstance à l'occasion d'un événement exceptionnel. Ainsi, Tu prit le nom de Vairaatoa en souvenir de la mort de sa fille, exposée sur un tronc de toa (arbre de fer) et, quelques années plus tard, celui de Pomare[250] en souvenir d'une dernière visite à son fils atteint de phtisie. En ces conjonctures, Pomare appliqua le tabu sur les noms : c'est pourquoi vai (eau) devint pape, et toa fut appelé aito ; po (nuit) fut changé en ru'i et mare (toux) en hota.
> Les noms de circonstance fleuriront pendant le règne des Pomare. » (Devatine : 2001 : 14)

Retenons des noms sacrés des chefs qu'ils marquaient la vie quotidienne par leur absence même. Ils se lisaient en creux dans le vocabulaire qu'ils avaient su modifier. Ces noms-titres, enrichis des événements marquants de la vie d'un chef, étaient aussi des concentrés d'histoires, réelles ou supposées, qui aidaient à se souvenir d'un règne, même si aujourd'hui leur signification reste indécise : Segalen ne retient pas l'interprétation émouvante que Flora Devatine fait du nom Pomare[251]. Ces variations des noms, surprenantes pour un Européen ou un Polynésien d'aujourd'hui, attachés à une identité immuable rendue nécessaire par l'état civil, témoignent, non pas d'un défaut d'identité, comme l'a cru Segalen (Picard, 2000), mais d'une conception différente de l'identité. Le nom polynésien, l'*i'oa*, prenait en compte les événements personnels, les nouvelles terres conquises ou revendiquées, ainsi que les alliances conclues. Sans ces liens, ces attaches ou ces ancrages, qui le définissaient et le contraignaient temporairement, l'individu n'existait pas vraiment.

La généalogie est la première histoire qui mérite d'être contée, c'est celle qui fonde les autres. Mais en même temps c'est une histoire qu'il faut cacher pour que personne ne s'en empare : elle touche de trop près l'individu et peut menacer son *iho*[252]. Ce rapport équivoque avec le texte appris qu'il faut pouvoir réciter ou publier, et en même temps cacher, a marqué

---

[250] *Po* (nuit) –*mare* (toux) : ce nom signifie mot à mot « celui (celle) qui tousse dans la nuit ».

[251] « Et Vaïraatoa lui-même n'était plus Vaïraatoa, mais Po-Maré, qui « tousse-dans la nuit ». - Ainsi l'avait interpellé un chef de Taïarapu, par moquerie que l'autre eût rempli toute la «Nuit» du bruit de sa «Toux». Le nom fut agréable aux oreilles de Vaïraatoa. Il le haussa à cette dignité de désigner un chef, puis en revêtit son fils... – Niaiseries ! et la vantardise même ! conclut Térii, que les maîtres de Papara prévenaient contre l'abus des plus nobles coutumes - surtout contre l'usage inopportun du Tapu-des-mots. « Po-Maré » n'était qu'un surnom de fille malade ! », Victor Segalen (1982 : 31).

[252] La récitation d'une généalogie n'est pas un acte anodin : elle permet encore de revendiquer une terre devant les tribunaux.

durablement la mentalité polynésienne. On se demande encore si les livres des ancêtres, les *puta tupuna*, bien précieux des familles, doivent être livrés au public :

> « Une question ne manquera pas d'animer les esprits, à l'heure où la défense de l'identité tahitienne suscite tant de discours relatifs « à la sacralité des traditions *mā'ohi* (polynésiennes) ». A-t-on, avait-on le droit de sortir de l'oubli ces écrits autochtones, d'en permettre la lecture à tous, aux Polynésiens comme aux Occidentaux ? Ne brise-t-on pas un interdit, un *tapu*, en livrant des informations aux non originaires des îles d'où viennent ces *puta* ? Qui prétendrait que la Société des Océanistes a eu tort d'éditer en 1955, en tahitien et en français, l'ouvrage de Teuira Henry, *Tahiti aux temps anciens* ? Cette publication a eu un effet majeur en matière de prise de conscience par les Tahitiens de la richesse et de la valeur de leur culture traditionnelle. » (Saura, 2000 : 7-8)

Les noms pouvaient être célébrés lors des grandes récitations généalogiques mais ils devaient aussi être protégés et soustraits aux gens de l'extérieur. Il en fut de même des généalogies ou des légendes familiales qui furent rédigées mais dont la divulgation fut interdite. Pour écrire et publier, il faut prendre le risque de briser un *tapu* puisque cela consiste à faire sortir de l'intimité ce qui avait vocation à y rester. Quand Flora Devatine publie *Humeurs* (1980), beaucoup lui reprochent de livrer au public ses sentiments intimes et le nom de ses proches.

4 La défaite de Rui

Mais à cette scène fameuse où Pomare, au début du roman, fait briller le pouvoir des noms, Louise Peltzer oppose une scène, placée vers la fin du roman, où le nom polynésien n'a plus la même force. Rui apprend un jour que Tavi est de retour. Il a ramené avec lui sa jeune épouse. La petite Rui est subjuguée par cette femme blanche venue de si loin, une sorte de madone qui prend la peine de lui demander son nom :

> « Une jeune femme, assise sur un tronc de cocotier, se leva à notre approche. Les enfants qui étaient devant s'arrêtèrent pour la saluer car, à ses vêtements, on devinait que c'était une femme étrangère, une de ces femmes qui venaient d'arriver avec les missionnaires sans doute.
> Je ne m'étais pas trompée. Au fur et à mesure que je m'approchais du groupe, j'étais parmi les dernières comme d'habitude, je pouvais voir que c'était une jeune femme *popa'a*, blonde, avec une silhouette agréable. Elle faisait un sourire à chaque enfant, en répétant avec difficulté, mais application :
> - Ia ora na !
> C'était sans doute le seul mot de notre langue qu'elle connaissait, mais l'effort me parut très sympathique. C'était effectivement une très belle jeune femme, très jeune sans doute, avec un visage presque enfantin. Quand je rejoignis le groupe, elle finissait de saluer Ta'aroari'i qui eut droit à une petite révérence, parce que c'était le plus grand d'entre nous, sans doute. Elle continua à dire bonjour aux enfants qui arrivaient, et me salua de la même façon.
> Sa voix était à l'image de son visage, comme une caresse, j'entendis :
> - Je m'appelle Sophia..., et toi, comment t'appelles-tu ?

> Je ne pouvais détacher mes yeux de son visage, comment était-ce possible d'avoir une peau si blanche, presque transparente ! Je comprenais les missionnaires qui n'hésitaient pas à partir si loin chercher de pareille beauté !
> - Rui, tu n'entends pas, la dame *popa'a* te demande comment tu t'appelles.
> La voix de Ta'aroari'i me ramena sur terre.
> - Rui est mon nom, je suis une fille Fa'anui, de Parea.
> L'apparition se rapprocha de moi et s'accroupit pour se mettre à ma hauteur :
> - Ainsi, c'est toi Rui... Johnny, pardon frère Davies, m'a beaucoup parlé de toi et de tes amis... comme tu es belle !
> Ses yeux parcouraient la cascade de cheveux noirs qui me tombaient jusqu'aux genoux.
> Ainsi Marie s'appelait Sophia et Sophia était la *vahine* de Tavi, Tavi était marié, il avait une femme qui s'appelait Sophia et cette femme était devant moi, devant nous, les enfants de Tavi. Tavi était notre ami. Ensemble nous avions créé un monde merveilleux qui, un jour, avait pris fin. Nous avions espéré qu'un jour, peut-être, mais le rêve prenait fin aujourd'hui, à cet instant précis où cette apparition se glissait, à notre insu, entre lui et nous. C'était bien la fin d'un beau rêve, désormais rien ne serait plus comme avant, un obstacle infranchissable venait s'interposer dans notre amitié à jamais brisée ! Je sentais les larmes de colère me brûler les yeux, c'était inacceptable, que faire pour chasser cette apparition malfaisante ? Malgré ses traits angéliques, Sophia n'était qu'une intruse, il fallait qu'elle le comprenne vite ! Je pris une attitude agressive, croisais les bras sur ma poitrine et d'un coup de tête, rejetant mes cheveux en arrière, je proclamai :
> - Je suis Rui, du clan Atupi'i, notre pierre est sur le *marae* Mata'irea. » (Peltzer, 1995 : 251-252)

A l'Anglaise qui se contente d'annoncer son seul prénom, comme il est d'usage, la petite Polynésienne répond en donnant son nom complet, qui fait référence à sa parenté et à sa terre d'origine. Elle marque spontanément la différence que les Tahitiens établissent entre les étrangers et eux. Son nom révèle un ancrage dont l'apparition ne peut se prévaloir. Le sobre prénom anglais paraît de moindre importance à côté. Mais l'Anglaise ne peut comprendre la grandeur du nom polynésien. Rui doit insister :

> « - Je suis Rui, du clan Atupi'i, notre pierre est sur le *marae* de Mata'irea… Celui-ci, dis-je d'une voix véhémente, en tendant mon bras vers Ta'aroari'i, est le chef de Varari et de Teaharoa, à Mo'orea, *ari'i* de Huahine, fils de Tehei'ura Mahine, Ari'i nui de Huahine. » (Peltzer, 1995 : 252)

L'épouse de Davies paraît toujours aussi insensible aux magnifiques noms polynésiens qui semblent avoir perdu toute magie. La scène de nomination devient une scène d'humiliation.

> « Un silence profond succéda à mon discours, je continuais à regarder droit dans les yeux de l'étrangère. Son visage souriant n'avait pas changé, elle continuait de la regarder de ses yeux tendres puis elle joignit ses mains et s'écria :
> - Mon Dieu, comme cette petite est adorable !
> J'en aurais pleuré de dépit. » (Peltzer, 1995 : 252)

Rui pensait, en se nommant, évacuer la colère qui la brûlait, repousser l'intruse qui venait lui voler son cher maître. Mais elle mesure à quel point sa démonstration a été inutile et

comprend qu'il ne suffit pas de se nommer pour être reconnue et exister. Le monde des missionnaires ne reconnaît plus la valeur des noms ancestraux. Le sourire de l'étrangère et sa dernière réplique révèlent le bouleversement qui s'opère, et dont Rui prend brusquement conscience.

La scène de nomination que le roman présentait au début comme une scène d'affirmation identitaire devient une scène d'humiliation profonde qu'on retrouve dans d'autres romans et notamment dans les scènes d'école.

5 Scènes d'école

Toutes les scènes d'école ne sont pourtant pas des scènes d'humiliation. Le roman de Louise Peltzer en présente une qui est étrangement sereine. Mais pouvait-il en être autrement dans un roman qui célèbre un maître d'école ? Quand Tavi rassemble pour la première fois les enfants qui lui sont confiés dans une salle de classe, personne n'éprouve le besoin d'affirmer son identité. Les enfants n'ont pas le sentiment que leur identité est en danger et qu'ils pourraient subir quelque vexation. La scène humiliante que l'on trouve dans beaucoup de jeunes littératures francophones n'a pas lieu : les « indigènes » n'ont aucune crainte dans cette école où la classe est faite dans leur langue[253].

> « Chacun s'installa à sa convenance et Tavi remarqua aussitôt que nous étions regroupés par île :
> - Si je comprends bien…, dit-il, ici c'est Ra'iatea avec quelques enfants de Taha'a et Porapora probablement, là c'est Huahine, ici ça m'a tout l'air d'être Tahiti et là Mo'orea ? Je crois vous connaître à peu près tous, mais ce n'est pas sûr, alors à chacun son tour, vous allez dire votre nom.

---

[253] A titre d'exemple voici une scène d'école prise dans la littérature antillaise : « Un jour Le Maître ramena une branche de tamarin dépourvue de feuilles, et l'accrocha au-dessus du tableau. Qui dérapait avec un mot créole, une tournure vagabonde, se voyait redevable d'un cinglement des jambes. La liane se mit à peser sur les consciences. Le négrillon en fut plus que jamais ababa-mustapha. Sa langue bientôt lui parut lourde, son verbe trop gras, son accent détestable. Sa petite voix en lui-même devint honteuse ; son naturel de langue dégénéra en exercice de contrebande qu'il fallait étouffer à proximité des Grands, et hurler entre soi pour compenser. Entre petites-personnes, on ne parlait pas français. D'abord, parce que le naturel était créole, ensuite parce que le français était là aussi devenu risqué. Qui disait *jounal* au lieu de *journal* était discrédité à vie. Le moindre cahot créole provoquait une mise en la-fête sans pièce miséricorde. En français, il n'y avait pas de proximité. Le créole lui, circulait bien, mais de manière dépenaillée. Précipité en contrebande, il se racornit sur des injures, des mots sales, des haines, des violences, des catastrophes à dire. Une gentillesse ne se disait plus en créole. Un amour non plus. Elle devint la langue des méchants, des majors, des bougres-fous en perdition. Le gros créole était le signe du fruste et du violent. L'équilibre linguistique du négrillon s'en vit tourneboulé. Sans remède. » (Chamoiseau, 1996 : 91-92).

> Titania, qui s'était installée devant, commença la première et chacun, l'un après l'autre, dit son nom. » (Peltzer, 1995 : 265)

Les enfants dont on reconnaît la personne et les habitudes de placement n'ont rien à opposer à ce maître admirable qui les respecte. Le jeune Ehu, dans *Hombo,* le second roman de Chantal Spitz, ne vit pas aussi bien son premier jour d'école. La scène rapportée est plus conforme à celle que racontent d'ordinaire les romans postcoloniaux. Ce n'est d'ailleurs pas l'enfant qui se nomme, c'est l'adulte qui fait l'appel. La maîtresse lit la liste officielle et dévoile aux autres les noms de leurs camarades. Beaucoup de petits élèves ont deux prénoms, l'un polynésien connu de tous, celui de la familiarité, et l'autre français peu utilisé, et presque caché. La liste de la maîtresse est sans pitié : c'est à l'école que beaucoup découvrent leur état civil. Le petit Ehu apprend qu'en réalité il s'appelle Yves, un nom que ses parents lui ont donné pour qu'il s'intègre plus vite dans la société nouvelle. Son grand-père, lui, pensait qu'on l'appellerait Vehiata, le nom d'un ancêtre qu'on « réveillerait », un nom vraiment polynésien « imposé par la tradition de notre terre de notre peuple » (Spitz, 20002 : 16). Par dépit le vieux Mahine n'appellera jamais son petit-fils de ce nom français, véritable « défaut d'identité dans un monde où la légitimité se revendique par le nom qui rattache chacun à la famille qui au fil des naissances des alliances des migrations s'est éparpillée mais perpétue la reconnaissance immédiate des siens par les noms vivifiés de génération en génération. » (Spitz, 2002 : 19). Il lui donnera le nom d'Ehu, le Blond ou le Roux, une sorte de sobriquet affectueux qui vient « du nom de cette couleur particulière qui depuis toujours sans qu'on sache pourquoi dore certains êtres et pare leur chevelure de fils du soleil »[254] (Spitz, 2002 : 18).

C'est la maîtresse d'école, une Polynésienne peu amène, qui lui révèle donc brutalement ce nom qui l'arrache à sa terre et à son peuple.

> « Tu t'appelles Yves et on t'appellera comme ça à l'école. Ehu c'est pour la maison. Estime-toi heureux de ne pas avoir un nom de sauvage. Yves est un joli nom. » (Spitz, 2002 : 58)

---

[254]Ce prénom Ehu renvoie bien sûr comme l'indique l'auteur à la couleur blonde ou rousse des cheveux, mais peut-être fait-il aussi allusion à la généalogie des dieux polynésiens rapportée par Teuira Henry (1997 : 368). Dans cette généalogie, apparaissent successivement les dieux du feu. D'abord la blonde Pere, la déesse du feu dans la terre, puis un enfant blond, Tama-ehu. Mais Ehu signifie aussi, dans une autre entrée du dictionnaire de l'Académie tahitienne, « dévasté ». Ce sera le cas de cet enfant privé d'une véritable identité.

Ce « défaut d'identité », car son sobriquet n'a pas la force d'un nom d'ancêtre polynésien, est un handicap supplémentaire pour le jeune Ehu en difficulté scolaire. Son entrée à l'école est un vrai traumatisme : il reçoit un nouveau nom, il doit parler français et apprendre à écrire. Submergé par ces nouveautés, il n'a même pas un nom *mā'ohi* auquel se raccrocher. Ehu se réfugie dans un mutisme violent et se met à dériver. A la fin du roman Ehu s'appelle Hombo, du mot *hobo,* signifiant « clochard » en américain : il est devenu un vagabond que rien n'attache à sa terre.

Taaria Walker, dans son livre autobiographique intitulé *Rurutu, Mémoires d'avenir d'une île australe* (1999) raconte elle aussi deux scènes d'école où la nomination joue un rôle important.

Nous sommes à la fin des années 30, sur l'île de Rurutu. La jeune Taaria Teinaore, dite Pare (la Forteresse), rentre à l'école publique. Elle sort de l'oralité heureuse de l'enfance et affronte une maîtresse qui, elle aussi, cite les noms d'une liste. Ces noms nouveaux devront désormais être considérés comme les seuls véritables. Dans cette île, où l'état civil est encore récent[255], les surprises ne sont pas rares. En effet ce jour-là, l'enfant découvre qu'elle ne porte pas le nom de son père.

> « Dès les premières semaines où nous sommes admis à prendre place sur les bancs de l'école, nous avons appris à prononcer et à répéter nos véritables prénoms et noms, ceux de nos parents, des frères et des sœurs.
> Pendant que Titi (l'institutrice) s'occupe des autres divisions, car l'école n'a qu'une salle où sont disposés trois groupes de bancs séparés par des allées, nous découvrons des similitudes de noms de famille entre camarades, des noms bizarres et comiques, des prénoms français qui ridiculisent nos noms *rurutu*, des tas d'autres choses sujettes à la moquerie.
> Pendant toute la durée de notre première leçon qui est de connaître notre identité, une anomalie me trouble profondément et combien de fois voudrais-je dénoncer l'erreur que commet l'institutrice à l'égard de mon nom de famille. Mais sa sûreté et son admirable supériorité m'obligent à me résigner. Animée d'une curiosité tenace qui importune toujours mes parents, je frappe à la porte de ma grand-mère paternelle pour lui soutirer des explications. Pourquoi je porte le nom d'un inconnu et non celui de mon père comme tous mes frères et sœurs ? C'est à ce moment-là que j'apprends la une bien malheureuse épreuve subie par ma mère. » (Walker, 1999 : 44)

Selon la coutume de l'île, sa mère a été promise dès sa naissance à un jeune homme qu'elle a découvert peu avant d'être mariée. Le jour de son mariage, elle s'est enfuie dans la montagne

[255] Le cadastrage n'a pas encore réussi à s'imposer.

chez sa sœur aînée, le seul membre de la famille qui a bien voulu l'aider. Plus tard, elle a rencontré un homme qu'elle a aimé et avec qui elle a vécu. Cette femme, en résistant à la coutume, a provoqué l'indignation de toute la communauté, d'autant plus qu'elle est « fille de pasteur », donc tenue plus que les autres à respecter des traditions approuvées par l'Eglise. La mère de Pare s'est opposée à l'usage et à l'ordre missionnaire en aimant, ce qui ajoute une dimension symbolique, un homme « illettré de famille idolâtre » (Walker, 1999 :44). Les enfants portent donc le nom d'un homme inconnu d'eux, et parti depuis longtemps à Tahiti.

La scène de nomination scolaire, habituellement traumatisante pour les enfants, car elle est pour eux un changement d'identité, l'est ici doublement parce qu'elle révèle à tous un secret de famille bien gardé. L'enfant hérite soudain d'un nom qui la rend honteuse parce qu'il lui rappelle la « faute » de sa mère, bannie pendant quelques années d'une communauté soumise à l'ordre moral des pasteurs.

L'état civil, assez nouveau dans l'île, bouscule par sa rigueur les usages d'une oralité ancienne plus souple qui respecte davantage les individus. Le nom de Pare suffisait aux camarades. L'école enseigne qu'il existe un autre monde, celui de l'écriture et des livres, où les individus peuvent porter des noms différents de ceux de l'intimité. Se trouver soudain obligé d'assumer en public un nom nouveau est une expérience déplaisante de perte identitaire. La suite du livre nous montre que Pare, abritée derrière la « forteresse » de son surnom, parvint à se protéger de la blessure que lui infligea la révélation scolaire de son « vrai » nom.

Mais plus loin dans le livre, Taaria Walker raconte une autre scène d'école qui n'est pas moins blessante. Devenue boursière, Pare, la jeune Rurutu[256], a quitté son île natale pour aller poursuivre sa scolarité à Tahiti. C'est un dépaysement complet. Elle se trouve dans une île dont elle ignore tout, même la langue. Le directeur de l'école de Papeete, après lui avoir fait lire une page d'un manuel, l'affecte en classe de quatrième chez mademoiselle Williams, « à cause de son âge », lui fait-il remarquer (Walker, 1999 : 57).

256 On appelle ainsi une personne originaire de Rurutu

C'est coiffée d'un grand chapeau et munie d'un panier, deux produits artisanaux que les gens de Rurutu exportent vers les autres îles polynésiennes, que la jeune fille se présente devant sa nouvelle classe.

> « Mon institutrice, Stella Williams, est une jeune femme blonde toute bouclée, aux yeux bleus. Elle parle si vite que je n'arrive pas à comprendre ce qu'elle dit. Elle me prend par la main et me fait asseoir sur un bureau en retirant mon chapeau qu'elle dépose à mes pieds avec mon panier. Après avoir répété plusieurs fois une phrase, je comprends qu'elle veut savoir mon nom. Cela, je connais par cœur. Je me lève en croisant les bras comme Titi me l'a appris et récite :
> - Je m'appelle Taaria Teeinaore, je suis née à Rurutu, Auti, le onze octobre 1930 ; mon père s'appelle…
> Elle m'interrompt en m'appuyant sur la tête pour me faire asseoir et impose le silence à toute la classe qui se tord de rire en mettant les mains sur la bouche comme des souris. Je les trouve tous étranges, aussi bien ma maîtresse qui remue à peine les lèvres comme si elle parlait à sa barbe, que mes camarades qui font des grimaces et chuchotent : « *Rurutu amu poi* (Rurutu mangeur de *poi*[257]) ». Mon instinct de sauvage de Rurutu bouillonne en moi et j'appelle du fond de mon cœur Jésus pour m'apaiser avant que je ne torde le cou à tous ces déséquilibrés. » (Walker, 1999 : 57)

La fière Rurutu « récite », devant l'enseignante, un nom qu'elle a fini par apprendre et faire sien, grâce aux leçons efficaces de Titi l'institutrice. Dans son application maladroite qui témoigne d'une certaine proximité avec la culture orale, elle provoque les rires des autres élèves, familiers de l'écrit et des usages de l'école de Tahiti. L'irruption de la jeune « sauvage de Rurutu » paraît bien comique aux enfants scolarisés et déjà habitués au monde discret de l'écrit. Pare affronte cet univers hostile en clamant son nom, et, comme Rui dans le roman de Peltzer, elle a affaire à une étrangère qui lui en impose par sa blondeur. Dans la confrontation à l'Autre, elle connaît aussi la défaite et l'humiliation. Stella Williams lui enlève son chapeau, véritable marqueur identitaire, et finalement la fait asseoir en lui pressant sur la tête. Pare comprend qu'elle ignore non seulement la langue, mais les codes culturels de ce milieu différent du sien. Elle parle fort quand il faut chuchoter. Elle se désigne elle-même, par provocation, comme une « sauvage », assumant ainsi le rôle que tous lui attribuent dans cette île ouverte aux influences étrangères, alors que Rurutu a su garder, du moins le croit-elle, son authenticité polynésienne[258].

---

257 Pâte à base de bananes, fruit à pain ou taro.

258 Chaque écrivain polynésien a son île « authentique » qu'il oppose à la modernité criante et souvent vulgaire de la trop urbaine Tahiti, lieu de résidence des *popa'ā* et des « demis » : Huahine, pour Chantal Spitz ou Henri Hiro, Maupiti ou Mo'orea pour Jean-Marc Pambrun, Taha'a pour Titaua Peu. Flora Devatine conserve Tahiti mais en choisit la partie la plus sauvage, la région du Pari.

La jeune Pare, risée de la classe à cause de sa façon de parler, de son accent et de ses manières rustres sera rétrogradée, deux jours plus tard. Elle n'a pas réussi son intégration et se retrouve « déclassée », dans une groupe inférieur avec des petits. L'institution scolaire est impitoyable pour ceux qui ne partagent pas ses codes et ses rites (Bourdieu, 1982 : 130). Pare, Bovary exotique, organise son propre charivari par sa voix forte, alors que ses camarades qui rient « comme des souris » soulignent par leur discrétion moqueuse l'incongruité de la déclamation, et « sanctionnent un écart » (Privat, 2002 : 116). La jeune fille se montre plus combative que son modèle flaubertien, et la maîtresse doit la remettre à sa place en la faisant rasseoir. La manière dont Pare révèle son identité lui fait prendre aussitôt conscience de sa différence et de la difficulté qu'elle va avoir à l'assumer. On ne peut qu'être surpris des similitudes entre les deux scènes montrant la confusion du « nouveau » qui arrive d'un milieu rural et se trouve confronté à des élèves bourgeois familiers de l'écrit. Pare se défait de ce qui l'identifie en entrant en classe. Si elle n'a pas de casquette ou d'habit-veste, elle a un chapeau et un panier *rurutu*, et elle aussi échoue lors de l'épreuve rituelle : sa manière de se présenter montre suffisamment qu'elle ne connaît pas les usages. Dans sa biographie écrite pour la revue *Littérama'ohi* (2002 1 : 36-40), Taaria Teinaore Walker raconte à quel point il était difficile pour les gens des « îles »[259] de maîtriser le français et de réussir à l'école. A force de travail et d'entêtement, la jeune Pare réussit son Brevet Elémentaire qui lui ouvrit une carrière d'infirmière et lui permit d'exercer comme sage-femme dans son île natale.

6 Materena et le *mūto'i farāni*

La dernière scène de nomination que nous retiendrons n'est plus une scène d'école mais elle éclaire notre propos sur le risque que prend celui qui est appelé à décliner son identité devant un autre. Dans *L'arbre à pain* (2003), le premier roman de Célestine Hitiura Vaite, les personnages n'entendent pas se servir de leur nom pour une quelconque revendication identitaire. Leurs noms sont parfois de ces noms-essences créés par l'auteure pour « fixer » le caractère du personnage. Le personnage principal s'appelle Materena, c'est la mère parfaite, prête à tout faire pour le bonheur de ses enfants. Son mari se nomme Pito (le Nombril), un sobriquet ironique pour cet homme qui ne s'occupe que de lui. Mais les autres personnages

[259] On appelle curieusement « îles » en Polynésie française toutes les autres îles qui entourent Tahiti, considérée comme le centre et la référence.

portent des noms français ou empruntés aux séries américaines, sans référence à un quelconque ancêtre qui viendrait enraciner celui qui le porte dans le passé de son île. La mère de Materena s'appelle Loana, une cousine Giselle, son mari Ramona, les autres parentes ont pour noms Rose ou Rita, le travesti se nomme Georgette. Rien de très exotique. Il reste bien sûr quelques noms polynésiens, mais réduits à un seul mot, un de ces prénoms que l'on utilise dans les échanges familiers : Mama Roti, la belle-mère, Ati, le copain de Pito, Mama Teta qui conduit le taxi, et encore Tapeta, Tepua ou Mori. Materena a fait un effort pour les noms de ses enfants : elle a appelé son fils aîné Tamatoa (Fils de guerrier), sa fille Leilani, du nom d'une guérisseuse hawaïenne, et le petit dernier Moana (l'Océan). Nous ne sommes plus au temps où les généalogies faisaient briller les noms-titres polynésiens. Ce petit peuple, qui est loin de sa terre d'origine, n'a gardé que de pauvres noms bien modestes. Nous sommes dans un quartier de la ville de Faa'a peuplé de gens simples qui vivent comme ils peuvent dans leurs maisons construites en panneaux de particules.

Materena s'étonne que sa cousine Giselle n'ait pas prévu de nom pour son bébé : le personnel de la maternité de l'hôpital de Mamao peut se tromper.

> « On les met dans une salle pour les laver, tout ça, et s'il n'y a pas de nom sur l'étiquette de ton bébé, on peut te donner le bébé d'une autre femme par erreur. » (Vaite, 2003 : 65)

Le nom n'est plus un titre mais une étiquette, toute la différence est là. Il n'exprime plus le lien ou l'enracinement, il sert seulement à classer ou à distinguer. L'état civil et la vie moderne le rendent simplement nécessaire. Bien sûr, Giselle sait que ce serait mieux de donner à son bébé un nom d'ancêtre, mais elle finira par lui donner le nom du *popa'ā* dans la voiture duquel elle accouche : « Isidore Louis », nom dont elle est très fière et auquel elle a ajouté « Junior » pour faire plus joli. On retrouve ces simples noms-étiquettes, sans profondeur, sur les cadastres ou dans les carrés du cimetière de Faa'a dans lequel Loana, la mère de Materena, ne cesse de nettoyer les allées ainsi que les tombes de la famille enterrée si loin de son île.

> « C'est tôt le matin au cimetière de Faa'a.
> Loana et Materena sont assises sous le frangipanier à côté de la tombe blanchie à la chaux et couverte de sable blanc où Kika[260] est enterrée. Leilani et Moana jouent à *perē fē*[261] le

[260] La grand-mère de Materena.
[261] Jouent à chat.

> long des allées, parfois ils s'arrêtent pour lire le nom d'un défunt gravé sur une croix de béton blanc et lorsqu'il y a une photo, ils regardent et disent :
> - La pauvre ! Elle est morte. » (Vaite, 2003 : 41)

Les morts ne sont plus que des noms sur des tombes, bientôt ils ne seront que photos[262]. Ils ont déserté la mémoire collective pour s'écrire dans les registres de naissance, de baptême, les listes d'écoles ou les tombes. Plus personne n'éprouve une quelconque fierté à dire son nom. L'installation du C.E.P. a provoqué un tel exode vers la grande île de Tahiti que les noms, arrachés à leur terre, ont perdu leur pouvoir. La pauvre Kika, loin de son île, n'a qu'un peu de sable blanc sur sa tombe pour lui rappeler celui de Rangiroa. Les enfants peuvent jouer à *perē fē* en faisant bien attention de ne pas trop marcher sur les tombes.

Un jour, Materena a l'occasion de dire fièrement son nom à un gendarme français, un *mūto'i fārani*, qui l'a surprise en train de traverser une propriété privée, entre la mer et la piste de l'aéroport international de Faa'a, alors qu'elle s'apprêtait à aller pêcher des moules.

> « - Nom, prénom ?
> - Materena Loana Imelda Mahi.
> - Adresse ?
> - Faa'a, P.K. 5.5[263], derrière la station d'essence.
> Le gendarme écrivait les renseignements avec son air furieux.
> - Profession ?
> - Je suis une femme de ménage professionnelle.
> La voix de Materena était plus rassurée.
> Le gendarme a regardé Materena et il a écrit femme de ménage.
> - Situation de famille ?
> Materena fait la grimace. Elle ne savait pas trop quoi répondre au gendarme. Elle n'était pas mariée-mariée pour le moment mais elle était sûre de l'être dans six mois, peut-être même avant d'après les allusions que Pito faisait ces temps-ci. Elle l'avait entendu dire « *mon épouse* » [...].» (Vaite, 2003 :95-96)

Dans une circonstance aussi solennelle, Materena répond au gendarme en donnant son nom complet, y compris celui de Mahi, qui la rattache au clan ancien de sa mère. Elle n'a pu donner le nom de son père, un militaire français rentré en métropole. Cette démonstration de fierté reste sans effet. Pourtant, Materena sait bien que la propriété sur laquelle elle se trouve, est une ancienne terre de son clan, vendue il y a longtemps pour un peu d'alcool. Le Français est parfaitement insensible à la majesté des noms polynésiens, et aux ancrages anciens. Il s'en

---

[262] La photo se substitue au nom. Elle se donne rapidement, évite le déchiffrement laborieux et permet à une population mal alphabétisée d'identifier rapidement la personne. Après la graphie, la photographie impose sa raison, rejetant dans le passé l'univers sonore de l'oralité.
[263] P.K. : point kilométrique. Il n'y a pas de rues et de numéros à Tahiti. On indique ainsi l'adresse.

tient à l'état civil français et aux filiations agnatiques[264]. Materena subit, en plus de l'humiliation première de ne pas être reconnue sur sa propre terre, une autre humiliation que connaissent les femmes, celle de n'avoir d'existence légale que par rapport à leur mari. Materena rêve dans *L'Arbre à pain* de devenir l'épouse de Pito. Il lui semble impossible, dans ces années soixante-dix où se situe l'action, d'espérer exister vraiment sans porter le nom du père de ses enfants. Bien qu'il ait promis de le faire, un soir où il était saoul, Pito ne l'épouse pas, et c'est une souffrance pour elle.

Le gendarme insiste lourdement, il veut connaître la situation de famille de cette femme accompagnée de deux enfants :

> « - Etes-vous mère célibataire ? »

Et plus loin, quand Materena lui révèle enfin la vérité : Pito n'est pas vraiment son mari.

> « - Alors vous vivez en concubinage notoire. » (Vaite, 2003 : 96)

A Tahiti, les couples comme celui que Materena forme avec Pito sont légions, mais elle sait que ces concubinages choquent encore les Français et particulièrement les gendarmes chargés de vérifier les identités. Pito, à qui Materena a raconté la scène, conclut ainsi :

> « - On donne jamais son nom au gendarme. On invente un nom. » (Vaite, 2003 : 97)

Pito a compris, avec son solide bon sens, que les noms polynésiens ne peuvent plus rien pour l'affirmation identitaire. Les noms anciens, plus ou moins bien recopiés, ne sont que des épaves, des bribes arrachées au temps. La scène où Pomare pouvait étaler avec orgueil les noms de sa généalogie semble bien lointaine. Rui a compris qu'il était inutile de lutter contre Sophia avec son nom, Ehu et Pare s'en sont rendu compte avec leurs institutrices, et Materena en fait l'expérience avec le *mūto'i fārani*. La scène de nomination du roman polynésien n'est pas, comme on pouvait l'attendre, une scène où l'autochtone revendique dignement son identité. Bien au contraire, cette scène est une scène importante parce qu'elle révèle que l'affirmation identitaire est bien plus compliquée qu'on ne l'imagine. Il ne suffit pas de s'opposer à l'Autre pour exister, il ne suffit pas non plus de dire son nom pour être reconnu.

---

[264] De mâle en mâle.

7 L'oubli des noms

L'échec de la nomination qui était au cœur des romans de Loti et de Segalen reste un thème majeur des écrivains polynésiens qui leur succèdent[265]. Michou Chaze place au début de son recueil *Vai* (1990) un texte intitulé « Généalogie » qui commence ainsi :

> « Que cherches-tu petite fille, que cherches-tu ? Dans le livre ouvert, tu cherches ta généalogie, tu cherches tes ancêtres. Que cherches-tu petite fille ?
> Dans le livre des anciens, tu cherches les légendes que tu as écoutées sur la plage, près du feu où grillaient les hava'e[266]. Dans le livre des anciens, tu cherches les histoires vraies qu'on ne t'a pas racontées, celles des grands guerriers, celles des grands voyageurs, celles des grandes histoires d'amour de ton peuple et celles de tes dieux. » (Chaze, 1990 : 11)

Il suffit, pour écrire, de remonter le temps, d'aller d'ancêtre en ancêtre. La généalogie est la matrice de tous les récits à venir, une suite de noms qui s'engendrent, image première de la causalité, fort bien rendue par le mot *tumu* qui signifie à la fois « arbre » et « cause ». Comment ne pas croire alors qu'on puisse, en récitant la liste de ses ancêtres, affirmer son *iho tumu*, son identité profonde ?

> « Cherches-tu dans l'écriture la mémoire des « immémoriaux » ? » (Chaze, 1990 : 13)

Faut-il écrire pour sauver les noms ? Pourtant c'est l'écriture qui a fait perdre les noms à ce peuple, comme le prévoyait Platon dans le *Phèdre*[267] et comme le montre Segalen dans son roman.

> « Sur l'arbre planté depuis la nuit des temps, légué au travers des siècles à la mémoire par la mémoire.
> Sur l'arbre que rien ne peut déraciner, ni le to'erau[268], ni le cyclone, ni le progrès, ni le nucléaire, ni l'armée, ni les lois, ni le raz-de-marée, ni la mort.
> Sur l'arbre tu as appelé ton taura[269] et tu as glissé sur le mara'amu[270] des vagues.

---

[265] Loti ne devient pas Polynésien parce que les princesses le nomment Loti. Rarahu elle-même ne peut trouver de noms pour nommer son amant. Et Térii qui se trompe dans sa récitation des noms est obligé de fuir. Quand il revient à Tahiti, il prend un nom biblique (Picard, 2000).

[266] Fruits de mer.

[267] Pour Platon, le texte écrit supprime toute transmission de vive voix et rompt ainsi la relation capitale entre le maître et l'élève. Le texte, privé de celui qui l'émet, ne peut que se répéter et rouler sur lui-même. La lecture que fait Derrida de Platon dans *De la Dissémination* (1972) est bien sûr intéressante puisqu'il s'interroge sur la subordination, traditionnelle dans la philosophie, de l'écriture à la parole (logocentrisme), et au présent vivant de la voix (phonocentrisme). En réalité, l'écriture est bien autre chose que la représentation de la parole, comme le croyait Rousseau.

[268] *To'erau* : vent du nord.

[269] *Tāura* : « lien divin » dit l'auteure, mais aussi « dieu tutélaire » et même « voyant », «prophète » ou « totem ».

[270] *Mara'amu* : vent du sud.

> Sur l'arbre doucement tu montes, tu montes branche après branche,
> Sur l'arbre, tu as trouvé tes tupuna.
> Sur l'arbre tes tupuna te regardent. »[271] (Chaze, 1990 : 13)

Curieuse ascension que cette ascension vers les *tupuna*, les ancêtres, habituellement situés *raro*, en dessous, vers les racines. Faut-il y voir une concession à la manière dont les gens de l'écrit représentent leur arbre généalogique, avec les branches tournées vers le bas ? Cet espoir d'atteindre les branches du haut va petit à petit être abandonné. La dernière nouvelle du recueil sobrement intitulée « Il pleut dans la nuit » parle encore de la perte des noms. La pluie et les larmes semblent avoir tout lavé.

> « Il pleut dans la nuit. Le haere po a oublié un nom. C'est mauvais signe quand les mots se refusent aux hommes que les dieux ont désignés pour être les gardiens des mots. »

Encore la référence à Segalen. Puis un peu plus loin :

> « La pluie a cessé de tomber. La monotonie du chant du récif, telles les litanies du haere po.
> Les sources qui disparaissent sous les rochers pour se mêler discrètement à l'eau salée. Les gouttes d'eau qui tombent une à une, le long des niau[272] qui frangent l'horizon, mêlées de merde de lézard et de merle, brunies par la terre devenue boue. La goutte qui tombe toutes les deux secondes précises, sur la tôle de l'évier, dont le robinet ne ferme plus, entre le tic et le tac de l'horloge rouge.
> Il est minuit. J'ai mal aux yeux. Je n'écris plus. L'eau a mouillé ces pages… » (Chaze, 1990 : 93).

L'écriture n'est plus cette ascension heureuse que promettait la première nouvelle.

Ecrire peut donc être aussi décevant que dire son nom devant une autre personne. La scène de nomination qui pouvait être une revanche symbolique, une manière forte d'affirmer son identité devient paradoxalement dans la littérature une scène de déception, voire d'humiliation, où le personnage fait l'expérience de la difficulté qu'il éprouve à être reconnu par l'Autre. Il ne suffit pas de dire son nom pour être accepté. Les noms ont-ils encore le pouvoir de faire exister ? Les mots suffiront-ils pour affirmer une identité qu'on sent menacée ? L'affirmation identitaire est plus difficile, semble-t-il, que ne l'imaginèrent les écrivains polynésiens. Il ne suffit pas, pour être vraiment, de prendre la parole.

---

[271] Michou Chaze refuse l'italique pour les noms tahitiens qu'elle veut rendre ainsi égaux à ceux venus du français, « la langue obligatoire » (1990 : 4).
[272] *Nī'au* : palmes de cocotier.

II Retour à la terre

Si le thème de la terre s'impose avec autant de force aux premiers écrivains polynésiens, c'est pour des raisons politiques évidentes : il faut résister à l'implantation du C.E.P. Mais c'est aussi parce que, dans les années soixante, les premiers étudiants polynésiens partis étudier en France, prennent conscience de leur attachement à leur île. La nostalgie est un sentiment puissant qui a inspiré bien des Ulysse. Dans leurs romans, les scènes de départ sont toujours déchirantes. Pendant les sept années passées à Montpellier pour ses études, Flora Devatine put constater la force du lien qui l'unissait à son pays. Elle y était attachée par les souvenirs d'une enfance passée au Pari, la partie la plus sauvage de l'île, et par une culture et une langue dont l'éloignement lui avait fait mesurer l'importance. L'exil la rapprocha non seulement de sa terre mais aussi de sa mère avec laquelle elle correspondit en tahitien. Cette expérience fut certainement assez forte pour lui donner le goût d'une écriture qui rapproche et tisse des liens.

De même, dans le poème de Henri Hiro « Discours de la mère à son fils », l'éloignement ne supprime pas le lien maternel, bien au contraire il permet de le renforcer. Tenu par le cordon ombilical, l'enfant peut partir car il sait qu'il peut s'en saisir pour revenir. La mère s'exprime ainsi :

> « Je suis ta pirogue, je suis ta pirogue double,
> Taillée selon les coutumes ancestrales,
> Reliée par le cordon ombilical de mon amour parental,
> Attachée, par mes entrailles qui t'ont façonné,
> Tenue par mon nombril, ton premier lien,
> Mon souffle sera toujours le vent de ta voile
> Cousue et recousue par les cheveux tressés de ta mère.
> Mon enfant, pars, tu peux partir, il faut que tu voyages. »
> (Hiro, 1991 : 1957)

Si « les noms déçoivent autant que les dieux de bas ordre » (Segalen, 1982 : 9), la terre de l'île ne semble pas devoir tromper. Quand les noms ne suffisent pas à établir son identité, il reste au *Mā'ohi* sa terre, et il ne comprendrait pas qu'on puisse la lui contester. En rentrant au pays, les étudiants de la fin des années soixante veulent se dire *mā'ohi*, authentiquement polynésiens, et ainsi affirmer la légitimité de leur retour sur une île qui est en train de s'ouvrir à tous. Il faut écrire pour faire partager cette évidence : on est *Mā'ohi*, comme le sont l'eau douce de l'île natale, *pape mā'ohi*, ou la fleur du gardénia, l'emblème de Tahiti, *tiare mā'ohi*, qu'on met fièrement sur l'oreille. C'est cette évidence simple et familière que l'écriture essaie de rendre. L'écrivain polynésien sent confusément qu'il peut opposer l'expérience intime

qu'il a de sa terre à celle de ceux qui se prétendent Polynésiens parce qu'ils sont arrivés un jour, par hasard, dans ce pays. Bougainville croyait s'être approprié l'île qu'il avait vue monter de l'océan en lui donnant un nom, mais Aotourou avait su lui montrer qu'il s'était trompé. Lui seul, l'autochtone, pouvait parler avec justesse de cette terre à laquelle il était lié depuis sa naissance.

1 Devenir autochtone

Dans *Les Grecs et nous*, Marcel Détienne pose la question « Comment devient-on autochtone ? » (Détienne, 2005 : 115). On le sait, les Athéniens se proclamaient nés de la terre, posant comme une évidence qu'ils étaient issus de cette terre même où ils étaient installés, à la différence des autres peuples portés à vouloir se l'approprier. Cette autochtonie leur donnait des droits que n'avaient pas les étrangers autorisés à vivre dans leur cité. Christophe Colomb, en débarquant dans une île antillaise, crut-il vraiment, comme le raconte Lope de Vega, pouvoir devenir autochtone en plantant une croix ? Pouvait-il croire que ce rite lui donnerait une légitimité suffisante ? Des Indiens, déjà installés sur l'île, estimaient quant à eux qu'ils en étaient les occupants légitimes. En plantant cet arbre étrange, l'amiral de la Mer Océane pensait sans doute se lier définitivement à cette terre, et se donner le droit de la revendiquer. Furneaux, en fichant le pavillon anglais dans le sol de la baie de Matavai en 1767, ne faisait pas qu'annexer Tahiti, il se conformait à ce rite ancien d'« autochtonisation » qui consiste, pour appartenir à un lieu, à y planter quelque chose : un arbre, une croix ou un pavillon. On se lie par ce simple geste à une terre nouvelle. L'arbre, en plongeant ses racines dans le sol, devient, par la nourriture qu'il y puise, l'expression même de ce sol. Il a pris racine ; ce n'est plus un étranger. Il a établi avec la terre qui l'a accueilli des relations nouvelles, et un peu mystérieuses, qui désormais vont le faire considérer comme une plante endémique. Rien d'étonnant à ce que les navigateurs polynésiens, ballottés par les flots, et préoccupés de trouver enfin une île où se fixer, aient apprécié à ce point ces légendes, dans lesquelles les hommes se plantent en terre et deviennent des arbres.

> « Le haari ou cocotier (cocos nucifera) jaillit de la tête de l'homme ; la coque était le crâne, la bourre, les cheveux et les rainures de la coque étaient les sutures du crâne qui se rejoignaient à la base de la noix ; les deux petits trous étaient les yeux, le grand trou d'où s'élance la pousse était la bouche. Les larmes devinrent l'eau contenue dans la noix et le cerveau devint le uto, matière spongieuse qui pousse à l'intérieur, absorbe l'eau et nourrit

> la jeune plante. Les côtes devinrent les feuilles et le sang devint la sève de l'arbre. »[273] (Henry, 1997 : 435)

On comprend que le navigateur errant veuille ainsi se naturaliser et se lier à une terre. La plante exprime ce que la terre a de plus profond : la bouche de l'homme devient le trou d'où jaillit la jeune pousse d'arbre. La métaphore est claire. Un peuple à la recherche d'une identité propre à lui permettre de résister à l'occidentalisation aime ces histoires qui le définissent en termes d'appartenance. Il est enfin peuple *mā'ohi*, devenu une part du *fenua*, le sol même de son île, et peut, devenu naturel, revendiquer une identité, une *iho*, à laquelle l'Autre, l'étranger, ne peut prétendre. « Devenir autochtone », c'est non seulement appartenir, mais c'est aussi exclure. L'étranger arrive dans un pays déjà occupé : la terre y nourrit des plantes qui, il y a bien longtemps, furent des hommes. La nature polynésienne est saturée d'analogies au corps humain qui laissent peu de place aux nouveaux venus. Cette terre est plus qu'habitée, elle est déjà plantée d'hommes. Les fruits du *mape* évoquent des reins, le *hutu* est un cœur et la sève rouge du *toa*, ou *'aito*, le bois de fer, est le sang des anciens guerriers (Henry, 1997 : 435).

Le mythe ou la légende ont un rôle essentiel dans ce processus d'« autochtonisation ». C'est en fabriquant ces histoires qu'on se fixe dans un pays, qu'on se naturalise et qu'on se protège des autres, qui vont peut-être vouloir revendiquer cette terre. Seuls ceux qui ont su se planter symboliquement dans ce territoire peuvent revendiquer une *iho mā'ohi*. La tâche fut plus simple pour les premiers Polynésiens que pour Colomb. Apparemment ils étaient les premiers arrivants sur les îles qu'ils découvraient et ils se les approprièrent facilement. Mais les premières pirogues furent suivies d'autres qui ne furent pas forcément les bienvenues. Ceux qui voulurent, à leur tour, s'enraciner dans l'île ne bénéficièrent peut-être pas de l'*aroha* polynésienne. Les premiers occupants durent défendre âprement un territoire où ils avaient déjà planté leurs tubercules et construit leurs *marae* familiaux. Il fallut s'opposer à ces *Popa'ā* polynésiens, bien avant de s'opposer aux *Popa'ā* blancs venus de l'est. Ces fruits dérivants, *hutu pāinu* polynésiens, partis à la conquête d'un triangle immense qui n'a pas moins de 8000 km de côté, furent moqués par ceux qui avaient déjà réussi à devenir autochtones.

---

[273] Récit transmis en 1824 par Mo'o, prêtre de Moorea, et en 1840 par Anani, de Taiarapu (presqu'île de Tahiti).

L'affirmation de l'autochtonie dans la littérature polynésienne a eu pour effet de reléguer dans l'ombre la formidable épopée maritime dont les Polynésiens auraient pu tirer une fierté légitime. Les légendes de grands héros navigateurs, comme Rata, Tafa'i ou Hono'ura, qui durent affronter les périls de la mer, pêcher des îles et les stabiliser, ne sont guère évoquées, hormis sous la plume de Flora Devatine. On préfère les légendes où les hommes se transforment en plantes. En ces temps où il faut être autochtone pour revendiquer une identité, l'arbre l'emporte sur la pirogue. Il faut « faire son trou » comme le dit plaisamment Marcel Détienne. Tematua, dans le dernier discours qu'il fait devant son peuple, ne dit rien des navigateurs polynésiens. Il se contente de la prophétie de Vaità qui condamne ceux qui viennent voler une terre originellement polynésienne.

Les Athéniens avaient inventé, pour s'« autochtoniser » et repousser l'Autre, le mythe d'Erichtonios[274]. Ce mythe[275] permettait aux hommes, seuls véritables citoyens, de se dire vraiment nés de la terre, grâce au sperme divin qui avait arrosé le sol même où avait été érigée la cité. Ils opposaient cette légitimité mythique à la prétention des femmes de leur cité, et à celle des étrangers, susceptibles de contester leur autorité. Un peuple qui n'a pas d'histoire fondatrice, qui ne peut revendiquer aucune « épopée atavique », selon l'expression de Glissant, n'a pas d'argument à faire valoir, pas de légitimité possible. En ce qui concerne le mythe polynésien, il diffère du mythe grec. L'homme polynésien ne naît pas de la terre, et en ce sens, il n'y a pas d'autochtonie véritable en Polynésie. Il s'y enracine et devient plante, ou arbre. Il *devient* autochtone. Le mythe polynésien répond à la question de Marcel Détienne : c'est en plantant qu'on peut devenir autochtone. Les Polynésiens d'aujourd'hui ont oublié, et cet oubli est indubitablement révélateur, ce que disent leurs mythes et leurs légendes. Ils ne naquirent pas de la terre mais devinrent, par enracinement, une part de cette terre. En devenant plante ou arbre, en offrant leur corps, ils se lièrent définitivement à ce sol et

---

[274] Nicole Loraux rappelle l'histoire de cet ancêtre mythique qui permet aux Athéniens de se présenter comme les enfants de leur terre. La vierge Athéna se dérobe aux avances pressantes du dieu artisan, Héphaïstos. La terre recueille le sperme de l'amoureux éconduit et met au monde cet enfant miraculeux, Erichtonios, qui sera roi d'Athènes. Selon Hésiode, c'est Héphaïstos, sculpteur et potier, qui modèle par la suite la terre, afin de fabriquer la femme. (Loraux, 1996 : 10-11).

[275] Doit-on faire remarquer que le mythe fonctionne comme une métaphore à l'envers ? Il la prend au pied de la lettre : féconder la terre n'est plus une manière de parler, c'est un acte réel. Héphaïstos féconde la terre, réellement devenue femme, à la place d'Athéna qui se refuse à lui. Vénus, dans la *Théogonie* d'Hésiode, naît vraiment de l'écume du sperme d'Ouranos. Cette façon de prendre dans son sens premier une métaphore est une technique d'écriture dont les auteurs d'histoires fantastiques se sont abondamment servis. Bien des métamorphoses sont dues à des expressions métaphoriques.

devinrent vraiment *Mā'ohi*, fruits authentiques. Par ce don premier, ils contraignirent la terre-mère à les accepter et à les nourrir. Ils devinrent ses enfants adoptifs, *fa'a'amu*, acquérant du même coup une identité à laquelle ne pouvaient prétendre les marins errants. C'est peut-être parce qu'on peut devenir autochtone, que les Polynésiens craignent tant les fruits dérivants, ceux qui arrivent par hasard sur leurs plages. Eux aussi peuvent se planter, s'enraciner, établir des liens forts avec la terre nouvelle.

Enterrer le placenta après la naissance d'un enfant, c'est encore une façon de planter l'homme en terre, lui faire son trou, un rite dont on souligne le symbolisme en plantant, à côté, un arbre que l'enfant va considérer comme son *alter ego*. On reconnaît bien dans ce rite la conception polynésienne du don. Comment la terre, qui reçoit ce cadeau, pourrait-elle refuser de protéger l'enfant, venu d'un monde liquide et incertain ? Comment pourrait-elle lui refuser un ancrage rassurant ? Enterrer le placenta, *pūfenua* en tahitien, en le plaçant au cœur, le *pū*, de cette terre, le *fenua*, est une façon de réitérer la scène primitive de l'arrivée de la première pirogue sur l'île, le moment des premiers enfouissements. Les pirogues des colons polynésiens n'étaient pas seulement chargées d'hommes et de femmes, mais aussi d'animaux et de plants divers, et même d'une pierre venant du *marae* de l'île de départ, qui allait servir à fonder le *marae* nouveau.

Si devenir autochtone c'est « faire son trou », cela peut être aussi « trouver son trou », quand l'île nouvelle est assez accidentée pour offrir des abris naturels. La tradition raconte que les premiers équipages des pirogues tahitiennes qui colonisèrent Rurutu s'installèrent dans les grottes qui entourent l'île (Brun, 2007 : 46-56). Taaria Walker, une écrivaine de cette île, rappelle, elle aussi, l'histoire de cette colonisation des grottes qui servirent d'habitation au clan Oropa'a, puis à celui des 'Āti A'ri et enfin aux 'Āti A'ura, ces peaux rouges ou ces Incas que les Rurutu considèrent aussi comme leurs ancêtres (Walker, 1999 : 13-19). La grotte est bien sûr un abri, matrice protectrice, mais c'est aussi un lieu de passage vers l'au-delà, vers un monde plus obscur, celui du *pō* : on y entreposait aussi les morts.

Enfin, devenir autochtone, c'est aussi « faire le tour » de sa terre. Une île nouvellement découverte exige qu'on explore ses limites, ne serait-ce que des yeux, en ayant escaladé une montagne. Il faut qu'on embrasse du regard ce qui la ceinture, et qu'on énumère les noms des

différents amers. C'est le sens de ces tours, ces *tere* traditionnels[276] qu'on essaie à Tahiti de remettre à la mode. La population est invitée à faire le tour de l'île, en ponctuant chaque étape de danses, de musiques et de repas. Ces manifestations[277], organisées tous les ans, ont pour vocation de permettre aux Polynésiens d'aujourd'hui de se réapproprier, en fermant la boucle, un espace qu'ils oublient de fréquenter. Taaria Walker nous raconte que le roi de Rurutu fut heureux de faire faire le tour de son île à son nouvel ami chinois qu'il venait de nommer Remutere (Mousse qui voyage). Lui, l'autochtone, aimait montrer ses richesses et énumérer les noms des terres dont il était si fier. On n'affirme jamais mieux son autochtonie qu'en présence d'un étranger.

Il faut revenir à la question initiale de Marcel Détienne, « Comment devenir autochtone ? », pour faire apparaître ce qu'elle a de provocateur. En effet, pour ceux qui la revendiquent, l'autochtonie ne peut être acquise. Ils la donnent comme innée et évidente. On est/naît autochtone ou pas. C'est une question d'essence, de naissance. Si on pouvait le devenir, cela signifierait que l'on peut construire cette autochtonie, la fabriquer et faire ainsi oublier que l'on vient d'ailleurs. A l'essence s'oppose l'artifice, et le sacrilège. Penser qu'il existe une possibilité de se muer en autochtone, serait entrer dans l'ère du soupçon et sous-entendre qu'il y a des peuples à l'autochtonie discutable. Qu'il suffit de quelques rites douteux pour prétendre appartenir une terre. Qu'un conteur un peu imaginatif peut inventer une histoire « atavique », comme dirait Edouard Glissant (1996) qui servira d'argument. Aujourd'hui, la cause des « peuples autochtones » paraît si évidemment juste que personne ne songe à s'interroger sur l'autochtonie. La déclaration de l'O.N.U du 13 septembre 2007, qui reconnaît le droit de ces peuples, n'essaie même pas de définir en préambule ce qu'est l'autochtonie. Mais, soyons justes, ces peuples, pour la plupart faibles et peu nombreux, ont subi tant de vexations et de violences de la part des grandes puissances que personne n'ose leur contester le droit de se dire « autochtones ». Ils furent peut-être seulement des « peuples premiers », mais ce droit du premier arrivant est, apparemment, moins respectable. On préfère se dire né de la terre-mère. N'oublions pas ce que rappelle Emmanuel Lévinas, le philosophe de l'errance :

---

[276] Un tour de l'ille était organisé pour le Makahiki de Lono à Hawaï.
[277] Pensons au Tour de France.

> « L'implantation dans un paysage, l'attachement au Lieu, sans lequel l'univers deviendrait insignifiant et existerait à peine, c'est la scission même de l'humanité en autochtones et en étrangers. »[278] (Lévinas, 1976 : 349)

Marcel Détienne écrit que pour devenir autochtone, à Athènes, au siècle de Périclès, il suffisait d'écouter, lors des oraisons funèbres, les orateurs qui réussissaient à faire « croire au plus illettré des culs terreux de l'Attique qu'il [faisait] partie de la race des autochtones, les seuls vrais hommes, nés de la terre dont les habitants sont demeurés les mêmes depuis les origines, sans discontinuité. » (Détienne, 2005 : 118) C'est accorder beaucoup de pouvoir à la parole. Les orateurs politiques et les écrivains polynésiens ont-ils cet impact sur l'imagination du public ? Pour des auteurs comme Henri Hiro, Michou Chaze, Chantal Spitz et dans une moindre mesure Louise Peltzer, qui se sont engagés dans le combat de l'autochtonie, affirmer l'identité polynésienne, l'*iho mā'ohi*, c'est d'abord affirmer une filiation et rassurer ainsi les populations sur le lien particulier qui les unit à leur île. Le *Mā'ohi* n'est pas devenu autochtone, il est réellement un produit de cette terre. Les rites de naissance ou de mort, l'oraliture, ou la littérature, ne sont que la confirmation de cette évidence. Le navigateur polynésien n'a pas existé. Tout est fait, dans la première littérature polynésienne, pour en effacer la trace. Jamais le *Mā'ohi* n'a été *hutu pāinu*.

Pourquoi cette valorisation de l'autochtonie au détriment d'autres marqueurs identitaires ? Peut-être parce que jamais les Polynésiens n'ont eu à ce point le sentiment d'être menacés dans leur propre pays, de perdre ce qui les différencie des étrangers venus s'installer. Le succès présent de la littérature polynésienne s'explique en partie parce qu'elle paraît capable de participer à ce travail culturel de territorialisation, commencé il y a quarante ans. Pour nombre de Polynésiens, aujourd'hui conscients de leur métissage, l'ancrage dans un territoire est un moyen de se distinguer de l'Autre, qui fait déjà partie d'eux-mêmes. La vigueur de

---

[278] Il faut pourtant se souvenir que l'autochtonie, et l'attachement à la terre-mère, le *heimat* allemand, ont pu donner lieu à bien des dérives meurtrières. Un philosophe juif comme Emmanuel Levinas se méfie de la fascination d'Heidegger pour la terre, pour les enracinements qui peuvent exclure et tuer. Dans « Heidegger, Gagarine et nous », il explique que la technique a permis à Gagarine de s'arracher à la terre, et de quitter le Lieu : « Pour une heure, un homme a pu exister en dehors de tout horizon… ». Levinas affirme que les ennemis de la technique sont souvent des réactionnaires et ajoute que le judaïsme a toujours été libre à l'égard des lieux. « Il resta ainsi fidèle à la valeur la plus haute. La Bible ne connaît qu'une Terre Sainte. Terre fabuleuse qui vomit les injustes, terre où l'on ne s'enracine pas sans conditions. » (Levinas, 1976 : 350). Pour le philosophe, le christianisme « maintient la piété enracinée » et conquiert l'univers, le judaïsme, au contraire, « heurte par son universalité abstraite ». Il a détruit les idoles et désensorcelé la Nature. « Il a découvert l'homme dans la nudité de son visage. » (Levinas, 1976 : 351)

certains écrivains est proportionnelle à leur inquiétude identitaire. L'autochtonie est un rêve pour beaucoup et un cauchemar pour d'autres. Peut-on être *Mā'ohi* sans être autochtone ?

2 Travailler la terre

> « C'est Henri Hiro qui a ouvert la voie tahitienne : en renouant avec une culture fondée sur la nature et le travail de la terre, il a évité l'artificiel autant que l'intellectualisme ; sa parole est issue de son vécu et ne fonctionne pas comme un repli identitaire. » (Littérama'ohi, 2002 : 168)

Daniel Margueron peut légitimement rappeler le rôle que Henri Hiro a joué dans le renouveau culturel des années soixante-dix, et noter l'importance du retour à la terre dans l'affirmation identitaire. Hiro effectua des études de théologie à Montpellier, de 1968 à 1972, à l'époque où des événements politiques secouèrent la France[279]. On peut penser qu'il fut influencé, comme beaucoup d'étudiants polynésiens de sa génération, par leurs condisciples locaux qui faisaient l'apologie de la vie en communauté et celle de la vie rurale. Un pays qui finissait de s'industrialiser et s'ouvrait à une économie de services ne pouvait qu'éprouver de la nostalgie pour un terroir que tous abandonnaient. L'esprit de liberté qui souffla en France et les utopies agraires comptèrent certainement dans la formation intellectuelle de celui qui allait incarner, dès son retour à Tahiti, la lutte contre les conformismes. Il se dressa à la fois contre la hiérarchie de l'Eglise évangélique et contre l'administration française, peu disposée à laisser le désordre s'installer dans un pays si utile aux expériences nucléaires.

Les aspirations de la jeunesse occidentale et le désir d'autonomie polynésien convergèrent. Le vieux leader Pouvanaa avait su développer un discours autonomiste marqué par les références bibliques. Si le peuple polynésien, à l'instar du peuple hébreu, devait retrouver sa terre, il devint évident que ce retour à la terre devait être également un mouvement de refus contre une technologie importée et une urbanisation sauvage, qui coupaient un peuple devenu *mā'ohi* de sa terre d'origine. Henri Hiro fut-il tenté par un repli identitaire, contrairement à ce que dit Daniel Margueron ? L'affirmation identitaire d'un peuple passe par des phases de réaction qui nient un progrès inquiétant. De plus, le retour à la terre-mère ne fut pas uniquement, pour les premiers écrivains, une manière de s'opposer à la Métropole. Ce fut aussi une façon de

---

[279] A son retour à Tahiti, Hiro débarquera en *pareu*, les cheveux longs, méconnaissable pour les siens quil'attendaient.

s'opposer au modèle identitaire accepté par les générations précédentes. Le modèle biblique fut contesté par des pasteurs, comme Henri Hiro et son ami Duro Raapoto, qui se livrèrent à une réinterprétation du message chrétien[280]. Le peuple d'Israël devint un *nūna'a mā'ohi*, un peuple autochtone, Jéhovah fut appelé Ta'aroa ou *te Tumu Nui*, la quête de la Terre Promise devint une lutte de libération, une remontée vers les origines, et la liberté, un arbre :

> « Pour nous aider à trouver le sens de la liberté, nous allons la comparer à un arbre qui pousse dans la brousse, et à l'ombre. Lorsqu'on aura arraché toute la broussaille qui l'étouffe et lorsque l'ombre aura disparu, cet arbre vivra et croîtra. » (Raapoto Duro, 1988 : 46)

Pendant les années soixante, cet essaim d'îles dispersées qui compte moins de 150 000 habitants, longtemps replié sur lui-même, s'ouvrait au monde et prenait conscience de sa fragilité. Les pasteurs et les fonctionnaires français n'avaient pas favorisé une ouverture qui aurait mis leur pouvoir en danger. C'est l'installation du C.E.P. qui révéla à la Polynésie sa faiblesse et sa place dans le monde. Avec le retour à la terre que proposa Henri Hiro, les Polynésiens revisitèrent nostalgiquement un passé imaginaire où leurs ancêtres n'avaient pas besoin de l'Autre pour vivre. Où chaque île représentait une communauté qui tirait sa nourriture de son sol et de la mer, loin de l'agitation du monde. Le poète adopte volontiers la posture du prophète biblique en lutte contre son époque, isolé par son intransigeance, et sûr de la justesse de son combat. Le texte « Oia Hoi », sous-titré « Je veux m'asseoir avec toi », qui introduit le recueil *Message poétique* (1991) mérite d'être examiné. Souvent cité, bien qu'il soit écrit par Jean L'Hôte[281] « d'après Henri Hiro », il concentre quelques marqueurs identitaires forts qu'utiliseront par la suite de nombreux militants culturels, également à la recherche d'authenticité première. Pour Hiro, le peuple polynésien se caractérise par une langue, le tahitien[282]. Hiro rappelle que ses parents adoptifs n'en connaissaient pas d'autre, et

---

[280] La réinterprétation est, comme l'a montré Babadzan (1982), un moyen de résister à la violence acculturative, une manière de passer les compromis nécessaires.

[281] Jean L'Hôte, né le 13 janvier 1929 à Mignéville (Meurthe-et-Moselle) et décédé accidentellement le 28 avril 1985 à Nancy, est un écrivain et cinéaste français. Ses parents étaient instituteurs. Après des études d'art et d'archéologie, il entre à l'Ecole des hautes études cinématographiques (IDHEC). Il collabore ensuite à l'émission *Cinq colonnes à la une*, mensuel d'information de l'ORTF, et travaille aussi avec Jacques Tati, notamment pour le film *Mon oncle*. Dans les années 70/80 Jean L'Hôte réalise de nombreux téléfilms et documentaires pour la télévision française, et des émissions pour l'Eglise Réformée de France. Il tourne plusieurs films en Polynésie française, en particulier avec Henri Hiro et le personnel de la Maison des Jeunes et de la Culture de Papeete. On lui doit un livre, *La Communale* (1959). Voir, à l'adresse http://www.ica.pf/articles.php?id=916 ,*Le Pasteur et la vanille* (1978).

[282] Bougainville puis Cook l'avaient remarqué et Sonia Lacabanne en fait elle aussi un trait identitaire capital (1992 : 8).

qu'il n'a pas aimé l'école française qui méprisait sa langue maternelle. Mais le texte parle surtout de l'art de vivre de ce peuple de pêcheurs-paysans qu'il avait connu pendant son enfance. Henri Hiro transforme l'attachement à la terre, *fenua*, en attachement à la nature, *natura* : un glissement sémantique subtil qui a pour but de mettre en évidence le « rapport harmonieux » que les anciens Mā'ohi avaient su établir avec un milieu qu'il s'abstenaient de piller[283]. Cette simplicité d'antan, à la fois biblique et *mā'ohi*, est donnée en modèle aux jeunes générations. Il n'est pas sûr que les Polynésiens d'antan aient vécu en harmonie avec la nature. Il n'est pas sûr que ce concept de nature, relativement récent et marqué par nous inquiétudes contemporaines, soient pertinents pour rendre compte de la société ancienne[284].

La célébration d'une société plus proche de la Nature s'accompagne inévitablement d'une valorisation de la communauté attachée à ce sol, et notamment la famille élargie qui exploite avec bon sens le fragile espace polynésien. La vallée, du sommet de la montagne jusqu'à la barrière récifale, est un espace naturel où le clan premier s'est installé, un microcosme qui impose la solidarité.

> « Cette structure très particulière de notre société m'a protégé de l'individualisme et de l'égoïsme. » (L'Hôte – Hiro, 1991 : 5)

Les « anciens », dont Henri Hiro célèbre la vie simple, ne sont pas ceux d'avant le contact, mais les générations qui avaient accepté le modèle identitaire des missionnaires, après la restructuration des communautés païennes effectuée par ces derniers. Cette confusion entre « ancien » et « traditionnel » est caractéristique du discours identitaire des années soixante-dix. Le passé dont Hiro est nostalgique est un passé missionnaire, qu'il récuse par ailleurs, puisqu'il le rend responsable de la disparition de l'ancienne culture *mā'ohi*. Chantal Spitz cultive elle aussi cette ambiguïté. Les textes du recueil poétique de Henri Hiro ignorent délibérément les transformations que subit la Polynésie des années soixante-dix et célèbrent la

---

[283] Une telle lecture du passé a conduit à interpréter les *rāhui* anciens (une partie du territoire ou du lagon était déclarée interdite à la culture ou à la pêche) que les chefs imposaient régulièrement comme des mesures de protection de l'environnement. C'était soi-disant une manière de protéger les ressources d'un pays qui pouvait connaître la famine. Une telle interprétation, très « écologique », passe sous silence que ces restrictions alimentaires étaient une manière pour les chefs d'imposer leur pouvoir sur les populations. Ahutoru avait fait remarquer à Bougainville que la table des chefs était mieux fournie que celle d'un peuple qu'ils brimaient en le soumettant régulièrement à ces interdictions. Celles-ci précédaient souvent les grands événements communautaires et en soulignaient le caractère « sacré ».

[284] « Le sujet polynésien, avant la période de contact avec l'Occident, ne vit pas dans la Nature, il vit en relation avec des entités plus ou moins chargées en sacralité dans le cadre de son réseau. » (Rigo, 2004 : 269).

Nature, « *Ia ora te natura* » (1991 : 15-16), seul fondement possible pour une identité *mā'ohi*. Le travail manuel y est célébré :

> « C'est ta main, et ta main seulement
> Qui est la mesure de la touffe qu'il faut planter
> La touffe d'où s'élanceront l'arbre et la vie
> La main bonne retourneuse de terre
> La main apte à écarter les pierres
> La main qui sait donner l'ombre
> La main qui arrose
> La main fertile
> Alors maintenant tu peux le dire :
> Le soir de Turu
> Est un bon soir pour les plantations. » (Hiro, 1991 : 8)

Dans *L'Arbre à pain* de Célestine Hitiura Vaite, Ati, un militant du parti indépendantiste d'Oscar Temaru, le maire actuel de Faa'a, vient chercher Pito, le mari de Materena, pour balayer la route.

> « Le balai, c'est symbolique, c'est pour dire « Du balai » à tous ces Popa'ā farāni[285], ces envahisseurs, ces salauds, ces voleurs de terre. » (Vaite, 2003 : 199)

Une discussion politique assez vive s'engage. Loana, la mère de Materena voue un culte à Gaston Flosse, l'adversaire d'Oscar Temaru[286]. Le ton monte d'autant plus vite que tous sont un peu ivres. Ati argumente : quand il a fallu aller se battre pour la France, les Polynésiens ont répondu présent, et maintenant qu'ils font appel à la France, personne ne les écoute. De Gaulle, peu reconnaissant, leur a imposé la bombe atomique.

> « Ati sourit et explique qu'il a un rêve (qu'il a emprunté à Oscar) et que son rêve c'est de se débarrasser de tous les Popa'ā et de vivre comme on vivait avant, 'oia ho'i, on va retourner au fa'a'apu planter nos ignames, on va aller à la pêche, on va vivre simplement. Heureux, indépendants. » (Vaite, 2003 : 202)

On ne peut accorder de crédit à un tel rêve : peu nombreux sont les Polynésiens désireux aujourd'hui de devenir agriculteurs. Ce sont plutôt les agriculteurs qui rêvent de devenir employés ou fonctionnaires. Mais le retour au *fa'a'apu*[287] fait partie du mythe indépendantiste. On sait bien qu'en l'état actuel, l'agriculture ne permet pas de nourrir le pays

---

[285] Ces Français.
[286] Celui-ci vient de passer aujourd'hui un accord de gouvernement surprenant avec son ennemi de toujours.
[287] Jardin potager.

et de se passer de la France, mais on veut croire à l'autosuffisance alimentaire, qui marquerait le retour à une vie simple et heureuse qui fut celle, paraît-il, des ancêtres.

Titaua Peu raconte dans *Mutismes* un meeting indépendantiste. Il s'agit de récupérer la terre anciennement confisquée :

> «Là aussi les discours s'enchaînaient. Des vieux sages aux plus jeunes, fougueux et impatients, ils venaient tous dire leur incompréhension et leur volonté de se réapproprier leur terre, leur culture. La vraie cependant, pas celle qu'on avait « folklorisée » pour le *heiva* et que l'on vendait, par la suite, aux plus grandes chaînes hôtelières. » (Peu, 2002 : 92)

Pour les participants à ce rassemblement, se réapproprier la terre, c'est en prendre soin : écologie et indépendance vont de pair pour les nouveaux auteurs.

> « Un Tahitien qui reprend sa terre est un Tahitien libre, et, pour la reprendre, il fallait empêcher qu'elle soit de nouveau bafouée, souillée. » (Peu, 2002 : 119)

Dans *Hombo,* les grands-parents d'Ehu, l'enfant si mal nommé par ses parents pressés de s'occidentaliser, essaient de conjurer les risques de dérive en initiant l'enfant au travail de la terre comme s'ils pouvaient corriger « ce défaut d'identité » (Spitz, 2002 : 19).

> « Depuis qu'il est assez robuste Ehu a pris l'habitude de suivre Mahine partout. Près de lui il s'enracine dans sa terre prolifique. A flanc de montagne où elle est sombre gage de fertilité pour la culture du tarua[288] du ûmara[289] du manioc et du ufi[290.] Au bord de la rivière où elle est boueuse indispensable à la pousse du taro, toutes patientes tubercules (sic) dont les premières sont déterrées quelques mois après la mise en terre. Regarder silencieusement son grand-père déterminer un carré et y remuer la terre la fouiller la ramollir longuement légèrement tendrement pour lui permettre d'enfouir dans chaque trou ainsi préparé un àta et le recouvrir de la mince couche de cette même terre. Recommencer plus loin la même opération pour mettre dans chaque trou trois ou quatre courtes branches de manioc. Plantations faciles ponctuées de brusques hochements de tête approbateurs ou de brefs reproches quand ses mains inhabiles mettent la pousse en danger. » (Spitz, 2002 : 39)

Le grand-père Mahine transmet de façon quasi muette son savoir d'agriculteur à Ehu. Pas un mot ne vient gêner la transmission. Plus qu'un simple savoir, Mahine transmet une manière d'être, la relation charnelle qu'il entretient avec sa terre, à la fois femme et mère. Il pense pouvoir « autochtoniser » son petit-fils en refaisant devant lui les gestes qui enracinent. Ainsi

---

[288] Tubercule dont on ne mange que les feuilles (*fafa*). Variété du *Caladium, Xanthosoma sagittifolium* (Linné).
[289] Patate douce.
[290] Igname.

pétrie, caressée, malaxée, fouillée et chérie, la terre est rendue fertile. Les *Maō'hi* de Chantal Spitz ne sont plus des navigateurs mais des terriens amoureux de leur *fenua* qu'ils cultivent, et dans lequel ils plantent aussi le placenta de leurs enfants. Mahine pense que l'éducation qu'il donne à son petit-fils Ehu lui évitera la dérive fatale à laquelle sa mauvaise nomination l'expose.

> « - Mmm… Tasse la terre un peu mieux. Les pousses ne vont jamais tenir comme ça… Espace les plantes si tu les colles trop elles n'auront pas d'espace pour se développer… Tu dois bien regarder sinon tu ne sauras pas. » (Spitz, 2002 : 39).

Ehu, le Blond, préfère planter le *taro*, c'est la culture réservée aux hommes.

> «Arpenter la terre boueuse qui l'aspire la sentir la reconnaître propice à la maturation des tubercules. Recouvrir le pai taro291 de nīàu292 sec pour éviter la prolifération des herbes pendant les longs mois avant le déterrage. Résonner de la cadence sourde et régulière du plantoir taillé dans une épaisse branche de pūrau que Mahine enfonce puissamment violemment obstinément pour ouvrir la masse boueuse dans laquelle il pose soigneusement les rejets. Il aime ses mains qui s'enfoncent dans la matrice promesse de lendemains qui déploient la nourriture familiale autour de la table qui communie la force. » (Spitz, 2002 : 39-40)

Mahine espère qu'Ehu va lui aussi « s'enraciner dans la terre prolifique » (Spitz, 2002 : 39), en la travaillant et en la fécondant[293]. Teraimateata, sa grand-mère, lui enseignera quelque chose de moins violent. Elle lui montrera les gestes délicats qui fécondent, qui « marient », la vanille. Le travail agricole est encore décrit avec beaucoup de sensualité, comme une relation charnelle :

> « Prendre la fleur dans une main et de l'autre ouvrir le ôfata, opercule, à l'aide d'un morceau de bois effilé décrocher le reà, grain de pollen, le déposer avec précaution dans le ôfata et refermer le tout. Il imite sa grand-mère et ses sœurs. Jambes écartées bien plantées corps raide légèrement en avant bras assurés mains rigoureuses. Le travail est rapide et silencieux. Les milliers de fleurs à féconder ne vivent que trois jours. Récolter neuf mois plus tard les gousses et les étendre des jours entiers au soleil qui leur fait rendre leur eau et exhaler leur capiteux arôme.» (Spitz, 2002 : 40)

Malheureusement, après la mort du grand-père, tout ce travail d'enracinement cesse. Le père et la mère d'Ehu reviennent de la grande île « affublés de la fille qu'ils ont élevée » (Spitz, 2002 : 65), une sœur qu'il veut aimer mais qui parle la langue étrangère. Le père d'Ehu, le

---

[291] La terre de la tarodière qui a été buttée et irriguée.
[292] Palme de cocotier.
[293] Un mythe néo-zélandais raconte comment Tane façonne avec Papa, la terre-mère, une femme dotée d'un *puke* (Mont de Vénus). Après l'avoir animée en lui insufflant la vie dans les narines, il s'unit à celle qu'il appelle *Hine ahu one* (la jeune fille de la terre). *Hine* donne naissance à Hine Titama et à d'autres filles. Tane prend pour femme sa fille aînée Hine Titama qui lui donne à son tour plusieurs filles (Dunis, 1984 : 411-412).

responsable de la mauvaise nomination, travaille à Tahiti sur un tractopelle et passe ses journées, comble de l'ironie, « à ouvrir des routes couper des montagnes pour le compte du service des travaux publics qui modernise l'île. » (Spitz, 2002 : 55). L'opposition est nette entre ce grand-père amoureux d'une terre dont il tire son identité et ce père expatrié qui mutile la terre tahitienne.

On peut craindre que cette nostalgie du travail de la terre ne soit le signe d'une désaffection. Le processus de mythification commence quand le lien se perd. La terre polynésienne, délaissée, abandonnée, vendue et souillée, devient pour ceux qui l'ont perdue un motif de rêverie, un thème de prédilection pour l'élaboration symbolique. Loana, dans *L'Arbre à pain*, prend plaisir à se souvenir de Rangiroa, son île d'origine, où elle ne retournera plus. Materena aime aller pêcher sur le rivage qui fut jadis la propriété de son clan. Chaque écrivain a son lieu d'origine, sa terre d'authenticité. C'est le Pari pour Flora Devatine, Maupiti ou Moorea pour Jean-Marc Pambrun, l'île de Huahine pour Louise Peltzer et Chantal Spitz. De façon générale, le travail de la terre est au cœur de toutes les manifestations folkloriques destinées aux Polynésiens urbanisés et aux touristes. L'engouement est d'autant plus vif pour ces spectacles que le lien charnel et vivant avec la terre est, quoi qu'en disent les écrivains, en grande partie perdu. Renouer avec la terre, ne serait-ce que le temps d'un spectacle, c'est se rassurer sur la solidité d'un lien dont on peut craindre qu'il ne se défasse. La Polynésie d'aujourd'hui qui devient sans cesse plus urbaine, et plus dépendante, aime se sentir paysanne, capable de vivre de ses cultures[294]. La réussite d'un folklore tient aux regrets qu'il suscite et au passé qu'il occulte, puisqu'on a décidé de n'en garder que ce qui était admirable.

> « Comme toujours la folklorisation est la couverture en surface de ce qui baratte dans les profonds. Un faux-semblant.» (Glissant, 1996 : 115).

Le rêve du retour à la terre est le rêve du temps où la Polynésie vivait en marge de l'histoire, à l'écart des grandes routes maritimes et des conflits mondiaux. Il suffisait, pour vivre heureux, de planter le *taro* et d'aller pêcher. Ce temps rêvé a-t-il vraiment existé ? Dans *L'Ile des rêves écrasés*, la mère de Tematua donne à son fils, qui part à la guerre de 14, un peu de la terre de son île dans un morceau de bambou. Tematua fait partie des quelques enfants qui reviennent vivants du conflit. Il semble bien que ce talisman l'ait protégé.

---

[294] La Polynésie redécouvre depuis quelques années les anciennes cérémonies qu'avaient fait oublier les pasteurs. Tous les ans, on fête maintenant avec faste le retour de la période d'abondance, le *Tau Matari'i*, lié à l'apparition des Pléiades dans le ciel austral, début novembre. Le pays essaie de retrouver les rythmes qui scandaient la vie ancienne.

3 Enterrer le placenta

Le rite de l'enterrement du placenta, encore pratiqué dans de nombreuses familles, a pris aujourd'hui pour les Polynésiens la valeur de coutume identitaire. Les Polynésiens sont même persuadés qu'ils sont les seuls de par le monde à procéder ainsi[295]. Bruno Saura a enquêté sur la survivance de cette pratique en 1997. Il est apparu qu'à la maternité du Centre Hospitalier Territorial de Mama'o, à Papeete, dont les patientes sont essentiellement polynésiennes (souvent originaires des autres îles que Tahiti), sur 192 mères interrogées, 97 (soit 50,52%) avaient emporté ou fait emporter le placenta par un membre de la famille pour l'enterrer. Selon l'anthropologue, « la tradition se maintiendrait davantage dans les milieux défavorisés socialement et économiquement, ceux dans lesquels les filles ont des enfants plus jeunes, qui vivent plus près de leurs coutumes ancestrales. » (Saura, 2003b : 90)

Les conditions de cet enterrement sont très variables et ont subi depuis les deux cents dernières années une évolution notable :

> « S'agissant des conditions matérielles d'enterrement du placenta et du choix du lieu de sa destination, c'est vers le père ou les grands-parents de l'enfant qu'il faut se tourner, car la mère, alitée ou non, ne s'en occupe en général pas. La plupart des personnes interrogées disent enterrer le placenta assez profondément, pour éviter qu'un chien – et ils sont nombreux en Polynésie – vienne le déterrer. À défaut de placer directement un arbre dessus, certains placent un parpaing sur le trou rebouché et un arbuste légèrement sur le côté.
> Le placenta est soit enterré à nu, dans le sol, soit enveloppé d'un linge ou de feuilles. Traditionnellement, on recourrait à des feuilles d'arbre à pain ('uru), de 'ape (Alocasia macrorrhiza), à des feuilles de ti (Cordyline) arrondies (rau menemene), de nono (Morinda citrofolia) ou de riri (Lys de Rarotonga). Originaire de Raivavae aux Australes, une île qui a conservé plus que d'autres ses traditions, le pasteur Grégoire Tumarae, dit Rono, se souvient qu'on enterrait autrefois le placenta enroulé dans une natte tressée (pe'ue), souvent celle sur laquelle la mère avait accouché. Ce type de pratique renvoie à des comportements culturels fort anciens, relatifs à l'enterrement du placenta mais aussi des morts à l'intérieur d'un tissu en écorce battue et/ou d'une natte. Nous y reviendrons lorsqu'il sera question de l'impureté commune aux substances féminines engagées dans la naissance et aux cadavres.
> Le lieu traditionnel d'enterrement du placenta, comme de dépôt du cordon ombilical desséché, était dans les temps pré-européens le marae – temple, sanctuaire – familial, notamment pour les enfants nés de souche royale (ou, si l'on préfère, à l'intérieur de familles de chef). Il pouvait s'agir d'une partie de la cour du marae, ou de la structure même du temple. On note toutefois une grande variété de situations, d'un archipel et

[295] On retrouve cet enterrement du placenta dans de nombreux pays. Dans les cimetières coréens, par exemple, on trouve des lieux où les placentas sont enterrés. Maryse Condé dans *Moi, Tituba sorcière…* parle d'un enterrement de placenta, au pied d'un fromager, à la Barbade (1986 : 17).

> parfois d'une île à l'autre, dans l'ensemble polynésien. Handy en donne quelques exemples : « Aux Marquises, le cordon ombilical était conservé soit dans la maison des parents, soit attaché ou placé à l'intérieur d'un arbre. En Nouvelle Zélande, on enterrait le cordon dans un lieu secret, avec parfois un jeune arbre dessus, auquel cas, la vie de l'arbre et celle de la personne seraient unies par un lien intime; quant au placenta, il était placé devant l'autel de la tribu, alors qu'aux Marquises, on l'enterrait dans de la terre boueuse ».
> Les profonds changements religieux intervenus au XIXème siècle en Polynésie orientale ont conduit à l'abandon des marae, et la pratique d'enterrer le placenta dans sa cour s'est transformée en enterrement dans le jardin familial, ou parfois, notamment aux îles Australes, au seuil des maisons. Dans les deux cas, la signification paraît toujours être celle d'un rattachement de l'enfant, par le biais d'un arbre ou d'une maison, à sa terre (fenua) d'origine, à une propriété familiale, ancestrale ; ou bien, dans une acception plus vaste, signifier l'attachement de l'enfant à son île natale (fenua, ici dans le sens de territoire émergé), malgré les voyages qu'il ne manquera pas d'entreprendre. » (Saura[296])

Lors des *Etats généraux de la naissance* qui se sont tenus à Tahiti en mars 2006, le gouvernement présidé par Oscar Temaru, leader de l'UPLD (Union Pour La Démocratie), avait organisé une mise en terre solennelle de placenta devant le bâtiment de la Présidence de Polynésie française. La dépêche de l'agence *Tahiti Presse*[297] qui reprenait un communiqué du Ministère de la Santé polynésien rappelait que les femmes des îles Australes, des Tuamotu-Gambier ou des Marquises avaient fait part de leur désir d'accoucher dans leur île, alors que les infrastructures médicales les obligeaient à venir accoucher à la maternité de Papeete. Cette même dépêche soulignait aussi l'attachement des femmes à l'enterrement du placenta rappelant « l'importance culturelle de la naissance en Polynésie ». La cérémonie officielle était conduite par un conseiller technique du président. Un cocotier fut planté sur ce placenta donné par une jeune mère de l'archipel des Gambier. La dépêche précisait qu'elle était déjà mère de trois garçons et qu'elle était heureuse d'enterrer à cet endroit le placenta de sa fille dernière née. L'anthropologue Bruno Saura, cité en fin d'article comme ultime autorité[298], soulignait prudemment que cette tradition représentait « une continuité de vie »[299]. La nouvelle majorité, élue pour le changement, le *taui*, n'avait pas hésité à faire de cette coutume un acte politique fort pour affirmer son attachement à la culture autochtone.

Cette coutume paraît assez simple à interpréter et présente l'avantage de frapper efficacement les esprits. Les Polynésiens, en enterrant les placentas, montrent de façon évidente qu'ils

---

[296] Bruno Saura, « Enterrer le placenta ; l'évolution d'un rite de naissance en Polynésie française », http://www.lehman.cuny.edu/ile.en.ile/pacifique/saura_placenta.html#20

[297] Dépêche *Tahiti-Presse* du 27 mars 2006, 18 h 31.

[298] Il avait publié, en 2003, un livre consacré à la question intitulé *Entre nature et culture*.

[299] Le placenta ne pouvait être, aux yeux de ces mères, enterré ailleurs que sur une terre familiale. L'autorisation de le faire à Tahiti, donnée par la jeune mère des Gambier, est surprenante.

appartiennent à la terre-mère, une *fenua metua* ou une *metua vahine*, sans laquelle il n'y a pas d'identité *mā'ohi* possible. Bruno Saura rappelle, dans l'ouvrage qu'il a consacré à la question du placenta, que l'étymologie du mot *pūfenua* composé de *fenua*, « l'île », « la terre », et de *pū*, mot éminemment polysémique mais traduit par « centre »[300], semble justifier cette interprétation.

> « Noyau de terre, le placenta est peut-être la première île, la première terre d'ancrage de l'enfant à l'intérieur de cet univers marin qu'est la poche des eaux renfermées par les membranes matricielles. La poésie de l'image n'a rien d'étonnant dans la mesure où il n'est pas en Polynésie de terre sans mer ; et dans la cosmologie, les îles sont souvent des être marins, poissons pêchés au fond de l'eau, traînés puis stabilisés par des héros légendaires. » (Saura, 2003b : 16)

Le cordon ombilical, le taura pito, qui lie l'enfant à cette masse spongieuse, et comme terreuse, est le symbole de cet attachement « viscéral » à une terre mère qui nourrit et protège301. Henri Hiro insiste, comme son ami Duro Raapoto, sur la relation première à l'île-mère. Il conclut ainsi la dernière interview qu'il donne, avant de mourir :

> « La mère est le symbole du lien direct, le lien parental. C'est le pufenua, le placenta, la matrice. » (Hiro, 1991 : 78)

Curieusement, la lecture de *Tahiti aux temps anciens* ne nous apprend presque rien sur l'enterrement du placenta, dont personne pourtant ne met en doute l'ancienneté. Teuira Henry indique simplement que le cordon ombilical du fils d'un chef était entouré dans un morceau de tapa parfumé, et placé dans un bambou, puis dans une boîte hermétique, avant d'être glissé entre les pierres du *marae* ancestral.

> « Cette relique était considérée comme l'essence de l'enfant. » (Henry, 1997 : 192)

On ne reviendra pas sur la question de la traduction de *iho* par « essence », mot fortement connoté par la pensée occidentale. Retenons simplement que le cordon séché était une relique qui devenait dangereuse pour l'enfant, si elle tombait entre des mains hostiles. En s'emparant

---

[300] *Pū* désigne à la fois « la mangue verte », « la conque marine », « la conclusion d'une chose », « la touffe », « le centre », « la tête de la pieuvre » et « le fond d'une passe ». La polysémie des mots rend la preuve par l'étymologie toujours un peu suspecte, dans la mesure où celui qui explique choisit parmi les sens possibles celui qui lui permet de confirmer sa théorie.

[301] L'île, décrite comme un poisson dans certaines légendes, est par ailleurs fortement humanisée. Elle a un *pito*, un nombril, qui est le lieu de son origine et de sa genèse, comme à Rurutu, où une pierre placée au centre de l'île est présentée comme son nombril. A Huahine, l'île n'a pas seulement un nombril mais un sexe féminin. Huahine est formée pour ceux qui veulent en souligner la féminité de *hua* (sexe) et de *hine* (la femme, la jeune fille). Il est vrai que la forme de la baie et l'entrée de la passe sont plutôt évocatrices.

de ce cordon, on pouvait agir sur l'individu à qui il appartenait. Quant au placenta lui-même, Teuira Henry n'en dit rien. Il devait être enterré, comme tous les déchets organiques susceptibles d'être manipulés par de dangereux sorciers, dans une fosse du *marae*, appelée *tiri-a-pera* (Henry, 1997 : 149-150). Les femmes, particulièrement impures au moment de l'accouchement, devaient enfanter dans une maison provisoire couverte de fougères, le *fare-rau-maire*, construite à l'écart, derrière le *marae*.

> « Tout ce qui avait été laissé dans la maison de fougères était soigneusement enterré avec des invocations appropriées, destinées à rendre un nouveau caractère de sainteté au centre de royauté ancestral. » (Henry, 1997 : 192)

Il est très possible que la cérémonie de mise en terre du *pūfenua*, aujourd'hui considérée comme un rite d'union à la terre, fût d'abord anciennement un geste simple qui consistait à éliminer des déchets dangereux pour l'individu et la communauté. Il ne fallait pas qu'un sorcier s'en prenne à l'*iho* de la personne mais il ne fallait pas non plus que la femme souille le monde de l'*ao*, celui de la lumière et des hommes. On voulait se protéger de l'impureté des femmes. Ce qui venait de leur corps devait retourner à la terre avec toutes les matières putrescibles et humides. Seul le cordon, propre et sec, pouvait être conservé comme une relique noble, que l'on cachait dans les pierres du *marae* interdit aux femmes.

Dans son livre, *Naissance d'une tradition* (1982), Alain Babadzan montre que les rites accomplis lors d'une naissance sont à mettre en parallèle avec ceux qui suivent la mort. Naître et mourir sont deux événements symétriques à l'issue desquels on « plante » en terre et on renvoie au monde du *po* de la matière organique. Tout se passe comme si l'univers des femmes était un univers magique et dangereux qui devait être géré par les hommes avec la plus extrême précaution. La naissance était un moment de passage particulièrement délicat où l'homme était en contact avec le divin. Lors de la naissance du fils aîné d'une famille de grand chef, le *paia*, le « docteur de la famille », s'écriait :

> « *Ua muhuta mai nei te atua* (Le Dieu a volé jusqu'ici) et tous ceux qui étaient présents faisaient leurs vœux. Pendant quelques instants on laissait l'enfant crier et respirer[302] pour lui permettre de recevoir toute la vie (*hio*) de sa mère, après quoi le cordon était coupé avec un couteau taillé dans un bambou qui poussait sur les lieux. » (Henry, 1997 : 191)

---

[302] Avant ce cri, avant la première respiration, on pouvait tuer l'enfant (Henry, 1997 : 283).

Le *paia* était un spécialiste qui, comme les prêtres lors de la cérémonie du *pa'iatua*[303], avait pour mission de gérer, dans les formes requises, le contact du monde humain avec celui des morts et des dieux. Alain Babadzan parle de « dangereuse contiguïté » (Babadzan, 1982 : 179). Les nombreux *tapu* imposés aux femmes lors des naissances montrent à quel point cet événement inquiétait les hommes.

> « Les *tapu* imposés à la femme enceinte étaient analogues à ceux placés sur les personnes ayant été en contact avec la mort, ou sur les agents des rituels funéraires. Il est d'ailleurs significatif que les malades gravement atteints ou les mourants étaient également mis à l'écart dans une hutte, *whare tupapaku*[304] (maison du cadavre) : dans les deux cas se déroulait dans ces édifices tapu un processus évolutif dont l'issue, bien que de nature opposée, était entouré d'interdits analogues. » (Babadzan, 1982 : 173)

Il semble évident que la coutume de l'enterrement du placenta, unanimement célébrée comme une manifestation identitaire, a perdu le sens que les anciens Polynésiens lui donnaient. Tout d'abord parce que l'identité, au sens où nous l'entendons aujourd'hui, n'existait pas, mais aussi parce qu'il y avait bien d'autres manières de célébrer l'attachement à la terre, ne serait-ce que par les chants de terre, les *paripari fenua*. Le rite ancien avait pour but premier de permettre aux hommes de ne pas se laisser « déborder » par l'univers féminin et de rendre plus sûrs les rapports dangereux qu'ils pouvaient avoir avec le divin. Le *pō* et l'*ao* étaient amenés à se rencontrer lors de circonstances importantes comme la naissance, la mort, le début de la période d'abondance, ou le *pa'iatua*. La méfiance affichée à l'égard de l'« impureté » était une manière pour les hommes de mettre les femmes à l'écart, de récupérer à leur profit un pouvoir détenu par elles seules, celui de perpétuer l'espèce, de faire passer du *pō* matriciel, à l'*ao* masculin les enfants qui naissaient[305]. Les hommes, bien décidés à gérer cette force inquiétante pour leur pouvoir, firent ce qu'ils purent pour contrôler

---

[303] La grande cérémonie où l'on change les plumes du *to'o*, l'effigie sacrée du dieu. Voir Henry (1997 : 165-185) et Babadzan (1993 : 129-141). Ce renouvellement des effigies est à mettre en relation avec la venue annuelle du dieu qui revient du monde des morts pour apporter l'abondance sur la terre. « La circulation incessante de la divinité entre l'*ao* et le *po*, monde des morts et monde des vivants, est clairement figurée (et résumée par le rituel) où celle-ci est appelée à incarner son « corps », puis sommée de le quitter. » (Babadzan, 1993 ; 132). La naissance est aussi un moment crucial où le monde des morts rencontre celui des vivants. Les prêtres étaient les seuls spécialistes capables, lors du *pa'iatua*, de convoquer le dieu et de le renvoyer dans les formes requises, afin que les humains ne souffrent pas de ce contact avec le divin. « Que la sainteté demeure ici afin que nous devenions ordinaires » (Henry, 1997 : 185), disaient les prêtres, à la fin du rite pour clore la cérémonie.

[304] Alain Babadzan note (1982 : 173), que *tupaku*, en maori de Nouvelle Zélande, désigne le malade, le cadavre, ou la victime destinée au sacrifice.

[305] Les femmes étaient en concurrence avec les prêtres. Ces derniers étaient les seuls à pouvoir convoquer les dieux, lors des grandes cérémonies, à favoriser leur passage vers l'*ao*. Les femmes avaient un pouvoir de cette sorte puisqu'elles étaient elles aussi les seules à pouvoir faire naître des enfants, à les amener de l'obscurité du *pō* à la lumière de l'*ao*.

symboliquement un événement qui les dépassait. L'enterrement du placenta est une manière d'écarter la femme, de minorer son rôle dans la mise au monde[306]. Tematua enterre seul les placentas. Il n'est rien dit de l'accouchement[307]. Il ouvre seul le ventre de la terre pour y déposer le précieux paquet, il est seul aussi pour planter l'arbre et dire les paroles qui donnent au rite sa solennité. Chantal Spitz ne semble pas remarquer à quel point elle collabore à cette mise à l'écart de la femme. Quand naît le premier fils de Teuira (L'Eclair) et de Maevarua (Accueilli Deux Fois), c'est le père qui l'occupe. On ne sait rien de l'accouchée. C'est lui qui choisit le nom dans l'histoire familiale, et la pointe To'erauroa[308] comme lieu pour enterrer le placenta.

> « Il ouvre le ventre de la terre nourricière, y dépose délicatement le placenta sur lequel il place un jeune tumu Uru[309], puis remet la terre en place. Le placenta a nourri Tematua en Teuira, le tumu Uru le nourrira en sa vie d'homme.
> Union de l'homme à la terre dans laquelle il plonge ses racines, union de la terre à l'homme qui fait jaillir de son ventre la nourriture de l'homme. Pour chaque naissance d'homme, mise en terre d'arbre nourricier. Maevarua, par ce geste, perpétue l'âme millénaire de son peuple. » (Spitz, 2003 : 33)

Le placenta et l'arbre plantés dans la terre ont le même rôle nourricier. Tout Polynésien connaît la symbolique du *'uru* et les légendes qui y sont liées. Lors de la « création », lorsque Ta'aroa, le dieu suprême du panthéon polynésien, se débarrasse de ses plumes, elles produisent sur la terre « la verdure, mais une fois le ciel érigé à sa position actuelle et la mortalité des hommes ayant rapidement augmenté, de nombreuses plantes nouvelles surgirent de leurs corps ensevelis » (Henry, 1997 : 438). Le premier arbre à naître est l'arbre à pain :

> « Le *'uru* ou arbre à pain (Artocarpus incisa) jaillit d'un homme, le tronc était son corps, les branches étaient ses membres et les feuilles ses mains, le fruit était sa tête et à l'intérieur se trouvait la langue (le cœur du fruit). » (Henry, 1997 : 438)

---

[306] C'est le thème central de *Sans Tabou ni Totem* (Dunis, 1984)

[307] Nicole Loraux a montré ce que les femmes perdent dans le mythe grec de l'autochtonie (1996). En Polynésie, la femme se charge de la sortie du *pō*, c'est à l'homme d'accomplir les rites qui vont conduire l'enfant à la lumière, l'*ao*.

[308] La pointe située au nord de l'île où la légende fit arriver Hutu-hiva, la fille de l'*arii* de Raiatea, toute engourdie (*manunu*) dans un tambour (Henry, 1997 : 107). On peut lire, dans *Tahiti aux temps anciens,* la description du *marae* qui se trouve là : « Sur une pointe appelée *Manunu-i-te-ra'i* (Rendu insensible dans le ciel) se trouve, à l'ombre d'un grand *aito,* un *marae,* avec un grand mur fait de roches stratifiées et de pierres rondes. La pierre de fondation aurait été placée par Rua-hatu au cours de son circuit d'apaisement après le déluge. » (Henri, 1997 : 155).

[309] Un arbre à pain.

D'autres arbres vont naître des hommes. Mais l'arbre à pain occupe une place essentielle dans l'oraliture parce qu'il est l'ultime ressource pour se nourrir en cas de famine. C'est l'arbre nourricier par excellence. C'est un arbre à pain que Tematua plante à côté du placenta de son fils aîné, c'est sous un arbre à pain que « le Tahitien », le personnage du roman de Jean-Marc Pambrun, veut aussi enterrer le placenta de son fils. Cet arbre providentiel est présent dans tout jardin tahitien. Comme le dit Materena à sa fille, dans le roman *Frangipanier* de Célestine Vaite :

> « Avec un arbre à pain à proximité, quand il n'y a plus de sous à la banque et plus de sous dans la tirelire, pas de problème. Tu grimpes sur l'arbre et tu cueilles un *'uru*, et tu le manges comme tu veux, rôti, au four, en ragoût, frit, avec du beurre et de la confiture. » (Vaite, 2006 : 267)

L'arbre à pain est un homme. C'est lui qui se substitue à la mère pour nourrir l'enfant : une légende célèbre raconte que Rua ta'ata (L'Homme Fosse) se transforme en arbre à pain pour donner de la nourriture à ses enfants. Cette légende rapportée par Teuira Henry, qui a été « écrite en 1887 par Tupaia, maître d'école à Raiatea, sous la dictée de son grand-père Tataura » (Henry, 1997 : 438), raconte en effet que Rua ta'ata, parent de l'arbre à pain, était marié à Rumau-ari'i (Véritable précipitation royale). Le couple avait quatre enfants. Vint un jour où la famine s'installa dans le pays et les parents furent dans l'impossibilité de nourrir leurs enfants. C'est alors que le père déclara à son épouse qu'il allait se transformer en arbre et qu'elle devrait faire cuire le fruit rond qu'allait devenir sa tête. Elle pourrait ainsi se nourrir et nourrir ses enfants. Rumau-ari'i fut étonnée par cette déclaration, mais elle fut bien obligée de constater le lendemain matin que l'entrée de la caverne où la famille était réfugiée était ombragée par un arbre splendide. Elle prépara le fruit comme l'avait indiqué Rua ta'ata et nourrit sa famille. Tous les habitants de l'île, dont le roi, vinrent voir l'arbre providentiel de Raiatea. Ils cueillirent les fruits, en arrachèrent des racines pour les planter dans d'autres îles. Le nom de *uru*, qui désigne aussi « la tête » en tahitien fut donné au fruit (pour les besoins de l'histoire le signe de l'occlusion glottale est négligé).

Materena, dans le roman de Célestine Vaite commente ainsi la légende :

> « Tu penses que Dieu va demander aux hommes de mettre les enfants au monde ? Tu penses que c'est un homme qui s'est transformé en *tumu 'uru* pour nourrir sa famille ? Mon cul, Oui ! » (Vaite, 2006 : 368-369)

Elle a bien compris que cette légende essaie de donner à l'homme le beau rôle, qu'elle est une revanche symbolique, une tentative pour s'approprier un pouvoir que les femmes sont les seules à avoir.

De l'épreuve du travail et de l'accouchement de la mère, il n'est rien dit chez Chantal Spitz. A l'homme les actes symboliques qui vont faire passer le nouveau-né du côté humain. La femme reste irrémédiablement du côté obscur de la nature. Les rôles semblent nettement partagés. Il en ira tout autrement dans les derniers romans féminins polynésiens qui multiplieront les scènes d'accouchement. L'homme sera alors absent. La femme assurera cet acte seule.

Quand, à son tour, Tematua a des enfants, il répète les gestes qu'a accomplis son père. Ce sont les pères qui assurent la transmission des coutumes. Lui aussi choisit les noms, enterre les placentas et plante les arbres. Pour son premier enfant, un garçon, il choisit le nom dans « l'arbre familial », et le nomme Terii (Le Prince). Il va seul, face à l'océan, improviser son discours :

> « Je confie ton pito à la terre qui t'accueille
> Lien avec elle, lien avec tes pères,
> Pour que tu y plantes ton âme
> Grandissant avec tes racines
> Racines d'amour nées du soleil. » (Spitz, 2003 : 76)

Ce rite que l'écrivaine présente comme une simple confirmation de l'autochtonie polynésienne est en réalité un rite d'enracinement. Quand naît sa fille, Tematua la nomme Eritapeta (Elisabeth), du nom du bateau qui l'a emmené en France, pour se battre aux côtés d'autres soldats. On peut se demander si Tematua, en nommant ainsi cette enfant, se rend compte du risque qu'il fait prendre à son enfant. L'enterrement du placenta suffira-t-il à rendre « autochtone » une fille métisse dotée de plus d'un nom d'origine étrangère ? Et il fait à nouveau « le geste immémorial d'unir sa fille à sa Terre » (Spitz, 2003 : 77).

Quand naît enfin son dernier enfant, le père répète encore le geste rituel. Il nomme cette fille Tetiare (La Fleur). C'est le nom de la passe de Huahine qu'il emprunte pour aller pêcher en haute mer. Sur son placenta, il plante un *'ōrā* :

> « Il mêle à son placenta un ôra aux multiples significations et ramifications. » (Spitz, 2003 : 80).

Le *ʻōrā* est le banyan, *ficus prolixa*, un arbre aux racines aériennes[310] qui se bouturent chaque fois un peu plus loin et étendent progressivement son ombre bienfaisante. Mais *ora*, c'est la vie, si on supprime les signes diacritiques qui distinguent les deux mots en tahitien. Tetiare sera écrivaine, enracinée dans sa terre, mais toujours prête à aller plus loin, au-delà des limites auxquelles semblait la condamner son implantation.

Si Chantal Spitz accorde une grande place à ce rite, c'est bien entendu pour célébrer l'union du *Mā'ohi* avec sa terre, comme elle aime à le répéter dans son roman, mais c'est aussi parce qu'il permet de conjurer le risque que fait courir aux enfants leur métissage. En effet les enfants de Tematua sont aussi ceux d'Emere, la métisse qu'il a épousée. Incomplètement *mā'ohi*, « demis » dit-on à Tahiti, ils vont devoir affronter un monde hostile à ceux qui ne peuvent revendiquer leur authenticité. Enterrer les placentas, c'est croire dans la force du rite, dans sa performativité. Il peut penser par son geste solennel et intime - qu'est-ce qu'un rite qu'on accomplit seul ? - remédier au « défaut d'identité » de ses enfants. Tematua, dans le roman, a déjà réussi à rendre autochtone Emere, sa femme métisse, fille d'un Anglais. C'est un expert en « autochtonisation » : il a construit un *fare* traditionnel à sa femme, il lui a appris sa langue, il lui a fait l'amour et lui a « planté » dans le ventre des enfants qui l'ont définitivement ancrée dans cette île où seront enterrés leurs placentas. Si Tematua échoue dans sa tentative, on peut croire qu'il est impossible de « devenir autochtone ». Eritapeta, sa fille, dérivera sans espoir entre les deux mondes. Pour affirmer leur *iho* si peu sûre, Térii et Tetiare choisiront le militantisme. L'un fera de la politique, l'autre écrira.

Quand le Tahitien, dans le roman *Le Bambou noir* de Jean-Marc Pambrun, a un enfant de Miri, la « demie » avec laquelle il vit, il « s'assure de récupérer le cordon ombilical afin de ne pas faillir à la tradition de l'enfouir pour rattacher son fils à la terre et à ses ancêtres » (Pambrun, 2005 : 118). Etrangement, le texte ne mentionne pas le placenta, mais on apprend, par la suite qu'il a été congelé avec le cordon pour être enterré plus tard à Moorea sous l'arbre à pain de la maison des grands-parents. Par ce rite, le Tahitien qui vit avec une métisse veut affirmer, pour ceux qui en douteraient, son attachement à sa culture, et il veut faire de son fils, lui aussi « demi », un vrai *Mā'ohi*. Malheureusement Miri, en nettoyant le congélateur, jette le paquet contenant le cordon et le placenta.

---

[310] Adventices.

> « Il avait mesuré la distance entre sa conscience du monde spirituel ma'ohi et la sienne : elle trouvait que ce n'était pas si grave ; lui était effondré, en proie au sentiment d'avoir été abandonné, comme si la perte du cordon ombilical de son fils, qu'il ne pourrait plus jamais rattacher à la terre de ses ancêtres, l'avait coupé lui aussi de ses racines. Il avait manqué sa mission.» (Pambrun, 2005 : 155-156)

Le Tahitien n'a pas la vigueur de Tematua, le personnage de Chantal Spitz. Il ne parvient pas à accomplir le rite. Il ne réussit pas à faire le lien. Au contraire, il va mesurer ce qui le sépare, lui le Tahitien, de ces deux êtres qui resteront à jamais des « demis ». Il va les quitter pour finir comme une sorte de vagabond, de *hombo*, en exil sur sa propre terre. Mais la responsable de la faute est désignée. Celle qui l'a chassé de son rêve de paradis ancestral est cette nouvelle Eve, Miri, la métisse, qui a si peu conscience du monde spirituel ma'ohi.

Deux ans auparavant, Jean-Marc Pambrun avait déjà mis en scène l'enterrement d'un *pūfenua* dans une nouvelle intitulée « La passe du voyant » et publiée dans le recueil *Huna* (2003). Cette nouvelle avait pour cadre Maupiti, la plus à l'ouest des îles de l'archipel de la Société. Le personnage principal de l'histoire, Ariihau (le chef paisible), un employé de Tahiti, aime bien y revenir car c'est l'île de sa famille. Il se sent attiré par la seule passe navigable de l'île, la passe d'Onoiau, l'Espadon qui nage, qu'il emprunte souvent en pirogue quand le temps le permet[311]. Lorsque Vairaumati, une Française qu'il a baptisée du nom d'une princesse de Bora Bora, lui donne un garçon, il décide d'aller immerger le placenta de cet enfant métis dans la passe qui le fascine.

> « Je n'ai plus de terre où enfouir le *pito* d'Hi'omai à Maupiti et je n'arrive à me relier à aucun *marae*. Par contre, Oniau m'habite en permanence. Il ne faut plus hésiter. Il faut confier son destin à la mer. Nous retournerons sur le motu Auera. » (Pambrun, 2004 :84)

La décision de Ariihau est moins étonnante qu'on ne le croit. On a encore l'habitude dans certaines îles d'immerger le cordon ombilical des garçons dans un coquillage, pour qu'ils aient, dit-on, *ia roa te 'anave* , le « souffle long » nécessaire aux pêcheurs. En revanche, on enterre le placenta des filles.

Le couple ramène donc le placenta congelé de Tahiti, mais Ariihau ne peut pratiquer cette immersion tant qu'il est avec sa femme. Il doit revenir plus tard, seul, sur l'île pour mener à bien son entreprise. Il masse longuement le *pūfenua* avec du *monoi*, le pose sur des feuilles de *nono*, « plante traditionnelle réputée pour se protéger des revenants (*Morinda citrifolia*) »

---

[311] Quand la mer est mauvaise, la passe est impraticable, et l'île serait coupée du monde extérieur. Une piste d'atterrissage construite il y a quelques années a remédié au problème.

(Pambrun, 2004 : 87), enveloppe le tout de *tapa*, et le lie soigneusement avec une corde de *nape*, des brins torsadés de bourre de coco. Aux premières lumières du jour, il se dirige en pirogue vers la passe. Il peut y jeter, lesté d'une pierre, le précieux paquet qui va rejoindre au fond de l'eau l'esprit d'un ancêtre. A la lecture de cette nouvelle, on ne peut qu'être frappé par la reprise des mêmes éléments narratifs. L'enfant est un métis, et seul le père, qui est *mā'ohi*, peut pratiquer les gestes rituels.

A propos de l'immersion du placenta dans les passes, Bruno Saura précise :

> « La dimension symbolique du rituel est ici particulièrement évidente, la passe étant un point de communication entre l'intérieur et l'extérieur, l'immersion visant à reproduire, en sens inverse, le chemin accompli par le placenta lors de son expulsion de l'utérus. » (Saura, 2003b : 31)

Dans un roman récent intitulé *Je reviendrai à Tahiti* (2005), Stéphanie Richard, qui signe son livre Ariirau, met en scène Clara, une métisse, dont le désir le plus cher est de se faire accepter dans « l'île aux placentas ».

> « Tahitiens de sang, Tahitiens de cœur. Exilée par le destin, je me suis perdue et je ne peux plus vous retrouver. Je suis la nageuse, je languis de toucher ces ancêtres oubliés. J'ai marché dans les rues grises et enfumées et rien n'a arrêté mon regard, je n'étais pas chez moi, je n'ai reconnu personne. L'amour enfoui à l'intérieur, croupi, gâché, indivisible, se pourrit, car il ne peut être que pour l'île vivante. Tahiti, ma peau de chagrin, je me suis perdue dans le labyrinthe du destin et je languis de fouler ton sable, de frôler tes fleurs, d'aimer tes hommes. Tahitiennes de sang, Tahitiennes de cœur, protégez l'île vivante, la terre aux placentas, la jeteuse de sortilèges amoureux. Aue tatou e ! Pauvres de nous ! Les expatriés qui crèvent d'envie d'y retourner. Quinze ans d'exil, comme l'autre, l'homme de l'histoire, Pouvanaa a Oopa. Quinze années d'errance. Quinze. » (Ariirau, 2005 : 16)

Elle sait que, pour être vraiment considérée comme Tahitienne, il faut qu'un Tahitien, de préférence un *Mā'ohi tumu*, un Polynésien de souche, lui fasse un enfant. Elle a compris, comme Emere dans le livre de Chantal Spitz, que, lorsque l'on mettra le placenta de son enfant en terre, elle fera réellement partie de cette île. Alors seulement ce peuple, qui lui reproche ses manières de *farani*, de Française, l'acceptera.

> « A cette époque lointaine, où les mots transcrits n'existaient pas et la mémoire défiait les hommes, à chaque naissance de l'enfance, nos *tupuna* enterraient le placenta. Pour que l'enfant si un jour il devait s'exiler, revienne à l'île. Comme des aimants amants accrochés à leur terre par le cordon invisible, les îliens ne pouvaient trouver la paix que s'ils retournaient sur leur terre flottante. » (Ariirau, 2005 : 15)

Elle enrage d'autant plus de ne pas être acceptée que ceux qui la rejettent sont eux-mêmes des métis. Mais ils ont un avantage sur elle : ils n'ont jamais quitté leur île. Clara séduit donc un

vieux Tahitien favorable aux idées indépendantistes. Le livre se termine par la scène tant espérée, celle où le vieil amant, vêtu d'une chemise aux couleurs du parti d'Oscar Temaru[312], met en terre le placenta qui enracine enfin Clara la métisse dans la terre tahitienne.

> « Sous les regards de la grand-mère chinoise et du chien jaune, il a creusé un trou d'une profondeur d'un mètre, à côté du papayer où la jeune mère avait pissé une nuit de pleine lune, deux ans plus tôt. La nuit où il avait caressé son corps, où elle avait éveillé ses sens. La grand-mère fut étonnée qu'il aille aussi profondément dans la terre. Il ne voulait pas que les chiens, en grattant, puissent toucher le placenta. Pas une goutte de sueur sur le front, pas un souffle de fatigue, il a creusé dans l'allégresse la terre fertile. Pendant que la grand-mère marmonnait en tahitien quelques paroles que je ne pourrais jamais transcrire, il sortit le placenta de la glacière, de ses deux larges mains cuivrées, et le déposa dans le drap souillé du lit d'amour, que la grand-mère avait mis de côté. La matière organique spongieuse fut enveloppée dans le tissu *pareu* et déposée soigneusement bien au fond, aux creux de la terre noire de son île, de mon île. Il a ensuite planté, à cet endroit, un jeune arbre, un manguier sauvage, qu'on appelle *vi Tahiti*. Ce jour-là, il portait son chapeau tahitien, sa chemise *pareu* à fleurs, *bleu et blanche*, aux couleurs de son pays. » (Ariirau, 2005 : 122)

4 Retour à Huahine

Dans *Lettre à Poutaveri*, Louise Peltzer imagine que Rui, sa narratrice, embarque à Tahiti sur un *pahi*, grande pirogue double, pour rentrer à Huahine, son île natale. Elle revient d'exil, quitte Tavi, son maître, et rentre chez elle, pour retrouver sa vallée et les siens. Après Tahiti devenue cosmopolite, le retour à Huahine est une manière de redevenir l'autochtone qu'elle avait un temps cessé d'être.

Après une belle traversée, la pirogue entre enfin dans le lagon de Huahine, au nord, par la passe Avamo'a, la passe sacrée, qui permet d'accéder au village de Farenuiatea (Grande maison éloignée). Commence alors le tour de l'île, un des ces tours, un *tere*, qu'aiment faire les Polynésiens[313]. Louise Peltzer n'a pas choisi le chemin le plus court pour faire rejoindre à Rui la vallée familiale qui se trouve au sud de l'île. La pirogue aurait pu rentrer par la passe sud, Araara, mais il faut apporter des nouvelles au chef Mahine qui habite au nord. L'écrivaine use de ce subterfuge pour proposer à ses lecteurs la description de son île natale. L'île qui s'offre aux yeux de Rui n'est pas une île inconnue, comme c'est le cas dans les récits

---

[312] La jaquette du livre est bleue et blanche, les couleurs du *Tavini*, le parti d'Oscar Temaru, président du pays au moment de la publication du livre : L'écrivaine essayait aussi de s'enraciner par cet acte symbolique d'allégeance.

[313] Dans « La passe du voyant », à peine débarqué, le personnage de Jean-Marc Pambrun fait un tour de Maupiti (2004 : 73-87).

de voyage des navigateurs, c'est bien au contraire une île intimement connue. Le roman ne met pas en scène une découverte mais des retrouvailles. La littérature identitaire rejette ces descriptions que proposent les « écrivains doudou » (Chamoiseau, 1997 : 51) qui se croient obligés d'adopter le regard de l'Autre pour faire partager les splendeurs de leur pays. La description que Louise Peltzer fait de son île est une description d'autochtone, de petite fille qui retrouve son enfance. Le paysage qui s'offre a déjà été habité par elle : il n'est pas pittoresque ou pure extériorité. La navigation dans les eaux calmes du lagon facilite le lent déploiement de ce qui veut être plus qu'une description. Louise Peltzer saisit l'occasion de ce retour pour chanter son île, et pour renouer en quelque sorte avec la tradition ancienne du tour de l'île, du *tere*, qui donnait à l'orateur l'occasion d'accrocher, à des amers remarquables, des chants de terre, les fameux *paripari fenua*[314].

Quand la pirogue, conduite par le père, entre dans le lagon par la passe nord et commence à contourner l'île par l'est, on sent bien que le moment est venu pour l'auteure de se réapproprier un espace, trop longtemps laissé à d'autres descripteurs. Les noms défilent, ainsi que les amers remarquables, sous les yeux attendris de la petite narratrice. Les orateurs anciens, compositeurs des chants de terre, connaissaient la suite des caps et des baies qui leur permettait d'ordonner et de mémoriser leurs discours. Ils savaient, une fois la succession des lieux établie, attacher à chaque terre, à chaque forme singulière du relief, un nom et un texte à dire. Tel piton de Huahine est le sexe du dieu Hiro. L'entaille profonde qui sépare Huahine en deux îles, l'une grande et l'autre petite, rappelle que la pirogue de Hiro a coupé autrefois l'île en deux[315]. Ces amers étaient d'autant plus faciles à mémoriser que leur succession était connue de tous. En effet, les communications entre les différents points de l'île se faisaient d'ordinaire seulement par pirogue, les routes intérieures étant difficilement praticables. L'île fonctionnait, pour les orateurs polynésiens, comme la maison avec son vestibule, ses chambres et son atrium, pour les orateurs de l'antiquité gréco-latine. Sa topographie leur

---

[314] Le *paripari* est un chant de terre qui célèbre un lieu en citant ses montagnes, ses caps et ses baies. Le mot *pari* désigne une falaise en bord de mer, ou des rochers qui y tombent à pic. Les falaises de la presqu'île de Tahiti ont fait donner le nom de Pari à cette région qu'aime Flora Devatine. P*aripari* est aussi un verbe qui signifie « revenir peu à peu à la santé ». La terre retrouvée redonne des forces à celui qui s'en est éloigné. Dans la mythologie grecque, Antée, fils de Gaia (et d'Ouranos dans certaines versions) était invincible tant qu'il gardait contact avec la terre-mère. Il reprenait des forces chaque fois qu'il la touchait. Antée, qui vivait en Lybie, défiait à la lutte tous les voyageurs. C'est Héraclès qui réussit à le soulever de terre et à l'étouffer.

[315] De même à Tahaa, on peut voir le bol ou le coq de Hiro. A Tahiti, on montre encore l'empreinte du pied de Pai, et à Moorea, le trou qu'il a fait dans la montagne avec sa lance.

permettait de fabriquer une mémoire artificielle dont Frances Yates a montré le fonctionnement[316]. L'île offrait des sites naturels remarquables susceptibles d'aider à la mémorisation des chants de terre, des lieux (*loci*) où pouvaient s'ancrer des développements plus conséquents. Si le chant de terre, le *paripari fenua*, est un chant premier comme aime à le dire Flora Devatine qui en a récité et composé, c'est non seulement parce qu'il fonde tous les autres discours de louange mais c'est aussi parce que, véritable discours de la méthode concernant la mémoire, il montre comment on peut se servir d'une terre pour produire des discours, oraux ou écrits.

De retour de son exil tahitien, Rui, en se déplaçant dans le lagon, voit défiler les paysages de son enfance, la terre de ses *tupuna*. L'espace insulaire pour celle qui revient est abondamment nommé, riche en toponymes, « sur-repéré » dirait Jean-François Baré. La liste des noms qui se succèdent n'est pas seulement poétique, elle a aussi pour fonction la ré-appropriation[317]. Par ailleurs, savoir nommer le paysage, c'est aussi faire la démonstration de son autochtonie[318]. Seul quelqu'un né de cette terre peut connaître aussi précisément les toponymes qui y sont attachés[319]. La jeune narratrice, heureuse de retrouver son île, s'investit affectivement dans ce

---

[316] Frances Yates, dans *L'Art de la mémoire* (1975), rappelle que l'orateur a besoin d'une mémoire artificielle pour aider sa mémoire naturelle. On accorde à Simonide de Céos d'avoir découvert qu'un orateur peut se souvenir de son discours en accrochant les différentes parties à mémoriser à des lieux précis dont il connaît la disposition dans l'espace. Il lui faut aussi accrocher, dans chacun de ces lieux, des images remarquables, susceptibles d'évoquer des récits ou des arguments. Quintilien, toujours selon Yates, met au nombre des images qui doivent frapper l'imagination celle de l'ancre (1975 : 14). Après l'ordre de succession, c'est l'image, liée au lieu, qui ancre définitivement le récit dans la mémoire. Le nom ainsi que la forme remarquable du lieu soutiennent l'effort d'une mémoire entraînée, capable de prendre ses marques de plus en plus rapidement. Les rhétoriques grecque et latine, pourtant conçues dans une civilisation qui connaissait l'écriture, recouraient volontiers à ces artifices venus d'une civilisation orale antérieure. L'ordre des lieux et la force des images qui leur sont attachées forment une sorte d'« écriture » d'avant l'écriture que Yates nomme « écriture intérieure » (1975 : 18) qui révèle que l'écriture, la vraie, ne fut peut-être pas le bouleversement culturel considérable que l'on pense. Les peuples de l'oralité savaient utiliser des traces, des inscriptions, des marques et une syntaxe qui leur permettaient de « lire » leurs discours. Les Polynésiens ne furent peut-être pas aussi étonnés qu'on le croit par les livres des Européens qui ne représentaient qu'un progrès de plus dans la constitution d'une mémoire artificielle.

[317] Dans sa nouvelle, « La passe du voyant » (2004 : 73-88), Jean-Marc Pambrun prend plaisir à énumérer les toponymes, signes certains de l'autochtonie de celui qui en a la connaissance. Le personnage qui revient sur l'île de Maupiti pour enterrer le placenta de son enfant en égrène les noms en faisant le tour de l'île : la baie de Faanoa, le motu Auera, le petit district d'Atepiti, le district de Taatoi, celui d'Hurumanu, de Tefarearii, le *marae* de Vaiahu, le village de Vaiea, les districts de Peetai, Vaitia, et Faanoa à nouveau. Le cercle autour de l'île se referme.

[318] Beaucoup de poèmes ou de chants ne sont faits que de suites de noms. Nous avons remarqué que les chansons populaires aux Antilles ou en Polynésie sont souvent faites d'une énumération de noms, d'îles notamment. C'est la manière la plus simple de dire son autochtonie.

[319] Dans un article intitulé « Habiter au pays du dragon » (2006 : 188-200), Jean-Marie Privat montre la fonction imaginaire de ces « micro-récits » que sont les toponymes. Ils fonctionnent à fois comme des points d'ancrage et

paysage qui redevient familier au fur et à mesure que la pirogue avance. Ajoutons que cette description n'est pas un exercice d'invention : le paysage impose aussi à la descriptrice ses noms et sa syntaxe. Les lieux nommés s'ordonnent avec une précision qui dicte sa loi à l'écriture. L'autochtone est celui qui sait relire un paysage déjà écrit.

Les habitants des îles polynésiennes confectionnent des colliers de fleurs qu'ils passent au cou des visiteurs. Les orateurs anciens, comme les romanciers d'aujourd'hui, sacrifiaient volontiers à cette tradition de bienvenue en élaborant ces colliers de noms[320] qu'ils offraient en cadeau aux étrangers. Le collier ferme l'espace et crée un lieu d'intimité qui à la fois séduit et emprisonne celui qui le porte. On reconnaît encore dans cette pratique l'ambiguïté du don polynésien. Chanter une terre, dans l'ancienne Polynésie, n'était pas seulement un moment « poétique », c'était aussi un défi qu'on lançait à un adversaire potentiel, une manière de défendre une identité menacée et de se préparer à la guerre. La littérature émergente est riche en descriptions agonistiques qui servent à dire le plaisir éprouvé au contact de la terre mais aussi à repousser un étranger qui voudrait s'installer. Dans les concours d'*'ōrero*[321] qui sont encore organisés de nos jours, les chants de terre, les *paripari fenua*, avec leurs listes de toponymes, provoquent toujours autant d'enthousiasme lorsque le public « reconnaît » sa terre. Ils peuvent se révéler dangereux pour les autres orateurs qui ne sauraient répondre à ce déferlement de noms[322].

---

des repères dans un paysage qui défile et aussi comme des machines à produire de l'interprétation comme si le sens d'un toponyme ne s'épuisait pas dans uns seule interprétation. Ils forment « un paysage verbal imaginaire ».

320 Marcel Jousse, l'auteur de L'Anthropologie du geste (1974) explique qu'il compose ses ouvrages en mettant ses textes en colliers. Il a encore présentes à l'esprit ces veillées paysannes auxquelles il participé dans son enfance. Chacun se levait à son tour pour réciter : « La mémoire ! nous n'en soupçonnons pas la force ! Lorsque j'ai simplement mis sous forme de « collier » la série des textes qui composent cet ouvrage sur le « Style oral rythmique et mnémotechnique », les philologues se sont récriés : « Mais il est absolument impossible que la mémoire humaine ait une pareille puissance ! ». C'est qu'eux-mêmes étaient des êtres totalement dépourvus de mémoire, ne l'ayant, pour ainsi dire, jamais exercée. Voir Beaupérin, Elaboration des recherches scientifiques *et anthropologiques de Marcel Jousse*, http://pagesperso-orange.fr/mimopedagogie/Beauperin/Presentationgenerale/ElaborationrecherchesMJ.pdf, p. 5.

321 Concours où les orateurs s'affrontent.

322 La fonction de l'orateur ne se limitait pas à produire de beaux discours. Il avait une fonction évidente dans l'affirmation de l'identité d'un groupe, en récitant les généalogies ou des chants de terre. Il concourait aussi au pouvoir du chef en participant à sa manière au combat : « Le *'orero* détenait le sort de sa tribu entre ses mains. Il devait être en mesure d'obtenir les faveurs du *arii* voisin ou être capable de lui annoncer son hostilité. C'est dans cette perspective qu'il était désigné par le *arii* de la tribu dans laquelle il avait grandi. Il devait prouver ses talents de déclamation et de rhétorique. La manière dont il s'exprimait devait être convaincante. C'est à partir de là que le *'orero* est devenu un art à proprement parler : il ne s'agissait plus uniquement d'affirmer son identité ou d'enseigner son savoir à la génération suivante, mais d'user du discours pour attirer les faveurs de quelqu'un ou pour le provoquer. Le messager devait prouver la supériorité de son chef grâce à ses talents mnémotechniques

L'espace polynésien a beau être découpé, comme un gâteau, en tranches depuis le haut de la montagne centrale jusqu'à la barrière de corail, c'est encore la logique du tour en pirogue qui s'impose dans l'oraliture et la littérature. Teuira Henry dans *Tahiti aux temps anciens* fait, dès le début de son livre, le tour de Tahiti en partant vers l'ouest[323], comme Rui, en tournant dans le sens inverse des aiguilles d'une montre. Chaque lieu nommé est accompagné d'une rapide description, d'un chant de terre ou d'une légende.

Par exemple, au moment où le « tour » s'arrête à Papara, on lit le chant suivant :

> « C'est Papara voilé d'une brume blanche !
> C'est le grand Papara d'Oro au corps jaune
> Qui avec Tai-au (Mer agréable) père adoptif d'Oro
> Voyage, courant aux cailloux qui pavent le marae.
> Je suis un oiseau, un Teva,
> Un Teva dans la pluie, un Teva dans l'ombre,
> La petite ombre d'Oro au corps jaune
> Que les hérauts chantent.
> C'est Papara qui forme les guerriers
> Les guerriers plébéiens
> Pour Oropa'a, guerriers pour la terre rouge
> De la ceinture d'Orion à proximité de Betelgeuse,
> Du solstice d'été, c'est Papara
> Aux alizés avec mer à clapotis
> C'est Papara qui abrite les filles
> Papara voilée d'une brume blanche ! » (Henry, 1997 : 88)

Un tel chant n'est interprétable que si l'on est capable d'en saisir toutes les références, si l'on partage la culture du groupe auquel il s'adresse. Il faut savoir que le climat de Papara est particulièrement humide, que les pluies fréquentes y sont un don des dieux, que le nouveau dieu Oro, venu de Raiatea, était couvert de plumes jaunes, et que la solide dynastie des Teva s'opposait au pouvoir grandissant de Pomare. Teuira Henry indique que le terme « filles » désigne les « faibles en période de troubles ».

---

mais surtout grâce à ses prouesses en rhétorique. Le caractère de généalogiste qui s'attachait à tout Polynésien apparaît désormais comme un gage de sécurité personnelle pour le *arii*. C'est certainement là qu'est apparu le concept d'individualité alors que jusque-là prédominait la notion de communauté. Il a fallu que les simples *haere pō* prouvent leur capacité à jouer avec les mots face aux messagers des autres tribus et face aux camarades de leur école. Les prétendants au statut de messager devaient être aptes à réciter des incantations et la généalogie de leur arii de manière très rapide. L'orateur bénéficie d'un statut reconnu et envié à partir du moment où il a fallu rivaliser de savoir pour obtenir le privilège d'être choisi comme le porte-parole de son clan. La « classe » des *'orero* (telle que nous la définissons aujourd'hui) voit le jour avec la notion de mérite : elle n'est plus un droit pour tous, mais réellement un art à affiner constamment et dans lequel il faut être un expert. »
Cadousteau Vaihere, « Le 'Orero : le renouveau d'un antique art oratoire », *Ile en île*, http://www.lehman.cuny.edu/ile.en.ile/pacifique/orero.html

[323] Le sens du soleil.

Dans une intervention publique faite à Bora Bora en septembre 2000[324], Flora Devatine précise ce que représente pour une écrivaine d'aujourd'hui le *paripari fenua*.

> « Des poèmes appelés « *paripari fenua* », ce qui signifie « éloge à la terre », terre qui y est célébrée depuis la montagne jusqu'au récif, en passant par la vallée, par la rivière, la pointe, le littoral,
> Dans un genre poétique considéré par le polynésien comme le plus noble, parce que, outre sa forme spécifique et ses références aux *arii*, chefs, guerriers, aux gens simples comme aux hommes célèbres du lieu, pour leurs hauts faits,
> On y chante des noms de terres, de ce qui y vit, y pousse,
> Des noms de portions de lagon, de pâtés de coraux, de récifs, de passes, de poissons qui y vivent, et des formes de pêche. » (Devatine, 2000)

Elle explique aussi comment un orateur débutant peut se servir d'un poème ancien pour fabriquer un texte nouveau :

> « Il suffit de retenir les Noms des terres, des hommes, par les mots qui les désignent. Aussi le cadre de ces poèmes, lorsque ceux-ci devaient être chantés, était fixé ainsi que certaines formulations. Alors, le compositeur qui manque d'expérience dans ce domaine, de savoir créer, peut/et va se contenter de « *huri huri noa* », « *monomono noa* », c'est-à-dire, « mettre de côté », retirer les Noms figurant dans un chant ancien pour les « remplacer » par de nouveaux Noms « à chanter, à célébrer, à glorifier », (une sorte d'exercice « à trous », comme j'ai vu faire dans les années 1970 pour aider l'enfant à mémoriser ses récitations en langue française). »[325]

Plus loin, dans la même intervention, elle donne en exemple un poème de Huarepo Vahine, une compositrice de Papara, qui s'inscrit dans la tradition des grands orateurs du district, comme le fut Taraua a Fiu dit Teura tane, grand orateur du chef Tati.

Voici le poème que Flora Devatine donne dans « sa version de compréhension » française :

> « Te'ohu est le nom de la vallée,
> Fa'are'are'a (« Vallée Jaune ») est la passe, en mer,

---

[324] Réunion du comité national de l'IFRECOR, (Bora-Bora, 18 - 22 Septembre 2000). Document personnel confié par l'auteure : « Qu'est-ce que l'IFRECOR ? L'Initiative Française sur les Récifs Coralliens (IFRECOR) est une action nationale en faveur des récifs coralliens des collectivités de l'outre-mer, engagée sur décision du premier ministre. L'initiative recouvre toutes actions et mesures prises en faveur des récifs. Les enjeux en sont la protection et la gestion durable des récifs coralliens des collectivités de l'outre-mer. Pour conduire cette initiative, le gouvernement s'est doté par décret ministériel d'un comité national, placé auprès du premier ministre, composé de différents collèges rassemblant les principaux acteurs concernés par la gestion durable des récifs coralliens. Ce comité suit l'ensemble des actions et mesures en faveur des récifs coralliens. Il est chargé de piloter l'élaboration et la mise en œuvre d'une stratégie et d'un plan d'action pour la préservation et la gestion durable des récifs coralliens. Il est placé sous la co-présidence des ministres chargés respectivement de l'environnement et de l'outre-mer. Il s'appuie sur des comités locaux rassemblant, dans chacune des collectivités de l'outre-mer, les acteurs locaux de la gestion des récifs. » (Site du Ministère de l'environnement : http://www.ecologie.gouv.fr/-Qu-est-ce-que-l-IFRECOR-.html).

[325] Correspondance personnelle avec l'auteure (hiver 2005-2006).

Vaeha'a te to'a (« Séparation des coraux ») est le récif,
Un récif résistant, suivi du petit récif de Mamaia i te i'a pirau roa, (« aux poissons à la puanteur qui dure »),
Le récif de Hau'a (« Odeur »).
Car, lorsque la mer se retire
Les langoustes meurent
Les poissons périssent,
L'atmosphère devient irrespirable !
Il y a, également, en mer, des crevasses ainsi qu'une dalle de corail lisse, Ra'iroa, (« Grand Ciel »), autour de laquelle se pressent des rougets,
Et il y a, peu après Hau'a, un rocher qui émerge du récif,
C'est Turipahure, (« Ecorcheur de genoux »),
Parce qu'à cause de la houle, il faut se hâter quand on y passe,
Et pour ces raisons, on peut trébucher !
Ô chère passe de Fa'are'are'a
De laquelle jaillissent des plumes rouges
Grande quantité de chair de poisson
A manger avec du « fe'i » de l'espèce « taea »
Recherchée par les oiseaux.
La mer à Ra'iroa s'élève et retentit
Je me lève à mon tour en bondissant pour partir
Te'uraheimata est magnifique
Quand elle glisse sur les vagues
La brise de la vallée souffle
Dans ses cheveux et en agite les pointes
Mais son garde Pamano est mauvais
C'est un chien de garde vraiment féroce !
(Parce qu'il empêche quiconque d'approcher Teuraheimata, la belle surfeuse[326] !)
Mon Cher Teahuahu
Ecoute ce que je te dis
Prends ta torche en palme de cocotier
Allons du côté de Mamaia pêcher au flambeau
Une grande variété d'espèces de poissons
Mais pourquoi donc une fois que nous sommes arrivés
A la petite passe de Upoohiti à « la tête qui dépasse »
M'y as-tu abandonné ?
La pêche n'est pas toujours
Une activité sans risque !
« Ô guerrier Pamano tu es parti en hâte
Vers le court récif
Tu t'es arrêté à Ra'iroa
Pour harponner un perroquet vert
Et tu y es resté à jamais
A Hau'a le lieu d'écaillage de ton poisson. » (Devatine, 2000)

---

[326] « Le surf, *horue*, *fa'ahe'e*, était un sport polynésien très ancien : des récits mythiques l'attestent. Les Vehiatua, l'une des plus anciennes familles de *ari'i* de la presqu'île de Tahiti avaient/auraient fondé leur titre sur le nom d'une grande surfeuse des Iles sous le vent. » (Devatine, correspondance privée avec l'auteure).

L'entreprise de Louise Peltzer est plus humble. En contant le voyage de retour de Rui, elle propose un chant de terre moins savant, coupé des références qui faisaient admirer l'habileté de l'orateur. La description littéraire d'aujourd'hui n'a gardé de son modèle ancien que l'énumération. Elle y ajouté un lyrisme intime. Rui ne raconte aucune légende liée aux lieux qu'elle passe en revue : ils n'ont d'intérêt pour elle que s'ils évoquent des souvenirs personnels. Les sentiments de la narratrice ont accaparé la description qui n'est plus destinée à véhiculer un savoir. Les lieux décrits y gagnent en proximité mais y perdent en mystère.

Rui aperçoit, aussitôt la passe du nord franchie, le Mou'a Tapu, la montagne sacrée. Cette montagne de Huahine Nui[327], la grande île, est un lieu effrayant pour l'enfant qui sait que les *tūpāpa'u*, « les esprits et l'âme des morts, toutes ces choses impalpables qui nous entourent » (Peltzer, 1995 : 98), s'y réfugient. Elle sait aussi sans le voir que, sur les flancs de cette montagne sacrée, creusée de grottes fréquentées par les créatures du *pō*, s'étagent de nombreux *marae*. Sur le versant opposé se trouvent Maeva et d'autres *marae* encore, mais c'est Chantal Spitz qui les célèbre dans son premier roman[328]. Après la silhouette sombre de l'inquiétante montagne, s'ouvre la baie riante de Ha'amene, et s'annoncent bientôt les pointes Tahateao et Papatea. La poésie des noms suffit parfois à l'écrivaine, qui ne juge pas nécessaire de développer davantage. Plus loin encore, c'est la baie de Ha'ava'i, et au fond « les quelques *fare* de Fiti'i », lieu de naissance de la narratrice et de l'auteure. La pirogue passe ensuite sous les éboulis du mont Tavahi. Se profile à l'horizon, le motu de Vaiorea, « le petit îlot qui monte la garde devant l'entrée de la baie de Tearea. » (Peltzer, 1999 : 99). C'est l'îlot du temps heureux de la petite enfance. Vaiorea marque le début de Huahine Iti, la petite île. Après c'est la baie de Ti'apa'a, puis celle de Ha'apu. Enfin la baie d'Avea, « la plus ravissante baie de Huahine » (Peltzer, 1995 : 100). La description, hyperbolique pour convaincre le lecteur, n'évite pas toujours les clichés de la littérature exotique, comme si l'autochtone se sentait obligée d'être parfois cet écrivain-doudou :

---

[327] Huahine est composée de deux îles reliées par un pont : Huahine Nui (La grande Huahine) et Huahine Iti (La petite Huahine). Le sommet le plus haut de la grande île est le mont Turi (sourd) qui culmine à 669 mètres. L'île du sud est dominée par le mont Pohuerahi de 462 mètres.

[328] C'est sur le Moua Tapu que Maevarua monte avec son fils qui doit partir faire la guerre de 14 : « Maevarua, quand il apprend que son fils est volontaire pour ce voyage sans garantie de retour, monte avec lui sur le Mouà Tapu. Montagne Sacrée d'où les arii de l'ancien ordre dirigeaient l'île, et sur les flancs de laquelle aujourd'hui encore se dressent les marae, défiant le temps qui efface les souvenirs, narguant les étrangers qui ont imposé leur ordre nouveau, rappelant aux Māòhi que leur civilisation existait avant la blanche. » (Spitz, 2003 : 38) La lecture que fait Rui (Peltzer) du paysage de Huahine est moins polémique que celle proposée par Chantal Spitz qui s'est approprié l'autre versant de la montagne.

> « Sa courbure est parfaite et entièrement bordée de sable blanc dont la blancheur est encore accentuée par le vert sombre des cocotiers qui l'entourent, l'ensemble étant enchâssé dans le bleu profond du lagon qui, à cet endroit, s'élargit et se termine en un immense bassin. » (Peltzer, 1995 : 100)

Puis c'est la pointe Tiva, et enfin, au terme de ce voyage de retour au pays natal, un coucher de soleil sur la baie de Parea. C'est le moment propice pour atterrir. Les pagayeurs redoublent d'énergie et la pirogue vient s'échouer sur le sable de la plage familiale. Une fois chez elle, Rui en profite pour célébrer, avec emphase, les fleurs odorantes et les fruits délicieux de son coin de terre. Elle décrit un espace polynésien structuré à l'ancienne. Les habitations s'étagent dans la vallée, près des points d'eau potable. Après la circularité du lagon, la vallée déploie maintenant sa profondeur : les vallées sont les espaces naturels où vivent les clans. Ce sont des pirogues adossées à la montagne, dont la proue est tournée vers le large. Les *fare* ne sont pas comme aujourd'hui installés au bord de la mer. A l'époque décrite par Rui, les missionnaires n'ont pas imposé leur ordre à l'espace polynésien. La description de Louise Peltzer est encore édénique, un peu comme celle de l'enfance de Tematua qui se déroule dans la même île. Le paysage n'est pas sauvage, comme le jugèrent un peu rapidement les « découvreurs ». Il est au contraire cultivé, fortement modifié par ses habitants : les jardins et les plantations diverses tirent le meilleur parti du terrain et de la fraîcheur de la vallée. La tarodière, elle, est placée plus bas pour recueillir toute l'eau nécessaire. Dans sa vallée, la petite fille retrouve sa maison, le *fare*, son jardin, le *fa'a'apu*, ainsi que ses arbres, « le manguier majestueux […] ami des enfants », ainsi que « l'impressionnant *'ora*[329]. » Sans oublier le *mape*[330] aux « racines tortueuses. » (Peltzer, 1995 : 102). C'est cet enracinement final qui donne son sens au voyage et clôt l'aventure. La mer ne peut suffire à ceux qui ont choisi une terre pour vivre, pour y enterrer le placenta des nouveau-nés et leurs morts. La terre qu'on aime doit être foulée. C'est en elle qu'on déposera le placenta des nouveau-nés, et le corps des morts. Pourtant les arbres qu'aime tant Rui sont aussi ceux dans lesquels on creuse les pirogues qu'on tire le soir sur la plage après la pêche, et celles aussi qui permettent d'aller bien au-delà de la barrière de corail qui ferme le lagon.

---

[329] Le banyan (*ficus prolixa).*

[330] Le *māpē* est un grand arbre au feuillage sombre et aux racines importantes qui donne un fruit (*inocarpus fagiferus*) qui lorsqu'il est cuit a un goût de châtaigne.

Pour bien montrer ce qui sépare ce voyage sentimental des descriptions faites par des étrangers, Louise Peltzer fait lire par les missionnaires Davies et Henry leur propre tour de l'île, effectué en 1809. Les deux hommes, qui viennent de quitter Tahiti alors en proie à la violence guerrière, ont décidé d'évangéliser l'île de Huahine. Le récit de ce tour missionnaire n'est pas inventé par l'écrivaine mais recopié dans le véritable journal des pasteurs que Louise Peltzer cite dans sa bibliographie à la fin du roman (Peltzer, 1995 : 445). Ce tour de l'île se révèle très difficile ; les deux hommes le font à pied et ne bénéficient pas du confort d'une pirogue. Les missionnaires sont constamment déçus dans leurs espoirs : leur prédication n'intéresse personne. De plus, ils ne peuvent « lire » le paysage de cette île dont les toponymes leur sont inconnus. Ils n'en connaissent ni les amers côtiers, ni les montagnes, ni l'histoire, ni les légendes[331]. Les enfants qui écoutent leur récit peuvent parfois reconnaître un lieu, mais la plupart du temps, ils se demandent de quel point de l'île parlent les pasteurs, qui réussissent à rendre anonyme un paysage pourtant connu. Rui en revenant sur son île natale voulait, en la décrivant, la réinvestir sentimentalement, tandis que les deux pasteurs se proposaient de l'évangéliser et d'en évaluer les ressources.

Ces deux *popā'a* qui pataugent dans le lagon manquent de recul pour apprécier le paysage. Ils risquent de se faire piquer par le terrible poisson-pierre, le *nohu*. Les gens de Huahine sont même inquiets pour ces maladroits et les surveillent à distance. Les petits Polynésiens qui écoutent leur récit sont assez déçus, car les visiteurs ne célèbrent pas comme il se doit leur île : ce manque d'enthousiasme est un manque de savoir-vivre. Les deux hommes peuvent-ils

---

[331] Plus loin dans le roman, Rui revient à Tahiti et connaît une expérience assez semblable à celle des deux missionnaires. Contrainte de rejoindre Tavi à Papara, elle s'y rend en pirogue, toujours en longeant la côte ouest du nord au sud. Mais cette fois, elle ne connaît pas ce pays et ne peut « lire » convenablement le paysage. Ses descriptions sont dépourvues de sentiments personnels, tout au plus peut-elle louer, assez conventionnellement, quelques paysages : « Notre voyage fut en fait une promenade, une longue promenade de plusieurs jours tout à fait magnifique. Tout était beau autour de nous, le lagon, les forêts, les montagnes gigantesques d'où s'échappait, de temps en temps, une cascade. » (Peltzer, 1995 : 400). Le père qui pagaie et sa fille regardent un paysage qu'ils ne connaissent pas. Les toponymes sont très peu nombreux et les indications imprécises. Ce paysage est désespérément « muet » : « Nous contournions des pointes rocheuses, traversions des baies, longions des plages de sable noir. Vue de la mer, l'île semblait déserte, quelques *fare* ça et là, en bordure de mer, mais la plupart des habitations étaient cachées par la forêt qui s'avançait jusqu'au bord du lagon. » (Peltzer, 1995 : 400) Sans noms précis, la description est vague. On ne sent aucune intimité avec l'île visitée. Rui est de Huahine, et le paysage tahitien qu'elle décrit de façon aussi anonyme montre suffisamment qu'elle est étrangère à ce pays. Ce qui n'empêche pas la curiosité touristique. Le père se laisse dériver quand il est fatigué, il rentre dans la moindre baie, visite les grottes. Cette navigation hasardeuse et dérivante n'est pas celle d'un retour au pays, elle n'a pas la précision de celle du retour à Huahine. Le père n'hésite pas à s'arrêter pour pêcher avec son javelot, le *patia*, quand il aperçoit un banc de poissons.

raisonnablement s'étonner de ce que leur prédication n'éveille aucun intérêt ? Une fois seulement ils sacrifient au pittoresque attendu par leurs petits auditeurs. Ils s'émerveillent, dans un style qui paraît aujourd'hui convenu, devant l'îlot de Vairorea, déjà célébré par Rui.

> « Cette petite île est le modèle parfait des îles des Mers du Sud, elle est haute et montagneuse, bordée de plages blanches, couverte de cocotiers et d'arbres fruitiers tels qu'on les rencontre un peu partout ici. Il y a deux ou trois huttes et quelques habitants, principalement des pêcheurs. » (Peltzer, 1995 : 170)

De passage près du Mou'a Tapu qui effrayait tant la narratrice, Davies et Henry se contentent de constater la présence de plusieurs *marae* et notent assez sèchement :

> « Ce district contient plus de *marae* à lui tout seul que le restant de l'île, ce qui semble indiquer que sa population est très nombreuse. » (Peltzer, 1995 : 184)

Attentifs au nombre d'indigènes à convertir, occupés à faire l'inventaire des richesses de cette île nouvelle pour eux, les missionnaires portent sur cette dernière un regard critique, forcément différent de celui des autochtones liés à leur terre, leur *fenua,* qu'ils sont prêts à défendre sous la conduite d'un chef. Le tour de l'île qu'effectue Rui en revenant chez elle n'est en réalité qu'un demi-tour. Elle s'arrête au sud. L'appropriation n'est pas complète, et la côte est reste inconnue du lecteur. Il ne saura rien de la grande baie Maroe où la pirogue du dieu Hiro est venue s'encastrer. Rien sur Maeva et ses importants *marae* côtiers, rien non plus sur les célèbres pièges à poissons que l'on montre encore aux touristes. Rien enfin sur le lac de Fauna Nui que célèbre Chantal Spitz dans son premier roman. Tout se passe comme si Louise Peltzer laissait à Chantal Spitz[332] cette autre côte. Il faut, pour célébrer un paysage, avoir entretenu une certaine intimité avec lui. Les chants de terre dépendent de cette familiarité, mais ils sont aussi de redoutables armes pour revendiquer une terre et y imposer son pouvoir.

La quatrième partie, intitulée « Retour à Huahine », raconte un second retour sur l'île natale. C'est encore le père qui ramène la fille vers la terre-mère. La mère est d'ailleurs curieusement absente de ce roman, comme si la terre suffisait à jouer ce rôle. Cette fois Rui est gravement malade. Après un voyage éprouvant, son père fait construire, sur la crête d'une montagne, un *fare* sur pilotis. C'est là qu'il la soigne patiemment avec des médicaments traditionnels. Un

---

[332] Henri Hiro s'était aussi installé de ce côté de l'île. Chantal Spitz, à la différence de Louise Peltzer, n'est pas originaire de Huahine mais elle est venue sur cette île, habiter une terre qui appartenait à sa famille.

jour, elle recouvre la santé et sort de son abri accompagnée de son père, pour contempler son île avec émerveillement. Ce n'est plus la vision à hauteur d'homme, depuis la pirogue, que nous propose l'écrivaine, mais une vision presque aérienne[333] qui permet d'embrasser l'île différemment[334].

> « Ensemble, nous approchâmes à quelques pas de l'entrée et lorsque je regardais dehors, je crus défaillir de bonheur, le paysage était grandiose, le plus ravissant que l'on puisse imaginer, nous dominions toute la vallée de Vai'area !
> En cascade sombre, la forêt dévalait les pentes, parfois abruptes, qui entouraient notre vallée. Je ne l'avais jamais vue de si haut et j'ignorais qu'elle fût grande ! Au-dessous de la masse sombre de la forêt, de ci de là, des cocotiers ébouriffés pointaient leur tête. Inexistants où nous nous trouvions, ils se faisaient plus nombreux à mesure que l'on se rapprochait du rivage où ils régnaient en maîtres. Au loin, je distinguais le bandeau vert du lagon, séparé de la pleine mer bleue, presque noire, par le mince collier blanc du récif.
> « Comme c'est beau, comme c'est beau ! » dis-je en me tournant vers mon père. » (Peltzer, 1995 : 371-372)

La célébration du paysage en termes hyperboliques devient la règle et la description se vide de tout le savoir ancien que les chants de terre véhiculaient. L'île devient pur objet de contemplation, simple jouissance esthétique, et de moins en moins un texte à lire, porteur de légendes ou de mythes. Elle n'est qu'un *locus amoenus*, l'*Utopie* dont parlait Commerson. Rui regarde son île d'en haut, comme on la regardera plus tard, du hublot d'un avion. Elle paraît inaltérable, figée dans sa beauté. Le regard de l'autochtone devient étrangement exotique comme s'il était modelé par celui de l'Autre. Il faut que Rui redescende dans sa vallée, pour retrouver un à un tous ceux qui la peuplent. D'abord les hommes, puis ses amies, et enfin son *fare* entouré de femmes.

5 La description exotique

Marie-Claude Teissier Landgraf, dans son livre *Hutu Painu*, raconte aussi un retour d'exil. La jeune Sophie part de Marseille en 1946 pour Tahiti, avec sa mère et sa grand-mère. Elle va

---

[333] Ce point de vue est presque celui des cartes. Il déshumanise le regard et ne tend à garder de l'île que sa géométrie abstraite, une image essentielle qui n'a plus rien à voir avec celle que donne le point de vue habituel. La carte facilite la possession de l'île et son approche mais elle n'en révèle ni le relief réel ni le caractère.

[334] L'ascension du point culminant, pour embrasser l'île du regard, est la solution alternative pour s'approprier cet espace. Robinson le fait dès qu'il le peut. Charles Darwin, en 1835, gravit une montagne de Tahiti pour découvrir Eimeo (Moorea) : « Du point le plus élevé, j'aperçois parfaitement, malgré son éloignement, l'île d'Eimeo, qui appartient au souverain de Taïti. Sur les hautes montagnes de cette île reposent d'immenses masses de nuages qui semblent former une île dans le ciel bleu. L'île, à l'exception d'une passe fort étroite, est complètement entourée par un récif. Vue à une si grande distance, on aperçoit une ligne blanche, étroite, bien définie, là où les vagues viennent se briser sur le corail. » (Darwin, 2003 : 435)

retrouver son père, un Tahitien d'origine. L'île est parée de tous les prestiges de l'exotisme d'autant plus que les circonstances s'y prêtent. Les trois femmes désargentées quittent une France meurtrie par la guerre. Le grand-père est mort sous les bombardements. On vit encore avec des cartes de rationnement. Sophie quitte volontiers ce monde froid et difficile pour une île qu'elle croit heureuse. Tout est exotique dans la grande traversée qu'elle effectue sur le vieux cargo *Ville d'Amiens*. Les escales sont décrites avec les clichés des agences de voyage. « Alger, la ville blanche, et ses souks mystérieux », puis le marché de Pointe-à-Pitre où Sophie découvre des fruits nouveaux : « un univers magique, où il suffit d'un tout petit geste pour éprouver toute une gamme de sensations exquises » (Teissier, 2004 : 13). La jeune Sophie effleure du regard les pays aperçus. Elle ne cherche pas au-delà de ce qu'ils donnent à voir. Son regard est celui d'une touriste, de quelqu'un qui ne peut saisir que l'enveloppe des choses.

> « A l'île de la Guadeloupe, la page se tourne définitivement sur la France. C'est la découverte de l'exotisme : cocotiers, eau tiède, sable fin que l'on foule pieds nus. » (Teissier, 2004 : 15)

Après Panama, lors de l'arrivée à Papeete, la tranche d'ananas piquée d'une fleur d'hibiscus est la preuve que, depuis les Antilles, elle est passée dans le monde du dessous, comme le nommait Loti : « le rêve se transforme en une somptueuse réalité exotique » (Teissier, 2004 : 24). Mais Sophie n'est pas une touriste : elle a la prétention de devenir autochtone. Elle veut être adoptée par ce pays parce que son père est Tahitien. Pourtant, elle n'arrivera pas à se « planter » dans cette terre qui la refusera. Elle sera toujours un *hutu pāinu*, jamais une *Mā'ohi tumu*. Le livre est fort justement sous-titré « Tahiti, racines et déchirements ».

Avant même d'arriver, on lui fait sentir ce qui la sépare des autochtones. Au moment où le bateau approche de l'île, elle va sur le pont, comme tout le monde, et s'agrippe à la jupe d'une Tahitienne :

> « - Où est-ce ? Je ne vois rien.
> Et la jeune femme de répondre avec un rien de dédain :
> - Ma petite, apprends qu'on ne voit pas Tahiti, on la sent. Elle offre d'abord tous ses parfums aux voyageurs courageux. La découverte d'une île, cela se mérite. Elle ne sera visible qu'au petit matin. » (Teissier, 2004 : 19)

Le véritable insulaire n'a jamais découvert son île par bateau. D'ailleurs il ne parle pas d'île, mais de « terre ». Il n'existe pas en tahitien de mot pour dire « île » ! Il n'y a que le *fenua*, le pays, la terre où l'on a son placenta enterré[335]. L'autochtone a d'abord éprouvé sa terre de l'intérieur. Il a vécu en elle, comme enfant dans sa mère, avant de pouvoir l'embrasser du regard. L'expérience qu'il a de son île est charnelle, au-delà ou en-deçà des mots, incommunicable. C'est un des discours les plus courants de l'autochtonie qui se donne comme une expérience indicible, que le langage ne peut jamais totalement exprimer. Cette rhétorique de l'indicible est la barrière la plus sûre que l'on peut opposer à celui que l'on rejette. Sophie cumule deux handicaps : elle n'est pas née dans cette île, et sa mère est *popa'a*. On pourra en ajouter un troisième : son père tahitien est assez peu présent. De l'île qui apparaît enfin au petit matin, elle ne voit que « hautes montagnes chapeautées de lumière » et de « profondes vallées endormies au creux d'ombres violettes » (Teissier, 2004 : 19-20). Elle n'a pas un nom, pas une histoire, même pas un souvenir à accrocher à ce paysage muet.

De ce qu'elle voit, Sophie veut garder seulement le beau, seulement ce qui correspond à son idée préconçue de la beauté exotique. Patrick Chamoiseau, qui a analysé les productions des écrivains-doudous antillais, parle d'une euphémisation volontaire de la réalité. La vision de loin, point de vue étrange pour quelqu'un de l'intérieur, gomme les aspérités de la réalité.

> « L'inclassable chaotique, vu de loin, vu en vrac, sera versé au sac d'un « tropical » distant et d'un « haut en couleur ». S'envisageant avec l'œil des dominants, ils seront exotiques à eux-mêmes. »[336] (Chamoiseau, 1997 : 118)

Cet exotisme superficiel est normal pour une enfant qui arrive dans une île nouvelle dont elle ne voit que le pittoresque :

---

[335] Il existe bien un mot : c'est *motu*, qui veut dire îlot. Mais c'est un « îlot » de dimensions modestes que l'on aperçoit toujours de la « terre ».

[336] Chamoiseau parle de la littérature des poètes-doudous comme étant souvent le fait des mulâtres qui purent « accéder à l'écriture juste après les colons ». Une littérature qui décrit « les éclats du pays, l'infinie douceur de ses rives, son goût de bonheur vanillé. Sonnets de papillons et de ciel bleu. Rimes d'alizés, de soleil et de fleurs odorantes. Métriques de scènes pittoresques et de languissantes créatures. » (1997 : 50) Il reproche à ces écrivains d'ignorer « l'étrave mortuaire des navires négriers » (1997 : 51). En réaction contre cet exotisme benêt, la Négritude nie les beautés du pays. On assiste à une « autodépréciation » (1997 : 61). Il fallait opposer à l'identité du colonisateur une identité africaine, le temps n'était plus aux douces romances. La poésie se prête à cette « baptismale révolte » (1997 : 63), à ce désir d'assembler les morceaux d'une identité fracassée par la Traite. « Je sus pourquoi les écrivains-doudous, et ceux qui aujourd'hui en perpétuent l'esprit, diront toujours « l'île », pour évoquer leur terre. Ils ne voyaient leur pays qu'à travers le tramé des chroniques coloniales, de haut, de loin, sans épaisseur et sans profondeur. Les mornes et les ruées végétales seront coulés dans l'icône des collines, des clairières, des sources. Leur paysage n'aura mot pour leurs yeux aveuglés. Ils s'installeront sur le carrelage d'un ordre et d'une mesure. » (1997 : 118)

> « L'aurore arrive ; le ciel blanchit et dévoile soudain une masse bleu foncé à bâbord. Les explosions de joie et les notes aigrelettes des *ukulele* reprennent de plus belle. Le relief de l'île se creuse peu à peu, soulignant le contraste des hautes montagnes déjà chapeautées de lumière avec les profondes vallées toujours endormies au creux d'ombres violettes. Les cimes dentelées du Diadème s'élancent dans l'azur.
> Les machines tournent au ralenti. L'îlot Motu Uta glisse à leur rencontre. La blanche cathédrale au toit rose émerge d'une végétation vert intense. Une foule de personnes massées sur le quai attend les voyageurs. La plupart d'entre elles portent des colliers de fleurs de bienvenue sur de légères cotonnades multicolores. Les arrivants s'imprègnent de cette atmosphère sereine, chaleureuse et rieuse, qui charme l'œil et l'esprit. » (Teissier, 2004 : 20)

Une atmosphère heureuse, un charme indicible, des couleurs contrastées, une aube radieuse, et des colliers qu'on échange, rendent cet accueil aussi beau que celui que reçut Bougainville. L'île qui paraît attendre le visiteur semble s'offrir. L'illusion est totale. Aujourd'hui encore, lors de l'arrivée des voyageurs à l'aéroport de Faa'a, des hôtesses distribuent des fleurs de *tiare* à se mettre à l'oreille, un orchestre joue des musiques entraînantes et les hôtes de marque ont droit aux danses des *vahine* et des *tane*. Les Polynésiens aiment donner cette image d'eux[337]. Le jour de son arrivée, Sophie, subjuguée par cet accueil de convention et par la beauté des bancs de poissons multicolores du lagon où elle se rend, fera cette réflexion d'enfant et de touriste :

> « - Il faut si peu pour être heureux ici, se dit-elle. » (Teissier, 2004 : 25)

Ses cousines la ramènent brutalement à la réalité tahitienne d'une île plus fermée qu'elle ne le croit, où l'étranger est toléré mais jamais vraiment accepté. Elles lui proposent une promenade en pirogue et au milieu du chenal retournent l'embarcation. Panique de la petite « demie » qui ne sait pas nager :

> « La mer toute entière semble s'engouffrer dans sa gorge, dans ses poumons, ce qui la fait tousser, s'étouffer, les narines obstruées et brûlées par l'eau salée. En revenant à la surface, elle voit Maite l'observer froidement et ses sœurs rire de sa panique. Elle s'enfonce de nouveau, sa respiration totalement bloquée. Aucune d'entre elles ne semble vouloir l'aider. Ne serait-elle qu'un objet d'observation et d'amusement ? Alors la rogne la saisit : « Les salopes ! » » (Teissier, 2004 : 26)

L'arrivée sur l'île rêvée se conclut par cette tentative de noyade qui annonce bien d'autres déconvenues. Ses cousines renvoient la petite *farāni* à la mer d'où elle vient, l'empêchent de prendre pied sur cette terre dont elle se réclame. Sophie comprend que l'île est difficile à

---

[337] Plus grave encore, beaucoup de Tahitiens se voient avec les yeux de l'étranger, et finissent par ne retenir de leur culture que le spectacle qu'ils peuvent en donner.

apprivoiser. Elle va multiplier les tentatives pour « devenir autochtone ». Consciente qu'elle a été victime de ses rêves exotiques, Sophie va être victime d'une seconde illusion qui menace ceux qui veulent s'« enraciner ». Elle croit qu'il lui faut « descendre » dans les milieux populaires, pour trouver l'authenticité tahitienne et se débarrasser de sa culture européenne. Elle fréquente alors les enfants des rues, renie le milieu « demi » auquel elle appartient, rentre en conflit avec sa mère qui n'aime pas les manières grossières. Le bas de l'échelle sociale lui paraît être le socle, le *papa* corallien, de l'identité *mā'ohi*. Le populaire est le Lieu de la vérité. Sophie fait la connaissance d'un jeune garçon pauvre dont les parents ont les moignons rongés par la lèpre. L'horreur de ce spectacle révèle enfin la vraie Polynésie. Son jeune ami veut bien l'initier aux plaisirs simples des enfants pauvres. Il lui fait découvrir un savoir populaire, il sait, par exemple, comment capturer des *popoti*, les petits crabes qui s'enterrent dans le sable. Elle se lie aussi avec Stanley, une amie de la rue, avec laquelle elle regarde pisser les ivrognes qui sortent du bar, se glisse en fraude dans les salles de cinéma, et va épier, dans les bouges de Papeete, les couples qui font l'amour. L'écriture *doudou* reprend par moments ses droits, pour exprimer à nouveau le « charme » de la ville :

> « Ils arrivent près du temple protestant tout aussi charmant que la cathédrale : son clocher vert égrène chaque quart d'heure avec des sons charmants et cristallins. En face, côté bord de mer, se trouve une petite plage de sable noir. Le bain y est très agréable car il n'y a pas de coraux, et le paysage est superbe : devant soi, la passe et l'îlot de Motu Uta ; vers la gauche, l'île de Moorea aux montagnes tourmentées ; à droite vue sur toute l'anse du port de Papeete. » (Teissier, 2004 : 73)

Les deux amies choisissent ce lieu « charmant » pour se déculotter dans l'eau et se faire picorer le derrière par les petits poissons, les *harehare*[338], friands de leurs crottes. La mère de Sophie surprend sa fille un jour qu'elle frétille de plaisir dans une eau moins pure qu'il n'y paraît : l'eau fraîche de l'endroit, la *pape mā'ohi*, c'est l'eau qui sort de l'égout de l'hôpital. Le bas l'emporte sur le haut. L'inversion du stéréotype n'est pas moins illusoire. Il y a un exotisme de la pauvreté qui n'a rien à envier à l'exotisme vendu aux touristes. Il ne garantit pas pour autant la relation intime avec le pays. Tous ces efforts n'évitent pas à Sophie l'humiliation que lui infligent les gamins qui la poursuivent en criant : « *Farani, avae tutu'a !* Française aux jambes pleines de boutons ! » (Teissier, 2004 : 57)

---

[338] Petites carangues de 10 cm de long.

Bien plus tard dans le livre, Sophie, devenue adolescente, semble enfin pouvoir faire sien ce pays qui s'obstine à la refuser. En vacances à Papara, loin de Papeete, la jeune fille éprouve une émotion qui lui rappelle celle du bateau. L'île qu'elle aperçoit du récif où elle pêche des coquillages se révèle soudain dans toute sa beauté. Le choc ressenti est si fort qu'elle a l'impression d'avoir déjà vécu à cet endroit. Elle éprouve pour le première fois un sentiment profond d'appartenance[339]. Sophie, qui a renié la sienne, a le sentiment qu'elle vient de retrouver sa vraie mère. Elle éprouve une sorte de commotion de l'être. Le paysage s'impose à la fois dans sa beauté et sa familiarité surprenante.

> « La beauté de la vue panoramique de l'île, l'air marin chargé d'embruns l'étourdissent, la remuent jusqu'aux tripes, la transportent d'un bonheur sans nom, comme quand on retrouve un endroit aimé après un long exil. De grosses larmes de joie coulent sur ses joues. Combien de temps reste-t-elle ainsi dans un état second, habitée par une cohérence intime, une harmonie parfaite, un amour universel pour tout ce qui est autre qu'elle-même ? » (Teissier, 2004 : 276)

Romuald, un garçon de la campagne devenu son guide, et dont elle est tombée amoureuse, lui fait découvrir son pays. La jeune métisse a besoin, comme Emere dans le roman de Chantal Spitz, de ce *mā'ohi tumu*, ce *mā'ohi* de souche, pour devenir autochtone. Elle veut lui prouver qu'elle est de ce pays et il la surprend beaucoup en lui révélant que sa « souche » à lui n'est pas si tahitienne que cela :

> « - […] Je ne suis pas la petite *Farani* que tu crois. La famille de mon père est de Tahiti.
> « Pourquoi toujours me justifier pour exister pleinement ? » s'interroge-t-elle, excédée par ses propres paroles.
> - Tu n'es pas la seule, répond-il calmement. Mon père est Espagnol et ma mère *Pa'umotu*. Et alors ? » (Teissier, 2004 : 240).

Il n'empêche que Romuald a su devenir autochtone, à la différence de Sophie. Et cet homme peut l'aider à devenir elle-même autochtone. La jeune « demie » a besoin de sa virilité rustique pour se sentir de ce pays, pour « exister pleinement ». La femme paraît condamnée à attendre son autochtonie des hommes. Ce sont eux qui la façonnent et la construisent avec la terre de ce pays. Romuald lui a fait découvrir le paysage qui l'a éblouie, il lui montre aussi l'ancien *marae* de Mahaiatea « le plus grand de l'île », « aussi vénérable que celui d'Opoa à Raiatea » où le prophète Vaità a eu sa révélation. Nous sommes à Papara, fief des Teva, la grande famille rivale des Pomare. Romuald se fait archéologue. Il ressuscite, comme Samoto

---

[339] Freud dit que le seul endroit où l'on soit sûr d'être jamais allé, c'est dans le corps de sa mère.

le petit Japonais de Chantal Spitz, un passé enfoui, et lui communique sa passion pour une Polynésie ancienne encore largement méconnue dans les années cinquante. Preuve de son « autochtonie », il sait non seulement lire le paysage qu'il voit, mais aussi celui qui se cache : le *marae* bien sûr, mais aussi le toit rouge du temple, la pointe Paea Maraa, derrière laquelle il sait que s'incurve une plage « sur un lagon tacheté de coraux mauves, jaunes et marron. » (Teissier, 2004 : 274) Romuald connaît même l'histoire de cette terre qui fut un temps nommée « Terre Eugénie », en l'honneur de l'impératrice : William Stuart, qui en avait fait l'acquisition pour y planter du coton, devait bien cela à l'Etat français[340]. L'entreprise avait tourné court : les pierres et les arbres, des *'aito*, du *marae* avaient été déplacés et les dieux s'étaient vengés. Ce qui n'était qu'un paysage ou un panorama devient une terre, un *fenua*, grâce à Romuald.

Romuald apprend à Sophie à pécher le bénitier, le *pāhua*, Le moi morcelé de la petite métisse a enfin retrouvé sa cohérence. Elle n'est plus ce fruit vagabond qu'on retrouve sur les plages tahitiennes et qui a donné son titre à l'œuvre.

> « Elle a enfin retrouvé sa place, son unité. Elle n'est plus une *hutu pāinu* comme on lui a dit une fois. Elle ne vagabonde plus à la dérive des eaux comme le fruit du *hutu*. Ici, elle sait qu'elle pourra se fixer, grandir, s'épanouir. » (Teissier, 2004 : 276)

Elle éprouve l'illusion d'être enfin de cette île, d'y appartenir et d'avoir trouvé un ancrage. Elle trouve à ses pieds une boule de corail.

> « En baissant les yeux, elle remarque à ses pieds une petite boule de corail, une sphère parfaite qui, étrangement, ne roule pas malgré le tumulte de la marée montante. C'est le cadeau qui scelle l'événement. Elle le sait. Il se niche parfaitement dans la paume de sa main. » (Teissier, 2004 : 276)

Malheureusement, Romuald la trahit et Sophie doit quitter l'île pour aller continuer ses études en France. Quand elle quitte Tahiti, elle garde une dernière image de cette île qu'elle croit enfin connaître de l'intérieur, comme un Tahitien de naissance :

> « Parée de couleurs bleu-violet, elle est toujours aussi magnifique et mystérieuse que la première fois où elle était apparue à ses yeux de petite fille émerveillée. En ce temps-là, elle l'avait découverte « du dehors » comme une montagne étrange. Mais aujourd'hui, elle la quitte avec la connaissance intime des promenades faites dans la vallée de la

[340] Albert t'Serstevens raconte l'histoire de la plantation Stewart dans *La Grande Plantation* (1996 : 289-540).

> Fautaua, au fort de Fachoda, auprès des bassins situés au-dessus de la grande cascade, à Fare rau Ape et à l'Aorai. » (Teissier, 2004 :387)

Certes, elle connaît quelques noms, certes, elle connaît quelques sentiers qui mènent vers l'intérieur, mais la suite des aventures de Sophie, que Marie-Claude Teissier-Landgraf raconte dans un second livre, *Ātea roa* (2006), montre que cette impression n'est encore qu'une illusion. Jamais elle n'appartiendra vraiment à cette terre. Quand le bateau part, à la fin de *Hutu Pāinu*, la jeune femme laisse échapper la boule de corail qui tombe à l'eau. Etrangement cette boule, qui devrait sombrer, part à la dérive, *pāinu* en tahitien.

6 Le fenua nehenehe

Dans *Matamimi* (2006) de Ari'irau, la narratrice décrit à sa fille qui vient de naître le pays merveilleux, le *fenua nehenehe*, qui l'attend. Une anaphore rythme l'installation de ce décor de théâtre et l'arrivée des figurants : « Pour satisfaire au goût de tous, on a … ». Ce texte est à lui seul un rite d'« autochtonisation », une manière de planter cette enfant dans la terre. Une manière aussi pour cette mère « demie » de se naturaliser. Volontairement, le texte n'évite aucun poncif. Ce chant de terre ne doit en aucun cas surprendre l'auditeur ou le lecteur : le rite tire sa force de la répétition. Rien ne manque : des *mama* coquettes en robes « missionnaires »[341] qui tressent des nattes et chantent des *himene*[342], des jeunes femmes plantureuses qui sentent bon le *mono'i*[343], de vieux pêcheurs et de jeunes surfeurs, un pépé assis sous un chapeau de pandanus avec une cigarette au bec, des garçons en shorts à fleurs qui balaient une cour, et seules nouveautés dans ce tableau conventionnel, des politiques, des journalistes, des peintres et des écrivains. Mais bien sûr, il y a surtout le *fenua nehenehe*[344]. C'est lui qui donne sa cohérence à la mise en scène. Cette description, comme un *paripari fenua*, ne doit pas décevoir celle à qui elle est destinée. Il n'est pas question de surprendre, ou si peu. A l'orateur, ici à l'écrivaine, de montrer son habileté, son savoir faire pour présenter les éléments attendus. Il faut que le pays soit digne d'accueillir cette fille rêvée.

> « Matamimi, un amphithéâtre de fougères s'est propulsé hors de l'océan, un amphithéâtre merveilleux et organique qui, perfusé par une force inconnue, a décidé de naître de lui-même, loin de tout, loin des autres ; un amphithéâtre de fougères dont les fondements

---

[341] Robes amples qui couvrent le corps du cou jusqu'aux pieds.
[342] Chants traditionnels inspirés par les hymnes chrétiens.
[343] Huile de coco parfumée avec des fleurs de *tiare*.
[344] *Nehenehe* : beau, joli, soigné, élégant. Le verbe *nehenehe* signifie « être prêt, être capable ».

> sont profondément enfouis dans du sable noir. Te *fenua nehenehe*, le beau pays. » (Ari'irau, 2006 : 9)

L'écrivaine qui répète le geste de Ta'aroa s'amuse à écrire un récit de création qui privilégie la force et l'énergie créatrice.

> « Pour satisfaire aux goûts de tous, on a serti la scène de sable blanc, de sable jaune, de terre sableuse. » (Ari'irau, 2006 : 9)

Pour faire « joli », il faut bien sûr un peu de sable blanc, même si on sait qu'il est rare à Tahiti. Toute représentation doit faire quelques concessions aux attentes du public.

> « Pour satisfaire aux goûts de tous, on a suspendu en toile de fond une montagne, mystérieuse et verte, verte, verte, plus verte que les prunelles de ta mémé. Une toile de fond avec une montagne sous un ciel bleu, bleu, bleu, plus bleu que le regard de ton pépé, bleu ciel, bleu océan. » (Ari'irau, 2006 : 11)

En privilégiant la métaphore théâtrale, Ari'irau a décidé de montrer l'artificialité du stéréotype. L'île du roman n'est plus qu'un décor et perd de sa réalité. Le texte importe plus que son référent. La montagne tahitienne n'est plus qu'une « toile de fond » aux couleurs vives.

> « Pour satisfaire aux goûts de tous, on a remercié la terre, en lui offrant notre substance la plus chère, les placentas fertiles. On y a planté tous ces arbres, d'espèces aussi variées que les hommes qui en savourent leurs fruits. » (Ari'irau, 2006 : 11)

Stéphanie Richard, alias Ari'irau, interprète très justement l'enterrement du placenta comme un don. Elle ne retient pas l'interprétation couramment retenue par les militants culturels. La femme sait ce qu'elle donne à la terre. L'homme qui enfouit les placentas a disparu dans l'anonymat du « on ».

> « Pour satisfaire aux goûts de tous, on a gracié nos morts, en leur accordant la plus jolie vue de leur cimetière, à rendre jaloux Paul Valéry, le cimetière embrassé par le Pacifique, où tes ancêtres reposent sous des couvertures de sable blanc, bercés par le sel, le parfum des fleurs, les gouttes timides transportées par la brise. » (Ari'irau, 2006 : 12)

Nous retrouverons plus loin dans le roman ce « sable blanc du cimetière de l'Uranie » (Ari'irau, 2006 : 42) que la narratrice opposera au sable noir de la Pointe Vénus. Ce sable blanc est pourtant si peu tahitien, mais si beau quand il couvre les tombes à la Toussaint. La terre et les morts remerciés, les « offrandes » propritiatoires finies, le roman peut alors commencer. Toute cette mise en scène littéraire est faite en réalité pour une enfant qui n'est

jamais née, « ma petite reine des limbes » (Ari'arau, 2006 : 43). Ce *paripari fenua* a-t-il été vain ? Simplement ironique ? Il n'en paraît que plus désespéré.

On peut rapprocher ce texte d'Ari'irau d'une scène racontée par Célestine Hitiura Vaite dans *Frangipanier*. Quand Materena est enceinte de Leilani, elle parle à son bébé de Tahiti et prépare ainsi sa venue sur cette terre. La parole maternelle a ce pouvoir d'ancrer l'enfant dans sa terre bien plus sûrement que les discours des pères qui ont déserté la maison. Nul Tematua ne vient enterrer les placentas.

> « A sa fille qui n'est pas encore née, Materena parle de Tahiti pour lui donner une idée du pays qui sera bientôt le sien. Cet endroit où le soleil cogne à midi, où l'air est lourd et immobile avant la pluie. Alors ? Il va pleuvoir ou pas ? demande Materena à son bébé, et lui décrit l'odeur sucrée des fleurs quand elles s'ouvrent au petit matin, et l'arôme du café qui embaume les cuisines, du pain frais qui sort du four à la boulangerie d'à côté. Elle lui parle des couleurs vives qui sautent aux yeux partout ; des haies d'hibiscus rouges et oranges, des monettes jaunes – elles font de si jolis jardins, ma toute petite, je suis sûre que tu vas les aimer ! et les *tiare tahiti* blancs que les gens portent à l'oreille, à droite pour : je suis libre, à gauche pour : j'ai déjà un amour à moi. » (Vaite, 2003 : 17)

Materena montre à sa fille qui va naître les différentes essences d'arbres, en commençant par le frangipanier qui va donner son nom à ce deuxième livre, sans oublier bien sûr l'arbre à pain qui a donné son titre au premier.

> « Notre île est si belle, ma fille, un vrai paradis ! Materena s'emballe et fait la liste de toutes ces choses que les gens viennent voir ici – les montagnes, les plages de sable blanc, les rivières, les cascades… Bon, c'est vrai, reconnaît-elle je ne suis jamais allée voir tous ces coins-là. Pourquoi ? Ben, parce que je suis parfaitement heureuse là où je suis.
> Et, tout en continuant la visite guidée pour son bébé, Materena voit son coin à elle avec des yeux neufs : Faa'a Pk 5[345] – derrière la station d'essence, pas loin du Chinois, de l'église, du cimetière et de l'aéroport international. Les *fare* pinex[346] aux peintures dépareillées, les cloches qui appellent les fidèles le dimanche matin, le labyrinthe de chemins de terre étroits qui mènent chez les *feti'i*[347], les *tifaifai*[348] décorant les murs, les couches sur les étendages, et toujours quelqu'un en train de ratisser des feuilles mortes quelque part. » (Vaite, 2005 : 17-18)

L'éloge conventionnel de la terre cède peu à peu la place à la description réaliste, souvent décevante. L'hyperbole était naturelle dans le *paripari fenua* qui était un chant agonistique. Il fallait non seulement provoquer l'orgueil de ceux dont on chantait la terre mais aussi faire

---

[345] A Tahiti, on donne son adresse en indiquant le Point Kilométrique sur la route qui ceinture l'île. Ce point est calculé à partir de la ville de Papeete.
[346] Les maisons construites en aggloméré.
[347] La parenté.
[348] Patchworks.

plier l'adversaire. L'énumération de Materena tourne vite court. Célestine Vaite ne peut plus se satisfaire de ce discours convenu. La ville pauvre que son héroïne a sous les yeux ne manque pas de beauté. Mais c'est une beauté différente, plus intime, que seules les femmes semblent capables de voir.

Les jeunes écrivaines, moins respectueuses des conventions et des clichés, essaient de parler autrement de leur île. Titaua Peu, dans *Mutismes* (2002), essaie de se débarrasser des stéréotypes :

> « Seulement la plage blanche, c'est pas vraiment Tahiti, ce doit être une de ses îles.
> Tahiti, il n'y a pas plus volcanique comme île. Les plages y sont souvent décevantes pour qui arrive, parce que noires. Les montagnes, pour la plupart encore désertes, n'en finissent pas d'impressionner, elles semblent inattendues, posées là par les dieux, par reconnaissance envers un peuple fidèle.
> Tahiti c'est une côte Ouest très chic, qui possède quelques rares plages blanches. C'est aussi une côte Est plus tourmentée, souvent grise de pluie et pleine de falaises abruptes. Les vagues qui se jettent sur cette côte, c'est un peu le chagrin de la terre entière qui vient mourir là.
> Je ne sais pas comment vous dire : mon île, c'est les deux à la fois : le paradis ou du moins l'idée qu'on s'en fait, et la torpeur, une mélancolie quasi celtique.... » (Peu, 2002 : 23-24)

Déjà Flora Devatine, en 1980, dans *Humeurs*, avaient parlé de cette « mélancolie quasi celtique ». Elle aimait la pluie du Pari, cette région apparemment si peu polynésienne où vient mourir « le chagrin de la terre » :

> « Tiens ! Voilà la pluie !
> Elle est triste,
> Mais elle fait partie de moi
> Et c'est pourquoi je l'aime.
>
> La pluie tombe goutte à goutte,
> Me ramenant vers le « pari »,
> Oh ! ma verte vallée !
> Arrosant mes racines
> Plongeant dans mes primes frayeurs.
>
> Chaque fois qu'il pleut,
> Mon enfance revit
> Et meurt de nouveau. »
>
> (Devatine, 1980 : 136)

Le cliché exotique n'est pas nécessaire pour affirmer le lien profond qui unit à une terre. Flora Devatine n'a pas l'intention de mépriser sa terre, bien au contraire. Seulement de la chanter autrement et d'en révéler la poésie secrète.

7 Faa'a

Après l'exotisme-doudou et les descriptions conventionnelles, beaucoup d'écrivains pourraient être tentés par ce que Patrick Chamoiseau nomme le « dégoût ambigu » ou l'« autodépréciation »[349]. Inverser le stéréotype peut être tout aussi conventionnel. Même si cette attitude paraît lucide, les écrivains polynésiens ne cèdent jamais vraiment à la tentation de la dépréciation : ils ne peuvent dénigrer une terre qui fut toujours la leur et dont ils savent bien qu'elle est un élément important de leur identité. Les écrivains antillais n'ont pas la même retenue : ils descendent d'esclaves emmenés de force sur un sol qui leur fit d'abord horreur.

Dans *Le Bambou noir*, le dernier roman de Jean-Marc Pambrun, le Tahitien, après quelques années d'études à Paris, rentre chez lui en 1978. Les voyages s'effectuent désormais en avion. Depuis plus de dix ans, on atterrit sur l'aéroport international de Faa'a, construit par la France principalement pour les besoins du C.E.P. Lorsque l'avion déchire « les nuages sales de la nuit », le Tahitien aperçoit enfin « la masse noire des montagnes de l'île » (Pambrun, 2005 : 79). Elle n'émerge plus comme au temps de Bougainville. On distingue les lumières de Papeete puis « dans la verdure, des maisons inertes aux couleurs blafardes » qui « découvrent leur toit en tôle ondulée » (Pambrun, 2005 : 79). A la descente d'avion, c'est la chaleur moite qui colle la chemise à la peau, puis l'intervention tatillonne d'un douanier qui n'accueille pas volontiers l'enfant du pays. Faa'a, la ville de Francis Sanford l'autonomiste, maintenant celle du leader indépendantiste Oscar Temaru, n'offre pas la vision exotique attendue. Les habitants paraissent errer dans des rues encombrées de véhicules en tous genres. Le Tahitien reconnaît bien son peuple : il n'a que faire des clichés touristiques. Il retrouve enfin sa mère qui l'attend. Elle a vieilli, elle a forci mais son fils trouve que cet embonpoint nouveau lui donne une certaine majesté. Il l'aime quand même, même si elle n'a plus sa beauté d'antan.

> « Sa mère ressemblait à Tahiti ; Tahiti ressemblait à sa mère. » (Pambrun, 2005 : 84)

---

[349] « En niant les beautés de notre pays, la Négritude s'opposait à la vision doudouiste régnante. Elle voulait surprendre, dessous l'apparence, les mapians de la domination coloniale. Très vite, cette dénégation se fondit en mésestime globale de nous-mêmes que la fascination pour les valeurs du Centre nous infligeait. Bien après la fin des attentats coloniaux, ces autodépréciations, chargées de sens révolutionnaire auparavant, perdurèrent et perdurent encore, actionnées mécaniques par le seul dégoût ambigu de nous-mêmes que la domination néo-coloniale alimente sans fin. Bien entendu, cette autodépréciation demeure jusqu'à aujourd'hui auréolée de son originelle « lucidité révolutionnaire » (Chamoiseau, 1997 : 61).

L'île et la mère, à nouveau confondues, ont subi les méfaits du temps et ne ressemblent plus à l'image idéale que le Tahitien s'était forgée en exil. Une fois arrivé chez lui, dans le quartier de Pamatai, il erre dans sa maison comme dans un musée. Il ne ressent aucune émotion particulière. Les coussins à l'entrée sont bien rangés, les plantes en pots sont arrosées, le jardin est ratissé. Seule la photo de son père mort semble encore le toucher. La ville n'est plus vraiment la sienne. Il se sent étranger chez lui, comme coupé d'une terre qui jusque-là l'avait aidé à se définir. Il va, pour s'ancrer à nouveau dans ce pays, vouloir construire des maisons « traditionnelles ». Il aime celle de la tante Maggy à Huahine :

> « Maggy habitait au bout du village une maison traditionnelle qui s'élevait à la place de la baraque en contre-plaqué qu'il avait connue. Construite sur un pilotis supportant un plancher en lames de cocotier, la maison était fermée par des cloisons en bambou et recouverte d'un toit en feuilles de cocotier tressées. Toutes les pièces avaient été réalisées en bois d'arbre à pain, d'arbre de fer et de goyavier. Bien qu'il ait passé une partie de son enfance chez ses grands-parents à Mo'orea dans une habitation similaire, le Tahitien était ébahi. Il contemplait avec des yeux neufs ce qui autrefois lui aurait paru être qu'un élément parmi d'autres d'un mode de vie tout à fait ordinaire. En rentrant dans la maison pourvue sobrement de quelques meubles en bois, il a demandé à Maggy d'où lui était venue cette idée de revenir à une construction inspirée de l'architecture ancienne. » (Pambrun, 2005 : 97)

Il se souvient du poème de Henri Hiro, « Moi, ma maison » (« *To ù fare au* ») :

> « Aussi, Mā'ohi, reviens à la maison
> Elle seule sait préserver notre héritage séculaire
> Etant chaleureuse tendresse, elle nous prodigue l'amour mā'ohi. »
> (Hiro, 1991 : 13).

Le Tahitien travaille avec un architecte popa'ā. Ils vendent du néo-traditionnel. En 1993, le Tahitien démissionne quand il s'agit de construire un hôtel de luxe en bordure de mer sur un site qui fut autrefois sacré. Le héros du roman finit pauvrement, exilé dans son propre pays. Il habite loin de Faa'a, au PK 23, côté montagne, dans une cabane près d'une rivière.

Si la ville de Faa'a occupe depuis quelques temps une place de choix dans la littérature polynésienne, c'est d'abord parce que c'est la ville des exclus et des déracinés. Peut-être aussi parce qu'elle est le fief d'Oscar Temaru, le chef du parti indépendantiste, un temps président du Territoire. Michou Chaze dans « La rue des rêves sacrés » décrit un bidonville de cette cité, avec des maisons construites en matériaux légers, aux cloisons minces qui laissent entendre tous les bruits : les coups que les maris donnent à leurs femmes ou les cris des enfants qui ont mal. Léo, un Tahitien devenu Américain, revient dans son île pour une affaire de terre, « ces mêmes histoires de terre en indivision, qui ne se terminent jamais, qui nous

coûtent les yeux de la tête, et qui nous divisent »[350] (Chaze, *Littérama'ohi*, n°2, 2002 : 268). Lui non plus ne reconnaît pas son pays. Trop de bruits. Trop de circulation. Trop de radios, de télés, de voitures. Léo l'Américain regrette dans cette ville surpeuplée et étriquée les vastes espaces de la Californie. Il ne veut plus ressembler à ceux de son peuple. Les Français sont arrivés à cause du C.E.P, et les Pa'umotu ont suivi pour chercher du travail.

> « Et sans qu'on se soit rendu compte, les habitants de la Rue des Rêves Sacrés s'étaient retrouvés au milieu d'un bidon-ville. » (Chaze, *Littérama'ohi*, n°2, 2002 : 267)

La nuit, on entend les « bringues », les cris des ivrognes. Cette ville est un entassement, coupée de l'Océan par son aéroport qui lui en a barré l'accès mais qui la livre au monde. Léo doit mettre sa tête sous le robinet pour retrouver les baignades de son enfance dans l'eau fraîche de la Fataua. Seul le banyan, le *tumu 'ōrā* est resté le même… C'est une ville de déracinés, de *hombo*, des jeunes délinquants, en révolte comme le Ehu de Chantal Spitz. La nouvelle se termine, une nuit, par la rencontre avec un clochard à la sortie d'un bar.

> « Sur son visage ruisselant de la nuit qui tombait, il y avait tant de solitude et tant de silence que c'était un sacrilège de le regarder. Personne ne pouvait partager sa misère.
> Léo se leva et marcha dans la nuit. La nuit lui entrait dans la tête par les yeux, la bouche, les narines, les pieds et les mains. Bientôt il ne fut plus rien. Plus rien que le malheur et la nuit de son pays, la nuit de son peuple… » (Chaze, *Littérama'ohi*, n° 2, 2002 : 271)

Le personnage se dissout. Il n'appartient plus à aucun pays. Léo sait que s'il reste à Faa'a, c'est ce qui risque de lui arriver. Ce visage sans identité est celui de ceux de sa « race » qui ont perdu tout lien avec leur terre.

> « - Je n'ai plus d'avenir ici, pensa Léo. » (Chaze, *Littérama'ohi*, n° 2, 2002 : 271)

On retrouve Faa'a comme décor unique dans les livres de Célestine Hitiura Vaite. L'écrivaine n'en fait pas cependant un lieu de désespérance comme Michou Chaze. Le Faa'a de Vaite est une ville familière, solidaire, celle de petites gens qui n'ont pas le sentiment de leur pauvreté. Le peuple qui y vit a perdu une partie de son territoire. Materena essaie bien avec ses enfants d'aller pêcher de l'autre côté des pistes de l'aéroport, mais de dangereux câbles électriques passent sous le sable. Cette ville polynésienne sans mer est celle de tous les départs et de toutes les arrivées. De Faa'a, des *Mā'ohi* quittent leur pays, à Faa'a débarquent des touristes

---

[350] Les « affaires de terre » sont particulièrement nombreuses en Polynésie. L'indivision traditionnelle a dû céder au droit français : les familles sont souvent empêtrées dans des procès interminables pour récupérer des biens.

et les gens des îles qui viennent chercher du travail à Tahiti. Dans des maisons précaires, construites en panneaux d'aggloméré, le *pinex*, s'entassent des familles qui essaient de conserver les réseaux familiaux anciens. C'est là que vit Materena avec sa famille.

> « Les lumières s'éteignent derrière les murs en pinex et les volets de contre-plaqué de la petite maison derrière la station d'essence, pas loin de l'aéroport, près de l'église, du cimetière et du magasin du Chinois. » (Vaite, 2003 : 22)

Materena vit au milieu d'un réseau de cousins et de cousines. Ce sont surtout les femmes qui assurent la vie sociale, qui parlent et élèvent les enfants. Les hommes sont ailleurs, un peu absents d'ailleurs, étrangement muets. Ce sont elles qui créent une nouvelle façon de « faire son trou ». Elles tissent la parole quotidienne. Le seul lieu d'ancrage, c'est le cimetière dont les femmes entretiennent inlassablement les tombes. C'est un lieu où l'on peut se souvenir des généalogies. Un jour Tapeta demande à Materena si elle se souvient où est enterrée sa mère :

> « Oui, ça, Materena se rappelle. La maman de Tapeta elle est enterrée au cimetière de Faa'a, dans le carré des Mahi, sous son mari, une tombe au-dessus de celle de Māmā José et une tombe au-dessous de celle de Pāpā Penu. Pour ce qui est des gens enterrés au cimetière de Faa'a, Materena connaît tous les détails. Même si par quelque hasard funeste tous les noms s'effaçaient sur les croix, Materena serait capable de dire qui est enterré ici et qui est enterré là. » (Vaite, 2005 : 24-25)[351]

Le cimetière, dernier lieu d'ancrage, est un lieu sur-repéré, dont la géographie aide la mémoire. Materena, avec ses enfants, y accompagne souvent sa mère Loana, ce qui lui permet de se souvenir de quelles îles viennent ceux qui sont là. Tous les ans, à Toussaint, on recouvre les tombes d'un peu de sable blanc provenant, si possible, de l'île d'origine. C'est un des rares rites d'« autochtonisation » qui subsiste. Pito, son mari, veut être incinéré. Materena ne comprend pas cette lubie :

> « Incinérer ? Materena n'a jamais entendu personne se faire incinérer dans sa famille. Et c'est pareil dans la famille de Pito. Tout le monde se fait enterrer. C'est la tradition, il y a la veillée, et puis il y a l'enterrement et puis on écrit le nom, la date de naissance, la date de mort, le petit message d'amour, sur la croix blanche. Incinérer ? Qu'est-ce que c'est que cette bêtise ?
> - Comment les gosses et moi on va aller prier sur toi si tu n'es pas dans la tombe ? Je ne peux pas t'incinérer, Pito. Réfléchis un peu ! » (Vaite, 2003 : 47)

---

[351] Comme Simonide de Céos, Materena peut se souvenir des noms car ils sont attachés à des lieux (*loci*) (Yates, 1975 : 13).

Dans les « îles », c'est-à-dire hors de Tahiti, on se fait encore enterrer près de chez soi, pas loin de l'endroit où a été mis le placenta et où a été planté l'arbre. Seuls les *popa'ā* posent parfois problème. Bruno Saura (1998) raconte l'histoire de ce *popa'ā* mort sur une île, qu'on a dû conserver dans un congélateur d'hôtel faute de place.

Célestine Vaite ne raconte pas d'enterrement solennel du placenta. Le rite identitaire a moins de succès chez les nouvelles écrivaines. Une fois seulement, il y est fait allusion. Tepua a planté un arbre sur le placenta de sa fille. Mais elle a donné le bébé à un couple de Français qui l'a ramené en France. Tepua s'inquiète car l'arbre se met à dépérir. Tous savent à Faa'a que cela signifie que l'enfant est malade. La mère convoque alors toutes ses amies du quartier, pour une réunion de prières, même Tatie Georgette, le travesti, en fait partie. Toutes les femmes en pleurs prient en rond autour de l'arbre malade. A l'insu de tous, Tatie Georgette met un peu d'engrais au pied de l'arbre. Le sol de Faa'a est devenu trop pauvre pour nourrir l'arbre du placenta. Quand Materena comprend ce qu'a fait Georgette, elle se fait du souci pour l'arbre :

> « - Cousine, lui dit Materena un peu inquiète, tu t'y connais en engrais ?
> Georgette jure qu'elle a lu tout le mode d'emploi sur le sac d'engrais et qu'elle a suivi les instructions religieusement. » (Vaite, 2005 : 195)

L'arbre du rite identitaire est sauvé *in extremis* par un personnage à l'identité problématique, Tatie Georgette, qui n'est même pas une femme « alors que, dans sa tête, dans son cœur, dans sa façon de s'habiller, et tout, c'est une femme ». Elle aime d'ailleurs répéter que « son *moa*[352] n'a rien à voir avec son identité » (Vaite, 2005 : 190-195). Le traitement de Tatie Georgette sera plus efficace que les prières. Trois jours plus tard, l'arbre a retrouvé sa beauté.

[352] Son pénis.

III L'oralité

1 Une civilisation de l'oral

> « Le PECHE ORIGINEL, ET CAPITAL, DE NOTRE CIVILISATION DE STYLE ECRIT, est de se croire la Civilisation par excellence, LA Civilisation unique. Tout ce qui ne « rentre » pas dans sa page d'écriture est, pour elle inexistant. » (Jousse, 1974 : 33)

C'est en ces termes que Marcel Jousse condamnait la prétention de notre civilisation de l'écrit, qui se contente de « résidus morts » (Jousse, 1974 : 34), oubliant les trésors vivants de la Parole et du Geste. L'anthropologue se proposait d'étudier la mémoire, que méprisent les hommes du livre pour qui « savoir par cœur n'est pas savoir », ne se rendant pas compte qu'en pensant ainsi ils anéantissaient « 90% du savoir de tous les humains » (Jousse, 1974 : 35). Certes, Marcel Jousse ne s'embarrassait pas de nuances mais il faut reconnaître que notre civilisation a tendance à mépriser les gens de l'oralité et à sous-estimer leurs richesses. Platon, dans le *Phèdre*, faisait état de ses doutes à l'égard d'une écriture à qui on confierait la mémoire de l'humanité. Dans ce dialogue, Socrate racontait la légende de Teuth, le dieu de la graphie, qui avait inventé les nombres, le calcul, la géométrie, l'astronomie, et « les signes de l'écriture » (Platon, 1997 : 204). Teuth, fier de ses inventions, vint les présenter au roi Thamous qui régnait sur l'Egypte. Il ne doutait pas que ce pays puissant fût intéressé par les innovations qu'il proposait, et notamment par l'écriture, qui permettait enfin à l'humanité de se libérer de l'éreintante obligation de se souvenir. Le roi ne fut guère enthousiasmé : il pensait que cette dernière invention ne permettrait pas de conserver efficacement le savoir et favoriserait au contraire l'oubli. En effet, ceux qui apprendraient à lire ne jugeraient plus nécessaire d'apprendre et se passeraient de la relation, essentielle, au maître. Pour un homme de l'oral, un texte devait être patiemment ingéré, pour être vraiment compris. L'invention proposée par le dieu détournerait les hommes de cet effort nécessaire à tout apprentissage réel. Comme une sorte de mémoire morte, le texte écrit resterait à jamais extérieur. Les civilisations de l'oral étaient des civilisations de la mémoire vive, une mémoire qu'il fallait constamment réactualiser et contrôler en procédant à des récitations. La fragilité de la mémoire en faisait son prix mais nécessitait un entraînement constant. Ceux qui étaient chargés d'apprendre étaient les dépositaires d'un savoir dont il fallait vérifier sans cesse la vie et l'intégrité. Les spécialistes de la mémoire étaient des athlètes soumis à une discipline de

fer : oublier, c'était priver la communauté d'un trésor patiemment amassé. La nécessité de transmettre les connaissances obligeait les civilisations de l'oral à veiller aux apprentissages, au respect des traditions et aux procédures de transmission. L'enseignement, qui n'était pas médiatisé par l'écrit, exigeait une relation personnelle entre le maître et l'élève, le père et le fils. Il se créait forcément, étant donné la durée de l'apprentissage, une sorte d'intimité qui ne cessait que lorsque le disciple avait absorbé la mémoire de son maître. A son tour, le disciple devenait maître et devait se choisir un disciple. La connaissance, sans cette chaîne vivante, était inconcevable. Rien ne devait se perdre, les répétitions étaient nombreuses, une discipline rigoureuse était nécessaire. Le maître n'était pas seulement le répétiteur, il apportait aussi des précisions, éclairait des points obscurs qui auraient pu gêner la transmission. L'écrit, que proposait Teuth, parut au roi égyptien doublement dangereux. En effet, il entretiendrait l'illusion que le savoir puisse exister hors de la mémoire humaine. De plus, son mode de transmission remettrait gravement en cause l'autorité des maîtres, si nécessaire à l'organisation hiérarchique de la société. Cette révolution technologique ouvrait, croyait l'Egyptien, une nouvelle ère.

Chantal Spitz, dans son premier roman, parle d'écrit figé, de lettres inertes. C'est la représentation habituelle que se font de l'écrit les gens de l'oral. Pouvaient-ils imaginer qu'une connaissance puisse circuler sans qu'elle fût portée par un homme et transmise à un autre ? Un individu, seul devant une page, ne pouvait prétendre apprendre vraiment. L'unique façon de faire était de puiser la connaissance dans la mémoire d'un autre homme. Il était donc condamné à une solidarité que l'écriture remettait en cause. L'écrit favorisa, c'est certain, la naissance de l'individu, un être nouveau dont les civilisations orales pouvaient difficilement se faire une idée. Il leur paraissait en effet nécessaire pour un homme de s'enraciner profondément dans une mémoire ancienne et d'avoir un maître pour la lui transmettre. La hantise des sociétés de l'oralité est une interruption dans la transmission. Une partie du savoir accumulé disparaît soudain avec un individu avant qu'il n'ait eu le temps d'en effectuer la transmission. Les Polynésiens se réfèrent souvent à un *faufa'a tupuna*, un héritage ancien, ou une *taura tupuna*, une corde ancestrale. Ces références ne sont pas de simples métaphores mais l'affirmation d'une solidarité réelle avec le monde des ancêtres, des *tupuna*, sans lequel ils ne peuvent se faire une image de ce qu'ils sont. Leur identité n'a pas de consistance si elle ne s'enracine pas dans une mémoire ancienne qui est toujours vivante parce qu'elle a été

fidèlement transmise. Mais tous reconnaissent que cette mémoire, dont il faut croire à la pérennité pour affirmer son identité, a vu sa transmission largement perturbée au moment de l'évangélisation, et que c'est l'écriture qui en a sauvé des lambeaux. Quand Henri Hiro dit qu'il faut « manger le temps », il sait bien qu'il faut aller lire les textes compilés par les pasteurs Orsmond ou Ellis. Pour autant, la littérature naissante polynésienne se doit d'entretenir l'illusion d'une tradition ininterrompue. Comment pourrait-elle parler d'identité si elle ne le faisait pas ? Il faut entretenir ce mythe somme toute si nécessaire à l'écriture. Dans Hombo, Chantal Spitz présente ainsi ces nuits où la Parole se libère et s'enracine dans le passé pour mieux parler d'avenir :

> « Chacun leur concède la mémoire individuelle et collective pour qu'à leur tour ils la convoient jusqu'aux générations suivantes, héritage d'une oralité mouvante remuante et permanente vivante humaine, patrimoine qu'il leur faut intégrer équilibrer consolider pour le transmettre quand le temps est là. » (Spitz, 2002 : 88)

Ce texte peu ponctué de Chantal Spitz donne une idée de cette mémoire vivante qui cimente une communauté hors de laquelle l'individu n'a pas d'existence réelle. On comprend la crainte des maîtres de l'ancienne oralité quand l'écriture fut proposée. Non seulement elle remettait en cause leur autorité, mais de plus elle compromettait gravement les solidarités anciennes et la vie du groupe. Les sociétés de l'oral n'étaient pas des sociétés de la libre parole, contrairement à ce qu'on imagine aujourd'hui et à ce que peut nous faire croire la citation de Chantal Spitz. Bien au contraire, tous les membres de la communauté n'avaient pas un égal accès à la mémoire et donc au savoir. Seuls quelques hommes avaient le privilège d'être initiés et de pouvoir prendre une parole étroitement contrôlée par les chefs. Quand on châtiait sévèrement les spécialistes de la mémoire qui se trompaient lors des récitations solennelles, c'était d'une part parce qu'ils compromettaient l'autorité de leur chef qui attendait que le texte célèbre son pouvoir, et d'autre part parce qu'ils faisaient la preuve que l'organisation hiérarchique imposée n'était plus aussi efficace pour assurer la transmission.

Segalen décrit le séisme provoqué par l'erreur de récitation de Térii. En se trompant, le marcheur de la nuit, l'*haere pō* « à la mémoire longue » qui répète « les savoirs originels » (Segalen, 1982 : 9), ne porte pas simplement atteinte au prestige du chef en oubliant les noms de sa généalogie ; il révèle aussi ce que tous savent mais qu'il faut cacher, à savoir que la transmission n'est pas aussi fiable qu'on le dit, que les savoirs transmis sont manipulables et

qu'ils peuvent s'altérer. Pour Segalen, le monde de l'oral se détruit lui-même, par ses propres fautes. L'écrit ne vient qu'après, pour finir l'œuvre de destruction. A partir du moment où la preuve est faite que les récitations peuvent être douteuses et que les généalogies sont falsifiables, la Parole ne peut plus être souveraine. Le récitant fautif qui a fait éclater la vérité doit s'exiler.

> « Alors, dans l'abîme de silence, soudain frémit, roula, creva le torrent tumultueux des injures, des cris, des imprécations outrageantes qu'on hurlait dans tous les langages, avec les grimaces guerrières réservées à l'ennemi : l'erreur du récitant méritait la colère de Oro : qui donc apaiserait les dieux, si les prêtres eux-mêmes venaient à les exaspérer ! C'étaient à de telles erreurs, non pas aux étrangers, - criait Haamanihi, - qu'on redevait les calamités dernières ! » (Segalen, 1982 : 63)

Dans cet extrait, à la Parole organisée succèdent d'abord le silence puis les cris et les injures. Cette Parole devint encore plus anarchique lorsque les missionnaires voulurent imposer l'écriture. Pomare, qui redoutait de perdre son autorité dans l'acculturation, comprit que l'écrit pouvait peut-être lui permettre de regagner le prestige que lui faisait perdre l'effondrement de l'oralité solennelle. Il demanda donc à devenir l'élève unique des missionnaires…

Le roi égyptien du *Phèdre* ne dit rien de cette peur qui hantait les gens de pouvoir. Il ne voulait apparemment se soucier que du danger que l'écriture faisait courir à la connaissance. Il ne pouvait imaginer que des signes sur une page, extérieurs à l'apprenant, puisse contenir un vrai savoir. Pour lui, la connaissance ne pouvait venir de la lecture. Pour connaître vraiment, il fallait mémoriser le texte, se le mettre en bouche, le mâcher, puis l'avaler pour qu'il devienne la chair même de celui qui apprend. La mémorisation est bien plus qu'une conservation et si la métaphore alimentaire s'impose, c'est parce que les Polynésiens assimilaient cette activité à un repas. En tahitien, le mot *'a'ai* veut dire « manger » et même « manger gloutonnement », et ce mot signifie aussi « conte » ou « légende »[353]. L'écriture, pour les gens de l'oralité, ne supprimait pas simplement le maître, mais elle supprimait aussi le corps, qui jouait un rôle dans l'apprentissage. Marcel Jousse aimait à rappeler que la mémorisation n'était pas qu'une seule activité intellectuelle, mais qu'elle mobilisait tout le corps. La voix certes, mais aussi les balancements et les rythmes facilitent le travail

[353] Le doublet de ce mot est *'ā'amu* qui a aussi la double signification, assimilant mémorisation et absorption de nourriture.

d'appropriation[354]. L'écriture mate le corps et le rigidifie : elle propose un savoir désincarné qui n'est plus pour un homme de l'oralité un vrai savoir. Pour Platon, le discours écrit, laissé sans un maître pour le communiquer, est un discours muet, un orphelin sans défense. Le texte que l'élève interroge garde « un silence total », il ne peut que se répéter. Ce n'est qu'un simulacre, une effigie creuse, privée du souffle vital du maître.

> « Le terrible, Phèdre, c'est cette propriété de l'écriture, qui l'assimile véritablement à la peinture : c'est que les rejetons des peintres ont beau se tenir debout comme les êtres vivants qu'elle représente, mettons qu'on ait envie de poser une question, ils se drapent dans leur dignité et ils gardent un silence total. C'est ainsi pour les discours : on a beau croire qu'ils vont faire preuve d'intelligence en parlant, mettons qu'on leur pose une question en prenant leurs mots avec le désir de s'en instruire, et ils produisent une unique signification, exclusive et identique au fil du temps. Et d'ailleurs, une bonne fois mis par écrit, un discours s'en va rouler sa bosse un peu partout, aussi bien chez ses admirateurs qu'au même titre chez des gens qu'il ne concerne pas du tout, et il ne sait pas s'adresser à qui il faut ou non. S'il devient un discours de discorde ou qu'on l'invective à tort, il a continuellement besoin de son père pour le défendre, puisque par lui-même il n'a pour sa protection et sa défense aucunement la capacité de servir ses propres intérêts. » (Platon, 1997 : 207)

Le texte mort ne peut que se répéter, se laisser manipuler par n'importe qui. La mémoire de l'oralité est plus qu'une simple répétition, elle a besoin pour vivre d'un maître, un père, qui la porte, qui puisse l'expliquer à un disciple attentif. Ce n'est pas le texte qu'il faut interroger mais le maître. Dans la tradition orale, cet intermédiaire qu'on appelle « texte » n'existe pas. Ce n'est qu'improprement qu'on peut parler de « texte oral ». Le « texte » n'est que le souffle du maître qu'il faut savoir faire sien. On ne sait vraiment que lorsqu'on est devenu maître, et qu'on s'est enfin approprié sa mémoire. Le « texte » a, à nouveau, un père. Teuira Henry rapporte que lorsqu'un spécialiste de l'ancienne oralité, un *tahu'a*, était près de mourir, il demandait à son fils de coller ses lèvres aux siennes pour lui transmettre, dans un dernier souffle, ses connaissances.

> « « - Mon fils, reste près de moi et reçois mon dernier souffle dans ta bouche pour que ma connaissance passe en toi. » Et au moment de mourir le fils appliquait ses lèvres sur celles de son père et aspirait son dernier soupir. A partir de ce moment, l'esprit du père pénétrait

---

[354] Il faut souligner l'importance des balancements qui permettent le « portage des traditions », qui équilibrent les fardeaux : « Partout, l'homme a senti qu'il ne pouvait porter ses grands systèmes explicatifs qu'en les mettant en équilibre. C'est le mécanisme normal de l'humanité entière. Quoi que nous fassions, nous sommes, jusqu'au tréfonds, des rythmo-mimeurs, des êtres qui oscillent en portant le monde. Comme ce géant de la fable, nous sommes écrasés par le poids de ce que nous avons reçu, mais comme des pilleurs magnifiques, nous partons dans la vie en emportant à plein corps les dépouilles du réel. » (Jousse, 1974 : 226)

> le fils et lui communiquait toute sa connaissance, souvent au cours d'un sommeil cataleptique. » (Teuira Henry, 1997 : 296).

Bien sûr, personne n'était dupe de cette histoire et tous savaient que la mémorisation n'était pas instantanée et réclamait un travail de longue haleine, mais il fallait montrer l'importance de l'intimité entre le maître et le disciple, l'importance du contact, et donc du corps, dans cette transmission immatérielle du souffle. La connaissance passait ainsi d'une génération à l'autre, du bas, *raro*[355], à celle du haut, s'enracinant dans le passé et conservant intact le souffle *mā'ohi*, l'*iho mā'ohi*. Teuira Henry rapporte encore qu'à Bora Bora, un jeune enfant ayant recueilli le souffle de son père fut capable, au grand étonnement de tous, de réciter un long discours. Les assistants émus s'écrièrent alors :

> « Le père vit toujours dans son fils. » (Henry, 1997 : 297)

Pour les gens de l'oral, la civilisation de l'écrit proposait un monde sans pères, où dérivaient des savoirs dangereux que chacun pouvait adopter et interpréter à sa fantaisie. Le texte qui « roule sa bosse » s'offre à qui veut. L'histoire de l'alphabétisation en Polynésie nous a montré que la crainte des maîtres de l'oral n'était pas fondée et qu'une alphabétisation partielle permettait de conserver aux « pères » leur pouvoir. Les textes écrits continuèrent à avoir besoin de maîtres pour être transmis, et les méthodes d'apprentissage ne varièrent guère, car ces derniers furent la plupart du temps oralisés.

2 La Parole « improvisée » polynésienne

Quelle idée se firent les premiers navigateurs du monde oral qu'ils découvraient ? Comment appréhendèrent-ils cette oralité souveraine que l'Europe érudite avait déjà comencé à vassaliser et à folkloriser ? Bougainville fut frappé par la remarquable aptitude d'Aotourou (Ahutoru) à mettre en « strophes cadencées » tout ce qui le frappait durant son voyage vers la France. Il fut étonné par les performances accomplies par son « ami » polynésien, et notamment par sa capacité à improviser, à mettre en rythme ce qu'il voyait. Evidemment on ne sait rien de ce que récita vraiment Aotourou. Etaient-ce d'anciens textes dont il utilisait la trame, réutilisant des éléments préconstruits pour scander son texte ? On peut, depuis les

---

[355] Le mot *raro* désigne le « bas » mais aussi une position par rapport au vent. Les Iles Sous-le-Vent (*raro mata'i*) se nomment ainsi parce qu'elles reçoivent le vent qui vient de l'île de Tahiti, prise comme point de repère. L'alizé, qui est le vent dominant de la région, souffle d'est en ouest. Dans ce cas, *raro* désigne donc l'ouest, toujours par rapport à Tahiti.

travaux de Milman Parry sur Homère (1928), aujourd'hui le penser. Ce que nous savons de l'ancienne oralité polynésienne, c'est l'impression qu'elle causa aux premiers écrivains européens. Le saisissement de Bougainville nous est précieux. Il révèle à quel point Aotourou sut marquer sa différence en offrant ce spectacle inouï, et exotique, à son *tayo*.

> « C'est une espèce de récitatif obligé qu'il improvisait. Voilà ses annales : et il nous a paru que sa langue lui fournissait des expressions pour peindre une multitude d'objets tous nouveaux pour lui. D'ailleurs nous lui avons entendu chaque jour prononcer des mots que nous ne connaissions pas encore, et, entre autres, déclamer une longue prière, qu'il appelle la prière des rois, et, de tous les mots qui la composent, je n'en sais pas dix. » (Bougainville, 1997 : 169-170)

Que la mémoire et l'improvisation fassent aussi bon ménage avait de quoi surprendre un homme de l'écrit qui avait perdu cette facilité à composer. Habitué à utiliser des « annales » pour écrire, il était étonné qu'on puisse mobiliser aussi rapidement une documentation non écrite, enregistrée dans une mémoire vive, rapidement disponible[356].

Après Bougainville, d'autres comme Cook, Bligh, Morrison et Wilson furent, eux aussi, surpris par les qualités d'orateurs des indigènes à qui ils eurent affaire. Ils leur parurent des improvisateurs nés, ne se rendant pas compte que cette virtuosité était le fruit d'apprentissages précis et monotones. Le prêtre Haamanimani fascina Wilson, le capitaine qui commandait le bateau des missionnaires en 1797. Le vieux prêtre pouvait apparemment « improviser » sans effort un discours officiel qui tissait habilement les noms tahitiens et les noms européens.

> « Cette étrange harangue fut débitée du ton le plus résolu par le vieux prêtre, dont la posture était étrange. Il se tenait à moitié penché sur ses talons, ayant une corde dans une main, et de l'autre se grattant la tête et se frottant les yeux. Cette singularité n'échappa

---

[356] Les gens de l'écrit surestiment certainement la capacité des gens de l'oralité à improviser. En effet, l'improvisation orale réclame des cadres précis et l'utilisation de formules déjà prêtes qui en balisent le parcours. En Polynésie, le bon orateur était celui qui avait entraîné sa mémoire et pouvait s'illustrer en récitant, sans se tromper, des listes ou des récits extrêmement longs. Il n'est pas sûr du tout que l'improvisation fût énormément appréciée dans les sociétés orales anciennes. Elle pouvait être considérée comme une erreur, ou du moins comme une errance dangereuse. La fidélité au texte déjà entendu était nécessaire pour fonder l'autorité de l'orateur, même si cette impression était souvent fausse, comme le montrent les enregistrements successifs d'un orateur récitant le même texte à quelques années d'intervalle (Goody, 1994 : 91-119). Ces réserves à propos de l'importance de l'improvisation ne signifient bien sûr pas qu'elle était absente des sociétés de l'oralité. On peut remarquer que c'est parce que nous sommes des gens de l'écrit que nous apprécions l'écart par rapport au texte de base, au canon. L'orateur brillant est, pour nous, celui qui sait ne plus regarder ses notes. Mais il faut bien comprendre que c'est l'écrit qui permet d'errer sans risque, comme un navigateur qui s'amuserait à ne plus regarder sa carte. L'orateur moderne sait qu'il peut improviser parce qu'il peut toujours revenir à ses notes. Le récitant d'une société orale n'a pas la même sécurité. Il a incorporé le texte qu'il récite et peut se perdre définitivement s'il rompt avec sa routine et ses balancements sécurisants.

point à ses compatriotes naturellement imitateurs qui s'amusèrent à le contrefaire. » (Wilson, 1994 : 423)

Le capitaine Wilson remarqua quand même que le prêtre utilisait une sorte de corde à nœuds, qu'on nomme « tresse de mémoire », et qu'il se tenait curieusement pendant son discours. Mais il ne comprit certainement pas que ces détails pittoresques montraient que les orateurs utilisaient des techniques particulières pour se souvenir. Le vieux prêtre avait certainement appris, comme tous les spécialistes de la parole, à utiliser des lieux, les fameux *loci* des orateurs latins, et différentes marques pour ancrer ses discours (Yates, 1975), comme nous l'avons vu à propos des *paripari fenua*, les chants de terre. Haamanimani savait aussi apparemment utiliser les balancements de son corps pour rythmer sa récitation. Ce prêtre, comme les prophètes palestiniens[357], appartenait à un monde régi par le Geste, qui imposait sa nécessité à l'oral. Wilson frôla, sans le savoir, « l'immense pédagogie gestuelle d'un peuple qui portait son histoire avec lui et en lui. » (Jousse, 1974 : 88) Les enfantements binaires des êtres qui sortent de l'obscurité dans les chants de création, comme dans le *Kumulipo*[358], le chant sacré hawaïen, s'expliquent peut-être par ce bilatéralisme corporel fondamental qui aide à saisir le monde. Nous conquérons d'abord le monde par nos gestes, en le structurant par nos oscillations, en le partageant spontanément entre la droite et la gauche, l'avant et l'arrière. La lumière et les ténèbres, l'*ao* et le *pō*, le haut et le bas, l'humide et le sec, le végétal et l'animal, l'animal et l'humain, l'homme et la femme, sont les grands « partages » des chants de création.

Le capitaine Wilson et ses compagnons se méprirent certainement sur les improvisations du vieux prêtre et les attitudes curieuses qu'il adoptait. Ils furent fascinés par cette aptitude à produire « spontanément » des discours et ne comprirent pas que cette production était le fruit d'une technique élaborée. Les écrivains polynésiens font souvent la même erreur. L'improvisation était moins importante que la fidélité au texte, et si le vieux prêtre pouvait

---

[357] Les Nabis que Jousse appelle les « haut-parleurs de l'invisible » (Jousse, 1974 : 87).

[358] Voir M. W. Beckwith, The Kumulipo. A Hawaian Creation Chant, Honolulu, The University Press of Hawai'i, 1981. Voir aussi Serge Dunis (1990 : 243-287). Le Kumulipo, le chant de l'obscurité profonde, fut traduit en anglais en 1897 par la reine Liliuokalani : « Elle s'était aidée de la version écrite par son frère et prédécesseur sur le trône, le roi Kalakaua. Il l'avait publiée en 1889 pour étayer sa souveraineté. » (Dunis, 1990 : 244) On trouve trace de récitations antérieures à partir 1700. La mémorisation de ce chant était confiée à des prêtres de haut rang. « Plus de la moitié de ses quelque 2000 vers égrène des couples généalogiques. Son vocabulaire archaïque, ses profusions de jeux de mots en masquent souvent le sens profond, *kaona*. » (Dunis, 1990 : 244)

introduire des noms nouveaux dans ses discours, c'est parce qu'il utilisait des textes à trous construits pour accueillir la nouveauté[359], et que des formules rythmées par le geste assuraient les liaisons nécessaires. C'était cela le génie polynésien, mais pour nous modernes, dont les savoirs sont stabilisés par l'écrit, seule l'improvisation semble admirable. Beaucoup de Polynésiens revendiquent l'oralité comme trait identitaire parce qu'elle permet, dans son apparente fluidité, de s'opposer à un monde blanc dominé par un écrit figé. Refuser l'écrit et mettre en avant la virtuosité des orateurs anciens est une manière simple d'affirmer sa différence. L'affirmation identitaire n'est pas simple pour les écrivains quand l'oralité, souvent mal comprise, est définie comme un marqueur identitaire essentiel. Il faut bien qu'ils sacrifient à quelques oppositions réductrices pour ne pas être accusés de trahir la cause de leur peuple. C'est certainement cette obligation qui explique que beaucoup de littératures, et notamment les littératures émergentes, se construisent sur le regret nostalgique d'une Parole première, d'un phonocentrisme fondateur[360].

Il fut du devoir de l'écrivain polynésien, comme de tout militant culturel, de s'opposer à une culture *popā'a* écrite. Les premiers écrivains polynésiens eurent à cœur d'assumer dans leur revendication identitaire cette qualité de « peuple sans écriture » qui leur fut donnée par les premiers visiteurs européens et d'en faire un titre de gloire[361]. Après avoir tenté de célébrer les noms et la terre *mā'ohi*, il leur fallut aussi chanter une oralité méprisée, qui ne leur était pourtant guère favorable. Pour les « découvreurs », il était naturel que l'« Indien » fût analphabète. Cela faisait même partie de son charme. Rousseau pouvait-il imaginer son « indolent sauvage » en train de feuilleter un livre ? Mais si, pour la philosophie des

---

[359] Flora Devatine nous a confirmé que les orateurs traditionnels procédaient ainsi pour composer leurs chants de terre.

[360] La littérature polynésienne se construisit paradoxalement sur le regret d'une oralité passée. Mais ce paradoxe apparent doit-il vraiment nous surprendre ? La philosophie et la littérature européennes, comme le fait remarquer Derrida (1967), se construisirent, elles aussi, sur le regret d'une Parole ancienne, d'un Verbe dont l'écriture tente encore aujourd'hui de conserver la trace. Platon, inaugurant la longue tradition de méfiance à l'égard de l'écrit, que véhicule paradoxalement la littérature (Derrida, 1967), se méfie de ces textes morts, et sans père, qui dérivent et menacent les sociétés de l'écrit.

[361] Ce mouvement qui consiste à revendiquer ce qui fut longtemps considéré comme méprisable est assez semblable à celui qu'initia Aimé Césaire qui fit du mot « nègre », injurieux dans une bouche raciste, un titre de fierté. « Et elle est debout la négraille… » (Césaire, 1983 : 61). Depuis Césaire ou Fanon, il est du devoir de toute insurrection identitaire de faire « l'apologie systématique des sociétés détruites par l'impérialisme » (Césaire, 2004 : 25). De transformer les signes d'infamie en emblèmes de fierté. « En faut-il davantage pour fonder une identité ? Les chromosomes m'importent peu. Mais je crois aux archétypes. Je crois à la valeur de tout ce qui est enfoui dans la mémoire collective de nos peuples et même dans l'inconscient collectif. » (Césaire, 2004 : 83).

Lumières, l'ignorance de l'écriture pouvait passer pour estimable, puisque le sauvage avait su rester à l'écart d'une civilisation corruptrice, en revanche elle fut signe, pour les missionnaires et leurs successeurs, d'une inaptitude fondamentale, voire d'un manque d'être, d'un infantilisme qui les conforta dans le sentiment de la supériorité blanche et les rassura sur leur mission. Ce monde resté enfant devait bénéficier des Lumières de l'Europe[362]. Les peuples sans écriture devinrent en peu de temps l'objet de l'attention bienveillante des évangélisateurs et des premiers anthropologues qui eurent à cœur de les étudier.

Affirmer leur identité consista donc pour les écrivains à assumer l'héritage ancien d'une oralité saisie de façon assez superficielle. L'ancienne civilisation détruite par l'évangélisation fut décrite, dans les premiers romans, comme la civilisation d'une parole, solennelle et partagée par tous. Le Polynésien authentique fut celui, qui, à la différence du *popā'a* toujours penché sur une page couverte de signes morts, savait se dresser, *tu*, lever la tête et faire des discours qu'il improvisait en les puisant au plus profond de lui-même. L'orateur polynésien devint dans la littérature nouvelle une sorte de héros emblématique, un véritable *'aito*, le guerrier d'une résistance rendue nécessaire par l'installation humiliante du C.E.P. Rui, la petite narratrice du roman de Louise Peltzer, ne cesse de se moquer des discours malhabiles de ses amis pasteurs qui ne peuvent rivaliser avec ceux qu'invente Pomare. Le Polynésien dont il fallait affirmer l'identité profonde se définissait non seulement par son nom et sa terre, mais aussi par sa capacité inégalée à parler. Mais l'épreuve de la réalité rend souvent difficile la manifestation d'une identité parée de toutes les qualités. L'oralité, comme le nom ou la terre, peut décevoir. Les discours polynésiens sont de peu d'utilité lorsqu'il faut affronter les chocs acculturatifs et les orateurs, si brillants soient-ils, ne peuvent s'opposer efficacement au bouleversement de leur société. De plus, on pourrait se demander si l'éloge que la littérature polynésienne fait de l'oralité polynésienne est bien sincère. A trop la louer, les écrivains savaient qu'ils risquaient de condamner leur entreprise. De façon assez fine, ils réussirent la plupart du temps à faire l'éloge de cette oralité tout en marquant ses limites. Une littérature,

---

[362] Rappelons que ce qu'Orsmond apprécia, dans les légendes et les mythes qu'il recueillit, fut l'aspiration qu'il crut y déceler vers la Révélation chrétienne et les lumières de la civilisation. Ces textes exprimaient, selon lui, le désir « inconscient » d'un peuple barbare d'accéder au monde plus humain. Ce type d'interprétation « téléologique » est assez commun dans l'exégèse chrétienne qui avait pris l'habitude de lire l'Ancien Testament à la lumière du Nouveau.

essentiellement animée par des femmes, ne pouvait qu'être circonspecte et se méfier de l'éloge excessif d'une oralité solennelle dont elles avaient été exclues.

3 Les paroles de la nuit

Les ouvrages polynésiens, qui citent rarement un livre, se réfèrent en revanche volontiers aux grands textes de l'oraliture, puisés la plupart du temps dans *Tahiti aux temps anciens*. La référence à ce livre, publié en 1928 et découvert fort tard par les élites polynésiennes, puisque la traduction française ne date que de 1951, est la façon la plus courante de revendiquer l'héritage ancien, et de fonder ainsi son écriture. Il y a trente ans, la jeune littérature polynésienne avait besoin, pour être acceptée, de planter ses racines dans le substrat oral. Comme le demandait Henri Hiro, il fallait « manger le temps » ou, comme l'écrivit plus tard le poète Patrick Amaru, l'écrivain devait saisir « la corde ancestrale », la *taura tupuna*, qui le reliait à ses ancêtres.

> « Saisis la corde ancestrale
> Tressée à la source du temps
> Qui vibre dans la nuit des temps
> Déchirée par ses héritiers
> Dépréciée fort maintenant
> Saisis la corde ancestrale
>
> Raccommode-la
>
> Ajoute ton propre fil
>
> Et tresse-la
>
> Que cette corde soit plus longue
> Qu'elle soit une corde de vue
> Pour les générations à venir. »
> (Patrick Amaru, 2003 : 46)

Patrick Amaru ne se contente pas de « manger le temps », il veut réconcilier deux mondes, divisés depuis la première acculturation. L'écriture d'aujourd'hui doit se nouer à l'oralité ancienne[363]. Le poète ne veut pas seulement être l'archéologue ou le conservateur de

[363] Les écrivains antillais eurent, comme les Polynésiens, le sentiment d'une rupture, et d'une aliénation de leur identité. Ils ne cessent, eux aussi, de vouloir « intégrer » leur tradition orale dans une écriture qui « raccommode » ainsi leur moi divisé : « Après nos conteurs traditionnels, ce fut donc une manière de silence : la voie morte. Ailleurs les aèdes, les bardes, les griots, les ménestrels et les troubadours avaient passé le relais à des scripteurs (marqueurs de parole) qui progressivement prirent leur autonomie littéraire. Ici, ce fut la rupture, le

l'ancienne oralité mais « ajouter son fil », c'est-à-dire essayer, en « raccommodant » écriture et oralité, de boucher un trou, et d'en finir avec une schizophrénie dommageable pour l'identité polynésienne. Si la littérature nouvelle doit aller chercher sa nourriture dans le terreau originel, elle doit aussi être une littérature pour les « générations à venir ». Sinon, elle s'achemine vers une impasse, comme l'écrivait Flora Devatine dans un article :

> « Depuis sa rencontre historique avec les sociétés occidentales modernes aux temps des circumnavigateurs, explorateurs, scientifiques occidentaux, suivie de l'arrivée du Livre, des Ecritures et de l'établissement des écoles modernes, à l'époque des Missionnaires anglais relayés par ceux, protestants et catholiques, de France à l'époque des établissements et des administrateurs de colonies de l'Océanie,
> - Evénements ayant amorcé le passage à l'écriture de la société traditionnelle polynésienne -
> L'Oralité, apparemment rendue muette, transcrite dans ses récits mythiques, a pu donner l'impression de s'acheminer vers une impasse. »[364]

Flora Devatine, rentrant de France à la fin des années soixante, à la différence de ses camarades étudiants surtout intéressés par le combat politique, choisit le combat culturel. Elle avait compris, pendant son exil, à quel point elle était liée à son pays. Elle avait senti qu'elle y était attachée non seulement par les souvenirs d'une enfance heureuse passée au Pari, la partie la plus sauvage de l'île, mais aussi par une culture et une langue dont l'éloignement lui avait fait mesurer l'importance. Elle se souvint à son retour qu'elle appartenait à une famille d'orateurs. Elle s'initia alors à la littérature orale auprès des derniers spécialistes. Elle enregistra les voix des vieilles personnes avant qu'elles ne disparaissent. Dans son travail d'enseignante, elle forma ses élèves à la récitation poétique traditionnelle. Mais elle ne voulut pas se contenter de ce seul travail de conservation : elle comprit que l'ancienne oralité n'avait de chance de survivre que si elle l'adaptait et que si elle l'utilisait pour nourrir son écriture d'aujourd'hui. Elle fit alors ce qu'elle appelle son *po'e*[365] poétique, son propre mélange. Elle chanta, à l'oral comme à l'écrit, les événements qu'elle vivait, en empruntant parfois les anciennes formes de la rhétorique polynésienne. Cette écrivaine tient à faire le lien entre l'oralité traditionnelle en voie de disparition et une littérature qui émerge. Son œuvre

---

fossé, la ravine profonde entre une expression écrite qui se voulait universalo-moderne et l'oralité créole traditionnelle où sommeille une belle part de notre être. Cette non-intégration de la tradition orale fut l'une des formes et l'une des dimensions de notre aliénation.» (Bernabé, Chamoiseau, Confiant, 1993 : 35)

[364] Flora Devatine, le 27 octobre 2001, article sur l'oralité à paraître dans « *101 mots pour comprendre l'histoire de la Polynésie française* », publication du GRHOC de l'Université française de Nouméa.

[365] *Po'e* : plat fait avec des fruits ou des tubercules malaxés, mélangés à l'amidon et cuits au four. Ce plat est servi avec du lait de coco.

atypique[366] exprime bien son ambition : elle veut être une oratrice qui compose des textes de circonstance selon les règles de la rhétorique ancienne[367] et une écrivaine d'aujourd'hui qui publie et s'occupe d'une revue littéraire[368].

Flora Devatine fait état, en 2002, dans le premier numéro de la revue *Littérama'ohi*[369] qu'elle a fondée avec quelques autres écrivains, de son activité littéraire marquée par le bilinguisme et par la relation intime qui la lie à l'oralité ancienne :

> « J'ai écrit, de 1970 à 2002, de façon quasi régulière, en français, des textes poétiques sur des faits de la vie au quotidien : propos à tout propos, poèmes libres, textes d'interventions, notes personnelles…
> Et, en tahitien, des poèmes à l'ancienne : « pariparifenua », « fa'atara », « fa'ateni », « pata'u », « rauti », « ute », … chantés en « tarava », en « ru'au », en « ute »[370]. » (Flora Devatine, 2002a : 148)

Par exemple, elle célébra à la manière des *paripari fenua* et des *pata'uta'u*[371] anciens l'arrivée, en 1976, de la pirogue hawaïenne *Hokule'a* (L'Etoile jaune)[372], sur la plage de Papeete. Cet exploit maritime avait de quoi rendre fiers les Polynésiens et méritait d'être marqué par un chant ancien. L'exploit de l'équipage confirma non seulement que les pirogues polynésiennes étaient capables de parcourir des distances impressionnantes, mais encore que les pilotes, sans instruments de navigation modernes, pouvaient se repérer sur l'immense océan avec pour seul instrument de navigation leur connaissance du vent, des étoiles, de la houle et des oiseaux. Un des textes qui célébraient cet événement contemporain était composé à la manière des chants anciens destinés à soutenir l'effort des rameurs :

> « O Tapare-i-te-ra'i-o-Vaihi
> Te hoe fa'atere o Hokule'a
> I ni'a i te 'are i Hiti
> I te 'are i To'a
> I te 'are ha'apo'opo'o

---

[366] Elle est à la fois conférencière, oratrice, écrivaine et membre de l'Académie tahitienne. Elle pratique les anciens genres rhétoriques et participe aux assemblées universitaires sur la culture polynésienne.
[367] Pour des événements publics, un colloque par exemple, ou familiaux, un don de nom de mariage par exemple.
[368] Un recueil poétique, Humeurs en 1980, et Tergiversations et Rêveries de l'Ecriture Orale, en 1998.
[369] Voir http://www.lehman.cuny.edu/ile.en.ile/litteramaohi
[370] Elle énumère ici les différentes sortes de poèmes traditionnels qui font généralement l'éloge d'une terre ou d'une personne. Ces poèmes peuvent être mis en musique. Pour plus de renseignements, voir le site *D'île en Ile* et notamment http://www.lehman.cuny.edu/ile.en.ile/pacifique/orero.html.
[371] *Pata'uta'u* : chant rythmé, ou récitation rythmée qui accompagnait certaines activités.
[372] La pirogue *Hokule'a* partit d'Hawaï et rallia Tahiti. Sur le sujet voir Ben Finney (1996 : 39-57) (1999 : 91-119) (2003 : 329-346) et Dunis (1990 : 20-47).

I te 'arefeto'ito'i o te moana nui e
E te nu'u e
A tamau i te hoe a hoe
A fa'ateretere i te va'a nei e
A hoe hoe
Hoe a hoe
A hoe hoe
Hoe a hoe »

Flora Devatine en propose cette « version de compréhension » :

« Tapare-i-te-ra'i-o-Vaihi
« Celui qui a fait signe de la main au ciel de Hawai pour lui dire adieu »
Est le nom du gouvernail de la pirogue *Hokule'a*
Pour la faire avancer sur la grande vague de l'Est
La grande vague de l'Ouest
Sur la vague agitée de l'Océan
Oh, gens de la flotte !
Fixez les rames et ramez,
Pour faire avancer la pirogue !
Ramez! Ramez![373]
Ramez sans trêve! »
(Devatine, 1976)[374]

Elle ne voulut jamais opposer, comme d'autres écrivains polynésiens furent tentés de le faire plus tard, quand les luttes devinrent âpres, oralité ancienne et écriture nouvelle. Elle rejeta, dès le début de son entreprise, ce que Jack Goody appela le « grand partage » (1979). Pour elle, il n'y eut jamais, en Polynésie, de coupure franche entre le monde de l'oral et celui de l'écrit. Il y eut des « impressions » d'avant l'écriture, comme il y a encore aujourd'hui des voix qui se font entendre hors de l'écrit. Elle parle, dans le texte qui suit, de ces premières « impressions » polynésiennes, bien antérieures aux premiers feuillets sortis des presses du pasteur Ellis[375]. Ces « impressions » étaient d'abord celles des vagues qui frappaient les falaises du Pari, le lieu sauvage de son enfance. C'étaient aussi celles des marteaux des tatoueurs, frappant sur les peignes dont les dents incrustaient les dessins dans la peau, et des

[373] La rame est ici une licence poétique. Les pirogues utilisaient plutôt le vent qu'il fallait savoir maîtriser.
[374] Texte écrit en 1976 mais jamais publié. L'auteure en fait ce commentaire : « Le troisième texte, « Te Pata'uta'u o te hoe fa'atere o Hokule'a », fut cité, en 1977, avec une traduction libre, lors d'émissions radiophoniques intitulées, "*Au souffle des alizés*", de Kinou, alias Jacqueline PICHON, interviewant l'auteure des textes sur la poésie tahitienne, en général. »
[375] Le missionnaire William Ellis arriva le 13 février 1817, en provenance de Sydney, avec du matériel d'imprimerie. Lors de l'inauguration de l'imprimerie à Mo'orea, Pomare imprima la première feuille de l'évangile de Luc qui fut tirée à 2350 exemplaires.

pilons des femmes, battant l'écorce pour en faire du *tapa*[376], une étoffe végétale sur laquelle elles pouvaient imprimer des motifs[377].

> « Rugissements de vagues au large,
> Rabattements sur les récifs,
> Déferlements, déferlements, roulements et frappements,
> Battements, battements, et tapements,
> Sonores, saccadés, sur le rivage !
> *Ta* [378],
> Tata[379],
> Tata'u[380] !
> Des batteurs de *tariparau*[381] tatoueurs d'identité de Irimiro,
> Batteuses d'étoffes aux gais battoirs de Mau'oro,
> *Taparau*[382] sur *hiapo* d'écorce trempée,
> Pilons, pilons, des herbes médicinales au breuvage anesthésiant,
> Des hommes, des femmes, instruments de la nature et de la culture à l'œuvre,
> Sur la poutre à *pata'u*[383],
> Sur la peau à *tata'u*,
> Sur la pierre, sur le bois,
> Sur le *to'o*[384], sur le *ta'o*[385] de la fibre à *nana'o*[386],
> A imprimer ! »
> (Devatine, 1976)[387]

---

[376] Etoffe végétale qu'on obtenait en battant les écorces de certains arbres.
[377] Le Musée du Quai Branly présente des planches à *tapa* de la Polynésie de l'ouest sur lesquelles on distingue les motifs que l'on s'imprimait sur le tissu végétal en le frappant. Première presse, première imprimerie ? C'est Anne Lavondès qui a fait l'hypothèse intéressante, que nous reprenons, selon laquelle les femmes ont imprimé sur les tissus végétaux les motifs que les tatoueurs ne pouvaient plus graver sur les peaux, puisque les missionnaires interdisaient la nudité (Lavondès, 1990).
[378] *Tā* : instrument utilisé pour tatouer.
[379] *Tātā* : frapper, battre plusieurs fois.
[380] Il faut rapprocher *tata'u*, compter dénombrer, de *tātau*, mot d'origine hawaïenne qui désigne le tatouage qui se réalise en frappant avec un petit marteau sur une sorte de peigne. Le tatouage était une pratique païenne pour les missionnaires qui l'interdirent en se fondant sur la parole du *Lévitique* (19/28) : « Et qu'il n'y ait pas de tatouage marqué sur vous. ».
[381] *Tariparau* : tambour, tambourin.
[382] *Taparau* : 1 Autrefois, une plume à écrire, 2 Ecrivain, secrétaire, auteur de livres, 3 Jeu dans lequel les enfants écrivaient des signes sur le sable. Le verbe *taparau* signifie converser.
[383] *Pata'u* : Personne qui mène un chœur, qui règle un chœur, ou qui rythme les travaux de halage (pirogue, tronc, etc.).
[384] *To'o* : c'est à la fois la pièce de bois qui forme le corps d'une idole, la perche pour faire avancer une pirogue en s'appuyant sur le fond, le bâton de commandement et l'homme qui conduit un groupe de danseurs.
[385] *Ta'o* : bâton utilisé pour porter des charges qui sont placées aux deux extrémités. Ce mot signifie aussi « mot » ou « parole ».
[386] *Nana'o* : n.c. marques tatouées sur la peau ; v.t. tatouer, sculpter.
[387] Poème non publié, écrit en 1976 et intitulé : *Les Tablettes Te Hiapo, Tata'u sur Tapa* et signé Vaitiare, pseudonyme utilisé par Flora Devatine. Voici le commentaire qu'elle nous en a fait en décembre 2005 : « « *Te hiapo* » est le nom de « l'étoffe végétale » (*tapa*) obtenue à partir de l'écorce de « *'ora* » (banian) dans laquelle était enveloppé l'enfant, probablement le premier-né, (c'est ainsi du moins que je le comprends, et cela m'a suffi) d'où « *te matahiapo* », « l'aîné », « le commencement de l'étoffe hiapo ». J'ai choisi ce Nom parce que je le trouve beau (de plus, c'est un Nom d'ancêtre), et surtout parce que l'idée d'inscription, d'impression (tatouage, écriture) sur cette étoffe (et pas encore sur du papier) symbolise bien à mon sens l'état de « mon

L'écrivaine commente ainsi son texte :

> « Il y a les tatoueurs sur la peau,
> il y a « les écrits sur le roc des entrailles » ! « *ua papa'ihia i ni'a i te papa o te 'a'au* » (je crois que c'est tiré de la Bible !)
> il y a les tatoueurs sur papier, c'est-à-dire les écrivains qui s'inscrivent, se scriptent ou se scripturent dans leurs écrits : les signes de/dans leurs écrits sont les dessins/desseins/motifs immatériels d'une forme moderne de tatouage »[388].

Flora Devatine ne rejette aucun mode d'expression. Elle milite dans ses écrits et dans ses prises de position pour un métissage des univers. Son écriture, qu'elle qualifie volontiers d'« écriture orale », est une tentative pour concilier deux mondes que certains voudraient inconciliables. Elle a opté depuis longtemps, dans ses interventions et ses publications d'écrivaine atypique, pour un « écrit enrichi des exigences de l'oralité » (Devatine, 2003a : 402). Elle sait que la littérature émergente doit forger une « écriture polynésienne de la langue française » qui ne se limitera pas simplement à « transcrire ce qui est à dire oralement pour laisser des traces » mais qui essaiera de « découvrir des modalités d'écrire sans perdre les effets d'un discours d'orateur ». (Devatine, 2003a : 401-402)

Chantal Spitz, militante infatigable de la cause identitaire, célèbre différemment dans ses romans l'oralité polynésienne. Il ne fait pas de doute que pour elle, l'aptitude à improviser des discours est un trait important de l'identité de son peuple, qui se définit comme un peuple de l'oralité. Elle ne se fait pas faute, chaque fois qu'elle le peut, de mépriser l'écrit mort auquel elle oppose l'oralité vivante des *Mā'ohi*. Dans *L'Ile des rêves écrasés*, lorsque le militaire français vient recruter des enfants de Ruahine pour partir à la guerre, ils s'inscrivent sur une liste. Ainsi alignés, leurs noms semblent annoncer les alignements des tombes des soldats de la Grande Guerre. Et ce sont des lettres « portant des mots inertes » (Spitz, 2003a : 44) qui annoncent aux familles la mort de leurs enfants. C'est l'écrit scolaire qui, dans *Hombo*, met définitivement Ehu en difficulté en achevant de le couper de sa communauté. Le monde

---

écriture » (au sens d'un tas d'écrits tous azimuts dans plusieurs domaines se fondant sur la culture polynésienne) ; « te tata'u » ou « tatau » ou « tata'u » : il est vrai que je voulais jouer sur ces trois registres, ces trois sens, comme un musicien avec trois instruments à la fois, ou sur trois notes, ses seuls outils, n'ayant que cela donc, à la recherche d'un accord, d'une mélodie particulière (c'est là ma quête d'identité, et cette quête, c'est ce qui a fait/fait/et fera sans doute encore et toujours ma vie, pendant le reste de « longueur de temps et d'espace » de « mon 'ānave » !) Ce qui me faisait dire, écrire, en « répétant continuellement les mêmes choses », (ce que font aussi les gens qui luttent pour être entendus, et/ou qui cherchent à transmettre). »

[388] Correspondance personnelle avec l'auteure, décembre 2005.

vivant de l'oral polynésien est celui des relations chaudes[389] qui prévalent dans la communauté. L'écrit, qui permet la communication différée, est froid. C'est l'outil du dominant qui administre l'île sans y vivre.

C'est dans *Tahiti aux temps anciens* que l'écrivaine va chercher l'essentiel de ses références à l'oralité ancienne qu'elle veut célébrer. Nous avons vu, dans la première partie de ce travail, le cas qu'elle fait de la prophétie de Vaità (Henry, 1997 : 16-17). Tematua, le personnage principal de son premier roman, voit dans l'oubli de la Parole ancienne la cause des difficultés de la société polynésienne. *L'Ile des rêves écrasés* s'ouvre par deux longues citations, l'une empruntée à Teuira Henry, c'est le texte tahitien de la création du monde, et l'autre, citée en français, est encore un récit de création, celui de la *Genèse*. En mettant côte à côte ces deux textes fondateurs, l'écrivaine met à égalité les deux traditions, la « païenne » et la chrétienne, et les revendique toutes les deux.

> « I Noho maoro na o Taraoa / I roto i to na ra àpu... » (Henry, 1997 : 346)[390].
> « Lorsque Dieu commença la création du ciel et de la terre, la terre était vide… » (Spitz, 2003a : 15)

Les deux textes racontent comment le monde sortit de l'obscurité originelle, et vint à la lumière. Mais en mettant côte à côte les textes, l'écrivaine les oppose aussi. Le premier est le texte en polynésien, source véritable de la culture de son peuple. Le second est en français. Elle marque ainsi que cette langue et cette religion sont secondes. Il faut pourtant rappeler que c'est par le tahitien que les Polynésiens d'aujourd'hui connaissent la Bible, la traduction complète de la Bible datant de 1838, et que de nombreux Polynésiens l'apprirent par cœur. Le texte de la Bible tahitienne fournit aujourd'hui l'essentiel des références du *Dictionnaire* de l'Académie tahitienne. Ce n'est donc pas sans intentions que l'écrivaine le donne traduit en français alors que tous les Polynésiens considèrent que le tahitien est la langue divine. Elle l'« exotise » en quelque sorte pour mieux marquer la préséance du tahitien.

---

[389] Bonnemaison (1986) parle, pour désigner le monde de l'intimité mélanésienne, de « nourriture chaude », par opposition à la nourriture froide qu'on partage avec les étrangers.
[390] Ainsi commence le second récit de création que récitèrent deux prêtres de Bora Bora, en 1822 et 1824, au pasteur Orsmond qui venait de prendre ses fonctions de chef de la station missionnaire sur l'île.

Dans *Hombo*, le second roman de Chantal Spitz, Mahine, le grand-père, n'est pas un orateur aussi brillant que Tematua, mais il a le souci de transmettre à son petit-fils les légendes et les chants de terre anciens de Huahine pour le « planter » dans sa terre.

> « Les paripari[391] qui déclinent l'identité de la terre commune et permettent à chacun de revendiquer son groupe d'origine son appartenance au village et à la communauté. Les légendes qui ordonnent l'espace en situant avec une consciencieuse fidélité le lieu des événements dont elles témoignent. Ces généalogies paripari légendes que les danseurs de mémoires garants de la perpétuité apprenaient pour les transmettre portant ainsi le temps à travers le temps. » (Spitz, 2002 : 30)

Il les raconte avec d'autant plus d'ardeur qu'il regrette de ne pas les avoir racontées à Maurai, son fils, et d'être ainsi responsable de son départ vers Tahiti.

> « Ces paroles qu'autrefois Mahine dans son in-conscience n'a pas parlées à Maurai et que désormais il parle à Ehu dans la solitude de l'urgence et le silence de l'obscurité. » (Spitz, 2002 : 41)

Par la parole, Mahine essaie de lier l'*ao* du monde présent au *pō* du monde ancien, celui de la nuit polynésienne que les missionnaires ont voulu décrire comme le temps de l'ignorance et de la barbarie. La nuit est le moment propice pour faire surgir la Parole ancienne. Les textes et les créatures sortent de l'ombre pour peupler le monde et renouer avec le temps originel. La nuit, quand les pasteurs ne surveillent plus, on peut « manger le temps », pour le « raccommoder », et faire revivre les récits du monde préchrétien, enfouis au fond des mémoires.

> « La parole de la nuit, elle, est subtile aiguë gracieuse voluptueuse. Paroles de légendes paroles d'histoire paroles de vie. Parole transformée par celui qui la parle par celui qui la reçoit par celui qui la re-parle chacun la fécondant de sa vie propre. » (Spitz, 2002 : 41)

Le monde des origines semble ressurgir, authentique, intact, alors qu'il a été conservé par les missionnaires :

> « En ce temps-là les nouvelles terres naissaient de Havai
> Maria était son étoile
> Aeure était son souverain
> L'esprit du matin

---

[391] Voir Cadousteau : « Le *paripari fenua* c'est l'identification d'une terre, d'une montagne. Il s'agit de montrer, de situer des zones géographiques. C'est avant tout un genre déictique à volonté pédagogique. On peut comparer ce discours à la récitation de la « carte d'identité » d'une terre, d'un lieu géographique. Il s'agit de décrire parfaitement des éléments du relief et des zones géographiques. »
http://www.lehman.cuny.edu/ile.en.ile/pacifique/orero.html

Chevauche les brumes éphémères…
[…]
En ce temps-là Tefatu arriva de Rotuma avec sa pierre
de marae et épousa Teura princesse de Porapora…
[…] »
(Spitz, 2002 : 442-43)

Parmi ces légendes, on reconnaît celle de la princesse arrivée « engourdie » dans un tambour sur la pointe lointaine, celle-là même où Tematua enterre le placenta de ses enfants, dans le premier roman de Chantal Spitz.

« En ce temps-là Hutuhiva fille de Tutapu roi de Raiatea
fut à la suite de révélations surnaturelles, envoyée à Huahine dans un grand pahu pour y rencontrer son futur époux
Elle voyage sans incident
La houle la dépose
A Toerauroa
Tu et Teaonuimaruia
Guerriers de Maeva
La portent chez eux
Elle épouse Teaonuimaruia
De la première dynastie
Tepau i hau roa
Dix fils naissent
Dix noms
Dix districts
Atupii Aturuanuu Atitiao Miru Fareihi
Faretou Tauraimua Tauraimuri Ama Atea »
(Spitz, 2002 : 44)

Ce sont les rares moments où la Parole ancienne se fait entendre dans la littérature polynésienne. C'est cette même Parole, la plupart du temps empruntée à *Tahiti aux temps anciens* de Teuira Henry, que font entendre aujourd'hui les spectacles du *Heiva*, lors des fêtes de juillet. L'oraliture transmise par les pasteurs sert paradoxalement à contester le modèle identitaire qu'ils ont imposé.

4 Grandeur et misère des orateurs

Les romans polynésiens accordent une grande place au personnage de l'orateur, incarné par exemple par Tematua, dans le premier roman de Chantal Spitz. Ce personnage est un homme qui, à lui seul, symbolise l'oralité polynésienne. Un peu à la manière des prophètes de l'Ancien Testament, il peut se dresser, *tū*, contre le pouvoir établi et animer des meetings politiques, comme le fit dans la réalité Pouvanaa. Mais ce personnage, qui paraissait devoir incarner la résistance polynésienne, a connu une évolution importante. Il est devenu aussi un

orateur de l'intimité, capable d'improviser des chants d'amour ou des discours solitaires. Sa transformation, qui n'est pas banale, mérite d'être étudiée, d'autant plus que sa parole, que l'on croyait efficace, va faire peu à peu la preuve de son inefficacité.

Tematua est un orateur d'exception qui, comme les orateurs anciens, a bénéficié du savoir de son père. Celui-ci l'a attaché à son peuple et à sa terre en improvisant un discours, lors de la mise en terre de son placenta. C'est sur le Mouà Tapu, la Montagne Sacrée, assis sur les dalles de la plate-forme de Paepae Ofata, que Maevarua, dit adieu à son fils qui part à la guerre de 14. Il improvise encore un discours « parce que depuis l'aube des temps, le Verbe a toujours été l'expression de son peuple » (Spitz, 2003a : 39).

> « Des paroles choisies parmi les innombrables de leur langue pour faire vivre en lui ce monde qu'il s'apprête à quitter pour un lointain ailleurs. » (Spitz, 2003a : 39)

Les paroles ont le même pouvoir d'ancrage que le rite de l'enterrement. Elles « plantent » le jeune homme dans cette terre qu'il doit quitter : elles vont, comme le placenta enterré, en faire un fils de cette terre et de ce peuple vers qui il va revenir une fois la guerre finie.

> « Au jour de ta naissance,
> J'ai confié ton pito à ta terre
> […]
> Souviens-toi, Tematua,
> Que la terre est là, éternelle,
> Et que nous la gardons pour ton retour.
> Et souviens-toi par-dessus tout
> Que je t'aime mon fils. »
> (Spitz, 2003a : 40)

Ce discours, qui imite la solennité des anciens discours, est en réalité très contemporain. Maevarua l'improvise. Ce n'est donc pas un discours qu'il transmet. Tematua n'a pas à le retenir pour le réciter à d'autres. Le père ne transmet, pour ancrer son fils dans sa terre, aucune légende. Nous sommes au début du XXe siècle, dans un monde qui a perdu tout contact avec l'oraliture. Les paroles de Maevarua sont les paroles aimantes d'un père qui veut que son fils survive à la guerre. Ce sont ces paroles d'amour qui l'attireront vers sa famille, des paroles venues de l'intimité, pas des grands textes anciens. D'ailleurs Teuira, la mère, tiendra elle aussi un discours d'amour à son fils qui commence ainsi :

> « Je hais ce papaâ sans nom et sans visage
> Maigre oiseau blanc porteur de douleur
> Venu me voler mon fils, fils de cette terre… »
> (Spitz, 2003a : 42)

L'oralité nouvelle, lyrique, n'est plus le privilège des hommes. C'est une oralité qui parle de sentiments, et d'amour en particulier. Elle est, de plus, une oralité d'improvisation, conforme en cela à l'idée que s'étaient faite les premiers visiteurs occidentaux. L'improvisation est possible, puisque l'orateur n'a pas à transmettre un savoir longuement appris, mais il a simplement à exprimer ce que lui disent ses entrailles, le siège des émotions chez les Polynésiens. Chantal Spitz ne paraît pas se soucier de cette évolution pourtant considérable de l'oralité, s'attachant surtout à faire de la capacité à improviser un trait identitaire fort. Maevarua, comme plus tard son fils Tematua, est un *Mā'ohi tumu* donc un « parolier comme tous ceux de son peuple » (Spitz, 2003a : 69). Quand Tematua « fait naître Emere à sa vie de femme » (Spitz, 2003a : 68) l'importance du moment est soulignée par un chant « spontané » de l'amant comme en sont seuls capables les vrais Polynésiens.

> « Mon corps garde l'empreinte de toi
> Premières heures partagées
> Sous le ciel parsemé de bouquets d'étoiles
> Sur la plage baignée de l'éclat de la lune. »
> (Spitz, 2003a : 69)

On pourrait trouver dans ce lyrisme nouveau, que Chantal Spitz présente comme typiquement polynésien, une influence des chants du *Cantique des cantiques,* ou l'influence de la poésie romantique européenne. Fait notable, Emere, une fois que Tematua l'a faite femme, peut à son tour improviser un chant d'amour, comme le fit sa belle-mère.

Emere, femme amoureuse, devenue pour lui parolière comme ceux de son peuple, trouve à son tour les paroles au fond de ses entrailles, qu'elle offre à Tematua après lui avoir offert son corps.

> « J'ai cherché longtemps
> Souvent j'ai cru avoir trouvé
> Parfois j'ai abandonné. »
> (Spitz, 2003 : 70)

Nous l'avons vu, Tematua lors de la naissance de chacun de ses enfants, et au moment d'enterrer leur placenta, renouvelle ses improvisations, la nuit, seul sur la plage et face à la mer. Le rituel immuable est accompagné de textes chaque fois nouveaux. Ce mélange entre la tradition du rite et la modernité des propos paraît naturel. D'abord, le père improvise pour son aîné :

> « Ō Terii mon fils premier-né

A la peau plus claire que moi
Fils de notre amour […]
Puisse Dieu dans le ciel
Vous guider sur le difficile chemin
Qui sera le vôtre.
Õ Terii, mon fils premier-né
Puissiez-vous ne jamais oublier
L'héritage de vos Pères. »
(Spitz, 2003a : 75)

Puis pour la cadette, Eritapeta :

« Puisses-tu, Eritapeta ma fille
Vivre avec tes frères
Le rêve de notre terre. » (Spitz, 2003a : 78)

Enfin pour la dernière Tetiare :

« Puisses-tu, fille de mon corps,
Tracer à nouveau avec tes frères
Le chemin qui se perd. » (Spitz, 2003a : 80)

On retrouve quelques formules, mais l'improvisation est la règle. C'est elle qui fait le prix de ces discours qui n'ont rien d'ancien, sinon leur solennité un peu guindée. Les textes expriment maintenant une inquiétude contemporaine, une nouvelle peur, celle du métissage. L'orateur est préoccupé par l'avenir de ses enfants « demis » dans un monde qu'il sait instable et intolérant. Il n'est pas sûr qu'ils puissent transmettre à leur tour « l'héritage des Pères ». La seule qui pourra vraiment le faire, c'est paradoxalement la dernière, Tetiare, qui deviendra écrivaine. La Parole ancienne sera sauvée par l'écriture. Les romans seront les lieux nouveaux de l'improvisation.

Le dernier discours que Tematua prononce, peu de temps avant sa mort, est celui que Chantal Spitz met en prologue. Est-il plus efficace que les paroles solitaires prononcées au moment de l'enterrement des placentas ? L'écrivaine soigne cette dernière manifestation de la parole solennelle *mā'ohi*. Le discours de Tematua a encore lieu sur la « pointe lointaine », celle où il a enterré les placentas, celle de la légende, où est arrivée la princesse de Raiatea dans son tambour. C'est encore une nuit, comme si la parole fondamentale ne pouvait être que nocturne, un soir où la mer est éclairée par la lune. Tous sont attentifs à cet ultime discours,

les animaux, les dieux, et « les fils de Ruahine » assis sur leurs *pe'ue*[392]. La scène réalise, pour la première et la dernière fois, le rêve orphique[393] d'une Parole souveraine qui envoûte hommes et bêtes :

> « Les oiseaux ont rangé leurs plumes multicolores au bord de leurs ailes. Les poissons ont lissé leurs écailles brillantes sous leurs nageoires. Même les dieux dans les cieux ont suspendu le destin des hommes dans l'attente de la musique des paroles. [...]
> L'instant est magique.
> Monte alors la voix profonde de Tematua. Voix de la Terre éternelle. Voix des Pères immortels. Venue du fond de la nuit qui a traversé l'espace du temps des hommes. Porteuse de vie et d'amour. Echo de lumière. Echo de toujours. Chant d'amour et de douleur. Chant de mon Peuple. Chant de ma Terre. Chant de Ruahine. »
> (Spitz, 2003a : 19-20)

Cette voix « magique », qui se donne pour une Parole ancienne, va répéter la prophétie de Vaità, va expliquer à son peuple comment il a perdu son âme en rencontrant l'Autre. Tematua sait mêler, comme les bons orateurs, tous les registres de l'émotion. Il sait se montrer sensible pour chanter la femme et l'homme *mā'ohi*, ironique pour évoquer la sexualité des missionnaires, et véhément pour reprocher à son peuple sa passivité.

Après une telle prestation, Tematua peut mourir heureux : il a fait briller une dernière fois la Parole solennelle dans l'obscurité de la nuit *mā'ohi*. Et pourtant cette dernière manifestation, aussi éclatante soit-elle, ne peut dissimuler l'échec d'une parole impuissante à empêcher l'implantation des missiles atomiques sur l'île. Tout en échouant, cette Parole reste cependant un marqueur identitaire fort. « Sans parler, tu es déjà orateur », écrivait Henri Hiro (1991 : 9). Un tel discours réussit-il vraiment à être mobilisateur? L'écrivaine ne le rédige-t-elle pas pour congédier définitivement une parole *mā'ohi* qui ne brillera plus jamais avec une telle intensité ? C'est une manière subtile de marquer l'importance de l'écriture, puisque c'est elle qui porte en terre l'oralité solennelle. Au moment où Tematua l'inhume, « les oiseaux sacrés de la mer et de la terre replièrent leurs ailes pour se lamenter. » (Spitz, 2003a : 30)

Dans le second roman de Chantal Spitz, la parole de Mahine, le grand-père, sera aussi inefficace que celle de Tematua contre les missiles. Malgré les paroles de la nuit, il ne pourra corriger « le défaut d'identité » d'Ehu, le mal nommé. L'enfant va continuer à dériver

---

[392] Nattes de pandanus.
[393] Orphée avait la faculté d'apprivoiser les bêtes féroces. Par la douceur de sa voix, il sut calmer les flots agités, surpasser la séduction des Sirènes et endormir le dragon de Colchide, lors de l'expédition des Argonautes.

inéluctablement sans trouver d'ancrage. Le verbe nocturne a perdu de sa « magie », il ne rend plus *Mā'ohi* ceux qui l'entendent comme voulait le croire l'écrivaine dans son premier roman[394]. Les temps ont définitivement changé : les spécialistes de l'éloquence ne sont plus les instruments d'un pouvoir qui a trouvé d'autres relais d'autorité. La « magie » ou l'efficacité de la parole ancienne, qui « enracinait », tenait à ce qu'elle était une parole institutionnelle, « autorisée » (Bourdieu, 1982 : 72-74) : elle tirait son pouvoir du satut de ceux qui la prenaient en charge. Dire ne suffit pas pour faire. Les orateurs que met en scène Chantal Spitz ne sont plus que des solitaires, des marginaux dans la société. Le pouvoir a changé de mains : les *tahu'a* ou les *'ōrero* sont désormais perçus comme des originaux. Tematua a beau être la force qu'annonce son nom, il n'est qu'un vieil orateur qui, au moment de mourir, essaie désespérément de sauver son peuple en l'exhortant à la résistance. Mahine n'est qu'un grand-père pathétique qui essaie de réparer, par la récitation de légendes, l'éducation ratée qu'il a donnée à son fils. Il n'a pas le pouvoir d'enraciner, dans la terre de ses ancêtres, l'orphelin qui lui est confié. C'est à son propre fils, quand c'était le moment, que Mahine aurait dû parler. En ne l'ayant pas fait, il a perdu la seule légitimité que lui reconnaissait encore la société. Rien ne peut plus empêcher la dérive d'Ehu qui va devenir Hombo, un vagabond souvent violent. Dans l'ultime espoir de « planter » Ehu dans sa terre et d'éviter à cet enfant une dérive dangereuse, le vieux Mahine l'emmène chez Toerauroa (Long Vent du Nord)[395], un des derniers « parleurs de paroles » de l'île. Cette visite, loin d'avoir les effets espérés, est un échec complet. Leur hôte, qui fut certainement un orateur admirable, n'est plus qu'un vieil homme un peu étrange, qui habite à l'écart du village, et se distingue par des goûts surannés dont se moquent ses concitoyens. Il habite une maison « traditionnelle », construite au bord de la mer, à l'écart du village, posée sur des pilotis. Il accueille ses visiteurs à l'ancienne, par un chant de bienvenue, et avant de les faire entrer, il frotte leurs pieds avec une branche d'*aito*[396].

---

[394] Spinoza dit qu'on ne devient pas prophète en écoutant les prophètes : « Si les hommes qui écoutent les prophètes devenaient prophètes, comme deviennent philosophes ceux qui écoutent les philosophes, le prophète ne serait pas un interprète des décrets divins, puisque ses auditeurs ne s'appuieraient plus sur l'autorité et le témoignage du prophète lui-même, mais eux aussi sur une révélation et un témoignage interne. » (Spinoza, 1965 : 339)

[395] Il porte le nom de la pointe de Huahine où Maevarua, le père de Tematua enterre le placenta de son fils dans le premier roman.

[396] *Aito*, n.c. bois de fer.

> « Toute sa personne grince sa résistance dérisoire à force de solitude mais qui continue de déranger les autres quand il apparaît, muet reproche qu'ils aimeraient oublier définitivement. » (Spitz, 2002 : 33)

Toerauroa n'est plus qu'un original dérangeant. Ses paroles ne seront que des aveux d'impuissance. Il est trop tard pour ancrer cet enfant dans la mémoire ancienne :

> « J'ai essayé les paroles de notre histoire. Les paroles qui parlent la mémoire mais surtout les souffrances. Peut-être la résistance. J'ai essayé vous avez voulu la parole de l'Autre. J'ai parlé les hommes blancs sur leurs navires de guerre notre peuple éclaté sous leurs armes notre terre confisquée nos guerriers déportés. […] J'ai essayé les paroles mon fils j'ai essayé. » (Spitz, 2002 : 36)

Le vieil homme reprend le dernier discours de Tematua dans un français heurté, qui porte trace de ses désillusions et des langues qui se contrarient en lui. Il ne laisse rien espérer à Mahine qui veut « réconcilier les mémoires » :

> « Tu as déserté le monde et tu voudrais que mes paroles te le rendent. Il est trop tard mon fils bien trop tard. » (Spitz, 2002 : 36)

Le jeune Ehu ne comprend pas le drame qui se joue. Quand il quittera l'île, il ne gardera des paroles entendues chez le vieillard qu'un vague souvenir. Dans un monde où la langue *mā'ohi* est devenue une langue étrangère, ultime « oubli » d'un peuple qui perd son identité, Toerauroa, le vieil orateur, sait qu'il ne peut plus rien :

> « Quand nous parlerons la langue de l'étranger au lieu de parler notre langue quand nous ferons les gestes de l'étranger au lieu de faire nos gestes alors nous serons étrangers comme l'étranger. Nous ne serons plus. » (Spitz, 2002 : 37)

Dans *Lettre à Poutaveri* (1995), Louise Peltzer met également en scène quelques orateurs qui ne réussissent pas mieux que ceux de Chantal Spitz. Tavi, son héros, qui est un *Popa'ā*, un homme de l'écrit, se montre bien inférieur aux Polynésiens quand il s'agit de parler. Mais, à la différence de sa consœur, Louise Peltzer ne fait pas du don de la Parole une qualité du peuple polynésien. Elle le réserve aux seuls aristocrates. Savoir parler est, dans son roman, moins un trait identitaire qu'un signe d'élection, une manière infaillible de distinguer les chefs de la plèbe, les *manahune*. Le petit peuple ainsi que les femmes en sont réduits à admirer ceux qui, par un effet de leur naissance et de leur généalogie, sont destinés à les conduire par le Verbe. Pomare, dans le roman de Peltzer, est un prince de l'éloquence que les missionnaires, bien maladroits, ne peuvent égaler. Il récite, à la place même de celui qui est chargé de le faire, sa généalogie sans se tromper, tenant sous le charme de sa parole un auditoire où se mêlent Polynésiens et missionnaires fraîchement arrivés. Rui, la jeune narratrice qui aime pourtant

l'école missionnaire, goûte fort ces moments d'éloquence qui montrent la supériorité polynésienne. Aussi lettrés qu'ils soient, les missionnaires font de piètres orateurs, ce qui provoque les moqueries des Polynésiens. L'écriture qu'ils apportent est tout au plus un support pour la déclamation. Elle se prête mal à ces grands moments de célébration collective qui donnent à tous le sentiment d'être soudain une communauté, unie dans la ferveur de la Parole. Seuls les chefs, et ceux qui parlent sous leur contrôle, savent émouvoir par leur habileté rhétorique.

Un jour le jeune Ta'aroari'i, qui n'a pas appris à parler, captive spontanément l'attention de son auditoire, en racontant la bataille décisive de Fe'i pi qui vit Pomare triompher de ses ennemis en 1815. Non seulement il sait manier les mots, mais il a compris instinctivement que le véritable orateur parle aussi avec son corps, que ses gestes et ses postures jouent un rôle considérable dans les sentiments qu'il veut susciter[397].

> « Il jeta, en bon orateur, qualité indispensable à un futur chef, un coup d'œil circulaire rapide à son auditoire suspendu à ses lèvres. […] Le visage de Ta'aroari'i devint grave, ses yeux se perdirent dans les flammes du brasier tout proche, il sembla oublier son auditoire et s'adressa à un personnage que lui seul voyait et dont les flammes représentaient la partie visible. […] Ta'aroari'i avait du mal à raconter la mort de 'Opuhara jusqu'au bout, sa voix était remplie d'émotion… » (Peltzer, 1995 : 305-309).

Cette parole virile n'est pas sans effet sur les femmes qui écoutent et notamment sur la jeune Rui.

> « Je ne quittais pas des yeux mon petit ami d'enfance, dont la voix et les gestes s'animaient à mesure qu'il allait plus avant dans son récit. Lui que j'avais toujours connu si calme, si posé, presque timide et dont le regard était si émouvant, je voyais ses yeux briller, lancer des éclairs, devenir effrayants à la lueur des flammes rougeoyantes. Un enfant était parti à Tahiti, un homme en était revenu. » (Peltzer, 1995 : 303)

Par sa prise de parole, le jeune Ta'aroari'i se distingue de son peuple, et révèle aussi une virilité inconnue, dont la narratrice n'avait pas conscience. En écoutant son jeune ami, la narratrice prend soudain conscience de son pouvoir de séduction et de sa noblesse. Ce discours qu'elle admire l'exclut doublement, en tant que femme et en tant que plébéienne.

---

[397] « Vous voulez faire des Humanités ? Allez donc d'abord étudier le langage des gestes de ces populations prétendues primitives, mais allez l'*étudier* et non pas le couler dans vos moules. » disait Marcel Jousse (1974 : 82).

Et pourtant, aussi brillant orateur soit-il, son habileté à parler ne le sauvera pas. Ta'aroari'i, fils du chef de Huahine, est victime des premières lois missionnaires de 1821. Vingt-six jeunes gens de Huahine, dont le jeune fils du chef, sont sanctionnés pour avoir enfreint les nouvelles règles. Le jeune homme meurt, exténué, après avoir subi sa peine. Après cette mort, le roman, devient plus sombre. Rui quitte les missionnaires peu après le couronnement, en 1824, du jeune Pomare III. Le pouvoir change de mains et l'ancienne oralité n'a plus d'utilité publique. Elle n'est plus qu'un ornement aux mains des gens du Livre.

La narratrice, dans *Mutismes* de Titaua Peu (2004), succombe elle aussi à l'éloquence virile d'un orateur tahitien qui lui révèle toute son identité : sa sexualité, son corps et l'histoire de son peuple.

> « Pour la première fois, je me sentais Tahitienne, Polynésienne. Je faisais partie d'un peuple, d'une Histoire et d'une fierté. » (Peu, 2002 : 70)

Rori est d'autant plus séduisant pour l'adolescente inquiète qu'il lui offre l'image rassurante d'un homme mûr, sûr de son art et de ses convictions. Il sait galvaniser les foules des meetings indépendantistes, en les haranguant en tahitien. La jeune fille, qui se sent incapable d'exercer une telle autorité, vit par procuration, fascinée par les dons de son amant. La parole virile n'est pas seulement une arme de combat, c'est aussi une arme de séduction, à laquelle les écrivaines polynésiennes succombent un temps. Cependant Rori, en dépit de ses dons et de son pouvoir de séduction, échoue lui aussi, comme Tematua, Mahine ou Ta'aroari'i. La parole n'est plus souveraine. Peut-elle encore être considérée comme un marqueur identitaire fort ? Rori se montre incapable de maîtriser le cours de l'histoire : il ne peut endiguer la colère du peuple qui s'insurge contre la décision de la France de reprendre, en 1995, les essais nucléaires en Polynésie. La foule déchaînée détruit l'aéroport de Faa'a. Les cris et les coups remplacent les mots qui ont perdu tout pouvoir. Rori lui-même est entraîné dans cette violence et tue. L'échec de Rori, ce n'est pas seulement l'échec de la Parole *mā'ohi*, c'est aussi l'échec de la Parole virile.

Il est frappant de constater à quel point ce partage s'impose facilement : aux femmes, on laissait l'oralité familiale et l'écriture, et Rui s'en contente, aux hommes revenait

« naturellement » la parole solennelle qui convoque les dieux et qui galvanise les foules[398]. Peut-on s'étonner que l'écriture féminine entretienne un rapport aussi complexe avec une oralité solennelle masculine décrite à la fois comme un trait identitaire fort et la manifestation de l'impuissance polynésienne ?

5 Une oralité discrète

La jeune littérature polynésienne fait une place à une oralité plus humble, celle des échanges quotidiens, qui ne distingue pas les hommes des femmes, les aristocrates des *manahune*. Cette oralité plus discrète est une oralité partagée par tous, qui n'est peut-être pas celle qui exprime le mieux le génie de ce peuple naturellement « parolier ». Elle est moins « souveraine », mais plus réelle. On comprend que les écrivaines, qui s'en sentent plus proches, aient à cœur de la mettre en scène. Dès son premier recueil publié en 1980, Flora Devatine laisse deviner ces voix ordinaires dont jusque-là les chantres de l'oralité ne faisaient pas grand cas.

> Samedi soir
>
> Dans le clair obscur
> De la nuit qui finit
> Des ombres sans visage
> Se détachent des voix
> Qui résonnent et se mêlent
> Aux essieux mal graissés
> Pendant que défilent
> Sur un ciel gris sans éclat
> Des troncs des cocotiers
> Qui nous donnent l'illusion
> De rester immobiles.
>
> De nos bancs un peu durs
> Pour des fesses d'enfants
> Nous regardions endormis
> Sur l'écran un peu gris
> Défiler vivement

---

[398] André Rauch rappelle que la période révolutionnaire française, où fleurirent tant de discours riches en métaphores viriles, vit la manifestation d'une parole féminine d'assemblée qui inquiéta assez vite les hommes par sa violence et l'importance qu'elle prenait dans un espace qui lui était d'ordinaire interdit. Le 30 octobre 1793, les clubs de femmes furent dissous (2006 : 40). D'ailleurs, en Europe, jusqu'à la fin de l'Ancien Régime, l'enseignement de la rhétorique, grecque ou latine, fut réservé aux garçons qui allaient occuper des fonctions publiques (Ong, 2000 : 110). L'éloquence virile, qui prétend à la solennité, s'est toujours distinguée d'une oralité féminine vite qualifiée d'insignifiante ou de bavarde, et qui de surcroît peut menacer les hommes par ce qu'elle peut révéler de leur intimité (Rauch, 2006 : 100).

Des paysages immobiles.

Et les voix de la nuit
Sortant des ombres sans visage
Parlent du passé
Des problèmes des voisins
De la pêche et des vents
Supputant de leur gain
Au marché du matin.
(Devatine, 1980 : 132-133)

Dans un pays fier de ses traditions orales, cette attention portée à une oralité modeste a de quoi surprendre. Ces voix populaires, qui parlent de problèmes ordinaires, de pêche, de marché, ne semblent pas avoir leur place dans une littérature polynésienne qui devrait avoir pour but de célébrer l'identité polynésienne et donc l'oralité solennelle, objet de tant de fierté. Il est à craindre que les lecteurs de l'époque n'aient pas compris l'attention portée à ces paroles de peu, qui plus est dénuées de la verve du style direct. A peine évoquées, elles sont retournées à la nuit dont elles étaient sorties, et d'où l'écrivaine, qui appartient à une famille d'orateurs, avait voulu les tirer. Ces voix de la nuit n'étaient rien par rapport aux voix anciennes des prêtres de Bora Bora qui récitèrent leurs légendes et leurs mythes au pasteur Orsmond. Flora Devatine, pourtant spécialiste de la rhétorique polynésienne ancienne, a aussi construit son œuvre avec ces voix-là. Dix-huit ans plus tard, dans *Tergiversations et Rêveries de l'Ecriture Orale*, elle fait entendre des voix encore plus ordinaires, celles d'enfants en difficulté, qui s'interrogent sur la nécessité d'écrire. Les premières pages de son recueil les rapportent, comme s'il fallait enfin donner la parole à ceux qui ont tant de mal à écrire.

« Ecrire,

C'est dur !
C'est difficile !
Parce que ça fait
Travailler la tête,
Et on n'aime pas ça ! »
(Devatine, 1998 : 28)

Cette fois, le style direct rapporte fidèlement ces propos ordinaires. L'écrivaine a besoin de ces voix simples, un peu brutes, pour faire entendre la sienne. Sans ces voix très banales, le livre n'aurait pas d'assise. Il faut aussi cette oralité fruste pour écrire. On ne peut se contenter de recopier, pour rendre hommage à l'oralité ancienne, des pages de *Tahiti aux temps anciens*. On ne peut se contenter, pour affirmer l'identité *mā'ohi*, d'écrire des chants de terre ou de

recopier des généalogies. Il était temps de prendre en compte cette oralité ordinaire, aussi ancienne que la grande oralité, et qui peut-être exprime tout autant l'identité de ce peuple.

Chantal Spitz, qui dans ses romans fait volontiers une grande place à l'oralité solennelle, sait aussi faire place, notamment dans *Hombo,* à une parole moins apprêtée. Les légendes ou les mythes, les récitations de généalogies ou de chants de terre ne sont après tout qu'une petite partie de l'oralité passée. Nous savons finalement peu de choses des paroles quotidiennes qui accompagnaient les gestes familiers. Avant même d'être un homme de la Parole, le *Mā'ohi* fut d'abord un homme de Gestes. Chantal Spitz doit en convenir. L'enfance de Ehu est une enfance heureuse et assez silencieuse. La parole y est rare comme elle l'est certainement dans toutes les sociétés qui sont restées proches de la terre ou de la mer. Le langage joue finalement un rôle assez modeste dans les apprentissages manuels. Il faut surtout observer et imiter. L'histoire que nous conte *Hombo* a beau être contemporaine, elle paraît intemporelle. La vie que mène Ehu chez son grand-père et sa grand-mère n'appartient à aucune époque. C'est l'existence d'un enfant qui vit sur une île coupée de l'agitation moderne. Huahine, que met en scène l'écrivaine sans jamais vraiment la nommer, est, comme dans son premier roman, une sorte de conservatoire des arts et traditions populaires. Les hommes paraissent y vivre de la même façon qu'il y a plusieurs siècles. Ce sont toujours les mêmes gestes pour cultiver la terre ou pour piéger le poisson, des gestes immuables, seulement soumis aux changements naturels.

> « Et toujours la danse des corps alternance de violence et de placidité qui étreint la mémoire de la vie et la vie de la mémoire dans le ballet de la terre nourricière. Et toujours les yeux sombres de l'aïeul garants de l'équilibre la mesure la justesse des gestes. Les mêmes depuis toujours. » (Spitz, 2002 : 40)

C'est à se demander si Chantal Spitz n'irait pas chercher dans la pérennité du geste l'*iho mā'ohi,* après avoir voulu la trouver dans la Parole solennelle. L'écrivaine s'est appliquée à effacer, dans la première partie de son roman, tout signe de modernité. C'est seulement quand l'enfant rentre à l'école que l'Histoire le rattrape et qu'il est gagné peu à peu par une violence qui finira par le consumer. Il perd alors tous ses repères, et se met à étouffer dans un monde moderne qui ne lui laisse pas la parole. Le jeune Ehu, avant d'aller à l'école, apprend à attraper le poisson dans les pièges, à cultiver le manioc ou à « marier »[399] la vanille. La

[399] Féconder.

transmission de ce savoir se fait en silence. Il faut observer les gestes du grand-père ou de la grand-mère, puis essayer, patiemment, de les refaire. Seules quelques rares paroles viennent corriger et aider celui qui apprend. Ehu goûte ces moments de bonheur où il n'est pas nécessaire de faire la démonstration de ses dons de « parolier ». Chantal Spitz, après les discours véhéments de Tematua, retrouve une oralité paisible. La Parole quotidienne diurne est entièrement subordonnée au Geste. La parole est toujours suspecte : trop abondante, elle risque de perturber les apprentissages fondamentaux.

> « Le geste, imprégnation naturelle des savoirs nécessaires à l'existence. Le geste qui bâtit qui nourrit qui guérit. Tous ces gestes qu'il absorbe à l'école de la vie dont ses grands-parents sont les principaux maîtres. Plus que des gestes. Le langage corporel silencieux et tranquille à l'image du ciel et de la terre de la mer et des étoiles. Le verbe jamais superflu ordonne l'espace et le temps engendre le monde et les hommes. Le verbe. Amoureuse transmission d'une conscience collective qui unit le village comme elle harmonise une civilisation dispersée sur l'infini océanique. » (Spitz, 2002 : 38)

La parole est seconde dans le milieu austère et pauvre où vit l'enfant. Au début n'est pas le Verbe, mais le geste qui essaie de domestiquer le monde. La parole n'a d'intérêt que si elle soutient le geste et assure le rythme imposé par la tâche. Souvenons-nous des chants des batteuses de *tapa*, ou des piroguiers, imaginés par Flora Devatine. Dans ce milieu rural, avant de savoir parler, il faut savoir planter, récolter, pêcher ou ramer. Aucune parole ne peut se substituer à ces gestes essentiels. Les paroles ne sont légitimes, *mau*, vraies que si elles sont utiles.

> « Les paroles doivent être choisies avec précaution avant qu'elles ne se déploient pour marquer à jamais celui qui les reçoit. Ils connaissent leur éternité quand le parleur a disparu. » (Spitz, 2002 :24)

Outre ces activités, Ehu et son ami se rendent à l'école du pasteur, le dimanche. La Parole qui s'y déploie n'est plus soumise au Geste. L'enseignement pratiqué n'a rien à voir avec un autre qui fait horreur à Ehu, parce que l'écrit et le français y sont imposés, celui de l'institutrice. Le jeune garçon se sent bien à l'école du dimanche parce c'est celle de l'oralité joyeuse. On y parle tahitien et les jeux s'y font sous la conduite d'une monitrice qui sait à l'occasion lire des histoires sur la vie de Jésus. Cette école « orale », que l'écrivaine propose en modèle pédagogique, est pourtant une école qui n'a rien de *mā'ohi*. Les *ha'api'ira'a* anciennes étaient certainement moins ludiques. L'école du dimanche fonctionne selon des techniques éprouvées et importées par les missionnaires. Le manque de moyens humains et matériels les conduisit à

recourir massivement à des « moniteurs » locaux et à l'oral (Nicole, 1987). La liberté dont jouissent les enfants est bien entendu plus surveillée qu'ils ne croient.

> « Ehu et Tane aiment bien cette école où l'apprentissage est facile évident dit dans leur langue qui ne ressemble pas à l'autre école de la semaine. On commence par la prière pour demander à Dieu d'aider les monitrices dans leur tâche et les enfants dans leur apprentissage. Puis chaque monitrice entraîne son groupe à l'écart pour la séance hebdomadaire. Elle pose des questions pour contrôler qu'ils ont bien retenu l'histoire du dimanche précédent. Tout le monde répond dans un brouhaha enjoué dans un désordre allègre, fier plaisir des réponses sues. » (Spitz, 2002 : 64-65)

Cet hommage appuyé que rend Chantal Spitz à l'école de l'Eglise évangélique de Polynésie française marque peut-être sa reconnaissance envers une Eglise qui a pris position contre les essais nucléaires, contre la vente de terres aux étrangers, qui a défendu constamment le *reo ma'ohi* et a soutenu la promotion des femmes.

Ehu découvre la Parole de la nuit au moment où meurt son grand-père. Mais ce n'est plus la Parole venue des légendes originelles qu'il entend, c'est celle qui a été investie par les pasteurs. Lors de la veillée funèbre, après le repas, commence le *tuāro'i* [400], cette joute nocturne où les fidèles s'affrontent en récitant des versets bibliques. Cette parole, qui semble moins contrainte, plus inventive, est cependant une parole de la nuit assujettie par les pasteurs. Peut-être avaient-ils peur que ce moment nocturne, qui suit la mort, ne soit propice à un retour des croyances païennes. Ce temps de la parole libérée est surveillé par les hommes de Dieu. La joute biblique se substitue à la récitation des textes anciens. Ehu est fasciné par l'enthousiasme des adultes qui se laissent aller à ces jeux oraux, qui, même s'ils sont contrôlés, les changent de leurs activités diurnes plus austères.

> « Debout au milieu des siens chacun puise dans sa mémoire dans ses savoirs les références entières exactes des passages qu'il déclame mot à mot, tels qu'écrits, rivalisant d'imagination se laissant emporter par les phrases qui s'enchaînent les unes aux autres dans une infinie mélodie qui les enlace fils d'orateurs, orateurs à leur tour, qui ne s'affrontent plus que dans des joutes bibliques. » (Spitz, 2002 : 52)

Les corps scandent la parole. Tous sont attentifs, habités par le verbe, adoptant des positions que les premiers missionnaires avaient déjà observées :

---

[400] A propos de *tuaro'i*, voir deux livres récents, le premier de Yannick Fer et Gwendoline Malogne-Fer (2000), et le deuxième d'Olivier Bauer (2003).

> « Ils sont concentrés vigilants studieux. Jambes croisées corps ployé en avant tête posée dans une main. Jambes dépliées corps rejeté en arrière appuyé sur les bras tendus. » (Spitz, 2002 : 52-53)

6 Le mutisme polynésien

Ce peuple, décrit dans le premier roman de Chantal Spitz comme naturellement « parolier », est devenu après la Rencontre peu à peu muet. *Hombo* raconte l'histoire d'un jeune garçon, qui perd progressivement la parole, parce qu'on le force à parler une langue étrangère. Mais plus largement, on s'accorde à reconnaître que le premier choc acculturatif a eu pour effet de priver une population de sa mémoire. En quelques années, ce peuple de l'oralité est devenu d'abord amnésique puis mutique. Les effigies des dieux brûlées, l'ancienne religion reniée, il fallut se construire une identité chrétienne. Le passé devint un trou béant et noir qui faisait frissonner de peur quand on l'évoquait, de la même manière qu'on tremblait en foulant les dalles des anciens *marae*. Les missionnaires réussirent dans leur entreprise au-delà de toute espérance. Les Polynésiens ne purent se souvenir que des textes que les pasteurs avaient sauvés. Ce sont les archéologues et les ethnologues qui, aujourd'hui, réinventent patiemment un passé que les missionnaires ont supprimé.

Ehu, sauvé un temps par l'école du dimanche, organisée par le pasteur, devient définitivement muet lorsque l'école française lui impose le français et l'écrit. L'enfant, qui ne peut plus s'exprimer, va se réfugier dans un mutisme violent et une errance destructrice, qui est celle de tous les *hombo,* les marginaux de Polynésie. Le rêve d'une identité mythique, qui s'enracinerait dans un nom, une terre, ou une parole ancienne, paraît terminé. Le roman, sous-titré « Transcription d'une autobiographie », est l'histoire de beaucoup de jeunes polynésiens, qui s'enfoncent dans la violence parce qu'ils n'ont plus les mots pour dire leur culture ou leur malheur. La corde ancestrale, la *taura tupuna,* est définitivement cassée et il ne semble plus possible de la tresser à nouveau pour raccorder le présent au passé. Le deuxième roman de Chantal Spitz est d'un pessimisme radical. Le premier se terminait par un hymne à la liberté, un appel à l'indépendance, dans la croyance que l'écriture pouvait encore tisser un lien avec le passé. Le second roman se termine par une scène d'aéroport désespérante. Ehu vient de s'engager dans l'armée, il quitte pour la première fois son pays et sa famille. Quand, dans le premier roman, Tematua était parti pour la guerre de 14, son père l'avait emmené sur les *marae* anciens pour lui raconter les vieilles légendes, et sa mère lui avait donné un peu de terre de son pays dans un bambou. Il savait aussi que son placenta enterré le liait

définitivement à son île. Ehu, lui, est allé voir sa grand-mère avant de partir. Elle a fait frire les poissons qu'il aimait, et lui a dit les paroles simples qui rassurent :

> « - Quand tu seras là-bas mon fils n'oublie pas. Je t'ai choisi une terre pour bâtir ta vie venue de tes tupuna. Un homme a besoin d'être parmi son peuple sur sa terre pour être un homme. N'oublie pas de rentrer. Prions le Seigneur pour qu'il t'accompagne veille sur toi et te ramène. » (Spitz, 2002 : 119-120)

Il reste sans voix et ne peut répondre à la vieille femme. Quand Hombo s'embarque à l'aéroport de Faa'a, sa famille est là pour l'accompagner, certains l'envient même secrètement de partir à l'étranger. Mais lui, il ne peut rien dire, il est incapable de parler à qui que ce soit. Plus rien ne l'attache vraiment à sa famille et à sa terre.

> « Il voudrait savoir pleurer parler. Pleurer son âme qui se déchire. Parler sa poitrine qui rétrécit. Chacun lui passe un collier de coquillages accompagné d'une embrassade.
> - Faaitoito. Sois courageux.
> Deux claques dans le dos. Entre hommes.
> - Prends soin de toi mon fils. Que Dieu te garde.
> Elle s'accroche un peu. Son petit. Si loin.
> L'avion décolle. Hombo part pour exister.
> - Mon Dieu prends pitié de moi mon cœur se casse.
> Muette prière. Il n'a jamais su les paroles. »
> (Spitz, 2002 : 120)

Les hommes de ce pays, naturellement « paroliers », ont perdu la Parole : simplement deux claques viriles sur le dos. L'ont-ils vraiment jamais eue ? Cela fait longtemps que les Polynésiens se taisent. Seule la mère a essayé, bien tard, de parler à son fils. Mais que dire à un jeune homme qui doit quitter sa terre pour « exister » ?

Ehu ne pouvait que partir : sa dérive muette le rendait dangereux. Quand les mots se dérobent, vient la violence. A moins que ce ne soit la violence elle-même qui rende muet. De toute façon, Ehu ne savait plus ce qu'était la tendresse, l'amitié, l'amour. Il n'avait pas su parler à celle qu'il aimait, il avait traité son ami homosexuel de « pédé » et de « suceur de bite » (Spitz, 2002 : 115), se réfugiant dans l'injure avant de se taire définitivement. Plus grave, il avait assisté sans rien dire au viol d'une *vahine popa'ā* qui, elle aussi, avait dû prendre l'avion, muette, sans avoir compris, « pour tenter d'oublier la souillure et pleurer le mythe perdu du paradis peuplé de bons sauvages. » (Spitz, 2002 : 110) Il était temps pour lui de partir, avant de commettre l'irréparable. Il aurait peut-être fallu peu de choses pour que ces jeunes gens, ces *taure'a*, trouvent leur place dans la communauté, et les paroles qu'il fallait connaître. Non pas celles d'une oralité solennelle et lointaine, mais celles d'« une oralité

mouvante remuante et permanente » (Spitz, 2002 : 88). Il aurait fallu une fête, un concours de pirogue, un bon repas, ou l'ouverture de l'*ahimā'a*, le four tahitien creusé dans la terre, pour se sentir admis, et pour que le « désordre » s'équilibre. Mais la société polynésienne laisse de moins en moins de place à ces moments où les « paroles ravivées confessées agréées héritées » (Spitz, 2002 : 89) permettent à des jeunes de se sentir bien sur leur terre et de trouver une place dans leur communauté.

Dans un texte intitulé « La ballade de Hambo », et sous-titré « Pour ceux qui sont à la prison de Nuutania » (Chaze, *Littérama'ohi*, n° 1, 2002), on retrouve un des ces marginaux violents. Le personnage imaginé par Michou Chaze n'est même pas né, comme Ehu, dans une île lointaine à laquelle il pourrait rêver. Il est né à Faa'a par hasard, près de l'aéroport, dans une baraque précaire. C'est son *fare-raumaire*[401] à lui. Il n'appartient pas vraiment à cette ville mais il ne peut en revendiquer aucune autre. L'écrivaine essaie de lui donner quelques mots, pour composer cette ballade qui met en scène le monde du « bidonville ». Ce monde n'est plus le lieu d'une parole humaine articulée. C'est un univers de bruits, de klaxons, de radios, de hurlements d'hommes et de cris d'animaux. C'est dans ce monde bruyant et muet que Hambo naît, sous les « regards posés sur le ventre de la femme » (Spitz, 2002 : 105), incapable de faire entendre son premier cri.

> « Personne n'entend le cri de l'enfant lorsqu'il sort du ventre de sa mère, Personne ! En noir et blanc il est né, la bouche ouverte, les poumons gonflés et les mots déjà piégés… La femme tourne les yeux vers la pluie qui tombe. » (Chaze, *Littérama'ohi*, n° 1, 2002 : 105).

Le temps n'est plus aux rites d'enracinement. Il n'est plus question d'enterrer le *pūfenua* et d'improviser un discours. On ne peut même pas poser l'enfant sur le ventre de sa mère : le cordon est trop court.

> « C'est ainsi que je suis né ! dit Hambo. C'est ainsi que je suis né ! Dans une baraque aux tôles grises et le vent hurlait, criant au monde le rejeté, le laissé-pour-compte, le délinquant, le drogué, l'alcoolique, le batteur de femme, le batteur d'enfant, le prisonnier… » (Chaze, *Littérama'ohi*, n° 1, 2002 : 105-106).

---

[401] La petite maison où accouchaient les femmes derrière le *marae*.

Il est devenu lui aussi un homme muet et violent. Il y a trop de mots « qui l'empêchent de rêver, qui l'empêchent de parler, qui l'empêchent de pleurer. » (Chaze, *Littérama'ohi*, n° 1, 2002 : 106)

Dans une autre nouvelle de Michou Chaze, « La rue des rêves sacrés », les paroles sont rares. On entend plutôt des chocs violents et des cris. Dans la société qui naît du deuxième choc acculturatif, la parole populaire *mā'ohi* s'efface définitivement. L'écrivaine s'essaie à en conserver les derniers éclats nocturnes :

> « Il avait entendu des cris dans la nuit. Des cris de gosse. Le bruit d'une tête qu'on éclate contre un mur. Il essayait de se souvenir. Il venait sans doute de s'assoupir, car le souvenir n'était pas précis. Il n'y avait que le bruit ; les sons, les voix. Une voix d'homme, puis le bruit sourd de quelqu'un projeté contre le mur. Les cris d'une femme. Les cris d'un gosse réveillé par la peur. Puis à nouveau une voix d'homme au-dessus des cris… » (Chaze, *Littérama'ohi*, n° 2, 2002 : 269)

Les belles voix anciennes qu'il s'agissait de sauver ont fait place à des sons plus âpres. L'île se déshumanise en perdant ses voix.

Le succès de *Mutismes*, le livre de Titaua Peu paru en 2002, montre à quel point le thème du silence suscite l'intérêt d'un peuple qu'on a présenté comme un peuple de l'oralité. La narratrice décrit crûment la violence de son père qui bat sa mère, après lui avoir arraché ses vêtements. Elle ne veut pas oublier ces coups de pieds dans le ventre, et ces yeux révulsés de haine. La langue tahitienne devient insupportable quand c'est le bourreau qui parle, et que la victime se tait :

> « Il y a, dans la langue tahitienne, quelque chose d'effroyable, de glaçant. Je crois que ces mots qu'il gueulait n'auraient pas eu la même portée en français ou dans une autre langue. J'ai eu peur qu'elle soit morte. Un moment elle avait décidé de ne plus bouger, de ne plus pleurer… » (Peu, 2002 : 8).

Il y a encore le silence d'une jeune femme violée et trouvée morte dans un bois où l'enfant allait jouer. Titaua Peu raconte une île qui n'a plus rien à voir avec celle de Ruahine/Huahine décrite dans les romans de Chantal Spitz ou de Louise Peltzer. La grande île de Tahiti souffre de tous les maux du monde moderne. De retour à Tahaa, l'île d'origine de sa famille, la narratrice n'y trouve pas, comme elle l'espérait, une parole plus réconfortante et plus authentique, mais encore le silence et une violence amplifiée par la consommation d'alcool. Que fait son père à Tahaa quand il est ivre ? Il bat encore sa nouvelle compagne.

> « Parfois, les hommes parlent des femmes comme de « femelles », ils n'ont pas toujours tort, elle me faisait penser à un animal, mais en violent. Le père la tirait et tous deux disparurent dans le noir, un peu plus haut vers l'intérieur des terres. Nous entendîmes un cri, déchirant, puis grand-mère dit que la musique et les rires pouvaient reprendre. » (Peu, 2002 :87)

L'île d'origine n'est plus un refuge, un lieu de ré-enracinement ou de purification. Elle est devenue, elle aussi, un monde violent et muet. Les cris y remplacent définitivement la parole articulée.

La narratrice de *Mutismes*, poussée par son amant Rori, essaie de sortir elle aussi de son silence, de sa difficulté à dire ses sentiments, et de sa fascination morbide pour la lecture[402]. Grâce à lui, elle apprend la langue tahitienne qu'elle peut trouver à nouveau belle. Mais elle sait aussi que cette ancienne société tahitienne, qu'on donne volontiers en exemple, n'était pas aussi parfaite qu'on le dit.

> « J'appris ma langue aussi. J'appris mon histoire, l'histoire de mon peuple. Celle que mes parents avaient oubliée ou ignorée. Elle me paraissait belle mais pourtant trouée de silences, de non-dits, de violences qui n'avaient jamais été nommées. Je fis la connaissance de Teuira Henry et de plein d'autres. Des histoires et des légendes venaient à présent remplir mes nuits. Je pensais à mes ancêtres. A ceux qui avaient dû exister et que pourtant nous ne connaîtrions jamais. Avaient-ils été heureux ? Les récits de ces voyageurs enchantés le laissaient entendre. Moi, j'eus le sentiment qu'ils devaient parfois se sentir dérangés puis dépassés par ces regards venus d'ailleurs. […]
> Ces hommes venus sur une pirogue sans balancier avaient apporté de drôles de choses, de drôles de lois.
> Je ne savais plus quoi penser. Envier ce temps de jadis, qui fut le mien et qui, pourtant, portait en lui les déchirures des sociétés hiérarchisées. L'oublier, le dénigrer et vivre le temps présent, en compagnie de « valeurs » et d'« idoles » qui nous furent longtemps inconnues ? » (Peu, 2002 : 99)

L'écriture de Titaua Peu n'est plus une écriture de célébration, c'est au contraire une écriture de désenchantement et de désillusion. La société ancienne, pas plus que le peuple, dont il fallait célébrer les vertus, ne sont parfaits. C'est ce peuple déchaîné et incapable de parler qui détruit, en 1995, l'aéroport de Faa'a, malgré Rori, l'orateur, qui essaie de calmer cette colère aveugle.

> « Dans la foule, un cri isolé monta. Il signifia le départ d'un enchaînement de violences. *Vavahi*, détruire, casser, abattre. *Vavahi*, en deux syllabes, on tua les mots et la raison… Mutismes. » (Peu, 2002 : 122)

---

[402] Le texte qui lui révèle la littérature est « Le dormeur du val » de Rimbaud.

Seule l'écrivaine, plus solitaire, peut redonner au groupe ses mots et sa raison, le faire sortir d'un mutisme dangereux.

> « Le plus étonnant, aujourd'hui, serait qu'un Polynésien prenne la plume. Que celle-ci devienne lance, flèche. Étonnant car après tout, c'est un peuple pacifique et toujours endormi, n'est-ce pas ? Mutismes... après tout, faut croire qu'on ne peut faire plus que nos prédécesseurs. » (Peu, 2002 : 26)

Ce sont surtout les femmes qui écrivent. Peut-être parce qu'elles sont depuis toujours victimes de la violence des hommes. A la fin de son livre, la narratrice envoie ce poème au peuple *mā'ohi* qu'elle a quitté pour faire des études en Métropole :

> « Était-ce toi, mon peuple
> Était-ce toi, caché sous ces cagoules ?
>
> Tu t'es trompé de combat
> Tu as tout gâché
> Nous t'aimions si fort, pourtant
>
> Reprends tes mots
> Reprends ta terre
> Sans violence, réapprends à dire
> Que tu souffres, que parfois tu as faim
>
> Reprends tes mots
> Et là, tu reprendras ta terre. »
> (Peu, 2002 : 127)

C Tresser les identités nouvelles

I Le métissage

Cela semblait une évidence : après avoir écarté l'Autre, il suffisait, pour affirmer l'identité polynésienne, de s'appuyer sur quelques marqueurs identitaires incontestables, comme le nom, la terre ou l'oralité. Mais il fallut admettre que les noms pouvaient décevoir, qu'il était aujourd'hui bien difficile de se planter en terre et que le peuple *mā'ohi* était devenu bien silencieux. La difficile affirmation identitaire amena plusieurs auteurs à se poser à nouveau la question de l'Autre, qui n'avait pas été réglée. La priorité avait été donnée à la lutte, pendant les années où la France procédait à ses expériences nucléaires. Le doute n'était alors pas permis : il fallait affirmer son identité polynésienne, son *iho mā'ohi*. Il fallait réhabiliter une part de soi-même qui avait été trop longtemps méprisée. La lutte a ses exigences, et ses excès, qui peuvent rendre injuste, parfois raciste. L'Autre devait être tenu à distance, et peut-être banni. Mais maintenant que les essais nucléaires était terminés, que la vie du pays reprenait un cours normal, il fallait bien le reconnaître : cette *iho mā'ohi* était bien plus complexe à définir qu'on ne le croyait. Il ne s'agissait pas simplement de revenir à un passé qu'on ne connaissait en définitive pas très bien. Il apparut de plus en plus certain que l'affirmation identitaire ne pouvait totalement ignorer l'Autre. Simone Grand[403], dans un article intitulé « Etudier sa propre culture », publié dans le premier bulletin du LARSH[404], pense qu'aujourd'hui le moment est venu de prendre en compte le métissage :

> « Certes, en quelques années, des attitudes ont évolué parfois en célébration excessive de ce qui a été piétiné. Les phénomènes de racisme à rebours abondent. Pour un métis, désigné « demi », comme s'il était impensable de ne pas exclure l'autre part de soi, c'est un conflit intérieur qui n'a jamais dit son nom et qui est présenté comme une injonction à un consensus moins confortable que prévu. En niant l'existence d'un conflit, le consensus exclut de ce fait la réconciliation. » (Grand, 2002 : 172)

Dans le premier numéro de *Littéramaohi*, Simone Grand parle de son métissage dès le début de sa biographie, et fait cette observation :

> « Mes parents sont tout deux nés à Tahiti et je me définis Tahitienne. » (Grand, 2002 : 161)

---

[403] Aujourd'hui présidente du Conseil d'administration du *Bulletin de la Société des Etudes Océaniennes*.
[404] Laboratoire de Recherche en Sciences Humaines de Polynésie française.

L'affirmation « je me définis Tahitienne » est ici fondamentale. Ce « je » est signe d'une volonté et du désir d'imposer, à ceux qui pourraient penser différemment, l'idée qu'elle est vraiment Tahitienne. Elle l'est par droit du sol. Elle sait que cette manière d'affirmer son identité est aisément contestable : beaucoup de *popa'ā* nés à Tahiti, de parents eux-mêmes nés à Tahiti, peuvent se prévaloir du même droit. C'est le droit des *hutu pāinu* prêts à s'enraciner sur le rivage où ils se sont échoués. Derrière cette fierté de façade, on sent qu'il n'est pas facile d'être une « demie » et que l'affirmation demande un certain courage. Simone Grand sait bien qu'elle appartient à une ethno-classe sur laquelle pèse un grave soupçon, celui d'avoir entretenu des liens avec le colonisateur et d'avoir tiré profit de la tutelle qui a pesé sur le pays. Malgré cet opprobre, elle affirme résolument son métissage, en indiquant que son père est le fils d'une mexicaine et d'un commerçant français, et que sa mère est la fille d'une métisse Tubuai (Iles Australes) et d'un père clerc de notaire également métis (descendant des chefs de Faa'a).

> « Je suis donc « demie », si l'on prend l'expression communément admise, issue de l'anglais *half blood*, devenue *afa* en tahitien et donc demi en français. Sachant que l'homonyme *afa* en tahitien signifie « fêlure, division, séparation, schisme » ! Je préfère le terme « métisse ». (Grand, 2002 : 161-162)

Etre « demie », c'est être « coupable », mais il faut se « défaire des culpabilités encombrantes » (Grand, 2002 : 176) et prendre conscience qu'on ne peut affirmer une seule part de soi-même au détriment de l'Autre. Il n'est peut-être pas nécessaire, pour affirmer son identité, de devoir choisir et se mutiler. Il faudrait en finir avec la schizophrénie douloureuse de ceux qui nient un des éléments constitutifs de leur individualité. Comme le rappelle Simone Grand, « demi » se dit *'āfa*, un mot tahitien venant de l'anglais *half*, et il est très proche d'un autre mot, *'afā,* qui signifie « fente, crevasse, fissure ». Un « demi » est un « demi-sang », un être qui n'a qu'une part de noble en lui[405]. Les métis sont sommés de choisir entre leur part *mā'ohi* et leur part *popa'ā*. Il fut un temps où les « demis » choisissaient la part blanche et méprisaient les autres Polynésiens. Aujourd'hui, le moment est venu d'être fier de sa part *mā'ohi* pour se moquer des *Popa'ā*. Cette libération, qui consiste à inverser le

---

[405] Aux Antilles, qui connurent l'esclavage, ce que ne connut jamais la Polynésie, le « demi », c'est le « mulâtre » mot formé sur le mot « mulet ». On compare les hommes à des bêtes que l'on peut classer selon la pureté du sang. Le père Du Tertre, dans son *Histoire générale des isles* (1654) explique ainsi l'étymologie du mot : « Ces pauvres enfants (les mulâtres) sont engendrez d'un blanc et d'une noire, comme le mulet est produit de deux animaux de différente espèce. » cité par Liliane Chauleau (1973 : 100).

rapport de mépris, c'est, pour reprendre l'expression de Patrick Chamoiseau, une « libération selon les lois de l'agression » (1997 : 62). Les discours qui célèbrent l'authenticité ou la pureté de la race sont toujours dangereux, et pas seulement pour leurs cibles. L'extrémisme de ceux qui les tiennent révèle souvent une grande fragilité, et la peur de ne pas appartenir à ce peuple « authentique » dont Gauguin célébrait, il y a plus d'un siècle, la beauté. Le peintre craignait que la « belle race maorie » (Gauguin, 2002 : 10) ne soit menacée de dégénérescence par les métissages.

Le « demi » semble souffrir du « défaut d'identité » de tous ceux qui ont connu l'intimité d'une autre « race », et de façon plus large, d'une autre culture[406]. Il faut gagner son identité en refusant l'Autre, en lui opposant sa terre, son sang, sa langue ou sa culture. Le métissage, qui pourrait être considéré comme une richesse, une ouverture au monde, est au contraire décrit comme un manque d'être. L'expérience montre que ces refus intolérants sont des appauvrissements, des replis mortifères qui conduisent souvent à des comportements racistes. Mais cette peur du métissage, et cette inquiétude de voir l'Autre qui est en soi, biologiquement ou culturellement, ne pouvaient être tues plus longtemps. Les sensations refoulées reprennent le dessus. Depuis quelques années, le métissage devient le sujet explicite des nouveaux ouvrages. C'est même par lui que la question identitaire est aujourd'hui abordée. Auparavant, il fallait affirmer son identité et l'opposer à un Autre peu disposé à la prendre en compte. Il fallait le persuader qu'il existait une identité *Mā'ohi.* Maintenant, beaucoup d'auteurs écrivent pour se faire accepter des *Mā'ohi* et pour faire partager l'expérience douloureuse d'un sujet à qui on refuse l'identification qu'il réclame. La définition de la « maohitude » fait la part si belle à l'autochtonie qu'il est difficile de pouvoir se hausser au niveau d'exigence qu'elle établit. Il semble que la littérature, en mettant soudain l'accent sur le métissage, prenne en compte une souffrance jusque-là tue. On perçoit également dans cette littérature nouvelle l'espoir de voir définir autrement l'identité polynésienne. Jean-Marc Tera'ituatini Pambrun, en 2003, lors d'un colloque à l'Université de

---

[406] La littérature antillaise qui connaît le personnage du mulâtre, connaît aussi celui du chabin dont la teinte « rouillée » des cheveux et de la peau ajoute à son exclusion. Le chabin Raphaël Confiant dans ***Régisseur du rhum***, fait dire à un de ses personnages : « Un chabin, ce n'est ni un béké, ni un mulâtre, ni un nègre, mais c'est tout ça en même temps. Hon ! il a pris le mauvais côté de chaque race. » (1999 : 50)

Polynésie française, évoque son ancêtre Eugène Pambrun[407], gendarme à Atuona. La même année, dans une pièce de théâtre, *Les Parfums du silence*, il accepte Gauguin comme frère, et comme *alter ego*. Il se reconnaît dans l'un des portraits que l'artiste a peint, et s'annexe ce métis dont il fait finalement un Enata, un vrai Marquisien. La seule à avoir toujours accepté la part d'Autre qui était en elle est Flora Devatine. Celle qui s'est parfois vu reprocher un manque de pugnacité dans la lutte identitaire, et qui pourtant s'est battue pour la reconnaissance de la culture polynésienne, n'a jamais varié sur la question de la présence de l'Autre : la rencontre des cultures n'est pas dommageable si elle se fait dans le respect des deux parties.

1 Les malheurs de Sophie

Accepter d'être « demi », c'est accepter de se lier à l'Autre, et reconnaître que l'on peut se définir dans la Relation et pas seulement dans l'appartenance. Après la deuxième guerre mondiale, qui avait multiplié les contacts avec l'extérieur, il devint plus difficile à Tahiti d'accepter sereinement son métissage. Il n'était pas encore question d'expériences nucléaires, mais le pays se caractérisait par une solide habitude de fermeture à l'Autre. La fin de la résistance à l'annexion n'était pas très lointaine, de plus, les missionnaires puis l'Eglise évangélique avaient veillé depuis longtemps à ce que le pays soit isolé des grands mouvements mondiaux. Les mariages avec les étrangers et les ventes de terre avaient été longtemps interdits.

Marie-Claude Teissier-Landgraf, dans son premier roman intitulé *Hutu Painu* (2004), sous-titré *Tahiti, racines et déchirements*, raconte, ainsi que nous l'avons déjà vu, l'histoire de Sophie, une petite fille partie en 1946 de Marseille, pour rejoindre Tahiti qu'elle considère comme son pays. Elle n'y est pas née, et sa mère est française, mais son père Thomas Rigolet, est, malgré son nom, tahitien. A peine sur le bateau, elle comprend qu'il n'est pas si facile d'être acceptée. Une Tahitienne lui demande innocemment :

> « Et ta maman, c'est une *Farani* ? Car tu es vraiment « Blanc-blanc »... Est-ce une française ? » (Teissier, 2004 : 11)

[407] Il joint même à son intervention la photo du gendarme d'Atuona (Pambrun, Colloque, 2003 : 52).

La petite fille comprend que la couleur de sa peau va contrarier ses efforts d'assimilation. L'histoire de Sophie n'est pas aussi drôle que l'annonce la quatrième de couverture du livre, selon laquelle il est question dans ce roman des « péripéties souvent cocasses d'une fillette métisse se trouvant confrontée à plusieurs styles de vie, à plusieurs modes de pensée et d'éducation ». Mais la cocasserie n'est pas souvent présente, il s'agit le plus souvent du désarroi d'une enfant qui ne réussit pas à se faire accepter dans cette île qu'elle prenait pour son pays. Sophie constate assez rapidement qu'elle n'est pas Tahitienne, et qu'il ne suffit pas de le vouloir pour l'être. L'identité se conquiert, et se construit avec les autres. Sa naïveté rappelle celle de Rui, la narratrice de Louise Peltzer. Elle aussi se contente d'affirmer une identité qui ne fait aucun doute, si évidente biologiquement et culturellement, dans un monde bipolaire, partagé entre autochtones et missionnaires. Et quand l'Autre ne veut plus respecter son identité, la jeune narratrice retourne chez elle, sur sa terre. Mais Sophie n'est pas une enfant du début du XIXe siècle, contrairement à Rui. Elle est l'enfant de ce monde contemporain qui brasse les peuples et les cultures. Le métissage qui se généralise rend difficile l'affirmation identitaire, surtout quand elle dépend d'une acceptation extérieure. Sophie n'affirme pas son identité pour résister, mais pour appartenir à un groupe. Cette affirmation identitaire particulière et nouvelle va réclamer la coopération des autres, qu'il faut gagner à sa cause. Le métis, plus que tout autre, a besoin d'appartenir, d'être reconnu, parce qu'il doute de ce qu'il est, de sa terre ou de son sang. Les premiers militants du réveil identitaire crurent qu'il suffisait d'affirmer l'identité ancienne. Et par ce seul acte de leur volonté, ils pensèrent être reconnus pour ce qu'ils prétendaient être. Cette affirmation fut moins simple qu'ils ne l'imaginaient, notamment parce qu'ils avaient voulu nier la réalité du métissage en Polynésie. Quand le « demi » était identifié, il était rejeté comme un traître potentiel, alors que beaucoup de ces militants étaient eux-mêmes métis. Les écrivains polynésiens comprirent assez vite que la littérature pouvait s'épuiser dans ces anathèmes et dans la répétition lassante des marqueurs d'une identité dont l'ancienneté était douteuse. Le thème du métissage donna un peu de chair, d'épaisseur à une littérature qui risquait de n'être plus qu'un manifeste politique. La souffrance de ceux qui voulaient être *mā'ohi,* sans réussir à convaincre les *mā'ohi tumu,* parut soudain plus vraie, moins attendue que le reste des écrits. Il faut croire aussi que de nombreux lecteurs polynésiens se reconnurent dans ces personnages marginaux, qui n'entraient pas dans les critères d'une définition trop rigide de l'identité polynésienne.

En arrivant à Tahiti, Sophie se trouve en terre hostile, contrairement à ce qu'elle attendait. Elle fréquente les plus pauvres, les Tahitiens qui lui paraissent les plus authentiques, rien n'y fait. Ses camarades de jeu la considèrent comme une française, une *farani*. Pour eux, elle n'est qu'une Blanche, d'autant plus blanche que la culture et le mode de vie de sa famille ne sont pas ceux du petit peuple tahitien. Elle a beau haïr sa mère française, chérir son père tahitien, se baigner avec ses camarades à la sortie des égouts de la ville, arpenter les plages avec le fils d'un lépreux, visiter les baraques les plus sordides et tomber, plusieurs années plus tard, amoureuse d'un Tahitien de la campagne, c'est en vain. Tous ces rites d'« autochtonisation » ne servent à rien.

Un jour où elle va se baigner avec une amie dans une source de Faa'a, coincée entre la falaise et la mer, le meneur d'une bande de gamins interpelle en tahitien Vaite, cette amie.

> « - Que viens-tu faire ici ? Nous ne voulons pas de fille. Et qui est cette *Popa'a* ? On ne veut pas non plus d'une *hutu pāinu* ici.
> - Cette *Popa'a*, c'est mon amie. Et je me baignais à cette source avec ma maman, alors que toi, tu étais toujours dans ton île. Cet endroit appartient d'abord à toutes les familles de ce coin de Faa'a. Retourne faire des histoires là-bas chez toi.
> - Et moi, intervient Sophie, mon père est né à Tahiti. Ce n'est pas parce que j'ai la peau blanche que je ne suis pas Tahitienne. Je le suis plus que toi. » (Teissier, 2004 : 220)

Le garçon, originaire d'une autre île, doit finalement céder à Vaite, qui fait valoir son droit du sol. Sophie, qui n'est acceptée que grâce à son amie, est jetée dans un monde dont elle ne comprend pas les règles, celles d'assimilation comme celles d'exclusion. Sa couleur de peau, sa manière de parler, son sexe, la renvoient sans cesse à son statut d'étrangère. Mais est-elle mieux acceptée quand elle rentre chez elle ? Sa mère, qui a pourtant aimé un Tahitien, n'apprécie pas ses fréquentations trop « tahitiennes » :

> « Pourquoi, se demande l'adolescente, Amélie déteste systématiquement le côté tahitien de sa fille alors qu'elle aime Thomas ? Comment, d'une part, peut-elle apprécier beaucoup d'aspects de cette vie insulaire, avoir des amis du pays, et, d'autre part, n'imposer à sa fille que ce qui est *popa'a* ? Ferait-elle semblant quelque part ? Sophie la craint trop pour lui poser tout haut ces questions. Avec son père, ce n'est pas si simple non plus. Elle l'aime et a pitié de lui quand elle le voit coincé entre sa femme et sa fille, entre les idées et les valeurs importées et locales. Elle est prête à faire n'importe quoi pour le séduire, pour recevoir une marque d'affection. » (Teissier, 2004 : 295)

L'adolescente, avec l'absence de nuances qui caractérise son âge, a choisi sa part tahitienne, son père, pourtant peu présent dans le récit. Elle veut être entièrement tahitienne, et repousse sa mère, sa mauvaise moitié. C'est pour elle la manière la plus simple de sortir de la contradiction, et d'en finir avec un monde « demi ». Ce monde, elle le veut entier.

Malheureusement ses camarades tahitiens, peu sensibles à ses tourments, ne cessent de la traiter comme une *vahine popa'a*. Elle reste pour eux, à jamais, une « demie », une *hutu paīnu*. Sophie sent qu'elle sera toujours obligée de justifier son existence, ce que les autres apparemment n'ont pas à faire :

> « - Pourquoi toujours me justifier pour exister pleinement ? s'interroge-t-elle, excédée par ses propres paroles. » (Teissier, 2004 : 240)

Pour exister « pleinement », il lui faudrait être acceptée pour ce qu'elle est, dans son métissage, dans son originalité. L'expérience qu'elle fait de la vie sociale à Tahiti lui montre qu'elle a peu de chances de pouvoir imposer complètement ce qui serait sa véritable identité :

> « Autrement je suis seule. Il n'y a jamais personne de l'extérieur qui vient me voir : mes copines du quartier sont trop tahitiennes pour ma mère. Et quand je vais dans leurs familles, leurs parents sont gênés car je fais trop *Popa'a*. Jamais personne ne m'accepte en entier, seulement qu'une moitié de moi-même ! Avec ma mère, c'est encore plus simple : elle refuse tout en moi. » (Teissier, 2004 : 241)

La vieille guérisseuse chez qui son père l'amène pour soigner les boutons qui l'affligent, comme si sa peau lui était devenue insupportable, ne se contente pas de lui donner un médicament traditionnel, un *ra'au Tahiti*[408], elle l'exhorte à se réconcilier avec elle-même.

> « Apprends à être plus heureuse en toi-même. Arrête d'avoir peur. Tu es forte. » (Teissier, 2004 : 141)

Ce sentiment de plénitude ou de réconciliation avec elle-même, elle ne l'éprouve qu'en de rares occasions lorsqu'elle se sent aimée ou qu'elle se trouve devant un paysage magnifique. Alors, la « demie » se sent en accord avec elle-même et avec une terre qui enfin l'accueille.

> « Lorsqu'elle se trouve en parfaite harmonie avec le paysage et les habitants du pays, elle se sent Tahitienne au plus profond d'elle-même, avec ses *'ā'au*[409], comme lui a expliqué un jour Vanaa, la seule personne qui l'accepte entièrement. Tout s'écroule lorsqu'elle se fait traiter de « Blanc-blanc », de *Farani*, de *Popa'a*. Cela n'est jamais dit méchamment, juste pour se moquer. Mais elle se sent détruite par ce regard des autres, à qui elle voudrait tant ressembler. Inversement avec sa mère et à l'école, elle est considérée comme étant trop tahitienne : sa façon de rouler les r et de chanter les phrases, son penchant à se laisser vivre, son manque de compétitivité en classe, ses fâcheuses fréquentations avec les gosses du quartier, etc. [...] Ce n'est plus la couleur de sa peau

---

[408] *Ra'au Tahiti :* un médicament traditionnel.
[409] Ses viscères, ses tripes, siège des émotions à Tahiti.

> blanche qui est en faute, mais celle de son âme qui se noircit aux fumées de l'enfer tout proche en « s'encanaquant » dangereusement. » (Teissier, 2004 : 161)

Elle voudrait, ultime solution pour appartenir au peuple de son père, changer de mère. Pourquoi pas « être adoptée par une *mama* du pays » (Teissier, 2004 : 67), par exemple par Vanaa, la servante de la famille, qui l'aime avec ses tripes, elle. Il existe heureusement quelques rares moments de bonheur qui lui donnent l'illusion d'une identité enfin établie. Elle est avec son père, un soir de *Heiva*[410], et tous deux apprécient les danses traditionnelles et les chants, *himene ru'au* ou *tarava,* bien qu'elle n'en comprenne pas les paroles. Elle se sent enfin en communion avec ce pays qui la fuit. Sa mère, elle, trouve le spectacle vulgaire.

> « Ce soir, elle se sent *Ma'ohi*, comme son père. » (Teissier, 2004 :122)

Elle vit un autre moment de grâce avec Romuald, le garçon qu'elle aime. Un jour où elle lui confie sa « souffrance » de ne pas connaître la langue *ma'ohi*, il sait la rassurer.

> « Une autre fois elle lui exprime sa souffrance de n'avoir pu apprendre la langue tahitienne, de n'en connaître que les gros mots, de se sentir ainsi exclue de sa beauté et de toute communication véritable dans l'île.
> - Pas de problème, avec moi tu es à bonne école car j'aime l'étudier sans cesse : elle est tellement riche.
> Il l'éduque à écouter et à reconnaître les multiples intonations d'un même mot et rit gentiment de ses fautes de prononciation. Il lui fait découvrir des épisodes de l'histoire ancienne du district et du pays. Elle a trouvé un jardinier merveilleux pour faire pousser ses racines. » (Teissier, 2004 : 342)

Elle découvre les rudiments de la langue tahitienne avec l'amour, un peu comme Emere avec Tematua dans le premier roman de Chantal Spitz. Mais le bonheur avec ce « jardinier » qui pouvait la planter dans le pays est éphémère. Poussée par sa mère, mais aussi par les rebuffades dont elle est sans cesse l'objet, Sophie repart pour la France, qui n'est pas davantage son pays. La métisse, qui pourrait être riche d'enracinements divers, souffre d'une exclusion généralisée. Aucun groupe, aucune terre ne veut d'elle. Véritable *hombo,* elle est condamnée à dériver sans fin, sans espoir d'ancrage.

---

[410] *Heiva* : ce mot désigne le divertissement en général, mais tous les ans, en juillet, le *Heiva no Tahiti* est le grand concours inter-insulaire de chants et de danses traditionnels, organisé à Papeete.

Le métis est peut-être la victime indirecte d'une histoire européenne qui a fait de la lutte des races un principe explicatif. Selon Jean-Loup Amselle (1999 : 71-72), cette explication a largement été relayée par l'anthropologie de la fin du XIXe siècle et du début du XXe. Ce « fléau théorique » s'est imposé ensuite aux peuples soumis qui l'ont utilisé dans leur lutte de libération. Le Polynésien pur, qui commence à se nommer au début des années soixante-dix *mā'ohi tumu*, est certainement sous l'influence d'une idéologie ancienne de la lutte raciale qui lui a été imposée à son insu. Elle le conduit à rejeter tout type humain qui ne correspond pas à cette pureté fantasmatique dont il apparut soudain qu'elle était enviable. Les premiers visiteurs de la Polynésie furent pourtant continuellement invités à se métisser. Le métissage faisait partie de l'échange. C'était une manière de s'approprier la puissance destructrice des étrangers. Les mythes racontent aussi l'histoire de ces mortelles qui captent les bienfaits des dieux en s'unissant à eux. Le métissage, longtemps considéré comme une manière courante d'établir des relations et de nouer des alliances, fut soudain considéré comme un mal, une déchéance, une preuve de la perversion de la race et de la malignité des femmes. A quelle époque s'opéra l'évolution ? On peut penser, avec Jean-Loup Amselle, que cette conception nouvelle qui prenait le contrepied des pratiques courantes, doit beaucoup aux idéologies européennes via les missionnaires et les administrateurs du Protectorat. Les pasteurs firent tout ce qu'ils purent pour empêcher les contacts avec l'extérieur, interdisant notamment les mariages avec les étrangers (loi du 1er mars 1835)[411]. En prétendant garantir les bonnes mœurs de cette population nouvellement convertie, ils assuraient leur pouvoir. L'Europe en pleine révolution industrielle avait besoin, pour lui servir de référence, de peuples authentiques et purs, se distinguant d'une population qui perdait de sa vigueur, d'une « race » qui dépérissait. Aux masses d'ouvriers, aux origines incertaines et mêlées, qu'attiraient de plus en plus les usines et les mines, il fallut opposer des races authentiques dont la littérature exotique et les enquêtes ethnologiques semblaient prouver l'existence. Les élites européennes, sûres de leur technique et du progrès de l'humanité, étaient cependant inquiètes de la dégénérescence de la population. La race *mā'ohi* était une sorte de témoignage vivant d'une vigueur ancienne qui commençait à faire défaut à une Europe qui cherchait elle aussi ses peuples premiers[412]. L'invention du *mā'ohi tumu*, de l'homme de « souche », est peut-être l'ultime avatar d'une

---

[411] Loi qu'il fallut suspendre pour permettre le mariage de Ari'i-ta'i-mai, la grande cheffesse de Papara, sœur adoptive de la reine Pomare IV, avec l'Anglais Alexandre Salmon.

[412] Anne-Marie Thiesse décrit fort bien la passion soudaine qui s'empare de la France pour tout ce qui est celtique (2001 : 23-66). Segalen voulut écrire des *Immémoriaux* bretons.

primitivité vigoureuse inventée par l'Europe et définie en termes de pureté raciale. Est noble ce qui ne s'est jamais mélangé…. C'était cette sauvage beauté que vint chercher Gauguin à Tahiti puis aux Marquises. C'est cette quête de la grâce primitive qui explique son rejet violent du métissage, alors qu'il est lui-même métis, et son projet d'expulser les Chinois. Si les Européens ont contribué largement à imposer aux Polynésiens leur conception du peuple et de la race, on ne peut cependant pas expliquer tous les maux de la société polynésienne comme s'ils étaient dus aux seuls Européens. Se croire l'unique responsable révèle un ethnocentrisme dont il faut se méfier. Certes, le peuple polynésien fut dominé et sommé de se rendre aux identités que lui imposèrent ses puissants visiteurs, mais souvenons-nous que les chefs pensèrent un temps dominer la relation, et être assez forts pour imposer leurs identités. Ils crurent vraiment réduire la puissance des étrangers en leur imposant leur système d'échange. Mais ils préjugèrent de leurs forces. La désillusion qui suivit explique aussi le succès d'une identité pure, non métissée avec le colon, comme s'il était nécessaire de se protéger. Le livre de Louise Peltzer, *Lettre à Poutaveri*, est l'histoire de cette erreur d'appréciation, ou de cette désillusion, qui se traduit par un repli identitaire et la valorisation du passé d'avant le contact. L'idée qu'il existe une identité polynésienne enracinée, pure de tout mélange, est le produit de deux conceptions identitaires qui convergèrent, celle d'une Europe inquiète de sa dégénérescence et celle d'une Polynésie déçue dans sa prétention à dominer la relation.

L'idée d'un *mā'ohi tumu*, dont on veut ignorer la genèse, est bien difficile à justifier historiquement. Qui peut se dire vraiment *mā'ohi tumu* ? Bien peu, surtout parmi les écrivains et les classes dirigeantes, réunissent les conditions nécessaires. Des personnages comme Tematua sont des tentatives pour faire exister, au moins littérairement, cet idéal et promouvoir cette vision essentialiste de l'identité. Mais il n'est pas étonnant que la littérature, après des années d'affirmation identitaire, fasse soudain du métis un personnage important, comme s'il devenait possible de parler de ceux qui avaient été laissés de côté parce que leur existence contrariait le mythe de la pureté originelle. Il semble qu'il est temps aujourd'hui d'en finir avec cette « mono-identification » qui a engendré de la souffrance et de reconnaître un métissage plus général qu'il n'était admis. Marie-Claude Teissier-Landgraf peut aujourd'hui exprimer, par le personnage de Sophie, une douleur qui a été la sienne en tant que « demie ». Elle fut – l'est-elle encore ? - cette enfant constamment rejetée dans l'entre-deux, privée d'identité dans une société qui réclame des appartenances précises. Le métis est encore un

enfant des limbes[413] en attente de nomination. Il ne peut se satisfaire de l'appellation de « demi » qui est un aveu d'échec, une manière de reconnaître une peine née de cette nomination impossible.

> « Ce processus de mono-identification est à mettre en relation avec la croissance de l'Etat bureaucratique lettré qui enregistre de plus en plus toutes les identités. Mais l'obsession de l'identité produit inévitablement un effet contraire, c'est-à-dire l'exclusion de qui ne peut décliner l'identité majoritaire et c'est bien dans le cadre de l'essor du nationalisme au XIXe siècle, qui opère l'adéquation d'une « haute culture », reposant sur l'écriture et l'existence d'une classe de professionnels du pouvoir et du sacré, et d'un Etat territorial, que se constitue la raison ethnographique, la disqualification des sociétés autres et des autres au sein des sociétés européennes. » (Amselle, 1999 : 39)

L'hybride n'est pas une vraie catégorie. Le « demi » n'a pas encore d'existence réelle et doit se satisfaire pour l'instant de ce défaut d'identité. La littérature, après avoir fait exister le *mā'ohi tumu,* se met aujourd'hui à donner de la chair et de la consistance à un personnage que tous ont voulu nier, soit parce qu'il n'entrait pas dans les normes du contrôle bureaucratique, soit parce qu'il ne correspondait pas à l'idéal identitaire du moment. Le « demi » était gênant pour les colonisateurs comme pour les colonisés. Ce personnage aux contours indécis dérange l'organisation rigide d'un monde qui aujourd'hui « grouille de contradictions dans le Divers » et doit accepter l'« ambiguïté torrentielle de l'identité mosaïque » (Bernabé, Chamoiseau, Confiant, 1993 : 51-52). Qui mieux que le métis peut revendiquer cette « identité mosaïque » qui fait figure de nouveau modèle identitaire. Après l'identité biblique proposée par les missionnaires, après l'identité *tumu* fabriquée par les militants du renouveau culturel, voici l'identité « mosaïque », ou *po'e,* des écrivains demis. Le processus de « créolisation » de la société polynésienne mettra-t-il fin aux anathèmes et aux soupçons dont sont victimes les métis ? Il faut convenir que, longtemps disqualifié comme ennemi de classe et traître potentiel[414], le métis est en passe de devenir le modèle identitaire de l'humanité future.

---

[413] Les limbes (du latin *limbus* « lisière, frange ») sont la région où attendent, avant la Rédemption, les âmes des justes, ou des enfants morts sans baptême, sans nom véritable. L'Eglise, sous l'impulsion du Pape Benoît XVI, a renoncé très récemment, en octobre 2007, à cette région étrange et périphérique où étaient assemblés depuis le XIIIe ceux qui n'avaient pas de noms, les « innommables ». Les limbes ne sont plus un lieu, mais une hypothèse pour résoudre le problème que posent à l'Eglise les enfants morts sans baptême.

[414] Aux Antilles, on parle volontiers des mulâtres comme d'une ethno-classe (Giraud, 1979).

La Polynésie française est-elle vraiment une société en processus de créolisation ? Le modèle antillais permet-il de saisir ce qui se passe à Tahiti ? Si le monde du Pacifique ne fut pas celui de la grande plantation esclavagiste qui a structuré si fort l'imaginaire antillais, il n'en demeure pas moins que ce monde fut un lieu de mélange « non harmonieux (et non achevé et donc non réducteur) des pratiques linguistiques, religieuses, culturales, culinaires, architecturales, médicinales, etc., des différents peuples en présence » (Bernabé, Chamoiseau, Confiant, 1993 : 31). L'imagerie coloniale « euphémise » les rapports des peuples et des cultures du Pacifique dans la région polynésienne[415] ; on parle de « mariage franco-tahitien »[416]. La Polynésie française fut cependant le lieu d'une résistance plus opiniâtre qu'on ne croit et d'une acculturation violente. La présence protestante nia longtemps ces antagonismes, avant de prendre la résistance à son compte, quand il fut clair que les ventes de terre ou les expériences nucléaires allaient mettre en péril le modèle biblique que les missionnaires avaient réussi à imposer. Alain Babadzan a analysé le rôle important joué ces dernières années par les métis dans l'évolution du pays. Selon lui, ils profitèrent de la politique d'« océanisation »[417] des cadres mise en place par la Métropole, et occupèrent peu à peu les postes de responsabilité dans l'administration ou les affaires. Cette petite bourgeoisie locale finit par se libérer de ses tuteurs européens, en refusant l'Autre et proposant un modèle identitaire *mā'ohi*. Les « demis » prirent ainsi le pouvoir et réussirent à « imposer comme légitime une vision du monde, et officialiser une représentation du passé culturel, de l'histoire de la colonisation et de l'évangélisation qui soit conforme aux intérêts des privilégiés. » (Babadzan, 2003 : 168). Cette analyse ne manque pas de justesse. Peut-être faudrait-il préciser que les « demis » sont divers et ne furent pas tous bénéficiaires au même degré de la manne coloniale. Beaucoup ont choisi aussi le combat autonomiste puis indépendantiste. On pourrait objecter qu'ils le firent par opportunisme politique ou par ressentiment, ce fut certainement vrai pour certains, mais d'autres le firent par conviction, parce que l'éducation qu'ils reçurent leur permis d'analyser la situation de dépendance de leur pays. La famille de Tematua, que présente Chantal Spitz dans son premier roman, est typique de ces familles métisses qui ont

---

[415] La Mélanésie fut au contraire un lieu de violence assumée. On peut se demander si cette euphémisation qui a touché l'histoire des rapports avec les Polynésiens ne fut pas surtout le fait de la France, désireuse d'administrer directement ce pays et d'imposer son modèle civilisationnel.

[416] Titre d'un livre de Bernard Gille et de Pierre-Yves Toullelan : *Le Mariage franco-tahitien. 1842-1992*, Papeete, Scoop Editions, 1993.

[417] Politique qui consiste à favoriser l'accession des cadres locaux à des postes de responsabilité.

bénéficié de la culture européenne. Les parents possèdent une grande bibliothèque et les enfants font des études : Terii, l'aîné, devient anthropologue et Tetiare écrivaine. Ces deux enfants métis, issus d'une petite bourgeoisie locale, choisissent après l'annonce des essais nucléaires, de défendre les intérêts de « leur » peuple et de « leur terre ». Un peuple dont ils ne partagent pas l'ignorance et une terre qui en fait a été donnée à Emere, la mère, par son père anglais[418]. Les métis, fortunés ou non, sont au cœur des contradictions d'une société dont ils défendent les classes défavorisées, baptisées *mā'ohi*, et qu'ils savent devoir ouvrir au monde de la culture et de la relation. Ils sont pris dans une confrontation culturelle non résolue sur l'espace réduit de l'île qui explique que certains se mettent soudain à écrire, notamment des femmes, pour jeter des ponts entre ces univers. Les premiers livres métis, comme ceux de Chantal Spitz, furent l'expression de la rage et du militantisme, alors que les ouvrages qui paraissent aujourd'hui, comme ceux de Stéphanie Richard ou de Marie-Claude Tessier-Landgraf, sont des livres de douleur. Ces métisses n'ont plus peur de dire leur désarroi et leur difficulté à se faire accepter dans un monde viril, sûr de « l'authenticité » de ses origines. La littérature est pour elles l'unique manière de se faire entendre et le seul moyen de se « tresser » à la corde ancestrale d'une oralité qui ne leur accorde pas une grande place.

Ni l'*aroha*, ni l'amour charnel ne sont assez forts pour retenir Sophie à Tahiti. La jeune « demie » rentre en France pour terminer ses études secondaires. Elle reprend le bateau. Le fruit dérivant est chassé du rivage où il devait s'enraciner. Le roman, qui commence en 1946 dans le port de Marseille, se termine symboliquement quelques années plus tard par une scène de départ, dans le port de Papeete. Le livre s'achève sur des paroles lucides qui montrent l'échec de la construction identitaire. Sophie avait cru qu'il était possible de devenir Tahitienne, de se faire accepter. Elle découvre qu'être Tahitienne est une question d'essence et que tout effort est inutile : rien ne peut corriger le défaut d'identité.

> « Quoi qu'elle dise, quoi qu'elle veuille, quoi qu'elle fasse, son séjour en France la changera. Irrémédiablement. C'est fini. Elle ne sera plus jamais la même. Elle reviendra, oui, mais elle sera une autre.
> La vie avec Romuald sera impossible.
> Elle se sent dépossédée de tout ce qu'elle a construit. Elle est veuve de son futur qu'elle avait imaginé avec tant d'amour. Elle s'écroule par terre en hurlant longuement, comme une bête blessée à mort :

[418] Ce qui signifie qu'elle a bénéficié d'un bien acheté par un étranger. La contradiction n'est pas mince et elle est très révélatrice des ambiguïtés métisses.

> - Non, non, non, non !
> Sa boule de corail s'échappe de sa poche, roule sur le pont, tombe à la mer et flotte sur les vagues comme un *hotu*[419] *pāinu* à la dérive. » (Teissier, 2004 : 388)

Ātea roa[420], le second livre que publie Marie-Claude Teissier-Landgraf, est la suite de l'histoire de Sophie, de retour en France. Assez blanche de peau pour ne pas souffrir du racisme en Métropole, elle est cependant suffisamment « exotique » dans son comportement pour être considérée comme Tahitienne. Où qu'elle se trouve, elle se sent rejetée[421]. Elle sent bien qu'en ces temps de quête identitaire, il faut appartenir à un groupe, pouvoir revendiquer une appartenance. Elle joue la Tahitienne devant un public métropolitain vite conquis mais elle sait au fond d'elle que sa « tahitianité » n'est qu'une usurpation. Sa part d'Autre la désigne au mépris des autochtones de tous bords qui ne peuvent imaginer qu'on puisse s'enraciner dans plusieurs lieux, être à la fois Tahitienne et Française. L'analyse du métissage que propose Marie-Claude Teissier-Landgraf est pertinente et remet en cause l'affirmation identitaire telle que la proposèrent les militants culturels. Sophie comprend que son drame est celui d'une identité conçue exclusivement comme une appartenance et qu'elle est victime de ces identifications qui la « déportent » d'elle-même.

> « Elle se sent tahitienne et française à part entière. Si, intérieurement, elle vit cette double identité comme une richesse, son expérience de vie dans ces deux pays lui montre que quoi qu'elle fasse, quoi qu'elle dise, il arrive toujours un moment où elle y vit en périphérique (sic) et se sent déportée d'elle-même. Alors, pourquoi ne pas vivre en terre étrangère ailleurs ? Où elle n'éprouvera plus ces besoins d'appartenance. D'identification. Où elle n'exigera rien. Affectivement. Où les choses lui seront refusées ou données. D'un bloc. De façon claire et nette.
> - Seras-tu prête à quitter ton *fenua* ? interroge sa petite voix avec un brin d'ironie ?
> - Oui. Je réalise maintenant que je ne pourrai jamais m'approprier son histoire « *mā'ohi* » comme on dit maintenant. Et cela fait mal. D'autre part, j'aurai toujours un cousin – ressemblant à l'image typique que l'on se fait du personnage *Mā'ohi* – qui devant ma « prétention » à me comporter comme les gens du pays me demandera de « rester à ma place ». Mais quelle place ? » (Teissier, 2006 : 230)

Les voix que les guillemets de la citation laissent filtrer sont douloureuses à entendre. Ce sont des voix intolérantes de Polynésiens dont les ancêtres furent pourtant eux aussi des *hutu paīnu*. Pour beaucoup, rejeter le « demi », c'est se rassurer sur son enracinement et tenter de

---

[419] *Hutu* dans le titre du livre. Les deux mots *hotu* et *hutu* sont souvent synonymes mais *hotu* désigne de façon plus générale le « fruit ». Notons que *hōtu* signifie « sauter dans l'eau en la faisant jaillir » et que *hōtū* veut dire « se mettre en colère, enfler (comme la mer) ». Les orateurs tahitiens aimaient tirer des effets de ces proximités phonétiques.
[420] Ce roman est sous-titré *Voyages inattendus*. La traduction du titre pourrait être « le grand éloignement ».
[421] Est-ce sa souffrance qui la pousse à devenir infirmière ?

faire oublier son propre métissage. Ce peuple, qui a perdu le souvenir de son errance, est victime d'une conception de « l'identité racine qui tue tout autour d'elle » (Edouard Glissant, 1996 : 25).

2 La mouche pisseuse

Depuis 1999, l'île de Tahiti subit les attaques des « mouches pisseuses », ou cicadelles pisseuses. Ces insectes, proches des cigales, ont la particularité et l'inconvénient de sucer la sève des arbres auxquels ils s'attaquent et de libérer en même temps une quantité impressionnante d'urine qui peut faire croire, à celui qui se trouve au-dessous de l'un des ces arbres, qu'il bruine. Le végétal ainsi attaqué est considérablement affaibli et risque de mourir. On imagine ce que peut tirer la politique locale d'un tel événement. En ces temps de revendication identitaire et de changement politique ou *taui*[422], la mouche pisseuse qui s'attaque aux arbres (*tumu)* polynésiens est évidemment un animal fantastique. Elle symbolise l'étranger, voire le métis, qui se nourrit de la Polynésie, au risque de tuer l'identité *mā'ohi*. *Je reviendrai à Tahiti*, le premier roman de Stéphanie Richard, qui devait s'appeler *Les Mouches pisseuses*, paraît en 2005. Le roman est marqué, bien sûr, par la conjoncture politique et l'interprétation qui est faite de l'attaque de la mouche parasite. L'écrivaine, qui signe Ariirau[423], met en scène une métisse nommée Clara. La quatrième de couverture précise que Stéphanie Richard est métisse, et même « quarteronne », mot peu utilisé en Polynésie mais plus fréquent aux Antilles où la proportion de sang noir est soigneusement évaluée pour hiérarchiser la population[424]. Clara, comme Sophie, rencontre des difficultés pour se faire accepter. Les années qu'elle a passées en Métropole, la couleur claire de sa peau et ses « manières prétentieuses de *farani* » vont provoquer son exclusion. Elle ne comprend d'autant

---

[422] Le *taui*, c'est le changement. Quand l'Union pour la démocratie (UPLD) conduite par le leader indépendantiste Oscar Temaru accède au pouvoir en 2004 après de nombreuses années passées sous la présidence de Gaston Flosse, l'heure est au changement. Beaucoup espèrent qu'une société vraiment démocratique va pouvoir être instaurée. Oscar Temaru est aussi le président du parti indépendantiste de l'île, le Tavini. Depuis 2004, Oscar Temaru a été successivement battu aux élections puis réélu à la présidence de la Polynésie. Au moment où nous écrivons, il vient de faire alliance avec son ennemi de toujours, Gaston Flosse, à qui il a laissé la présidence pour mettre en échec les plans du gouvernement français. Vu de loin, la vie politique polynésienne peut paraître un peu confuse.

[423] Elle signera Ari'irau son second livre *Matamimi*.

[424] Cette quatrième de couverture, qui ne fait pas mystère du métissage de l'auteure, affiche, comme toute la couverture, les couleurs (le bleu et le blanc) du parti d'Oscar Temaru. Il est mentionné, toujours sur la couverture, qu'elle est membre de la Génération Taui, le mouvement qui soutient l'UPLD, et qu'elle milite à Moruroa e tatou, l'association hostile aux essais nucléaires.

moins l'attitude de ceux qui la repoussent qu'ils ne sont pas moins « demis » qu'elle. Elle doit, après son exil, multiplier les signes d'allégeance pour être acceptée. Sa condition de femme ne favorise guère son entreprise. S'il est assez bien vu, à Tahiti, qu'une Polynésienne s'unisse à un *Popa'ā*, il est en revanche moins accepté qu'une *Popa'ā* puisse former un couple avec un Polynésien. Les femmes tahitiennes sont dans l'échange ; les autres femmes viennent troubler un jeu de la séduction mis en place depuis longtemps. Les relations sexuelles de Clara avec les hommes ne sont d'ailleurs pas simples. Son jeune amant, Tamuera, à qui elle résiste un peu lui déclare :

> « - Allez, ne te fais pas prier. T'es trop *fa'a'oru*[425] *pai*[426]. C'est ton côté *farāni*[427] ?
> - Dis, tu penses peut-être que les Tahitiennes sont toutes faciles et qu'il faut être Française pour se faire désirer ? En amour, la couleur du passeport ne compte pas, idiot ! Tu es demi toi aussi !
> - On l'est tous, ma chérie… » (Ariirau, 2005 : 34)

Son désir d'identité *ma'ohi* doit composer avec le métissage généralisé de la société qui ne facilite pas son intégration, bien au contraire. Rejeter l'Autre est la manière la plus simple d'affirmer sa « maohitude », surtout si elle est douteuse. Clara sent qu'elle est condamnée, à cause de ses quinze ans d'exil, à n'être qu'une « demie », et jamais entièrement Tahitienne. Un jour, un jeune garçon nommé Tico lui dit, sans ménagements :

> « - Un jour, le président aura un nom tahitien, ce sera notre président ! Et il ne couchera pas avec ta copine demie. Elle est trop *fa'a'oru*, elle est trop fière. Et puis moi je ne suis pas menteur ! Je suis *fiu* de ces *farani*, des demis, comme toi et la grand-mère ! » (Ariirau, 2005 : 26)

Clara, qui a cru que son placenta enterré sur l'île suffisait à faire d'elle une Tahitienne, se rend compte qu'il n'en est rien. Comme Sophie, elle présume qu'il est possible de devenir une autochtone. Elle perçoit que les hommes peuvent lui procurer cette légitimité qu'on lui refuse. Elle en choisit un vieux qu'elle nomme l'Homme de l'Ombre parce qu'il est conseiller de Zed, le leader charismatique du parti indépendantiste, également chef de la nouvelle majorité politique au pouvoir. L'Homme de l'Ombre et Zed sont tous deux métis, mais leur passé exemplaire de militants intransigeants a fait oublier leur métissage. Ils ont réussi, eux, à

---

[425] Fière, orgueilleuse.
[426] Cet adverbe sert à insister, à donner du poids à ce qu'on vient de dire.
[427] Française.

devenir *Mā'ohi*, et même *Mā'ohi tumu*. Ils ont réussi à créer leur « souche » [428]. Faute de pouvoir séduire Zed, Clara décide de faire son amant de l'Homme de l'Ombre. S'il lui fait un enfant et s'il enterre le placenta dans la terre noire de Tahiti, elle est sûre de pouvoir enfin être « plantée » dans ce pays qui la rejette. Il y a quelque chose de désespéré et de pathétique dans la quête de Clara, prête à tout pour faire oublier sa mauvaise part, sa part française, la part *farāni.* Elle doit se saisir du membre un peu mou de son vieil amant et le masser longuement pour qu'il puisse la pénétrer.

> « - Mais enfin, mon vieux, c'est comme ça que tu baises ! […] Tu ne me connais pas ! Moi, je suis peut-être qu'une demie, mais j'ai du sang corse, breton et tahitien dans les veines. Moi, j'ai du sang indépendantiste dans les veines ! Je peux me faire jouir *toute seule* ! Je n'ai pas besoin d'un vieux Chinois comme toi. » (Ariirau, 2005 : 59)

L'homme de l'Ombre, celui qu'elle appelle aussi l'Homme-*souche*, ou le *Premier homme*, en référence à Camus, finit par lui faire l'amour. Agacé d'être ainsi utilisé, il lui déclare :

> « - Clara, ma belle, tu as le caractère d'une mouche pisseuse. Tu viens chez moi, tu t'installes, tu envahis ma vie et tu pisses à côté de mon papayer, comme pour marquer ton territoire. Mais tu ne sers à rien qu'à montrer que tu existes en emmerdant les autres. Ma chérie tu as le caractère d'une mouche pisseuse… » (Ariirau, 2005 : 72)

Clara a marqué son territoire en pissant, elle réussit même à « tomber » enceinte. Elle n'a plus qu'à attendre que « l'homme-*souche* » enterre le placenta. Mais l'enterrement n'aura jamais lieu. Clara avorte quelques semaines plus tard, désespérée et seule, dans la clinique américaine du docteur Tyler. La métisse a terminé sa quête identitaire. C'est le temps, croit-on, du métissage assumé :

> « Des êtres humains, voilà notre identité. […] Je suis arrivée à bout de ma quête identitaire. Je m'en fous de ce qu'on dira : qu'on m'appelle la *vahine popa'ā,* demie ou je

---

[428] L'Homme de l'Ombre, l'homme-tronc, *te ta'ata tumu*, qu'aime Clara est cependant si proche de Zed, Oscar Temaru, dans le roman qu'il pousse le mimétisme jusqu'à porter lui aussi le chapeau et la chemise à fleurs. Le portrait qui est fait de Zed pourrait être celui de l'homme que Clara veut pour enfin se planter dans cette île. Bien qu'il soit lui aussi métis, Zed est Mā'ohi grâce à son passé de militant. Sa biographie, une véritable hagiographie, est irréprochable : « L'homme avait fait la grève de la faim pour le retour de Pouvanaa, alors exilé par le gouvernement français, à cause de revendications indépendantistes trop virulentes ; il était membre de *Moruroa e tatou,* une association qui protestait contre les essais nucléaires et militait pour la reconnaissance des dégradations écologiques et humaines dues à la pollution chimique ; il avait même combattu pour la France à l'âge de dix-sept ans, en Algérie. On ne trouvait rien à lui reprocher. Il n'y avait rien, dans cet enfant du pays, qu'on ne pouvait rejeter. Il était croyant, bel homme, il aimait son peuple plus que le pouvoir et l'argent. » (Ariirau, 2005 : 64)

> ne sais quoi, je suis attachée à mon île avec ou sans le roulement de ses airs. Je l'ai peut-être, ce « complexe de la dépendance » de ce connard de Mannoni dont parle Césaire ! Oui, je suis dans la dépendance de ceux que j'aime ! […] Demain, si nous avons un choix à faire, je choisirai de vivre sur l'île aux placentas, puisque je lui appartiens organiquement. » (Ariirau, 2005 : 109-110)

Mais cet avortement n'est pas anodin. Stéphanie Richard consacre un second roman, *Matamimi*, à cette enfant jamais née qui a failli la faire devenir Tahitienne. Jamais elle ne connaîtra la réussite d'Emere, la métisse du premier roman de Chantal Spitz, que l'amour de Tematua révèle comme femme et comme polynésienne. La mère, narratrice de ce second roman, se plaît à imaginer sa fille adolescente en train de lui reprocher son métissage, oubliant, comme tous ceux qui n'ont pas quitté leur île, qu'elle aussi est métisse. Rien ne paraît pouvoir apaiser l'intransigeance de cette enfant fantasmée, qui ne comprend pas que l'on puisse marier deux univers, qui ne mesure pas le danger des mots d'ordre simplistes et racistes. La mère saisit toutes les occasions pour vanter les richesses du métissage :

> « Je te prépare des crêpes, comme les Bretonnes de métropole, j'ajoute dans la pâte deux gousses de vanille du *fenua* […]. » (Ari'arau, 2006 : 43)

Elle convoque à Tahiti, sur « l'île aux placentas », les fantômes de tous ceux qui ont peuplé sa vie, qu'ils soient Français ou Polynésiens. Tous ces *tūpāpa'u* qu'elle ne peut congédier s'installent autour d'elle, parmi eux son père français, ce *popa'ā farani*. Elle a compris que, par l'écriture, elle pouvait ainsi peupler sa vie et fabriquer son identité. Mais elle se heurte sans cesse à cette enfant imaginaire :

> « Et tu cries que tu me hais : « sale *Popa'ā*, putain de Française qui veut se la jouer tahitienne ! Laisse-moi vivre ! » Je ne t'ai pas appris à parler ainsi. » (Ari'irau, 2006 : 68)

Si cette enfant lui fait mal, c'est qu'elle existe un peu. Elle reproche à sa mère le père absent, le *Ma'ohi* caché, et son désir stupide d'enracinement. Elle est la bouche d'ombre qui dit la vérité. La fille que la mère s'est inventée est sans pitié. Elle fait partie de ces Tahitiens « demis » qui se donnent le droit de traiter d'autres « demis » de *Popa'ā* :

> « - Ma', arrête de dire des bêtises ! Ton père, il est Français ! et toi maman tu ne t'es jamais fait accepter par les gens d'ici ; tu seras toujours une *Popa'ā*, tu es née étrangère à ton île. Les racistes, y'a en plein chez nous aussi. » (Ari'irau, 2006 : 76)

La fille dit « nous » en parlant du peuple de Tahiti, sans se rendre compte qu'elle n'est jamais vraiment née. Matamimi est une enfant des limbes du Pacifique.

3 L'Etang aux chevrettes[429]

Jimmy Ly est un auteur tahitien d'origine chinoise. Militant d'une association culturelle chinoise (Wen Fa), il sait bien ce que les Chinois de Tahiti, installés depuis plus d'un siècle dans ce pays, ont à perdre dans une aventure indépendantiste qui ferait la part trop belle au modèle identitaire du *Mā'ohi tumu*. Mais il craint aussi l'avènement d'un monde métissé qui ne reconnaîtrait plus les différences. Jimmy Ly et beaucoup de Chinois de Tahiti sentent que ce à quoi ils aspirent est difficile à satisfaire. Comme minorité particulière, ils souhaitent vivre dans une société polynésienne pluriethnique qui leur fasse une place, sans perdre pour autant leur identité culturelle.

> « Aujourd'hui, les gens pour la plupart se sentent pluriethniques. Ils ne se définissent plus par une seule identité, même s'ils ne connaissent que médiocrement chacune d'entre elles. Nous sommes arrivés à une époque d'incertitude qui, faute de mieux, et dans un enterrement funeste et prématuré des différences, glorifie le métissage sans que l'on sache vraiment ce qu'il en est, ce qu'on y met et à quoi cela nous mène. » (Ly, 2003 : 42)

Jimmy Ly schématise quelque peu, quand il affirme que tous les Polynésiens se sentent aujourd'hui pluriethniques. Il sous-estime l'impact des slogans politiques qui ont tout intérêt à opposer des identités, à proposer une vision « racialiste » (Todorov, 1989) de la société. Le début de son livre *Adieu l'Etang aux chevrettes* (2003) marque bien l'hésitation de l'auteur, qui ne sait si la société métissée qui s'annonce liquidera les identités culturelles, à commencer par les identités minoritaires, ou si elle représente une chance pour les Polynésiens de profiter des avantages de la pluralité.

> « Dans son évolution future, ce pays peut être une chance pour redécouvrir et réunir dans un même projet des cultures et des identités régionales, en prônant la politique de ses propres richesses naturelles sans enfermement et sans discrimination aucune. » (Ly, 2003 : 136)

Jimmy Ly souhaite que la Polynésie devienne « ce creuset de diversité, de multiplicité, de respect, dans lequel les traditions, le patrimoine et la culture des uns et des autres sont autant de valeurs ajoutées » (2003 : 136) où il ne sera pas obligé d'être moins chinois pour être plus Polynésien ou plus Français. Ce rêve est celui du métissage considéré comme une richesse. Ce n'est pas celui de nombreuses sociétés de par le monde qui proposent plutôt un « métissage soustractif ». Le mélange des cultures peut conduire à un nivellement par le bas.

---

[429] A Tahiti, on appelle « chevrettes » les écrevisses.

Jimmy Ly, né à Papeete, a fait comme d'autres Tahitiens l'expérience de l'exil métropolitain. Mis très jeune en pension à Paris, il se rend compte que la Polynésie lui manque[430]. Ce petit Polynésien est pourtant différent des autres exilés tahitiens : il a le sentiment de sa double identité. Comme les autres expatriés, il se sent Polynésien, mais il se rappelle qu'il est descendant des Hakkas, ces *coolies* chinois venus chercher fortune en Polynésie au XIXe siècle. Certains Hakkas sont repartis, presque aussi pauvres qu'ils étaient venus, d'autres sont restés en Polynésie et ont fait souche[431]. Jimmy Ly devient lui aussi un militant du renouveau culturel, mais c'est pour sa propre culture qu'il milite. Au moment où d'autres, dans les années soixante-dix, découvrent qu'ils sont *mā'ohi*, il découvre, lui, qu'il est héritier de la culture millénaire chinoise. Il ne parle pas le mandarin, à peine comprend-il le dialecte hakka qu'il ne sait guère écrire. Mais cela ne l'empêche pas, comme les autres écrivains du renouveau culturel, de vouloir retrouver ses racines, et d'affirmer sa part d'identité chinoise, qu'il sent encore plus que les autres menacée. En effet, quel peut être l'avenir de la communauté chinoise dans une Polynésie qui affirme avec de plus en plus d'insistance les valeurs *mā'ohi* ? Il publie en 1997 ***Hakka en Polynésie*** (1997)[432], livre qui exprime à la fois son désir d'identité, son inquiétude pour l'avenir d'une communauté qui ne retournera jamais au pays des ancêtres, mais aussi son espoir dans la reconnaissance des trois cultures qui l'habitent : la culture polynésienne, la française et la chinoise. Il choisit lui aussi, pour exprimer son métissage, la métaphore culinaire[433] qui s'oppose à la métaphore arboricole habituelle de ceux qui veulent revendiquer une racine unique.

> « C'est au cours de leurs agapes hebdomadaires où il faut savoir autant ouvrir l'oreille que la bouche, (Pascal ne disait-il pas que nous sommes corps autant qu'esprit ?), que [les membres de l'association Wen Fa] sont constamment à la recherche de ces passerelles qui leur permettraient de relier des cultures aussi dissemblables que celles qu'ils vivent au jour le jour. Ils espéraient ainsi secrètement accomplir cette utopie maîtresse qui est de pouvoir marier la joie de vivre du pays, avec la sérénité ancestrale, sous l'éclairage de la raison occidentale, dans un raccourci significatif bien que, j'en conviens, un peu trop rapide, sinon trop sommaire, d'une vision de la future société polynésienne.
> Dans cette cuisine des idées, ils pensent à la passion culinaire, qu'elle soit chinoise, française ou polynésienne, comme un des moyens pour arriver à la fusion de ces affinités

---

[430] Il publiera d'ailleurs un livre de souvenirs, *Bonbon sœurette et pai coco* (1996) Papeete : Association Wen Fa / Polytram, 1996, 136 pages, dans lequel il raconte son enfance à Tahiti et son exil en France.
[431] Voir le livre de Bruno Saura, Tinito. La communauté chinoise de Tahiti. Installation, structuration, intégration (2002).
[432] Papeete : Polytram, 1997, 162 pages.
[433] Flora Devatine parle de *po'e* (un dessert polynésien fait de fruits malaxés), et Ariirau fait ses crêpes bretonnes avec de la vanille polynésienne.

> naturelles, complices et uniques dans une vivante illustration du mythe qui voudrait qu'on ne se nourrisse que de ce qu'il y a de meilleur chez les autres. Et à force, ils en arrivent presque à s'identifier à leur plat favori, ce poisson cru dit « à la chinoise », plat de polyglotte s'il en est un, souvent galvaudé par une mauvaise préparation, mais plat mythique quand il est sublimement réussi.
> La recette, d'un esthétisme cartésien et rigoureux à la fois, est une savoureuse juxtaposition de fines lamelles de thon frais à peine mariné de jus citron, sur un émincé de carottes et navets frais parsemé de gingembre et de légumes chinois confits aigre-doux, parfumé d'un délicat filet d'huile de sésame et saupoudré d'un nuage odorant de cacahuètes finement écrasées : le tout enfoui sous une chape de vermicelles chinois craquant de bonheur sous la dent. C'est comme une jubilation, un bonheur de vivre et une rédemption tout à la fois, où l'on rêve qu'on puisse faire le bonheur de tout un pays en flattant le goût de trois palais, avec un seul et même plat qui devient le plus grand dénominateur trilingue.... » (Ly, 1997 : 108-109)

Le poisson cru à la chinoise est devenu un plat local à Tahiti. Ce qui est possible en cuisine ne l'est-il pas pour les cultures, qui ont tout à gagner dans ces mélanges savants et savoureux ?

En 2003, adepte du métissage, Jimmy Ly est pris par l'envie de faire son pèlerinage chinois, de retrouver lui aussi ses racines :

> « Aujourd'hui, taraudé par ce désir lancinant de trouver l'endroit et le temps auxquels j'appartiens, je lutte pour savoir où je peux aller dans mes convictions. Hanté par le doute, je cherche à définir cette identité future dont je n'arrive ni à cerner les contours, ni les limites et dont je ne connais que des fragments de vérité. » (Ly, 2003 : 10)

Le voyage qu'il décide d'entreprendre dans la province chinoise de ses ancêtres lui permettra de vérifier s'il a encore des liens avec la terre de ses origines, et également, s'il est aussi attaché qu'il le pense à cette terre polynésienne où il est né et a grandi, et dont il a fait, avec d'autres, l'histoire.

> « Je cherche enfin à savoir si cette terre, qu'on dit de paradis, peut s'identifier comme ma patrie. » (Ly, 2003 : 10)

Il aimerait savoir si les Hakkas qui sont restés en Polynésie « peuvent avoir un destin commun avec tous ceux qui y vivent en même temps mais aussi différemment d'eux » (Ly, 2003 : 11) et qui sont en train, eux aussi, de rechercher leur propre identité. Il aimerait savoir si ceux qui se veulent aujourd'hui *mā'ohi* en ont fini avec ces clichés réducteurs et méprisants qui présentent les Chinois comme des menteurs, des affairistes, ou des assassins[434]. Enfin, il

[434] Lors de leur arrivée à Tahiti, on ne donna même pas de noms aux premiers arrivants chinois venus travailler dans les plantations. On se contenta de les enregistrer sous un matricule. La communauté chinoise de Tahiti

aimerait savoir s'il n'est pas anachronique, et si cela a encore un sens, à l'époque des grands brassages ethniques et de la mondialisation des cultures, d'affirmer sa spécificité, de revendiquer sa « sinité », et de se réclamer d'une culture originelle en grande partie perdue. Mais il a beau faire, son identité chinoise résiste :

> « Je ne peux pas me résigner à voir ma propre identité et ma culture même moribonde disparaître par le seul fait d'une soumission au destin. » (Ly, 2003 : 22)

Il pressent que la Chine qu'il imagine est une Chine imaginaire mais il doit aller vérifier. Il se sent attiré par ce pays d'origine. Et pourtant il sait bien qu'il n'« est » pas Chinois. C'est même le seul, parmi les écrivains objets de notre étude, qui affirme clairement son constructivisme. Pour lui, « l'identité n'existe pas en soi dans la nature », « elle est façonnée par l'histoire et la vie » (Ly, 2003 : 39). Jimmy Ly affecte pourtant de croire qu'il peut exister dans la Chine d'aujourd'hui un lieu d'authenticité où s'enracinerait le sentiment qu'il a de son identité, et peut-être mieux, un lieu qui lui permettrait de vivre plus sereinement son entrée dans une société pluriethnique vaguement inquiétante. Jimmy Ly part donc à la recherche de ses « racines » qui se trouvent à une heure de route de Shenzhen, dans le canton de Longgang, au village de Xia Gong Tan, « l'étang aux chevrettes ».

La déception est évidemment au rendez-vous. C'est l'éternelle histoire de tous les émigrés qui reviennent un jour au pays, à la différence près que Jimmy Ly n'a jamais vu ce pays et qu'il l'a seulement rêvé. Le petit village hakka ne tient pas les promesses de son nom. L'étang n'est qu'une mare d'eau stagnante au détour d'une ruelle. Des HLM des années soixante, dans le style de ceux que l'on trouve encore en banlieue parisienne, ont poussé à la place des jolies maisons que l'auteur se plaisait à imaginer. Mais ce sont les habitants qui le déçoivent plus encore :

---

honore encore aujourd'hui, au cimetière d'Arue, un « martyr », Chim Siou, mort victime de l'injustice sociale et du racisme. Chim Siou fut guillotiné à Atimaono (Tahiti) à la suite de violences survenues dans la plantation Stewart. Bruno Saura, dans son livre *Tinito,* revient longuement sur cette affaire (2002 : 358-360). Jack London s'était inspiré de ce fait divers pour dénoncer l'anonymat méprisant dans lequel étaient tenus ces travailleurs chinois, nommés *Tinito* à Tahiti, et la violence du système colonial qui les exploitait. Dans une nouvelle des *Contes des mers du Sud* (2006) intitulée « Chinago » en anglais, ou « Tinito » en français, il raconte l'histoire de ce Chinois nommé Ah Cho condamné à être décapité après une rixe qui eut lieu dans une plantation. En réalité, le coupable du meurtre est Ah San, mais les autorités ne le soupçonnent pas. Il leur importe avant tout qu'un Chinois soit exécuté. Le tribunal désigne cinq coupables, et parmi eux c'est Ah Chow qui est désigné pour être décapité. Mais le gendarme qui doit le conduire au supplice se trompe de nom et ce n'est pas Ah Chow qui est exécuté mais Ah Cho, qui ne comprend pas ce qui lui arrive. Dans *La grande Plantation* (1952), Albert t'Serstevens raconte encore cette histoire dans le chapitre 16 intitulé « Mort d'un Chinois » (t'Sertevens, 1996 : 480-495).

> « Après quelques présentations en hakka, ils firent semblant de s'intéresser à moi et à ma parenté éventuelle. Malheureusement je n'amenais ni cadeaux, ni argent, rien qui pouvait susciter leur intérêt. Oui, ils connaissaient bien des familles Ly qui avaient quitté le village depuis longtemps mais ils n'en avaient plus souvenance. S'il y avait encore des parents, amis ou connaissances, personne n'était capable de me dire s'ils habitaient encore là. En fait ils s'en fichaient de moi, comme de leur dernière chaussette. » (Ly, 2003 : 113)

Il se sent soudain « de trop », « étranger » sur cette terre dont il a rêvé. Il a le sentiment que ses ancêtres sont rayés soudain de la carte chinoise et qu'il a fait tout ce chemin pour rien. La Chine dont il a rêvé n'existe plus et il se peut que les Chinois d'outre-mer gardent mieux leurs traditions que les Chinois de Chine. Les vrais Chinois, ce sont les *hutu pāinu*… Jimmy Ly fait demi-tour et rentre dans son pays, à Tahiti. Il comprend que son avenir est dans cette île mais ne veut pas renoncer pour autant à vouloir être un Chinois, une espèce particulière de Chinois : un Chinois de Tahiti. C'est cette identité qu'il revendique désormais et qui va l'aider à s'émanciper et à s'ouvrir à la diversité. Après ce voyage, Jimmy Ly est persuadé qu'il faut établir en Polynésie une société qui ne se ferme pas sur quelques valeurs anciennes mais qui accepte les valeurs culturelles de ceux qui sont venus s'y installer.

N'est-il pas illusoire de croire que ce pays, en s'émancipant de la tutelle française, revendiquera les valeurs du métissage et de la pluralité ? N'est-il pas naïf d'imaginer un pays ouvert respectueux des différences, une société pluriethnique où chaque groupe gardera son identité ? Un *po'e* où tous les fruits feront un mélange harmonieux sans perdre pour autant leur saveur propre. On peut se demander si ce rêve est bien réaliste. Les descendants de Chinois, ceux qui sont encore identifiables comme tels, ne sont qu'une minorité, 10% de la population, et Jimmy Ly sait que dans le cas d'une émancipation de la Polynésie française, ils devront accepter les valeurs proclamées de la majorité, celles du renouveau identitaire *mā'ohi*. Les luttes d'émancipation sont en général sévères et injustes pour les minorités. Les valeurs culturelles revendiquées aujourd'hui par les autonomistes ou les indépendantistes ne laissent guère de place à un idéal pluriethnique. Si le métissage biologique va bon train, rendant de plus en plus étrange toute référence à une « race » *mā'ohi*, la référence identitaire se cristallise sur une conception en général étroite de l'identité polynésienne[435]. L'idéal d'une « société

[435] « Certains pourraient objecter qu'en raison de l'intégration grandissante de la jeunesse tahitienne à la culture française, les représentations « archaïques » de l'Autre commencent à disparaître au fur et à mesure que se réduit le fossé entre les deux cultures. Ce serait précisément faire l'impasse sur le caractère identitaire de ces schémas : « Les identités ethniques peuvent être maintenues en dépit du changement culturel… l'ethnicité se définissant

composite » ou de créolisation (Glissant, 1996 : 60-61) n'est pas à l'ordre du jour des programmes de libération. L'identité culturelle résiste mieux que l'identité biologique aux chaos de l'histoire. « Le rémanent atavique » (Glissant, 1996 : 60) a conservé son pouvoir de séduction imaginaire chez ceux qui sont fiers de croire que leur terre est leur territoire et qui restent, pour cela, encore enclins à rejeter l'Autre. Nous sommes encore loin du moment où tout absolu ontologique sera congédié au profit d'un chaos dont la vertu principale est de ne plus imposer aucune légitimité historique. Pour l'instant, Jimmy Ly se contente de rêver à une société polynésienne communautariste qui laisse sa place à chaque culture. Bruno Saura cite un texte du pasteur Jacques Ihorai, paru en mai 2000 dans la revue protestante *Veà porotetani* :

> « Non, je ne veux pas disparaître dans le *po'e* ni renier ma culture devant la pomme et le letchi. Non, je ne veux pas mourir, mais je veux exister. Je veux vivre tel que le Dieu de la Bible m'a conçu. Je veux être remarqué. Je veux émouvoir la pomme et le letchi de ma différence ethnique et culturelle, comme je veux m'émouvoir de la différence du letchi et de la pomme. Je veux rester papaye dans la salade de fruits avec le jus de coco qui est pour moi l'amitié, le respect, l'amour pour l'autre. » (Saura, 2002a : 386)

Le voyage a appris à Jimmy Ly que sa Chine n'était pas un pays, qu'elle était, comme il dit, « dans sa tête », que c'est une Chine imaginaire qui l'aide à penser sa place en Polynésie au côté d'autres *hutu pāinu* qui, à un moment de leur histoire, ont pris le risque de la dérive. Peut-être faudra-t-il « tout abandonner le soleil, le lagon, le sable blanc et les cocotiers, pour rejoindre de nouveau l'aventure et regarder vers l'avant et l'aventure » (Ly, 2003 : 143).

Les Chinois font souvent l'objet de sarcasmes[436] de la part des autres Polynésiens. Peut-être sont-ils méprisés parce qu'ils leur présentent une image d'eux-mêmes qu'ils veulent oublier. Eux aussi ont été des *hutu pāinu* venus se fixer sur les plages de Polynésie. Cette image du fruit dérivant, vite assimilé à une sorte de parasite, fait oublier le courage des *coolies* et l'obstination qu'il fallut aux immigrants pour s'installer sur une terre nouvelle. Comment ne

---

plutôt par la croyance dans l'existence d'une continuité culturelle qui caractériserait le groupe ethnique et par le sentiment d'appartenance à ce groupe » que par des critères fondamentalement objectifs. Or, et précisément, l'ethnicité se constitue au prix d'une accentuation de la différence objective avec l'Autre. » (Saura, 1998 : 24) Bruno Saura cite ici Marco Martinello, *L'Ethnicité dans les sciences sociales contemporaines*, PUF, Paris, 1995, pp. 81 et 85.

[436] Il y a quelques années, une chanson ouvertement raciste et intitulée « La tribu des Hakkas » a eu beaucoup de succès. Les Chinois y sont présentés comme des commerçants uniquement préoccupés par leurs gains. Les plaisanteries sur les Chinois sont assez semblables à celles que l'on fait encore en Europe sur les Juifs.

pas se souvenir de l'histoire du couple de Chinois venus s'installer à Rurutu que raconte Taaria Walker dans son livre *Rurutu, mémoires d'avenir d'une île australe*. Le récit commence par ce paragraphe d'orientation qui en donne la visée argumentative :

> « Mon histoire veut expliquer qu'aucun Tahitien ou Polynésien ne peut se vanter d'être de pure race, ni tahitienne, ni *rurutu*, ni marquisienne, ni *raiatea*, ni mangarévienne, ni *tuamotu* s'il ne mange, ne parle et ne vit à la manière locale… A l'inverse, un Popaa peut s'appeler Polynésien ou Rurutu s'il vit totalement comme eux… » (Walker, 1999 : 111)

Le Chinois Apine, son épouse Akuyen, et leurs trois enfants débarquent en 1930 à Rurutu. Les insulaires sont surpris par leur aspect étrange : les yeux bridés, le chapeau pointu, les sandales en osier et surtout les vêtements, chemises au col montant et pantalons pour les femmes. Ils parlent de plus une langue étonnante. Le chariot plein de marchandises merveilleuses attire la convoitise des Rurutu qui sont étonnés quand ils apprennent que ces Chinois veulent s'installer chez eux. On consulte le « roi » de l'île. On sait bien que les Chinois peuvent apporter par leur commerce des nouveautés fascinantes mais il faut se protéger des étrangers toujours un peu inquiétants pour la stabilité de l'île. Le roi est finalement intéressé par les propositions d'Apine qui se fait fort de cultiver ses terres. Dès que la décision est prise de les accepter, Akuyen est vêtue d'un *pareu tapa* et les enfants affamés sont gavés de fruits. Le roi, pour marquer son accord, baptise Apine qui s'appellera désormais *Remutere*, « Mousse vagabonde », nom qui confirme le statut d'errant du nouvel habitant, qui ne pourra guère se prévaloir d'un quelconque enracinement :

> « - Vu l'instabilité de sa situation, et vu l'abandon de ses racines, proclame le roi, désormais à partir de ce jour Apine sera appelé Remutere et sa femme Akuyen, madame Remutere, et les enfants porteront le même nom de famille. » (Walker, 1999 : 114)

Le souverain et sa suite entraînent Remutere et sa famille dans un tour de l'île qui vaut tous les *paripari fenua* qu'on peut chanter pour réaffirmer ses droits sur une terre. On n'attend pas du Chinois qu'il devienne Rurutu, bien au contraire. Le roi est fier de lui montrer ses terres, son enracinement ancien qui fait sa légitimité. Il demande seulement à son nouvel ami qu'il vient de nommer, et donc de s'approprier, de mettre en valeur un terrain de son choix et ainsi de participer au développement économique de Rurutu. Pour l'instant, il n'est pas question de marier *Rurutu* et Chinois pour améliorer la race, mais l'idée va faire son chemin dans la tête du roi… Le seul qui ne soit pas d'accord pour accueillir la famille chinoise, c'est le vieux sorcier, le *tuauri*, représentant de l'ancienne Polynésie. Le vieil homme refuse encore la Bible

et ne veut lire que dans le livre de la nature. Pour lui, les Remutere ou les *hutu pāinu* mettent en danger l'identité Rurutu. Il prophétise :

> « - Cette graine envahira tout et étouffera notre peuple ! » (Walker, 1999 : 116)

Le roi, au cours du tour de l'île, le *tere*, qu'il accomplit avec ses hôtes, leur fait choisir une terre où se fixer. Remutere, qui choisit la vallée d'Atanao, doit se faire accepter par les Rurutu qui y sont déjà. Son voisin vitupère :

> « - Il ne manque pas de culot cet *hotu painu*, cette noix flottante. Cela ne lui suffit pas de s'approprier la terre de nos ancêtres ! » (Walker, 1999 : 121)

Mais peu à peu, Remutere va devenir ami de ce voisin nommé Papatu, qui l'aide à construire sa maison. Madame Remutere est émue et pleure de reconnaissance. Mamatu, la femme de Papatu, propose à la Chinoise de lui apprendre la cuisine rurutu. La métaphore culinaire s'impose à nouveau.

Les Chinois travailleurs participent à l'essor de Rurutu et leurs descendants se mélangent aux familles de l'île. Plus de trente ans après l'arrivée d'Apine, la maîtresse d'école qui s'occupe de l'état civil constate avec étonnement l'importance des métissages sur l'île, « l'énorme diversité des races qui composent la race polynésienne actuelle » (Walker, 1999 : 129). Mais à bien y réfléchir, la légende parle d'installations et de métissages beaucoup plus anciens dont les Rurutu tirent gloire aujourd'hui. Ne dit-on pas que l'île a d'abord été peuplée par des Tahitiens (les Oropa'a et les A'iri) venus de Puna'auia et de Pa'ea, puis par des Indiens d'Amérique du Sud, des descendants du grand Inca ! Le métissage est une donnée ancienne, et la « race » polynésienne est une fiction qui participe, comme le dirait Jean-Loup Amselle, à « l'affirmation forcenée d'une identité ». Il vaudrait peut-être mieux « mettre en avant l'idée d'un mélange ou d'un métissage originaire des différents groupes qui se sont formés tout au long de l'histoire de l'humanité » (Amselle, 1999 : 35). Le couple Remutere, dont les enfants ont fait souche dans l'île, fera à la fin du livre, comme Jimmy Ly, le voyage en Chine sur la trace de leurs ancêtres. Eux aussi craignent d'être déçus.

4 L'écriture « demie »

Dans *Le Bambou noir* de Jean-Marc Pambrun, le personnage principal nommé le Tahitien épouse Miri, une « demie », lorsqu'il rentre au pays. Elle trouve aisément du travail dans la fonction publique territoriale, car elle appartient aux « familles de la bonne société

« demie » » qui s'arrangent pour perpétuer l'héritage que s'est octroyé « la nouvelle aristocratie locale née de la colonisation » (Pambrun, 2005 : 106). Lui, le pur Tahitien, de milieu modeste, a beaucoup plus de mal à travailler dans son propre pays. S'il trouve du travail, c'est, comble de l'ironie, grâce à sa femme. Miri, Eve tentatrice, qui fait oublier au Tahitien son origine, n'a pas « conscience du monde spirituel *mā'ohi* » (Pambrun, 2005 : 155). Elle jette par mégarde le placenta congelé de leur fils. Au fil de l'histoire, le Tahitien découvre peu à peu la réalité du milieu social de sa femme et apprend à le mépriser. Etre « demi », pour le Tahitien, comme pour beaucoup de militants culturels, ce n'est pas simplement une question de métissage biologique, c'est d'abord un statut social, la classe de ceux qui tirent avantage de la colonisation. Le « demi », objet de toutes les rancoeurs, est tenu responsable des maux de la société polynésienne. Mais comment oublier, en lisant le tableau sombre qu'il fait de cette ethno-classe, que l'auteur, Jean-Marc Pambrun, en fait partie ? L'écriture lui servirait-elle à expier son métissage ou à repousser une part de lui-même dont il a honte ? Il saura heureusement se souvenir en temps utile du gendarme d'Atuona, son ancêtre.

Chantal Spitz, qui elle aussi est issue de cette bourgeoisie locale, n'a pas de mots assez durs pour fustiger les « demis » qu'elle exècre parce qu'elle voit en eux les ennemis du peuple tahitien. Dans *L'Ile des rêves écrasés*, elle trace un portait à charge particulièrement virulent.

> « En vingt ans une nouvelle classe est née. La race des demis. Demis de quoi on ne sait pas. D'ailleurs peu importe pourvu que ce soit demi-blanc. Cette nouvelle race se reconnaît aisément. D'abord il faut descendre du papaâ qui a transmis la peau plus claire. On se garde bien de savoir si l'ancêtre était recherché par la justice dans son pays d'origine, s'il était bandit, pilleur, violeur ou gentilhomme. La traversée des océans l'a absous de tous ses éventuels péchés. Si l'ancêtre a légué son nom à sa descendance, il est béni des enfants qui entrent d'office, grâce à leur patronyme étranger, dans cette nouvelle race. Le demi parle la langue de la Mère Patrie, il a le savoir, l'école est faite pour lui, pour qu'il réussisse. Mais plus encore, le demi a une mentalité particulière. Habitué dès la prime enfance à se considérer comme supérieur à tout ce qui n'est pas de sa race, il est affligé d'un orgueil à toute épreuve et d'un profond mépris pour ceux qu'il nomme péjorativement « Kaina », Māohi qui n'ont pas su se débrouiller pour blanchir, sous-produits d'un monde qu'il domine. Le demi ne se commet pas et pense que tout lui est permis, le légal comme l'illégal. Représentant le mythe à l'étranger, il se fait appeler fièrement Māohi et n'hésite pas à parler haut et fort de la magnifique culture de ses ancêtres qu'il revendique soudain. Sitôt de retour chez lui, il redevient demi, chouchouté de la Métropole qui s'en méfie. » (Spitz, 2003a : 190)

L'écrivaine exècre le double jeu des « demis » qui sont Européens avec les Tahitiens et Tahitiens avec les Européens. L'écrivaine nuance cependant son propos lorsqu'elle parle de sa famille dans le premier numéro de *Littérama'ohi* en 2002. Elle mentionne alors pudiquement

un « cadre parental occidental riche d'Ailleurs » qu'elle oppose bien sûr à « une famille maternelle généreuse pleine d'Ici où le temps prenait le temps de la vie s'accordant aux êtres » (Spitz, 2002 : 108). Mais dans ce même article de présentation, elle revient encore sur ce mot « demi » qui semble la meurtrir :

> « Mot-hymne à la gloire de l'ancêtre blanc fondant jadis une caste supérieure aux pouvoirs tentaculaires terrien social économique politique. Mot-armoiries pour s'extirper de la fange populacière revendiquer son blanchissement son occidentalisation et affirmer son accession à l'humanité. Mot-cri de ralliement transgénérationnel de tous ceux qui se sentent différents plus blancs plus instruits plus éduqués plus riches plus puissants plus importants plus intelligents. Mot-drapeau pour perpétuer un indicible non-sens, nouvelle identité pour de nouveaux maîtres désireux de s'originer dans un pays en refusant de s'ancrer dans son peuple dans sa langue. » (Spitz, 2002 : 112)

Chantal Spitz refuse de reprendre à son compte cette différence qu'affichent les « demis ». Elle veut faire partie de ce petit peuple qui la fait rêver. En lisant les articles qui composent son dernier livre *Pensées insolentes et inutiles* (2006), on se rend compte à quel point la question du métissage est centrale chez cette écrivaine au verbe véhément. Un article intitulé « Constant exil », écrit en 1994 et révisé en 2002, ouvre le recueil. L'écrivaine avertit :

> « Ce texte a été écrit il y a quelques années ultime acte d'une lente et déchirante intense et restructurante thérapie qui a accompagné ma remontée vers mon humanité. » (Spitz, 2006 : 18)

Cette place de choix dans le recueil témoigne de l'importance qu'elle accorde à ce texte qui a marqué un moment important dans une grave crise personnelle. Elle commence son texte en reconnaissant, comme on reconnaît une faute, son appartenance au milieu honni des « demis ». La faute est imputable à ses parents accusés « de blanchir occidentaliser moderniser leur descendance afin pensaient-ils comme il était de mise alors de lui préparer un destin glorieux » (Spitz, 2006 : 9). Née dans le quartier de Paofai, à la frontière de deux mondes, d'un côté la ville européenne de Papeete et de l'autre les quartiers pauvres, elle se souvient que, petite fille, elle pouvait apercevoir, au-delà de la rivière, plus à l'ouest, un territoire sombre dont on lui avait appris à se méfier.

> « La lisière entre le monde des lumières et les ténèbres des 'etene[437]. » (Spitz, 2006 : 9)

[437] « Les païens », puis par extension « les rustres, les sauvages ». Une manière de désigner le peuple polynésien par opposition aux chrétiens policés de la ville européenne.

Il lui fallait trouver le chemin qui menait à ce pays inconnu et exotique pour lequel elle éprouvait tant de fascination. Une fascination assez semblable à celle que les écrivains coloniaux comme Loti éprouvèrent pour les Polynésiens qui leur paraissaient si différents d'eux et qui leur donnaient envie de devenir autres. C'est de cette tentation de franchir la frontière que se moque Segalen qui préfère la jouissance distante du Divers[438]. Chantal Spitz, la métisse, est réellement l'enfant des limbes, de cette région indéfinissable où elle erre sans identité. Il lui faut choisir un monde pour enfin être nommée. Elle voulait franchir la rivière qui séparait les deux quartiers, mais que ferait-elle une fois de l'autre côté ? Le peuple dont elle ne parlait pas la langue la reconnaîtrait-il comme son enfant ? Celle qui aimait les livres et méprisait pourtant la prétention de la culture occidentale aurait-elle sa place parmi ceux qui n'avaient jamais lu une ligne ? Elle sentait bien la difficulté de l'entreprise. Chantal Spitz raconte une enfance rude où la coupure entre les deux mondes pourtant proches est sans cesse rappelée. Tout ce qui est Tahitien est banni. En revanche tout ce qui est Français est valorisé. Comment vivre dans un univers ainsi scindé ?

> « Je ne trouvais pas de passerelle pour relier harmonieusement mes univers
> mon espace mon esprit mon essence s'en trouvaient fragmentés. Les règles rigoureuses et impératives qui réglaient l'ordre familial me privaient de ma complétude de mon intégralité de mon intégrité
> il y avait sûrement des explications je ne savais les trouver. » (Spitz, 2006 : 13)

Chantal Spitz a peut-être tort de chercher une adéquation entre elle et le monde dont elle rêve, et une harmonie dans le monde fragmenté où elle vit. Elle n'accepte pas le composite et le chaos dans lequel elle voit un malheur alors qu'elle pourrait y voir une richesse.

> « J'étais de Tahiti mon pays pourtant je n'avais pas de peuple
> les demis n'étaient pas mon peuple
> sont-ils un peuple d'ailleurs
> tout ce qu'ils revendiquaient affichaient comme leurs marques distinctives résumait mes oppositions.
> Les Tahitiens

---

[438] Cette fascination de l'altérité rappelle la fascination d'Harry Grant, le héros du *Mariage de Loti*. Au terme de sa quête familiale, le jeune marin anglais du roman, rebaptisé Loti par les princesses tahitiennes, veut lui aussi devenir Autre : il rêve de devenir tahitien et de changer de vie. Victor Segalen juge sévèrement cette fascination exotique. Le vrai « exote » sait que la distance est nécessaire pour jouir du choc esthétique du Divers : « A sentir vivement la Chine, je n'ai jamais éprouvé le désir d'être chinois. », *Essai sur l'exotisme*, Livre de Poche, Paris, (1986 : 77). Dans le roman de Chantal Spitz, *L'Ile des rêves écrasés*, Clara, la technicienne européenne qui aime le Polynésien Terii, s'écrie avant de devoir le quitter : « Vous m'avez fait oublier mon peuple et je n'ai plus envie d'y retourner. Je voudrais rester ici pour toujours. » (2003 : 181) Elle est non seulement amoureuse mais fascinée, comme Loti, par le mystère polynésien.

> les petits
> ceux qui ne sont pas blanchis
> ceux qui n'ont pas appris
> ceux qui ne parlent pas Français
> ceux qui végètent dans l'obscurité de leur langue
> ceux qui n'ont pas réussi
> ceux qui prennent le truck[439]
> les voyous les ouvriers les pêcheurs les agriculteurs les bonnes ceux qu'on ne doit pas fréquenter
> constituaient-ils plus mon peuple ? ce peuple dont je ne maîtrisais pas la langue dont je ne vivais pas les misères dont je ne mesurais pas les désastres
> ce peuple dont on m'avait tenue éloignée qui s'était tenu éloigné
> question de naissance de bienséance »
> (Spitz, 2006 :16)

L'expérience qu'elle a du monde, c'est l'expérience d'une distance douloureuse. Se dresse devant elle, comme une litanie de reproches, la liste de ces Tahitiens dont elle n'est pas et qu'elle a décidé de considérer comme les seuls vrais Tahitiens, parce qu'il n'y a de vrais Tahitiens que « petits ». L'Autre a décidément bien changé. L'Autre, c'était la figure fantasmée et redoutée, venue de l'est, celle du *popa'ā* pourvoyeur d'identités et responsable de la violence subie. L'Autre qui se trouve au-delà de la rivière, à l'ouest, est tout aussi fantasmatique mais c'est le peuple libérateur auquel l'écrivaine voudrait appartenir. Ce nouvel Autre fait soudain paraître bien fade le visage blanc du *popa'ā*. Chantal Spitz finit par se persuader que seule l'écriture peut lui permettre de rejoindre la rive opposée, de franchir la distance biologique, et peut-être culturelle, qui la sépare du vrai peuple, le *nūna'a mā'ohi*, et d'oublier enfin ses « perplexités identitaires » (2006 : 14).

> « Par l'écriture j'avais la capacité de nommer nos démons d'avérer les paroles prisonnières que nous n'avions pas su partager de dénuder toutes les blessures emmurées que nous n'avions pas su avouer de manifester les frayeurs clandestines que nous n'avions pas su évoquer. Par l'écriture j'avais la capacité de bâtir des passerelles entre mes univers éclatés d'explorer les diverses expressions de nos misères d'assembler les débris épars de nos désastres de reconstruire ce qui avait été fragmenté et atteindre à la pleine conscience de notre originalité.
> L'écriture avec ses exigences ses subtilités ses éloquences ses fécondités m'a été guérissure.
>
> Depuis longtemps j'ai traversé le mur
> depuis longtemps je dis
> sans hésiter
> sans trembler

[439] Autobus tahitiens au confort sommaire.

mon peuple »
(Spitz, 2006 : 14)

Plus loin, dans le recueil *Pensées insolentes et inutiles* (2006), on trouve un article intitulé « Echo d'un racisme ordinaire ». Chantal Spitz y met en scène quelques *Mā'ohi* qui refusent d'être administrés par un maire chinois. Ces « paumés à la recherche d'une hypothétique identité » parlent pourtant volontiers d'une « société pluriethnique harmonieuse » dont l'écrivaine, à la différence de Jimmy Ly, se méfie.

> « Car à bien y regarder cette nouvelle identité qui nous est imposée ressemble fort à un miroir aux alouettes un écran de fumée une boîte de Pandore. » (Spitz, 2006 : 209)

Ce Chinois qui vient d'être élu maire parle pourtant la langue du pays, mange le *mā'a*[440] du pays et a participé avec ses ancêtres à la prospérité de l'île. Il n'a rien à envier à ces *Mā'ohi* qui admirent les *popa'ā*, parlent si mal leur langue et aiment le steak-frites. Certains des détracteurs du nouveau maire sont des responsables religieux qui ont en charge l'éducation des enfants. Ils se veulent chrétiens, républicains même, mais se laissent aller à des propos racistes. L'écrivaine qui a fait dans son premier roman l'apologie des valeurs des *mā'ohi tumu*, qui a critiqué si durement les « demis », se souvient alors de ses ancêtres, de leur dérive d'*hutu pāinu* et accepte, fait nouveau, son métissage :

> « Je pense à eux mon grand-père anglais mon arrière grand-père français et l'autre juif-allemand ballottés sur les flots pour faire descendance. […] Je pense à lui arrière grand-père de mes fils, coolie chinois esclave de la canne à sucre, ballotté sur les flots pour faire descendance. » (Spitz, 2006 : 176)

L'écrivaine semble soudain faire preuve de plus d'*aroha*, ou de bonté[441], pour ces hommes qu'elle décrivait dans son premier roman de façon assez méprisante comme de « lointaines branches ballottées pendant des mois sur l'océan » (Spitz, 2003a : 21), ou comme des grappes de *mārara*[442] qui dérivaient vers les plages de sable fin. « Ces hommes pâles, au corps différent, à la peau blanche » semblent mériter enfin quelque considération depuis que l'écrivaine reconnaît son métissage et pense qu'on peut, comme les Chinois, « faire descendance » et participer utilement au développement du pays en dépit d'un défaut

---

[440] La nourriture.
[441] Nous pensons au poème de Henri Hiro *Te maitai* (La Bonté) traduit par Jean-Marius Raapoto :
« Car voici que le mur que j'avais dressé pour nous séparer vient de s'écrouler.
Quelque chose vient d'émerger, c'est la bonté.
Quelque chose vient de se dresser, c'est la bonté. » *Bulletin du Larsh*, 1, Au Vent des Iles, 2002, p. 199.
[442] Des poissons volants.

d'autochtonie. Les *Mā'ohi,* les vrais, sont peut-être ceux qui vivent depuis des générations dans ce pays, qui ont peiné et qui ont aimé ici. Il ne suffit pas d'être « local » pour être *mā'ohi*, l'autochtonie se gagne par le labeur mais se perd aussi par laisser-aller ou par des compromissions. Etre *mā'ohi* n'est plus alors une question d'essence, c'est une construction qui demande une vie. C'est ce que paraît penser l'écrivaine qui se méfie des discours démagogiques, du nationalisme « des gens à l'esprit étroit et au cœur frileux » (Spitz, 2006 : 177).

Il est douteux cependant que Chantal Spitz, soudain plus conciliante, partage le sentiment de Michel Panoff qui voit le métissage comme « moteur de l'histoire vraiment singulière » de Tahiti. L'identité polynésienne, que beaucoup sont allés chercher dans une Polynésie ancienne et authentique, s'avèrerait être le produit d'un métissage dont se protègent à tort les militants culturels.

> « […] c'est le métissage entendu au sens biologique et au sens culturel qui a été le moteur de l'histoire vraiment singulière de Tahiti et des îles voisines. Moteur, le métissage en a été aussi le résultat le plus spectaculaire, les différents phénomènes observables agissant donc les uns sur les autres tantôt comme effets et tantôt comme causes en un mouvement ininterrompu de boule de neige. Il est hors de doute que la nature circulaire de cette action séculaire est responsable de la force et de l'originalité avec lesquelles mœurs et idées furent remodelées pour donner naissance finalement à une société nouvelle : la société euro-tahitienne. Il s'ensuit au bout du compte que le problème de l'*identité* se pose autrement que pour les Bretons, les Basques ou les Corses, trois peuples qui se disent, par la bouche de militants modernes, colonisés eux aussi. » (Panoff, 1989 : 230-231)

Chantal Spitz prend conscience qu'elle est le produit de ces étrangers qui sont venus faire « souche », *tumu*, au pays. On peut douter qu'elle renonce à l'idée que l'identité se gagne contre le colonisateur français mais elle a compris que la mémoire polynésienne doit se montrer accueillante pour toutes les mémoires de ceux qui vivent et travaillent dans ce pays.

> « A ces mots d'enfermement d'exclusion d'interdiction opposons des mots d'ouverture. » (Spitz, 2006 : 215)

L'« ouverture » prônée est peut-être une manière de renouer avec le métissage heureux dont la famille présentée dans l'*Ile des rêves écrasés* est, au début du roman, le vivant exemple. La famille de Tematua, le *mā'ohi tumu*, et d'Emere, la métisse fille d'un Anglais et d'une institutrice tahitienne, incarne pendant quelque temps un idéal partagé par beaucoup de Polynésiens avant les essais nucléaires. Tematua enracine Emere dans sa terre en lui faisant

découvrir son île, ses traditions et sa langue, et réciproquement Emere lui enseigne l'écriture et les livres. La famille qu'ils fondent est riche de cette relation nouvelle où chacun gagne ce qui lui manque. Tematua découvre le monde de l'Autre dont il est coupé par la vie insulaire ; Emere trouve un enracinement sans lequel elle a l'impression de « flotter » entre deux mondes, sans attache réelle. Laura, la technicienne française, est étonnée de trouver sur cette petite île une famille profondément polynésienne, et en même temps très ouverte sur la culture occidentale :

> « L'harmonie de cette famille, le calme de cette maison, la qualité de la conversation qui tourne autour de la Métropole, de la musique. Ils parlent littérature, poésie, politique internationale. » (Spitz, 2003 : 149)

La culture de cette famille « demie » que Chantal Spitz décrit comme une famille tahitienne n'a en fait rien de commun avec les classes populaires. Tematua sait bien que ce bonheur est fragile et ses discours, quand il enterre les placentas de ses trois enfants, frémissent de sa peur du monde nouveau que vont devoir affronter ces petits métis. L'une d'eux, Eritapeta, celle qui porte un nom de bateau, y laisse sa joie de vivre et s'abîme dans cette « fêlure à la frontière de deux mondes » (Spitz, 2003a : 75). Terii, l'aîné, semble réussir davantage qu'elle dans l'exercice identitaire difficile qui est proposé à ces enfants. Son père Tematua ne lui facilite guère la tâche :

> « Il lui apprendra la fierté d'être Maohi, oubliant qu'il a donné vie à un petit-fils d'Anglais. » (Spitz, 2003a : 74)

Le père « oublie » le métissage de son enfant et tient à l'élever comme un *Mā'ohi*, l'amputant d'une moitié de son être, refusant l'héritage que lui apporte sa mère mais lui évitant, pense-t-il, la dérive identitaire que connaîtra Hombo dans le second roman de Chantal Spitz. Plus qu'un autre, un métis doit trouver son ancrage :

> « Il craint dans l'amour de son ventre, qu'ils ne se cherchent longtemps, naviguant du monde de leur mère au sien, et prie le ciel de ne pas les laisser dériver trop longtemps. » (Spitz, 2003a : 75)

Terii semble, malgré son père, réussir dans ses efforts pour marier deux mondes si évidemment dissemblables.

> « Terii est un garçon calme, absorbant le monde qui l'entoure avec un appétit insatiable, avec la faim de comprendre et la soif d'apprendre. Il apprend tout. Ce que lui enseigne l'école ce que lui transmet Tematua, ce que lui offre Emere, ce que lui donnent tous ceux du village. Il a un peu de mal à assembler les deux cultures. Celle de la langue étrangère qu'il utilise pourtant avec sa mère et qu'il maîtrise parfaitement, qui lui ouvre un univers

étrange et étranger, sans lien avec la réalité de sa vie quotidienne. Celle de la langue de sa terre, qui plonge ses racines dans son milieu, le nourrissant d'étoiles, de courants, de lunes et de rêves. Ses résultats scolaires sont brillants évidemment. Il assimile toutes les connaissances avec une déconcertante facilité, essayant de les ordonner pour marier ces deux univers si dissemblables. » (Spitz, 2003a : 84)

La présentation que fait Chantal Spitz des efforts du métis Terii appelle cependant quelques remarques. Terii est un garçon intelligent qui a compris, comme tous les « demis », que sa réussite passe par la connaissance de la « langue étrangère ». Il la « maîtrise parfaitement », réalisant ainsi l'ambition de sa mère et de sa grand-mère maternelle, toutes deux institutrices, et appartenant à une élite petite bourgeoise. Elles savent à quel point cette maîtrise permet de se distinguer de la masse des ignorants, et d'accaparer les postes en vue proposés par l'administration. Mais la présentation des deux univers que fait l'écrivaine n'est pas égale : d'un côté nous avons une langue « étrangère » complètement déconnectée du quotidien[443] et de l'autre une « langue de la terre » qui lie l'enfant à son milieu naturel. Pour Chantal Spitz, qui avoue souvent son incapacité à parler tahitien, la langue est un outil d'enracinement avant tout, avant même d'être un instrument de communication. La langue tahitienne de Terii n'est pas une langue d'échange mais une langue d'enracinement. C'est la relation verticale à la terre qui l'emporte dans l'imaginaire de l'auteure parce qu'elle seule donne une légitimité. La relation horizontale au monde et à ses richesses est seconde. Les métis, encore un peu *hutu pāinu,* doivent d'abord trouver leur identité dans la verticalité instituée en valeur souveraine. Une fois ancrés, il peuvent alors jouir de la richesse mouvante du monde : les étoiles qui naviguent sur la voûte céleste, la lune qui change comme les femmes et les courants qui poussent vers des horizons inconnus.

On pourrait s'interroger sur cet avantage systématiquement accordé, dans la littérature identitaire, au vertical sur l'horizontal. Faut-il y voir un refus de l'espace sur lequel on peut dériver ? Une crainte de se perdre dans l'immensité du Pacifique ? L'île enfin trouvée change toutes les valeurs. Il ne s'agit plus de s'aventurer, de prendre le risque de la dérive mais de s'enraciner dans une terre elle-même fixée solidement sur son *papa*. L'île n'est plus une île mais une terre. Ce sont les étrangers qui parlent d'île, les autochtones parlent de terre, de *fenua*. Rappelons que le tahitien n'a pas de mot pour dire « île ». Le vertical par ailleurs

---

[443] « Impérialisme d'une nation qui prétend subordonner la belle littérature la belle culture à l'accomplissement de la langue française, excluant ainsi l'originalité la singularité la distinction de chaque Autre. » (Spitz, *Littérama'ohi* n° 2, 2002 : 120)

donne une légitimité, c'est l'axe de la filiation, préféré à l'horizontal qui est celui des relations fraternelles, des alliances qu'on noue et des femmes qu'on échange. La généalogie verticale empile des noms d'ancêtres qui se répètent ou se substituent les uns aux autres. C'est le triomphe du paradigmatique sur le syntagmatique. La généalogie continue à l'emporter sur le récit d'aventure et sur l'errance mythique des navigateurs. La valorisation du vertical amène malheureusement au refus de l'Autre, au repli identitaire. Quand on sait ce que fut l'aventure maritime polynésienne, quand on se souvient de cet art de la négociation qui exprimait si bien le génie de ce peuple, on ne peut concevoir cette identité réduite à la verticalité que comme un appauvrissement. Ce peuple, expert autrefois dans l'échange, deviendrait-il simplement un peuple de propriétaires jaloux d'une terre qui ne peut plus être partagée ? Le métis est astreint à prouver sa légitimité, sachant bien que ce monde de navigateurs, converti aux valeurs terriennes, ne lui laisse guère de chance de pouvoir s'enraciner. La place est prise depuis longtemps et les êtres hybrides n'y sont guère bienvenus.

En dépit de tous les efforts de Tematua et de son épouse, les enfants de cette famille qui passe pour modèle ressentent leur défaut identitaire, et la faille qui menace leur tranquille stabilité :

> « Les enfants de Emere et Tematua, mélange de deux cultures, ne seront jamais entiers. Quand leur esprit comprendra le monde des blancs, leur âme criera la douleur de leur terre et de leur peuple. Eternel déracinement de l'esprit. Immortel enracinement du ventre. » (Spitz, 2003a : 95)

Terii fait des études d'anthropologie, ce qui est une manière pour lui de continuer à marier les deux mondes et de faire accepter ses métissages biologique et culturel, les deux étant liés dans l'imaginaire polynésien. Est-il nécessaire de préciser que le champ d'étude de l'anthropologie de Terii est son pays ? Le métis, à la frontière des deux mondes, semble dans une position idéale pour passer de l'un à l'autre. Il est naturellement ce « traducteur » que Glissant appelle de ses vœux. Mais ce « traducteur » ne peut se résoudre à passer d'un univers à l'autre : il lui faut à un moment choisir son camp. L'installation d'une base de missiles va obliger le métis à choisir son camp. Il devient alors militant indépendantiste, condamné à rejeter une part de lui-même. Il ne peut plus se contenter de comparer ou de témoigner des différences, il lui faut prendre parti, s'engager. Chantal Spitz souligne ce déchirement en faisant vivre à son personnage une idylle avec une technicienne française, Laura Lebrun, chargée de la mise au point des missiles. Terii et Laura s'aiment mais le métissage est cette fois impossible. La fracture qui sépare les deux mondes est devenue trop importante. Terii et Laura doivent choisir leur camp. Laura découvre à son tour ce que c'est que d'être coupée en deux. Elle

commence à comprendre, grâce à Tetiare, les efforts des Polynésiens, déçus par la France, pour trouver le « peuple originel, essayant dans de petits mouvements désordonnés de se secouer de l'Etranger pour replonger dans l'origine, tels en eux-mêmes, enfants perdus de cette grande famille qui se cherche. » (Spitz, 2003a : 159). Laura doit partir et abandonner Terii. Tetiare regrette son départ :

> « Dommage qu'elle soit étrangère et qu'ils n'aient d'autre issue que la séparation. » (Spitz, 2003a : 160)

Cette perception de l'Autre dans sa distance, son mystère et sa richesse n'a rien d'heureux : elle détruit Laura. Elle est à jamais transformée par sa rencontre avec Terii et meurt plus tard seule, victime d'un cancer. Le roman s'attarde sur cette relation impossible comme s'il était nécessaire de bien montrer que les expériences nucléaires ont définitivement condamné les relations entre les deux peuples, ce qui a pour résultat immédiat de faire de la vie des métis un véritable enfer : ils sont fils et filles de deux mondes qui ne veulent plus se rencontrer.

Tematua conclut l'aventure par une improvisation qui marque l'échec d'un métissage qu'il prévoyait dès le début de l'aventure :

> « Vous voici tels ces troncs morts
> Que la tempête laisse quand elle s'en va
> Enfants perdus du rêve perdu.
> La vie vous devait une somptueuse histoire
> Au goût de toujours.
> (…)
> Laura doit se rendre à sa Terre
> Terii appartient à la sienne. » (Spitz, 2003a : 174)

5 Les « bâtards » de pères inconnus

Dans *L'Arbre à pain* et dans *Frangipanier*, les deux romans de Célestine Hitiura Vaite, le personnage du « demi » qui s'était imposé dans la littérature récente disparaît soudain. C'est étrange parce qu'il semblait incarner une nouvelle manière d'être polynésien. En réalité, à bien y regarder, le « demi » disparaît parce qu'il est partout et que le lieu où il vit est un lieu lui-même profondément métissé. La ville de Faa'a, qui est le lieu unique de l'action, manque singulièrement de lieux d'enracinement authentiques. Pas de pointe lointaine ici pour enterrer les placentas, comme à Huahine dans le premier roman de Chantal Spitz. Pas de lagon, où ramasser une boule de corail, comme dans le roman de Marie-Claude Teissier-Langraf. Faa'a ressemble davantage à la ville méconnaissable que retrouve Jimmy Ly dans *Adieu l'Etang aux*

chevrettes. On a du mal à y trouver un endroit qui garde un peu de la poésie ancienne. La source où vont se baigner les enfants est coincée entre la falaise et la route. On y trouve avec difficulté les traces de l'ancien *marae* Ahu-ra'i, le mur du ciel, du grand chef Te-ari'i-vae-tua. Faa'a porte bien visiblement son *'afā*, sa cicatrice, la piste de l'aéroport qui la coupe irrémédiablement de la mer. Elle est cette ville « demie », *'āfa*, partagée, devenue le fief d'un indépendantisme qui se réclame d'une identité polynésienne dont peu d'habitants peuvent se prévaloir. La ville que met en scène Célestine Vaite a son *pito*, son nombril et son point d'ancrage, au centre d'un triangle dont les pointes sont la banque, la station-service et l'église. Materena essaie un jour de franchir la piste de l'aéroport avec ses enfants, pour aller pêcher des moules au bord de mer sur une ancienne terre de sa famille. Un gendarme la rappelle à l'ordre. C'est trop dangereux, des câbles électriques courent sous le sable. Materena ne renouvellera pas ce pèlerinage aux sources de l'identité familiale. Le père de Materena, celui de Loana, sa mère, et celui de Pito, son *tane*[444], sont tous des *farāni*. Les femmes de cette ville acceptent visiblement les *Popa'ā*. Un jour, Loana raconte sa vie amoureuse à sa fille. Elle lui parle d'Auguste, l'instituteur qui a voulu se pendre à l'arbre à pain parce qu'elle a refusé de se marier avec lui.

> « Loana a été amoureuse plein de fois, et deux de ses amants lui ont donné des enfants. Un, c'était un militaire *farāni* qui est rentré dans son pays et l'autre un Tahitien qui est rentré chez sa femme. » (2003 : 28)

Cette apparente facilité dans les rapports amoureux semble parfois une concession faite aux lecteurs étrangers de ces romans. N'oublions pas que Célestine Vaite, native de Faa'a, écrit en anglais pour un public d'abord australien, assez heureux de retrouver dans ses romans les clichés habituels sur l'amour à la « tahitienne »[445]. Mais les deux romans vont bien au-delà de ces stéréotypes et proposent une réflexion plus profonde sur le métissage et la place de la femme dans la société tahitienne.

Materena apprend assez tard qui est son vrai père et quelles furent ses relations avec sa mère. Il n'est plus question de « demi » ou de métis mais de bâtard. Qualifier quelqu'un de « demi » à Tahiti, c'est d'abord le désigner par sa classe sociale, puis de manière plus subtile insister sur sa difficulté à se situer dans la société. La bâtardise est un jugement moral qui stigmatise

---

[444] Son compagnon.
[445] Voir le site australien de l'auteure.

l'individu né d'une union illégitime[446]. Ce jugement moral, qui avait du sens dans une société qui attachait du prix aux unions légales et/ou chrétiennes, a moins de sens dans un pays comme Tahiti où le mariage ne s'est jamais vraiment imposé. Lorsque l'on se marie à Tahiti, c'est souvent tard, pour légaliser une union ou pour mettre en règle ses affaires. Le mot « bâtard » renvoie aussi à l'animal. Traiter quelqu'un de « bâtard » est autrement plus grave que de le traiter de « demi » puisque c'est le rabaisser au rang de l'animal et le déprécier parce qu'il ne peut revendiquer la pureté de l'espèce. Un animal « bâtard » est d'ordinaire moins cher, et de moins bonne qualité que l'animal de pure race, même si le bon sens populaire s'accorde en général à reconnaître la résistance des bâtards, comme celle de la mauvaise herbe.

Tom Delors, militaire à Tahiti et *popa'ā farāni,* est le père de Materena qui ne le connaît pas. Loana l'a connu au célèbre Zizou Bar de Papeete. C'est le lieu de « bringue »[447] des militaires de passage, et des Tahitiennes qui veulent rencontrer des Européens pour échapper à leurs difficiles conditions de vie. Tom est ébloui par la « beauté exotique de Loana – les longs cheveux noirs et la courte robe *pareū* à fines bretelles » et Loana par les qualités de danseur et l'humour de Tom (Vaite, 2003 : 32). Ils se mettent vite en ménage. Le jugement sur les Tahitiennes qui tombent amoureuses des militaires *popa'ā* est sans appel dans les années cinquante :

> « A cette époque-là, les Tahitiennes qui fricotaient avec des militaires avaient mauvaise réputation. On disait que c'étaient des salopes, des putes – qu'elles voulaient à tout prix leur ticket pour la France. Mais Loana ne voulait pas de ticket pour nulle part, elle était amoureuse de son Tom, c'est tout. » (Vaite, 2003 : 32)

Loana le quitte au bout de six mois parce qu'il a osé critiquer son poulet aux pois cassés devant ses invités. Tom n'est jamais venu s'excuser. Loana est alors enceinte de trois semaines. Restée seule, son angoisse est qu'on dise de son enfant que c'est un « bâtard ». Sa sœur prononce le mot :

---

[446] Le *Trésor de la langue française informatisé* évoque une étymologie possible du mot : « L'hyp. de *bastard* issu du syntagme *fils, fille de bast* (XIIIe s.), littéralement « conçu ou né sur un bât » c.-à-d. au hasard de la vie des muletiers altéré ultérieurement en *fils de bas,* lat. *bassus* fait difficulté des points de vue chronol. et géogr. et paraît incompatible avec les plus anc. attest. lat. où le mot est dépourvu de valeur affective. Pour cette dernière raison, l'hyp. d'un étymon got. **bansti* « grange » fait aussi difficulté »
http://atilf.atilf.fr/dendien/scripts/tlfiv5/visusel.exe?13;s=1286848065;r=1;nat=;sol=2

[447] Ce mot certainement importé par les militaires français est le terme courant à Tahiti pour désigner une fête.

> « - Je t'avais prévenue avec ces *Popaā*-là. Maintenant, regarde-toi un peu. Quel nom est-ce qu'on va lui mettre sur l'acte de naissance du bébé, hein ? Ça va être un bâtard. Donne-le pour l'adopter. Tu n'as pas d'argent, tu n'as pas de travail, tu n'as pas de papiers – tu n'as rien du tout. Je t'avais bien dit. Mais tu ne peux pas t'empêcher d'aller faire l'idiote avec un *Popa'ā farāni* comme s'il n'y avait pas assez de *tane mā'ohi* qui veulent de toi. » (Vaite, 2003 : 33)

Huit ans plus tard, Materena découvre son acte de naissance où il est écrit « père inconnu ». Etre « demi » ne représente rien dans ce milieu populaire de Faa'a où vivent Materena et Loana. Mais les femmes ont leur fierté : elles ne veulent pas de ces pères inconnus. Loana connaît l'homme qui a « planté » cet enfant dans son ventre. Le quartier populaire où vivent les personnages de Célestine Vaite sont ceux que l'écrivaine a connus. Là vit le *nūna'a mā'ohi*, le « vrai » peuple qu'apercevait de loin Chantal Spitz, la « demie ». La jeune bourgeoise enviait ce peuple authentique pourtant déjà largement métissé. La « bâtardise » est l'obsession des femmes qui tiennent à certifier le nom du père de leurs enfants, comme si cela suffisait à leur donner une légitimité.

Ce sont les traits physiques, plus que l'état civil, qui légitiment les filiations. Materena remarque, sur des vieilles photos, « la peau blanche » et « le menton pointu » de son grand-père Apoto Mahi de Rangiroa, et, sur une autre photo, « les narines larges » et le menton également pointu de sa grand-mère Kika (Vaite, 2003 : 51-52). Elle connaît au moins sa famille maternelle. Et pourtant Apoto Mahi a abandonné Kika lorsqu'elle était enceinte de trois mois parce que, disait-il comme excuse, le Chinois était le père de l'enfant :

> « - Et comme par hasard, je suis née avec des yeux tirés. Mais je n'ai pas grandi en pensant que mon père était le Chinois, ma mère me disait souvent :
> - Ton père, c'est Apoto Mahi. » (Vaite, 2003 : 52)

Loana est bien obligée de convenir que cette rumeur de bâtardise a gâché sa vie, qu'elle a eu des doutes, parce que le Chinois était toujours gentil avec elle. Heureusement, sa mère lui était apparue, une nuit, en rêve et avait confirmé qu'elle était bien la fille d'Apoto. Ces histoires de « bâtardise » montrent au moins deux choses. D'abord la difficulté de la vie de ces femmes séduites et abandonnées par les hommes, mais aussi l'incroyable pouvoir qu'elles ont de décider de la « légitimité » des lignées : elles seules peuvent décider du nom du père s'octroyant ainsi un pouvoir qui défie celui des hommes. Dans *Frangipanier*, Materena rencontre dans le truck une jeune femme qui allaite son bébé. Cette dernière lui confie que son *tane* ne veut pas reconnaître cet enfant parce qu'il a l'air *popa'a*.

> « Elle va lui dire que le bébé est bien à lui et que la raison si il a une tête de *Popa'ā*, c'est qu'elle a un ancêtre américain. […] Et elle continue sur tout ce qui va lui arriver, à son ex-copain, si aujourd'hui il raconte encore que le bébé qu'il lui a fait sur le canapé du salon pendant que sa mère était au Bingo n'est pas à lui. Il va être horriblement puni si son fils va se retrouver avec « père inconnu » sur son acte de naissance. » (Vaite, 2003 : 165)

A la différence des « demis » bourgeois, les « bâtards » populaires ont honte de leur moitié étrangère. Les mères, soucieuses de leur réputation, ont en charge aussi le bonheur de leurs enfants et ont à cœur de leur éviter à tout prix la mention infamante de « père inconnu », sur l'acte de naissance. La lâcheté des hommes les oblige à se porter garantes des filiations et à les prouver, en s'appuyant sur les ressemblances physiques. Ce sont les seules preuves dont elles disposent pour leur donner une ascendance complète et les « attacher » à un homme. La mère de Materena réussit un jour à expliquer la raison de ses yeux tirés : elle se souvient qu'elle a un ancêtre philippin… Elle n'est donc pas la fille du Chinois du quartier. Ce n'est pas le métissage qui effraie les femmes des livres de Célestine Vaite, c'est la fuite des hommes. Elles savent bien qui leur fait les enfants : elles sont depuis toujours au cœur des échanges entre les peuples et savent que la race pure est une fiction.

Dans *L'Arbre à pain*, Materena n'a qu'un but : elle veut que Pito, le père de ses enfants, l'épouse. Il le lui a promis, un soir où il était ivre et, depuis, elle n'attend que le moment où il va se décider. Bien que le mariage, à Tahiti, n'ait pas l'importance qu'il a encore en Europe, il représente, pour Materena, une sorte de promotion dans son quartier où peu de femmes sont légalement unies à leur *tane*. C'est aussi un moyen pour elle d'échapper à la fatalité qui semble s'acharner sur les femmes de sa famille, très vite abandonnées par les hommes qui les ont mises enceintes. Cette envie de mariage montre surtout, à notre sens, la réussite d'une acculturation récente, imposée par les fabricants occidentaux de biens culturels, qui ont réussi à imposer à une population peu alphabétisée leurs produits facilement consommables ainsi que leurs modèles identitaires. Materena, qui n'écrit pas, qui ne lit pas, écoute la radio et regarde les films à la télévision. Elle est fascinée par l'image de la femme proposée par ces médias. Si elle écrit, c'est pour se souvenir des paroles des chansons d'amour qu'elle aime. Elle s'identifie volontiers à ces personnages féminins, un peu geignards, et venus de si loin, dont le vœu le plus cher est de se marier, en blanc, à l'église, avec un homme beau et riche. Chose inconcevable pour Materena qui assume la plus grande part dans la vie familiale, elles attendent de l'homme leur identité et la réussite sociale. Le premier roman de Célestine Vaite s'ouvre par un chapitre intitulé « Un film d'amour ». Materena, à la différence de Pito qui lit

attentivement Akim[448], aime les films sentimentaux que diffuse la télévision. Celui qu'elle regarde intensément raconte l'histoire d'une femme qui aime un homme mais doit en épouser un autre. L'homme aimé, avant de partir dans un pays lointain, rencontre une dernière fois, « derrière une haie touffue », celle qui l'aime et disparaît, après une déclaration émouvante et quelques baisers.

> « La femme cache son visage dans ses mains gantées et éclate en sanglots. Il y a des violons, et une larme coule au coin de l'œil de Materena. Elle a pitié de la femme. Elle souffre pour elle. » (Vaite, 2003 : 7-8)

Materena s'identifie à la femme malheureuse, peut-être parce qu'elle a peur que Pito la quitte. Mais comment ne pas être fascinée par cette femme en position de repousser un mari, par ces « mains gantées », ces « sanglots » et tous ces « violons ». Ce monde exotique lui laisse entrevoir que les femmes peuvent vivre autrement. La tristesse conventionnelle du mélo, vue d'un quartier populaire de Faa'a, paraît soudain majestueuse[449] et désirable. Materena espère que l'homme aimé va revenir et que le mariage projeté ne se fera pas. Mais, à sa grande déception, le mariage a lieu. Le film se termine donc mal : l'homme aimé ne revient pas dans l'église et « continue à cavaler vers l'horizon » (Vaite, 2003 : 8). Pito rompt l'exceptionnelle gravité du moment en traitant l'acteur de *māhū*[450]. Materena comprend qu'il existe, même là-bas au pays des sentiments amoureux délicats, entre les hommes et les femmes, un fossé sur lequel il va être difficile de jeter une passerelle. Elle rêve, grâce à ce film triste et convenu, d'un monde meilleur où les hommes et les femmes seront plus proches. L'acteur efféminé est peut-être cet homme complet qui a réuni ses deux moitiés. Elle va se coucher et se console en

---

[448] Pito lit avec intérêt Akim : une « bande dessinée très populaire entre les années 50 et 70, qui décline en plus de mille récits les aventures d'un héros inspiré du personnage de Tarzan. » (Vaite, 2003 : 337)

[449] Comme dit Racine dans la préface de *Bérénice* (1670) : « cette tristesse majestueuse qui fait tout le plaisir de la tragédie » http://www.unil.ch/webdav/site/fra/shared/Histoire%20litteraire/Racine.pdf

[450] Il utilise le terme de *māhū* qui désigne « un homme efféminé qui a choisi de vivre parmi les femmes et de partager leurs occupations » (*Dictionnaire* de l'Académie tahitienne, 1999 : 237). Abusivement, mais couramment aujourd'hui, ce terme désigne les homosexuels. Le rôle du *māhū* dans la société ancienne était reconnu et respecté. Si nous prenons en considération les mots proches, en négligeant volontairement la longueur des voyelles, nous remarquons que *māhu* signifie aussi « brouillard, brume » et que *mahu* est à fois un adjectif qui signifie « doux, apaisé » et un nom qui désigne un plat « de taro râpé enveloppé dans les feuilles de bananier ». Les orateurs traditionnels, qui aiment jouer avec les mots, tireraient parti de cette dérive lexicale pour improviser un discours qui lierait ces sens divers, faisant apparaître des convergences. Cet être brumeux et vaporeux qu'est le *māhū* n'est pas inquiétant mais apaisant : il a su réunir en lui le masculin et le féminin, en finir avec la peur de l'autre sexe qui rend les hommes agressifs. Le *māhū* a comblé la fissure, *'afā*, qui partage l'humanité depuis son origine. Le *māhū* serait l'homme enfin réconcilié avec lui-même.

rêvant que Pito, déguisé en cow-boy, s'avance vers l'autel à cheval, l'attrape par la taille et dit à l'homme qu'elle va épouser :

> « Ecoute un peu, cette femme-là, c'est pour moi ! Toi, tu vas chercher une autre femme, okay ? » (Vaite, 2003 : 9)

Materena n'est pas aussi passive que l'héroïne du film. Elle va s'efforcer de persuader Pito de l'épouser, marquant par là qu'elle peut être victime du stéréotype qui la fascine mais qu'elle sait aussi lui échapper. C'est elle qui sur son cheval viendra chercher Pito, et il lui cèdera. C'est sa façon à elle de jeter une passerelle, de réduire la fracture, pas celle qui sépare les « demis » du vrai peuple, mais celle qui sépare depuis toujours hommes et femmes et rend tout le monde si malheureux, à commencer par les enfants privés de pères. C'est sa manière de réintégrer les hommes dans les généalogies d'où ils disparaissaient, et de restituer aux enfants « bâtards » leurs deux moitiés, qu'elles soient *mā'ohi* ou *popa'ā*. Materena, la « bâtarde » née de « père inconnu », oblige Pito à lui déclarer son amour, à se marier avec elle à l'église de Faa'a, montrant aux femmes de son quartier qu'elles peuvent changer leur sort, acquérir une dignité nouvelle et rendre les pères de leurs enfants responsables. Le mariage en soi est un prétexte. C'est la cause des femmes et des enfants qui intéresse Materena. Une fois épousé, la place de Pito diminue dans la fiction. Il disparaît presque dans le deuxième roman laissant Materena régner sur la vie sociale du quartier.

II L'Affirmation d'une identité féminine

Le caractère essentiellement féminin de la littérature en Polynésie française n'est pas sans importance. On peut trouver diverses explications au goût des Polynésiennes pour l'écriture. Pourtant, si ce moyen d'expression les intéresse, c'est avant tout parce qu'il leur permet de faire entendre leur voix. Pour certaines, écrire est une revanche. En effet, l'oralité solennelle des *marae*, des temples, et aujourd'hui celle des meetings politiques, est d'abord une affaire d'hommes, les femmes devant se contenter d'une oralité plus humble et plus quotidienne. « La voix tonitruante » du mâle imposa longtemps sa domination[451]. Qui plus est, Pierre Bourdieu fait remarquer que les femmes, habituées depuis toujours à se soumettre aux usages de l'ordre masculin, eurent sans doute moins de difficulté que les hommes à adopter la langue de la domination et à se plier à la discipline scolaire.

> « Et l'on comprend ainsi que, comme les sociolinguistes l'ont souvent observé, les femmes soient plus promptes à adopter la langue légitime (ou la prononciation légitime) : du fait qu'elles sont vouées à la docilité à l'égard des usages dominants et par la division du travail entre les sexes, qui les spécialise dans le domaine de la consommation, et par la logique du mariage, qui est pour elles la voie principale, sinon exclusive, de l'ascension sociale, et où elles circulent de bas en haut, elles sont prédisposées à accepter, et d'abord à l'Ecole, les nouvelles exigences du marché des biens symboliques. » (Bourdieu, 1982 : 35)

Tetiare chez Chantal Spitz, Rui chez Louise Peltzer, et les narratrices de Ari'irau ou de Titaua Peu acceptent volontiers l'écriture. Elle s'impose à elles logiquement. Elles y voient une chance d'affirmer une part de féminité que la revendication identitaire *mā'ohi* avait négligée. Les personnages féminins des premiers livres se contentent de manifester leur volonté d'écrire l'histoire oubliée de leur peuple. Mais peu à peu, l'écriture devient un moyen pour exprimer leur identité féminine, et pour se lier au combat plus vaste des femmes à travers le monde, sortant ainsi largement des limites étroites du *fenua* polynésien. L'écriture féminine, dans un premier temps, se contente souvent de relayer les mots d'ordre des militants culturels, et d'enrichir l'affirmation identitaire *mā'ohi.* Elle va par la suite favoriser l'ouverture au monde, indispensable à la reconnaissance d'un peuple qui pourrait s'anéantir dans le processus de mondialisation des échanges. Les personnages masculins des romans ne se tournent pas aussi naturellement vers l'écriture. Certains se contentent d'un repli frileux sur un passé qu'ils

---

[451] Virginia Woolf citée par Pierre Bourdieu (2002 : 13).

imaginent plus satisfaisant pour leur fierté virile, d'autres, en échec dans la société nouvelle qui se tourne vers l'écrit, se réfugient dans une violence muette dont les femmes sont les premières victimes.

Le passage à l'écriture est un apport de l'acculturation qui peut être qualifié de bénéfique. Les femmes polynésiennes comprirent le bénéfice qu'elles pouvaient tirer de ce nouveau mode nouveau d'expression, qui leur permettait d'échapper aux hiérarchies rigides. Si l'alphabétisation leur fut imposée, elles y trouvèrent leur compte. Ecrire est aujourd'hui considéré par bien des écrivaines comme une sorte de nécessité biologique. Dans un pays encore dominé par un modèle identitaire ancien, l'écriture devient un moyen « naturel » pour revendiquer son identité.

Par le texte biographique qu'elle propose, dans le premier numéro de *Littérama'ohi*, Chantal Spitz peut nier l'histoire qui la mène à l'écriture, pourtant, force est de constater que cet « instinct biologique » qui la pousse à écrire a été construit par l'acculturation, dans un rapport conflictuel. Elle, si prompte à se moquer des lettres mortes et à fustiger l'école colonisatrice, va retrouver en écrivant une parole oubliée, et témoigner sa différence. Elle va aussi s'ouvrir à l'Autre et devenir, dans une certaine mesure, actrice d'une histoire qu'il ne faut pas laisser aux seuls historiens, car « l'écrivant y a aussi ses mots à graver. » (Spitz, *Littéram'ohi*, n° 1, 2002 : 109)

Les personnages masculins des romans éprouvent plus de difficultés à s'emparer de l'écriture, comme si l'homme avait toujours la possibilité de résister par sa force ou par sa voix aux agressions. Les femmes, plus accoutumées à subir la violence, ont compris que l'écriture leur offre une manière subtile de résister. Elles savent par expérience qu'il faut composer, alors que les hommes croient pouvoir s'opposer. Et souvent ainsi ils se détruisent. Le jeune prince de Huahine, dans *Lettre à Poutaveri,* meurt pour avoir désobéi aux lois missionnaires alors que Rui, sa jeune amie, revient dans son île avec le cahier que lui a donné le pasteur Davies. Terii, dans *L'Ile des rêves écrasés*, s'épuise en vain dans sa lutte contre l'installation des missiles. En revanche, sa sœur Tetiare devient écrivaine. L'école fait du jeune Ehu, le personnage central de *Hombo*, un révolté qui refuse l'écriture et le français pour se réfugier dans un mutisme violent. Les hommes de *Mutismes* expriment, en détruisant l'aéroport de Faa'a, leur désarroi. Rori, le bel orateur, ne peut les maîtriser. Sa compagne, elle, s'exile à Paris et écrit un poème pour redonner des mots à son peuple.

La parole magnifique des orateurs anciens se transforme peu à peu, dans le roman polynésien, en cri animal. L'éloquence solennelle des grands récits nocturnes devient vocifération. D'évidence, en mettant en scène l'échec de la parole virile, la littérature féminine se donne le droit d'exister. Par la même occasion, elle permet aux femmes d'imposer une identité nouvelle, qui ne peut se satisfaire du modèle élaboré après le second choc acculturatif. Cependant, elles savent que les mots ne suffisent pas pour faire exister, comme par magie, une identité niée. La performativité de l'écrit comme de l'oral dépend largement de la légitimité accordée par la société à celui qui s'exprime[452].

> « Le pouvoir des paroles n'est autre chose que le *pouvoir délégué* du porte-parole, et ses paroles – c'est-à-dire, indissociablement, la matière de son discours et sa manière de parler – sont tout au plus un témoignage parmi d'autres de la délégation dont il est investi. » (Bourdieu, 1982 : 105)

Il n'empêche que dire ou écrire n'est pas neutre. Les écrivaines, si elles n'« inventent » pas à proprement parler une identité féminine, retravaillent par leurs textes les représentations et modifient le regard qu'on porte sur les femmes.

La littérature féminine polynésienne, consciente de sa faiblesse, lutte encore aujourd'hui pour sa légitimité. Les femmes se rendent compte que le combat identitaire est d'abord un travail pour obtenir la reconnaissance et l'estime. Etre femme, c'est d'abord être reconnue en tant que telle, acceptée dans sa différence, mais c'est aussi pouvoir imposer, à son tour, sa vision du monde. C'est pour cela que la littérature polynésienne féminine ne se résout pas aujourd'hui à n'être qu'un miroir de la société. Elle se veut militante, prenant une part de plus en plus active dans une affirmation féminine qui se libère des tabous anciens et modernes, et qui propose un modèle identitaire nouveau. Elle ne peut se contenter de la référence à une *iho tumu*, une identité profonde, conçue exclusivement en termes d'attachement. Les femmes, auxquelles l'oraliture ancienne accorde si peu de place, et dont la littérature occidentale ne garde que la figure superficielle de la *vahine* accueillante, ont entrepris de modifier l'image traditionnelle qui est donnée d'elles. Leur lutte est souvent double, et parfois contradictoire, puisqu'elles doivent, en tant que Polynésiennes, participer au combat de la reconnaissance

---

[452] Il faudrait étudier la « légitimité » qui est accordée par la société polynésienne aux femmes qui écrivent et évaluer la performativité des écrits dans le combat identitaire qui se livre aujourd'hui. Mais cet aspect de la question ne fait pas l'objet de notre étude, consacrée avant tout à la manière dont la littérature polynésienne pose le problème identitaire.

culturelle, et, en tant que femmes, proposer un modèle identitaire plus ouvert. L'Autre, que doivent affronter les écrivaines, n'est pas simplement le *Popa'ā* traditionnel qu'il est facile de rejeter, c'est aussi l'homme polynésien, contre lequel se mène le combat féministe.

1 Les tabous anciens

La lecture de *Tahiti aux temps anciens* nous donne une idée des *tapu* dont les femmes furent l'objet dans la société polynésienne ancienne. Il convient pourtant de préciser que toute activité publique ne leur était pas interdite et qu'elles pouvaient jouer un rôle relativement important dans cette société. Il y eut de grandes cheffesses qui exercèrent un pouvoir bien supérieur à celui des hommes. Les Tahitiens reconnaissaient les successions linéales agnatiques, par les mâles, et cognatiques, par les femmes[453]. Nous avons vu, dans la première partie de notre étude, l'importance de la cheffesse Purea à qui eurent affaire Wallis et Cook. Les deux navigateurs, impressionnés par sa prestance, la prirent tous deux pour la « reine » de l'île. Certaines femmes, mortes au combat pouvaient même, honneur insigne, être offertes à Toi-mata, la fille du dieu Oro (Henry, 1997 : 206). Il existait, nous dit Teuira Henry, des femmes spécialistes de la parole, des *tahu'a* féminins. Elles transmettaient des connaissances sur les origines de la terre, on les nommait *tahu'a-parau-fenua-tumu*, ou elles enseignaient la médecine, on les nommait alors *tahu'a-ra'au* (Henry, 1997 : 161). Les hommes se réservaient cependant les fonctions éminentes : celles de grand prêtre, d'expert en pêche, et de spécialiste en construction de *marae*, de *fare* ou de *va'a*[454].

En outre, les hommes se donnaient à eux seuls le pouvoir de convoquer ou de congédier les dieux lors des cérémonies organisées sur les *marae*[455], les femmes entretenant déjà un commerce suffisamment dangereux avec le monde matriciel du *pō,* par le pouvoir qui était le

---

[453] Dans un article intitulé « Une résistance passive contre le mythe de la vahine », Kareva Mateata-Allain, doctorante aux Etats-Unis « en littérature indigène et postcoloniale », fait une tableau idéal de la femme dans l'ancienne société *mā'ohi* et remet en cause le personnage de la vahine « exotisée, éroticisée, et sexualisée depuis le premier contact européen » (*Littérama'ohi*, n° 3, avril 2003, p. 147). Elle rappelle que la succession linéale était double, par les mâles et par les femmes (agnatique et cognatique), que la discrimination était plus une discrimination de classe que de sexe, que le mariage au sens judéo-chrétien n'existait pas, et que les femmes contrôlaient les naissances (infanticide et avortement).

[454] Pirogues.

[455] Lors de la cérémonie du *pai'atua*, où l'on renouvelait les plumes de l'effigie divine, le *to'o*, cérémonie que nous raconte Teuira Henry (1997 : 164-185) et qu'a analysée Alain Babadzan (1993 : 91-141), les grands prêtres avaient le pouvoir, par leurs invocations et les gestes rituels qu'ils accomplissaient, de convoquer les dieux, de vibrer avec eux, puis de les congédier afin que les mortels puissent continuer leur vie normale. C'étaient aussi eux qui sacrifiaient les victimes.

leur de mettre les enfants au monde. L'« impureté » de la femme était mise en avant pour la priver de contact avec le « sacré ». Les *marae,* qu'elles auraient pu souiller, étaient des lieux qui leur étaient strictement interdits. Si elles devaient accéder à quelque *marae* familial, il fallait qu'elles y arrivent par derrière :

> « C'eût été une folie pour une femme de présenter ses offrandes sur le devant. » (Henry, 1997 : 150)

La présence d'une femme sur un lieu aussi sacré était impensable. Le mot de « folie », qualifiant cet acte, traduit assez bien le saisissement de la communauté devant un pareil événement. La femme qui se rendait coupable d'un tel sacrilège ne pouvait même pas faire l'objet d'un sacrifice. Rien n'était prévu pour réparer une atteinte de cette gravité à un ordre si évidemment contrôlé par les hommes. Un enfant coupable du même crime pouvait être tué. Ce n'était pas possible lorsqu'il s'agissait d'une femme.

> « Si une femme ou une jeune fille s'approchait pendant la cérémonie, elle n'était pas sacrifiée, car seuls les sacrifices mâles étaient acceptés par les Dieux, mais elle était regardée comme une démente ou une possédée et, après l'avoir éloignée, on faisait en son nom des offrandes d'apaisement aux Dieux. » (Henry, 1997 : 177)

Il était considéré comme tout aussi « dément » que les femmes mangent en présence des hommes. Certaines nourritures, notamment la tortue, leur étaient interdites. Peu après la prophétie de Vaita, un prêtre avait annoncé, au grand étonnement du roi Tamatoa, que l'arrivée des hommes blancs supprimerait ces interdits alimentaires et qu'un jour viendrait où les femmes pourraient manger avec les hommes :

> « Cette prédiction fut également reçue avec incrédulité mais se vérifia quand le Christianisme fit son apparition. » (Heny, 1997 : 17)

On peut remarquer que la question des femmes se pose très tôt dans les relations entre missionnaires et Polynésiens. Leur émancipation est présentée déjà par Teuira Henry comme un effet bénéfique de l'acculturation chrétienne. C'est avec une incrédulité semblable à celle du roi que Rui, la narratrice de Louise Peltzer, écoute le compte rendu fait par le jeune prince de Huahine de la première cérémonie organisée au temple, par les missionnaires. Elle est étonnée que les distinctions de sexe ou de classe, qui structuraient si profondément la société ancienne, aient disparu aussi rapidement dans les temples : le nouveau culte n'est plus réservé aux seuls hommes. Qui plus est, les chefs peuvent s'asseoir à côté du petit peuple des *manahune.*

Les nouveau-nés de sexe féminin étaient les premières victimes des nombreux infanticides qui se pratiquaient. La société aristocratique tahitienne craignait en effet les mésalliances et préférait laisser la vie à des garçons qui feraient plus tard des guerriers (Henry, 1997 : 283 et 304). Mais une fois la fille acceptée, on s'occupait d'elle, et notamment de sa beauté : on lui coupait les cils pour qu'ils repoussent plus longs et on lui massait les doigts pour les rendre plus fins. Certaines tâches lui seraient exclusivement réservées. On lui laisserait la petite pêche de lagon et elle aurait aussi pour travail de battre les écorces pour fabriquer le *tapa*, le tissu végétal (Henry, 1997 : 614)[456]. On a vu à ce propos un poème cité plus haut de Flora Devatine.

On ne saurait conclure ce rapide rappel des *tapu* et des restrictions qui pesaient sur les femmes, sans faire référence à un texte célèbre intitulé « Le départ du poisson » (Henry, 1997 : 454-460). Cette légende, récitée en 1822 et en 1824 par le roi Pomare II lui-même, raconte comment Tahiti devint une île : Tere-he une belle jeune fille, alors qu'une grande restriction sacrée était observée à Opoa, lieu du culte d'Oro à Raiatea, alla se baigner dans la rivière, malgré l'interdiction de se déplacer et de faire du bruit. Les dieux furent irrités du comportement de cette jeune fille qui bravait leur autorité. Ils la paralysèrent, elle tomba à l'eau et se noya. Une anguille gigantesque sortit alors d'un trou de la rivière et avala l'imprudente.

> « Mais l'anguille devint possédée par l'esprit de la jeune fille et devint enragée ; elle arrachait des racines en bondissant de tous côtés et déracina des arbres ! Cela commença et cela finit et le corps se transforma en énorme poisson qui se fraya un passage dans les profondeurs de la terre. La tête se trouvait à Opoa, la queue s'étendait loin au-delà d'Uporu (île de Taha'a), et le poisson se mit à voyager en mer. Il apparut au loin dans la mer, la mer du poisson qui changeait les cieux, et c'est ce qui devint Tahiti. » (Henry, 1997 : 455)

---

[456] Une légende, récitée en 1824 puis en 1886, raconte le dernier voyage d'Hina vers la lune où elle resta pour fabriquer, avec l'écorce d'un banyan, le tapa des dieux (Henry, 1997 : 482-483). L'histoire rapportée par Teuira Henry est assez étrange parce que contradictoire. Dans un premier temps, il est dit que le banyan se reproduit par repiquage : une branche tombe de la lune sur le *marae* d'Opoa, et c'est le premier banyan sur terre. Et puis un peu plus loin, ce sont des oiseaux, le *'u'upa* puis la frégate, *otaha,* qui apportent les graines des premiers banyans sur terre. « Les populations, trouvant l'écorce propre à la fabrication du *tapa*, répandirent l'arbre un peu partout. ». Et pourtant cette deuxième partie de la légende qui parle de graines se termine par cette affirmation surprenante : « Les figues du banyan n'ont pas de graines, l'arbre se reproduit par les branches. » (Henry, 1997 : 483) Il semble que la légende rapportée présente deux versions de l'apparition du banyan, chacune privilégiant un mode de reproduction de cet arbre.

La femme peut mettre en péril l'ordre social. L'anguille, possédée par l'esprit féminin, arrache un bout de terre et divise l'île unique, le grand Havai'i, en deux, laissant au milieu un vide inquiétant qu'on peut toujours voir aujourd'hui[457]. L'anguille folle ravive aussi la vieille crainte de l'instabilité des îles dont on n'est jamais sûr qu'elles soient définitivement fixées sur leur socle de corail stratifié. La jeune fille de la légende menace à la fois la stabilité physique et la stabilité politique de l'île. Il convient donc de l'éloigner et de la conduire plus loin, dans sa dérive, vers l'est[458]. Tu-rahu-nui, « celui qui se dresse et apporte la stabilité », se propose heureusement de guider le poisson affolé :

> « C'était Tahiti possédé
> Par l'esprit de la jeune fille Terehe.
> Tahiti nui (Grand Tahiti) arriva comme un navire avec une grande figure de proue (Haute falaise) à Hiti-ni'a (Frontière supérieure), Orohena, la plus haute montagne était (comme son nom l'indique) la première nageoire dorsale. » (Henry, 1997 : 455-456)

Le poisson finit par enfin trouver sa position à l'est de l'île de départ. Mais il fallut que le héros Tafa'i le stabilise définitivement en lui sectionnant les « tendons » et lui tranche la tête qui tient à peine au corps comme on peut le voir à Taravao : un isthme étroit attache Tahiti à la presqu'île de Taiarapu.

> « C'est ainsi que le sectionnement des tendons du poisson fut achevé et le territoire du Grand Tahiti devint stable. Puis la tête du poisson Te-vai-i-tai (Plaine de l'autre côté) fut également nommée Tai-'a-rapu (Mer dérangée) parce que l'Océan fut troublé lorsque la séparation se fit. » (Henry, 1997 : 460)

L'extrémité sud-est de Tahiti, qu'on nomme la Presqu'île, est une région où de grandes falaises s'opposent à la force de l'océan. La mer, qui est particulièrement agitée à cet endroit, garde encore le souvenir de la dérive folle de ce poisson-femme qui a ébranlé si fortement l'ordre établi.

2 La disparition des hommes

---

[457] Les îles de Raiatea et de Taha'a sont très proches. Elles appartiennent à la même formation géologique et partagent le même lagon.

[458] Jean-Marius Raapoto, linguiste polynésien, explique que le mot Tahiti peut signifier (*tā* + *hiti*) « transplanté à l'est » ou « transplanté sur le bord, ou à la limite » (1994 : 14), selon le sens que l'on donne à *hiti*. La légende reconnaît de manière voilée que ce mouvement vers l'est, qui fut celui des migrations polynésiennes, pouvait avoir une explication politique. Jean-Marius Raapoto penche pour ce type d'interprétation. L'étude du vocabulaire ambigu lui permet de penser que le texte oppose deux systèmes politiques, celui de Tahiti, nommée soit la plébéienne, *te manahune*, soit la jeune fille, *te pōtii*, et celui de l'aristocratique Raiatea qui contrôlait le système politico-religieux de l'époque (Jean-Marius Raapoto, 1994 : 29).

On trouve dans la première littérature des années quatre-vingt-dix des figures de pères admirables et de maris protecteurs. On y découvre même des amants parfaits. Dans *L'Ile des rêves écrasés*, Tematua (la Vigueur) est la personnification de ce *metua tane* qui fait l'admiration des écrivaines des premiers romans polynésiens. Il est l'incarnation du *mā'ohi tumu* dont il possède toutes les qualités. Fier de son nom, attaché à sa terre et à sa langue, c'est lui qui définit l'identité des autres personnages et notamment qui permet aux personnages féminins d'exister. Emere n'est qu'Emily, une « demie » fille d'Anglais, avant que Tematua ne fasse d'elle une *Mā'ohi*. En tombant amoureux d'elle, il lui permet de corriger son défaut identitaire. Il lui impose son nom tahitien et il la fait naître « à sa vie de femme » (Spitz, 2003a : 68) en lui faisant l'amour. C'est lui qui la fixe dans l'île de Huahine[459] en lui construisant un *fare* traditionnel et en lui apprenant sa langue. Et c'est enfin lui qui en fait une terre *mā'ohi* en lui plantant dans le ventre trois enfants dont il enterre par trois fois les placentas. Sans la vigueur virile de Tematua, Emere n'aurait jamais pu être pleinement elle-même : ni femme, ni *mā'ohi*[460]. C'est la leçon peu féministe du premier roman de Chantal Spitz.

L'homme fait entrer la femme dans « le cercle de lumière ». Grâce à lui, elle peut devenir un être social (Tcherkézoff, 2003 : 55-95). La femme, qui est du côté des forces obscures de l'engendrement, et qui assure le passage du *pō* vers l'*ao*, menace le pouvoir masculin. On comprend alors les interdits qui la frappent. Les femmes exclues des *marae* anciens, soumises à de nombreuses interdictions lors des enfantements, séparées des hommes pendant les repas se voient ainsi sans cesse rappeler que ce sont les hommes qui organisent la vie sociale. Les rites de plantation, comme l'enterrement du placenta, ont pour fonction évidente de minimiser autant que faire se peut le rôle de la femme dans l'enfantement, leur laissant le seul travail naturel alors que l'homme gère le symbolique[461]. Anciennement, la femme qui accouchait devait se mettre à l'écart du groupe pour s'acquitter de sa fonction biologique. Dans les familles de chefs, on lui construisait un abri provisoire fait de fougères, le *fare-rau- maire*, qu'on s'empressait de détruire après l'accouchement. Pendant le travail de sa femme,

---

[459] Et pourtant leur terre leur vient du père d'Emere, un *popa'ā* anglais.
[460] Parlant à la Rarahu de Loti, Chantal Spitz s'écriait : « Si tu n'avais pas existé, j'aurais pu être » (2000) http://www.lehman.cuny.edu/ile.en.ile/paroles/spitz_loti.html.
[461] Nicole Loraux a montré que le mythe de l'autochtonie avait cette fonction idéologique de nier la maternité. Maurice Godelier également a mis en lumière la même crainte chez les Baruya qui minimisent eux aussi ce pouvoir des femmes (1996a).

l'homme pouvait aller prier les dieux au *marae* afin de jouer un rôle dans un processus naturel dont il était évidemment exclu (Henry, 1997 : 150). Dans *L'Ile des rêves écrasés*, en enterrant les placentas, en prenant les enfants dans ses bras et en les nommant, Tematua occupe toute la scène et fait oublier le rôle essentiel de la mère dans l'enfantement. C'est lui seul qui fait passer les enfants à la lumière de la civilisation et qui les inscrit dans une culture. Il est étonnant que Chantal Spitz, une femme pourtant, ne dise rien des accouchements d'Emere. L'écrivaine, soucieuse avant tout d'affirmer une *iho mā'ohi* ancienne, ne semble pas se rendre compte à quel point l'identité d'Emere dépend de Tematua, comme si ce personnage féminin, « demi » de surcroît, avait besoin d'un homme pour exister pleinement. L'écrivaine véhicule, apparemment malgré elle, une représentation du monde façonnée par les hommes dont la fonction première est de soumettre les femmes à leur pouvoir. Il faut pourtant reconnaître que Chantal Spitz essaie de donner à ses personnages féminins une certaine épaisseur : Teuira ou Emere sont capables, elles aussi, d'improviser des discours pour dire leur amour, mais leur parole reste à jamais seconde, subordonnée à celle de leur mari. Leurs improvisations oratoires ne sont que des imitations du discours que leurs hommes ont prononcé avant elles. Si Emere, la « demie », devient à son tour « parolière » comme ceux de son peuple, c'est grâce à Tematua, le *mā'ohi tumu*, qui lui donne l'exemple. Grâce à lui aussi, elle peut choisir sa partie *mā'ohi* et oublier son métissage.

Dans *Lettre à Poutaveri*, Rui, la jeune narratrice, admire les hommes mûrs, protecteurs et virils, comme Bougainville, Pomare ou Tavi[462]. Elle adresse une lettre d'amour au navigateur français qui a quitté l'île, ou bien elle fait une véritable scène de jalousie quand Tavi revient à Tahiti avec une belle jeune femme. Mais son véritable héros, c'est son père. C'est lui qui la ramène dans sa pirogue vers l'île natale.

> « Je me tournais vers mon père, à l'arrière de la pirogue, les jambes écartées, le torse nu, luisant d'embruns, sa chevelure bouclée flottant au vent, il regardait l'homme à la barre qui l'avait salué. Je vis ses yeux briller, briller comme seules des larmes étaient capables de le faire. Il était fier de son exploit, de sa pirogue, de son équipage, fier de ses pères, de ses ancêtres, qui, génération après génération, avaient créé, puis perfectionné la pirogue *ma'ohi*. » (Peltzer, 1995 : 94)

[462] Les seuls hommes qui échappent à cette admiration sont les missionnaires, qui n'aiment pas les femmes, et dont Rui se moque volontiers.

Elle garde en mémoire ce navigateur admirable, modèle de virilité et de douceur, qui lui fait découvrir son île natale au cours d'une lente navigation. Elle se souvient que c'est lui qui l'a ramenée à la vie quand elle était gravement malade. Où était la mère ? Plus bas, dans la vallée, avec d'autres femmes. Quand Rui la revoit, ce n'est qu'une « vieille femme, le visage inondé de larmes » (Peltzer, 1995 : 376), qui n'est plus en âge de procréer. Le père, lui, reste insolemment beau et vigoureux. Les premiers romans féminins confondent facilement affirmation identitaire polynésienne et célébration de l'homme. Les écrivaines semblent fascinées par cette virilité qui est l'essence même de l'identité *mā'ohi*.

Mais l'étoile des hommes pâlit peu à peu dans le roman polynésien. Dans *Hombo*, le second roman de Chantal Spitz, Mahine fait vainement briller la parole ancienne dans la nuit *mā'ohi* pour son petit-fils Ehu. Il sent bien qu'il est trop tard et qu'il ne peut réparer l'erreur de nomination qui fait de cet enfant à jamais un errant. La Parole ancienne, privilège des hommes, perd de son efficacité au profit d'une parole plus simple, plus quotidienne et plus féminine. Teraimateata, la grand-mère, n'improvise pas un discours solennel, avant le départ de son petit-fils, comme pouvaient le faire les femmes dans le premier roman. Elle se contente de dire à Ehu, qui quitte son île, les mots simples qui le feront peut-être un jour revenir. Elle sait aussi faire les gestes qui enracinent même s'ils n'ont pas la profondeur symbolique de l'enterrement du placenta : elle se contente de lui fait frire les poissons qu'il aime. Ces gestes et ces paroles simples rendent anachronique et dérisoire une solennité masculine qui a perdu de son efficacité. A la fin du roman, au moment où il prépare ses affaires, Ehu découvre qui est vraiment sa mère. Jusque-là, celle-ci n'était pas apparue dans le roman. Il se rend compte qu'elle aurait pu compter davantage dans sa vie et qu'elle a été plus héroïque qu'il ne l'imaginait. Dans l'adversité, elle avait su se débrouiller pour nourrir ses enfants. Elle est de ces femmes discrètes qui ont tout sacrifié à leurs enfants. La disparition des hommes de la scène romanesque entraîne la révision des modèles identitaires. Aux hommes admirables, parce qu'ils détenaient le pouvoir et la parole, succèdent des femmes tout aussi admirables d'abnégation et d'opiniâtreté qui incarnent un héroïsme moins flamboyant. A la fin de *Hombo*, Chantal Spitz semble soudain se rendre compte de l'injustice faite aux femmes qui peuvent elles aussi être des *'aito*, des guerrières, et remplacer les guerriers virils de plus en plus absents.

> « Elle était unique, il ne l'avait pas su jusqu'alors. Besogneuse. Laveuse de linge cuiseuse de nourriture balayeuse de maison faiseuse de rāàu tahiti[463] soigneuse de blessure masseuse de contusions. Il l'avait rêvée à l'image des héroïnes de feuilletons télévisés elle n'était qu'une femme-mère à l'image de toutes les femmes-mères du village. Aux descendances abondantes aux budgets anémiques aux soucis rocailleux aux tâches infinies aux désirs faméliques. Courageuses ployées des labeurs de leur famille. Froissées des désertions de leur homme. Saturées des manques de leurs enfants. Āito vahine. Debout quand les hommes sont à genoux. » (Spitz, 2002 : 117)

Le passage du singulier au pluriel est révélateur de la volonté de passer de l'exemple unique à un modèle féminin plus universel, celui d'une identité féminine elle aussi porteuse de valeurs auxquelles on peut se référer. La mère de Ehu est donnée comme un exemple particulier de cette femme-mère qu'on retrouve partout. La femme dont parle l'écrivaine n'est pas conforme à l'image de la femme fabriquée par les hommes, ce n'est plus la jolie *vahine* ou l'héroïne de feuilletons, c'est une femme qui fait front depuis la désertion des hommes.

Le père de Ehu, lui, reste toujours absent. Il va, avec le reste de la famille, l'accompagner à l'aéroport de Faa'a mais, comme son fils, il n'a plus les mots pour dire. C'est un homme sans mana qui n'a plus vraiment sa place :

> « L'avion vient d'atterrir. Sa mère porte à la taille son sixième fils dixième enfant, encore un bébé rampant. Le père se tient un peu à l'écart il ne sait pas vraiment que faire. » (Spitz, 2002 : 120)

L'image ancienne d'un homme maître de la parole et des rites, capable de faire entrer les enfants dans le cercle de lumière de la société et de révéler aux femmes leur féminité va être peu à peu remise en cause dans les romans féminins. Tout se passe comme si les femmes qui écrivent prenaient peu à peu conscience qu'elles n'ont rien à gagner à véhiculer des modèles identitaires anciens qui font si peu de place à une identité proprement féminine.

La remise en cause du modèle identitaire viril devient plus radicale au fil des romans. Toute affirmation identitaire commence de façon naturelle par le rejet de l'Autre. Pour la littérature féminine militante, l'Autre n'est plus le Popa'ā mais l'homme, dont il faut « déconstruire » l'image idéale. Le modèle identitaire viril est d'autant plus critiqué que la société tahitienne connaît une mutation économique peu favorable aux hommes en général. La société ancienne ou traditionnelle était une société de cultivateurs et de pêcheurs qui faisait grand cas de la force virile. Aujourd'hui les emplois de service et les administrations recrutent massivement

---

[463] Médicament traditionnel.

des femmes qui généralement réussissent mieux dans les études, nécessaires pour passer les concours de recrutement. L'image de l'homme souffre évidement de cette évolution. Elle devient de plus en plus négative. Les romancières n'en font plus un protecteur. Il devient au contraire un être dangereux dont les femmes doivent se méfier.

Dans *Hombo*, Chantal Spitz raconte le viol d'une jeune femme *popā'a* qui va porter plainte à la gendarmerie « le ventre souillé par des spermes » (Spitz, 2002 : 107). Elle raconte en détail son agression. Ses deux agresseurs *mā'ohi*, des vagabonds mutiques, ne comprennent pas pourquoi la *vahine popa'ā* est fâchée contre eux. Comme tous les violeurs, ils rendent la victime responsable :

> « Elle les avait excités par son indécence son impudeur. Aucune femme ne se conduit ainsi sauf quand elle se cherche un tāne pour la nuit. Ils avaient compris qu'elle était là pour ça. Jamais ils n'auraient imaginé, même dans leurs rêves les plus échevelés, qu'ils pourraient une fois dans leur existence approcher une telle créature si blanche si blonde. Vahine papaâ. » (Spitz, 2002 : 109)

Présenté ainsi, le viol est le résultat d'un malentendu culturel. Une sorte de *mōtoro* qui a mal tourné parce que les étrangers ne maîtrisent pas les codes culturels *mā'ohi*. La société ancienne avait ritualisé l'agression masculine. Chantal Spitz déplore que la vieille coutume du *mōtoro* ait perdu de sa « magie » et de son innocence depuis l'arrivée des missionnaires qui ont prêché la honte du corps et du désir (2002 : 82-83). Elle donne une description singulièrement euphémique de cette coutume qui consistait à s'introduire de nuit chez une jeune fille pour essayer de lui faire l'amour. Elle insiste sur le consentement mutuel des deux jeunes gens émus de découvrir, dans la nuit, leur corps et le plaisir. Il n'est pas sûr qu'en décrivant ainsi ce rite, elle ne commette pas la même erreur que Margaret Mead, qui accepte la version édulcorée de leurs amours que lui rapportent ses jeunes informatrices samoanes[464].

Dans *Mutismes*, Titaua Peu, comme Chantal Spitz, sacrifie encore au mythe de l'orateur, incarnation accomplie du *mā'ohi tumu*. C'est Rori, comme Tematua, qui donne à la narratrice

---

[464] Serge Tcherkézoff donne une description plus rude de cette coutume nommée *moetotolo* à Samoa : il s'agit de « déflorer manuellement ou de forcer la victime à l'acte sexuel, en s'approchant d'elle par surprise » (2003 : 541). Il n'est pas certain que la violence des rapports hommes-femmes soit due à l'arrivée des Blancs. Il semble bien que, depuis longtemps, les femmes sont la proie des hommes, et qu'elles n'étaient protégées que lorsqu'elles étaient, dans la lumière de la maison, placées sous le regard de leurs frères et de leurs sœurs, de leurs pères et de leurs mères.

à la fois son identité féminine et polynésienne. Il lui révèle sa culture, sa langue et le plaisir qu'elle peut tirer de son corps. Mais les nominations sont toujours significatives : la narratrice ne l'appelle pas de son vrai nom Tetoa, le guerrier[465], mais par son surnom Rori qui désigne le sexe masculin. Cet orateur admirable, ce révélateur d'identité est d'abord un sexe. Il n'est pas sûr que cet amant valeureux réussisse à effacer l'image du père violent qui hante les souvenirs de la jeune fille. Elle se souvient de la violence conjugale, des coups portés devant les enfants atterrés. Il tirait les cheveux de sa femme, lui arrachait ses vêtements et lui donnait des coups de pieds.

> « Comment oublier les yeux du père ? Des yeux révulsés par la haine ? Je ne veux pas de cet oubli. Je l'ai décidé. Ce serait bien trop facile pour lui. » (Peu, 2002 : 8)

Elle ne peut pas oublier cet homme muet qui frappait pour évacuer la violence et les frustrations. Heureusement, lui aussi déserte. Elle le revoit plus tard sur l'île de Taha'a, lors d'un meeting politique, avec une nouvelle femme qu'il bat encore. Elle raconte la scène où il entraîne sa victime hors du cercle de lumière, dans une obscurité propice à toutes les violences.

> « Le père la tirait et tous deux disparurent dans le noir, un peu plus haut vers l'intérieur des terres. Nous entendîmes un cri, déchirant, puis grand-mère dit que la musique et les rires pouvaient reprendre. Ce fut la seule ombre au tableau d'un meeting qui se voulait « chaleureux », populaire. » (Peu, 2002 : 87)

La violence de cet homme n'est pas un cas rare. Elle rappelle d'autres violences dont les hommes sont capables. La narratrice se souvient d'une jeune fille violée, retrouvée morte dans la forêt où elle jouait enfant.

> « On était hors du temps dans cette forêt. […] Puis un jour, on a dû arrêter d'aller jouer dans cette brousse parce que d'abord, les grands devenaient plus grands, ils avaient autre chose à explorer, comme l'amour par exemple, et puis les hommes ont commencé à bâtir des immeubles, ils ont détruit nos cabanes. Un matin, on a retrouvé une jeune fille dans ce qui restait de notre forêt, violée, battue à mort. » (Peu, 2002 : 28)

La violence masculine semble devenir la règle depuis que les hommes se taisent. Des écrivaines, comme Titaua Peu, veulent en finir avec le mythe polynésien. On peut se demander avec elles si la violence masculine, dont les femmes sont les victimes ordinaires, est

---

[465] Synonyme d'*'aito*.

due au colonialisme, qui a peu à peu écarté les hommes du pouvoir, ou si elle est plus ancienne que cela, bien antérieure à l'arrivée des Blancs.

> « J'assistais aux colères des uns, les mêmes toujours, ceux qu'on ne montre pas, ceux qui vivent dans de toutes petites bicoques, sommaires et dangereusement précaires. La violence telle une seconde peau, avait revêtu la couleur de la crasse. Cette violence puait, elle haïssait « l'étranger » et battait ce qu'on dit d'aimer. Mutisme, là, les mots n'existent pas, on ne parle pas quand on est paumé. On boit, on se saoule jusqu'à l'épuisement… « Chez ces gens-là » on a oublié la parole. On ne sait pas dire le malaise. On ne dit d'ailleurs presque plus rien... L'acte sexuel lui-même se passe de codes, de préludes. On viole sa femme, ses filles quelques fois, parce qu'on ne sait plus... » (Peu, 2002 : 71).

Le mutisme, la pauvreté, expliquent la violence et les viols. Ce sont les femmes qui se retrouvent encore les victimes de ce mal être dont le statut de la Polynésie française semble responsable. La narratrice devient indépendantiste, sûre que l'égalité revenue, la société en étant plus juste sera moins violente, et moins dangereuse pour les femmes. Rori finit lui aussi par tuer, entraîné par la violence des manifestants de l'aéroport de Faa'a.

Taaria Walker, dans *Rurutu, mémoires d'avenir d'une île australe* (1999), accorde peu de place aux hommes. Son père, par exemple, qui pourtant « parle comme un prophète », n'est en réalité qu'un pauvre homme qui ne sait ni lire ni écrire.

> « Ma mère lui a appris à écrire au moins Tu, le diminutif de son prénom Tuarii[466], qu'il marque et reconnaît, sur ses sacs chaque fois qu'il voyage.
> A cause de son ignorance, il n'a jamais pu être membre de l'Eglise car il ne sait pas lire la Bible. Notre mère lui apprend les versets par cœur quand il va à la veillée du soir car il est un fervent chanteur de *tarava*[467]. » (Walker, 1999 : 54)

Tuari'i, dernier représentant d'une oralité dévaluée, n'a pas su trouver sa place dans un monde de l'écriture de mieux en mieux maîtrisé par les femmes.

Dans *Le Bambou noir* de Jean-Marc Pambrun, le père est mort à la suite des essais atomiques, seule reste la mère qui se débrouille pour élever son enfant et l'envoyer étudier en Métropole. Quand le Tahitien rentre de Paris, elle l'attend à l'aéroport de Faa'a. Sans un mot, il la serre contre lui :

---

[466] *Tū* signifie en tahitien « être debout ». Il reste à cet homme cette simple syllabe pour revendiquer sa dignité. L'autre partie de son prénom, *ari'i*, qui signifie « prince, chef » lui a été enlevée.
[467] *Tārava* : chant traditionnel.

> « […] il ressemblait à un naufragé qui aurait trouvé sa planche de salut » (Pambrun, 2005 : 82).

Sur le chemin qui mène à la maison, il la regarde attentivement. Certes les malheurs de la vie l'ont touchée. Elle a vieilli, elle s'est même un peu empâtée, mais elle a gardé tout de même sa noblesse et sa douceur. Cette femme est à l'image de l'île qu'il retrouve après tant d'années. La femme est devenue pour l'homme un soutien. C'est la revanche de la femme-mère qui, comme l'île-mère, est nécessaire à l'homme pour vivre. L'homme est un éternel enfant condamné à errer sans l'aide de la femme qui l'a mis au monde. Les rôles se sont inversés. La mère prend définitivement le pas sur le père dont la figure est bien pâle. Le cordon n'a jamais été vraiment coupé. Les écrivaines savent bien que cette valorisation de la mère à laquelle les hommes sacrifient volontiers est un piège parce qu'elle est réductrice. Après avoir été des *vahine* désirables, il ne leur reste plus qu'à être de bonnes *māmā* qui vont tout sacrifier à leurs enfants. Quant au Tahitien, le personnage principal, il perd peu à peu toute maîtrise sur sa vie. A la fin du roman, il est devenu une sorte de *hombo* qui vit dans une baraque loin de Papeete où il travaillait dans le bureau d'un architecte.

Les hommes vont continuer à voir leur importance diminuer dans le roman féminin polynésien. Dans le premier livre de Stéphanie Richard, *Je reviendrai à Tahiti*, le père de Clara est absent. La métisse décide de se servir des hommes, pour se faire accepter dans l'île où elle revient. Elle provoque le vieil indépendantiste pour qu'il lui fasse l'amour. L'homme ne prend plus l'initiative, ce n'est plus lui qui révèle à la femme sa féminité, comme le faisait Tematua dans le premier roman de Chantal Spitz, bien au contraire : la situation s'est inversée. Clara exige un enfant qui la planterait dans l'île. L'homme est réduit à son rôle de reproducteur par une femme qui décide : elle n'est plus la terre docile où il dépose sa semence. Sa quête d'autochtonie la conduit vite à la solitude et au désespoir. L'Homme de l'Ombre sur qui elle comptait pour être acceptée la laisse libre d'avorter, toute seule aux Etats-Unis :

> « Elle attend le lendemain pour s'acheter une carte téléphonique et appeler son *tane*, son amant de Faa'a. Au bout de la ligne, il est silencieux. Il a le cœur serré, il se laisse tomber sur une chaise. Lui, l'homme politique qui trouve toujours les mots, aujourd'hui, tout ce qu'il peut lui dire, c'est « Fais comme tu veux. »
> Il raccroche aussitôt, ce n'est pas la réponse qu'elle attendait. Pendant quelques minutes, elle le hait, *il n'a qu'à crever le sale con !* » (Ariirau, 2005 : 86-87)

Les hommes, même ceux qui ont profession de parler, deviennent muets. C'est la fin de l'oralité masculine et le début de l'écriture féminine qui peu à peu va naître dans la solitude et

l'abandon. L'Homme de l'Ombre, qui avait voulu conduire le destin de Clara en l'envoyant aux Etats-Unis, pour qu'elle se sente plus *mā'ohi* et moins « demie », est dérouté par la nouvelle de sa paternité. Il n'assume plus rien et se montre lâche. Dans le second roman, *Matamimi*, Stéphanie Richard ne donne pas une meilleure place aux hommes qui n'existent que parce qu'ils déçoivent. La narratrice se replie sur sa relation à sa fille imaginaire, Matamimi, à qui elle a décidé de faire profiter de son expérience de femme seule. Le message essentiel qu'elle lui délivre est qu'une femme n'a rien à attendre d'un homme et qu'elle doit cesser de se penser par rapport à lui. Il faut qu'une femme sache vivre seule, indépendante. Les futurs conflits viendront de cette adolescente imaginaire qui a du mal à se passer de la tutelle des hommes. Matamimi reproche à sa mère son féminisme combatif qui l'empêche de céder aux facilités de la séduction. Un temps amoureuse du leader indépendantiste dont les posters tapissent sa chambre, elle finit par abandonner cette figure tutélaire et trouver l'amour avec un pêcheur discret qui la laisse être pleinement elle-même. Cette fille est une fille imaginaire, c'est l'enfant avortée de la clinique du docteur Tyler, et l'écriture permet à la narratrice de réaliser fantasmatiquement son destin de mère sans avoir réellement affaire aux hommes.

Dans les romans de Célestine Hitiura Vaite, le personnage principal féminin n'a pas d'égal masculin. Materena occupe toute la fiction et relègue Pito, son conjoint dans l'ombre. Ce n'est d'ailleurs pas pour déplaire à ce dernier. Il n'a aucune envie d'être en vue, de prendre des responsabilités et fuit rapidement la maison et ses obligations pour aller boire des bières avec ses copains. Si Materena veut, dans le premier roman, se faire épouser, c'est pour elle et ses enfants. Elle veut, à la différence de sa mère, être une femme légitime. Une fois épousé, Pito disparaît presque de l'intrigue du second roman. Le couple mère/fille remplace, comme chez Ari'irau le couple homme/femme. Pito n'est plus à la hauteur de sa femme qui règne sur l'oralité du quartier. L'oralité virile a complètement disparu. Les hommes ne sont même plus violents dans les romans de Célestine Vaite, à peine dérangeants. C'est Materena qui s'occupe de la famille, et qui tisse les relations sociales des femmes qui gravitent autour d'elle. Pito, le Nombril, est le surnom dérisoire de cet homme qui n'occupe plus qu'une place secondaire dans sa famille. Il est représentatif de ces hommes qui dérivent à la périphérie d'une société de plus en plus contrôlée par les femmes. C'est Materena qui devient le *pito* du couple.

3 « Ton corps, c'est ton pays »

Le corps des femmes est le lieu par excellence où peut s'exercer la domination masculine. Les vieilles femmes et les hommes découvraient le corps des jeunes filles que l'on offrait aux navigateurs[468]. Les missionnaires n'eurent qu'une hâte, ce fut d'interdire des danses qu'ils jugeaient lascives et d'habiller les femmes. Un siècle plus tard, Gauguin tint beaucoup à les déshabiller à nouveau pour les faire réapparaître dans leur primitivité. La *vahine* dénudée est aujourd'hui encore un produit d'appel touristique. Le corps des femmes polynésiennes est non seulement un objet d'échange mais un objet de désir que les hommes couvrent et découvrent à leur gré. Il n'est pas étonnant que les femmes, si pudiques dans les premiers romans, fassent peu à peu de la libération de leur corps la première étape d'une émancipation plus complète, parce qu'elles sentent qu'il faut qu'elles se réapproprient un corps colonisé par l'imaginaire masculin. Elles doivent cesser de se décrire à travers le regard des hommes et oser parler d'elles sans se soumettre aux seuls impératifs de la séduction. Il faut qu'elles en finissent avec la docilité que l'on attend d'elles, qu'elles osent parler de leurs désirs et de leur plaisir, mais il faut aussi qu'elles en finissent avec une pudeur imposée qui leur demandait d'avoir honte de leurs règles et de cacher leurs accouchements. C'est à cette reconquête du corps féminin que se consacre une bonne partie de la littérature romanesque des dernières années. Le corps féminin est un territoire à libérer.

> « Sache tout d'abord, que ton corps est ton pays. Qu'il ne faut pas le soumettre au protectorat ou sous la tutelle de quiconque. Qu'il n'appartient à personne d'autre que toi. Tu ne dois rien, en ce qui concerne ton corps, à personne. » (Ari'irau, 2006 : 61)

C'est en ces termes que la narratrice de *Matamimi* parle à sa fille. Le langage utilisé est celui de la littérature de la décolonisation : une manière de bien indiquer aux militants indépendantistes qu'ils ne doivent pas oublier dans leur combat cette décolonisation-là. La lutte pour la prise en compte de l'identité féminine passe par la libération du corps taboué de la femme (Bourdieu, 1982 : 93). Il faut en finir avec une domestication ancienne et avec une littérature qui avait trop facilement accepté la pudeur masculine, qui dictait sa discipline au corps féminin, et enfermait les femmes dans une sorte d'« enclos invisible » (Bourdieu, 2002 :

---

[468] Les Polynésiens présentaient souvent les femmes qu'ils proposaient aux navigateurs enroulées dans d'énormes rouleaux de *tapa* ou de nattes. Sur la symbolique de la natte, comme marque d'appartenance à une généalogie familiale, voir Tcherkézoff (2003 : 153-173)

47). Le risque est évidemment que cette « décolonisation » ne se contente que d'être une provocation, voire une exhibition, dans laquelle une fois de plus les hommes seraient les seuls à trouver leur compte[469].

Les premiers romans polynésiens écrits par des femmes ne disent rien des corps en général. L'absence même d'allusion à tout ce qui est charnel n'est pas réellement surprenante. Les premières écrivaines ont subi, comme tous les autres Polynésiens, l'influence d'une société marquée par la domination des Eglises qui réglementent l'essentiel de la vie sociale. La femme reste cette Eve qui peut détourner l'homme de Dieu. Pourtant depuis quelques années, après des débuts romanesques pudiques, les femmes qui écrivent parlent de plus en plus de leur corps, dépouillé de tous les artifices de la séduction, comme si le temps était enfin venu de lever les interdits et de le libérer.

La narratrice de *Mutismes* regarde grandir sa sœur aînée. Elle est attentive aux transformations de son corps :

> « Elle devenait femme, avec des seins et des règles… » (Peu, 2002 : 18)

L'autre sœur, nommée Espoir, cache en revanche son corps et s'habille en garçon. Sa mère a peur qu'elle ne devienne lesbienne. Et puis c'est au tour de la narratrice, de devenir femme. Elle confie des émotions qu'une femme se doit de cacher. Les torses nus de jeunes gens du contingent qui font un *haka*, une danse guerrière, avant de prendre l'avion à Faa'a ne lui sont pas indifférents :

> « Les danseurs sont torse nu maintenant et leurs corps encore jeunes et souples, sculptés dans des rêves inavouables, exécutent des courbes, des gestes, que les temps immémoriaux ont gardés, jalousement. » (Spitz, 2002 : 34)

Plus tard elle découvre le corps de Rori qui l'attire irrésistiblement et qui lui révèle le plaisir que son propre corps peut lui procurer. Titaua Peu ne se contente pas des phrases pudiques utilisées par Chantal Spitz pour raconter la première nuit où Tematua fait « naître Emere à sa vie de femme, dans un hymne d'amour partagé, inventant des gestes qu'ils ne savaient pas, chantant des paroles nées de la passion, se reconnaissant dans l'autre, unissant leurs vies en

---

[469] Pierre Bourdieu ne pense pas que l'exhibition contrôlée du corps féminin soit un indice de libération. Cette exhibition, notamment dans la publicité, reste évidemment subordonnée au point de vue androcentrique. (Bourdieu, 2002 : 48).

unissant leurs corps » (Spitz, 2003a : 68-69). Elle gomme le mot « amour » autant que faire se peut, voulant manifestement ne parler que de son désir et de son plaisir de femme : une manière de se libérer à la fois des conventions d'une littérature polynésienne pudique, et d'une littérature exotique dominée par le désir masculin.

> « Pour la première fois de ma vie, je me retrouvai seule face à un homme. Mais jamais, pas un instant j'ai eu peur. J'observai, sans m'en rendre vraiment compte, ce corps ferme si mâle, si désespérément attirant.
> Et j'ai eu envie de lui. Peut-être par pitié… J'ai eu envie de le sentir en moi, sur moi. Faire l'amour, lui faire l'amour. Partager ensemble ce désir de mourir un peu. » (Peu, 2002 : 55)

Rori, l'expert, lui fait découvrir un monde nouveau :

> « J'ignorais tout de mon sexe et il y était entré le premier, avec une tendresse que je n'ai jamais plus retrouvée. Là, j'ai senti le monde, mon monde s'écrouler. » (Spitz, 2002 : 56)

Dans *Je reviendrai à Tahiti*, Ariirau-Stéphanie Richard met en scène des personnages féminins beaucoup plus « libérés » et sûrs d'eux. Elle aime visiblement les scènes où la femme prend l'initiative et joue d'un corps dont elle sait le plaisir qu'elle peut en tirer et les avantages qu'elle peut en attendre. Elle imagine une écrivaine qui décrit cette scène d'amour : dans une limousine, une « demie » a une relation sexuelle avec un homme de pouvoir qui va ensuite la récompenser pour cela. Aucun romantisme, pas de paroles, simplement du sexe. L'écrivaine finit ce récit de pure provocation, parce qu'écrit par une femme, en soupirant :

> « Ce n'est vraiment pas du Flaubert ! Rien à voir avec l'escapade érotique de Madame Bovary dans la carriole… » (Ariirau, 2005 : 23)

Clara, la métisse qui veut être acceptée sur « l'île aux placentas », se met en tête de séduire un vieil indépendantiste. Elle arrive à ses fins quand il lui fait l'amour : « elle veut son plaisir tout de suite » (Ariirau, 2005 : 59). L'écrivaine parle volontiers des orgasmes de ses personnages comme si elle voulait s'affranchir aussi des tabous chrétiens. Elle semble vouloir pousser la provocation aussi loin qu'il est possible dans un pays beaucoup plus pudique que ne l'imaginent les Occidentaux. Elle mêle même allègrement indépendance sexuelle des femmes et indépendance politique des peuples. Dans ses deux romans, elle fait, de manière insistante, l'éloge inattendu de l'onanisme. On sent l'influence du féminisme américain chez

cette écrivaine polynésienne qui étudie aux USA[470]. Dans un chapitre de *Je reviendrai à Tahiti* intitulé « Onanisme à NYC », elle raconte même comment elle utilise son vibromasseur. Après cette séance, elle gribouille quelques mots sur une feuille :

> « Masturbation artificielle, masturbation intellectuelle… Je peux me faire jouir toute seule puisque j'ai du sang indépendantiste dans les veines ! Mon corps, c'est mon pays. Mon pays, c'est mon corps. » (Ariirau, 2005 : 113)

Cet éloge de l'onanisme est-il une manière plaisante de cacher un désespoir plus profond ? La fière et indépendante Clara tente de se suicider quelque temps après sa séance de vibro-masseur dans la solitude de son appartement newyorkais en écoutant *Manu rere*[471], une vieille chanson tahitienne. Pourtant, dans son second roman, Stéphanie Richard revient encore sur la masturbation. La mère donne ce conseil à sa fille Matamimi :

> « En clair, ma fille, il te faut savoir jouir toute seule, avant de vouloir jouir avec autrui. Sache d'abord que ton corps est ton pays. Qu'il ne faut pas le soumettre au protectorat ou sous la tutelle de quiconque. Qu'il n'appartient à personne d'autre que toi. Tu ne dois rien, en ce qui concerne ton corps, à personne. » (Ari'irau, 2006 : 61)

Ari'irau s'inscrit délibérément contre la tradition puritaine si forte à Tahiti.

> « Les religieux pensent que la sexualité c'est vilain, c'est pour les cochons. Les vrais cochons sont ceux qui mettent *la honte* à toutes les sauces… mais la meilleure amie de Jésus, c'était Marie-Madeleine, une prostituée, alors tu vois… tu peux aimer Dieu, mais il ne faut pas négliger ton corps non plus. » (Ari'irau, 2006 : 59)

La masturbation serait donc un moyen offert aux femmes pour se libérer de la tutelle masculine. Elles n'ont pas besoin d'eux pour jouir et découvrir leur féminité. Dans *Matamimi*, la mère féministe enseigne cette liberté à sa fille.

> « Il y a sur nos corps ces zones érogènes, si sensibles, qui, lorsqu'elles sont caressées, te font oublier le reste du monde. Ça fait beaucoup de bien de se foutre des autres de temps en temps, de ne penser qu'à soi. Il n'y a aucune honte à cela ma fille. » (Ari'irau, 2006 : 60)

L'onanisme est une des meilleures thérapies pour lutter contre la douleur causée par la trahison des hommes.

---

[470] Notamment l'influence de Kate Millet et de sa thèse de doctorat publiée en français sous le titre *La Politique du mâle* (Stock, Paris, 1978, et rééditée 2007, Éditions des Femmes). Stéphanie Richard-Ariirau en quatrième de couverture de *Je reviendrai à Tahiti* revendique aussi l'honneur d'avoir été l'élève d'Assia Djebar, l'auteure de *La Disparition de la langue française* (2003), à l'Université de New-York.
[471] L'oiseau volant.

> « C'est pour cela que l'onanisme est essentiel à l'être humain : l'indépendance de son être est la clef de l'épanouissement, Matamimi, ma fille. » (Ari'irau, 2006 : 62)

Le corps féminin a souffert des agressions des hommes comme la terre polynésienne a souffert des essais nucléaires.

> « Si tu n'y prends pas garde, ma fille, ton corps ne sortira pas indemne de ces contacts physiques. » (Ari'irau, 2006 : 61)

Il y a quelque chose de désespérant dans cette peur de l'homme et cet éloge de la masturbation. La mère, dans *Matamimi*, s'efforce de tenir les hommes éloignés de sa fille. Elle se méfie de l'emprise qu'ils pourraient avoir sur son corps. Elle essaie de faire couple avec elle. Le bonheur est dans le Même. Toute relation avec l'Autre est dangereuse. L'écriture est une pratique onaniste qui permet ce repli. La mère s'est fabriqué cette fille imaginaire qui est un prolongement de son corps. Elle est ce bourgeonnement littéraire, ce *tupu*, qui a peu à peu colonisé son esprit. Cette fille-là n'a pas besoin d'offrir son corps aux hommes. Sa mère qui l'a créée se fait peur en imaginant une adolescente rebelle, susceptible de se détacher d'elle.

> « L'adolescence est une période de ta vie décisive. Ton approche de la sexualité, ton approche des hommes, ou des femmes déterminera le reste de ta vie. Tu penses, sans doute, être amoureuse de Teva, avec qui tu passes tes mercredis après-midi à la plage. Attention ma chérie. Ton corps et le sien sont sous la gouvernance des hormones sexuelles anarchiques et c'est grâce à mère Nature, qui fait bien son travail. » (Ari'irau, 2006 : 60)

Elle rappelle à sa fille qu'il vaut mieux se servir de son index que de dépendre d'un homme. Elle lui recommande avant tout l'indépendance. Elle tremble bien sûr chaque fois qu'elle sort la nuit et qu'elle s'aventure au-delà du cercle de lumière de l'intimité des femmes, pour aller affronter la bestialité des hommes. La mère aime imaginer, pour trembler, que Matamimi est séduite par un petit « macho », choisi simplement « pour emmerder la maman féministe » (Ari'rau, 2006 : 67). Un soir, ce petit « macho » pourrait l'emmener sur un coin de plage et s'emparer de son corps.

Rappelons-le encore : Matamimi à qui sa mère conseille l'onanisme et l'indépendance n'est jamais née. C'est le fœtus que Clara a laissé déposer, en 1997, dans la poubelle de la clinique américaine du docteur Tyler. Elle n'a jamais eu d'autre existence que littéraire. Cet embryon a donné naissance aux deux livres de Stéphanie Richard. Matamimi, comme le dit l'auteure, est née de son utérus écorché. Jamais l'Homme de l'Ombre n'a enterré son placenta,

contrairement à ce que raconte Ariirau à la fin de son premier roman. Aucun homme n'a tenu la masse spongieuse dans ses mains et n'a fait, comme Tematua, les gestes qui enracinent.

En avortant, durant son exil américain, Clara vit une expérience décisive qui lui fait considérer son corps autrement. Cet épisode explique les conseils inhabituels que la mère donne à sa fille. En racontant un avortement, Stéphanie Richard ne manque pas de courage. En Polynésie, l'influence des Eglises est telle que le sujet n'est pas abordé volontiers. L'avortement pratiqué dans la clinique américaine est une véritable scène fondatrice sur laquelle se construisent les deux romans. A la scène d'enterrement du placenta maintes fois répétées dans le premier roman polynésien de Chantal Spitz, Stéphanie Richard substitue la scène inverse. Si la femme qui enfante se plante dans la terre polynésienne, au moment où l'on enterre le placenta, celle qui avorte se décroche avec son fœtus, et part dans une dérive littéraire que rien ne paraît pouvoir arrêter. Matamimi est une de ces figures étranges rencontrée au cours de ce voyage hasardeux.

> « Il y a donc à l'intérieur d'elle quelque chose qui pousse, comme un parasite qui s'est posé comme cela, sans demander la permission. Un imposteur qui s'incruste dans son corps, comme ça, sans demander. Le petit colonisateur. » (Ariirau, 2005 : 86)

Le vieil amant tahitien l'ayant abandonnée à son sort, Clara remet son corps, autrefois souverain, aux mains des médecins. Ce corps est devenu un lieu de malheur, une mécanique étrange dont il faut arrêter le bourgeonnement. Il n'est plus cet outil merveilleux dont elle jouissait et dont elle jouait : il se transforme malgré elle. Elle doit abdiquer sa souveraineté et accepter de le confier à un Autre. A la clinique, on lui passe un petit film pour l'informer sur l'avortement : « Dilatation, aspiration et voilà. » (Ariirau, 2005 :89) Le corps féminin souverain dont rêve Stéphanie Richard est aussi un corps misérable qu'il faut abandonner aux médecins. La description de l'avortement se veut froide, clinique, provocatrice par le détachement apparent de la narratrice. Mais l'écrivaine ne peut éviter tout pathos : cette libération n'en est pas vraiment une. C'est un arrachement. La femme, qui attend les jambes écartées que le médecin en ait fini, est une femme révoltée qui sent bien la gravité que revêt pour elle le geste qui s'accomplit. Elle ne veut voir que l'infirmière blonde qui se penche vers elle :

> « L'infirmière blonde arrive, immobilise le bras gauche, touche la veine, pique, le liquide calmant s'écoule dans le sang. Clara n'a jamais été aussi forte, elle crie, elle pleure. *Profitons de nos dernières secondes ensemble*. Et puis elle voit le pendentif en or de l'infirmière qui se balance, de droite à gauche. C'est une croix en or, qui se balance. Nom

> de Dieu ! Qu'est-ce que Jésus vient foutre ici ? Est-ce que c'est Dieu qui la nargue en lui disant, « De quoi tu te plains ? Moi aussi, j'ai avorté mon fils ! »
> - Voilà, il est décroché. Maintenant nous allons l'aspirer.
> Clara ne pleure plus, c'est fini. Il est mort.
> Ils sortent tous. La dernière, l'infirmière à la croix lui montre une serviette hygiénique, lui dit de se rhabiller. Elle ferme la porte derrière elle.
> Alors Clara se lève, encore sous l'effet de la drogue. Et puis, debout, elle regarde fixement la poubelle. Peut-être qu'ils l'ont mis là-dedans ? Elle n'ose pas regarder comme si c'était tabou. » (Ariirau, 2005 : 90-91)

Clara souffre de cet avortement qu'elle a choisi. A la lecture de ce récit, comment ne pas se souvenir que la Polynésie d'autrefois pratiquait couramment l'infanticide. Teuira Henry nous renseigne sur cette coutume qui horrifiait les missionnaires, mais elle ne dit rien de la souffrance morale que pouvaient ressentir les femmes.

> « Quelquefois, ils étaient étouffés dès leur premier souffle, cela s'appelait *tamari'i 'u'umi hia* (enfants étouffés). Les enfants de sexe féminin étaient souvent détruits du fait de leur sexe. L'infanticide avait deux raisons, la première c'est qu'il fallait qu'il y ait toujours une nette séparation entre les familles royales et le peuple ; deuxièmement la secte des *arioi* interdisait dans certains cas la progéniture. L'infanticide était pratiqué par le père et la mère ou les proches parents des petites victimes et les discussions étaient fréquentes, car il arrivait souvent qu'un parent voulût le garder et l'autre s'en débarrasser. Si l'enfant survivait jusqu'à ce qu'il ait respiré et ouvert les yeux, il avait la vie sauve car on estimait alors qu'il avait son *iho*[1] (personnalité) et par conséquent un droit à la vie. La destruction d'une enfant s'appelait *puaru*. » (Teuira Henry, 1997 : 283)

Célestine Hitiura Vaite exprime dans ses romans une approche différente du corps féminin. Si l'écriture de Stéphanie Richard est née d'un arrachement, car l'avortement qu'elle a subi est déterminant, au contraire l'écriture de Célestine Vaite est celle d'une mère. Mais elle est consciente, comme la narratrice de Matamimin que le bonheur de sa fille va dépendre en grande partie de la manière dont elle va vivre avec son corps. Elle veut, comme toutes les mères, corriger les erreurs faites par la sienne et donner à Leilani une meilleure éducation que celle qu'elle a reçue. Ce personnage féminin, qui vit dans un quartier populaire, et qui a peu d'instruction, est doté d'un solide bon sens. Elle sait qu'une femme, pour être fière d'elle, ne doit pas avoir honte de son corps. Elle comprend aussi la honte que peut éprouver une adolescente qui a ses règles et qui doit aller acheter des protections périodiques chez le Chinois.

> « Elle comprend bien que pour une toute jeune fille, ça fait honte d'aller acheter des tampons chez le Chinois. Materena connaît même des femmes adultes, ça leur fait

> toujours honte d'acheter des tampons. Il y a toujours plein de *feti'i*[472] dans le magasin et quand on enveloppe discrètement les tampons dans le journal, tout le monde regarde, et toute la population va être au courant que tu as tes règles. Toute la population va dire : « Celle-là, elle ne va pas laver ses cheveux pendant au moins quatre jours. » (Vaite, 2006 : 115).

Le ton est plaisant mais le mot « honte » revient souvent. *E mea ha'amā*, « ça fait honte », est une expression que l'on entend souvent à Tahiti. Cette honte est liée au sentiment d'être indécente, de montrer ce que l'on a appris à cacher. Le moment des règles, c'est le moment où il est indécent d'être une femme parce qu'on révèle sa « nature ». Le tahitien nomme les règles *vari*, un mot qui désigne aussi « la boue, la vase, la terre meuble » (Académie, 1999 : 561). La femme est du côté de la terre sale, mais ce qui peut la sauver, c'est sa fertilité potentielle. Heureusement pour elle, elle est une terre meuble qui peut être fécondée. Les règles lui font souvenir régulièrement de cette impureté foncière dont l'homme peut la sauver, en arrêtant cet écoulement, et en la faisant passer du côté de l'humanité. Pour une femme, porter un enfant est la seule manière de sublimer sa nature, de s'élever un peu dans une humanité où les hommes ont fait de leur corps pur un modèle[473]. Les femmes, soumises à ce conditionnement ancien, ont fini par intérioriser le point de vue androcentrique. Elles voient leur corps avec les yeux des hommes. Les mères des derniers romans polynésiens sont des militantes qui veulent en finir avec cette aliénation. Elles essaient de prouver à leurs filles qu'être femme n'est pas une maladie. Si Titaua Peu et Stéphanie Richard insistent sur le plaisir qu'une femme peut tirer de son corps, Célestine Vaite privilégie la lutte sociale. Ces femmes qui ont honte, comme de choses sales, de parler de leurs règles ou de leurs accouchements devant les hommes se constituent du même fait en citoyennes secondaires. Ne plus avoir honte de ses règles ou de son corps en général est un premier pas dans la conquête

---

[472] De parents.

[473] Les hommes ont d'autant plus besoin d'imposer aux femmes cette dévalorisation d'elles-mêmes qu'ils sont fascinés par le mystère féminin. Maui, le héros des Maoris de Nouvelle-Zélande, meurt d'avoir voulu percer ce mystère. Le héros, après de nombreux voyages au cours desquels il a « pêché » les îles du monde polynésien, tente l'ultime voyage, fait fi de son dégoût, et veut connaître le secret de la vie. Il part explorer le sexe de sa mère, mais, à peine a-t-il passé la tête que celle-ci serre les cuisses et l'étouffe. Serge Dunis qui rapporte ce mythe l'interprète ainsi : « Retrouver les origines, c'est remonter la nuit jusqu'aux commencements intra-utérins, revenir à la source pour la capter. » (Dunis, 1990 : 327 et 355) Cette remontée aux origines est immédiatement sanctionnée comme si l'homme était condamné à ne jamais comprendre le mystère de son existence. Ce voyage de Maui vers ses origines est en réalité un voyage vers la mort : « Plonger au fond du gouffre. Enfer ou Ciel, qu'importe ? / Au fond de l'inconnu pour trouver du nouveau ! » (Baudelaire, « La Mort », *Les Fleurs du mal*, 1965 : 153)

de sa dignité. Etre femme, c'est l'autre façon d'appartenir à l'humanité[474]. Materena veut persuader Leilani qu'« être une femme, ça veut dire aussi qu'on a quelque chose de spécial, de magique, à apporter au monde. » (Vaite, 2006 : 111). Pourquoi les filles ne seraient-elles pas, elles aussi, fières de leurs règles, puisque l'on fait une fête pour célébrer la circoncision qui fait entrer les garçons dans le monde des hommes[475].

Célestine Vaite aime conter les scènes d'accouchements. Elle fait en sorte de ne rien cacher du corps féminin dans ce moment important et de ne pas s'en tenir aux euphémismes d'usage. Elle fuit une poésie un peu mièvre qui n'avait pour but que de dissimuler aux hommes la vérité sur leur venue au monde. La voix des femmes qu'elle fait entendre est une voix qui dit le corps et qui ne cache rien de ce que l'on tait habituellement. Elle met en scène des accouchements où l'on entend la souffrance ; elle n'évite pas le détail trivial. C'est une manière pour elle de réhabiliter le bas sur le haut, mais aussi de donner à ses personnages féminins plus d'envergure. Ces femmes souffrent, mais elles sont capables d'exploits, et savent dominer la situation par l'humour et la truculence de leurs récits. Célestine Vaite en effet ne veut pas se complaire dans le dolorisme. Les scènes d'accouchements sont aussi des scènes burlesques, une épopée finalement amusante. Traditionnellement, les hommes n'assistaient pas aux accouchements. Actuellement, les nouveaux pères viennent au contraire voir naître leurs enfants. Les femmes sont conscientes du bénéfice qu'elles peuvent tirer de cette présence : en associant les hommes à leur effort, elles veulent attirer leur sollicitude et leur respect, et peut-être en faire des pères responsables. Pito, lors de la naissance de son fils aîné Tamatoa, est ému chaque fois que la sage-femme hurle :

---

[474] Il n'est certainement pas indifférent que les deux auteures vivent dans des pays anglo-saxons où la tradition féministe est forte : Stéphanie Richard étudie à New-York et Célestine Vaite habite en Australie.

[475] Le *tehe* n'est pas vraiment une circoncision. En Polynésie, il faudrait plutôt parler de « supercision » : la peau du prépuce est fendue et rabattue pour dégager le gland. Chantal Spitz décrit, dans *Hombo*, la fierté de Ehu qu'on vient de circoncire et qui parcourt la ville « pareu[475] à la taille jambes écartées pour que personne n'ignore qu'il est désormais du peuple des hommes ». Elle précise : « Il rejoint ceux qui raillent les moa taioro. » (Spitz, 2002 : 74-75). « *Moa taioro* » est la moquerie habituelle réservée à ceux qui ne sont pas circoncis et notamment aux *popa'ā*, dont il est important de se démarquer en raillant le pénis (*moa*) qui sent aussi mauvais que la sauce *taioro*, ou *taiero*. Cette sauce est faite d'amande de coco râpée et de divers ingrédients, chevrettes ou crabes écrasés, mélangés dans un peu d'eau, qui la font fermenter. Comme le fait remarquer Bourdieu (2002 : 42), un rite d'intégration comme la circoncision est d'abord un rite d'exclusion. Le *tehe* qui joue un grand rôle dans l'affirmation identitaire du groupe exclut les femmes, la moitié de la population. Il exclut aussi les *popa'ā* et leur pénis qui sent mauvais.

> « - Allez, pousse ma fille ! Pousse comme si tu faisais un gros caca, pousse ! » (Vaite, 2003 : 20)

Les hommes ne sont pas souvent prêts à entendre, venant des femmes, ce langage du corps. La douleur est palpable et le nouveau père est finalement conquis. Quand on met dans ses bras le nouveau-né, Pito, ému, ne peut s'empêcher de dire à Materena : « C'est toi ma femme. » (Vaite, 2003 : 20) Une semaine plus tard, il emménage chez elle. L'homme dérivant est enfin ancré. Materena est arrivée à ses fins. Son corps a fait ce que ses paroles n'avaient pas réussi à faire. Il ne lui reste plus qu'à se faire épouser. Il faudra qu'elle accouche une seconde fois pour y arriver.

Un jour, devant la boutique du Chinois, la cousine Giselle fait à Materena le récit de la naissance de son fils Isidore Louis Junior. Materena collabore du mieux qu'elle peut au récit de sa cousine. Elle sait faire les remarques qui s'imposent pour relancer la narration et ponctuer les étapes importantes de l'histoire par des maximes qui montrent sa compétence d'auditrice. Quand on se met à astiquer fébrilement la cuisine, c'est le signe qu'on va bientôt accoucher. Quand on est allongée et qu'on entend comme un bruit de bouchon, c'est qu'on perd les eaux. Ramona, le *tane* de Giselle, occupé à boire des bières avec les copains, est absent au moment des premières contractions. Les Tahitiennes savent toutes qu'il faut boire de l'eau de noix de coco pour faire venir facilement le bébé. Giselle ne trouve pas la noix de coco et, en désespoir de cause, boit de l'huile. Elle prend place dans la vieille voiture de son cousin Mori, qui tombe en panne. Elle se voit contrainte de faire de l'auto-stop pour rejoindre, de l'autre côté de la ville, la maternité de Mamao. Finalement un *Popa'ā* la prend dans sa Mercedes neuve.

> « - Cousine je sentais la tête du bébé. J'avais envie de hurler parce que c'était comme si on me déchirait le cul mais je suis arrivée à me contrôler. Faut pas crier devant des gens qu'on connaît pas. J'avais honte oui. » (Vaite, 2003 : 70)

Giselle ajoute un peu plus loin :

> « Alors j'ai tiré ma culotte, j'ai posé mes pieds sur la boîte à gants et j'ai poussé. Et Isidore Louis Junior est né.
> Les yeux de Materena sont pleins de larmes. Les histoires de naissance et d'accouchement la font toujours pleurer. » (Vaite, 2003 : 71)

Les récits de naissance que se font les femmes entre elles leur permettent d'affirmer une communauté qui exclut les hommes. Cette expérience unique qui consiste à donner la vie scinde l'humanité en deux moitiés. Pouvoir enfin raconter des naissances en termes crus, en

ôtant de ces récits les mièvreries de convention, est une manière efficace de laisser enfin s'exprimer le corps taboué des femmes. C'est aussi le moyen d'affirmer une identité féminine dont l'oraliture ancienne et la première littérature polynésienne n'avaient guère parlé. Le récit se termine par cette évaluation sans fioritures :

> « - Eh oui, il y avait du boulot pour un professionnel avec tout le sang et toute la merde.
> Materena regarde Isidore Louis Junior au creux de son bras.
> - Toi, tu auras une histoire à raconter à tes enfants.
> Giselle sourit :
> - Ah oui alors. Ce n'est pas tous les jours qu'un bébé va naître dans une Mercedes toute neuve. »
> (Vaite, 2003 : 71)

Célestine Vaite ne cache rien des détails les plus intimes, et de ces humeurs qu'il fallait vite enterrer autrefois dans une fosse derrière le *marae*.

Dans le premier Bulletin du LARSH, Flora Devatine signe un texte consacré au corps, *te tino* en tahitien. Elle ose parler de son corps de femme qui prend de l'âge. Elle met fin à un autre *tapu* tenace. Elle ose parler de son « corps pirogue », de cette ossature, qui finit par vieillir, et qui peu à peu se désagrège pour disparaître à jamais. Comme à son habitude, c'est la langue tahitienne qui guide, même en français, son écriture. Les différents mots et expressions liés au corps sont autant d'étapes dans le progrès de sa réflexion.

> « *E ta'ata tino*, homme qui a du corps.
> *Tino'ore*, peu de corps,
> Corps qui risque de disparaître, ayant peu de consistance !
> *Aita e tino fa'ahou*, sans corps, sans plus de corps,
> Corps qui a fondu, sans plus de vie sans l'enveloppe de chair ! »
> (Devatine, 2002b : 15)

Ce texte se termine par une partie intitulée « Corps et écriture ». Le corps douloureux contraint une l'écriture qui ne demande qu'à filer :

> « Dans ma chambre, lieu d'expression de mon esprit qui divague sur les frustrations de mon corps,
> Ma couche vide, espace de ma solitude contrainte, au déchaînement des orages m'accouche d'écrits,
> Pendant que mon corps souche de pourrissements de mes émotions s'essouffle à mes dits,
> Car mon corps vieillissant est de douleur !
> étendu sur le dos à la recherche d'une mer de tranquillité,
> Il m'assigne et m'assène la douleur de sa colonne,
> Il me révèle et me reproche le flasque de mon ventre étalé,
> Et borborygmes !
> Mes émotions ne sont pas à l'aise !
> L'oppression que je sens est celle qui m'enserre.

> Mon corps est plein de maux qui habitent les mots de mes échanges
> Dans lesquels l'esprit trouve à s'éclaircir et ma pensée une structure. »
> (Devatine, 2002b : 21)

Plus que celle des hommes, l'écriture des femmes en se libérant doit prendre en compte le corps. Parler de son corps, c'est accepter le temps qui passe et qui imprime sa marque. Le corps féminin connaît de façon plus évidente que celui des hommes des étapes biologiques, règles, grossesses ou ménopause, qui scandent une vie. Les hommes sont soumis à la même usure du temps, mais l'horloge de leur corps ne se manifeste pas avec la même évidence. Peut-être est-ce pour cela que les femmes ont fait du roman, genre éminemment chronologique, leur genre de prédilection.

4 La voix des mères

L'écriture féminine, après avoir redonné sa place au corps, se doit de faire entendre des voix auxquelles les hommes n'ont guère prêté attention. Le modèle de l'oralité solennelle virile a fait de celle des femmes une oralité secondaire, intime, dont les textes de l'oraliture ne gardent pas souvenir. Longtemps tues, longtemps ignorées, il était évident que la littérature féminine devait peu à peu les faire entendre. Titaua Peu ne se souvient pas uniquement des coups que son père donnait à sa mère. Elle se souvient des soirées passées autour de la lampe à gaz que le frère, devenu chef de famille depuis le départ du père, allumait cérémonieusement. La mère devenait à l'heure du repas la reine du foyer, la prêtresse d'une cérémonie qui se terminait par des histoires dont le thème ne variait guère. Elle parlait aux enfants de leur père : cet homme violent dont le récit se saisissait était enfin en son pouvoir.

> « Elle n'avait presque plus de haine. Elle nous paraissait forte soudain. Par ses mots à elle, elle avait réussi à exorciser tout un pan de notre histoire. Elle tentait d'expliquer le pourquoi de tout cela… puis elle disait que c'était le destin. […]
> Je la trouvais étrangement belle alors et toute cette vie déterrée me donnait l'occasion de rêver à des vengeances personnelles. J'étais grande et riche et tout le monde nous devait respect, amour aussi. Tout le monde, et en premier notre père. Dans mes rêves, il se mettait à pleurer, la réalité devait être toute autre…
> Je n'oublierai jamais ces nuits où nous ne sortions pas de table. Il était si beau d'entendre maman nous raconter ses peines et ses espoirs. Il était si beau d'entendre ses silences, lorsque ça devenait trop pénible. C'est ainsi que je l'aimais : « mère-fauve ».
> Capable du pire sitôt qu'on touchait à ses enfants.
> Ces nuits où nous ne sortions pas de table, j'étais ivre de bonheur, de nouveau ma mère m'appartenait.
> Elle repartait en guerre contre ce trou noir qui envahissait mes nuits d'enfance. Elle seule le pouvait. Ces nuits où nous ne sortions pas de table, je retrouvais la mère idéale, *ma* femme idéale. » (Peu, 2002 : 31)

L'écriture de la fille s'inscrit dans cette parole de la mère. Celle qui parle, comme celle qui écrit, échappe un temps à son destin. Comme le dit Edouard Glissant de celui qui se nomme, la mère en prenant la parole, le soir, devant ses enfants, se « hausse », elle « quitte le trou béant des jours et des nuits » où l'a jetée la violence masculine, et « entre dans le temps qui lui réfléchit un passé », et la « force vers un futur » (Glissant, 1964 : 180). Le temps de la parole partagée, comme celui de l'écriture, est un temps de vie sauvée, une manière pour les femmes de commencer à maîtriser leur destin. La femme battue devient, pendant quelques instants, un modèle nécessaire à sa fille pour qu'elle puisse se construire une identité. Elle est cette « femme idéale » dont elle avait besoin et dont son écriture garde la trace émouvante. Fatiguée par les ménages, blessée par les remarques de sa patronne, humiliée par les coups de son compagnon, cette femme en prenant la parole devient un modèle identitaire beaucoup plus émouvant que celui des orateurs, dont la première littérature polynésienne fait des héros.

Dans l'oraliture ancienne, le père qui mourait transmettait dans un dernier souffle son savoir à son fils. Dans les romans d'aujourd'hui, ce sont les mères qui veulent transmettre à leurs filles leur expérience de la vie. Les hommes n'assurent plus cette transmission du savoir. Seules les femmes semblent pouvoir le faire auprès de leurs filles. En aidant Leilani à établir son arbre généalogique, travail donné à faire par l'instituteur, Materena a compris que les hommes en étaient absents depuis longtemps. Ces pères disparus, militaires français ou amants peu avouables, ont laissé aux femmes le pouvoir de légitimer les naissances et de se charger seules de la transmission des connaissances. C'est à elles, maintenant que les hommes se taisent, de faire entendre des récits jamais entendus. Le personnage de la mère devient le personnage central du nouveau roman tahitien. Après les *vahine* du roman exotique masculin, la littérature féminine célèbre aujourd'hui le personnage maternel dont Materena est la figure emblématique[476].

---

[476] Simone Grand, dans un article intitulé « Vahine et Tane engendrent Tama » s'inquiète de cette valorisation de la *mama* au détriment de la *vahine*. Elle fait ce constat amer : « De nos jours, *vahine* ne semble plus désigner que la jeune femme séductrice labellisée fantasme masculin européen du temps passé actuel. Au point que le mot *vahine* a pratiquement disparu des chansons d'amour où il est remplacé par *mama*. Et, lisez les légendes des photographies de nos journaux montrant des jeunes femmes ou pas s'adonnant à une activité quelconque : artisanat, jouant au basket ou aux boules, agricultrices ou autres, elles sont toutes des *mama*, personnages quasi asexués. Et cette perte de sexe s'accompagne d'une sorte de magnification de la fonction nourricière, rôle traditionnellement dévolu à l'homme qui se retrouve ainsi réduit à géniteur et dépossédé de son rôle de père. Alors, la mythique *vahine* devient la mythique *mama*. Admirable ! Il m'est arrivé de penser que bien des *vahine*

Materena n'est pas seulement une mère, elle est aussi une fille attentive qui aime, dans le premier roman, *L'Arbre à pain*, recueillir les histoires que lui raconte Loana, sa propre mère. Elle a besoin que celle-ci lui parle de ses amours ou de ses parents pour avoir un passé, pour trouver un socle, un *papa*, sur lequel elle peut se construire. Par bonheur, Loana aime parler : il suffit de lui donner un peu de vin. Elle raconte alors volontiers la demande en mariage qu'elle a reçu quand elle avait dix-sept ans d'un jeune homme appelé Auguste. Repoussé, le soupirant s'était pendu à un arbre à pain dont la branche avait cassé. Un soir où Pito est parti voir son copain Ati et que les enfants sont couchés, Materena et sa mère parlent de tout et de rien, des embouteillages de la ville, des plantes et de la ménopause. Loana plaisante à propos de Pito :

> « Pito et Ati, on dirait qu'ils sont mariés ensemble. » (Vaite, 2003 : 35)

Materena ressert alors un verre de vin à sa mère. Elle sent que Loana va parler de Kika, sa propre mère, sur la tombe de laquelle il lui arrive d'aller dormir. Materena décide d'enregistrer cette histoire pour la conserver[477] :

> « Materena a attrapé la radio-cassette qui est en haut sur le frigidaire et elle est allée dans sa chambre chercher des piles neuves et une cassette *'apī*[478]. Elle a posé la radio sur la table et maintenant elle attend que sa mère va lui faire signe d'appuyer sur le bouton rouge. » (Vaite, 2003 : 35)

Loana attend quelques minutes, elle a encore besoin d'un verre, et enfin elle se décide. Materena peut appuyer sur « le bouton *record* ». Elle connaît le prix de ces paroles de femme pauvre, maltraitée par la vie. Elle n'est pas encore une femme de l'écrit, mais elle a compris qu'il fallait sauver cette histoire en l'inscrivant sur une bande magnétique. Le magnétophone enregistre fidèlement la voix de cet humble *haere pō* qui raconte la mort de sa mère :

> « J'avais quatorze ans quand Mama est partie. (La voix de Loana tremble).
> On est toutes les deux à Tahiti cette fois-là et on reste dans la famille à Faa'a, chez la grand-mère de Rita. On est à Tahiti pour voir mon beau-père qui est malade à l'hôpital de Mamao.

---

rêveraient d'être simplement chéries en tant qu'humaines normales par un *tane* humain normal, dans une vie de joies et de peines assumées ensemble. » (*Tahiti Pacifique*, n° 182, juin 2006, p. 24)

[477] Flora Devatine en rentrant de France, en 1967, s'est mise à enregistrer la parole des anciens, car dans une société qui a renoncé à mémoriser ses textes, cette parole est vouée à la disparition.

[478] Neuve.

> Je suis en train de dormir quand la grand-mère de Rita vient me réveiller. J'ouvre les yeux. Il est six heures vingt. Elle chuchote :
> - Loana, viens à la cuisine.
> Je vais à la cuisine et je vois Mama couchée sur la table, ses mains jointes et des pièces de cinquante francs posées sur les yeux. Je ne comprends pas. La grand-mère de Rita me dit :
> - Loana, dis au revoir à ta maman, elle est morte.
> J'ouvre la bouche pour crier, mais la grand-mère pose sa main sur ma bouche. Elle dit :
> - Faut pas pleurer maintenant, l'âme de ta maman est encore dans la cuisine, attends encore une heure pour pleurer. »
> (Vaite, 2003 : 38)

Cette oralité discrète n'a pas la splendeur des récitations des *marae*, mais ce récit simple n'en est que plus émouvant. Materena ne cesse d'apprendre de sa mère, et elle essaie de tout saisir. Ces femmes n'attendent plus rien des hommes. La parole virile ne leur est d'aucune utilité. Le temps des chants d'amour de Tematua est bien lointain. C'est en se racontant des histoires entre elles qu'elles deviennent vraiment femmes, qu'elles partagent une histoire[479]. Les confidences que fait Loana à Materena, peu avant son accouchement, vont l'aider à être davantage mère, et à se situer dignement dans une généalogie de femmes, désertée par les hommes.

> « Il est environ onze heures. Pour que les minutes passent plus vite Materena et Loana parlent. Elles parlent de choses et d'autres ; comment Materena est née avec les paupières enflées, sur une table de ciment, et tatie Stella qui pliait Loana en deux pour faire sortir le bébé ; comment Loana est née avec les yeux bridés dans un *fare* bambou… Elles parlent, elles parlent, les minutes passent et ça fait bientôt une heure. » (Vaite, 2006 : 58)

Materena, qui écrit peu, est obsédée par la fragilité de la *mémoire* et de la parole. Elle craint que le souvenir de sa grand-mère Kika puisse disparaître avec la mort de Loana. Elle sait bien que les noms gravés sur les tombes sont les souvenirs qui s'effacent les derniers. Materena essaie de ne rien perdre de cette oralité féminine si peu appréciée. Elle enregistre, elle fait aussi des listes dont elle essaie de se souvenir. Avant d'accoucher de Leilani, elle se répète silencieusement « les règles de l'accouchement tahitien traditionnel » (Vaite, 2006 : 61). Une fausse liste traditionnelle, en fait, qui se résume en quelques interdictions : ne pas crier en poussant, ne pas pleurer et ne pas hurler de gros mots. Mais cette liste qu'elle se redit, aussi ridicule soit-elle, aide Materena à maîtriser sa douleur :

---

[479] On pourrait avancer cette hypothèse que le récit d'accouchement est un récit fondateur de l'oralité féminine. Il fonde la relation particulière que les femmes ont avec le temps, et le corps. Il transmet en outre un savoir nécessaire à l'espèce. Les hommes devront inventer d'autres récits fondateurs pour les opposer à ces récits féminins où ils ne sont guère à leur avantage.

> « Materena essaye de se rappeler toutes les règles tandis qu'une infirmière, souriante et gentille, lui met un goutte-à-goutte dans le bras. » (Vaite, 2006 : 61)

La liste et le goutte-à-goutte rythment et apprivoisent le temps. Plus tard, quand Leilani a ses premières règles, sa mère lui prépare un grand discours qu'elle a baptisé « Discours de bienvenue dans le Monde des femmes ». Plus qu'un discours, il s'agit encore d'une liste qui doit permettre à sa fille d'affronter sa vie de femme. Mais bien sûr, comme toutes les adolescentes frondeuses, Leilani ne veut pas écouter ce que sa mère a à lui dire. Materena souffre de ne pas pouvoir partager son expérience avec sa fille. Elle se résout donc à enregistrer son discours de bienvenue sur une cassette qu'elle glisse sous la porte de la chambre de sa fille. Leilani, quand elle l'écoutera, apprendra tout ce qu'une femme tahitienne doit savoir. Voici quelques exemples de ces conseils :

> « La soupe, c'est toujours meilleur quand tu la réchauffes, le lendemain. Le ragoût aussi.
> Si un homme a des dents devant en moins, ça veut dire il a fait bagarre. Si une femme a des dents devant en moins, ça veut dire son *tāne* l'a boxée. Si jamais un homme te casse tes belles dents, je lui coupe les boules.
> C'est mieux de mettre un pansement sur ton œil au beurre noir pour que les gens pensent tu viens d'être opérée à ton œil, que montrer ton œil au beurre noir à tout le monde qui va croire que ton *tāne* t'a boxée. Si jamais un homme te met un œil au beurre noir, je lui coupe les boules.
> Quand on meurt, ça ne veut pas dire on n'existe plus. C'est vrai, on est enterré, on devient un squelette, et après on devient poussière, mais tout ce que l'on a laissé derrière nous, ça continue à vivre. Chaque fois que les gens parlent de nous, on ressuscite.
> Quand un homme donne une bague à une femme, elle doit tout de suite laisser la bague tomber par terre et si ça fait ting ! c'est de l'or. Si ça ne fait pas ting ! ça veut dire la bague c'est de la camelote et tu t'es fait avoir.
> Les dernières volontés d'un mort c'est comme la loi : il faut obéir.
> Tu peux demander à une *māmā* qui fait des *tīfaifai*[480] de mettre n'importe quoi sur un *tīfaifai* (des feuilles, des oiseaux, des fruits, des légumes…) mais il ne faut pas lui demander de changer les choses comme elles sont dans la vie en vrai. Exemples : des citrons violets, des *'uru*[481] rouges, des fleurs de *tīpanié*[482] vertes, des tomates noires…
> Attends un peu avant de penser que tu sais plus de choses que moi. » (Célestine Vaite, 2006 : 121)

Materena essaie de ne rien oublier et de faire le bilan de ce que sa vie lui a appris. L'écrivaine s'amuse visiblement de la futilité du propos et de l'importance que son personnage accorde à ces « recettes de bonne femme ». Elle joue d'évidence avec les stéréotypes les plus banals mais on perçoit, derrière la volonté d'amuser, encore des allusions à une violence masculine

---

[480] *Tīfaifai* : dessus de lit servant de drap et de couverture, souvent décoré d'un patchwork de tissus de couleurs vives, assemblés sur un fond uni.
[481] *'Uru* : fruit à pain.
[482] *Tīpanié* : frangipanier.

dont les femmes sont les victimes ordinaires. Il n'y a pas, dans les romans de Vaite, de scènes dures comme on en trouve chez Titaua Peu ou Ari'irau. Mais si la brutalité masculine n'est jamais montrée, elle est toujours suggérée. La répétition comique « je lui coupe les boules » est un leitmotiv qui traduit une inquiétude profonde.

Materena, la bien nommée, est une mère possessive. Elle ne se résout pas facilement à couper le cordon qui l'attache à Leilani. Elle est d'ailleurs plus liée à sa fille que cette dernière ne l'est à elle. Elle a du mal à rompre ce lien charnel et fort. Quand sa fille lui apprend qu'elle part en France, pour y faire des études de médecine, Materena a du mal à l'accepter. Cependant, la scène finale, à l'aéroport de Faa'a, n'est pas aussi désespérante que celle imaginée par Chantal Spitz dans *Hombo*. A la différence d'Ehu, Leilani parle avec sa mère avant de la quitter. Le livre se termine ainsi :

> « Elle revient vers sa mère, les bras grands ouverts, pour profiter une dernière fois de ses gros câlins légendaires.
> - Tu vas me manquer, Mamie.
> - Allons, dit Materena en souriant à travers ses larmes et en serrant sa fille contre son cœur. *Fa'aitoito*[483] *!* ma fille. Sois forte. On n'est pas des femmes pour rien, hein ? Béni soit le jour où tu es entrée dans ma vie. » (Vaite, 2006 : 382).

Le personnage de Materena ne cesse jamais de revendiquer sa fierté d'être une femme, comme si cette revendication gardait toute son importance dans la société polynésienne d'aujourd'hui. Elle tient plus à son identité de femme qu'à son identité *mā'ohi* dont seuls semblent se préoccuper Pito et les autres personnages masculins du roman. Plus que l'identité *mā'ohi*, ce qui intéresse l'écrivaine, ce sont les femmes qui vivent dans ce quartier métissé et populaire de Faa'a. Materena en est l'animatrice et le souffle vital, *iho*. C'est par elle que passent toutes les voix du roman : elle est au centre de toutes les conversations et de toutes les confidences. Célestine Vaite fait de son héroïne sa « femme idéale », non seulement parce qu'elle est une mère parfaite, mais aussi parce qu'elle sait mettre en relation les femmes de l'endroit où elle vit, et tisser ainsi une identité polynésienne nouvelle. Elle pense que les femmes ont « quelque chose de spécial, de magique, à apporter au monde » (Vaite, 2006 : 111) et à la construction identitaire. Materena, c'est la mère, mais c'est aussi une parente, une voisine ou une copine. Ces différents rôles définissent une identité féminine plus ouverte, qui se nourrit de rencontres. Materena dessine, par ses relations, horizontales, une identité

---

[483] Courage !

féminine rhizomique qui se refuse à être réduite à la seule verticalité généalogique. Il était naturel que cette femme de paroles et d'échanges devienne, à la fin de *Frangipanier*, animatrice de radio. C'est Ati, le copain de Pito, qui lui permet d'animer une émission sur Radio Tefana, la radio indépendantiste de Faa'a[484]. Si Materena ne s'intéresse guère à l'indépendance politique, elle est en revanche préoccupée par celle des femmes auxquelles elle veut donner la parole. Des haut-parleurs sont installés dans le quartier pour que tout le monde puisse suivre son émission. Même le fils aîné, qui fait son service militaire en France, entend sa mère par téléphone. Avant de commencer, Materena est tendue, elle hésite puis se met à parler de la pluie, bonne pour les plantes et pour l'âme des femmes, et se lance soudain dans une improvisation qui n'a pas la solennité des discours de Tematua ou de Rori. Materena n'a pas l'intention d'imiter les orateurs anciens. Bien au contraire. Elle veut faire entendre une parole plus intime, plus vraie. Elle lui donne le ton de la conversation. C'est en parlant à Ati, le copain de Pito qui se trouve derrière la vitre du studio qu'elle commence :

> « Tu sais Ati[…] je suis fière d'être une femme. Et c'est parce que je suis fière d'être une femme que je demande aux femmes qui nous écoutent en ce moment de partager avec nous leurs histoires, en nous appelant ici à la radio, comme ça d'autres femmes vont les entendre et apprendre des choses nouvelles, pour que ça nous inspire toutes. Vous allez dire : Mais je n'ai rien à dire ! C'est pas vrai. Toutes les femmes ont une histoire à raconter. Une histoire d'une fois où on s'est trompé, d'un obstacle qu'on a surmonté, d'une découverte qu'on a faite, une histoire, quoi. Une histoire qui va aider une femme à faire un pas en avant. Une histoire qui va empêcher une autre femme de faire un pas en arrière. Une histoire pour nous rassurer, pour nous assurer qu'on n'est pas toutes seules. » (Vaite, 2006 : 367)

Après cette profession de foi féministe, l'émission trouve vite son public : les femmes téléphonent pour raconter à l'animatrice ce qu'elles n'ont jamais osé dire. Il y a celle qui a été abandonnée par sa mère, celle qui parle encore des « femmes nées pour souffrir » (2006 : 368) et qui n'ont rien à attendre des hommes, il y a aussi celle qui a retrouvé son père, celle qui a accouché dans sa salle de bain, celle qui a quitté son mari pour une autre femme, et celle dont le mari a arraché l'arbre qu'elle avait planté. Materena parle encore de jardin et de boutures avec une inconnue. Il y a enfin celle qui a mis l'œil de son mari au beurre noir en lui jetant une mangue, parce qu'il avait mal parlé de sa mère… Voix intarissables et jusque-là inouïes que la littérature polynésienne n'avait guère fait entendre.

---

[484] Cette radio indépendantiste véhicule les clichés les plus sexistes, et les deux personnages féminins, Materena et Leilani, s'étonnent qu'elle parle si mal des femmes.

Materena n'est pas un *'ōrero*, un orateur, elle est plutôt un rhapsode[485]. En effet elle assemble les histoires qui lui sont confiées. C'est pour cela qu'elle réussit si bien à la radio, dans son rôle d'animatrice[486]. Elle y fabrique, grâce aux femmes qui appellent, une sorte de grand texte oral voué à l'éphémère. Le roman réussit lui aussi à coudre, grâce à ce personnage-rhapsode, toutes ces histoires et à conserver la variété de ces voix de femmes. La romancière, comme son personnage, pense que chaque histoire de femme peut aider une autre femme à faire un pas en avant. L'écriture est importante parce qu'elle permet aux femmes de « survivre » : « survivre, c'est un mot que les femmes du monde entier connaissent bien » (Vaite, 2006 : 367) [487].

Le personnage de Materena est intéressant, parce qu'il se situe exactement entre l'oralité et l'écriture. La fin des orateurs et les nouveaux moyens de diffusion, tels que la radio[488], rendent possibles une oralité féminine, nouvelle dans sa forme, et plus proche de la conversation. Materena, qui privilégie l'oral, ne refuse pas l'écrit. Avant le passage à l'écriture, l'oralité féminine permet aux femmes de prendre la parole. Materena sait que cette oralité n'est pas une fin en soi, et que le passage à l'écriture est nécessaire pour « survivre » dans un monde contrôlé par ceux qui maîtrisent l'écrit. Elle a une relation à l'écrit très superficielle qui est celle de bien des Polynésiens. Le livre de Célestine Vaite est à cet égard un document passionnant sur le statut de l'écrit dans les sociétés incomplètement alphabétisées. Son héroïne lit surtout les annonces collées sur la vitrine du Chinois, un peu le journal, et particulièrement la rubrique où elle trouve les numéros de la tombola. C'est en lisant les petites annonces que Materena découvre que l'on recherche une femme de ménage. Comme elle a n'a jamais écrit de lettre, elle a du mal à rédiger le texte de sa candidature, adressée à Mme Colette Dumonnier, une *popa'ā* qui doit, pense-t-elle, être experte en

---

[485] Le rhapsode était celui qui, étymologiquement, cousait les différentes voix entendues pour fabriquer son chant. En cela Materena est un(e) rhapsode. Elle se sert d'éléments existants pour construire son discours. Beaucoup de critiques se sont intéressés au travail de rhapsodes. Milman Parry, dès les années vingt, a montré que la poésie d'Homère utilisait des éléments préfabriqués (formules, épithètes, « clichés »). Walter Ong résume cela en disant qu'Homère n'était pas un créateur, au sens où les Romantiques l'entendent, mais un « assembly-line worker » (2004 : 22). Jack Goody (1994 : 91-119) reprend la même idée.

[486] Il faudrait faire une étude sérieuse sur le rôle de la radio puis de la télévision dans la construction identitaire polynésienne. Dans les années d'après-guerre, avant la télévision, les émissions comme celles de Michèle de Chazeaux, suivies dans des archipels de caractère très différent, ont homogénéisé l'auditoire et fait de quelques coutumes locales le bien de tous.

[487] « Ecrire, c'est ma survie. Parce que si je n'avais pas fait renaître ma fille sur du papier, je me serais détruite de l'intérieur. » (Ari'irau, 2006 : 128).

[488] Walter Ong parle d'« oralité seconde » (2004).

écriture. Une fois embauchée, elle découvre la littérature en feuilletant les livres qu'elle range en faisant le ménage. La maison de la *Popa'ā* en est pleine, à la différence de la sienne. Elle lit une ligne ou deux, parfois un paragraphe, mais les mots sont trop compliqués. Elle repose bien vite le livre. Le seul texte écrit qu'elle peut lire, et qui lui fait abandonner un temps sa radio, c'est celui de sa fille Leilani qui a reçu un Prix Spécial, lors d'un concours de rédaction. Ce texte raconte l'histoire d'une savate[489], perdue par une petite fille de dix ans, et qui part à la dérive. Pito a refusé de le lire. Materena, depuis qu'elle a lu ce texte, veut que sa fille devienne écrivaine. Un jour, elle reçoit la visite de Chantal, une *popa'ā* qui fait du démarchage à domicile pour vendre une Encyclopédie. Materena achète à crédit tous les volumes, parce qu'elle pense que sa fille y trouvera les réponses aux questions auxquelles elle-même ne peut répondre. Dans la société nouvelle, ce sont les livres qui contiennent la connaissance. Tout ce que Materena peut transmettre à sa fille, c'est son espoir de voir les femmes devenir fières de ce qu'elles sont.

La société tahitienne nouvelle a besoin de l'initiative et du courage de ces femmes pour enrichir une construction identitaire qui ne peut se fermer sur une identité passée, marquée par les seules valeurs masculines. Il lui faut ces « femmes idéales », que présentent Titaua Peu, Stéphanie Richard ou Célestine Vaite. Ces personnages féminins sont capables de dépasser leur misère, et les violences subies, pour proposer un modèle identitaire plus ouvert aux Autres. La narratrice de Stéphanie Richard va au-delà de sa « douleur d'avortée » et trouve des solidarités nouvelles.

> « Et j'en crève de bonheur de savoir qu'aujourd'hui ma terre, mon sang, mon *fenua*[490] est piétiné par toutes les femmes de mon île, femmes libres et dévoilées, amoureuses, battues, battantes, courageuses, travailleuses et fainéantes, créatrices et fécondées. Femmes de mon pays, mes sœurs, *ma fille*, mes mères. Je vous écris de loin, mais je vous ressens tout près et à l'image de *Matamimi*, vous êtes nobles et méritantes, jalouses, altruistes, aimantes. Au diable, en enfer, je renvoie ces exotiques et ces galères qui ont voulu étouffer dans leurs journaux ou leurs suppléments, pendant plus de trois siècles en vous idéalisant, Vénus polynésiennes, les viols subis par nos ancêtres. Vous êtes à l'image de *Matamimi*, ma fille, la populace, les chanteuses d'églises, les preneuses de *truck*, pieds plats, danseuses de *tāmūre*, bringueuses et militantes.
> Vous êtes Humaines. »
> (Stéphanie Richard, alias Ari'rau, *Matamimi*, 2006 : 111)

---

[489] On appelle « savate » à Tahiti, ce que nous nommons habituellement « tongue » en France métropolitaine.
[490] La terre natale.

Elle avait cru que l'enracinement dans cette terre passait par la médiation des hommes. En écrivant, elle a compris qu'elle était intimement liée aux femmes de son île et à toutes les autres qui souffrent et qui aiment. L'écriture féminine ne peut se contenter d'un simple repli identitaire. Elle révèle d'autres solidarités et s'ouvre au monde.

> « Des êtres humains, voilà notre identité. » (Ariirau, 2005 : 109)

Dans son essai, *La parole des femmes* (1993), Maryse Condé éprouvait quelques scrupules à utiliser les romans féminins antillais pour étudier la condition féminine mais elle était bien obligée de reconnaître, en quatrième de couverture, que la littérature était un outil particulièrement intéressant pour comprendre une société :

> « Il faut de toute évidence se garder de trop interroger la littérature et de la considérer comme l'équivalent du discours politique ou ethnologique. Néanmoins, à travers elle, il est possible de cerner l'image d'une collectivité et de vivre un moment avec elle. Aussi, nous avons pensé qu'il serait intéressant d'étudier les œuvres de quelques romancières des Caraïbes de langue française afin de découvrir le regard sur elles-mêmes, sur leur pays et leur société et d'appréhender les problèmes qu'elles affrontent.
> Car la femme antillaise a été plus qu'une autre travestie, affublée d'épithètes qui trop souvent ne correspondent pas à la réalité. Ainsi son rôle actuel fait l'objet de nombreuses controverses.
> La parole des romancières est peut-être de nature à éclairer et à faire comprendre le complexe univers antillais.» (Condé, 1993)

La littérature n'est pas un miroir. Elle n'a pas pour seul effet de dire le monde ou d'en expliquer les mystères. Elle le construit. La littérature féminine polynésienne ne se contente pas de témoigner de la condition des femmes, elle participe, de manière originale, à l'élaboration d'une identité *mā'ohi* où les femmes auront enfin leur place.

Quand Flora Devatine publie *Humeurs* en 1980, elle le fait dit-elle pour inciter « les jeunes Polynésiens à l'écriture » (Devatine, *Littérama'ohi* 1, 2002 : 148), pour réagir contre les modèles identitaires imposés par les *Popa'ā*. Mais elle sait également que l'écriture nouvelle permet enfin de faire entendre la voix des femmes, dans un monde polynésien qui n'a pas voulu l'écouter jusque-là :

> « Je ne suis
> Qu'une voix
> Dans la nuit,
> Une voix
> Solitaire
>
> Qui crie :
> J'existe !

Je suis là !

Je ne fais
Entendre
Que ma voix,
Une voix

Qui perce
Le cœur
De ma nuit,

Qui vient
Des entrailles
De ma mère,
Qui sort
Du ventre
De la terre.

Je ne suis
Qu'une voix
Dans la nuit,
Une voix
Eperdue

Qui vomit
Son malaise

Crie
Son désarroi
Son désespoir,

Et avoue
Ses limites. »

(Devatine, 1980 : 170-171)

Ce chant de solitude et de révolte ne pouvait s'exprimer que par l'écrit. Si les femmes à Tahiti se sont tournées, plus que les hommes, vers la littérature, c'est en grande partie parce qu'elle représentait le seul « lieu » où elles avaient une chance de se faire entendre. L'oralité solennelle masculine ne leur laissait guère d'autre place. Vouloir écrire, c'était parler autrement, faire entendre d'autres voix que celles des hommes, mais c'était aussi prendre le risque de se mesurer à un art où les *Popa'ā* passaient pour des maîtres. Les femmes qui commencèrent à écrire furent prises dans un « entre deux » inconfortable : d'un côté la grande oralité polynésienne virile, revendiquée comme marqueur identitaire, et de l'autre, une

littérature occidentale riche d'une tradition que la Polynésie n'avait pas. Cette situation poussait à l'humilité :

> « Excusez ma pauvreté
> Car je découvre
> Ce qui chez vous
> Est abondance,
>
> Excusez mes lieux communs,
> Car je découvre
> Ce qui pour vous
> Est évidence […]. »
> (Devatine, 1980 : 179)

Flora Devatine assume son inexpérience et trace la voie de la littérature féminine polynésienne. La publication de *Humeurs* rappelle l'existence d'une oralité quotidienne et intime dont les anthropologues et autres chercheurs n'ont jamais pu se faire l'écho. En écrivant, les femmes vont comprendre peu à peu qu'elles ne se retrouvent pas complètement dans cette *iho mā'ohi* dont les hommes ont décidé qu'elle était l'*iho* de tous les Polynésiens. Plus les femmes polynésiennes publient, plus il paraît évident qu'elles construisent un modèle identitaire inédit. L'écriture féminine se méfie des attachements et des enracinements célébrés par les hommes : les femmes ont été si longtemps assimilées à la terre que l'on comprend leur envie de s'en détacher et de se risquer dans des navigations auxquelles les hommes ont renoncé depuis longtemps. La parole féminine que met en scène la littérature polynésienne est plus fluide, moins rigide que la parole virile. Dire sa féminité, c'est aussi rejoindre le combat d'autres femmes qui ne sont pas polynésiennes. En 1998, dans *Tergiversations,* Flora Devatine exprime à nouveau ainsi son attachement à l'écriture :

> « Mon besoin d'écrire
> Est un besoin de femme !
> Est un besoin de parler,
> D'être,
> D'être entendue !
> Et je me sens être !
> Je me sens femme !
> Je me sens forte !
> Par l'écriture !
> Cependant un peu endolorie ! »
> (Devatine, 1998 : 106)

L'écriture ne se contente pas de participer, à côté d'autres arts, à la définition de l'identité polynésienne, elle s'inscrit dans le combat plus universel de l'affirmation identitaire féminine. Le « besoin » dont parle l'écrivaine est un besoin de reconnaissance profond qui va bien au-

delà de la simple revendication d'une appartenance à une culture ou à une terre. Flora Devatine espère qu'en acceptant de partager leurs expériences, douloureuses ou joyeuses, les femmes qui jusque-là n'ont pu s'exprimer publiquement, découvriront des solidarités nouvelles, qui leur permettront de se sentir plus proches des femmes d'autres pays.

Dans le second numéro de *Littérama'ohi*, Flora Devatine feint de découvrir que ce sont en majorité des femmes qui décident d'écrire. Elle sait que cette présence massive n'est pas due au hasard et que l'écriture féminine est une manière de compenser une absence ancienne. Ces voix qu'elle fait entendre ne sont pas toutes des voix d'écorchées mais elles sont des voix de femmes qui veulent enfin être reconnues.

> « Pour ce qu'il en est des auteurs, de leur écriture, dans ce second numéro, il se confirme que ce sont davantage des femmes – certes soutenues par des hommes – qui, les plus nombreuses, se lèvent, parlent, confient, inscrivent, racontent pour dénouer l'histoire au présent.
> Ecriture du silence d'un ventre ou fossé que l'on croyait inhabité,
> Ecriture féminine d'un sentiment d'absence, de vide, de manque, décrivant certes la joie, le bonheur, mais écrivant également et directement sur ou dans l'angoisse, le doute, la détresse,
> Ecriture de souffrance d'une blessure polynésienne très ancienne !
> Voix s'écriant et s'honorant de révolte de honte de faiblesse,
> Voix exhumant, balayant et soumettant au feu de l'écriture les pehu[491] et scories en leur demeure intérieure,
> Voix douloureuses d'écorchées agacées des souffrances enfouies dans les terres mentales héritées dans l'indivision […]. »
> Flora Devatine, *Littérama'ohi* n°2, 2002c : 22-23

[491] Détritus, déchet.

III Une écriture pirogue

L'affirmation identitaire fondée sur les seules valeurs autochtones n'est plus justifiable. Le métissage généralisé rend de plus en plus difficile la célébration du *Mā'ohi tumu*, le *Mā'ohi* profondément enraciné dans sa terre. Les écrivaines actuelles découvrent des solidarités nouvelles : bien sûr, elles sont polynésiennes et en sont fières, mais ce sont des femmes, et en tant que telles, elles se sentent solidaires des femmes du reste du monde. Après une période de repli, due au sentiment d'être dépossédé de son identité, il faut non seulement accepter l'Autre qui est en soi et mais aller à sa rencontre. Il faut en quelque sorte reprendre la pirogue polynésienne oubliée depuis bien longtemps.

> « La mettre hors de l'eau, c'est la soustraire à l'espace, donc au temps.
> Elle pourra toujours être replongée dans le temps, et servir à nouveau en redevenant espace.
> De la même manière, une pirogue laissée à l'ancre près du rivage est une pirogue en voie de disparition, d'où la métaphore à propos de qui a cessé toute activité :
> « Ia tutau te va'a, te fa'aineine ra 'oia no te tere hope'a ! »
> « Quand une pirogue est ancrée, c'est qu'elle s'apprête pour le dernier voyage ! »
> « Elle est proche de sa fin ! » « Elle se meurt de ne plus agir ! »
> (Devatine, *Bulletin du LARSH*, n° 2, 2005 : 25)

Partir n'est pas renoncer à son identité, ni tourner le dos à son passé, c'est se vouloir vivant et revendiquer une place dans ce monde. Les Polynésiens commencent à se souvenir qu'ils furent d'extraordinaires navigateurs, qu'ils ont jadis sillonné le Pacifique et qu'ils ont dû, eux aussi, s'enraciner sur des terres nouvelles. Ils ont été des *hutu pāinu*, ces fruits dérivants dont il est encore habituel de se moquer. Ils ont été ces marins qui ont certainement rencontré l'Autre amérindien, avant même de rencontrer l'Autre européen. Ils sont allés bien au-delà du triangle polynésien vers l'autre rive du Pacifique, profitant des courants et des vents qui permettent de « remonter » vers l'est, et ont ainsi pu fermer « le cercle migratoire asiatique » (Dunis, 2003 : 153) rejoignant sur les côtes d'Amérique du Sud ceux qui descendaient du détroit de Béring[492]. Il est temps aujourd'hui de se souvenir de cette mobilité-là qui peut définir aussi sûrement que l'autochtonie l'identité d'un peuple.

---

[492] Dans « Le mariage de deux archipels. L'archipel andin et l'archipel polynésien » Serge Dunis montre que les Polynésiens ont acclimaté la patate douce, *kumara*, originaire d'Amérique du Sud, dans tout le triangle

1 Les grands navigateurs polynésiens

L'épopée maritime de leurs ancêtres n'a pas suscité, jusqu'à présent, un grand intérêt de la part des écrivains polynésiens. On peut s'en étonner, et se demander pourquoi personne n'a jamais tenté d'écrire un grand récit maritime inspiré de ces exploits, car le sujet pourrait se révéler passionnant. De fait, l'émergence de la littérature polynésienne se produisit au moment même où l'accent était mis sur l'attachement à la terre. Les auteurs ne ressentaient donc pas l'envie de mettre en scène des personnages quittant le *fenua* pour aller voguer vers d'autres terres. Ils fascineraient sans doute le public, ces navigateurs partis il y a 3000 ans du sud de la Mélanésie, qui finirent par occuper toutes les îles habitables de l'immense triangle polynésien. Leur entreprise ne demandait pas seulement du courage mais aussi une grande science de la navigation. Il fallait, pour se lancer à l'aventure, connaître les périodes de vents favorables qui permettent de « remonter » en sens inverse du vent dominant. Les navigateurs polynésiens étaient des experts capables de se repérer dans cet immense espace en mouvement, traversé de vents et de courants dangereux. Ils savaient lire leur route dans le ciel et deviner, longtemps à l'avance, l'approche d'une île, en observant l'aspect des nuages, la forme de la houle, et grâce aux oiseaux. Ceux qui décidaient de partir vers des horizons nouveaux prenaient un cap, généralement la direction de l'est, et laissaient une large part, malgré leurs dons exceptionnels de navigateurs, au hasard de la rencontre. Le véritable exploit, plus encore que de découvrir une île, était de pouvoir la retrouver, ou de rentrer vers l'île de départ. Aujourd'hui, on ne sait toujours pas de façon certaine ce qui poussa par intermittence ces populations qui s'étaient sédentarisées à reprendre la mer et à partir toujours plus loin vers l'est. On a avancé de nombreuses hypothèse pour expliquer ces départs. On parle d'héliotropisme ou de culte solaire (Tcherkézoff, 2003). On peut également avancer d'autres explications, telle que la pression démographique qui contraignit des groupes à partir chercher de nouvelles terres ou des espaces plus poissonneux. Il y eut certainement des conflits qui poussèrent au départ. Pourquoi ne pas penser que ces navigateurs partaient tout simplement parce qu'ils étaient attirés par l'île vierge. Quelle qu'en soit la raison, il fallut du

---

polynésien, avant l'arrivée des Européens. Une rencontre se serait donc produite entre les « géants de la mer » polynésiens et les « géants du continent sud-américain » andins : « Des pays andins (Pérou, Equateur, Colombie) à la Mélanésie insulaire […] en passant, bien sûr, par feu le Triangle polynésien (Rarotonga, Niue, Rotuma compris) et certaines îles de Micronésie (Kiribati) sur 135° de longitude, cette plante conquérante aussi continentale qu'insulaire s'appelle *kumara* ! » (Dunis, 2003 : 164).

courage à ceux qui décidèrent de risquer leur vie sur un océan qui leur paraissait aussi grand que le ciel. Ils craignaient la majesté d'Atea, l'immensité, celle du ciel et de la mer qui s'étendait devant eux. Enfin, dernière explication possible à cette entreprise, peut-être considéraient-ils qu'il était de leur devoir de continuer, par leur exploration, la création : il fallait finir de soulever le couvercle du ciel collé à la terre[493]. L'île de départ était un poste avancé à la frontière, *hiti*, d'un monde inconnu dont il fallait sans cesse repousser les limites. Chaque île découverte devenait à son tour une base de départ.

Quand les Occidentaux rencontrèrent les premiers autochtones, au XVIe siècle, les grandes explorations polynésiennes étaient terminées depuis près de quatre cents ans et toutes les îles habitables sur cette immense surface liquide étaient déjà occupées. Les insulaires n'abandonnèrent pas pour autant leurs grandes pirogues de voyage, qui continuèrent encore pendant quelque temps à assurer les échanges à l'intérieur des archipels. Mais le savoir nécessaire à la navigation hauturière devint de moins en moins utilisé et commença à se perdre, d'autant plus que les navigateurs européens qui arrivèrent aux XVIIIe et XIXe siècles imposèrent peu à peu leurs bateaux, leurs instruments et leurs propres techniques. Il faut ajouter que la désaffection pour les grands voyages fut aussi le fruit de la politique des missionnaires anglais, désireux de sédentariser et de contrôler un peuple qu'ils venaient d'évangéliser. Le village de Tematua, dans *L'Ile des rêves écrasés*, est bien serré autour du temple du pasteur. Il fallut Bougainville et Cook pour qu'Aotourou, Tupaia ou Omai participent à nouveau à de grandes traversées qui les ramenèrent vers l'Asie de leurs origines. Quand Ben Finney lança, au début des années soixante-dix, le projet *Hokule'a*, il lui fut très difficile de trouver la documentation permettant de construire une pirogue ancienne et il chercha beaucoup le maître de navigation capable de barrer sans les instruments modernes. Aujourd'hui, les pirogues ne subsistent en Polynésie que sous la forme de petits *va'a* réservés au loisir ou à la pêche lagonaire. Enfin, sur ce point, il nous semble encore nécessaire de

---

[493] Serge Dunis rappelle que la tortue, par sa morphologie, rappelle « la fusion fondatrice du ciel et de la terre. » (2006 : 198) Dans un récit transmis en 1825, Teuira Henry rapporte que Horo-fana'e se présente, avec sa pirogue, pour aider à décoller le ciel : « Je suis venu chercher des artisans de la maison des artisans du roi, pour qu'ils viennent agrandir le ciel confiné de Rumia. » (Henry, 1997 : 419). « Confiné » est la traduction que donne Teuira Henry de *piri* qui signifie plus simplement « collé, serré » : *te Ra'i piri*, c'est le ciel collé, pas encore détaché de la terre. L'entreprise de « décollement » n'est pas facile, car Atea impressionne les artisans qui montent (monter, c'est aller contre le vent, *ni'a*) avec leurs herminettes sous le bras. Régulièrement ils reviennent vers le bas, *Tumu*, découragés. Puis ils repartent à nouveau. Comment ne pas voir dans cette légende une manière de rendre compte des tentatives répétées des navigateurs qui partaient vers l'est et en revenaient parfois découragés par l'immensité de la tâche.

répéter que les militants du renouveau culturel s'inscrivirent dans cette désaffection du voyage, qu'ils stigmatisèrent en opposant les *Mā'ohi tumu* enracinés dans leur terre aux *popa'ā* errants, qu'ils ne cessèrent de rejeter, les désignant d'une façon méprisante comme des *hutu pāinu*. Le voyageur, c'était l'Autre, et fallait lui laisser la mer comme domaine.

Cette épopée maritime, refoulée comme si l'identité polynésienne devait choisir la terre contre la mer, nous pouvons l'imaginer, à travers les légendes relatives à des héros comme Tafa'i, Rata, Maui ou Hono'ura, rapportées par Teuira Henry. Ces héros navigateurs montrent qu'il est un temps pour s'enraciner dans le sol et un temps pour prendre le vent et partir. La vie est dans cette alternance de phases. Dans ces légendes, les navigateurs trouvent des îles qui sont tantôt des terres solidement installées sur leur socle corallien, le *papa*, et tantôt des poissons ou des femmes folles qu'il faut pêcher et immobiliser. Pour devenir *fenua*, terre, l'île-poisson doit être pêchée et fixée. Les héros légendaires ne sont pas simplement des navigateurs : ils savent aussi se fixer pour refaire leurs forces et partir à nouveau vers d'autres terres.

La crainte des insulaires est de voir leur île retrouver son instabilité première, et le *fenua* redevenir poisson comme dans le récit « Le départ du poisson » (Henry, 1997 : 454-460) dont nous avons parlé précédemment. L'anguille, après avoir avalé la jeune fille sacrilège, devient folle et arrache ses « racines en bondissant de tous côtés ». Elle se transforme en poisson et file immédiatement vers l'est, *tā hiti*, comme si c'était le seul lieu où elle pouvait se rendre (Henry, 1997 : 455). Jean-Marius Raapoto (1994) montre de façon convaincante que cette légende parle de l'émancipation de Tahiti qui a un jour échappé à la domination de Havai'i, Raiatea. Tahiti-la jeune fille, ou Tahiti-la plébéienne[494], se libère de la tutelle aristocratique de sa voisine qu'elle laisse « sous le vent ». Les Tahitiens surent se déraciner pour aller s'enraciner ailleurs. Ils furent assez fous, ou assez courageux, pour courir le risque de la sécession et de l'aventure. Le départ est « folie », *hubris*, ou peut-être simplement tentative pour survivre[495]. La légende précise que le dieu Ta'aroa voulut maîtriser cette course anarchique et qu'il envoya un « artisan » nommé Tû-rahu-nui (Stabilité le grand sorcier) pour guider le poisson. Le texte ne condamne cependant pas cette aventure : le départ du poisson est un spectacle grandiose où l'on ne décèle aucun regret.

---

[494] Appelée ainsi pour sa faiblesse et son absence de chefs reconnus face à la puissante Raiatea, centre de la vie politico-religieuse des Iles Sous-le-Vent.
[495] Il est étonnant de noter que l'aventure de l'écriture est dépeinte dans des termes proches par les écrivaines.

> « Oh ! le poisson était splendide alors qu'il s'en allait
> Et se dirigeait vers le nouvel horizon
> D'un nouveau ciel !
> C'était Tahiti possédée
> Par l'esprit de la jeune Terehe.
> Tahiti-nui (Grand Tahiti) arriva comme un navire avec une grande figure de proue (haute falaise) à Hiti-ni'a (Frontière supérieure), Orohena, la plus haute montagne, était comme son nom l'indique, la première nageoire dorsale de Tahiti-iti (Petit Tahiti), Mo'orea (Rejeton) était la deuxième nageoire dorsale, territoire qui tomba par-dessus le gouvernail et qui suivit dans le sillage de Tahiti-nui. » (Henry, 1997 : 455-456)

Tahiti ne fut pas toujours le centre du monde polynésien. Pendant la période d'expansion, elle fut à un moment de son histoire la frontière est, *Hiti-ni'a*. *Ni'a* désigne comme *hiti* la direction de l'est. Cette structuration spatiale donnée par le vent, recoupe celle de l'*ao*, la lumière, et du *pō*, l'obscurité. De l'ouest obscur, pays des origines, vinrent les pirogues anciennes. Vers l'est lumineux partirent les pirogues nouvelles.

A-t-on assez remarqué, en interprétant la légende « Le départ du poisson », que le monde polynésien est un monde instable, en mutation continue, sans identités définitives. L'île n'est *fenua* qu'au terme d'une série de métamorphoses : la jeune fille devient anguille, l'anguille se transforme en poisson-pirogue et c'est grâce à la hache de Tafa'i, le héros légendaire, qu'elle devient enfin une terre. Mais cette stabilité finale n'est pas définitive pour autant. Ce que les Tahitiens appellent aujourd'hui *fenua* fut un poisson et peut le redevenir. Toute île court le risque de voir une partie de son territoire se séparer d'elle. Anciennement, quand une pirogue partait vers l'est, l'île perdait une part d'elle-même. Mais ce que le texte de la légende présente comme une « folie » féminine, que deux actants masculins font cesser, participe aussi à la définition d'une identité tahitienne trop vite décrite, de façon restrictive, en termes d'autochtonie. Cette légende est une réflexion sur la construction identitaire dans un monde en devenir dont les frontières ne sont pas fixes comme l'est aujourd'hui l'univers polynésien, parfaitement défini par des îles nommées et répertoriées sur une carte. L'identité polynésienne ne pouvait, en période d'expansion, se résumer à un repli sur une terre, aussi splendide fût-elle. Tout enracinement pouvait à la longue être mortifère. Cette identité, de façon similaire à bien des revendications identitaires, ne pouvait pas seulement s'exprimer en termes de « je suis de », « j'appartiens à », elle était aussi dans le projet, dans cette décision d'aller plus à

l'est, dans ce bond[496], ou dans cette insatisfaction qui pousse à aller toujours plus loin, vers un Ailleurs lumineux.

Dans l'imaginaire tahitien, l'Orohena, le point culminant de Tahiti, n'est pas seulement une montagne accrochée sur son socle corallien. C'est aussi ce qui reste de la nageoire dorsale du poisson que fut l'île avant d'être fixée. Ce qui est ferme et stable garde la trace de ce mouvement ancien. La terre ferme, le *fenua*, s'appréhende grâce à un mouvement antérieur. Elle n'est peut-être qu'un moment de stabilité dans l'histoire, dans un développement continu, un *tupu*, plus vaste. Il en est de l'identité comme de la terre. Il faut de temps en temps la fixer, la définir. Mais elle évolue sans cesse et les moments où on l'affirme, et qui semblent la figer, ne sont que des pauses dans une construction, une croissance, un *tupu* continu. On comprend l'inquiétude que peut ressentir un peuple installé sur une île perdue au centre du Pacifique, dont la trajectoire ne serait pas interrompue. Les mythes et les légendes de fondation sont une manière de conjurer cette peur, de fixer imaginairement ces moments décisifs où l'île cesse de fuir, où le poisson a enfin les tendons coupés. Ils gardent le souvenir de cette fuite qui rappelle l'instabilité passée du monde polynésien.

Ces mêmes mythes et ces légendes témoignent aussi d'un formidable espoir, d'une volonté d'aller vers un Ailleurs qui fait rêver et permet d'échapper à un monde figé. Les îles de Tetiaroa ou de Mehetia sont de simples « déjections » (Henry, 1997 : 456) du poisson, des traces qu'il laisse sur sa route. Tahiti, qui est stabilisée plus à l'est et pense avoir échappé à la tutelle de la puissante Raiaeta, n'est en réalité qu'une étape dans un univers en devenir. De ce poisson, que le héros Tafa'i a figé à coups de hache, partiront de nouvelles pirogues. La légende fixe les noms des terres, dans l'espoir de les fixer aussi sûrement qu'avec la hache. Nommée, repérée, fixée, l'île semble devoir échapper au mouvement. Mais rien n'est définitif dans le monde des mythes. Puisque Raiatea a perdu une part d'elle-même qui s'est transformée en poisson pour fuir vers l'est, Tahiti peut suivre la même destinée. Elle devient à son tour une base de départ et une île d'origine, une *havai'i*. En dépit des nominations qui paraissent stabiliser les îles dans cet univers liquide, le récit légendaire parle de la difficile maîtrise du mouvement. Dans la légende du départ du poisson, un sorcier Tu-rahu-nui essaie

[496] René Char : « Etre du bond. N'être pas du festin, son épilogue. » (*Feuillets d'Hypnos*, 1983 : 222)

de contrôler la course de la pirogue-poisson et le héros Tafa'i[497] coupe les « tendons » mais le récit précise que la tête est mal sectionnée. Elle est toujours attachée par l'isthme de Taravao, et, à l'extrémité des falaises du Pari, la bête regarde toujours de ses yeux fous la mer dérangée, *Tai-a-rapu*, qui l'appelle. Tafa'i sait, nous dit la légende, qu'il lui reste à « tirer beaucoup de terres du fond de la mer » et beaucoup de tendons à couper pour les stabiliser.

L'histoire de Rata (Henry, 1997 : 489-513) permet de juger des périls que durent affronter les navigateurs et des efforts qu'ils durent déployer pour stabiliser ces terres qui s'offraient à la proue de leurs pirogues. Ils quittaient un univers sur-repéré pour entrer, dès qu'ils dépassaient les îles-frontières déjà reconnues, dans un monde instable et dangereux. Il fallait se méfier des écueils coralliens des îles basses, prendre garde aux énormes poissons et aux vagues meurtrières. Le plus grand danger mentionné dans la légende de Rata est celui d'un coquillage géant, un bénitier, *pāhua*, appelé « Pahua-nui-api-taa-i-te- ra'i », que Teuira Henry traduit par « Grande Tridacne qui s'ouvre sur le ciel ». Ce coquillage fantastique avale ses victimes, qu'il attire par succion. Les morts sont si nombreux qu'il faut faire des pauses dans la colonisation vers l'est.

> « La princesse régnante fit alors une proclamation dans laquelle elle déclarait qu'il y avait eu trop de victimes de la grande Tridacne et que, désormais, il fallait que la population cultive le sol et permette aux jeunes de grandir pour combler les vides causés par ces expéditions malheureuses. » (Henry, 1997 : 495)

Plus loin on peut entendre la reine prêcher encore la prudence alors que son fils Rata, devenu gigantesque et fort, s'apprête à prendre le pouvoir.

> « Foulez la terre, cultivez la nourriture, que la population s'engraisse, et prenez soin des enfants afin qu'ils puissent remplacer ceux qui sont perdus sur l'Océan sans traces et reprendre nos efforts pour retrouver les restes de Tumu-nui et de ses compagnons. » (Henry, 1997 : 496)

Il est un temps pour partir mais il est aussi un temps pour s'enraciner. La terre de Tahiti ne peut se permettre de gaspiller ses forces et ses jeunes gens : la population doit à nouveau

---

[497] Tafa'i est un héros légendaire qui parcourt le monde encore inexploré. Il emporte avec lui une longue ligne, *rō'ā*, et un immense hameçon de bois pour attraper les îles nouvelles. Il a aussi sa grande lance, que personne d'autre que lui ne peut soulever, et qui va justement lui servir à immobiliser les îles-poissons. Il stabilise d'abord Moorea. Puis c'est au tour de Tetiaroa :
« Se dirigeant vers le Nord, ils aperçurent les îlots de Te-ti'aroa (Qui se tient éloigné) faisant des efforts pour se tenir au-dessus des flots écumants. Ils jetèrent leurs hameçons et les hissèrent un à un. Puis avec leurs lances, ils coupèrent les tendons et fixèrent les îlots à leurs emplacements actuels. » (Henry, 1997 : 571)

croître avant de projeter de nouveaux voyages, qui feront encore de nombreux morts. L'aventure maritime polynésienne fut certainement ponctuée par de nombreux échecs. Des équipages ne rentrèrent pas des expéditions entreprises. Aux phases d'exploration et d'aventure succédaient des phases nécessaires d'enracinement. Les clans devaient se regrouper et se reconstituer avant de se mesurer à nouveau au danger. Les *ra'atira* qui conduisaient les pirogues nouvelles prêtes à l'exploit espéraient bien triompher, là où d'autres avaient péri.

> « Nous avons travaillé la terre, nous avons cultivé la nourriture, et avons eu de nombreux enfants. Soyons maintenant courageux et forts pour réussir dans cette entreprise. » (Henry, 1997 : 497)

Bien sûr Rata, le roi géant, doit faire ses preuves. Le voyage n'est pas simplement une exploration ou une colonisation : c'est aussi une initiation. Il doit construire sa pirogue selon les règles sacrées, avant de partir à son tour vers l'île d'Hiti-au-revareva (Frontière des nuages qui passent)[498], aux confins du monde connu. Une princesse tahitienne y vit déjà et c'est à lui, Rata, de rendre sûre la route maritime, de tuer avec sa lance le *pāhua* géant, et de venger les victimes des expéditions précédentes. Il prouvera par la même occasion sa virilité et s'affirmera comme chef[499]. Rata part donc et finit par apercevoir le bénitier géant dont il

---

[498] Il s'agit de Pitcairn, l'île où se réfugièrent des mutins du Bounty et où vivent encore leurs descendants.

[499] « Par ailleurs, on a tenté de retrouver dans les mythes et les légendes ce qui, dans l'enfance et la jeunesse des dieux et des héros civilisateurs, pouvait se rapporter à un enseignement ou une initiation, et des thèmes dominants comme celui «d'épreuve », en relation avec les particularités des archipels et leurs cultures d'îles hautes ou d'atolls. Aux îles de la Société, parmi divers exploits, le héros doit souvent affronter, armé de sa seule lance, un *'ava* monstrueux aux racines géantes et tuer, dans les mêmes conditions un cochon tout aussi terrifiant. Ensuite il prépare et consomme un repas pantagruélique arrosé de la boisson un peu stupéfiante faite avec les racines du *'ava*. L'adolescent a fait preuve de virilité et peut entrer dans la société masculine restreinte de ceux qui ont le droit de manger du cochon et de boire du *'ava*. Les comparaisons font émerger aussi l'importance des grands-parents et éventuellement des oncles maternels, comme initiateurs. Le héros les conçoit dans une sorte d'ambiguïté, à la fois comme des adversaires qu'il faut parvenir à dominer par la ruse, l'intelligence ou la force, mais aussi comme des dispensateurs de connaissances, qui peuvent ouvrir l'accès au monde des adultes. C'est à l'issue des épreuves qu'il reçoit de son grand-père l'autorisation de construire une pirogue et de voyager. On est surpris que des garçons aussi jeunes partent régulièrement pour mener leurs aventures et accomplir leurs exploits dans le Po où ils pénètrent par une anfractuosité, un tunnel ou une grotte. On a dit que le Po était le monde des morts, des ancêtres proches ou lointains, mais aussi un ailleurs ambigu, autant spatial que temporel, ainsi que le lieu indifférencié du devenir, de ceux qui ne sont pas encore nés. À ces notions, il faut probablement ajouter celle de la mort symbolique d'un adolescent, mais aussi de sa pénétration dans le monde mystérieux des dieux, des parents disparus et du savoir ancestral, puis de sa nouvelle naissance sous une forme accomplie. Au thème de la grotte, symbole universel de l'entité maternelle, mais aussi refuge, ou repaire de guerriers terrifiants et lieu redoutable d'interférence entre le monde des morts et celui des vivants, vient s'ajouter celui du lézard. Dans les légendes, le héros doit affronter d'énormes reptiles, mais aussi des chenilles monstrueuses ou d'autres insectes. » Anne Lavondès, « Un modèle d'identité : le tatouage aux îles de la Société (Polynésie française) », Cahiers des Sciences Humaines, 26 (4), 1990 : 605-621. Anthropologue ORSTOM, Mas des Briques, 30700 Uzès, France, pp. 675-676.

distingue « le grand demi-cercle de la valve découpé sur le ciel, tandis que l'autre valve était dans l'eau » (Henry, 1997 : 511)[500]. Ce coquillage attire aussi irrésistiblement l'équipage que le fait la jeune polynésienne décrite par Bougainville. Heureusement pour leur salut, les marins polynésiens résistent à la fascination mortelle de ce monstre féminin, en plantant leurs lances dans la chair tendre du mollusque. Ils le tuent et trouvent « dans ses entrailles une montagne d'ossements de ceux qu'ils avaient perdus et sur ce tas ils trouvèrent la mère de Rata et ses serviteurs qui venaient d'être engloutis et n'étaient pas tout à fait morts » (Henry, 1997 : 511). Les ossements pourront être ramenés et enterrés dans la terre sacrée de l'île. Le bénitier géant est renvoyé par le fond : il ne sera désormais plus un obstacle pour ceux qui font route vers l'est.

Tahiti aux temps anciens qui commençait par le récit des découvertes européennes et le rappel de l'inquiétante prophétie de Vaità, mettant en garde contre les *hutu pāinu,* s'achève par des légendes qui font une grande place aux héros voyageurs. En confiant ces récits au pasteur Orsmond, les récitants polynésiens voulaient certainement lui montrer que la conquête du Pacifique était bien antérieure à l'arrivée des *Popa'ā.* Un texte intitulé « Circuit tahitien de navigation » récité en 1854 par un « lettré » insiste sur l'immensité de l'espace conquis par des navigateurs qui, bientôt, ne se contentèrent plus de pousser vers l'est :

> « Après que Rû et Hina eurent découvert les terres, Mâ-û-i et sa flottille navigua encore une fois sur l'océan pour son roi Ama-tai-atea (Balancier de l'océan expansif). Lorsqu'ils arrivaient dans une région, lui et ses hommes construisaient des marae et les confiaient aux prêtres.
> Ils s'en furent aux frontières. Ils allèrent à l'Est, aux Tuamotus et à Mangareva. Ils allèrent au Sud, à Tubuai, à Rurutu, aux îles des Perroquets, à Rimatara et Mangala et à Rarotonga, à Rimatera et à Te-ao-tea-roa (La longue terre blanche) des Maoris (Nouvelle-Zélande). Ils s'en furent dans toutes ces directions. Ils s'en furent à l'ouest, à Tutuila, Upolu, Sava'i (Samoa), et à Vavau Atiu, Ahuahu et Ma'atea (ou Makatea appelée

[500] Ce *pāhua* dangereux est manifestement une représentation du sexe féminin dont le héros doit apprendre à se défier parce qu'il l'attire vers les profondeurs d'un monde obscur, le *pō*, où l'homme peut perdre non seulement son *mana* mais aussi sa vie. Serge Dunis voit dans la description de « la dentelle calcaire » et du « manteau charnu » une évocation particulièrement explicite du sexe féminin cannibale « dernier obstacle à l'arrivée sur l'île haute dont le téton s'élève au-dessus de l'aréole lagonaire » (Dunis, 1999 : 138). Cette peur du sexe féminin est illustrée aussi par la légende néo-zélandaise de Maui également analysée par Serge Dunis. Le héros Maui veut rendre l'homme immortel en assassinant Hine nui te po, la déesse de la mort. Il s'introduit pendant son sommeil dans son vagin. Au moment où il passe la tête, un oiseau qui l'accompagne se met à rire et réveille Hine qui serre les jambes et étouffe l'aventurier. Depuis ce jour, la mort existe sur terre. Le héros est la victime de ce « vagin meurtrier » (Dunis, 1984 : 415). La version « euphémisée » de ce mythe est présentée par Teuira Henry (1997 : 486-487).

> auparavant Papaatea). Ils s'en furent au Nord, aux Marquises éloignées et au brûlant 'Aihi (Havai'i). » (Henry, 1997 : 483-484)

Le récit fait avec enthousiasme l'inventaire des noms d'îles, s'appropriant ainsi l'aire immense de ce que nous nommons aujourd'hui le triangle polynésien.

2 Tout départ est une blessure

> « Je crois que tout départ est une blessure. On s'arrache d'un endroit, d'une terre, pour tenter de s'enraciner ailleurs, par-delà les océans. Et qu'y a-t-il de l'autre côté de la mer ? » (Peu, 2002 : 5)

La narratrice de *Mutismes* qui s'exprime ainsi se souvient d'un départ, qui eu lieu trente ans auparavant, depuis le quai de Nouméa, avec à l'arrière-plan, un paquebot, et au-devant, une famille tahitienne qui rentre au pays. La mère a le regard vide ; tous sont un peu tristes. Le voyage n'est pas une fête, ni un retour au paradis. C'est l'aveu d'un échec, un retour vers la pauvreté. L'heure n'est plus à célébration, mais à la déploration. Le père n'a pas fait fortune comme il l'espérait dans les mines de nickel. Seuls les touristes rêvent encore de croisières, de dépaysement, mais ce n'est pas le cas, pour une famille qui se bat afin de survivre. La mer ne fait plus rêver les Tahitiens. Le voyage ne représente pour eux qu'un déracinement, et l'avion a maintenant définitivement effacé la mer des récits. Partir se résume à un au revoir dans le hall de l'aéroport de Faa'a. Le roman polynésien est riche de ces scènes de départs : colliers de fleurs distribués, larmes versées et étreintes désespérées. C'est Ehu qui quitte sa famille sans pouvoir échanger un mot, c'est Tamatoa qui part pour l'armée, c'est Leilani qui abandonne Materena pour aller étudier et c'est enfin Rose qui s'embarque pour l'Australie avec le surfeur qu'elle a rencontré :

> « La foule à la porte d'embarquement pleure des larmes de chagrin et à la porte d'arrivée des larmes de joie. Plus de la moitié de ceux qui pleurent appartiennent à la famille Mahi, de Faa'a, et ils pleurent un enfant de plus qui quitte le nid, encore une *vahine* que son mari emmène dans son pays.
> Mais c'est la première fois qu'un enfant part avec son bébé et le chagrin, en ce matin brûlant, est triple. Tapeta, la pauvre grand-mère, elle est… il n'y a pas de mots pour décrire dans quel état elle est. » (Vaite, 2006 : 318)

L'imaginaire hauturier est perdu. La littérature polynésienne a, semble-t-il, oublié l'aventure maritime des grands ancêtres. Les Tahitiens ne se souviennent de la mer que lorsque le

moteur d'un *poti mārara*[501] casse et qu'un pêcheur est emporté sur l'océan, dans une longue dérive. *Si loin du monde* (2005), est le seul livre de toute la littérature polynésienne qui ait raconté une « aventure » maritime. C'est le livre de Tavae, le pêcheur de Faa'a qui, en panne de moteur, a dérivé 118 jours sur le Pacifique avant d'atteindre plus à l'ouest Aitutaki, une des Iles Cook. Mais cette publication n'est pas vraiment polynésienne. Le livre n'est pas celui de Tauaea Raioaoa, dit Tavae, mais plutôt de Lionel Leroy, payé pour rédiger le récit de cette dérive étonnante. L'auteur reconnaît honnêtement qu'il ne fut pas facile de faire parler ce pêcheur timide, qui maîtrise mal le français :

> « Tout de suite cet homme m'a touché. Le premier jour, il n'est pas entré dans la pièce où on devait travailler. Il a attendu dehors, à l'ombre, sur un banc, qu'on l'appelle. Il était celui qu'on venait voir, et il n'osait pas entrer… je suis allé le chercher avec l'interprète. Il ne m'a pas souri. Il ne m'a pas regardé. De toute évidence, j'avais à démontrer que je savais travailler, écouter. » (Tavae, 2005 : 7-8)

L'interviewer-écrivain raconte comment il a réussi à gagner sa confiance et finalement à l'apprivoiser. Il conclut ainsi sa préface :

> « Le livre qu'on va lire reflète avec une grande fidélité le récit qu'il m'a fait de ses quatre mois à la dérive. J'ai tenté de mettre en mots tous les sentiments qui l'ont traversé, et de restituer dans leur ampleur les scènes, parfois apocalyptiques, qu'il a vécues. Je n'ai fait que placer à son service ma pratique quotidienne de l'écriture, et je suis heureux qu'il se soit immédiatement reconnu dans ce texte.
> Ce livre est le sien. » (Tavae, 2005 : 8-9)

La dernière phrase contredit celles qui précèdent. Il est regrettable que le seul livre polynésien en format de poche dont dispose le public français soit ce récit dont la fidélité est discutable. Tavae fut l'instrument d'une opération politico-littéraire. Le leader indépendantiste Oscar Temaru sut utiliser la célébrité soudaine de son « ami ». L'entourage de l'homme politique comprit le profit à tirer, en début de campagne électorale, de l'aventure de ce Polynésien qui devint emblématique d'un peuple énergique, capable de résister au colonialisme. La dérive incontrôlable, qui est un échec pour un marin, devint soudain un exploit à valeur identitaire. Lionel Duroy s'acquitta du mieux qu'il put de la commande qui lui était faite. Bien renseigné par quelques intellectuels de la place, il réussit à faire de ce récit un apologue. Il y inséra fort habilement quelques réflexions sur la triste aventure nucléaire, invoqua l'île d'origine du pêcheur, encore Huahine, rappela quelques légendes fondatrices et conta quelques exploits du

---

[501] Le *poti mārara* est un bateau de pêche rapide. Le mot *poti* vient de l'anglais *boat*. Le *mārara* est le poisson volant.

héros Tafa'i. Ces rappels culturels étoffent un récit monotone dans lequel l'acteur principal passa beaucoup de temps « tapi comme une bête malade sous le pont » de son bateau (Tavae, 2005 : 105). On peut reprocher à Lionel Duroy d'avoir oublié parfois que l'écriture en collaboration demande une certaine prudence. Comment imaginer, puisque ce livre est paraît-il le sien, que le pêcheur de Faa'a puisse ainsi célébrer l'arrivée des oiseaux qui annoncent la terre au bout de ses trois mois de dérive :

> « Et puis j'étais là, à sourire timidement de la vivacité des oiseaux qui éclaboussaient le ciel autour de moi, quand soudain il me parut évident que ces tournoiements, ces virevoltes, toute cette affluence annonçaient une grande nouvelle. Oui, il y avait dans ce ballet les réminiscences d'une annonce biblique, d'une annonce divine. Je le ressentis comme tel et, à ce moment, j'eus l'intuition que j'arrivais au terme de mon voyage. » (Tavae, 2005 : 154)

L'écrivain ne se rend certainement pas compte de la violence symbolique de son entreprise. Les images, les mots et les références culturelles qu'on lui prête effacent définitivement la voix modeste du pêcheur de Faa'a[502].

On l'a vu, l'affirmation identitaire polynésienne a tourné le dos depuis longtemps à la mer, et l'on ne trouve guère, dans la littérature qui nous occupe, d'évocations de l'épopée maritime polynésienne. Cependant le feu de l'ancienne passion pour le large n'est pas tout à fait éteint. Çà et là, les braises couvent. Louise Peltzer, dans *Lettre à Poutaveri*, célèbre les qualités des navigateurs polynésiens qui assurent la liaison entre Tahiti et Huahine. C'est un bien petit voyage, mais souvenons-nous de la joie de Rui, la narratrice, quand la pirogue polynésienne dépasse le lourd bateau anglais. Les conditions de navigation sont rudes :

> « Les vagues passaient par-dessus bord et nous devions écoper sans arrêt, même les enfants se mettaient à l'ouvrage. Il fallait retirer l'eau plus vite qu'elle ne rentrait. » (Peltzer, 1995 : 92)

Mais Rui tire une certaine vanité de la supériorité des pirogues sur les bateaux européens, oubliant simplement que le lourd bateau dépassé vient de très loin[503].

---

[502] Ce genre d'écrit nous oblige à nous poser sérieusement la question de la fidélité de la transcription des récits, à laquelle se sont longtemps livrés les ethnologues. On peut espérer qu'Orsmond ait respecté davantage que Lionel Duroy les récits qu'il recueillit auprès des « lettrés » polynésiens.

[503] Les Polynésiens ne comprennent pas que les missionnaires veuillent construire leur bateau autrement qu'eux : « Les grands spécialistes de construction de pirogues avaient tenté au début de convaincre les missionnaires de construire une grande pirogue à balancier ou une pirogue double, avec un joli fare dessus, une pirogue longue et fine qui aurait volé sur les vagues, mais les missionnaires tenaient à construire un bateau paratane, comme ceux qui venaient de Port Jackson chercher du porc, mais en beaucoup plus modeste bien sûr. » (Peltzer, 1995 : 341)

> « Comment une chose aussi énorme pouvait-elle flotter[504] ? Pourquoi ne se renverserait-il pas, puisqu'il n'y avait pas de balancier, ni de flotteur ou de double coque, comme nos navires de grand large ? Mystère que tout cela ! Les étrangers nous étonneront toujours.» (Peltzer, 1995 : 93)

Il est assez rare qu'une écrivaine polynésienne affirme son identité en s'appuyant sur les qualités de navigateurs de son peuple. Il est vrai que le roman de Louise Peltzer se déroule au début du XIXe siècle, et qu'à cette époque, les pirogues polynésiennes étaient encore des moyen de transports habituels, qui pouvaient se mesurer aux quelques bateaux européens présents à Tahiti. Le temps des grandes épopées hauturières était terminé mais la mer était encore une route qui unissait les îles et favorisait les échanges. Bien rares sont ceux qui s'aventurent aujourd'hui en pirogue loin de leur île. Louise Peltzer, comme à son habitude, donne à sa narratrice l'occasion de se reprendre et de corriger sa vanité puérile. Elle insiste, de façon très correcte, sur la nécessité d'accepter les différences.

> « Une même mer, un même ciel, un même vent, deux navires rentraient chez eux. Des hommes, d'un bout à l'autre du grand océan, avaient conçu des bateaux, chacun à leur image, à l'image de leurs besoins. L'un rustique et rapide, l'autre, confortable et lent.
> J'étais confiante, la mer était immense, infinie, je savais qu'elle porterait, sans se plaindre et avec fierté, toutes les pirogues et tous les navires que l'imagination des hommes pouvaient concevoir.
> Pour nous, la mer est sacrée, dans son infinie sagesse, elle acceptait d'avance toutes les différences. » (Peltzer, 1995 : 94)

La mer sacrée n'accepta plus très longtemps toutes ces différences. Peu à peu, les bateaux européens s'imposèrent aux Polynésiens et les grandes pirogues disparurent, précipitant dans l'oubli les connaissances et les techniques que les derniers constructeurs de pirogue, les *tahu'a va'a*, avaient réussi à conserver.

La pirogue polynésienne subsiste aujourd'hui sous la forme simple du petit *va'a* avec un balancier, *ama*, à gauche. Elle a perdu toute utilité économique et elle est avant tout un instrument de loisir. Mais elle garde néanmoins, dans l'imaginaire collectif, une valeur

---

[504] L'étonnement exprimé par la narratrice est le même que celui des prêtres incrédules qui entendirent la prophétie de Vaità. Ce dernier dut mettre un *'ūmete* (un plat creux en bois) à l'eau pour montrer qu'il pouvait flotter (on peut s'étonner de cette histoire, dans la mesure où elle implique que personne à Tahiti n'aurait pensé, avant cette démonstration, qu'un *'ūmete* puisse flotter). Les deux types de navires, pirogue à balancier ou bateau à quille, relèvent de deux conceptions différentes de la navigation, de deux techniques différentes, adaptées au service qu'on attend du bateau. La configuration des îles et les passes parfois peu profondes rendent la pirogue à faible tirant d'eau plus pratique. De plus, l'absence de quille, comme pour les catamarans d'aujourd'hui, permet d'atterrir assez facilement.

particulière : l'utiliser est une manière simple de montrer son attachement aux traditions anciennes. Le *va'a* est le sport roi en Polynésie. Dans *Hombo*, Ehu découvre, durant son entraînement pour les fêtes de juillet, les vertus du groupe et un peu de son âme *mā'ohi*, en pratiquant ce sport exigeant et populaire :

> « Chacun donne le meilleur de lui-même pour que à la force des bras la pirogue s'arrache à son élément et s'envole jusqu'à l'arrivée. Chacun doit faire un avec les autres, ils sont trois six douze, devenir la pirogue. Les gestes sont inlassablement redits la cadence insensiblement augmentée et la perfection transforme les rameurs en danseurs d'un ballet de torses noueux et bras musculeux. Les courses de pirogue déchaînent les passions. » (Spitz, 2002 : 94)

Les courses de *va'a* sont l'ultime écho d'une aventure maritime passée. Repliés sur leurs îles natales, les Polynésiens voyagèrent de moins en moins. Ils furent encouragés dans ce repli sur eux-mêmes par les pasteurs et les administrateurs européens, peu disposés à les voir leur échapper. Pour que les Polynésiens se remettent vraiment à découvrir le monde, il fallut attendre les années soixante et la mise en place des moyens de communication nécessaires à l'installation du C.E.P. : le pays, au moment où il subissait l'agression des essais nucléaires, s'ouvrit au monde et les échanges reprirent grâce à l'avion. On venait d'inaugurer l'aéroport de Faa'a. Les premiers étudiants tahitiens partirent étudier en France. Cependant, Tahiti était au centre du Pacifique et les voyages étaient chers. Les personnages des romans polynésiens doivent compter sur la Métropole pour voyager à moindres frais. Tematua dans *L'Ile des rêves écrasés* part volontiers pour la guerre de 14, avec ses camarades, non pas pour défendre une patrie qu'ils ne connaissent pas, dit Chantal Spitz mais pour « sortir de chez eux, pour voir ailleurs » (Spitz, 2003a : 36). L'île, malgré la vie édénique chantée par l'écrivaine, serait-elle étouffante par nature ? Le large fascine encore les Polynésiens. Ehu, dans *Hombo*, s'engage lui aussi.

> « Quand quelques mois avant le recruteur de l'armée était venu pour la conscription, Hombo avait demandé pour son service militaire la marine en France C'était l'unique issue de son île l'unique chance de voyager personne n'étant assez argenté pour un tel luxe. » (Spitz, 2002 : 116)

A la différence de Tematua, Hombo ne part pas pour découvrir le monde, mais par défaut d'identité. Parce que sa nature de *hombo* sans nom le condamne à une errance malheureuse. L'identité vraie, l'*iho tumu*, que célèbre Chantal Spitz, n'est pas une identité sûre d'elle-même et ouverte à l'Autre, mais une identité craintive née de la déception. Il faut s'enraciner dans le

Même, retrouver les valeurs premières. Hombo ne peut s'enraciner. Il est contraint au voyage et doit accepter une dérive malheureuse.

C'est une écrivaine de Rurutu, une des lointaines îles Australes, qui se souvient avec le plus de nostalgie des voyages qu'elle effectuait, à la fin des années trente, sur une des trois goélettes à voile qui assuraient la ligne commerciale entre son île et Tahiti. La petite Taaria observe avec amusement la technique fruste du capitaine et de son barreur :

> « Jour et nuit, les matelots se relaient à la barre. La boussole en face d'eux leur sert de séchoir pour leur tricot ou leur *pareu* – ils ne savent pas lire les signes chinois marqués à l'intérieur. Le capitaine attache un petit ruban de chiffon sur une petite corde de la voile au-dessus de leur tête, et le barreur doit maintenir une certaine orientation du chiffon, jusqu'à nouvel ordre. La nuit, le capitaine montre une étoile et le matelot manie le gouvernail de façon à maintenir l'étoile à la même place jusqu'au prochain changement de cap. » (Walker, 1999 : 69)

De toute évidence, les connaissances se transmettent encore comme au temps de l'oralité. L'écrit, illisible puisque chinois, sert peu. L'écrivaine a le sentiment d'avoir été le dernier témoin d'une navigation hauturière aujourd'hui disparue. Le charme des voyages en goélettes tient aussi à l'ambiance qui règne à bord. Certains apportent leur attirail de pêche : il faut bien s'occuper pendant les jours de grand calme. Les familles qui voyagent transportent toutes d'énormes paquets de marchandises qu'elles vont revendre à Tahiti : principalement des légumes, des fruits, et de la vannerie, spécialités de l'île, mais aussi de la nourriture en quantité car, on ne sait jamais, le voyage peut durer plus longtemps que prévu par manque de vent ou à cause d'une avarie. De gros paquets de *poi*[505], des régimes de bananes et des *fe'i*[506] pendent le long du bastingage. Les goélettes, le soir, sont des lieux d'oralité. On y raconte des histoires effrayantes de *tupapa'u*, des légendes anciennes mais on y écoute aussi la lecture de la Bible introduite à Rurutu depuis 1822.

> « Les vieillards s'entourent de petits enfants pour lire la Bible et racontent des histoires. Ce sont des moments infiniment agréables et on souhaiterait que cela dure éternellement. » (Walker, 1999 : 70)

---

[505] *Poi*, voir *popoi* : pâte à base de fruit à pain, de banane ou de taro.
[506] *Fe'i* : banane plantain de montagne.

Il ne reste plus aujourd'hui que quelques navires marcahnds[507] pour sillonner encore les archipels polynésiens et garder un peu de la poésie des voyages d'antan. Le soir, pour dormir, on continue d'étendre les *pe'ue*[508] sur le pont. Mais la plupart des Polynésiens qui voyagent à travers leurs archipels prennent l'avion.

Le récit de Ta'aria Walker a le charme de ces vieilles photos dont la vue nous rend nostalgiques. Il témoigne d'une manière de voyager qui n'existe plus, et dont on ne veut retenir que l'agrément, en gommant tout ce qu'elle avait d'éreintant, d'aléatoire et de dangereux. Ces souvenirs nous permettent d'imaginer la vie sur les anciennes pirogues, creusets d'identité. L'espace étroit du bateau resserre les liens communautaires. On y mène, encore plus que sur l'île d'origine, la vie d'une famille élargie, d'un '*opu feti'i*[509], avec ses règles et ses rites. Toutes les activités, même les plus intimes, sont faites en commun. Les jours de calme, tout le monde s'occupe : on tresse, on sculpte, on coud, on fait de la musique. On chante beaucoup, et on pêche parfois des requins, « que nous mangeons bouillis pour changer des éternelles boîtes de conserves » (Walker, 1999 : 72). Après une semaine de traversée, il faut économiser l'eau douce, on fait donc la cuisine et sa toilette à l'eau de mer. Quand le temps le permet, les adultes plongent dans la mer et les enfants sont descendus à l'eau dans des seaux de toile. Les séances de nettoyage sont nécessaires pour éviter la gale et les poux. Dans ce microcosme, on perpétue les gestes anciens de la vie sur les pirogues des explorations anciennes. Le temps de la traversée, le danger toujours présent rend plus solidaire, préparant ainsi le groupe à rester uni une fois débarqué. Cette solidarité et cette cohésion forgées pendant le temps passé en mer explique la force de la métaphore de la pirogue dans l'imaginaire polynésien. Le *mata'eina'a*, qui devint plus tard le « district »[510], missionnaire ou colonial, fut d'abord le *va'a mata'eina'a* :

> « Marau Ta'aora comme Teuira Henry font état de ce que l'ensemble formé par les unités de base du *mata'eina'a* s'appelle le *va'a mata'eina'a*, ce qui signifie « pirogue (de la population de la) chefferie ». L'opacité de ce terme composé, bien que soulignée par

---

[507] On continue à appeler « goélettes » des navires marchands motorisés qui n'ont pas l'allure des navires à voiles du début du siècle dernier. Ces « goélettes » assurent le transit des marchandises et des passagers entre les îles, trafic assuré aux temps anciens par les pirogues doubles, les *pahi*. L'arrivée de la « goélette » de Tahiti est encore un moment important dans la vie d'un atoll lointain.

[508] *Pe'ue* : traditionnellement natte tressée en feuilles de pandanus, mais aujourd'hui en paille de riz ou en matière plastique.

[509] '*Opu* : le ventre, la tribu, le siège de la pensée, et *feti'i* : famille.

[510] Ce mot désigne aussi aujourd'hui la campagne par opposition à la ville.

> Oliver, n'est toutefois pas totale. On saisit qu'il s'applique à l'articulation, à la structure sociale de la chefferie, assimilée métaphoriquement aux différentes parties d'une pirogue formant un tout et ayant à sa tête un chef. Il est d'ailleurs possible que le terme ra'atira, désignant cette classe intermédiaire entre la noblesse (*hui ari'i*) et le peuple (*manahune, mata'eina'a*) soit lui aussi forgé sur la base d'un terme lié à la pirogue (tira, désignant son mât). » (Saura, 2005 : 80)

La pirogue fut le creuset réel et symbolique d'une identité polynésienne qu'on ne peut réduire à la seule territorialisation et que la métaphore de la plantation n'épuise pas. Une identité se forge aussi dans un projet, dans une entreprise commune. Ce que confirme un texte de Flora Devatine :

> « Avec la pirogue double, plus spacieuse, on quitte un temps et un rythme ancien pour passer à la taille et à la vitesse des « taupiti ». Une assertion que corroborent des expressions anciennes telles « te va'a mata'eina'a », « la population d'un district », « te va 'a hiva », « Ceux qui habitent à l'intérieur des limites d'une île ou d'un district », « te va'a 'ai'a », « la nation », dans lesquelles « va'a » désigne « la population », « la société ». » (Devatine, 2005 : 33)

Taaria Walker se souvient aussi du personnage du capitaine qui impressionnait tant le groupe. L'équipage de la goélette et les passagers se reposaient entièrement sur cet homme autoritaire qui tirait son *mana* non seulement de sa force et de ses connaissances mais aussi des relations qu'il entretenait avec le monde obscur :

> « […] c'est un sorcier, il sent arriver les choses invisibles. Il s'appelle Tua'ana'eu. Ce vieux grisonnant, à la voix forte et aux muscles de fer, n'a jamais fréquenté l'école, mais son instinct ne le trompe pas. » (Walker, 1999 : 70)

Le capitaine de la goélette était le dernier héritier d'une tradition non écrite qu'il maîtrisait encore un peu. Même si son bateau était de conception européenne, il savait encore deviner le vent, il connaissait ses *'avei'a*[511] et pouvait trouver sa route grâce au chemin des étoiles comme savent encore le faire quelques marins de par le monde, qui naviguent à la voile. Quand le bateau était privé de vent et commençait à manquer d'eau, il envoyait une baleinière à la recherche d'une île pour trouver à se ravitailler. Une mesure risquée que seul pouvait prendre le capitaine : la vie des hommes était en jeu si le vent se levait soudain. On savait que le « vieux » sentait ce que le commun des mortels ne percevait pas. Il pouvait, s'il prévoyait du mauvais temps, demander au pasteur d'avancer l'heure de la prière et aux enfants d'aller se coucher au fond de la cale. Le pasteur, qui était le seul à pouvoir rivaliser avec lui, essayait de

[511] Repères.

calmer les passagers par des chants ou en s'adressant au Tout-Puissant, mais, en dernier recours, c'était toujours le capitaine qui s'expliquait avec le Ciel[512]. Lui seul savait affronter le vent, la mer, « la nuit et ses mystères redoutables » (Walker, 1999 : 70). Ses décisions engageaient la vie de ses passagers. En pleine tempête, il pouvait même prendre le risque de virer de bord pour aller chercher un matelot tombé à la mer. Taaria se souvient qu'une fois, après une terrible tempête, voiles déchirées et mât cassé, elle est quand même arrivée à Papeete « à l'allure d'un crabe sans pattes » (Walker, 1999 : 77).

> « En nous accostant, le pilote du port a les larmes aux yeux. Il n'arrive pas à croire que nous ayons pu survivre après tant de dégâts, sans T.S.F. et sous le commandement d'un capitaine qui ne sait pas lire une boussole. » (Walker, 1999 : 77)

Taaria Walker est comme tous les Rurutu : elle se sent terrienne, fortement attachée à une île qui vit de son agriculture. Les traversées sur les goélettes lui font cependant retrouver, comme on retrouve en soi un sentiment ancien que l'on croyait perdu, ses « racines » maritimes. Selon la légende, l'île de Rurutu aurait été fondée par des équipages venus de Tahiti et d'Amérique du Sud (Brun, 2007 : 31-36). La narratrice est issue de ce peuple de la mer dont elle est fière :

> « J'ai infiniment d'admiration pour ces gens de la mer ; rien qu'à voir ces visages sereins, chacun absorbé par son occupation préférée, je devine que le danger est loin de nous. Ils sont superbes et je ne trouve pas de mot pour qualifier leur supériorité par rapport au monde civilisé. Une confiance aveugle en l'Eternel, le Tout-Puissant de la création, les rend insensibles à la mort. Pour eux, si elle n'arrive pas aujourd'hui, elle arrivera demain ; c'est une issue qu'aucun humain ne peut éviter. » (Walker, 1999 : 73)

Taaria Walker a perçu, pendant les voyages de son enfance, ce que pouvait être l'expérience maritime de son peuple et l'importance de la mer dans l'histoire polynésienne. Les vies humaines paraissent bien fragiles confrontées à la puissance terrifiante de l'océan. Une traversée n'est pas seulement une expérience physique, c'est aussi un voyage initiatique et métaphysique, qui invite l'individu à se poser des questions fondamentales sur son existence. Aujourd'hui, l'avion a effacé la mer, les distances et l'expérience même du voyage, qui se résume à quelques scènes de départ et d'arrivée. La durée, qui en faisait son prix et sa valeur, a presque été abolie.

---

[512] Une figure d'Achab ?

Les voyages évoqués dans les romans n'ont pas tous, cependant, la poésie des déplacements d'autrefois en goélette. D'ailleurs, puisque la durée y est supprimée, ils ne sont plus contés. Ils ne participent plus à la construction d'une identité polynésienne. Au contraire, ils sont signes d'une perte ou d'une punition. La traversée, comme le dit Titaua Peu, devient arrachement et elle est synonyme d'échec[513]. Partir, c'est, comme dans le cas de Ehu, faire le constat de son défaut d'identité. Dans les livres de Michou Chaze ou de Célestine Vaite, l'arrivée à Faa'a des gens des îles, venus chercher du travail à Tahiti, est le signe d'une malédiction qui pèse depuis quelque quarante ans sur le peuple polynésien. Cette ville populaire aux portes de Papeete est une sorte de non-lieu, des limbes, ou un Texaco, qui accueille tous les naufragés de la vie. Heureusement Materena en fera une mangrove, un lieu d'où naît la vie[514]. Dans *L'Arbre à pain*, Teva, venu de Rangiroa, confie son histoire malheureuse à sa cousine. Il a quitté son île pour devenir riche et la vie à Tahiti l'a perverti.

> « Il quitte Rangiroa pour gagner plein de sous facilement.
> Il a plein de cousins qui sont allés avant lui et ils gagnent tous bien. Aucun n'est revenu parce qu'ils gagnent bien tous. Mais lui, il reviendra, dans trois ans. Il a des projets. Travailler dur, faire des journées longues, économiser presque toute sa paye, et puis rentrer dans trois ans et monter un bizness pour emmener les touristes à la chasse sous-marine avec le speed-boat tout neuf qu'il va pouvoir se payer. Et évidemment, épouser Manuia qui est du même village, et avoir de beaux enfants avec elle.
> Tout ça, il l'a promis à sa mère.
> Elle a dit :
> - Mon fils, une fois que tu auras goûté la vie à Tahiti, tu ne vas plus vouloir cette vie à Rangiroa, simple et lente. Tu ne vas plus vouloir être pêcheur. » (Vaite, 2003 : 290)

Le cousin James qui est venu le chercher à son arrivée à bord du *Temehani*[515] est l'illustration parfaite de ce qui arrive aux Polynésiens qui partent.

---

[513] Victor Segalen n'est peut-être pas pour rien dans cette vision négative du voyage. Térii, après s'être trompé dans sa récitation, est condamné à voyager pendant vingt ans avant de pouvoir retrouver sa terre.

[514] Il est frappant de constater à quel point Faa'a devient peu à peu, dans la fiction polynésienne, une ville proche de Texaco, ce quartier mis en scène par Patrick Chamoiseau. Faa'a est une ville plus importante que Papeete mais c'est une sorte de quartier « en bordage de l'En-ville » (Chamoiseau, 1992 : 321). « Texaco était ce que la ville conservait de l'humanité de la campagne. » (Chamoiseau, 1992 : 309) A Faa'a, ce ne sont pas des campagnards qui s'installent mais ceux qui ont quitté leur île lointaine. Le Marqueur de paroles antillais dit très justement : « Je compris soudain que Texaco n'était pas ce que les Occidentaux appellent un bidonville, mais une mangrove, une mangrove urbaine. » (Chamoiseau, 1992 : 289) Rappelons que la mangrove n'appartient ni à la terre ni à la mer, c'est un biotope, un entre-deux dont l'écrivain chante l'importance vitale.

[515] Nom du bateau, mais aussi nom du plateau de Raiatea où pousse un tiare particulier appelé *tiare 'apetahi* (5 pétales situés sur un seul côté) ; on pensait que les âmes des trépassés se réunissaient sur ce plateau avant de prendre leur vol pour l'Au-delà.

> « Autrefois il avait des muscles d'acier à force de pêcher les gros poissons ; autrefois il était propre et respirait la santé. Maintenant on dirait un *hombo*, presque un clochard. Teva regarde le tatouage sur le bras de James ; on a tatoué un cœur et le cœur est percé d'une flèche et Teva a envie de rire, mais il sait que ça n'est pas une bonne idée de se moquer du tatouage de James. » (Vaite, 2003 : 290)

Le Polynésien qui voyage dégénère. En quittant sa terre, il perd son identité. Son tatouage ridicule montre à quel point il est acculturé.

En 1976, pourtant, malgré cette indifférence apparente à la mer et au voyage, la population vint en masse accueillir sur la plage de Papeete la pirogue hawaïenne *Hōkūle'a*[516]. L'anthropologue Ben Finney prouvait au monde que les anciennes pirogues doubles polynésiennes avaient pu, sans les instruments modernes de navigation, parcourir le Pacifique[517]. L'entreprise avait demandé beaucoup de recherches car les connaissances et les techniques de construction anciennes étaient perdues. Il avait fallu se documenter sur les anciens navires et aller chercher en Micronésie un navigateur encore capable de naviguer sans instruments. Pius Mau Piailug[518] parvint à mener l'*Hōkūle'a* à Papeete en un mois. L'accueil fut enthousiaste. Un peuple, qui croyait trouver son identité uniquement dans sa terre, se souvint un temps qu'il avait été un peuple de navigateurs. L'exploit n'inspira guère les écrivains, qui continuèrent à chanter le retour à la terre et les charmes de la maison traditionnelle. Flora Devatine cependant comprit la valeur symbolique de l'exploit. Elle composa une suite de textes intitulée *Te Pehe o Hokule'a*, « le chant de l'Hokule'a », en hommage, dit-elle, « à tous les navigateurs, à tous ceux, passés ou présents, qui ont tracé leur sillage dans le Pacifique ». Nous avons déjà présenté, dans la deuxième partie de ce travail, un des textes de ce cycle écrit dans le style des anciens *pata'uta'u*, qui servaient à encourager les rameurs. Un autre texte écrit en tahitien est intitulé « Te Fa'atara o Hokule'a ». Ce texte d'éloge, qui célèbre l'exploit de la pirogue hawaïenne, mérite que l'on y porte attention. L'écrivaine l'a fait suivre de notes qui l'expliquent et donnent une idée de la scénographie imaginée pour ce chant. Flora Devatine se saisit de l'événement auquel elle a assisté pour rappeler que l'identité polynésienne s'est forgée dans une aventure maritime souvent occultée.

---

[516] *Hōkūle'a* : « l'étoile jaune » ou « l'étoile de la joie », qui est l'étoile Arcturus.
[517] Sur les maîtres de la navigation ancienne et sur l'importance de la pirogue double dans l'exploration du pacifique voir Serge Dunis (1990 : 20-47).
[518] Pius Mau Piailug, venu de l'île de Satawal. Sur le voyage de l'*Hokule'a*, voir le site de la Polynesian Voyaging Society : http://pvs.kcc.hawaii.edu/finney76.html

« Annexe 1-a : Note explicative du « Fa'atara » de Hokule'a
1. Tout Tahiti est à la fête, debout sur la place de Pa'ofa'i.
« Nous vous saluons tous ! »
2. « Tero ! »
C'est le cri traditionnel des îles pour annoncer l'arrivée d'un bateau, alors que celui-ci n'est encore qu'un point à peine perceptible à l'horizon.
« Tero, e pahi ! »
Ce cri est repris par la foule, qui a abandonné toute occupation pour accourir sur la place de Pare. La population s'assemble sur le rivage, par dizaines, par centaines, par milliers et scrute l'horizon.
A la vue de la pirogue double de forme ancienne, la population se trouve, comme par enchantement, transportée des siècles en arrière, aux temps des longues migrations à travers le grand Océan, aux temps des grands voyages et de ses vaillants héros, de ses grands navigateurs.
En voici justement un qui revient d'un de ses voyages :
C'est Tafa'i !
« Tafa'i à la peau rouge », né d'un humain et d'une déesse, qui a fait surgir les Iles Hawaï du fond de la mer et qui a tenté vainement de les rapprocher des autres îles de la Polynésie.
Les gens se lamentent sur l'état de la fière pirogue « Anuanua » de Tafa'i qui a dû essuyer les grosses lames de « Tainuiatea ».
3. Les chefs exhortent leurs gens à aller au devant de la grande pirogue double dans leurs embarcations à bout relevé.
Les femmes, pratiquant leur jeu favori, déjà nagent et glissent, cheveux au vent, sur les vagues, se dirigeant vers le récif de la passe pour accueillir elles aussi Tafa'i.
Leurs savantes évolutions nautiques ne pourront que réconforter, qu'apaiser le héros.
Mais voilà que soudain le brouillard qui enveloppait jusque là la pirogue double se déchire et brise l'enchantement : Tafa'i a disparu avec sa fière pirogue « Anuanua ».
Il est depuis des lunes et des lunes parti au « Rohutu no'ano'a », « le paradis au doux parfum » réservé aux cœurs vaillants.
On se retrouve subitement en 1976.
Alors les éléments naturels, témoins eux aussi du mirage et en communion avec les Anciens, manifestent leur déception, leur nostalgie, et pleurent sur le passé qui ne reviendra pas.
Il y eut des invocations douloureuses dans le ciel et des lamentations silencieuses de la mer dans la baie de Vai'ete.
4. La pirogue Hokule'a, a tout vu de la méprise des Anciens sur la côte, de la superposition de deux événements identiques, à peu de choses près, mais distants, de plusieurs siècles,
En fait celle du passage furtif du passé sur le présent.
Hokule'a sort de la brume, s'avance, se présente :
« Ce n'est que moi, Hokule'a-Tapatai, « Hokule'a la Valeureuse », celle qui « ne craint ni le vent ni la mer »,
Celle que l'on a ceint à l'île de Maui de feuilles de « ti », feuilles de « ti » jaunes, feuilles de « ti » aux reflets rouges de Hawaï.
Le vent Moana-roa-no-Tane, vent de paix, favorable aux piroguiers, m'a fait voguer en sécurité sur Tainuiatea, le grand océan sans limites,
Sur cet océan parfois rugissant, parfois bruissant.
Il m'a guidé jusqu'à Tahiti, patrie de mes ancêtres, Tahiti, cette terre dont ils ont gardé la nostalgie ».

5. Les membres de l'association Ta'inui, apprenant que la pirogue hawaiienne Hokule'a, partie, au début du mois de mai de cette année 1976, de l'île de Maui, pirogue qu'ils attendent et dont ils ont préparé l'arrivée, est enfin là,
Les membres de l'association Ta'inui, donc, courent de tous côtés, s'empressent de ramer vers le large pour aller encercler Hokule'a de leurs filets-pirogues,
Autrement dit, pour l'accueillir dignement et l'escorter jusqu'au rivage.

« Sois la bienvenue, Hokule'a ! »
« Nous te saluons ! »

Furent les paroles d'accueil répétées plusieurs fois.
De l'avis des « aito », Hokule'a est une pirogue magnifique, comme le son de sa conque, que l'on avait entendu au large.
Hokule'a demande que l'on dégage la passe de To'ata, passe de Pape'ete, afin qu'elle puisse faire son entrée.
Les joyeuses évolutions sur une mer moutonneuse des pirogues escortant Hokule'a, les coups de rames prestes et profonds des vigoureux piroguiers soulèvent des brassées d'écume et forment autour d'Hokule'a comme de délicats bouquets de fleurs blanches scintillant au sommet des vaguelettes.
7. La brise marine souffle, remonte la vallée, descend sur l'Aora'i puis plus bas sur la terre Pa'ofa'i devant laquelle se tient Hokule'a :
« C'est ton éventail, oh pirogue double ! »

Et dans la douceur du « hupe »[519], les fleurs des vallées doucement inclinent leurs corolles au-dessus des visiteurs de marque, comme pour les saluer :
« Sois la bienvenue, Hokule'a ! »
« Nous te saluons ! »
(Vaitiare, 1976)[520]

Ce *pehe* de louange[521], qui met théâtralement en scène un malentendu, lie de façon explicite l'exploit réalisé en 1976 aux exploits légendaires du héros polynésien Tafa'i, qui a passé sa vie à « rapprocher » les îles polynésiennes. Il a réussi, par son voyage, à pêcher des îles et à les fixer, mais il les a aussi rapprochées. Les navigateurs légendaires polynésiens, nous

---

[519] La brise nocturne qui descend de la montagne.
[520] Ce poème, dont le texte original écrit en tahitien, a été chanté en *tārava* en 1976, à l'occasion de l'arrivée de l'*Hokule'a*. Il a été publié en juin 2001 dans une série de plaquettes intitulées ***Les tablettes – Te Hiapo – Tata'u sur Tapa de Vaitiare***.
[521] On peut rapprocher de ce *pehe* l'éloge universitaire écrit par Serge Dunis, lorsque Ben Finney fut reçu docteur honoris causa, en 2007, à l'Université de Polynésie française, et dont nous reproduisons un court extrait, confié par l'auteur :
« Tu Moana, alias Ben Rudolf Finney,
BR Finney,
Maître d'œuvre, d'astres et de navigation
De la plus célèbre pirogue double de la création,
Hokule'a,
Étoile de la Joie !
Hokule'a dont les proues jumelles, depuis 1976,
Avec aise,
Font et refont les routes immémoriales foudroyées en 1769. »

l'avons déjà signalé, continuaient la création du monde en finissant de le « découvrir ». Ils ne se contentaient pas de soulever peu à peu le couvercle du ciel, ils maillaient l'espace maritime découvert et mettaient en relation les îles entre elles, les îles par rapport aux astres également. Ils le tressent comme on tresse un filet ou une natte.

Ce texte de 1976, écrit bien avant les premiers romans, est aussi un plaidoyer pour une écriture polynésienne dont bien peu se souciaient à l'époque. Le texte met en scène son propre mode de fabrication, son tissage. Comme par « enchantement », nous dit le poème, le passé mythique se superpose un instant au présent. Le moment fort du récit de Flora Devatine est celui du malentendu[522], la superposition momentanée de l'histoire et du mythe, comme le font deux lanières de pandanus ou de cocotier, quand on les tisse. Ecrire, pour Flora Devatine, c'est tisser de l'ancien souvent mythique avec du contemporain, et fabriquer ainsi la natte de l'identité nouvelle polynésienne[523]. L'*Hokule'a* contemporaine de Ben Finney est, un instant l'*Anuanua*[524] de Tafa'i, à l'intersection de deux temps. L'exploit de la pirogue hawaïenne

---

[522] On remarquera avec quelle régularité revient, dans l'histoire des contacts, l'hypothèse du malentendu. Nous pensons à Marshall Sahlins qui a voulu montrer que Cook fut le bénéficiaire puis la victime d'un *working misunderstanding*, un malentendu constructif (1989). Le capitaine anglais fut, selon cet auteur, pris par les Hawaïens pour le dieu Lono, et donc comblé de présents. Mais quand il revint hors période rituelle, il fut tué. Jean-François Baré généralisa l'hypothèse du malentendu dans son livre *Le Malentendu Pacifique* (2002). Le malentendu est à l'intersection de deux séries d'événements, une sorte de « superposition » temporaire comme le dit Flora Devatine.

[523] Jean-Marc Pambrun, plus tard, insistera lui aussi sur le tressage et en fera la métaphore de l'écriture. Il écrit en 1993, à compte d'auteur, un texte intitulé L'Allégorie de la natte, où il se propose de « rapprocher toutes les connaissances issues de la culture polynésienne afin de les tresser et de former un ensemble [la natte] … et suggérer la possibilité pour les hommes issus de cultures diverses de se rencontrer sans se heurter en entrecroisant leurs différences » (Pambrun, 1993 : 11). Plus récemment, dans son roman Le Bambou noir (2005), le personnage principal, le Tahitien, réalise peu à peu, au fil des épisodes, un dessin qui figure sur la première de couverture du livre. Ce personnage, élève des Beaux-Arts, est passionné par tout ce qui est tressage ou tissage. Il peut être séduit par les cheveux d'une femme, qui forment un tissage sur un drap, et par la maille particulière qu'on retrouve dans « les toitures en feuilles de cocotier ou de pandanus, les panneaux de bambou tressés » (Pambrun, 2005 : 142). L'insistance de l'auteur sur le tissage du texte s'explique certainement par son désir d'« autochtoniser » l'écriture, pour la rattacher à un art polynésien ancien.

[524] Le mot *ānuanua,* qui signifie « arc-en-ciel », est évidemment symboliquement riche. L'arc-en–ciel est un trait d'union entre le ciel et la terre. Par son intermédiaire, le dieu Oro fait présent à son épouse Vai-rau-mati de deux cochons (Henry, 1997 : 239). Les pirogues polynésiennes de la mythologie parcourent indifféremment la voûte céleste ou la mer, à la fois unissant ces deux espaces de navigation et les séparant puisqu'elles contribuent à la « découverte » du monde. L'espace maritime et l'espace céleste sont alors différenciés, mais on peut les lire en miroir : les îles deviennent les étoiles de la mer ; se repérer sur la mer exige qu'on connaisse les étoiles. Sur le grand *marae* de Taputapuatea, on peut voir la grande pirogue sacrée, *Ānuanua*, dans laquelle voyage l'effigie d'Oro (Henry, 1997 : 127). Le jeune héritier d'un grand chef découvre ses terres à bord d'*Ānuanua*. La pirogue était tirée à terre en utilisant comme rouleau le corps d'un sacrifié. On eut recours, selon Teuira Henry, à de nombreux « rouleaux » de ce genre pour la visite à Moorea et à Tahiti du jeune héritier de Pomare II (Henry, 1997 : 196).

permit aux Polynésiens de se réapproprier non seulement leur espace mais aussi leur passé. Ce peuple se souvint qu'il n'avait pas toujours craint le voyage.

3 La pirogue de Hina

Il existe dans les légendes tahitiennes une héroïne fascinante, Hina. Ce personnage féminin est intéressant parce qu'il échappe aux déterminations habituelles qui pèsent sur les femmes et les restreignent d'ordinaire aux tâches domestiques ou à la reproduction de l'espèce[525]. La généalogie divine nous apprend qu'Hina est l'enfant d'Atea, l'Immensité céleste, et de Hotu, la Fécondité terrestre (Fécondité). Cette femme légendaire nous intéresse parce qu'elle a participé, aux côtés de son frère Rû, à l'exploration du monde. *Tahiti aux temps anciens* recense plusieurs récits qui lui sont consacrés. L'un d'eux énumère les différents noms d'Hina. Une lecture rapide pourrait nous faire croire à l'existence de plusieurs Hina. La composition de ses noms marque en réalité, comme il est de règle pour les personnages aristocratiques, les étapes marquantes de la vie du personnage : Hina-fa'auru-va'a (Gris[526] le pilote de la pirogue), Hina-ta'ai-fenua (Gris qui explora la terre avec Rû), Hina i-a'ai-te-marama (Gris qui pénétra dans la Lune), Hina-nui-te-arara (Grand gris de la femme gardien) et Hina-tutu-ha'a (Gris le batteur d'étoffe) (Henry, 1997 : 421). Cette suite de noms est un itinéraire qui unit définitivement Hina à la lune, à la fin de sa vie, et en fait la représentation par excellence de la femme, ainsi liée à la lune et à ses cycles[527]. Mais il n'empêche, et c'est là l'intérêt à notre sens de ces légendes consacrées à Hina, que l'identité de cette femme ne se

---

[525] Jean-Pierre Vernant marque bien l'opposition que les Grecs faisaient entre Hestia la sédentaire et Hermés le voyageur : « Hestia est la déesse du foyer, au cœur de la maison. Elle fait de l'espace domestique qu'elle enracine au plus profond un dedans, fixe, délimité, immobile, un centre qui confère au groupe familial, en assurant son assise spatiale, permanence dans le temps, singularité à la surface du sol, sécurité face à l'extérieur. Autant Hestia est sédentaire, refermée sur les humains et les richesses qu'elle abrite, autant Hermès est nomade, vagabond, toujours à courir le monde ; il passe sans arrêt d'un lieu à un autre, se riant des frontières, des clôtures, des portes, qu'il franchit par jeu, à sa guise. Maître des échanges, des contacts, à l'affût des rencontres, il est le dieu des chemins où il guide le voyageur, le dieu aussi des étendues sans routes, des terres en friche où il mène les troupeaux, richesse mobile dont il a la charge, comme Hestia veille sur les trésors calfeutrés au secret des maisons. Divinités qui s'opposent, certes, mais qui sont aussi indissociables.» (Vernant, 2004 : 179). Ce texte, qui a été commandé pour le cinquantième anniversaire du Conseil de l'Europe, est inscrit parmi d'autres, sur une borne du Pont de l'Europe qui relie Strasbourg à Kehl.

[526] Teuira Henry traduit *Hina* par « Gris », la couleur de la lumière de la lune. Ce mot est bien sûr polysémique : *hina*, peut être une araignée dont la toile est appelée *'ūpea a Hina*, «le filet d'Hina », c'est aussi la « postérité » ou « l'arrière-petit-enfant », et enfin « le nom de la première femme de Ti'i ». « Une légende affirme qu'elle vit maintenant dans la lune d'où son surnom : *Hina i a'ai te marama* = Hina qui habite la lune » (*Dictionnaire de l'Académie tahitienne*, 1999 : 190). La lune se disait anciennement *māhina*.

[527] Une personne de sexe féminin se dit *hine* : le mot n'existe qu'en composition (ex. *vahine*).

résume pas à sa seule féminité lunaire. Hina n'est pas seulement la batteuse de *tapa* que raconte la dernière légende. Cette calme occupation, réservée traditionnellement aux femmes, ne suffit pas à la définir. Hina a été sur sa pirogue, au côté de son frère Rû, une exploratrice. Elle l'a aidé à continuer l'œuvre créatrice de Ta'aroa, à soulever un peu plus, par ses voyages, le couvercle du ciel, et à achever le repérage de l'Océan, participant à la division de « la terre en Est, Ouest, Nord et Sud et en Sud-est, Nord-est, Sud-ouest et Nord-ouest » (Henry, 1997 : 421). Sur leur pirogue *Te-apori* (La coque), avec une grande natte comme voile - le tressage est chaque fois souligné : la pirogue tresse les îles - le frère et la sœur explorent le monde, Rû, assis à l'arrière avec sa grande pagaie qui sert de gouvernail, et Hina à l'avant pour fixer le cap et annoncer la terre. Les rôles paraissent bien répartis. L'exploration n'est donc pas seulement une affaire d'hommes[528]. Hina y participe en annonçant les îles : Tahiti, Moorea, la presqu'île de Taiarapu. Elle chante les rivières qu'elle voit, les chevrettes qu'on y trouve, les montagnes, les forêts et même les vagues. Ce chant de terre, véritable *paripari fenua*, fait l'inventaire d'un monde que l'on s'approprie en le nommant. La pirogue avance, les terres montent à l'horizon, et le chant les stabilise. Un autre récit, fait en 1886 par Tupaia, un maître d'école qui le tenait de son propre père, raconte le retour de Rû et Hina de Te-ao-tea-roa (Nouvelle-Zélande), des confins du monde polynésien. Ce récit de retour à l'île d'origine est rythmé par un balancement constant, celui de la pirogue bien sûr, mais aussi celui du récitant, conservé par le texte écrit. La sœur questionne et le frère répond. A eux deux, ils tressent le chant du vaste Océan qui s'ouvre devant eux, *tei mua te moana atea*, mais dont les îles déjà reconnues leur indiquent le chemin du retour.

> « - O Rû ! Une terre s'élève,
> Quelle terre est-ce ? (*O vai ia fenua* ?)
> - C'est Porapora, que son mot de passe soit,
> Porapora la grande ; la première née,
> Porapora dont la flotte consume dans les deux sens,
> Porapora à la pagaie silencieuse.
> Porapora à la feuille rose,
> Porapora la destructrice de flottes[529].
> Rû chanta encore :
> - Je tire, je tire vers la terre,

---

[528] Le texte nous renseigne par ailleurs sur les anciennes méthodes de navigation des explorateurs polynésiens : le frère empanne la nuit lorsque le danger est là (proximité des îles et des écueils) et navigue vers l'est pendant la journée.

[529] Les habitants de Porapora (Bora Bora) étaient des guerriers réputés. Lorsqu'ils approchaient un rivage la nuit, ils enveloppaient leurs pagaies pour les rendre silencieuses.

Te-apori, ô Te-apori !
Je tire, je tire vers la terre,
Maintenant tiens-toi bien à Taha'a. »
(Henry, 1997 : 480-481)

Hina questionne à nouveau et le frère nomme à nouveau. Les noms s'égrènent : Maurua (Maupiti), Porapora (Bora Bora), Taha'a, et enfin la mythique Havai'i (Raiatea).

La pirogue polynésienne, mise en scène dans les récits d'aujourd'hui, n'est plus la pirogue d'exploration d'Hina et de Rû. Dans le roman de Louise Peltzer, elle ne sert qu'à assurer la liaison entre Tahiti et Huahine. Le plus long voyage en pirogue qui est évoqué est certainement celui qu'entreprend Havai, l'écrivaine que Michou Chaze met en scène dans *Vai*. Satisfaite d'avoir terminé son livre, elle prend sa pirogue pour son dernier et magnifique voyage :

> « Havai se tourne vers le levant. Dans l'heure livide de la pluie qui s'est mise à tomber, un point d'azur perce l'aube et rapidement se déplisse inondé de lumière.
> Elle se lève et pousse la pirogue à la mer.
> La lumière éclabousse l'eau et les nuages, crénelant une gorge dans la pluie. Le tonnerre, les éclairs, les pahu[530], et les toere[531] rythment le tarava[532] qui danse au fond du bleu.
> Havai se sent transparente dans la lumière qui lui caresse le corps. Elle se sent si mince, si légère, si gaie.
> Le ciel crie, les nuages s'enflamment, la pluie crépite, lorsque Ahurai[533], déesse du mara'amu[534] accueille son enfant. » (Chaze, 1990 : 40)

Elle peut quitter sa terre puisqu'elle a sauvé la mémoire polynésienne en écrivant. L'oraliture polynésienne est riche en navigations vers le royaume des morts[535] mais le voyage de Havai est particulier parce qu'il se fait vers l'est. Les âmes des morts, selon les vieilles croyances tahitiennes, partaient vers le Pō en se dirigeant vers le couchant, après avoir fait une dernière halte sur un promontoire situé souvent au nord-ouest de l'île d'origine. Ce lieu de « décollage

---

[530] *Pahu* : tambour traditionnel.
[531] *Tō'ere* : instrument de percussion fait d'un morceau de bois évidé présentant une fente dans la longueur.
[532] *Tārava* : un type de chant traditionnel.
[533] Ahurai : déesse des vents.
[534] *Mara'amu* : vent du sud.
[535] Tafa'i, après avoir tranché les tendons de l'île-poisson que fut Tahiti et tiré les îles de l'eau, entreprend le voyage par excellence, celui qui conduit vers la mort. Il visite la région du *Pō* d'où il ramène Hema, son père aveugle. Plus tard, il part en voyage à bord de sa pirogue *Niu* (Cocotier) pour se saisir de l'esprit de sa femme Hina qui vient de mourir. Il suit les étapes de cette « âme » ce qui le conduit à Moorea, puis enfin à Raiatea, sur le mont Temehani, le dernier lieu avant l'envol définitif vers l'autre monde. Il réussit heureusement à l'attraper par les cheveux, au moment où elle prend son envol. (Henry, 1997 : 577-578)

des âmes » était appelé *Rere-a-varua*[536]. Havai, qui porte le nom de l'île mythique d'origine, ne part pas vers l'ouest, mais vers la lumière de l'est, dans une assomption radieuse. Cette mort est le début d'une nouvelle vie.

Bien qu'elle n'ait jamais tenté de raconter de grandes navigations, Flora Devatine a fait une grande place à la pirogue dans son œuvre. La pirogue lui rappelle d'abord des souvenirs très précis de son enfance passée dans la presqu'île sauvage de Tahiti, mais elle est aussi un motif symbolique qui inspire constamment son écriture, qu'elle qualifie volontiers d'« écriture pirogue à coups de rames » (Devatine, 2003a : 43). A lire les textes de ses conférences ou de ses poèmes, on comprend l'expression. Cette écriture orale, dont elle se réclame, est influencée par le balancement particulier de ce moyen de transport assez instable et par les nécessités de sa propulsion. Chaque vers est un coup de pagaie. Les retours fréquents à la ligne scandent la progression du texte. La lecture d'*Humeurs* (1980), son premier recueil poétique, montre comment la pirogue soumet peu à peu la pensée à son oscillation si caractéristique et à son rythme. Le voyage qu'envisage l'écrivaine est d'abord intérieur. Elle refuse d'ailleurs tout nouveau départ. Il s'agit d'une introspection à laquelle se livrent, par écrit, bien peu de jeunes filles polynésiennes, à une époque où il était inconvenant de révéler ses « humeurs ». Flora Devatine, qui signe Vaitiare, « la rivière des fleurs », suit sa pente, se laisse entraîner par l'eau de ses rêves et de ses déceptions, comme on le fait dans des journaux intimes. L'écrivaine confesse sa « peur de connaître » ou de « se reconnaître ». Mais, dans le dernier tiers du recueil, la pirogue de l'enfance apparaît soudain, et impose, avec elle, les images du Pari avec ses hautes falaises.

> « Et ressortent
> Les racines
> De l'arbre mûrissant…
>
> Et souffle
> Le vent
> Qui retourne la terre
> Retourne mon balancier
>
> Et frappent
> Le flux
> Contre le « Pari »[537]

---

[536] Comme celui de Tata'a à Tahiti. Voir l'article d'Annie Reva'e Coeroli-Green « Tata'a, envol des âmes vers le Pō », dans *Littérama'ohi* 14, décembre 2007, pp. 92-93.

Et le reflux,
Contre ma pirogue. »
(Devatine, 1980 : 143)

De ces souvenirs, elle ne veut retenir que l'équilibre précaire d'une pirogue prise entre le flux du vent et le reflux des vagues. Cette navigation si hésitante et si peu hauturière est celle des premiers moments d'une écriture polynésienne qui se cherche, et qui balance constamment entre l'appel du large et le retour à la terre.

« Les vallées qui souvent
Deux par deux sont creusées
Retiennent des oiseaux de rêves
Et cachent mes rêves d'oiseau.

Des « ua'ao »[538] perchés sur les balises,
N'ayant pas encore appris
A se méfier de l'homme,
Les yeux mi-clos
Me regardent passer.

Des « iata'e »[539], deux par deux,
Se poursuivent plein ciel,
Et glissent, glissent dans le vent,
Tous mes rêves d'enfant.

Vent du large,
Vent de la terre,
Vent de la piroguière
Solitaire. »
(Devatine, 1980 : 147-148)

Le voyage en pirogue dont il est question est un voyage solitaire, certes, donc différent de celui des grandes expéditions d'antan, mais c'est l'expérience d'une liberté nouvelle. L'écrivaine se souvient de ce sentiment nouveau pour elle :

« Seul
Dans sa pirogue
Avec le ciel, tout en haut,
Et la mer, la mer tout autour :
Le vertige de l'enfant
Ivre de liberté. »
(Devatine, 1980 : 149)

---

[537] L'écrivaine explique ainsi en note ce mot : « côte sauvage de la presqu'île entre Tautira et Teahupo'o ». C'est une région verte, caractérisée par de grandes falaises qui tombent dans la mer.
[538] « Le fou » indique l'écrivaine en note.
[539] « La sterne blanche » indique l'écrivaine en note.

Le Pari est un lieu sauvage qui ouvre vers l'est, vers un Ailleurs oublié, mais c'est aussi une terre dont peu à peu l'écrivaine retrouve l'histoire. A la pointe d'Atiti'i sont enfouis des *ti'i*[540]. Sur les *marae* abandonnés plane encore le souvenir des Anciens. Le père de l'écrivaine découvre même, sous des pierres, d'anciens battoirs à *tapa*. Mais les oiseaux, éternels voyageurs, encouragent le départ ou l'errance nostalgique.

> « Sur une tige de fer,
> Balise de fortune
> Ou de misère,
> Un oiseau blanc,
> Au passage de votre pirogue,
> Fait des pointes,
> Battant des ailes,
> Comme pour une révérence. »
> (Devatine, 1980 : 152)

La fin du recueil revient sans cesse sur ce dilemme qui est encore celui de nombreux écrivains polynésiens : faut-il répondre à l'appel du large ou revenir chez soi ? Le déracinement semble nécessaire pour écrire, pour enfin se libérer des pesanteurs terriennes, mais l'inventaire de ce que fut ce pays est à peine commencé. Les Polynésiens ont encore beaucoup à apprendre sur leur passé. L'écrivaine semble indécise comme sa pirogue prise entre deux forces contraires.

> « J'attends le vent,
> J'attends la houle,
> Qui me pousseront
>
> Vers le large,
> Ou vers le rivage,
> A leur gré,
> Ou à mon gré,
> C'est pareil.
>
> Comme ma pirogue
> A la vague
> J'adhère à l'événement. »
> (Devatine, 1980 : 154-155)

Malgré la décision de se laisser aller, on sent bien qu'elle résiste, qu'elle est attachée à cette terre qu'elle ne peut se résoudre à quitter.

> « Aussi, accroche-toi

---

[540] L'écrivaine définit ainsi le mot en note : « pierre ou bois taillé représentant des dieux anciens ». Le mot *tiki*, plus connu est marquisien.

A ta branche,
Accroche-toi
A ton arbre,
Et vis ta vie
D'homme du lieu,
En accord avec la nature,
Puisant la vie
Dans tes racines.

Méfie-toi du vent
Qui t'arrache
Et t'entraîne,
Loin de la terre,
Loin de ton arbre.
Tu t'y perdras,
Et nul ne te reconnaîtra. »
(Devatine, 1980 : 159-160)

Est-il raisonnable de repartir au large, et de prendre le risque d'être moqué comme un *hutu pāinu*, alors que le combat militant recommande d'être un *Mā'ohi tumu* ?

« Tu es
D'ici,
Tu resteras
Ici,
Tu mourras ici.

Ce n'est pas la mort, ça,
C'est la sagesse. »
(Devatine, 1980 : 161)

On sent bien que Flora Devatine se résigne à cet enracinement sans enthousiasme. Elle se rend peu à peu compte que ce balancement hésitant nourrit son écriture. Elle comprend qu'il faut à la fois s'accrocher à sa terre pour ne plus se perdre et s'y arracher pour se trouver.

« C'est le cri
D'un oiseau
Du « Pari »,
Qui ne sait
De quel côté
Se porter.

L'oiseau,
Entre deux branches
Balance,
L'oiseau
Entre deux vents hésite. »
(Devatine, 1980 : 165)

Enfin elle prend sa décision. Elle choisit l'écriture et prend le risque de se lancer dans une voie où peu de Polynésiens se sont risqués.

> « Je n'ai plus de repères
> Je n'ai plus les Anciens
> Pour me guider en mer.
>
> Je n'a plus qu'à passer
> Qu'à pousser ma pirogue
> En faisant mon chemin. »
> (Devatine, 1980 : 168)

La « frêle embarcation » de l'écriture hésite encore à prendre le large. Presque vingt ans plus tard, en publiant son second recueil, Flora Devatine parle encore de ses anciennes hésitations qu'elle appelle ses « tergiversations ». Elle sait qu'elle ne doit pas oublier la leçon de ses voyages en pirogue le long des falaises du Pari. Il lui faut garder cette oscillation qui fonde son style.

Dans un poème dédié à sa mère, elle garde, dans *Tergiversations et Rêveries de l'écriture orale* (1998), ce balancement si particulier :

> « Si j'ai été un terevete 'ura[541]
> De ton jardin fleuri
> Tu étais mon bel arbre purau ro'a[542]
> I te rara 'aivi
>
> Mon bel arbre Ti'ura
> I te taha i Niuri'i
>
> Mon Tamanu du Temoto'i
>
> Mama,
>
> Tu étais…
> Tu étais
>
> Ma pirogue des longues traversées
>
> Tu étais mon Maui
>
> Laboureur des mers
> Pêcheur de terres promises »
> (Devatine, 1998 : 141-142)

---

[541] Plante médicinale aux feuilles de velours rouge.
[542] Un arbre commun à Tahiti, l'*hibiscus tiliaceus*.

La leçon de la pirogue, c'est aussi une manière d'écrire qu'illustre un texte intitulé *Temps et espace*, écrit en 2004. L'écriture est une dérive qu'il faut maîtriser, qui va de mot en mot, comme la pirogue de l'enfance allait de pâté de corail en pâté de corail, lançant parfois son ancre pour ne pas se laisser emporter. Le « temps » en tahitien, c'est *tau*, mais *tau*, c'est aussi « le pâté de corail » ou « l'ancre ». La polysémie invite à l'aventure :

> « Trêve de justifications ! Il devenait urgent de revenir à « tau » - où j'étais attendue ! - pour tenter une sortie du « temps » de l'écheveau des façons de penser intriquées les unes dans les autres ! Il faudrait en sortir ! Se jeter à l'eau et se laisser porter par le courant avec son « rau » ou « nana'ihere », « longue guirlande de feuilles de cocotier attachées ensemble pour constituer un filet »,
> Et débusquer les concepts de temps et d'espace, l'un n'allant pas sans l'autre, toujours associés, comme l'homme à la terre, et l'histoire à la géographie,
> Comme le jour et la nuit, et l'Est à l'Ouest, comme la pirogue et le balancier ! Ah ! Aller tailler, creuser du côté de la pirogue ?
>
> Déjà ancre, balancier, perchoir, de bouger, de se mettre sur les rangs ! Il s'agirait de trouver le lien entre tous les « tau », « saison, temps, époque, période »
> Et « pâté de corail sous-marin », « ancre », « se poser, se percher », « guerre, querelle », « tatau », « réciter, répéter continuellement la même chose »,
>
> Et avec « te 'aere », « l'étendue », « te ta'ere », « la quille », « atea », « espace infini », « distant, éloigné dans l'espace ou le temps », « 'atea », « coque de canot », « tau'atea », « côté droit d'une pirogue »…« A tau a hiti noa atu » ! « A jamais » ?
>
> Installée sur « te manu », - non pas l'oiseau, mais « le siège court en travers dans une pirogue, prévu pour les invités ! » - la mémoire, - des définitions, principes physiques, mécaniques, mathématiques élémentaires - rafraîchie, et ragaillardie par l'air marin, j'observais, me répétant :
>
> « L'espace est statique, et le temps est mouvement,
> Il s'écoule, et l'écoulement se traduit par une vitesse qui met en relief le temps invisible qui passe, et que l'on peut évaluer à partir d'un point fixe, extérieur, duquel l'on peut se rendre compte du temps qui s'écoule.
> Quant à l'espace, il ne peut être apprécié que de l'intérieur, quand on est à l'intérieur »
>
> Le voyage d'exploration pouvait se poursuivre avec « pâté de corail, ancre, oiseau, pirogue, balancier », qui s'étaient présentés en groupe pour dire leur lien avec « te tau », « te 'aere », « te atea » ! » (Devatine, Bulletin du LARSH, n° 2, 2005 : 20-21)

Le voyage d'exploration est une dérive onomastique contrôlée. Penser, c'est exploiter les possibilités qu'offrent les mots, les liens que l'on peut établir entre eux, et tresser ainsi l'espace du texte. Cette technique est-elle un retour à une technique de composition ancienne, une *inventio* polynésienne ancienne ? Est-elle influencée par les *tuāro'i*, ces joutes oratoires nocturnes qu'organisent encore les pasteurs sur des versets bibliques ? Flora Devatine, pour réfléchir sur le temps et l'espace n'hésite pas à jouer sur la polysémie polynésienne et sur la paronymie. Il suffit parfois de changer la longueur d'une voyelle, d'introduire ou de

supprimer une occlusion glottale pour passer d'un sens à un autre. *Aere*, c'est « le haut d'une montagne » ou « l'état mystérieux des êtres après la mort ». Et *'āere*, c'est « la forêt dense », « l'arbre avec l'écorce duquel on fabriquait le *tapa* », « la grande étendue du ciel, de mer ou terre dont on ne peut voir la fin », « un grand marécage que l'on ne peut traverser » ou encore « un groupe d'animaux ». Flora Devatine n'hésite pas à solliciter encore *ta'ere*, « le fond d'une pirogue » mais aussi « la culture, l'ensemble des connaissances acquises par une personne ». Et *tāere* signifie aussi « lent »….

> « En effet, la pirogue n'ayant pas de quille, - cette longue pièce de bois fixée tout le long du fond d'un bateau pour la stabilité –
> « Le fond, « te ta'ere », - « te ta'ere va'a », du dieu « Ta'ere », « source de toutes les connaissances » - repose directement sur l'espace mer, « te 'aere miti »,
> En fait, la quille est remplacée par le balancier.
> Pour en revenir à « ta'ere », c'est quelque chose comme « ta-'aere », qui signifierait « avec l'espace », « reposer sur l'espace », « utiliser l'espace ».
> (Devatine, *Bulletin du LARSH,* n° 2, 2005 : 22-23)

L'écriture n'est plus seulement enracinement, comme l'ont imaginé certains écrivains, recherche de l'identité *tumu*, c'est aussi une dérive acceptée mais maîtrisée, un vagabondage qui évoque encore très vaguement la lointaine épopée maritime. Les pirogues n'ayant pas de quille sont plus sensibles à la dérive, l'art de la navigation, comme la pensée polynésienne, consiste essentiellement à maîtriser cette dérive et à jouer avec elle pour l'exploiter du mieux possible[543]. La leçon de la pirogue, c'est aussi une nouvelle définition de l'identité polynésienne, plus dynamique et moins figée :

> « On jette l'ancre, « tau », « tutau », on s'établit pour un temps plus ou moins long, puis on rebondit ailleurs, ou on est propulsé sous la poussée de l'extérieur, événements, environnement, ou de son propre élan, de son mouvement interne ! … »
>
> Y a t-il du rebondir ailleurs très vite pour échapper au temps ?

---

[543] Les pirogues doubles des anciens Polynésiens dérivaient beaucoup et pour cette raison, elles remontaient très difficilement au vent. Les petites pirogues simples d'aujourd'hui, équipées d'un balancier à gauche, dérivent tout autant. Nos voiliers européens, quillards ou dériveurs, sont pourvus selon le cas d'une quille ou d'une pièce de bois appelée « dérive », qui s'oppose à ce glissement sur le côté, qui rend difficile le maintien d'un cap. Les anciens Polynésiens, sur leurs pirogues, devaient sans cesse compter avec cette dérive importante, ce qui a eu certainement pour résultat de les obliger à mettre en place des stratégies de navigation plus sophistiquées que n'eurent à le faire les pilotes des bateaux à quille ou à dérive. Peut-on tirer de ces contraintes nautiques des conclusions plus générales relatives à la manière de penser polynésienne, ou plus largement asiatique ? On serait tenté de penser que l'art de la navigation sur les pirogues a habitué le Polynésien ou l'Asiatique à ne pas s'opposer directement à l'adversaire et à utiliser la force contraire à son profit. Hokule'a dut naviguer toujours un peu plus à l'est pour compenser la dérive et arriver à bon port.

> « … On n'est jamais du lieu, du seul lieu où l'on est,
> Et d'où l'on croit être originaire,
> On est de plusieurs lieux, de tous les lieux !
>
> C'est ce que la généalogie mémorise et transmet dans sa récitation qui raconte à l'homme qu'il est de plusieurs lieux, c'est à dire de partout !
>
> Le Polynésien ne se pensait pas en tant que membre d'un unique district, île ou pays, mais par référence à tous ses ancêtres :
> « Je suis d'ici, mais issu d'ancêtres, de racines différentes ... »
>
> Ainsi, l'homme, la seule espèce à se rendre partout, est universel !
> (Devatine, *Bulletin du LARSH*, n° 2, 2005 : 29-30)

L'attention portée au vocabulaire est aussi, à l'inverse, une manière d'ancrer le texte dans son substrat polynésien. La réflexion que conduit Flora Devatine prend appui sur les *tau*, les pâtés de corail que sont les mots tahitiens, pour se développer. Chaque écrivain polynésien francophone a sa façon d'ancrer son texte dans sa culture et d'organiser la diglossie. La langue tahitienne, reconnue comme officielle depuis 1980, à égalité avec le français, est enseignée à l'école. Elle fut en son temps, comme les parlers régionaux, combattue par de zélés instituteurs[544]. Les mots tahitiens dans la littérature francophone sont d'ordinaire signalés par l'italique : le procédé éditorial les signale ainsi comme un mot étranger, lui donnant un statut subalterne par rapport à la langue dominante du texte[545]. Dans *Humeurs* (1980), Flora Devatine abandonne l'italique et se contente des guillemets. En 1990, Michou Chaze refuse elle aussi la tradition de l'italique signalant bien, dans un avertissement au lecteur, qu'elle entend ainsi réhabiliter le tahitien :

> « Livre des mots, livre du français, cette langue obligatoire, maîtrisée jusqu'à la forcer à retrouver un passé rêvé, maîtrisée jusqu'à l'obliger à côtoyer, à égalité, ces mots tahitiens jadis bannis à l'école. Et le lecteur comprendra que nous ayons choisi – contrairement aux usages typographiques – de présenter ces mots sans distinction les uns des autres. »
> (Chaze, 1990 : 4)

Flora Devatine, dans ses textes, va bien au-delà de cette simple revendication d'égalité ; ce sont les mots tahitiens qui sont à la source de sa réflexion, c'est sur eux qu'elle ancre son discours.

---

[544] Voir l'article de Louise Peltzer « Le reo tahiti : son statut et son enseignement en Polynésie française », *Littérama'ohi* 13, avril 2007, pp. 26-46.

[545] Une recherche intéressante serait à mener sur cette présentation. Les mots tahitiens dans *Le mariage de Loti* sont signalés par l'italique. L'édition de *Noa Noa* de Paul Gauguin suit la même tradition éditoriale. En revanche, l'édition des *Immémoriaux* de Victor Segalen ne fait pas ce tri. Les mots tahitiens sont mêlés aux mots français.

4 L'*ʻōra*

Une dernière légende, récitée par le prêtre Tamera en 1824, puis par Tupaia de Motu-apu en 1886, raconte que Hina, après avoir exploré la terre, un soir où la lune était bien visible, prit sa pirogue pour aller lui rendre visite. Ce fut sa première exploration en solitaire et son dernier voyage :

> « Une fois arrivée, la lune lui plut tellement qu'elle abandonna sa pirogue à la merci des flots qui l'engloutirent. » (Henry, 1997 : 482)

Depuis Hina demeure à jamais dans la lune, *te marama*. Il n'est pour elle, semble-t-il, d'île plus plaisante que celle-là. Elle qui battait l'écorce de l'arbre à pain[546] pour fabriquer le *tapa* blanc qui habillait les hommes sur la terre va désormais se consacrer là-haut à battre l'écorce du *ʻōrā*, le banyan[547], pour fabriquer le *tapa* brun clair destiné aux dieux. Elle utilise l'écorce dont on voit les branches sombres lorsque l'on regarde l'astre.

> « Un jour que Hina était dans le banyan, elle brisa, avec son pied, une branche qui tomba dans l'espace et finit par atterrir à Opoa (Raiatea) où elle prit racine ; ce fut le premier arbre de cette espèce dans le monde. C'est un arbre magnifique dont le tronc s'évase en forme de table et qui est si large que depuis des temps immémoriaux, les gens ont l'habitude d'y placer leurs nattes pour y converser et s'y reposer.
> L'espace clair dans la lune est l'endroit où se trouvait la branche et c'est là qu'habitait Hina sous l'arbre. » (Henry, 1997 : 482-483)

Hina, qui était la protectrice de toutes les femmes auxquelles était réservée l'activité de battage du *tapa*, va devenir aussi « l'inspiratrice des batteurs de *tapa* sacré qui s'efforçaient d'égaler son talent artistique » (Henry, 1997 : 482). Le *tapa* sacré, fait avec l'écorce du *ʻōrā*, était destiné à couvrir les effigies des dieux, et notamment celle de Oro à Raiatea. En s'installant sur la lune, elle devient non seulement la femme par excellence, mais elle accède également à une activité supérieure qui la met en contact avec les dieux. Elle profite d'ailleurs de cette intimité pour leur dérober une branche, qui va donner l'arbre sacré du grand *marae* d'Opoa, et dont l'espèce va peu à peu se répandre dans le monde. C'est une femme qui fournit aux hommes l'arbre sous lequel on converse et on échange des nouvelles. Après avoir contribué à nommer le monde, Hina permet à la parole de circuler. Est-ce un hasard, si l'arbre

---

[546] A Havai'i (Raiatea), près de l'endroit où elle rangeait sa pirogue, il y avait un arbre à pain dont l'écorce lui servait à faire son *tapa* blanc.
[547] Le *ficus prolixa*, s'écrit aussi banian.

dont elle fait cadeau à l'humanité favorise les échanges ? Il s'étend en laissant tomber à la verticale, depuis ses branches, des racines aériennes qui se plantent en terre, formant des troncs secondaires, qui à leur tour étendent des branches, l'arbre progressant avec la répétition des cycles. Le banyan voyage en restant fidèle à son tronc d'origine. Quel beau modèle pour une identité polynésienne qui hésite entre l'enracinement et le voyage. Le *'ōrā* est le modèle même de l'identité rhizomique dont parlent Deleuze et Guattari (1980), et dont se réclame Edouard Glissant (1996 : 60)[548]. D'autre part, le texte de la légende, un peu confus sur la manière dont l'arbre s'est répandu en Polynésie[549], finit cependant par conclure : « Cet arbre ne se reproduit que par ses branches » (Henry, 1997 : 483). Venu du ciel, il a fallu, lui aussi, le planter pour qu'il devienne autochtone.

Le mot *'ōrā* qui désigne le banyan sous lequel on converse, est proche du mot *ora*, la vie. Flora Devatine joue sur la paronymie et parle de l'*hiapo*, cette étoffe végétale obtenue à partir de l'écorce du *'ōrā,* dans laquelle était enveloppé l'enfant, probablement le premier-né[550]. Elle évoque son nom, Flora, où il lui semble retrouver cet arbre de vie : Fl-ora.

Flora Devatine en acceptant la dérive des noms rompt avec la fascination du nom unique et du lieu d'enracinement. Elle découvre au cœur de son nom cet *'ōrā* aux racines multiples ou cette *ora* qu'elle ne peut contenir dans un espace restreint. Elle rompt ainsi avec la fascination du Lieu unique.

> « On dit qu'on est ce que la terre, lieu de naissance et lieux de vie font de nous : je suis née et j'ai grandi jusqu'à dix-sept ans à la limite entre le *te fenua 'aihere*, la brousse, la campagne, la partie sauvage, inculte, vierge de la presqu'île, *Te pari*,

---

[548] Quelle meilleure image que l'*'ōra* à opposer à celle de l'*iho tumu* ? A un modèle identitaire conçu comme un arbre à enracinement unique, exclusivement centré sur l'île-mère, on peut opposer cette identité rhizomique. Si les branches du banyan qui lancent leurs racines vers le sol ne sont pas à proprement parler des rhizomes qui progressent sous le sol, elles en gardent cependant le principe : l'arbre progresse par réenracinements successifs. Le banyan aide à concevoir une modèle identitaire différent de celui mis en avant par les militants du renouveau culturel. Ce modèle fut celui de l'épopée maritime polynésienne, mais il est aussi très nouveau, puisqu'il marque l'importance de la Relation, la nécessité de se confronter au monde, de définir de nouvelles solidarités, et d'accepter le métissage comme une richesse, et l'errance comme un bonheur, non plus comme une malédiction. Hina fut une errante sur terre et un jour elle a décidé d'aller vivre sur la lune, loin des hommes, pour faire le tapa des dieux.

[549] Le texte de la légende évoque un moment l'intervention d'oiseaux, qui se saisissent des figues du banyan et en éparpillent les graines. Mais par la suite il se contredit et affirme que cet arbre ne peut se reproduire ainsi.

[550] Conversation avec l'auteure. Elle intitule *Les Tablettes. Te Hiapo. Tata'u sur Tapa de Vaitiare*, une série de poèmes écrits depuis trente ans (1995), dans laquelle on retrouve ces « Batteuses d'étoffes aux gais battoirs de Mau'oro ».

> Et le village appelé te ‘oire, « la ville », partie « urbanisée », civilisée, de Tautira,
>
> De l’esprit sans frontière, sans limite, embrassant tout le champ culturel, dans lequel il y a autant de place nécessaire pour aborder tous les sujets :
> Un monde intérieur vaste, étendu, que je sens large, vierge, inhabité, à l’instar du paysage et des fonds marins qu’enfant j’avais devant les yeux et que je scrutais intensément depuis la pirogue,
> Tant ils m’attiraient, me fascinaient et m’effrayaient à la fois,
> M’interrogeant à leur propos sur ce qu’ils renfermaient, portaient, cachaient, pendant les multiples et longues heures de voyage en pirogue, entre le *Pari* et le village. » (Devatine, *Littérama’ohi* 3, 2003 : 31)

Revendiquer son appartenance à un pays est souvent une manière de se fermer à l’Autre. L’expérience du Pari et de la pirogue a, au contraire, disposé l’écrivaine à découvrir un monde polynésien plus riche qu’elle ne l’imaginait et à s’ouvrir à d’autres cultures. *Littérama’ohi*, la revue qu’elle a fondée, a bien sûr commencé par donner la parole aux auteurs polynésiens qui n’avaient guère d’espace où publier, mais peu à peu elle s’ouvre à d’autres écrivains, d’autres langues et à d’autres formes d’art.

Depuis 2004, les numéros de *Littérama’ohi* font une place aux autres écrivains océaniens. Jimmy Ly, dans l’éditorial du numéro 5, montre la nécessité de cette ouverture :

> « Après quatre parutions, *Littérama’ohi* ne pouvait se contenter de publier que des écrivains exclusivement polynésiens. La création pour si brillante qu’elle soit ne peut vivre en vase clos. Pour progresser, pour ne pas s’enfermer dans des horizons limités par les récifs coralliens, elle a besoin de l’inspiration et du dynamisme d’apports extérieurs aux expériences diverses et variées. » (Ly, *Littérama’ohi*, n°4, 2004 : 9)

L’écriture pirogue redécouvre les vertus du voyage et se met à nouveau à tresser dans l’espace polynésien « la natte humaine ». Aujourd’hui, c’est aux femmes qu’il revient de naviguer, de reprendre la pirogue polynésienne longtemps échouée. La Polynésie ne peut rester plus longtemps hors du temps et de l’espace. Il est nécessaire d’en finir avec l’isolement ou le repli frileux. La jeune fille imprudente de la légende avait bravé les interdits et s’était arrachée à la terre de Raiatea. Elle avait su couper ses racines et devenir cette pirogue-poisson que les dieux eurent tant de mal à maîtriser et à arrêter. Il avait fallu qu’un pilote divin la contrôle et que Tafa’i, à coups de hache, sectionne ses tendons pour la fixer, pour en faire à nouveau une île, une terre stable. Mais, dans l’aventure, le monde polynésien s’était agrandi. La littérature féminine peut reprendre ce mouvement libérateur. L’identité polynésienne n’est pas seulement dans l’enracinement, dans la contemplation obsessionnelle de son origine. Le

mythe nous a appris qu'à vouloir trop remonter le temps, on risque de mourir[551]. Les ressassements identitaires peuvent être périlleux. L'histoire de ce peuple nous a heureusement appris que l'identité polynésienne est aussi dans cet effort, dans « cette poussée tremblante du toujours nouveau » (Glissant, 1996 : 69). La pirogue doit être à nouveau tirée vers la mer. Non plus pour conquérir des espaces nouveaux, mais pour nouer des liens avec d'autres cultures et accepter le monde dans sa diversité.

Ce peuple de navigateurs avait tourné le dos à la mer. Il l'avait considérée comme une barrière alors qu'elle était un chemin. Il avait cru, en célébrant à l'envi les vertus de l'enracinement, se couper de l'Autre et ainsi affirmer son identité. Tout départ, tout voyage était connoté négativement. Celui qui dérivait était un *hombo*, un marginal, un voyou. La pirogue polynésienne, qui avait fait l'admiration de tous les navigateurs, à commencer par Cook, avait presque disparu du paysage littéraire. Et pourtant, c'était grâce à elle que s'étaient constitués les premiers groupes humains qui s'étaient installés sur les îles. Ils avaient formé, à terre, des sociétés-pirogues. Comparer aujourd'hui la société polynésienne à une pirogue, c'est montrer son désir de la voir avancer.

L'affirmation identitaire ne peut plus se satisfaire de la seule revendication autochtone, elle doit s'appuyer sur des solidarités plus larges et compter avec les cultures les plus diverses. La littérature polynésienne, longtemps fascinée par le tronc unique, le *tumu*, a négligé les liens qui avaient été tressés, il y a longtemps, avec les autres îles du Pacifique. Un Polynésien ancien ne se définissait pas par sa seule île natale, dans laquelle on avait planté son placenta, mais aussi par des liens parentaux et des alliances complexes, qui avaient été nouées avec d'autres groupes vivant sur des îles lointaines. La littérature polynésienne d'aujourd'hui redécouvre une identité rhizomique. Les espaces identitaires ne sont plus stables et se modifient en fonction de l'Autre avec qui il faut échanger. C'étaient les continentaux, comme les Romains, qui pensaient que l'île était isolée, une *insula*. Les peuples de la mer, comme les Grecs, savaient qu'elle était une « terre presque isolée », une *nèsos* (Cuisenier, 2006 : 407)[552], une étape sur une route, un point de connexion sur l'espace immense que parcouraient les navires.

---

[551] Maui meurt en voulant rentrer dans le vagin de sa mère.
[552] Le mot grec νῆσος signifie « île » ou « presqu'île », mais il dérive du verbe νέω qui « aller, venir, s'en aller », mais aussi « nager », et enfin « filer ».

Le repliement ou la crispation identitaire ont été une réaction normale, quand la France imposa ses expériences nucléaires, et que la mondialisation fit sentir ses premiers effets. La Polynésie française, qui pouvait jusque-là se sentir protégée, fut propulsée malgré elle, à la fin des années soixante, dans un monde qui semblait indifférent à ses préoccupations. Les administrations missionnaire ou coloniale l'avait tenue autant qu'elles l'avaient pu hors de l'agitation du monde. Il est difficile pour un peuple de 250 000 habitants de ne pas se sentir menacé par une acculturation qui s'impose par tous les moyens de communication, avion, radio, télévision et internet. Les Polynésiens francophones vont devoir gérer ce rapport nouveau à l'Autre. L'affirmation identitaire devient plus complexe que jamais d'autant plus que les modèles anciens, trop rigides, ont perdu toute efficacité. Il va falloir que les individus qui peuvent nouer des relations autonomes, hors du groupe, avec d'autres individus dans le monde, inventent d'autres manières d'être Polynésiens.

Si la littérature polynésienne francophone, après avoir affirmé avec force ce qui la lie à sa terre et à sa culture, se tourne depuis quelque temps vers les littératures voisines du Pacifique, c'est le signe qu'elle perçoit à nouveau les vertus de l'échange. L'Ailleurs n'est plus une menace. Le voyage peut reprendre et la pirogue de l'écriture va permettre de redécouvrir un monde qui s'était quelque temps restreint aux limites de l'île.

Conclusion

« […] donnez-moi sur cet océan divers
l'obstination de la fière pirogue
et sa vigueur marine. »
Aimé Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal*

Nous voulons garder en mémoire, au terme de ce voyage dans la littérature polynésienne, les trois étapes essentielles de notre itinéraire. La première est celle des identités imposées. D'abord appelés « Indiens » par leurs « découvreurs », « peuple de la Bible » par les missionnaires qui les alphabétisèrent, et « sauvages » par les écrivains exotiques, les Polynésiens voulurent enfin revendiquer leur propre identité quand commencèrent les premiers essais nucléaires en 1966. Ce fut alors la deuxième étape. Ils voulurent être *Mā'ohi*, et qui plus est *Mā'ohi tumu*, autochtones bien ancrés dans le sol de leurs îles. Ils tentèrent de fabriquer un modèle identitaire nouveau, avec ce qu'ils savaient de l'ancienne civilisation et des textes sauvés par les missionnaires. Mais ce n'est certainement pas un hasard si la littérature qui émergea à cette époque-là fut essentiellement une littérature féminine. Les écrivaines trouvèrent ainsi l'occasion de faire entendre leur voix dans une société qui avait fait de l'oralité masculine un marqueur identitaire majeur. Ces femmes ne se satisfirent bientôt plus du nouveau modèle identitaire proposé : elles savaient ce qu'elles pouvaient craindre d'un repli sur des valeurs anciennes. Celles qui écrivent aujourd'hui ont pris conscience du rôle essentiel qu'elles ont à jouer dans une société polynésienne qui s'ouvre davantage à l'Autre. C'est la dernière étape du voyage, celle d'une parole féminine autonome.

Nous voulons garder de ce voyage dans la littérature polynésienne le souvenir de quelques personnages féminins qui sont la promesse d'un monde nouveau, l'esquisse d'une identité polynésienne à venir. Le concept même de modèle identitaire a perdu de sa pertinence. Il ne s'agit plus de se conformer à une identité imposée mais d'accueillir davantage le Divers. Comme le dit Materena dans *Frangipanier*, « toutes les femmes ont une histoire à raconter » (Vaite, 2006 : 367) et c'est cette variété narrative qui rend intéressante la littérature qui s'écrit aujourd'hui. Chaque femme invente sa manière d'être polynésienne. Chacune prend sa pirogue et entreprend son voyage. Raconter son histoire, c'est une manière de maîtriser sa

dérive, cette « drive » dont parlent les auteurs antillais[553]. Toutes les histoires que nous avons lues sont des histoires de femmes qui pouvaient se laisser emporter par la violence de l'Histoire ou de leurs compagnons, ou plus simplement des femmes qui risquaient de ne pouvoir faire face aux difficultés de la vie.

Comment ne pas se souvenir d'autres images de femmes, trouvées dans d'autres voyages littéraires. Nous pensons d'abord à Télumée, l'*'aito vahine* de la guadeloupéenne Simone Schwarz-Bart (1972). Aimé Césaire (1963) avait fait de Christophe, l'esclave affranchi devenu roi, le héros douloureux et pitoyable du drame antillais. En 1964, dans *Le Quatrième Siècle*, Edouard Glissant avait conté l'histoire de la famille Longoué, dont il avait cueilli les noms dans la nuit de l'histoire antillaise. Ces nègres marrons avait toujours refusé les noms imposés par les maîtres. Les femmes semblaient étrangement absentes. N'étaient-elles bonnes qu'à travailler sur les plantations ou à faire des enfants ? Télumée fut cette héroïne féminine qui faisait défaut à la littérature antillaise. Le roman de Simone Schwarz-Bart fit sortir à leur tour les femmes de la nuit. Ce sont elles qui incarnent la résistance des esclaves. Ce sont elles dont la généalogie romanesque retient les noms. Il y a d'abord la bisaïeule, Minerve, puis Toussine Lougandor, la grand-mère :

> « Toussine était une femme qui vous aidait à ne pas baisser la tête devant la vie, et rares sont les personnes à posséder ce don. » (Schwarz-Bart, 1972 :9)

---

[553] « Je sus qu'Arcadius était mort bien longtemps après sa mort. On l'avait retrouvé noyé au bas de la lézarde. Sur ses derniers temps, il s'était mis à suivre le circuit des rivières. Il marchait jusqu'à leur source et redescendait avec elles au rythme de leur écume. Son but était de se fondre à leur secret pour atteindre la mer et trouver l'échappée. Mon pauvre doudou, chaque fois, atteignait l'embouchure, fermait les yeux et s'élançait. A chaque fois, il se réveillait dans une prison de vagues. Alors, il remontait et tout recommençait. Combien de fois chercha-t-il ce chemin dans la mer qui n'a pas de chemin ? Il aurait dû, me confia Ti-Cirique (qui m'apprit la nouvelle), connaître la poésie – elle ouvre les chemins de l'esprit - ou s'élancer dans la musique, regarder des peintures et des formes sculptées. Il aurait dû, me dit Carolina Danta (qui passa dix mois de prières au bord de ma détresse), vivre l'inouï en Dieu qui peuplait de lumières le seul chemin qui vaille. Il aurait dû, me dit Marie-Clémence (qui fut auprès de moi quand je me mis à flâner comme une folle), parler aux autres, parler, parler aux autres, et non pas s'adresser à son corps comme s'il y creusait une trouée de déveine. Il aurait dû, me dit Iphigénie la folle (qui vint me voir avec plaisir à l'hôpital Colson), aller voir les psychiatres, pas ceux du pays mais ceux qui viennent de France, qui sans même une piqûre t'indiquent le bon chemin. Il aurait dû, me dit Julot-la-Gale (après Colson, je courus en pleurant alentour de sa case, attendant réconfort), courir vite en lui même mais stopper en dehors… Mais tout en les approuvant, je savais qu'Arcadius ne pouvait rien contre sa drive. Le destin du driveur c'était de nous porter, tous ensemble, vers les mondes égarés dans nos obscurités. Il assumait ce que nous cherchions et nous permettait de le chercher sans que nous en ayons à souffrir. Le driveur, c'était notre désir de liberté dans l'être, notre manière de vivre les mondes en nous, notre nègre marron d'En-ville. » (Chamoiseau, 1992)

Et Victoire, la mère, la lavandière qui met au monde un enfant mort-né, un garçon, puis enfin Télumée. Ces femmes font preuve d'une vaillance quotidienne que les hommes font semblant d'ignorer. Télumée se souvient de ce que lui a dit Man Cia, la sorcière que sa grand-mère lui a fait jadis rencontrer :

> « Alors grand-mère poussa un profond soupir, signifiant que notre visite s'achevait, et, se tournant vers l'enfant que j'étais, man Cia déclara... sois une vaillante petite négresse, un vrai tambour à deux faces, laisse la vie frapper, cogner, mais conserve toujours intacte la face du dessous. » (Schwarz-Bart, 1972 : 70)

Télumée sera ce « tambour à deux faces ». Soutenue par sa grand-mère, et la sorcière, elle essaie d'échapper à la dérision et à la mélancolie qui envahit les âmes des Nègres, à la résignation qui fait le jeu des puissants[554]. Sa case, c'est sa pirogue. Jamais elle n'a accepté la dérive.

> « J'ai transporté ma case à l'orient et je l'ai transportée à l'occident, les vents d'est, du nord, les tempêtes m'ont assaillies et les averses m'ont délavée, mais je reste une femme sur mes deux pieds, et je sais que le nègre n'est pas une statue de sel que dissolvent les pluies. » (Schwarz-Bart, 1972 :284)

Sa pirogue, elle la mène fièrement jusqu'à la mort. Le livre se termine ainsi :

> « J'ai déjà lavé et rincé les hardes que je désire sentir sous mon cadavre. Soleil levé, soleil couché, les journées glissent et le sable que soulève la brise enlisera ma barque, mais je mourrai là, comme je suis, debout, dans mon petit jardin, quelle joie !... » (Schwarz-Bart, 1972 : 284)

Ce personnage fort annonce d'autres personnages féminins que l'on retrouve dans d'autres littératures émergentes. On en trouve, nous l'avons vu, dans la littérature polynésienne[555]. La mère d'Ehu, dans *Hombo*, est une de ces femmes « debout quand les hommes sont à genoux » (Spitz, 1972 : 117). Rui, qui, dans *Lettre à Poutaveri*, attend vainement le retour de Bougainville et pleure sa séparation d'avec Tavi, le missionnaire, n'est pas de ces résistantes-là. Quand tout va mal, elle se contente de rentrer, apparemment indifférente, dans son île de

---

[554] Maryse Condé évoque une interprétation possible de ce roman comme « un récit mythique au sein duquel les femmes symbolisent la Femme, elle-même Ile/Terre » (Condé, 1993 : 57).

[555] Edouard Glissant commence imprudemment *Le Discours antillais* (1997) par cette phrase : « La Martinique n'est pas la Polynésie. » Bien sûr, il a raison. On ne peut comparer les deux peuples. Les Polynésiens n'ont jamais connu l'horreur de l'esclavage. Mais il est peut-être injuste de faire de la Polynésie un simple « séjour d'agrément. » (Glissant, 1997 : 13). La Polynésie fait partie de ces « peuples néantisés, qui opposent aujourd'hui à l'universel de la transparence, imposé par l'Occident, une multiplicité sourde du Divers. » (Glissant, 1997 : 14). L'auteur ajoute cette note : « L'Occident n'est pas à l'Ouest. Ce n'est pas un lieu, c'est un projet. »

Huahine. Mais on trouve d'autres résistantes, comme Taaria qui sait imposer à ses camarades moqueurs son identité Rurutu. Il y a bien sûr la mère de *Mutismes,* qui résiste aux coups de son compagnon, et prend en main son destin en racontant son histoire :

> « En parler, pour elle, longtemps après, représentait une vraie victoire. Là elle devenait vengeresse. Elle n'avait presque plus de haine. Elle nous paraissait forte soudain. Par ces mots à elle, elle avait réussi à exorciser tout un pan de notre histoire. » (Peu, 2002 : 31)

La narratrice douloureuse de *Matamimi* sait elle aussi qu'il faut prendre la parole pour ne pas devenir folle :

> « Ecrire, c'est ma survie. Parce que si je n'avais pas fait renaître ma fille sur du papier, je me serais détruite de l'intérieur. » (Ari'irau, 2006 : 128)

Toutes ces Hina, à l'avant de leur pirogue, savent à quel point il est vital de nommer ce qui a été longtemps caché. L'écriture permet de franchir la passe et de sortir du giron de l'île. Materena est encore une fois exemplaire. Ce personnage, qui lit et écrit peu, comme beaucoup de Polynésiens, sent pourtant à quel point l'écriture est importante. Elle est fière que sa fille Leilani ait obtenu « le Prix spécial » pour un concours de rédaction :

> « C'est l'histoire d'une petite fille de dix ans qui perd une *savate* alors qu'elle est assise sur un ponton. La petite fille est en train d'admirer le soleil couchant lorsqu'une de ses *savates* glisse de son pied et tombe en douceur sur l'eau. La petite fille ne sait pas nager, alors elle ne peut rien faire pour sauver sa précieuse *savate,* rien faire que de la regarder dériver vers l'horizon. » (Vaite, 2003 : 233)

Evidemment la petite fille est triste. Elle rêve que le courant ramène la *savate* sur la plage. Le lendemain, elle va vérifier. Mais l'objet espéré n'est pas revenu. Une vieille femme qui nettoie du poisson la console en lui assurant qu'un jour la mer lui rapportera sa *savate*. Materena est touchée par l'histoire de sa fille. Elle comprend que l'écriture permet de conjurer la peur de la dérive. Elle lui achète alors un beau cahier, pour lui permettre d'exprimer son talent. Leilani partira un jour, mais pas à la dérive. Elle reviendra, après avoir fait des études de médecine, pour aider les gens de Faa'a. Elle n'aura pas la destinée du cousin James qui voulait construire des pirogues, et qui a passé son temps à boire. Les pirogues, il les a gardées dans sa tête. Quant à Materena, elle ne se contente pas d'enregistrer les histoires de sa mère, assumant ainsi sa généalogie cognatique, elle noue, en rhapsode, les histoires des femmes du quartier, tressant ainsi la natte de l'identité nouvelle polynésienne. Elle permet à ses auditrices de raconter leurs histoires grâce à l'émission qu'elle anime. Ce personnage féminin n'a apparemment que faire des identités, ancrées ou non, de l'autochtonie ou de l'oralité

solennelle *mā'ohi*. Ce qui lui importe avant tout, c'est la fierté des femmes. Elles ne doivent pas avoir peur de raconter leur vie réelle. Il faut qu'elles partagent simplement avec d'autres leur expérience. Ce sont les hommes qui aiment l'emphase et les beaux discours, mais les pirogues restent souvent dans leurs rêves.

Il ne faudrait pas conclure de ce qui précède que l'écriture polynésienne s'est définitivement débarrassée de l'identité *tumu* pour se tourner vers le Divers et accepter l'Autre dans son opacité. Nous parlions, en introduction, de pulsation identitaire. L'arbre peut devenir pirogue, et la pirogue peut revenir à la terre pour s'y ancrer à nouveau. Après quelques numéros consacrés à la rencontre avec des écrivains océaniens, la dernière livraison de décembre 2007 de la revue *Littérama'ohi*, n° 14, est consacrée au patrimoine. Par un mouvement naturel, il faut, comme Antée[556], revenir à la terre, reprendre pied et retrouver son souffle, son *iho*. Mais le risque est grand de céder à nouveau à la tentation du repli identitaire et aux exclusions premières. Quand la culture devient un trésor qu'il faut défendre, les discours deviennent vite intolérants. La défense du patrimoine matériel ou immatériel justifie toutes les précautions, protection des sites archéologiques ou des noms tahitiens, par exemple, mais justifie-t-elle pour autant le rejet de l'Autre, exclu parce qu'il n'est pas autochtone ? Rejet d'autant plus étrange que les écrivains ont tous compris que cet Autre était déjà en eux.

> « Un patrimoine ne s'hérite qu'en entier. Un patrimoine ne s'hérite que lorsqu'il est assumé par ses héritiers légitimes. Nous sommes indigènes autochtones de la Polynésie française
> sangs mêlés identité unique
> les uniques dépositaires de ce patrimoine
> entier. Il nous appartient de l'hériter
> entièrement. Il nous appartient de l'assumer de le défendre de le fructifier de le transmettre. »
> (Spitz, *Littérama'ohi* n° 14, 2007 : 113)

Il ne faut pas confondre « autochtonie » et « enracinement ». Le Polynésien n'est pas né de la terre : venu de la mer, il a dû s'enraciner dans son île pour devenir un homme de Tahiti, de Huahine ou d'ailleurs. C'est la terre qui, dans les mythes, donne à l'homme son identité.

> « En fait, ce n'est pas la généalogie qui rend l'homme polynésien,
> C'est l'enracinement qui décide si l'on est polynésien ou non,

---

[556] Antée était un géant fils de Gaia, la terre. Il était invincible tant qu'il restait en contact avec elle. Elle le ranimait chaque fois qu'il la touchait. Certains récits font d'Antée le fils de Gaia et de Poséidon, le dieu de la mer. Hercule réussit à l'étouffer en l'empêchant de toucher terre.

> C'est la terre qui rend polynésien !
>
> Ceux qui choisissent de résider en Polynésie, d'y acheter une résidence, entrent, sans le savoir, dans ce processus de la terre,
>
> Qui a commencé avec les premiers habitants de nos îles,
> Lesquels sont devenus peu à peu des polynésiens,
>
> Un très long travail de la terre polynésienne qui va les rendre peu à peu polynésiens, dans certains aspects de leur mode de vie, de leur façon d'être, de penser ! »
>
> (Devatine, 1999)[557]

L'enracinement permet à l'étranger, désigné de façon méprisante comme un *hutu pāinu*, de pouvoir devenir *mā'ohi*. Cette conception de l'identité permet d'accepter l'Autre, pas seulement celui qui vient du dehors, mais aussi, pour beaucoup de Polynésiens, celui qui est en eux.

Il est normal que les peuples qui se sentent menacés veuillent se protéger. Ils savent aussi qu'ils doivent gérer leur patrimoine. Une identité se négocie[558]. C'est ce que ne cesse de faire la littérature polynésienne. Les anciens polynésiens qui échangèrent leurs noms ou leurs récits monnayèrent ainsi la reconnaissance de ce qu'ils étaient. Ils surent entretenir ces « relations dialogiques » dont parle Charles Taylor.

> « Ainsi la découverte de ma propre identité ne signifie pas que je l'élabore dans l'isolement, mais que je la négocie par le dialogue, partiellement extérieur, partiellement intérieur avec d'autres. C'est la raison pour laquelle le développement d'un idéal d'identité engendré intérieurement donne une importance nouvelle à la reconnaissance. Ma propre identité dépend de mes relations dialogiques avec les autres. » (Taylor, 1994 : 52)

---

[557] Texte confié par l'auteure.

[558] « Il est clair qu'ici, l'identité se construit à la frontière, qu'elle se constitue dans la différenciation, et non pas par rapport à un quelconque « contenu culturel ». Elle se constitue aussi par rapport à l'environnement social et historiquement local, dans un réseau relativement dense d'expérience directe et commune, et non pas comme fruit d'une vague et vaste histoire d'un peuple venant d'une souche quasi mythique. » (Thede, 2000 : 234) Cette remarque de Nancy Thede s'applique aux Gitans du triangle flamenco andalou. Bien sûr, la situation des Gitans minoritaires en terre andalouse est différente de celle des Polynésiens majoritaires dans leurs îles, mais il semble bien que la maîtrise de l'interaction soit plus importante, dans les deux peuples, que le contenu identitaire à proprement parler.

L'acculturation violente dont furent victimes les Polynésiens mit fin pour longtemps au dialogue. Mais, depuis quarante ans, la littérature qui émerge essaie de le renouer. Ecrire, c'est bien sûr affirmer fièrement son identité mais c'est surtout croire aux vertus de l'échange.

Célestine Vaite, comme les autres écrivaines polynésiennes, offre aux lecteurs l'histoire de ces femmes exemplaires : sa mère Loana qui raconte si on lui sert un verre de vin rouge, la cousine Giselle qui accouche dans la Mercedes d'un *Popa'ā*, Mama Roti, sa belle-mère qui soutient toujours son fils Pito, Georgette le travesti qui fait si bien le disc-jockey, Tepua qui a donné sa fille à des *Popa'ā*, ou Mama Teta qui conduit un taxi. Et bien sûr Materena, qui n'est pas seulement une mère. Toutes ces femmes dont les écrivaines proposent l'histoire définissent les nouvelles frontières d'une identité polynésienne d'aujourd'hui qui ne peut plus se satisfaire d'une identité *mā'ohi* ancienne, insensible aux bouleversements de l'Histoire. Ce peuple de Faa'a, qui vit près de l'église, derrière la station-service, pas loin de la boutique du Chinois, à côté de l'aéroport international, n'est plus ce peuple « authentique » dont rêvaient les militants culturels, celui auquel Chantal Spitz, la petite « demie », voulait s'identifier. Le peuple de Faa'a, qui parle mal le tahitien et le français, n'est-il pas lui aussi *mā'ohi* ? De toute évidence, oui. Les romans construisent peu à peu une identité polynésienne différente. Soyons sûrs que les textes à venir en feront encore bouger les frontières. Le geste de Tematua qui enterrait les placentas de ses enfants était une manière bien dérisoire de s'opposer aux bouleversements que subissait la société. Ses enfants étaient « demis » et il savait confusément qu'ils devraient, à leur tour, inventer une autre manière d'être polynésiens.

Les femmes ont pris toute leur place dans l'échange littéraire. Longtemps repoussées par les hommes vers l'obscurité matricielle du *Pō*, ce sont elles aujourd'hui qui prennent la pirogue. Elles se chargent de la découverte de l'*Ao*, un mot qui désigne en tahitien, « le jour », « la lumière », mais aussi le « monde ». Dans le second roman de Marie-Claude Teissier-Landgraf, Sophie, la métisse, pour se faire accepter, s'intéresse un temps au combat culturel des années soixante-dix :

> « Tous se passionnent pour l'affirmation d'une identité protectrice et défensive qualifiée *mā'ohi*, mot nouveau, perçu comme « nationaliste » par les sensibilités et autorités progouvernementales françaises.
> Leur but de restaurer la culture polynésienne enthousiasme Sophie. » (Teissier, 2006 : 232)

Mais elle n'est plus jamais réinvitée aux réunions militantes après cette déclaration :

> « Pourquoi ne pas admettre qu'en réalité nous inventons à partir de lambeaux culturels tronqués, à partir peut-être d'une vague mémoire collective inconsciente ? Accepter cela nous donnerait la liberté d'imaginer une culture jeune et moderne. Qui serait *notre* culture. Au diable, le conformisme et les copies soi-disant historiques ! » (Teissier, 2006 : 227)

Elle comprend alors que son avenir est ailleurs et qu'il lui faut partir si elle veut exister vraiment :

> « Elle est prête à se laisser porter et non plus emporter par le courant de son existence.
> Prête à tenter l'impossible.
> Prête à faire de sa vie d'autres voyages inattendus. » (Teissier, 2006 : 232)

Le personnage, comme l'écrivaine, part faire carrière ailleurs dans le Pacifique.

Stéphanie Ariirau Richard, dans ce même numéro 14 de *Littérama'ohi* consacré au patrimoine, dénonce le danger d'une Polynésie qui a tendance à se fermer sur elle-même.

> « Si près de la vague, les enfants du pays sont si près des vagues. Mais jamais elles ne les emportent loin d'ici. Peuple d'écorchés vifs massés au monoï à la sortie du ventre de leurs mères. Les imposteurs sont si près d'eux, qui se font passer pour eux, parlent à leur place, stigmatisent le mal ailleurs, hexagonal, peuple d'écorchés vifs où chaque mensonge brûle un peu plus leur vie. » (Ariirau, *Littérama'ohi* n° 14, 2007 : 117)

Il faut construire la société-pirogue nouvelle. Il serait dommage que les Polynésiens renoncent à partir, à nouveau, à la rencontre du monde.

> « Savates aux pieds et poches trouées, je marche près de nos vagues, mon frère, en espérant qu'un jour l'une d'elle me saisira. Elle sera immense, elle sera puissante, elle me soulèvera par les pieds. Ecumeuse et bleu velours, elle rugira sous moi. La vague me propulsera où je dois être, elle enroulera autour de mon corps un film humide et tiède, et je laisserai faire. Je n'attends qu'elle depuis cent ans déjà. Ce jour-là arrivera où ma parole sera notre héritage, grand frère. » (Richard, *Littérama'ohi* n° 14, 2007 : 117)

S'ouvrir aux autres, ce n'est pas perdre son identité, bien au contraire[559]. Dans un premier temps, il est nécessaire que les Polynésiens français lisent davantage ce qu'écrivent leurs voisins océaniens, qu'ils découvrent d'autres manières d'être au monde et d'affirmer son identité. Pour eux, c'est une manière aussi de reprendre des relations insulaires interrompues depuis plusieurs siècles. La revue *Littérama'ohi* semble avoir esquissé ce mouvement.

---

[559] « Aux Antilles, le mélange s'est fait sous le mode de la diffraction, de l'hétéroclite, du « bricolage culturel », au sens de Lévi-Strauss et loin de fusionner jusqu'à effacer les traces de leurs origines, les apports culturels des quatre continents se sont ici agrégés, là juxtaposés, sans presque jamais disparaître en tant que tels. Le Créole ne possède pas une nouvelle identité comme le Gallo-romain ou l'Arabo-berbère mais de nouvelles identités. » (Confiant, *Littérama'ohi*, n° 11, 2006 : 109)

Dans *L'Ame des guerriers*[560] (1996), Alan Duff, un écrivain néo-zélandais d'origine *maori*, met en scène Beth Heke, une femme qui se souvient que, dans toutes les maisons où elle est passée, elle n'a vu aucun livre :

> « Pourquoi ? se demanda-t-elle, presque angoissée. Pourquoi les Maoris ne s'intéressent-ils pas aux livres ? Bon avant l'arrivée des Blancs ils n'avaient pas de langage écrit, peut-être était-ce la raison. Mais ça ne satisfaisait pas Beth. Et elle commença à se dire que c'était parce qu'une société sans livres n'avait aucune chance de s'en tirer dans le monde moderne, pas la moindre petite chance. Et je vis, dans une société comme ça, pas vrai ? Avec mes gosses. » (Duff, 1996 : 16)

Beth fouille la chambre de ses enfants. Elle trouve un numéro de *Penthouse* dans la chambre de son fils et des BD dans celle de ses filles, mais pas de vrais livres. La société *maori* que décrit Alan Duff est une société violente et profondément acculturée. Jake, le père, est une brute. On le soupçonne d'avoir violé sa fille Grace qui s'est pendue. Beth est encore un personnage exemplaire, un tambour à deux faces, une *'aito vahine* qui résiste pour sauver ses enfants et ceux de son quartier. Elle sait que le salut n'est pas seulement dans le retour à la tradition des anciens. Il est aussi dans l'ouverture au monde que procure la lecture.

> « Prenez-vous en charge. Tel était le mot d'ordre que Beth avait trouvé au cours d'une lecture, peut-être dans le journal du matin qu'elle recevait désormais tous les jours parce qu'il était plus sérieux, moins futile que la feuille de chou locale. Du coup elle eut l'impression qu'elle y apprenait aussi quelque chose. Et elle en vint aux livres : on n'a pas seulement besoin de nourrir ses enfants, il faut aussi les éduquer. Mais comment ? La bibliothèque.
> Ella alla prendre toute une série de guides du genre *Apprenez à le faire*, qui enseignaient un bon nombre d'activités, depuis la menuiserie jusqu'à la confection d'objets à partir de bouts de tissus. Elle transforma son séjour en une sorte de salle de classe. Elle passa le premier mois avec une classe d'un seul élève. Mais les autres finirent par venir, comme elle l'avait espéré. Et le comité du village de Wainui continua à lui fournir de l'argent pour acheter toute une gamme d'outils et de matériel de quincaillerie permettant de mettre l'enseignement en pratique.
> Prenez-vous en charge ! » (Duff, 1996 : 266)

Nous terminerons cette réflexion sur la construction identitaire en littérature par une scène de classe, extraite de *La Petite Fille dans le cercle de la lune*, un roman de Sia Figiel, une écrivaine samoane. C'est une de ces scènes qu'aiment les littératures émergentes parce que s'y joue explicitement l'identité du personnage.

---

[560] Le livre est paru, en anglais, en 1990, sous le titre *Once Were Warriors*. L'adaptation cinématographique du livre par Lee Tamahori, en 1995, a obtenu un vif succès en Polynésie française.

« Miss Green m'a demandé pour mon nom le jour de la rentrée en dernière année de primaire. Elle m'a dit : Est-ce que tu as un genre de surnom que je pourrais utiliser pour simplifier les choses ? Et j'ai répondu : Je m'appelle Samoana[561]. J'habite Malaefou. J'ai dix ans. Plus toutes les phrases anglaises qu'on nous avait apprises à l'école. Sans savoir ce qu'était un surnom exactement. Elle a hoché la tête et dit : Ana, nous te remercions mademoiselle. Ce qui m'a un peu troublée. Parce que tous les professeurs de Malaefou m'appelaient Samoana. Et d'où venait ce mademoiselle ? J'ai été soulagée en m'apercevant qu'elle appelait tout le monde comme ça. Une drôle d'habitude qu'avaient les pisikoa. Ce qui, je crois, ne signifiait rien de mal. Tant qu'elle ne nous insultait pas. Ana, c'est la fille qui renvoie la balle à Peter et Jane dans nos livres d'anglais écrits à Nouméa, en Nouvelle-Calédonie, par la Commission du Pacifique Sud. Elle porte une robe bleue et a les cheveux de la même couleur que ceux de Fifi. Jaune vif, comme le soleil. Et elle sourit tout le temps. Elle n'est jamais triste. Elle a un frère et une sœur, et eux aussi sourient tout le temps. Toujours. Je pouvais être comme ça aussi quelquefois. Mais quelquefois seulement.

Les autres fois, je vais devant le miroir. Quant tout le monde dort. Ronfle. Je me lève de ma natte et j'ose découvrir le miroir. Le miroir qui est couvert la nuit parce qu'il risque de refléter l'âme d'un mort. Un des rituels du soir de ma grand-mère. Mais elle est partie maintenant. Et je suis là. Je respire.

Je découvre le miroir et je regarde dedans. Et je me vois. Une brise légère passe devant mes yeux où naît un océan. Et je vois des hommes, des femmes et des enfants qui pagaient dans un alia. Un vaka. Un canoë[562]. Et une femme s'écrie Terre ! Fanua ! Whenua !

Nous avons aperçu une terre nouvelle !

Nous avons atteint un nouveau rivage… »

(Figiel, 1996 : 174-175)

La pirogue de Hina est repartie vers des horizons nouveaux.

[561] Le nom Samoana qu'on peut lire Samo Ana comme le fait Miss Green est évidemment dérivé du nom des îles Samoa. Mais on peut y lire aussi le mot *moana* qui désigne « l'Océan ».

[562] Evidemment, il aurait fallu traduire « pirogue ».

Bibliographie

Ecrivains polynésiens

ADAMS Henry et TAAROA Marau
1964 *Mémoires d'Arii Taimai*, traduit de l'anglais par S. et A. Lebois, Société des Océanistes, Paris.
Version électronique en anglais: http://southseas.nla.gov.au/journals/marua/contents.html
http://194.167.236.5/pub/enseignements/langues/ase/lo/livres/taimai.pdf

AMARU Arai'a Patrick
2003 *Puhihau. Poèmes,* Te Fare Tauhiti Nui, Maison de la Culture, Papeete, pp. 43-65.

ARIIRAU (ARI'IRAU) (RICHARD Stéphanie)
2005 *Je reviendrai à Tahiti*, L'Harmattan, Paris.
2006 *Matamimi ou La vie nous attend*, Au Vent des Iles, Papeete.

CHAZE Michou
1990 *Vai. La rivière au ciel sans nuages*, Cobalt / Tupuna, Papeete.
2002 La ballade de Hambo, *Littérama'ohi,* numéro 1, pp. 104-107.
2002 La rue des Rêves Sacrés, *Littérama'ohi,* numéro 2, pp. 265-271.

DEVATINE Flora (Vaitiare)
1980 *Humeurs*, auto-édition, publié sous le nom de Vaitiare, Papeete.
1996 « Y a-t-il une littérature ma'ohi ? », in *BSEO*, n° 271, septembre.
1998 T*ergiversations et Rêveries de l'Ecriture Orale. Te Pahu a Hono'ura*, Au Vent des Iles, Papeete
2000 Rarahu ou Le Mariage de Loti, *Bulletin de la Société des Etudes Océaniennes*, n° 285/286/287, Papeete, pp. 197-205.
2001 *La traversée des noms polynésiens*, DEA, Université de Polynésie française, Papeete.
2002a Flora Aurima. Epouse Devatine. Papeete, *Littérama'ohi,* numéro 1, pp. 146-155.
2002b Te tino ? Le corps ? *Bulletin du LARSH*, n° 1, Au Vent des Iles, Papeete.
2002c Echos du numéro 1, *Littérama'ohi*, n° 2, pp. 14-24.
2003a La Traversée des Noms en généalogie tahitienne, *Le Grand Océan. L'espace et le temps du Pacifique* (dir. Serge Dunis), Georg Editeur, Genève, pp.395-438.
2003b De la confrontation à l'héritage, *Paul Gauguin. Héritage et confrontations* (dir. Riccardo Pineri), Université de Polynésie française, Papeete, pp. 30-43.
2005 Le temps-espace, *Bulletin du LARSH*, n° 2, Au Vent des Iles, Papeete, pp. 13-36.

HENRY Teuira
1997 *Tahiti aux temps anciens*, traduction B. Jaunez, Publication de la Société des Océanistes, n°1, Paris, (1ère éd. anglaise, *Ancient Tahiti*, 1928 Honolulu).

HIRO Henri
1991 *Pehepehe, Message poétique*, Tupuna Productions, Papeete.

LY Jimmy
1996 *Hakka en Polynésie*, auto édition, Association Wen Fa, Papeete.
1997 *Bonbon sœurette et pai coco*, auto-édition, Papeete.
2003 *Adieu l'Etang aux chevrettes*, Editions Te Ite, Papeete.

MANUTAHI Teriiteanuanua Charles
1982 *Contes et légendes de la Polynésie*, auto-édition, Te Hiro'a Maohi Tumu, Papeete.

PAMBRUN Jean-Marc Tera'ituatini
1993 *L'Allégorie de la natte*, auto-édition, Papeete.
2003a *Les Parfums du silence*, Editions Le Motu, Papeete (publié sous le nom d'Etienne Ahuroa).
2003b Triste sauvage, *Paul Gauguin. Héritage et confrontations* (dir. Riccardo Pineri), Université de Polynésie française, Papeete, pp. 44-50.
2004 *Huna. Secrets de famille*. Nouvelles polynésiennes, Ibis Rouge Editions, Matoury (Guyane).
2005 *Le Bambou noir*, Editions Le Motu, Papeete.

PELTZER Louise
1994 « Le pi'i, commentaires d'aujourd'hui », in *BSEO*, n° 261-262, Papeete.
1995 « La mort dans la tradition polynésienne » *in BSEO*, n° 265-266, Papeete.
1995 *Lettre à Poutaveri*, Scoop, Papeete.
1996 *Grammaire descriptive du Tahitien*, Editions Polycop, Papeete.
2000 Lecture contemporaine de Loti, *Bulletin de la Société des Etudes Océaniennes*, n° 285/286/287, Papeete, pp. 210-213.
2002*Chronologie des événements politiques, sociaux et culturels de Tahiti et des archipels de la Polynésie française*, Au Vent des Iles, Papeete.
2007 Le reo tahiti : son statut et son enseignement en Polynésie française, *Littérama'ohi*, n° 13, pp. 26-45.

PEU Titaua
2002 *Mutismes*, Editions Haere Po Papeete.

POMARE Takau
1971 *Mémoires de la reine Marau Taaroa*, Société des Océanistes, Paris.

RAAPOTO Jean-Marius
1994 Le récit du déplacement de Tahiti à l'Est : une imposture historique, *Communication et parlers en Polynésie* (dir. Guy Lombardini), Editions Maisonneuve-Larose, Paris.
1997 *Dimension orale du reo maohi aux îles de la Société*, Institut de Phonétique de Strasbourg et Université Française du Pacifique, Centre universitaire de Papeete.
2002 « Ça c'est sûr choa ia, … il a encore chape à l'école ! » ou « De l'interlangue « franco-tahitien » à la rencontre de deux langues, *Bulletin du LARSH*, n°1, Au Vent des Iles, Papeete, pp 101-118.

RAAPOTO Turo
1988 *L'Animation de la parole de Dieu et la nature originelle « Maohi »*, Edité par l'Eglise évangélique de Polynésie, Papeete.

SPITZ Chantal
2000 Rarahu iti e, autre moi-même, *Bulletin de la Société des Etudes Océaniennes*, n° 285/286/287, Papeete, pp. 219-226.
2002 Chantal T. Spitz-1954, *Littérama'ohi*, pp. 108-109.
2002 *Hombo. Transcription d'une biographie*, Papeete, Editions Te Ite.
2003a *L'Ile des rêves écrasés*, Papeete, Au Vent des Iles (1ère éd. 1991, Les Editions de la Plage).
2003b Où en sommes-nous cent ans après la question posée par Gauguin D'où venons-nous ? Que sommes-nous ? Où allons-nous ? *Paul Gauguin. Héritage et confrontations* (dir. Riccardo Pineri), Université de Polynésie française, Papeete, pp. 100-107
2003 « langue domination langue libération », *Littérama'ohi*, Papeete, n° 4, novembre, pp. 40-43.
2006 *Pensées insolentes et inutiles*, Papeete, Editions Te Ite.
2007 Sommes-nous prêts à hériter notre patrimoine, *Littérama'ohi*, n° 14, pp. 105-113.

TAVAE Raioaoa
2005 *Si loin du monde*, récit écrit en collaboration avec Lionel Duroy, Pocket, Paris.

TEISSIER-LANDGRAF Marie-Claude
2004 *Hutu Painu. Tahiti, racines et déchirements*, Au Vent des Iles, Papeete.
2006 *Atea roa. Voyages inattendus*, Au Vent des Iles, Papeete.

VAITE Célestine Hitiura
2003 *L'Arbre à pain*, traduction de l'anglais par Henri Theureau, Au Vent des Iles, Papeete.
2006 *Frangipanier*, Au Vent des Iles, Papeete.

WALKER Taaria dite Pare
1999 *Rurutu, Mémoires d'avenir d'une île australe*, Editions Haere Po, Papeete.

Ouvrage collectif

2001 *Nouvelle Vague*, Au Vent des Iles, Papeete.

Revues

Bulletin de la Société des Etudes Océaniennes (BSEO), B.P. 110, Papeete.
Bulletin du LARSH, Au Vent des Iles, Papeete.
Littérama'ohi, B.P. 3813, Papeete.
Tahiti Pacifique, mensuel, B.P. Moorea.
Vea Poretani, mensuel de l'Eglise Evangélique en Polynésie française, B.P. 113, Papeete.
Vacarme, 16 rue Cail, 75010 Paris.

Sites

Ile en île : www.lehman.cuny.edu/ile.en.ile
Itereva :www.itereva.pf/disciplines/lettres/pages.htm
www.itereva.pf/disciplines/lettres/archi/archi1.htm

Bibliographie générale

ACADEMIE TAHITIENNE
1999 *Dictionnaire tahitien-français*, Fare Vãna'a, Papeete.

AMSELLE Jean-Loup
1999 *Logiques métisses*, Payot, Paris.

ANDRE Sylvie
2006 Références culturelles croisées dans la littérature francophone polynésienne, *Diversité culturelle et francophonie* (dir. Sylvie André), Haere Po 2006, Papeete, pp. 23-33.

BABADZAN Alain
1982 *Naissance d'une tradition. Changement culturel et syncrétisme religieux aux îles Australes (Polynésie française),* Travaux et documents de l'ORSTOM, n° 154, Paris.
1993 *Les dépouilles des dieux*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris.
2003 « Syncrétisme religieux, identités politiques », *Insularités. Hommage à Henri Lavondès*, Société d'ethnologie, Nanterre.

BARE Jean-François
1985 Les « conversions » tahitiennes au protestantisme comme « malentendu productif » (1800-1820), *Cahiers de l'ORSTOM*, série Sciences Humaines, XXI, n° 1, pp. 125-136.
1992 Terre, espace, territoire en tahitien contemporain. Quelques remarques, *Etudes rurales*, n° 127-128, pp. 75-88.
2002 *Le Malentendu Pacifique*, Editions des Archives Contemporaines, Paris.

BERNABE Jean, CHAMOISEAU Patrick, CONFIANT Raphaël
1993 *Eloge de la créolité*, édition bilingue, Gallimard, Paris.

BLAIS Hélène
2001 Apprendre à dire l'espace. L'invention du triangle polynésien dans les récits de circumnavigation (1817-1845), *Genèses* 45, pp. 91-113.

BONNEMAISON Joël
1986 *L'Arbre et la pirogu*e, Editions de l'ORSTOM, Travaux et documents, n° 201.

BOURDIEU Pierre
1982 *Ce que parler veut dire. L'Economie des échanges linguistiques*, Fayard, Paris.
1996 *Le Déracinement, la crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*, (avec A. Sayad), Editions de Minuit, Paris.
2002 *La Domination masculine*, Points Seuil, Paris.

BOUGAINVILLE Louis-Antoine
1997 *Voyage autour du monde par la frégate* la Boudeuse *et la flûte l'*Etoile, La Découverte/Poche, Paris.

CADOUSTEAU Vaihere
2002 « Le 'Orero : le renouveau d'un antique art oratoire »
http://www.lehman.cuny.edu/ile.en.ile/pacifique/orero.html.

CESAIRE Aimé,
1963 *La Tragédie du roi Christophe*, Présence Africaine, Paris.
1983 *Cahier d'un retour au pays natal*, Présence africaine, Paris.
2004 *Discours sur le colonialisme*, Présence Africaine, Paris.

CHAMOISEAU Patrick
1992 *Texaco*, Gallimard, Paris
1994 *Ecrire la « parole de nuit ». La nouvelle littérature antillaise*, Folio, Paris.
1996 *Une enfance créole II. Chemin d'école*, Folio, Paris.
1997 *Ecrire en pays dominé*, Folio, Paris.

CHAULEAU Liliane
1973 *Histoire antillaise*, Editions Desormeaux, Pointe à Pitre.

CONDE Maryse
1986 *Moi, Tituba Sorcière*, Folio, Paris.
1993 *La Parole des femmes. Essai sur les romancières des Antilles de langue française*, L'Harmattan, Paris.

CONFIANT Raphaël
2006 Les leçons de l'expérience antillaise, Littérama'ohi, n° 11, pp. 108-118.

COOK James
1994 James Cook : premier voyage, *Le Voyage en Polynésie* (anthologie dir. par Jean-Jo Scemla qui se fonde sur l'édition Beaglehole), Bouquins Laffont, Paris.
1998 *Relations de voyages autour du monde*, La Découverte/Poche, Paris.

CUISENIER Jean
2006 Fictions homériques et réalités insulaires, *Ethnologie française*, XXXVI, n° 3, pp. 407-420.

DELEUZE Gilles
1980 *Mille Palteaux* (avec Guattari), Editions de Minuit, Paris.
1996 *Dialogues*, Flammarion, Paris.

DERRIDA Jacques
1967 *L'Ecriture et la différence*, Seuil, Paris.
1972 *De la Dissémination*, Seuil, Paris.

DETIENNE Marcel
2005 *Les Grecs et nous. Une anthropologie comparée de la Grèce ancienne*, Perrin, Paris.

DIDEROT Denis
2002 *Supplément au voyage de Bougainville*, Folio, Paris.

DUFF Alan
1996 *L'Ame des guerriers*, Actes Sud, Arles.

DUNIS Serge
1984 *Sans tabou ni totem : inceste et pouvoir politique chez les Maori de Nouvelle-Zélande*, Fayard, Paris.
1990 *Ethnologie d'Hawaï. Homme de la petite eau, Femme de la grande eau*, Presses Universitaires Créoles / L'Harmattan, Paris
1996 D'épices et d'embruns, *Le Pacifique ou l'Odyssée de l'espèce,* (dir. Serge Dunis), Klincksiek, Paris.
1999 Bathymétrie légendaire, *D'Ile en Ile Pacifique* (dir. Serge Dunis), Klincsieck, Paris,
2003 Le mariage de deux archipels, *Le Grand Océan. L'espace et le temps du Pacifique* (dir. Serge Dunis), Georg Editeur, Genève, pp. 115-167.
2006 De la Chine archaïque à l'Amérique précolombienne par le jade et le mythe : nouveau regard sur les Austronésiens devenus Lapita et Polynésiens, *Bulletin de la Société des Etudes océaniennes*, n° 307-308, Papeete, pp. 197-267.

ELIAS Norbert
1991 *La Société des individus*, Pocket, Paris.

ELLIS Williams
1972 *A la recherche de la Polynésie d'Autrefois*, , Musée de l'Homme, 2 vol., (éd. orig. *Polynesian Researches,* London, 1831), Paris.
Version électronique de *Polynesian Researches* : http://www.nzetc.org/tm/scholarly/tei-EllPol.html

ELSMORE Brownyn
2000 *Like That Dream. The Maori and the Old Testament*, Reed, Auckland (NZ).

FANON Frantz
1952 *Peaux noires masques blancs*, Points Seuil, Paris.

FER Yannick et MALOGNE-FER Gwendoline
2000 *Tuaro'i. Réflexions bibliques à Rapa*, Haere Po, Papeete.

FIGIEL
1999 *La Petite Fille dans le cercle de la lune*, Actes Sud, Arles.
2001 *L'Ile sous la lune*, Actes Sud, Arles.

FINNEY Ben
1996 De l'océan à l'espace, *Le pacifique ou l'Odyssée de l'espèce. Bilan civilisationniste du grand Océan*, Paris, Klincksieck, pp. 39-57.
1999 Calcul mental hauturier, *D'Ile en Ile Pacifique* (dir. Serge Dunis), Klincsieck, Paris, pp. 91-119.
2003 Jeux de pirogues ou la reconquête hauturière du Pacifique, *Le Grand Océan. Le temps et l'espace du Pacifique* (dir. Serge Dunis), Georg Editions, Paris, pp. 329-346.

FURET François et OZOUF Jacques
1977 *Lire et écrire. L'alphabétisation des français de Calvin à Jules Ferry* (vol.1), Les Editions de Minuit, Paris.

GANNIER Odile
2001 *Tahiti : de l'exotisme à l'exil*, Mots Pluriels, http://www.arts.uwa.edu.au/MotsPluriels/MP1701og.html
2003 Aux antipodes avec les grands navigateurs français des Lumières, *Le Grand Océan. L'espace et le temps du pacifique* (dir. Serge Dunis), Georg Editeur, Genève, pp. 169-228.

GAUGUIN Paul
2002 *Noa Noa*, Mille et Une Nuits, Paris.

GARY Romain,
1980 *La tête coupable*, Folio Gallimard, Paris.

GIRAUD Michel
1979 *Races et classes à la Martinique. Les relations sociales entre enfants de différentes couleurs à l'école*, Editions Anthropos, Paris.

GLISSANT Edouard
1964 *Le quatrième Siècle*, Gallimard, Paris.
1996 *Introduction à une poétique du divers*, Gallimard, Paris.
1997 *Le Discours antillais*, Folio, Paris.

GODELIER Maurice
1996a *La Production des grands hommes*, Flammarion, Paris.
1996b *L'énigme du don*, Fayard, Paris.

GOODY Jack
1979 *La Raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, Paris, Les Editions de Minuit (1e édition, *The Domestication of the Savage Mind*, 1977).
1994 *Entre l'oralité et l'écriture*, PUF, Paris.

GRUZINSKI Serge
1999 *La Pensée métisse*, Fayard, Paris.

HOGGART Richard
1970 *La Culture du pauvre*, traduction de F. et J.C. Garcias et J.C. Passeron, Les Editions de Minuit, Paris.

JOUSSE Marcel
1974 *L'Anthropologie du geste*, Gallimard, Paris.

KILANI Mondher
2000 *L'Invention de l'Autre*, Editions Payot, Lausanne.

LACABANNE Sonia
1992 *Les Premiers Romans polynésiens. Naissance d'une littérature de langue anglaise*, Publications de la Société des Océanistes, n° 43, Musée de l'Homme, Paris.

LAVONDES Anne
1979 Le Musée de Tahiti et des Iles, *Bulletin de la Société des Etudes Océaniennes*, n° 207, Papeete.
1984 Culture et identité nationale en Polynésie, *Cahiers ORSTOM*, série Sciences humaines, XXI, n° 1, pp. 137-150.
1990 Un modèle d'identité : le tatouage aux îles de la Société (Polynésie française), *Cahiers des Sciences Humaines* 26 (4), ORSTOM, pp. 605-621.

LEVINAS Emmanuel
1976 *Difficile Liberté*, Livre de Poche, Paris.

LEVI-STRAUSS Claude
1955 *Tristes tropiques*, Pocket, Paris.
1987 *Race et histoire*, Folio, Paris.

LONDON Jack,
2006 Le Tinito, *Contes des mers du Sud*, Pocket, Paris.

LAPLANTINE François
1999 *Je, nous et les autres*, Editions Le Pommier, Paris.

LORAUX Nicole
1996 *Né de la terre. Mythe et politique à Athènes*, Seuil, Paris.

LOTI Pierre,
1996 *Le Mariage de Loti*, in *Polynésie Les Archipels du rêve*, Omnibus, (1° éd. 1880 sous le titre *Rarahu*, et 1882 sous le titre *Le Mariage de Loti*), Paris.

MARGUERON Daniel,
1989 *Tahiti dans toute sa littérature*, Paris, L'Harmattan.
2002a Ecrire, c'est se reterritorialiser, *Littérama'ohi* n°1, 2002, 166-175
2002b Quarante années de littérature en Polynésie française, *Littérama'ohi*, n° 2, pp. 239-248.
2002c Introduction aux littératures de Polynésie, conférence à la DES, Papeete
http://www.itereva.pf/disciplines/lettres/archi/margue.htm
2003 Bibliographie des écrivains polynésiens francophones, *Littérama'ohi*, n° 4, pp. 2003-216.

MAUSS Marcel,
2001 Essai sur le don et de l'obligation de rendre, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF (1ère éd. 1923-1924).

MEAD Margaret
1963 *Mœurs et sexualité en Océanie,* Pocket, Paris.

MONNIER Jeannine, LAVONDES Anne, JOLINON Jean-Claude & ELOUARD Pierre
1993 *Philibert Commerson. Le découvreur du bougainvillier*, Edité par l'Asssociation Saint-Guignefort, Châtillon-sur-Chalaronne.

MORRISON James
1981 Journal de James Morrison second maître à bord de la Bounty, Société des Etudes Océaniennes, Papeete.
Version électronique en anglais :
http://southseas.nla.gov.au/journals/morrison/contents.html

NICOLE Jacques
1985 *Histoire d'un dictionnaire missionnaire ou les tempêtes d'un dictionnaire*, texte écrit pour la seconde édition du dictionnaire de Davies, Haere Po No Tahiti, Papeete.
1988 *Au pied de l'écriture*, Editions Haere Po No Tahiti, Papeete.

OLIVER Douglas
2002 *Polynesia in Early Historic Times*, The Bess Press, Honolulu.

OLLIER Marie
1997 *L'écrit des dits perdus. L'invention des origines dans Les immémoriaux de Segalen*, L'Harmattan.

ONG Walter
2004 *Orality and Literacy*, Routledge, London and New-York.

PANOFF Michel
1989 *Tahiti Métisse*, Paris, Denoël, L'aventure coloniale de la France,.

PICARD Jean-Luc
2001 *La Vérité des noms*, mémoire de DEA, UPF et Paris III, Papeete.
2003 Nommer, se nommer, être nommé, *Eloge du métissage. Mythes et réalités en Polynésie II* (dir. Serge Dunis), Haere Po, Papeete.
2004 Paroles de la nuit mā'ohi, *Cahiers de Littérature Orale*, n° 56 (dir. Nicole Belmont et Jean-Marie Privat), Publications Langues O', Paris, pp. 235-265.
2006 Quand les Polynésiens et les Européens échangeaient leurs noms, *Cahiers de Littérature Orale*, n° 59-60 (dir. Cécile Leguy et Micheline Lebarbier), Publications Langues O', Paris, pp. 219-262.
2007 Les voix inouïes de la littérature féminine polynésienne, *Recherches Textuelles*, n° 7 (dir. André Petitjean et Jean-Marie Privat), Université Paul Verlaine-Metz, pp. 187-220.

PLATON
1967 *Cratyle*, GF-Flammarion, Paris.
1997*Phèdre*, traduction de Jacques Cazeau, Livre de Poche, Paris.

PRIVAT Jean-Marie,
2002 *Bovary Charivari. Essai d'ethno-critique*, CNRS Editions, Paris.
2006 Habiter au pays du dragon, *Dragons entre sciences et fictions* (dir. Jean-Marie Privat), CNRS Editions, Paris.

RADIGUET Maximilien
2001 *Les Derniers Sauvages. Aux Marquises 1842 – 1859*, Phébus (1ère éd.1861), Paris,.

RAUCH André
2006 *Histoire du premier sexe*, Pluriel, Paris.

RIGO Bernard
2004 *Altérité polynésienne*, Paris, CNRS Editions.

SAHLINS Marshall
1989 *Des îles dans l'histoire*, Paris, Gallimard/Le Seuil.
2007 *La Découverte du vrai sauvage*, NRF Gallimard, Paris.

SAINT-JOHN PERSE
1960 *Eloges*, Paris, Poésie Gallimard, Paris.

SALMON Marau Taaroa ,
1994 « Quelques commentaires » in *BSEO*, n° 261-262, mars-juin.

SAURA Bruno
1998 *Des Tahitiens, des Français*, Les Essais, Christian Gleizal Editeur,.
2000 « Le placenta en Polynésie française : un choix de santé publique confronté à des questions identitaires », *Sciences Sociales et Santé*, 182 bd de La Villette, Paris, Vol. 18, septembre.
2000 Préface, *Histoire et traditions de Huahine et Pora Pora*, Cahiers du Patrimoine, n°1, Ministère de la culture de Polynésie française, Papeete.
2002a *Tinito. La communauté chinoise de Tahiti : installation, structuration, intégration*, Au Vent des Iles, Papeete.
2002b « Naissance d'une pensée millénariste ethnique et développement du nationalisme à Tahiti », *Bulletin de la Société des Etudes Océaniennes*, n° 295, déc. 2002 – janvier 2003, pp. 2-50.
2003a La non-fascination de l'Autre : Gauguin et les Chinois en Océanie française, *Paul Gauguin. Héritage et confrontations* (dir. Riccardo Pineri), Université de Polynésie française, Papeete, pp. 108-111.
2003b *Entre nature et culture. La mise en terre du placenta en Polynésie française*, Haere Po, Papeete.
2004 *La Société tahitienne au miroir d'Israël. Un peuple en métaphore*, CNRS Editions Paris.
2005 *Huahine aux temps anciens*, Cahiers du Patrimoine n° 8, Service de la Culture et du Patrimoine de Polynésie française, Papeete.
2007 A qui appartiennent les traditions en Polynésie française, *Littérama'ohi,* n° 14, pp. 32-49.

SCEMLA Jean-Jo
1994 *Le voyage en Polynésie. Anthologie des voyageurs de Cook à Segalen*, Paris, Robert Laffont
1996 *Polynésie Les Archipels du rêve*, Omnibus, Paris.

SCHWARZ-BART Simone,
1972 *Pluie et vent sur Télumée Miracle*, Livre de Poche, Paris.

SEGALEN Victor
1982 *Les Immémoriaux*, Terre Humaine/Poche, Pocket, Paris (1ère éd. 1907).
1986 *Essai sur l'exotisme*, Livre de Poche, Paris.
2003 *Hommage à Gauguin, l'insurgé des Marquises*, Magellan & Cie, Paris.

SINOTO Yosihiko
2001 « Questions de restauration : le cas des *marae* des îles de la Société » et « Introduction à une bibliographie océanienne », *Bulletin de la Société des Etudes Océaniennes*, Papeete, n° 289/290/291, décembre, pp. 5-36.

TAYLOR Charles
1994 *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Flammarion, Paris.

TCHERKEZOFF Serge
2001 *Le Mythe occidental de la sexualité polynésienne. 1828-1999 Margaret Mead, Derek Freeman et Samoa*, PUF, Paris.
2002 L'humain et le divin. Quand les Polynésiens ont découvert les explorateurs européens au XVIIIème siècle… , *Ethnologies Comparées n° 5*, Montpellier, CERCE Montpellier, http://alor.univ-montp3.fr/cerce/revue.htm.
2003 *Faa-Samoa. Une identité polynésienne (économie, politique, sexualité)*, , L'Harmattan, Paris.
2004 *Tahiti – 1768. Jeune filles en pleurs. La face cachée des premiers contacts et la naissance du mythe occidental*, Au Vent des Iles, Papeete.

THEDE Nancy
2000 *Gitans et flamenco. Les rythmes de l'identité*, L'Harmattan, Paris.

THIESSE Anne-Marie
2001 *La Création des identités nationales*. Europe XVIIIe - XXe siècle, Seuil, Paris.

TODOROV Tzvetan
1989 *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Points Seuil, Paris.

T'SERSTEVENS Albert
1996 *La Grande Plantation*, in *Polynésie Les Archipels du Rêve*, Omnibus, (1° éd. 1952), Paris, pp. 289-540.

VARGAS LLOSA Mario
2003 *Le Paradis – un peu plus loin*, Folio, Paris.

VERNANT Jean-Pierre
1962 *Les Origines de la pensée grecque*, PUF, Paris.
1996 *Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique*, La Découverte/Poche, Paris.
2004 *La Traversée des frontières*, Seuil, Paris.

VIENNE Emmanuel de, ALLARD Olivier
2007 Monnaies d'échanges, *Vacarme*, n° 39, pp. 25-28.

YATES Frances
1975 *L'Art de la mémoire*, traduit par Daniel Arasse, NRF Gallimard, Paris.

INTRODUCTION **6**

A CES REGARDS VENUS D'AILLEURS. **35**

I Les navigateurs **42**

1 L'exploration du Pacifique 42

2 Découverte de Tahiti 44

3 Bougainville 49

4 L'échange des noms 55

5 La prophétie de Vaità 59

6 Tematua 60

7 Rui 67

II Les missionnaires **75**

1 Le triomphe des missionnaires 75

2 Le double héritage 88

3 De l'*aroha* à l'indifférence 92

4 Tavi 100

III Les savants et les artistes **106**

1 L'anthropologue 106

2 L'archéologue 114

3 Loti 116

4 Gauguin 125

B AFFIRMER SON IDENTITE **140**

I Le nom **141**

1 Le roi des requins 142

2 La généalogie de Pomare 150

3 Le *pi'i* 160

4 La défaite de Rui 163

5 Scènes d'école 165

6 Materena et le *mūto'i farāni* 170

7 L'oubli des noms 174

II Retour à la terre **176**

1 Devenir autochtone 177
2 Travailler la terre 183
3 Enterrer le placenta 190
4 Retour à Huahine 201
5 La description exotique 212
6 Le fenua nehenehe 219
7 Faa'a 223

III L'oralité 228
1 Une civilisation de l'oral 228
2 La Parole « improvisée » polynésienne 233
3 Les paroles de la nuit 238
4 Grandeur et misère des orateurs 246
5 Une oralité discrète 255
6 Le mutisme polynésien 260

C TRESSER LES IDENTITES NOUVELLES 266

I Le métissage 267
1 Les malheurs de Sophie 270
2 La mouche pisseuse 281
3 L'Etang aux chevrettes 285
4 L'écriture « demie » 292
5 Les « bâtards » de pères inconnus 302

II L'Affirmation d'une identité féminine 309
1 Les tabous anciens 312
2 La disparition des hommes 315
3 « Ton corps, c'est ton pays » 325
4 La voix des mères 336

III Une écriture pirogue 349
1 Les grands navigateurs polynésiens 350
2 Tout départ est une blessure 358
3 La pirogue de Hina 372
4 L'*'ōra* 383

CONCLUSION 388

BIBLIOGRAPHIE **398**

Ecrivains polynésiens **398**

Bibliographie générale **401**

Résumé

D'abord « Indiens » pour leurs « découvreurs », « peuple de la Bible » pour les missionnaires qui les alphabétisèrent, et « sauvages » pour les écrivains exotiques, les Polynésiens voulurent enfin revendiquer leur propre identité quand la France installa le Centre d'Expérimentation du Pacifique et que les premiers essais nucléaires commencèrent à Moruroa en 1966. Ils se voulurent alors *Mā'ohi tumu*, autochtones bien ancrés dans le sol de leurs îles. Ils revendiquèrent, pour résister à l'agression, une identité ancienne qui leur permettait de renouer fièrement avec un passé et des traditions qu'ils avaient oubliés. Les premiers écrivains polynésiens se joignirent naturellement à ce mouvement de renouveau identitaire et célébrèrent, avec les autres militants, l'oralité et la terre de leurs ancêtres. Les femmes qui avaient eu assez peu la parole jusqu'alors trouvèrent dans la littérature le moyen de faire enfin entendre leur voix. La littérature, essentiellement féminine, remit peu à peu en cause un modèle identitaire qui privilégiait les valeurs masculines. Les écrivaines participent aujourd'hui à la construction d'une identité polynésienne qui prend en compte les individus et s'ouvre davantage à l'Autre.

Abstract

First referred to as "Indians" by those who "discovered" them, then as "the People of the Bible" by the missionaries who taught them how to read and write and at last as "savages" by exotic writers, Polynesians finally decided to assert their identity as the C.E.P. (nuclear testing center) was set up by France and as tests started in Moruroa in1966. They began to think of themselves as Ma'ohi tumu, that is to say natives solidly rooted in the ground of their islands. In order to resist aggression, they proclaimed an old identity which enabled them to revive traditions as well as a past which they had forgotten about. The first Polynesian writers naturally joined in this identity revival and celebrated, along with other activists, oral tradition together with the land of their ancestors. Women, who up to then had not really been entitled to make their voices heard, found a way to do so through writing. Literature, mainly female, gradually challenged an identity model which foregrounded male values. Nowadays, female writers are taking part into the making of a Polynesian identity which takes individuals into account and is opening up to the Other.