

Louisiana State University

LSU Scholarly Repository

LSU Doctoral Dissertations

Graduate School

2011

Reconnaissance de l'Autre et métissage culturel à travers les littératures et paralittératures de la Polynésie française et de la Nouvelle-Calédonie: contextes et textes

Didier Lenglare

Louisiana State University and Agricultural and Mechanical College

Follow this and additional works at: https://repository.lsu.edu/gradschool_dissertations



Part of the [French and Francophone Language and Literature Commons](#)

Recommended Citation

Lenglare, Didier, "Reconnaissance de l'Autre et métissage culturel à travers les littératures et paralittératures de la Polynésie française et de la Nouvelle-Calédonie: contextes et textes" (2011). *LSU Doctoral Dissertations*. 2917.

https://repository.lsu.edu/gradschool_dissertations/2917

This Dissertation is brought to you for free and open access by the Graduate School at LSU Scholarly Repository. It has been accepted for inclusion in LSU Doctoral Dissertations by an authorized graduate school editor of LSU Scholarly Repository. For more information, please contact gradetd@lsu.edu.

RECONNAISSANCE DE L'AUTRE ET MÉTISSAGE CULTUREL À TRAVERS LES
LITTÉRATURES ET PARALITTÉRATURES DE LA POLYNÉSIE FRANÇAISE ET DE LA
NOUVELLE-CALÉDONIE : CONTEXTES ET TEXTES

A Dissertation

Submitted to the Graduate Faculty of the
Louisiana State University and
Agricultural and Mechanical College
in partial fulfillment of the
requirements for the degree of
Doctor of Philosophy

in

The Department of French Studies

by

Didier Lenglaré
B.Sc., Université de Montréal, 1983
M.Sc., Université de Montréal, 1985
M.A., Stockholm University, 2002
August 2011

REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier le Dr. Stone qui m'a si chaleureusement accueilli dans ce département et qui a dirigé cette recherche. Je remercie aussi l'ensemble de mon comité de thèse : les Docteurs Kevin Bongiorno, David Chicoine et Jack Yeager.

Ma gratitude va aussi au Docteur Bénédicte Mauguière qui m'a orienté vers l'étude de l'Océanie francophone et m'a soutenu tout au long de ce travail.

À Hawaii, je dois rendre hommage à René Heyum, fondatrice de la Collection du Pacifique de la bibliothèque Hamilton de l'Université d'Hawaii à Manoa, qui comporte un fond océanien francophone d'une richesse exceptionnelle. Je remercie également l'*East-West Center*, lieu de dialogue des cultures par excellence, qui m'a offert la chance de rencontrer des Océanistes comme des Océaniens francophones et anglophones au contact desquels mes horizons se sont élargis. *Mahalo nui loa.*

Enfin, je dédie cette thèse à la mémoire du poète, de l'humaniste, et du visionnaire sénégalais Léopold Sédar Senghor dont la pensée a inspiré ma réflexion sur la valeur inestimable du dialogue des cultures. Je la dédie aussi à tous les Calédoniens, en particulier ceux des tribus de Chepenehe et de Luecila à Lifou et aux Polynésiens du *Fenua*. Je la dédie à ma femme et toute ma famille des deux côtés de l'Atlantique.

Honolulu, 2011

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS.....	ii
ABSTRACT.....	vi
SOMMAIRE.....	viii
INTRODUCTION	1
CHAPITRE 1. CONTEXTES CULTURELS ET POLITIQUES.....	23
1.1 Créolité et identité rhizome en Océanie.....	23
1.2 L’Autre en Franconésie : Du statut d’indigène à celui de citoyen.....	35
1.3 Tahiti et la France : Une relation ambiguë.....	46
1.4 Le traumatisme des essais nucléaires en Polynésie française.....	48
CHAPITRE 2. DE LA NÉGATION DE L’AUTRE À SA RECONNAISSANCE EN POLYNÉSIE.....	54
2.1 La représentation travestie des Tahitiens à travers la littérature coloniale	54
2.1.1 La fonction de la littérature coloniale	54
2.1.2 La littérature coloniale en Polynésie : Le bon sauvage et la vahiné	56
2.1.3 La persistance tardive des stéréotypes coloniaux sur les Tahitiens diffusés à travers la paralittérature	68
2.2. Quand l’Autre prend la plume : Se faire reconnaître en se réécrivant.....	74
2.2.1 Henri Hiro : inspirateur de la renaissance culturelle Maohi	76
2.2.2 Chantal Spitz : fragments d’un autoportrait intellectuel	80
2.2.3 Francophone malgré elle.....	85
2.2.4 Les rêves écrasés de Chantal Spitz : De la négation par l’Autre à l’affirmation de soi.....	91
2.2.5 Célestine Hitiura Vaite: Faire sortir le « petit peuple» tahitien du silence	107
2.2.6 Quand l’Autre est la femme.....	118
2.3. Reconnaissance de la pluralité culturelle polynésienne et métissages.....	126
2.3.1 Éloge de la diversalité tahitienne : Une invitation à regarder son métissage en face	126
2.3.2 <i>Hutu Painu</i> de Marie-Claude Teissier-Landgraf. Faire reconnaître les <i>afa farāni</i> . Le métissage culturel franco-tahitien à travers les yeux d’une enfant.	129
2.3.3 La représentation du <i>farāni</i> et du « <i>popaalynésien</i> » dans la paralittérature	149
2.3.4 Altérité douloureuse : La quête de reconnaissance des Polynésiens d’origine chinoise ..	154
2.3.5 Le métissage doux-amer de Jimmy Ly	160
2.3.6 Le « Tinitolynésien » dans la paralittérature.....	173

CHAPITRE 3. LA NÉGATION DE L’AUTRE EN NOUVELLE-CALÉDONIE: CONTEXTES HISTORIQUES ET SOCIO-CULTURELS	180
3.1: De la tentation du génocide à la révolte kanak des années 80.....	180
3.1.1 Le traumatisme de la colonisation de peuplement et le régime de l’indigénat.....	180
3.1.2 La déshumanisation du Kanak à travers sa représentation	187
3.1.3 Deux solitudes.....	201
3.1.4 La guerre civile évitée <i>in extremis</i>	207
 CHAPITRE 4. CONSTRUIRE LA RECONNAISSANCE DE L’AUTRE	 220
4.1. La reconnaissance politique de l’Autre : Les Accords de Matignon et Nouméa.....	220
4.2 Les précurseurs du dialogue des cultures en Nouvelle-Calédonie.....	227
4.2.1 Maurice Leenhardt : Le pasteur et l’ethnologue	227
4.2.2 Le festival <i>Melanesia 2000</i> : Revendication de dignité kanak et invitation au métissage culturel	235
4.3. Écrire pour se faire reconnaître et pour faire accepter l’Autre	246
4.3.1 Briser les silences au « pays du non-dit »	246
4.3.2 Déwé Gorodé : Le combat anticolonial et l’affirmation de soi	249
4.3.3 José-Louis Barbançon : Plaidoyer pour la reconnaissance Caldoches en tant que victimes de l’histoire	261
4.3.4 Non-violence et acceptation de l’Autre : L’itinéraire philosophique de Nicolas Kurtovitch : Nouméa-Sarajevo-Lifou	278
4.3.5 Nicolas Kurtovitch et Déwé Gorodé : Écrire ensemble pour imaginer un avenir commun.....	288
 CONCLUSIONS.....	 299
 BIBLIOGRAPHIE.....	 308
 ANNEXE 1. COMMUNIQUÉ DE PRESSE DU HAUT-COMMISSARIAT DE LA RÉPUBLIQUE EN POLYNÉSIE FRANÇAISE	 336
 ANNEXE 2. LA HIÉRARCHIE DES PEUPLES ET L’INTÉRÊT NATIONAL.....	 338
 ANNEXE 3. LES BUTS DU FESTIVAL MELANESIA 2000 EXPOSÉS PAR JEAN-MARIE TJIBAOU	 339
 ANNEXE 4. LETTRE DE JEAN-MARIE TJIBAOU À FRANÇOIS MITTERAND	 340
 ANNEXE 5. LETTRE OUVERTE DE FRANÇOIS MITTERAND SUR LA DÉCOLONISATION DE LA NOUVELLE-CALÉDONIE RÉPONDANT À CELLE DE JEAN-MARIE TJIBAOU	 341
 ANNEXE 6. LES ACCORDS DE NOUMÉA	 342

ANNEXE 7. RAPPORT D'AMNESTIE INTERNATIONALE CONCERNANT L'AUSTRALIE, FIDJI ET LA PAPOUASIE-NOUVELLE-GUINÉE	360
ANNEXE 8. FÉDÉRALISATION DE LA NOUVELLE-CALÉDONIE. CARTE DES TROIS PROVINCES INSTITUÉES SUITE AUX ACCORDS DE MATIGNON.....	361
ANNEXE 9. CARTE DES AIRES COUTUMIÈRES ET DES LANGUES DE LA NOUVELLE-CALÉDONIE	362
ANNEXE 10. CARTE DE L'INSCRIPTION DES LAGONS DE LA NOUVELLE- CALÉDONIE AU PATRIMOINE MONDIAL DE L'UNESCO	363
ANNEXE 11. CARTE DE LA POLYNÉSIE FRANÇAISE : DISPERSION GÉOGRAPHIQUE PROJETÉE SUR UNE CARTE DE L'EUROPE.....	364
ANNEXE 12. DISCOURS DE JOHN TEARIKI CONTRE LES ESSAIS NUCLÉAIRES ADRESSÉ AU GÉNÉRAL DE GAULLE	365
ANNEXE 13. DONNÉES DÉMOGRAPHIQUES CALÉDONENNES	367
ANNEXE 14. ESPÉRANCE DE VIE ET MORTALITÉ INFANTILE EN NOUVELLE- CALÉDONIE.....	368
ANNEXE 15. ESPÉRANCE DE VIE EN NOUVELLE-CALÉDONIE ET D'AUTRES PAYS D'OCÉANIE.....	369
ANNEXE 16. POÈME DE HENRI HIRO: TON DEMAIN C'EST TA MAIN.....	370
ANNEXE 17. POÈME SANS TITRE DE JEAN-MARIE TJIBAOU	371
VITA.....	373

ABSTRACT

French Polynesia and New Caledonia are facing an identity crisis in which the lack of recognition of otherness represents a serious risk to the sociopolitical cohesion of these fragile multiethnic and multicultural societies. In order to avoid self-destructive conflicts and to build harmony in the midst of ethnic diversity, an endogenous inclusive redefinition of cultural identities has become necessary. Within this context, this research had a double objective. First, it aimed to ascertain how this quest for recognition of the Other is represented in the emerging literature of French speaking Oceania. Secondly, its purpose was to understand the social and political functions played by the writers of our *corpus*. In Tahiti: *Henri Hiro, Chantal Spitz, Louise Pelzer, Ari'irau, Marie-Claude Teissier-Landgraf, Celestine Hitiura Vaite, Jimmy Ly, and B.D Gotz*. In New Caledonia: *Déwé Gorodé, Nicolas Kurtovitch, and José-Louis Barbançon*. In Tahiti and in New Caledonia, we have found that the emergence of the self-represented Other, which breaks the mold of stereotypes produced by colonial works and pleads for recognition, constitutes one of the main themes of the literary production by the present generation of authors. These writers perform several key social functions. First, by validating their own culture, which until then had been misrepresented, denigrated, or even denied, they rebuild their self-esteem- the first step towards recognition. Secondly, by transmuting their sufferings into written language, they contribute to a collective healing process. Moreover, most of them challenge the construction of identity founded on the myth of ethno-cultural homogeneity. Indeed, through their work, these writers implicitly promote cultural cross-hybridization or *métissage culturel* and in so doing, become the architects of bridges between ethnic groups. Of equal importance, in the process of recognition of otherness, women, who comprise a large proportion of the authorship, especially in French Polynesia, have contributed

a gender sensitive perspective. This dimension enriches the literature by giving voice, and therefore some recognition, to the other half of the population. In the imaginative function that they are fulfilling, francophone writers are formulating the project of an inclusive society in which the ideal of recognition of otherness transcends the borders of ethnicity and gender.

SOMMAIRE

La Polynésie française et la Nouvelle-Calédonie font face à des crises d'identité dans lesquelles le rejet de l'Autre représente un risque réel pour la cohésion sociale de ces collectivités multiethniques et multiculturelles. Afin de prévenir des conflits potentiellement violents et de construire un avenir commun qui intègre cette diversité, connaître et reconnaître l'Autre, quelle que soit son origine, pour ensuite lui donner une place dans sa société est vital. Face à ce défi, les écrivains océaniens ne sont pas restés neutres. Dans ce contexte, cette recherche avait un double objectif. Tout d'abord, celui d'explorer les diverses façons dont les littératures océaniques d'expression française représentent la thématique de la reconnaissance de l'Autre. Deuxièmement, son but était d'appréhender les fonctions politiques et sociales jouées par les auteurs de notre corpus. En Polynésie française, les œuvres de Ari'irau, Jimmy Ly, Chantal Spitz, Henri Hiro, Marie-Claude Teissier-Landgraf, Célestine Hitiura Vaite, et B. D. Gotz reflètent toutes de problèmes identitaires liés à la reconnaissance de l'Autre. En Calédonie, la production littéraire de Nicolas Kurtovitch, Déwé Gorodé, et José-Louis Barbançon, révèlent des préoccupations semblables. Ces écrivains placent dans l'ensemble leur art au service du dialogue des cultures et de la concorde. De plus, en exprimant la souffrance provoquée par le rejet de l'altérité, ils participent à une forme de psychothérapie collective. Cette catharsis à travers l'écriture, ouvre la voie à un processus de reconnaissance de l'Autre auquel les écrivains contribuent en offrant une représentation positive de la pluralité culturelle. De plus, en valorisant les cultures qui ont été dénigrées, travesties, et parfois niées dans les représentations coloniales, les écrivains océaniens contribuent à aider ceux qui se sont sentis humiliés à regagner une estime d'eux-mêmes, étape indispensable dans le processus de reconnaissance de l'Autre. Leur discours prescrit aussi une redéfinition des identités culturelles qui englobe la

notion de diversité. Ils contribuent ainsi à légitimer l'acceptation de l'Autre comme valeur fondamentale et fondatrice de leurs pays en devenir. En tentant de redessiner les frontières d'un imaginaire collectif valorisant la diversité culturelle, les écrivains contribuent implicitement à favoriser une dynamique de métissage culturel. De plus, les femmes qui, particulièrement en Polynésie française, représentent une grande partie des auteurs, ont enrichi la littérature océanienne d'une dimension féministe en offrant une voix à la moitié de la population jusque-là soumise aux représentations coloniales aliénantes et au joug de traditions souvent étouffantes. En remplissant leur fonction imaginative, les écrivains océaniens ont donc formulé le projet d'une société inclusive, dans laquelle l'idéal de reconnaissance de l'Autre transcende les frontières imaginaires élevées entre les ethnies, les cultures et les sexes.

« C'est le dialogue des cultures, basé sur des différences lucidement assumées qui permettra aux hommes de se connaître, de se reconnaître et de coopérer dans la fraternité des hommes. »¹

Léopold Sédar Senghor

INTRODUCTION

L'objectif de cette thèse est double. D'une part, il s'agit d'étudier, à la lumière des contextes historiques et politiques dans lesquels elles s'insèrent, comment les littératures de Polynésie française et de Nouvelle-Calédonie abordent la question de la reconnaissance de l'Autre et du métissage culturel à travers leur représentation et, d'autre part, de mieux comprendre les fonctions sociales de ces œuvres.

Le choix de cette région du Pacifique sud tient en partie au fait que j'ai eu la chance d'y vivre quelques années. J'y ai enseigné en milieu kanak² aux Îles Loyauté en Nouvelle-Calédonie et en milieu polynésien à Tahiti et aux Marquises. Officiellement professeur, je fus en réalité l'élève de mes élèves et de leurs parents qui m'ont révélé une partie de leur monde. Cela a aiguïté mon intérêt pour les cultures océaniques et m'a offert la possibilité de m'imprégner empiriquement du contexte qui, aujourd'hui, éclaire ma compréhension des œuvres de mon corpus. Cette expérience a indéniablement orienté ma préférence pour l'Océanie. Néanmoins, au-delà de ces motivations subjectives, le fait que dans le champ des études francophones ces deux régions soient relativement négligées des spécialistes, contrairement aux Antilles, à

¹ Extrait de l'allocution de Léopold Sédar Senghor « Vers un nouveau ordre économique mondial » prononcée le

² Nous adopterons l'orthographe invariable du mot kanak conformément aux normes prescrites par l'ALK, l'Académie des langues kanak, entérinée officiellement dans le texte des Accords de Nouméa en 1998 (Voir annexe 6). Cependant nous respecterons la vieille orthographe « canaque », dans les citations où elle apparaît car elle informe le lecteur sur le contexte.

l’Afrique, ou au Québec, justifie que les chercheurs s’y intéressent de plus près. En outre, dans la perspective de la problématique centrale, la Nouvelle-Calédonie et la Polynésie française, qui traversent de profondes crises d’identités, offrent un terrain d’étude idéal du fait de leur grande diversité ethnoculturelle. Bien que les populations de ces deux archipels francophones parsemés dans le Grand Océan ne regroupent pas plus d’un demi-million d’habitants, ce qui s’y joue sur le plan culturel, et donc politique, touche à l’universel. En effet, la contribution des écrivains polynésiens et calédoniens, acteurs politiques³ par excellence, à la construction harmonieuse de leurs pays, constitue un apport qui pourrait servir dans d’autres milieux pluriculturels confrontés aux mêmes défis de la cohabitation avec l’Autre. Enfin, les études sur l’Océanie francophone portent généralement soit sur la Polynésie française soit sur la Nouvelle-Calédonie. Inclure un archipel polynésien et un autre mélanésien dans le champ d’une même thèse permet d’acquérir une perspective comparative par rapport à la problématique soulevée.

Cette recherche s’inscrira surtout dans un cadre chronologique qui correspond environ au dernier quart de siècle, car il s’agit d’une période charnière dans l’histoire politique et littéraire de la Franconésie.⁴ En effet, sur le plan politique, depuis plus de trente-cinq ans, les deux principaux archipels francophones du Pacifique ont graduellement connu une évolution profonde de leurs relations avec l’ancienne métropole coloniale. Passant d’un simple statut de territoires à celui de Pays d’Outre-mer (POM) pour la Polynésie française et de Collectivité *sui generis*⁵ pour la Nouvelle-Calédonie, ces deux archipels sont à présent dotés d’institutions aux

³ En ce qu’ils sont producteurs de l’idéologie.

⁴ L’historien calédonien Frédéric Angleviel définit la *Franconésie* comme « une entité géographique du Pacifique Sud regroupant les trois collectivités territoriales de la république française : La Nouvelle-Calédonie, Wallis et Futuna, et la Polynésie française ». Frédéric Angleviel, Histoire de la Franconésie : regards croisés sur le Pacifique Sud (Paris : Les Indes Savantes, 2009)13.

⁵ Collectivité à statut particulier.

pouvoirs si étendus, qu'elles rappellent le concept de souveraineté-association défendu au Québec par René Lévesque pendant la campagne référendaire de 1980. Cette quasi fédéralisation⁶ des relations entre Paris, Nouméa, et Papeete, parfois perçue symboliquement comme un désengagement relatif de la France, a aiguïé le besoin d'une profonde quête identitaire⁷ en gestation depuis les années 70 et d'une redéfinition du rapport à l'Autre. Cette aspiration est d'autant plus vive que démographiquement comme culturellement, la Nouvelle-Calédonie et la Polynésie française ne sont pas homogènes mais plurielles. En effet, dès le XIXe siècle, aux populations océaniques endogènes, mélanésiennes et polynésiennes, sont venues s'ajouter diverses vagues d'immigration européenne et asiatique.⁸ Désormais presque maîtres de leur destin, Néo-calédoniens et Polynésiens se retrouvent face à eux-mêmes, héritiers d'une histoire qui leur a légué des sociétés pluriethniques. Pour vivre ensemble harmonieusement, ils doivent aujourd'hui redéfinir leurs identités culturelles en intégrant cette diversité, souvent mal assumée jusqu'à présent, surtout en Calédonie. Cette démarche devrait les aider à construire un avenir commun à toutes les ethnies. Cette période de mutation politique et culturelle occupera une place importante dans notre étude car elle a coïncidé avec l'apparition de la littérature francophone océanique.

Néanmoins, se limiter à cette période n'offrirait pas un éclairage suffisant pour aborder la problématique centrée sur la question de la reconnaissance de l'Autre, car les racines de cette question plongent profondément dans une histoire remontant aux origines de la colonisation. Il est donc indispensable de situer l'analyse de la littérature océanique actuelle dans un contexte

⁶ C'est-à-dire l'établissement de relations, découlant d'un pacte de libre association des partenaires, accompagné d'un partage négocié des compétences politiques.

⁷ Les revendications identitaires ont grandement contribué à légitimer l'évolution statutaire des deux territoires.

⁸ Des Polynésiens de Tahiti et de Wallis-et-Futuna se sont également implantés en Nouvelle-Calédonie.

historique plus large qui commence avec les premiers contacts et la période coloniale. En effet, c'est bien dès le début de la colonisation que le missionnaire, le bagnard,⁹ le colon libre, et le travailleur immigrant asiatique ou océanien, ont transformé le tissu culturel de ces milieux insulaires. Kanak comme Tahitiens ont subi ce choc initial de la colonisation de façon différente comme nous le verrons. Néanmoins, ils ont en commun d'avoir tous été « altérés » par le colonisateur qui a nié leur identité et, parfois même leur humanité, comme l'illustre la littérature coloniale. Contraster cette littérature de conquête avec les textes actuels, permettra d'acquérir une nécessaire perspective sur la longue durée de l'évolution de la relation à l'Autre dans ces deux archipels.

En Océanie, les cultures mélanésiennes et polynésiennes étaient traditionnellement marquées par l'oralité. Ce furent tout d'abord des étrangers, explorateurs, missionnaires, aventuriers, et chercheurs d'exotisme qui ont écrit sur ces archipels et leurs populations. La représentation de Tahiti a occupé une place particulièrement importante dans la littérature et la culture françaises. Dans sa *Bibliographie de Tahiti et de la Polynésie française* publiée en 1967, l'océaniste Patrick O'Reilly recensait déjà 10 501 publications sur Tahiti.¹⁰ Parmi toutes ces œuvres, *Rarahu*¹¹ de Pierre Loti qui inspira l'opéra de Reynaldo Hahn, *L'île du rêve*,¹² *Les Immémoriaux*¹³ de Victor Segalen, et *La tête coupable*¹⁴ de Romain Gary illustrent ce

⁹ La Nouvelle-Calédonie fut tout d'abord, comme l'Australie, une colonie vouée à recevoir les prisonniers de droit communs et politiques déportés de France.

¹⁰ Daniel Margueron, *Tahiti dans toute sa littérature* (Paris: L'Harmattan, 1989) 13.

¹¹ Pierre Loti, *Le mariage de Loti : Rarahu* (Paris : Calmann Lévy, 1880).

¹² Reynaldo Hahn, *L'île du rêve : idylle polynésienne en trois actes de P. Loti* (Paris : Heugel & Cie, 1897). Musical score.

¹³ Victor Segalen, *Les Immémoriaux : terre humaine* (Paris : Plon, 1983).

¹⁴ Romain Gary, *La tête coupable* (Paris : Gallimard, 1968).

foisonnement d'œuvres sur Tahiti et la fascination persistante que la Nouvelle-Cythère a exercé depuis les récits de voyages du XVIIIe siècle. La littérature océanienne¹⁵ d'expression française,¹⁶ apparue il y a à peine plus d'une trentaine d'années, connaît, il est vrai, beaucoup moins de succès. Malgré son manque de rayonnement relatif pour l'instant,¹⁷ cette littérature émergente est passionnante à plus d'un titre et mérite autant d'attention que celles produites par d'autres régions du monde. Etablir une hiérarchie de ces littératures fondée sur le tirage des livres, l'importance démographique ou la géographie des pays ou des îles dont elles proviennent ne seraient-ils pas aussi injuste qu'absurde? D'ailleurs, construire une hiérarchie des littératures ne reviendrait-il pas à établir une hiérarchie des peuples? Ce qui fait à nos yeux la valeur de ces littératures océaniques d'émergence, c'est qu'elles constituent un apport irremplaçable au patrimoine culturel de l'humanité. En fait, elles l'enrichissent tout en le préservant, car sans le passage à l'écriture, ce sont des pans entiers de ce bien commun qui pourraient disparaître dans l'oubli. Cette production littéraire permet aux lecteurs du monde entier de découvrir les cultures et les sociétés de cette région du Pacifique représentées et interprétées par les Océaniens eux-mêmes. La littérature océanienne offre donc un éclairage précieux à ceux qui cherchent à connaître ces sociétés au-delà du miroir déformant de l'exotisme.¹⁸

Le corpus été volontairement formé d'une assez large palette d'œuvres afin de mieux analyser les multiples traductions des questions identitaires en Océanie francophone. En Polynésie

¹⁵ Par littérature océanienne, nous entendons celle qui est produite par des écrivains profondément enracinés dans ces îles.

¹⁶ Nous nous limiterons aux littératures de la Polynésie française et de la Nouvelle-Calédonie dans le cadre de cette thèse. Il conviendrait cependant de ne pas négliger celle du Vanuatu dans des recherches ultérieures.

¹⁷ Chantal Spitz et Déwé Gorodé sont traduites en anglais. Céléstine Hitiura Vaite l'est aussi en norvégien.

¹⁸ Cela ne signifie pas à mes yeux que seuls les Océaniens devraient écrire sur eux-mêmes. Critiquer Maryse Condé, l'Antillaise, parce qu'elle a « osé » écrire *Ségou* sur l'Afrique est aussi absurde que de reprocher à Le Clézio d'avoir écrit *Raga*, un roman remarquable, sur l'Océanie.

française, le poète et le cinéaste Henri Hiro, l'auteur de *Pehepehi i Taù nunaa Message poétique*,¹⁹ a joué un rôle capital dans la renaissance culturelle tahitienne et a mené, entre autres, Chantal Spitz vers l'écriture. Avec *L'île des rêves écrasés*,²⁰ la première romancière tahitienne soulève des questions liées à la quête identitaire et au métissage culturel. En tant que premier roman polynésien puisant sa sève dans la réalité sociale, culturelle, et politique du *Fenua*²¹ ce livre est incontournable. Elle y exprime des affinités avec Louise Peltzer qui, dans son recueil de poèmes, *Hymnes à mon île*,²² défend une certaine conception puriste de l'identité *Maohi*.²³ Quant à elle, dans ses deux romans, *Je reviendrai à Tahiti* et *Matamimi*, Ari'irau traite également du thème de l'hybridité culturelle et des relations ambiguës de la Polynésie avec la France. Contrairement à Chantal Spitz et à Louise Peltzer, elle assume totalement sa propre bi-culturalité. En effet, elle ne perçoit pas les pollinisations culturelles multiples comme une tragédie, mais les représente plutôt comme les ferments identitaires de la Polynésie de demain. De plus, ce qui la différencie de ses aînées, c'est que son écriture à la fois féminine et féministe va au-delà de la réaction aux différentes manifestations du colonialisme français. Le fait qu'elle appartienne à une génération plus jeune explique peut-être cela. Son œuvre se situe à l'avant-garde de la « nouvelle vague » de la littérature féministe polynésienne dans son message d'émancipation de la femme et de libération sexuelle. Elle traite en effet de sexualité, d'avortement, et d'indépendance de la femme. D'une certaine façon, elle lutte elle aussi contre le colonialisme, mais surtout celui que les hommes exercent sur les femmes. Elle

¹⁹ Henri Hiro, *Henri Hiro: pehepehi i Taù nūnaa, message poétique* (S.I.: Tupuna Productions, 1990).

²⁰ Chantal Spitz, *L'île des rêves écrasés* (Papeete: Au vent des îles, 2003).

²¹ *Fenua* : pays en langue tahitienne.

²² Louise Peltzer, *Hymnes à mon île* (Papeete: Polycop, 1995).

²³ Tahitienne.

milite donc à travers ses personnages, pour l'accès des femmes à la souveraineté sur leurs corps et leurs vies. Dans son roman *Hutu Painu*,²⁴ Marie-Claude Teissier-Landgraf exprime la difficulté d'être une jeune fille Franco-tahitienne confrontée à de profonds conflits d'identité dans le Tahiti de l'après-guerre. Elle dépeint avec beaucoup de sensibilité les différentes phases de socialisation qui conduisent Sophie, son personnage central, à graduellement absorber la culture polynésienne. L'intérêt de ce livre pour notre recherche, et sa spécificité par rapport aux autres œuvres du corpus, réside dans le fait que la question du métissage culturel y est abordée à travers la sensibilité d'une enfant. Célestine Hitiura Vaite exprime quant à elle, une vision du monde tahitien enraciné dans la culture populaire. En cela elle se distingue d'autres écrivaines océaniques telles que Chantal Spitz, Ari'irau, ou Louise Peltzer dont la production littéraire, bien qu'indéniablement inspirée des réalités sociales, culturelles et politiques polynésiennes, se rattache dans la forme et parfois dans le fond à une certaine culture universitaire et un certain «intellectualisme.» Dans un recueil de nouvelles intitulé *L'arbre à pain*, elle brosse un tableau très vivant du milieu populaire *Maohi*²⁵ dans lequel elle a été élevée. Certaines nouvelles de Célestine Hitiura Vaite nous permettront d'enrichir l'analyse des phénomènes de métissage culturel vus du bas de l'échelle sociale. Ces écrivaines feront partie du « noyau dur » du corpus polynésien. Les autres auteurs viendront compléter et étayer l'analyse sans en être le centre. Ainsi, Jimmy Ly, de cultures chinoise, française, et polynésienne, fera lui aussi partie du corpus car ses œuvres, *Hakka en Polynésie*,²⁶ *Pai Coco et bonbon sœurlette*,²⁷ et *L'étang aux*

²⁴ Marie-Claude Teissier-Landgraf, *Hutu Pāinu* (Pirae : Au vent des îles, 2004).

²⁵ Polynésien.

²⁶ Jimmy Ly, *Hakka en Polynésie* (Papeete: Association Wen Fa, 1999).

²⁷ Jimmy M. Ly, *Bonbon, Soeurette & Pai Coco* (Papeete: J.M. Lys, 1997).

chevrettes,²⁸ traduisent toute la difficulté de vivre cette triple appartenance. Intégrer un auteur polynésien d'origine chinoise à l'analyse permet d'avoir une vision plus complète des dynamiques de métissage culturel perçues à travers cette littérature émergente. Enfin, l'auteur de B.D. Gotz, avec *Pito Mā*²⁹ représente avec tendresse, finesse et humour les phénomènes de transculturation en Polynésie. Cette paralittérature apporte une nouvelle dimension à la représentation du métissage et de la reconnaissance de l'Autre. En effet, sous prétexte d'humour, la B.D. transgresse plus facilement les tabous et peut révéler des zones d'ombre occultées par l'autocensure d'auteurs qui consciemment ou inconsciemment cherchent parfois à se conformer aux valeurs dominantes.

En Nouvelle-Calédonie, le lourd héritage colonial a presque mené le pays à sombrer dans la guerre civile pendant les années 80. Le dialogue des cultures qui permet de reconnaître l'Autre n'y est pas un simple jeu intellectuel, c'est une nécessité vitale. Traverser les frontières de sa propre communauté pour aller s'enrichir de la richesse de l'Autre et l'accepter³⁰ dans sa dignité, correspond très exactement au processus de métissage culturel. Même si Déwé Gorodé et Nicolas Kurtovitch se réfèrent explicitement très peu à ce concept, implicitement, leur écriture s'insère dans un vaste projet qui place leur art au service d'une Nouvelle-Calédonie pacifiée, en harmonie avec sa diversité ethnoculturelle. Le corpus calédonien sera donc dominé par ces deux auteurs qui occupent une place centrale dans le paysage littéraire et politique de la

²⁸ Jimmy M. Ly, *Adieu l'étang aux chevrettes: ai tsien xia gong tan* (Papeete: Éd. te Ite, 2003).

²⁹ B. D. Gotz, *Haere Maru* (Pirae: Au vent des îles, 2006).

³⁰ Le contact avec l'Autre ne conduit pas nécessairement à son acceptation. Cependant, en Nouvelle-Calédonie où les Kanak ont été longtemps séparés du reste de la population du fait du régime de l'indigénat, on voit mal comment il serait possible de sortir du cercle vicieux de la peur de l'Autre nourrie par l'ignorance sans une transgression des frontières ethniques et culturelles héritées de la période coloniale.

Nouvelle-Calédonie. La pièce de théâtre de Nicolas Kurtovitch, *Sentiers*,³¹ qui fut donnée pour la première fois en 1998 au Centre Culturel Tjibaou, lieu hautement symbolique du dialogue transculturel calédonien, sera aussi intégrée au corpus. *Dire le vrai*,³² recueil de poèmes écrits à quatre mains avec Déwé Gorodé en fera également partie. Dans ce recueil, s'engage un dialogue avec l'Autre en utilisant la forme et le fond de la coutume mélanésienne. Cet échange de paroles poétiques entre une Kanak et un Caldoche³³ illustre l'ébauche d'un processus de métissage culturel en Nouvelle-Calédonie. Écrivaine et femme politique, Déwé Gorodé a été vice-présidente de la Nouvelle-Calédonie. Son œuvre poétique et romanesque exprime l'aspiration à la dignité du monde Kanak et les conflits de valeurs propres à la coexistence de la coutume mélanésienne et des tendances à l'individualisme occidental. Les parties les plus significatives de son œuvre quant à la problématique centrale seront intégrées au corpus. *Sous les cendres les conques*,³⁴ *Par les temps qui courent*,³⁵ et *Utê Mûrûrû*³⁶ sont des recueils de poèmes et de nouvelles dont certains seront étudiés. Avec ses deux essais, *Le pays du non-dit*³⁷ et *La terre du lézard*,³⁸ José-Louis Barbaçon, ose traverser les frontières imaginaires pour aller à la rencontre de l'Autre. Son œuvre offre un éclairage intéressant sur la démarche d'un

³¹ Nicolas Kurtovitch, *Le Sentier: Kaawenya* (Nouméa: Grain de Sable, 1998).

³² Déwé Gorodé, Nicolas Kurtovitch, Raylene L. Ramsay, Kay B. Mac, and Mathieu Venon, *Dire le vrai: poésie en dix-huit thèmes* (Nouméa: Grain de Sable, 1999).

³³ Calédonien d'origine européenne dont la famille est établie en Nouvelle-Calédonie depuis plusieurs générations.

³⁴ Déwé Gorodé, *Sous les cendres des conques* (Nouméa: Edipop, 1985).

³⁵ Déwé Gorodé, *Par les temps qui courent* (Nouméa: Grain de Sable, 1996).

³⁶ Déwé Gorodé, *Utê Mûrûrû, petite fleur de cocotier : suivi de la cordyline ; on est déjà demain ; La saison des pommes Kanakes ; Dos Montes* (Nouméa: EDIPOP, Grain de Sable, 1994).

³⁷ Louis-José Barbaçon, *Le pays du non-dit : regards sur la Nouvelle-Calédonie* (Nouméa: J. L. Barbaçon, 1992).

Caldoche qui, à travers un effort de métissage culturel volontaire contribue à construire une Nouvelle-Calédonie plurielle.

Pour des raisons qui tiennent à la nature de la problématique retenue, nous avons choisi d'entreprendre une lecture socio-culturelle et socio-historique des œuvres du corpus. Elles seront donc analysées comme une représentation par les auteurs des relations politiques qui sous-tendent la lutte pour la reconnaissance de l'Autre. Cependant, ces œuvres sont bien plus que la simple interprétation des sociétés océaniques ; elles sont également des instruments de transformation sociale et politique. Le fait que cette littérature soit si étroitement liée à la vie politique impose donc d'insérer le corpus dans son contexte historique et social. Cela implique qu'il sera nécessaire de traiter de l'évolution des relations entre l'ancienne métropole coloniale et les nouveaux Pays d'Outre-mer.³⁹ Néanmoins, la relation politique France-Océanie, comme prisme d'analyse, ne suffit pas à éclairer les œuvres étudiées car la littérature océanique francophone n'est pas exclusivement une réaction au colonialisme français. En effet, les écrivains traitent également de conflits de valeurs qui, par exemple, opposent l'individu aux contraintes sociales coutumières. En outre, cette littérature fait entendre la voix longtemps étouffée de la femme, cette Autre souvent dominée et sous-représentée. Cette écriture fait également apparaître des questions liées à la libération sexuelle, à l'émancipation des femmes de la pesanteur de la coutume et du despotisme masculin. Ainsi, elle rend nécessaire une approche du corpus qui incorpore une perspective féministe.

De plus, étant donné que dans le processus de reconnaissance de l'Autre, les écrivains agissent à travers la représentation, du point de vue théorique, les travaux d'Edward Saïd sur l'orientalisme

³⁸ Louis-José Barbançon, *La terre du lézard* (Nouméa: Ile de lumière, 1995).

³⁹ Nouvelle dénomination officielle de la Nouvelle-Calédonie et de la Polynésie française.

pourraient étayer notre recherche. En effet, les modes de représentation de l'Autre qu'ils soient ceux de l'Oriental ou de l'Océanien offrent des parallèles intéressants pour notre analyse. En s'appuyant sur les travaux d'Anwar Abdel Malek, Edward Saïd définit ainsi l'orientalisme : Tout d'abord, l'Oriental est considéré comme un objet d'étude marqué même au sceau d'une altérité essentielle. Objet d'étude, il est passif et dépourvu de tout pouvoir sur lui-même. Aliéné, il est défini par des Occidentaux.⁴⁰ Sur le plan thématique les orientalistes ont développé une conception essentialiste des « indigènes », qu'ils ont définis à partir de critères ethnocentristes. Cette représentation a eu des conséquences directes en Orient comme en Océanie où l'orientalisme et l'exotisme ont, sur le plan idéologique, préparé puis légitimé la domination politique et culturelle des puissances occidentales. Ces représentations erronées, obscurcies par l'ignorance et les préjugés ethnocentriques, ont également contribué à instiller durablement le mépris de l'Autre chez les Européens et à affaiblir l'estime de soi chez les Océaniens et les « Orientaux.» Comme nous le verrons, la jeune littérature océanienne d'expression française porte les traces de ces blessures et contribue à les cicatriser.

De plus, pour Alban Bensa, les sociétés océaniques sont toujours « syncrétiques, multivariées et créatrices » et, tendent à affirmer une spécificité en « empruntant quantité de modèles européens.»⁴¹ C'est pourquoi comme le souligne ce chercheur de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, un tel champ d'analyse « en appelle nécessairement à l'interdisciplinarité.»⁴² Notre recherche centrée sur la problématique de la reconnaissance de l'Autre dans le contexte de la Franconésie requiert donc de fédérer des connaissances appartenant à au moins trois

⁴⁰ Edward Saïd, L'orientalisme: L'Orient créé par l'Occident (Paris: Seuil, 2005).

⁴¹ Alban Bensa, Le Pacifique: un monde épars : introduction interdisciplinaire à l'étude de l'Océanie (Paris :L'Harmattan, 1999) 23.

⁴² Ibid.

domaines : celui de l'histoire, mais aussi celui des rapports de pouvoir, donc des sciences sociales et politiques, et enfin celui des relations culturelles et par conséquent de l'ethnologie. Cette interdisciplinarité coïncide, sans pourtant s'y limiter, à l'approche de la littérature propre aux études culturelles.

Le préambule de la charte fondatrice de l'Unesco stipule que : « Les guerres prenant naissance dans l'esprit des hommes, c'est dans l'esprit des hommes que doivent être élevées les défenses de la paix. »⁴³ De la même façon, le racisme, la peur, et la haine de l'Autre naissent dans l'imaginaire des hommes comme l'a énoncé Xavier Yvanoff dans son *Anthropologie du racisme*⁴⁴ et, produit de l'esprit, ce rejet de l'altérité peut donc être combattu sur le plan culturel. Or, les écrivains, à travers les représentations que véhiculent leurs œuvres, sont des tisserands d'imaginaire et peuvent contribuer à instiller dans les esprits l'antidote au rejet de l'Autre. En effet, comme l'a clairement mis en évidence Pierre Bourdieu dans *Ce que parler veut dire*,⁴⁵ la représentation recèle un pouvoir de transformation sociale car, en apparence descriptive, elle tend en fait à prescrire.⁴⁶ C'est ainsi que par la force du verbe et de l'imaginaire, les écrivains peuvent contribuer à redéfinir les valeurs sociales dominantes, fondement idéologique de l'ordre politique et social.⁴⁷

⁴³ Préambule de la Convention créant l'Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture adoptée à Londres le 16 novembre 1945. <http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001337/133729f.pdf>.

⁴⁴ «... le racisme est avant toute chose et ne peut être qu'une production de l'imaginaire... » Xavier Yvanoff, *Anthropologie du racisme : essai sur la genèse des mythes racistes* (Paris: L'Harmattan, 2005) 7-8.

⁴⁵ En particulier dans le chapitre IV intitulé *Décrire et prescrire* in Pierre Bourdieu, *Ce que parler veut dire: l'économie des échanges linguistiques* (Paris: Fayard, 1982) 149-161.

⁴⁶ Pierre Bourdieu évoque « le pouvoir structurant des mots, leur capacité de prescrire sous apparence de décrire... » Bourdieu, 150.

⁴⁷ Cela explique pourquoi les écrivains sont toujours les premières cibles des régimes totalitaires.

À la lumière de ce construit théorique, mais sans pourtant l'ériger en paradigme unique, nous tenterons d'élucider les fonctions sociales des écrivains dans le contexte de l'Océanie francophone.

Les littératures de la Polynésie française et de la Nouvelle-Calédonie reflètent des crises d'identités culturelles profondes tout en proposant des esquisses de solutions à ces défis de l'acceptation de l'Autre. Les écrivains océaniens sont donc beaucoup plus que de simples « sismographes » qui se limiteraient à enregistrer les tensions interethniques et interculturelles. En fait, ils remplissent plusieurs fonctions sociales et politiques :

Tout d'abord, ils brisent des mythes, invitent à transgresser des tabous, et par une rupture du silence, laissant jaillir une parole libératrice, ils participent à une insurrection des consciences contre la domination de l'Autre par l'Autre. Il est possible que cette catharsis contribue à prévenir les explosions de violence accompagnant généralement les blessures symboliques trop longtemps tues. De plus, en offrant une représentation de la pluralité culturelle valorisante pour toutes les communautés culturelles, les écrivains océaniens prescrivent implicitement une redéfinition des identités qui englobent cette diversité. Tisserands d'imaginaires, ils participent ainsi au tressage des cultures.

Ce métissage contient peut-être les ferments idéologiques d'un ordre politique dans lequel l'Autre pourrait être enfin reconnu puis respecté, comme le serait un semblable. Dans l'ensemble, à travers leurs œuvres, ces écrivains océaniens plaident donc implicitement pour l'égalité de l'Autre quel qu'il soit. Ce plaidoyer vise à délégitimer le racisme, le sexisme, et à

faire de l'acceptation de l'altérité une valeur cardinale de leurs pays en devenir.⁴⁸ En cela, les écrivains de Franconésie pourraient remplir une fonction imaginative cruciale pour leurs sociétés en quête d'harmonie interethnique et interculturelle.

Cette recherche portera sur la reconnaissance de l'Autre. Il convient donc de le définir. L'Autre est polymorphe et sa définition dépend du point de celui qui perçoit l'altérité. L'Autre c'est celui ou celle qui est perçue comme ethniquement, culturellement et socialement différent. Il n'appartient cependant à aucune communauté en particulier car l'Autre n'existe pas en tant que tel, il n'est que le produit d'une construction sociale imaginaire aux frontières mouvantes dessinées à partir de la perspective de l'observateur. Ainsi, du point de vue du colonisateur, l'Autre est « l'indigène » kanak ou polynésien, mais, de celui des Océaniens colonisés, c'est tout d'abord le conquérant étranger puis l'individu ou le groupe issu des vagues d'immigration successives. Du point de vue tahitien l'Autre c'est donc le *poopa* (*l'Européen*), le *farāni* (*le français*) et le *tinito* (*le Chinois, et le Demi(le métis)*). Dans le contexte calédonien, pour le Kanak, l'Autre peut être le Caldoche, le Métropolitain, ou tout autre non mélanésien. De plus, du point de vue des Océaniens, l'Autre n'est pas uniquement un individu ou une communauté, c'est aussi symboliquement la France et son instrument, l'État.

Enfin, dans la perspective de la problématique de la reconnaissance de l'Autre, une définition de l'altérité uniquement fondée sur l'appartenance à un groupe ethnique ou culturel serait incomplète si elle n'incluait pas une dimension féministe.⁴⁹ En effet, initialement, je pensais limiter mon analyse aux questions de relations interculturelles et interethniques, mais la lecture

⁴⁸ Comme nous le verrons, à l'exception de Chantal Spitz, tous les auteurs de notre corpus, qu'ils soient polynésiens ou calédoniens, partagent cet idéal de construction d'un pays réconcilié avec sa diversité culturelle.

⁴⁹ *Gender sensitive*.

de la littérature océanienne francophone, et de mon corpus en particulier, dont une grande partie est écrite par des femmes, m'a conduit à reconsidérer et à élargir mon périmètre pour inclure une perspective féministe à cette analyse. Cela semble d'autant plus pertinent que, comme le notent les auteurs de *The Empire Writes Back*,⁵⁰ les approches féministes actuelles⁵¹ de la littérature établissent des analogies entre la domination coloniale et les relations entre homme et femmes.⁵² Cela est également vrai en Océanie francophone, où la romancière polynésienne Ari'irau dans *Matamimi*⁵³ reprend cette analogie à travers la formule « Mon corps c'est mon pays. » Dans le contexte polynésien, les femmes tahitiennes ont été « altérisées »⁵⁴ par les écrivains coloniaux qui les ont inventées au gré de leurs fantasmes masculins. Les femmes tahitiennes qui ont intégré ces stéréotypes sont devenues Autres à elles-mêmes. C'est pour se retrouver et briser cette image aliénante d'elles-mêmes, que les femmes polynésiennes ont pris la plume; ce fut en particulier le cas de Chantal Spitz, la première romancière tahitienne. Ces différents éléments indiquent la nécessité de considérer la femme comme une Autre en quête de reconnaissance dans le cadre de cette étude.

La reconnaissance de l'Autre à travers la littérature émergente de la Franconésie sera interprétée sur la longue durée à partir de trois phases :

⁵⁰ Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, and Helen Tiffin, *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures* (London: Routledge, 1989).

⁵¹ « Jean Rhys, Doris Lessing, Toni Morrison, Paule Marshall, and Margaret Atwood have all drawn an analogy between the relationships of men and women and those of the imperial power and the colony... » Ashcroft 30.

⁵² Ibid.

⁵³ Ari'irau, *Matamimi ou la vie nous attend* (Pirae: Au vent des îles, 2006).

⁵⁴ Rendues autres. En anglais, on dirait *othered*.

1. Tout d'abord, l'Autre, Kanak ou Polynésien, est nié à travers la littérature coloniale⁵⁵ dans son humanité et dans son identité.
2. Graduellement, le colonisé prenant conscience de lui-même et s'affranchissant des représentations aliénantes et humiliantes, ayant maîtrisé la langue du colonisateur parvient par l'écriture à développer un contre discours à travers lequel il affirme sa personnalité. Ce discours constitue une catharsis qui lui permet de surmonter les blessures que lui a infligées la négation par l'Autre.
3. Enfin, une fois reconnu, il devient possible à l'ancien colonisé océanien de faire la démarche de reconnaître à son tour celui qu'il percevait comme Autre.

La notion de reconnaissance de l'Autre requiert elle aussi d'être précisée pour éclairer l'analyse. Nous la définirons par contraste, comme une recherche de la domination de l'Autre qui se traduit dans la représentation par l'invisibilité ou la formation d'images déformantes et humiliantes du sujet « altérisé » réduit à l'insignifiance. La non-reconnaissance de l'Autre, c'est donc souvent sa négation, qui, comme nous le verrons dans le cas de la Nouvelle-Calédonie, peut être poussée jusqu'à son exclusion du statut d'être humain. Ce déni d'humanité a des conséquences profondes dans le traitement de celui qui est « altérisé » et dont les droits naturels sont niés. L'Autre est marginalisé et ses droits politiques, sociaux, et culturels ne lui sont pas reconnus. Sur le plan politique, cela signifie qu'il est exclu du jeu démocratique ou qu'il compte peu et, par conséquent, dans le processus d'allocation des ressources, il est défavorisé ou oublié. De plus sa culture, ses valeurs et de ses traditions sont

⁵⁵ Au XIXe siècle et au début du XXe siècle. En Polynésie française la paralittérature porte des traces de cette négation jusqu'à la fin des années soixante.

souvent dénigrées. Enfin sur le plan personnel, la non reconnaissance se traduit par une souffrance liée à la perte de l'estime de soi.

Donc, a contrario, être reconnu c'est redevenir visible aux yeux de tous dans ce que l'on est véritablement, accepté comme égal en droit et en dignité. Sur le plan culturel c'est être accepté comme détenteur d'une culture de même valeur et qui mérite le même respect. Bref, la reconnaissance de l'Autre, c'est le principe d'égalité transposée dans le champ culturel, social, et politique. La reconnaissance de l'Autre, c'est donc le respect et l'inclusion de chacun, quelle que soit son origine. Dans le contexte océanien qui nous intéresse, c'est la réhumanisation du sujet humilié et sa représentation positive en tant qu'être digne, égal en droit et riche d'une culture représentée comme un apport fécondant et non plus comme inférieure. Axel Honneth, directeur de l'Institut de recherche sociale, *Institut für Sozialforschung*, à l'Université de Frankfurt a développé une théorie de la reconnaissance inspirée en partie de celle de Hegel. Bien que la réflexion de Honneth porte surtout sur les sociétés européennes et américaines, elle offre néanmoins certains éléments qui, transposés au champ d'étude océanien, peuvent étayer l'analyse par leur finesse conceptuelle. L'intérêt premier de sa théorie repose dans sa conceptualisation de la notion de reconnaissance qu'il définit en la contrastant avec son contraire : l'abus et le viol, le déni de droits, le dénigrement et l'insulte, du point de vue de l'estime sociale, l'atteinte à l'honneur et à la dignité. La théorie de Honneth identifie trois modes de la reconnaissance : le soutien émotionnel, le respect cognitif, et l'estime sociale. Le

schéma suivant expose les trois axes de la reconnaissance selon Honneth : *Honneth's theory of recognition*,⁵⁶

Mode of recognition	Emotional support	Cognitive respect	Social esteem
Dimension of personality	Needs and emotions	Moral responsibility	Traits and abilities
Forms of recognition	Primary relationships (love, friendship)	Legal relations (rights)	Community of value (solidarity)
Developmental potential	–	Generalization, de-formalization	Individualization, equalization
Practical relation-to-self	Basic self-confidence	Self-respect	Self-esteem
Forms of disrespect	Abuse and rape	Denial of rights, exclusion	Denigration, insult
Threatened component of personality	Physical integrity	Social integrity	'Honour,' dignity

Fig. 1 Honneth's theory of recognition

Dans le contexte de la Franconésie, la théorie de Honneth permet de placer la problématique de la reconnaissance de l'Autre dans la littérature émergente dans un cadre d'analyse cohérent et éclairer ses fonctions sociales à partir ces trois axes.

Le manque de respect et le mépris correspondent tout à fait à la première époque du traumatisme colonial et de la phase de la négation de l'Autre et de son exclusion. L'écrivain

⁵⁶ Ce schéma de la théorie de la reconnaissance de Honneth reproduit plus haut est extrait de l'ouvrage suivant : Bert Brink and David Owen, *Recognition and Power: Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007) 11.

samoan Albert Wendt décrit ainsi cette profonde blessure symbolique d'un point de vue océanien : « ...le colonialisme qu'il soit britannique, allemand, français ou américain, chrétien ou non réduit beaucoup d'entre nous dans un état de passivité, sape notre confiance en nous-mêmes et le respect que nous avons de nous-mêmes, et nous a rendu honteux de nous-mêmes et de nos cultures en instillant en nous que seul ce qui est étranger était juste et de valeur.»⁵⁷

Cependant, le traumatisme colonial infligé aux populations endogènes n'est que le point de départ d'une réaction en chaîne qui entraîne de multiples rejets de tous ceux qui sont perçus comme Autres dans des ensembles insulaires devenus pluriculturels et pluriethniques. Cette situation crée une grande insécurité dans les diverses communautés qui se sentent soit menacées dans la légitimité même de leur présence dans ces îles ou rejetées. Cette dynamique d'exclusion fondée sur l'altérité perçue provoque une lutte pour la reconnaissance de tous les groupes. Cette quête de reconnaissance est particulièrement forte en Nouvelle-Calédonie où les tensions extrêmes des années 80 ont failli mener le pays vers la guerre civile et la tentation du nettoyage ethnique. Aussi il n'est pas surprenant que l'éditrice calédonienne Laurence Viallard, qui a publié deux des principaux auteurs de notre corpus calédonien, Déwé Gorodé et Nicolas Kurtovitch, place cette question de la reconnaissance de l'Autre au cœur du désir d'écrire dans la Nouvelle-Calédonie d'aujourd'hui :

Toutes ces ethnies ont besoin d'être reconnues et c'est normal chacun, en tant qu'individu, aspire à la reconnaissance par l'autre, c'est ce qui fait qu'il va avoir la

⁵⁷ "So it is not enough just to reiterate that colonialism, whether British or German, French or American, Christian or unchristian reduced many of us to a state of passivity, undermined our confidence and self-respect, and made many of us ashamed of our cultures, instilling in us the feeling that only the foreign was right and proper and worthwhile." In Albert Wendt, Lali: a Pacific anthology (Auckland: Longman Paul, 1980) xv.

conscience d'exister, être bien dans sa peau. Et pour que ce pays, soit lui aussi bien dans sa peau, il faut qu'il en passe par la reconnaissance de la réalité, de qui il est, de ceux qui le compose au lieu que tout le monde ait honte de ce qu'il est. Les Indonésiens par exemple, eux aussi sont des victimes de l'histoire. Ils ont été considérés comme des esclaves et ils en ont honte. Comme les Kanak ont parfois honte d'être Kanak. Le Zoreille⁵⁸ va avoir honte en pensant que son pays a bousillé un autre et il va chercher à se déculpabiliser ici [...] Reconnais-moi, reconnaissons nos différences dans ce pays et ça ira beaucoup mieux. Effectivement on acceptera le métissage par exemple ici c'est un pays de rejet. On rejette systématiquement l'Autre, pourquoi ? Parce qu'on en a peur.⁵⁹

Comme nous le verrons, les tensions interethniques et interculturelles sont moins fortes en Polynésie française qu'en Nouvelle-Calédonie car le métissage biologique y a également produit un métissage culturel. Néanmoins, la quête de reconnaissance demeure une aspiration partagée par tous les groupes qui composent la population polynésienne. La constance de cette aspiration à travers l'ensemble de la Franconésie explique sans doute qu'un discours de la reconnaissance de l'Autre se retrouve au cœur de la plupart des œuvres produites par les littératures émergentes de Polynésie française et de Nouvelle-Calédonie.

La reconnaissance de l'Autre suppose celle des diverses identités culturelles qui coexistent dans ces deux archipels. Il convient donc de tenter de cerner le concept d'identité culturelle et son fondement, celui de culture. Pour les besoins de cette recherche, nous adopterons la définition retenue par l'Unesco lors de la déclaration de Mexico : « La culture, dans son sens le

⁵⁸ Un « Zoreille » est un métropolitain en français calédonien.

⁵⁹ Laurence Viaillard, "Publier des livres en pays d'oralité," *Mwà Vée* 18 (1997): 47.

plus large, est considérée comme l'ensemble des traits distinctifs, spirituels et matériels, intellectuels et affectifs, qui caractérisent une société ou un groupe social. Elle englobe, outre les arts et les lettres, les modes de vie, les droits fondamentaux de l'être humain, les systèmes de valeurs, les traditions et les croyances.»⁶⁰

Pour ce qui est de la notion d'identité culturelle, nous retiendrons celle de Josias Semujanga :

« ... L'ensemble des traits culturels propres à un groupe ethnique qui lui confère son individualité, mais aussi le sentiment d'appartenance d'un individu à ce groupe.»⁶¹ Elle semble particulièrement appropriée à la problématique de l'acceptation de l'Autre car elle associe culture et sentiment d'appartenance. Dans les contextes pluriethniques et pluriculturels qui nous intéressent, il faut néanmoins utiliser ces concepts avec prudence. En effet, d'une part certains traits culturels ne sont pas nécessairement propres à un seul groupe ethnique⁶² et d'autre part, la Nouvelle-Calédonie comme la Polynésie, toutes deux caractérisées par une grande diversité ethnique ont des personnalités culturelles plurielles aux frontières mouvantes. Le concept même d'identité, donc de similitude, ne parvient donc pas à cerner suffisamment une réalité sociale et culturelle dynamique, infiniment complexe et caractérisée par la diversité. De plus, cette notion d'identité coïncide en grande partie avec la vision moderne de la nationalité, voire du nationalisme, qui repose sur la primauté d'un groupe ethnique et linguistique dominant. En Franconésie, la multiplicité des racines qui irriguent les identités culturelles requièrent d'aller au-delà des paradigmes d'analyse qui posent comme postulat le dogme de l'homogénéité. La

⁶⁰ C'est à l'occasion de *Conférence mondiale de l'Unesco sur Les politiques culturelles* tenue à Mexico du 26 juillet au 6 août 1982 que cette définition de la culture a été retenue (p. 13 de la version française de la Déclaration) <<http://unesdoc.unesco.org/images/0005/000546/054668mb.pdf>>.

⁶¹ Michel Beniamino et Lise Gauvin, *Vocabulaire des études francophones : Les concepts de base* (Limoges: Pulim, 2005) 96.

⁶² Beniamino et Gauvin 51-52.

nécessité d'employer des outils théoriques qui permettraient d'appréhender la dynamique des cultures océaniques dans leur diversité nous invite à considérer la possibilité d'employer le concept de créolité en Océanie francophone.

CHAPITRE 1. CONTEXTES CULTURELS ET POLITIQUES

1.1 Créolité et identité rhizome en Océanie

La créolité définie par Édouard Glissant, comme *migan*, métaphore d'un monde « diffracté et recomposé » offre un paradigme qu'il serait tentant d'utiliser pour analyser les questions d'identité culturelle dans les espaces pluriethniques hors de ses lieux de naissance. Dans sa réflexion sur la relation à l'Autre, en cherchant à dépasser la notion *d'identité-racine-unique*, Édouard Glissant offre précisément cette ouverture conceptuelle :

À l'identité-racine-unique qui était l'orgueil, la beauté, la somptuosité, mais aussi la mortuaire des cultures ataviques, nous tendons à substituer, non pas la non-identité, ni *l'identité-comme-ça*, celle qu'on choisit comme on veut, mais celle que j'appelle *l'identité relation, l'identité rhizome*. C'est l'identité ouverte sur l'autre... je peux changer en échangeant avec l'autre sans me perdre moi-même.⁶³

Cette métaphore de la touffe de racines⁶⁴ permet de visualiser la complexité de la notion d'identité plurielle et ainsi, de mieux l'appréhender. Cependant, pour que, transposée en Franconésie, cette comparaison soit féconde, il convient de préciser que le « rhizome océanien » n'est pas celui des Antilles. Il est en effet asymétrique, car, comme nous le verrons, en Polynésie française comme en Nouvelle-Calédonie les racines reliées aux cultures endogènes sont plus importantes que les autres. À cela, il faut également ajouter que le rhizome calédonien, produit d'une importante colonisation de peuplement pluriethnique, présente une

⁶³ Ravi Srilata, "Métis, Métisse and Métissage: Representation and Self-Representation." Alatas, Farid, Srilata Ravi, Mario Rutten, and Beng-Lan Goh. *Asia in Europe, Europe in Asia* (Leiden: International Institute for Asian Studies, 2004) 300.

⁶⁴ Etymologiquement, rhizome vient du grec ancien ρίζωμα qui signifie « Touffe de racines ».

morphologie bien différente de celui de la Polynésie. Il est donc indispensable de prendre en compte ces données ethnographiques fondamentales dans l'analyse des dynamiques de métissage et de relations interculturelles. Ces spécificités culturelles au sein même de l'Océanie ajoutent un niveau de complexité à l'analyse et invitent à considérer les comparaisons hâtives avec circonspection. Cependant, bien que très éloignées géographiquement de l'Océanie francophone et distinctes dans la façon dont les phénomènes de transculturation s'y manifestent, les Antilles françaises offrent aussi certaines ressemblances avec la Francésie qui peuvent enrichir la réflexion sur la reconnaissance de l'Autre. Ces deux régions du monde francophone ont en effet en commun leur insularité, leur passé colonial français, et leur diversité culturelle. C'est pourquoi il convient d'examiner ce que le concept de créolité conceptualisé par des auteurs franco-antillais peut apporter à cette étude. Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau, et Raphaël Confiant proposent leur conception de la créolité comme moyen d'atteindre l'harmonisation consciente des diversités préservées : la « DIVERSALITÉ. »⁶⁵ Cette *diversalité* se situe à l'extrême opposé d'une acception monolithique et homogène de l'identité. Leur œuvre, reflet chatoyant du processus culturel qu'ils tentent d'appréhender, échappe aux définitions rigides, elle tient en effet à la fois de l'essai philosophique, socio-historique et poétique. De plus, cet éloge, bien plus qu'un poème baroque à la gloire de la splendeur arc-en-ciel de la constellation des créolités, est un hymne au métissage culturel, un chant d'espoir. Espoir de construire une fraternité humaine dont le ciment ne serait plus l'uniformité et la crainte de l'Autre, mais bien plutôt l'exaltation des différences. « Ni Européens, ni Africains, ni Asiatiques »⁶⁶ les auteurs de ce manifeste se proclament créoles en refusant résolument de se

⁶⁵ Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau, et Raphaël Confiant, Éloge de la créolité (Paris: Gallimard, 1993) 54.

⁶⁶ Bernabé, Chamoiseau, Confiant 13.

laisser enfermer dans une catégorie ethnique ou culturelle particulière. Ils voient la créolité comme « l'agrégat interactionnel ou transactionnel, des éléments culturels caraïbes, européens, africains, asiatiques et levantins, que le joug de l'Histoire a réuni sur le même sol.»⁶⁷ Les femmes et les hommes sortis du moule de cette « forgerie d'une humanité nouvelle » appartiennent à un monde « diffracté mais recomposé, un maelström de signifiés dans un seul signifiant : une Totalité.»⁶⁸ Au demeurant, ces théoriciens, autant par modestie que par prudence, se refusent à la figer dans une définition car elle est un phénomène dynamique en constante évolution. Ils prônent également une « mise à jour de la mémoire vraie »⁶⁹ qui intégrerait les traditions culturelles africaines, amérindiennes, chinoises et levantines.⁷⁰ Cet enracinement dans les traditions n'exclut cependant pas l'ouverture à la modernité, puisque les auteurs parlent dans cette perspective de la nécessité « d'oxygéner nos étouffements.»⁷¹ Du point de vue linguistique, ils considèrent que la créolité ne doit pas être monolingue⁷² mais multilingue « sans compartiments étanches.» Poussant la logique du métissage jusque dans la langue, ils invitent à transgresser les normes du français standard et à l'usage de l'interlecte.⁷³ La création d'une culture syncrétique dite créole proviendrait de « la confrontation culturelle entre plusieurs peuples sur le même espace.»⁷⁴ Plus largement, les auteurs de ce texte séminal ne considèrent pas que le processus de créolisation se limite au monde antillais; il s'étend à bien

⁶⁷ Bernabé, Chamoiseau, Confiant 26.

⁶⁸ Bernabé, Chamoiseau, Confiant 27.

⁶⁹ Bernabé, Chamoiseau, Confiant 36.

⁷⁰ Bernabé, Chamoiseau, Confiant 40.

⁷¹ Bernabé, Chamoiseau, Confiant 40.

⁷² Bernabé, Chamoiseau, Confiant 48.

⁷³ Bernabé, Chamoiseau, Confiant 48.

⁷⁴ Bernabé, Chamoiseau, Confiant 31.

d'autres régions du monde où « des populations multiculturelles sont sommées d'inventer des nouveaux schèmes culturels permettant d'établir une relative cohabitation entre elles. »⁷⁵ Il existe donc non point une créolité, mais plusieurs dont le dénominateur commun est le même « maelström historique. »⁷⁶ Ainsi, les créolités sont aussi bien antillaises, guyanaises, brésiliennes, africaines que polynésiennes.⁷⁷ Ce processus de créolisation serait plus ou moins intense, « selon que tous les peuples en présence sont exogènes comme aux Antilles ou selon que l'un d'entre eux est autochtone comme à Hawaï. »⁷⁸

Au-delà des différences définissant les morphologies des identités- rhizomes océaniques et antillaises, il convient d'examiner d'autres limites de la transposition du concept de créolité dans le Pacifique francophone. Une des différences fondamentales entre les deux contextes tient à la genèse de ces sociétés. Dans le premier cas, le fait générateur violent de l'esclavage a joué un rôle fondateur. C'est donc dans ce creuset de violence extrême, de l'exploitation, et du mépris absolu que sont nées ces cultures de synthèse.

Au premier regard, les dynamiques de fusionnement culturel qui contribuent à l'émergence d'identités créoles aux Antilles sont particulièrement intéressantes à rapprocher de phénomènes semblables en Océanie. En effet, aux Antilles en Océanie nous nous trouvons dans un contexte insulaire dans lequel s'opèrent des brassages culturels intenses. D'ailleurs, les auteurs de *L'éloge de la créolité*, et Le Clézio dans *Raga*,⁷⁹ proposent l'ébauche d'un parallèle avec

⁷⁵ Bernabé, Chamoiseau, Confiant 31.

⁷⁶ Bernabé, Chamoiseau, Confiant 48.

⁷⁷ Bernabé, Chamoiseau, Confiant 31.

⁷⁸ Bernabé, Chamoiseau, Confiant 48.

⁷⁹ Jean-Marie Le Clézio, *Raga: approche du continent invisible* (Paris: Points, 2007).

l'Océanie. Néanmoins, la notion de créolité semble profondément enracinée dans les spécificités des Antilles et de l'Amérique latine particulièrement dans le fait générateur historique que fut l'esclavage. Ce crime contre l'humanité, fondement même de la genèse des cultures créoles insulaires, leur prête un caractère unique. Comme marquées au fer rouge, les sociétés issues de l'extrême violence de la traite négrière portent des cicatrices indélébiles. Cette souffrance, jamais oubliée, toujours lancinante, n'est-elle d'ailleurs pas créée par les auteurs antillais comme si elle était née d'aujourd'hui ? Ce lien presque génétique entre créolité et esclavage est d'ailleurs bien mis en évidence par René Depestre. En effet, il voit dans la créolisation « un mode de synergie et de créativité éminemment syncrétique ayant changé en société et en civilisation des agrégats de combustible biologique que le bateau négrier avait jeté pêle-mêle sur le marché clos de la plantation coloniale .»⁸⁰ De plus, comme le souligne Laurence Viillard, éditrice de Déwé Gorodé et de Nicolas Kurtovitch, une autre différence de nature historique rend le rapprochement entre les Antilles et la Franconésie difficile. En effet, selon l'éditrice calédonienne :

Aux Antilles où l'on a plus de recul sur l'histoire, tous les problèmes de métissage, d'exclusion, d'exil, de reconnaissance de l'autre, ils sont posés par les écrivains antillais tout simplement parce que derrière il y a 300 ans. Une antillaise que j'ai rencontrée dernièrement me rappelait que quand dans le temps, aux alentours des années 1850, on abolissait l'esclavage chez elle, ici on fondait Nouméa !⁸¹

⁸⁰ Beniamino et Gauvin 51-52.

⁸¹ Laurence Viaillard, "Publier des livres en pays d'oralité," *Mwà Vée* 18 (1997): 47.

Enfin, sur le plan linguistique, dans cette région, à l'exception du Bislama au Vanuatu,⁸² du cas très isolé du Tayo près de Nouméa, et « des réalités du métissage »⁸³ dans la langue drehu de Lifou, il n'existe pas véritablement de créole comme aux Antilles même si le français calédonien comporte des spécificités lexicales.⁸⁴ L'absence de cet élément essentiel de la créolité rend difficile pour l'instant l'implantation de ce concept en Franconésie. Pour l'historien calédonien Frédéric Angleviel :

Il n'y a donc pas de créolité ou de cultures métisses en Nouvelle-Calédonie, mais l'existence de nombreux cas de métissage, longtemps minorés, voire niés. Cette réalité pèse d'un poids certain sur l'avenir de la Nouvelle-Calédonie. Aussi, la société calédonienne doit se poser la question d'une éventuelle valorisation du métissage car la manière dont celui-ci sera pris en compte participera à l'émergence ou non du « destin commun prôné par le préambule de l'accord de Nouméa ».⁸⁵

L'historien voit dans le métissage culturel la clef de l'avenir de la Nouvelle-Calédonie. C'est pourquoi il formule le souhait que « ...les enfants métis de la Calédonie de demain doivent être

⁸² Au Vanuatu, le *Bislama*, un créole océanien à base anglaise, est avec le français et l'anglais l'une des trois langues officielles de cet État océanien indépendant depuis 1980, ancien condominium franco-britannique des Nouvelles-Hébrides situé à seulement 527 kilomètres de Nouméa.

⁸³ Selon Luc Legeard, le *Drehu*, la langue kanak dominante de Lifou aux Iles loyauté, comporte des emprunts lexicaux à l'anglais qui datent du XIXe siècle à l'époque des santaliers. Ainsi le mot anglais *baker* se dit *beka* en *Drehu*, *wine* est devenu *waina*, *whale*, *wela*, *cricket*, *kirikitri*, *belt*, *beltr*, *deacon*, *dikona*... Certains mots techniques modernes proviennent du français, ainsi la voiture se dit *loto* et l'avion *avio*. Cependant, malgré ces apports étrangers liés en grande partie aux produits importés, le *Drehu* demeure une langue austronésienne. Ces emprunts ne font pas du *Drehu* un créole.

⁸⁴ Christine Pauleau, Les mots de Nouvelle-Calédonie: éléments de recherche sociolinguistique sur le français calédonien (Nouméa: Centre de documentation pédagogique de la Nouvelle-Calédonie, 2007).

⁸⁵ Frédéric Angleviel, La Nouvelle-Calédonie : terre de métissages (Paris: Indes Savantes, 2004) 22-23.

biculturels, c'est-à-dire connaître et à assumer leur deux héritages sans que l'un soit exclusif de l'autre. C'est une des clés d'une évolution sereine de la Nouvelle-Calédonie.⁸⁶

Enfin, à ces objections s'ajoute le fait qu'aux Antilles, l'essentiel des ethnies qui composent les tissus culturels de ces îles sont exogènes. Par contre, en Océanie dans les deux archipels que nous étudions, la situation est tout à fait différente, car les populations endogènes n'ont jamais été totalement submergées par des apports démographiques extérieurs. Par conséquent, Mélanésiens comme Polynésiens, tout en demeurant ouverts à des influences extérieures, ne veulent en aucun cas renoncer à la primauté des cultures endogènes dans la définition d'une identité culturelle commune. Cet attachement à la culture endogène est particulièrement marqué en Nouvelle-Calédonie où le leader indépendantiste Paul Néaoutyne⁸⁷ soutient avec force qu' : « on ne peut pas traiter le peuple kanak sur le registre d'une communauté parmi d'autres. Ce serait nous nier en tant que peuple autochtones, nier notre identité et notre histoire de peuple colonisé, nier la nécessité d'une restitution de nos droits perdus, par exemple la reconnaissance de nos langues comme langue d'enseignement. »⁸⁸ Ces données historiques et ethnoculturelles et politiques rendent une transposition de la notion de créolité vers la Franconésie délicate; les défenseurs des cultures océaniques refusent résolument de les voir se fondre dans une sorte de *migan*⁸⁹ antillais dans lequel elles perdraient leur saveur. Cependant, même si les équilibres

⁸⁶ Ibid.

⁸⁷ Paul Néaoutyne est l'un des principaux leaders indépendantistes kanak.

⁸⁸ Paul Néaoutyne, Jean-François Corral, et André Némia, L'indépendance au présent: identité kanak et destin commun : entretiens avec Jean-François Corral et André Némia (Paris: Syllepse, 2006) 124.

⁸⁹ André Thibault, Richesses du Français et géographie linguistique, Vol. 2 (Bruxelles: De Boeck, 2008) 281. Selon la définition de cet auteur, aux Antilles le *migan* est une purée très épaisse à base du fruit de l'arbre à pain et de plusieurs légumes. De plus selon Valman cité par Thibault, en créole haïtien, le *migan* est une potion magique qui rend invisible.

culturels y sont différents il est peut-être intéressant d'intégrer la notion de créolité à notre réflexion sur la reconnaissance et l'acceptation de l'Autre en milieu océanien pluriculturel. Il ne s'agirait pas de faire entrer de force cette réalité océanienne, mais bien plutôt de l'utiliser comme un point de repère, une sorte d'étalon d'une dynamique de métissage poussée à son terme qui permet d'acquérir, par contraste, une perspective des dynamiques de transculturation à l'œuvre en Océanie. Le métissage culturel peut aussi être interprété comme humanisme en ce qu'il prépare les esprits à la reconnaissance de l'Autre. Certes, Cheikh Hamidou Kane voit dans ce métissage culturel « un effort pathétique » dont les personnages de *l'Afrique ambiguë* illustrent l'impossibilité à ses yeux. Mongo Beti et Odile Tobner, pour leur part, critiquent sévèrement l'idéal même du poète et visionnaire sénégalais : « La cohabitation culturelle que prêche Senghor n'a pas de quoi susciter l'enthousiasme créateur propre aux grandes causes. Loin de toute hardiesse, elle ne parle que de conciliation et de concessions comme dans le pire des mariages bourgeois.»⁹⁰ Aux antipodes de cette conception critique, pour ne pas dire méprisante de la notion de métissage culturel, nous considérons l'idéal *Senghorien* comme un défi extraordinairement audacieux lancé aux forces fratricides⁹¹ du repli sur soi et du culte naïf de la pureté culturelle trop souvent au cœur des projets nationalistes, voire racistes. Tzvetan Todorov, philosophe de l'altérité, a d'ailleurs clairement établi dans *Nous et les autres* combien « le nationalisme partage avec le racisme une attitude hostile à l'égard des autres.»⁹² Ce constat nous porte donc à considérer que la notion de métissage culturel mérite d'être traitée avec

⁹⁰ Mongo Beti et Odile Tobner sont cités par Pierre Brunel, Jean René Bourel, et Frédéric Giguet dans Léopold Sédar Senghor (Paris : adpf association pour la diffusion de la pensée française. Ministère des Affaires étrangères direction générale de la coopération internationale et du développement, 2006) 83.

⁹¹ Fratricides, si l'on considère qu'au-delà de la richesse et de la diversité infinie des cultures, nous appartenons à la même famille humaine.

⁹² Tzvetan Todorov, Nous et les autres: la réflexion française sur la diversité humaine (Paris: Seuil, 1989) 333.

intérêt par ceux qui s'interrogent sur les modes d'interactions culturelles qui permettent de tendre vers une relative harmonie sociale dans des sociétés pluriculturelles. En fait, avec la sociologue brésilienne Rosisca Darty nous considérons que « [le métissage culturel] est un laboratoire de ce qui pourrait être exemplaire pour le monde de demain.»⁹³ À nos yeux, l'ambition de Senghor est un combat d'avant-garde. Son succès est loin d'être assuré, mais il porte néanmoins, à l'heure où la mondialisation fait craindre les conflits de civilisations, l'espoir de bâtir une paix durablement enracinée dans la reconnaissance de la richesse culturelle de toutes les communautés humaines. Certes, le but de ce vaste projet est indéniablement la conciliation, ou, le plus souvent, la réconciliation de peuples que l'ignorance mutuelle emprisonnait dans la peur de l'Autre. Comment pourrait-on le reprocher au visionnaire sénégalais et à tous ceux qui partagent ses espoirs de fraternité universelle? Cela d'autant plus, qu'il ne s'agit nullement de faire « des concessions » mais bien plutôt de s'enrichir réciproquement grâce à un dialogue transculturel fécond. Ces considérations nous mènent donc à partager l'analyse de François Laplantine et Alexis Nouss qui soulignent dans la préface de leur ouvrage consacré à ce thème, *Métissages d'Arcimboldo à Zombi*, la dimension profondément éthique de ce processus culturel et politique. Sur le plan philosophico-politique ils soutiennent en effet, qu' « entrer en métissage, c'est aujourd'hui entrer en résistance contre l'oppression de l'Un » et sur le plan éthique ils le voient comme « un humanisme pour notre modernité.»⁹⁴

Au-delà des dimensions philosophiques et éthiques fort bien explorées par Laplantine et Nouss, il nous semble utile, à des fins d'analyse, d'étayer cette notion de métissage culturel par le

⁹³ Ibid.

⁹⁴ François Laplantine et Alexis Nouss, *Métissages de Arcimboldo à Zombi* (Paris: Pauvert, 2001) 14.

concept de transculturation emprunté à l'ethnologue Fernando Ortiz.⁹⁵ En ethnologie, cette notion de transculturation doit être comprise comme une acculturation réciproque. Dans l'introduction intitulée *Logiques métisses* de son livre consacré aux représentations postcoloniales, Françoise Lionnet souligne d'ailleurs la pertinence de ce concept pour appréhender les phénomènes d'hybridation culturelle. En particulier, elle apprécie « le préfixe 'trans' qui suggère l'acte de traverser, d'aller à travers les territoires culturels.»⁹⁶ À la lumière de ces différents apports théoriques, il nous semble qu'en effet que le concept de transculturation, par sa rigueur scientifique et sa définition intégrant l'aspect réciproque de la relation culturelle, complète utilement celui de métissage.

Plus spécifiquement, dans le contexte océanique de la Polynésie française et de la Nouvelle-Calédonie le concept de métissage culturel semble particulièrement adapté. Ces deux ensembles insulaires se trouvent en effet au centre d'un maelström dans lequel s'entrechoquent des cultures « *multi hybridées*», et des communautés ethniques en quête de reconnaissance, de sécurité, et de légitimité. Le défi que doivent relever ces deux pôles de la francophonie océanienne est celui d'éviter la fragmentation de leurs sociétés en groupes ethnoculturels isolés et hostiles les uns aux autres. Les acteurs politiques et culturels engagés pour que les forces de la concorde triomphent sur celles du rejet de l'Autre, doivent donc œuvrer de façon créative pour susciter la prise de conscience d'une communauté de valeurs et d'un patrimoine culturel commun au-delà des communautarismes porteurs d'exclusion sociale. Face à ce défi de la rencontre avec l'Autre, la voie qu'offre le métissage culturel n'est peut-être pas la seule, mais elle semble particulièrement

⁹⁵ Laplantine 14.

⁹⁶ Françoise Lionnet, Postcolonial representations: women, literature, identity (Ithaca, New York: Cornell UP, 1995) 13.

appropriée à un contexte océanien dans lequel, surtout en Mélanésie, la notion de réciprocité dans l'échange est une valeur fondamentale. Or, les Océaniens ont eux-mêmes déjà fait un effort considérable d'acculturation vers l'Autre⁹⁷ et, pour corriger cet échange inégal, une acculturation relative de cet Autre vers le Kanak ou le Polynésien, véritable geste de reconnaissance, pourrait contribuer à favoriser l'harmonie interculturelle.

Enfin, quel que soit le jugement que l'on porte sur ce concept-clef, comme le souligne l'historien Robert Aldrich dans la préface d'une synthèse sur les colonisations rédigée sous sa direction, *Le temps des empires*, le «métissage culturel et l'hybridité sont intimement liées à la condition postcoloniale.»⁹⁸ Dans cette perspective, une réflexion approfondie sur les questions d'identité en Océanie francophone, espace de brassages culturels par excellence, ne peut donc pas faire l'économie du concept incontournable de métissage culturel. Son emploi semble donc particulièrement approprié dans les contextes de la Polynésie française et de la Nouvelle-Calédonie.

Les textes que nous utiliserons pour éclairer cette étude appartiennent à une littérature souvent qualifiée d'émergente. Ce terme apparu il y a environ un quart de siècle pour distinguer les littératures du tiers-monde de celle du monde occidental est contesté par certains écrivains océaniens eux-mêmes. Ainsi, l'auteure polynésienne Ari'irau fait dire au personnage central de son roman intitulé *Matamimi*⁹⁹ que la littérature d'émergence est « le plus beau bâtard que la France nous ait donné.»¹⁰⁰ L'écrivaine lui préfère la notion littérature mosaïque qui « naîtra en

⁹⁷ Vers les populations exogènes.

⁹⁸ Robert Aldrich, *The Age of Empires* (New York: Thames & Hudson, 2007) 24.

⁹⁹ Les yeux du chat en *reo tahiti* (tahitien).

¹⁰⁰ Ari'irau, *Matamimi* 88.

parcelles d'atolls, taches de rousseur de l'Océan Pacifique... ».¹⁰¹ Comme le souligne la romancière tahitienne, les écrivains océaniens cherchent à être reconnus à travers leur richesse culturelle propre et souhaitent que la spécificité des contextes politiques et culturels qui nourrissent leurs œuvres soit prise en compte. De plus, les littératures de la Polynésie française et de la Nouvelle-Calédonie sont apparues plus tardivement que celles d'Afrique ou des Antilles pour des raisons qui tiennent au retard du système d'éducation dans ces deux territoires. Il a en effet fallu attendre 1962 pour que le premier Kanak, Boniface Ounu d'Ouvéa, obtienne son baccalauréat en Nouvelle-Calédonie,¹⁰² soit une génération après que Senghor ait fréquenté l'École Normale Supérieure en compagnie de Georges Pompidou. Il s'agissait d'un tel « événement » que son nom n'a pas été oublié. Cependant, malgré ce décalage chronologique dans leur apparition, les littératures océaniques présentent certains points communs avec celles d'Afrique, car elles reflètent aussi l'apparition de nouvelles voix de l'Autre en provenance « de la périphérie », en quête de reconnaissance. En Océanie francophone aussi, émergence politique et littéraire coïncident. Cela fait des textes produits de véritables documents qui permettent à partir de l'étude des représentations de saisir l'émergence de l'Autre et les dynamiques de métissage culturel à l'œuvre dans ces sociétés en mutation. Cependant, comme nous le verront à partir du corpus étudié, cette littérature émergente est beaucoup plus que le simple réceptacle des forces politiques et des flux culturels en présence. Elle participe en effet par sa fonction imaginative à l'émergence d'une société nouvelle dans laquelle l'Autre acquiert un nouveau statut.

¹⁰¹ Ari'irau, Matamimi 88.

¹⁰² Jean-Marie Tjibaou et Philippe Missotte, Kanaké: Mélanésien de Nouvelle-Calédonie (Papeete: Éditions du Pacifique, 1978) 26.

1.2 L'Autre en Franconésie : Du statut d'indigène à celui de citoyen

La littérature océanienne d'expression française des trente dernières années est essentiellement une littérature engagée et sa thématique est étroitement liée aux relations de pouvoir. La question de la reconnaissance de l'Autre et celle de sa relation à la France sont imbriquées, car ceux qui ont agi en son nom depuis les premiers contacts ont grandement contribué à façonner les relations interculturelles et interethniques de ces deux archipels. C'est pourquoi il serait vain de tenter d'analyser les littératures calédonienne et polynésienne sans les éclairer de leur contexte politique. En effet, les relations de pouvoir avec « la métropole », ne sont pas un élément secondaire dans la création littéraire en Océanie francophone, elles se situent en grande partie au cœur même des œuvres produites depuis 30 ans. Il convient donc de se demander dans quel cadre politique s'inscrivent ces littératures. Nous y reviendrons en détail dans les chapitres consacrés à la Polynésie française et à la Nouvelle-Calédonie. Dans un premier temps nous nous interrogerons simplement sur la nature des liens politiques qui relient la France et la Franconésie et par extension sur l'évolution ou la permanence du statut de l'Autre, polynésien ou kanak. Sommes-nous donc toujours dans une situation coloniale ou dans un rapport de pouvoir inédit dans ce que Jean-Claude Guillebaud appelle si injustement « *Les confettis de l'empire ?* »¹⁰³ En d'autres termes, les relations entre la France et ses territoires ultramarins du Pacifique sont-elles aujourd'hui de même nature qu'il y a plus d'un siècle ? Peut-on toujours les décrire comme l'expression d'une domination politique, culturelle et d'une exploitation économique ? L'Autre y est-il toujours nié et méprisé comme aux premiers temps de la période coloniale?

¹⁰³ Jean-Claude Guillebaud, *Les confettis de l'Empire* (Paris: Seuil, 1976). En janvier 2010, la population de l'Outre-mer français s'élevait à plus de 2.6 millions d'habitants sur un espace de 119 975.4 km².

En apparence, si l'on s'en tient à la symbolique de la souveraineté, le drapeau français flottant toujours sur ces deux territoires, on pourrait théoriquement arguer que nous sommes toujours dans une situation coloniale. Dans cette perspective, la nature du lien initial de domination centre-périphérie n'aurait pas ou peu changé depuis la prise de possession. Le fait que la Nouvelle-Calédonie soit toujours inscrite sur la liste du Comité des Nations Unies pour la Décolonisation¹⁰⁴ semble donner raison à cette opinion. Robert Aldrich, l'éminent historien australien, spécialiste de la présence française dans le Pacifique, partage en grande partie cette analyse et considère que « la nature coloniale de la Nouvelle-Calédonie, de la Polynésie française et de Wallis-et-Futuna est difficile à nier... »¹⁰⁵ Dans la même perspective, les auteurs de *After Moruroa : France in the South Pacific* publié à Melbourne, soutiennent, eux aussi, qu'une relation de type colonial caractérise la politique française vis-à-vis de la Nouvelle-Calédonie et de la Polynésie française.¹⁰⁶ Par conséquent, au nom du droit à l'autodétermination, et, paradoxalement, s'arrogeant le droit de parler au nom des citoyens de Franconésie, ils expriment clairement leur souhait de voir la France renoncer à sa souveraineté sur ces trois territoires océaniques, « reliques d'un autre temps.»¹⁰⁷ Pourtant, leurs conclusions correspondent-elles aux réalités de la Franconésie d'aujourd'hui ? Pour répondre à cette interrogation, il est utile de se rapporter aux critères de ceux qui, tel Aimé Césaire, ont défini le colonialisme en le

¹⁰⁴ L'Assemblée Générale des Nations Unies a placé la Nouvelle-Calédonie (2 décembre 1986) sur la liste des territoires non autonomes à décoloniser qui comprend aussi Anguilla, les Bermudes, Gibraltar, Guam, les Îles Caïmanes, les Îles Falkland (Malvinas), les Îles Turques et Caïques, les Îles Vierges américaines, les Îles Vierges britannique, Montserrat, Pitcairn, Sainte-Hélène, le Sahara occidental, les Samoa américaines et les Tokélaou. Il est intéressant de remarquer combien cette classification des Nations Unies semble arbitraire car bien que Samoa apparaisse sur la liste, Hawaii en est absent.

¹⁰⁵ The « colonial nature of New Caledonia, French Polynesia and Wallis and Futuna is hard to dispute » (Aldrich 358).

¹⁰⁶ Nic Maclellan and Jean Chesneaux, *After Moruroa: France in the South Pacific* (Melbourne: Ocean Press, 1998) 11.

¹⁰⁷ Maclellan et Chesneaux 259.

combattant. Or, le paradigme à travers lequel le poète antillais¹⁰⁸ dénonçait le colonialisme des années 50, ne semble pas coïncider avec les nouvelles réalités économiques, politiques et sociales de l'Océanie française de 2011. Pour s'en rendre compte, il suffit de reprendre exactement les termes qu'il utilisait dans son puissant *Discours sur le colonialisme*¹⁰⁹ et de les appliquer aux relations entre la Polynésie française, la Nouvelle-Calédonie et Paris en posant quelques questions clefs : Est-ce que la France est aujourd'hui « moralement et spirituellement indéfendable »¹¹⁰ dans sa relation avec la Franconésie ? Est-ce qu'elle « tue comme en Indochine, torture comme à Madagascar, emprisonne comme en Afrique Noire » ?¹¹¹ Est-ce que la France se « décivilise » et se laisse aller aux « instincts enfouis, à la convoitise, à la violence, à la haine raciale » ?¹¹² Peut-on sérieusement parler de « Gestapo »¹¹³ à propos de la police municipale de Papeete ou de Nouméa ? À cela on peut ajouter d'autres questions plus précises sur les droits politiques et sociaux des citoyens de la Franconésie : Est-ce que les Kanak subissent toujours les injustices du régime de l'indigénat ? Les travailleurs calédoniens et polynésiens sont-ils exploités sans merci par la métropole ? La liberté d'expression est-elle bafouée ? Les partis politiques indépendantistes sont-ils interdits ? Y a-t-il des prisonniers politiques ? En somme, les libertés fondamentales sont-elles respectées ? Les droits sociaux attachés à la citoyenneté en métropole, singulièrement l'accès à la santé et à l'éducation pour

¹⁰⁸ Il est intéressant de noter qu'Aimé Césaire fut l'un des artisans du processus de départementalisation des Antilles françaises. Peut-être pensait-il possible de les décoloniser tout en préservant leur adhésion à la République française.

¹⁰⁹ Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme* (Paris: Présence africaine, 1955).

¹¹⁰ Césaire 8.

¹¹¹ Césaire 8.

¹¹² Césaire 8.

¹¹³ Césaire 11.

tous, sont-ils véritablement appliqués Outre-mer ? Les cultures océaniques sont-elles systématiquement dévalorisées? Enfin, il convient de se demander si l'Autre, l'ancien sujet colonial, est toujours nié ou s'il est finalement reconnu dans sa dignité. Naturellement, les réponses à toutes ces questions appartiennent aux citoyens polynésiens et calédoniens eux-mêmes qui, à travers leurs suffrages, décident de leur destin. Or, les Polynésiens et les Calédoniens qui exercent à chaque élection leur droit à l'autodétermination, car les partis politiques indépendantistes y participent librement, ne s'y trompent guère. S'ils sont aujourd'hui encore des citoyens français, c'est qu'à travers le processus électoral ils en ont, pour l'instant, décidé ainsi; et que les acteurs politiques métropolitains ont pris acte de leur volonté.¹¹⁴ Cela peut aussi observer ailleurs dans l'Océan Indien, aux Antilles françaises et en Amérique du Sud où, à travers de récents referenda, les électeurs de Mayotte,¹¹⁵ de la Martinique, de la Guadeloupe, et de la Guyane ont fermement réaffirmé leur attachement à la France. De plus, outre les citoyens qui expriment leur volonté à travers leurs suffrages lors d'élections démocratiques, nombre d'étrangers votent aussi pour la France d'Outre-mer « avec leurs pieds » en choisissant de s'y établir. En effet, on peut observer une très forte immigration clandestine en provenance du Brésil et du Surinam vers la Guyane française et vers Mayotte¹¹⁶ en provenance des Comores. En Calédonie on peut aussi remarquer que la population d'origine

¹¹⁴ En Nouvelle-Calédonie, le Congrès (L'Assemblée locale) issu des élections provinciales du 10 mai 2009 compte 31 élus anti-indépendantistes sur 54.

¹¹⁵ « Consultés le 29 mars 2009, les Mahorais se sont exprimés à plus de 95 % en faveur de la départementalisation de Mayotte. Conformément à la loi du 4 août 2009, cette évolution institutionnelle entrera en vigueur en mars 2011. Mayotte exercera alors les mêmes compétences que les quatre départements et régions d'outre-mer actuels et le droit y sera applicable de la même façon ». Information publiée sur le site du Ministère français de l'Intérieur et de l'Outre-mer. <http://www.outre-mer.gouv.fr/?presentation-mayotte.html>.

¹¹⁶ Dans un discours prononcé le 18 janvier 2010 à Mayotte, le président de la République, Nicolas Sarkozy, soulignait l'importance de ces flux migratoire illégaux : «Mayotte expulse tous les ans 20 000 clandestins, autant que toute la métropole réunie».

Ni-Vanuatu¹¹⁷ a fait le choix de rester vivre dans un territoire français. Tous ces éléments semblent indiquer que les territoires français d'Outre-mer ne sont pas fatalement des endroits où la dignité de l'Autre est bafouée.¹¹⁸ C'est pourquoi, décrire la Nouvelle-Calédonie et la Polynésie française comme des colonies telles qu'il en existait il y a plus d'un demi-siècle en Algérie ou en Tunisie, ne semble plus correspondre véritablement à la réalité politique et sociale de 2011. En effet, en 60 ans, la métropole semble avoir radicalement transformé ses relations avec l'Outre-mer.¹¹⁹ Dans la lutte contre les inégalités sociales, l'État français est aussi un allié des plus faibles dans sa capacité de peser sur une allocation plus équitable des ressources. Dans une perspective féministe également, les femmes océaniques qui prennent de plus en plus conscience de leur situation de subalternes réclament l'égalité. Elles cherchent à accéder à une souveraineté sur leur corps et à maîtriser leur destin malgré le poids de certaines traditions et coutumes. Dans ce mouvement d'émancipation, l'ancien pouvoir colonial, aujourd'hui remplacé par un État soucieux du bien-être de tous ses citoyens, n'est plus un facteur d'oppression mais bien plutôt un allié des éléments les plus vulnérables de la société dans leur quête de reconnaissance et de changement social. Enfin, l'émergence d'une importante classe moyenne formée de fonctionnaires, généralement très confortablement payés, modifie la morphologie sociale de ces sociétés ultramarines. Ce qui délimite les classes, est de plus en plus souvent le statut de fonctionnaire plutôt que la couleur de la peau comme durant la période coloniale. De plus, la notion de priorité à l'emploi local, favorable aux ultramarins et discriminatoire vis-à-vis des métropolitains a été légalisée. Ces changements sociaux commencent d'ailleurs à être

¹¹⁷ Au recensement de la population calédonienne en 2009 près de 1% était originaire du Vanuatu.

¹¹⁸ Xavier Ternisien, "L'outre-mer s'alarme de l'afflux d'immigrés clandestins," *Le Monde* 22 novembre 2006.

¹¹² Surtout depuis les Accords de Matignon de 1988.

reflétés dans la littérature océanienne francophone. Ainsi, dans *La terre du Lézard*, l'écrivain calédonien Louis-José Barbançon, pourtant proche de Jean-Marie Tjibaou, reconnaît lui-même que : «... la lucidité c'est aussi de constater que les transferts publics venus de métropole, la prise en charge de l'Enseignement et de la Santé entre autres, profitent aujourd'hui aux plus démunis et ne sont plus réservés aux seules élites coloniales. Dans ces domaines les excès de la colonisation ont pratiquement disparu.»¹²⁰

En effet, sur le plan de la santé, comme le souligne l'écrivain néo-calédonien, les indicateurs positifs de développement tels que les taux de mortalité infantile d'espérance de vie montrent que le niveau de bien-être ne cessent de s'améliorer en Franconésie. Une comparaison à l'échelle de l'Océanie montre d'ailleurs très clairement que la Nouvelle-Calédonie et la Polynésie française offrent de bien meilleurs soins de santé que Fidji ou Tuvalu.¹²¹ Malgré ce progrès incontestable de l'état de santé des citoyens français d'Océanie, certains auteurs tels que Victoria Lockwood voient un dessein colonial derrière les droits sociaux accordés aux Tahitiens. Elle soutient que la Polynésie française est victime d'un *Welfare State Colonialism* « colonialisme de l'État-providence.»¹²² Faute de pouvoir définir la Polynésie française comme coloniale à partir des critères qu'utilisait Albert Memmi lorsque dans les années 50 il se révoltait, à juste titre, de voir des enfants nord-africains touchés par le trachome, elle cherche à transformer le geste de solidarité de la métropole envers ses citoyens d'Outre-mer en complot.

¹²⁰ Louis-José Barbançon, *Il y a 25 ans, Le Gouvernement Tjibaou* (Nouméa : Agence de développement de la culture kanak, 2008).

¹²¹ Consulter les annexes 14 et 15 sur les statistiques récentes de mortalité infantile et d'espérance de vie.

¹²² Victoria Lockwood, "Welfare State Colonialism in Rural French Polynesia." Victoria Lockwood, Thomas Harding, and Ben Wallace. *Contemporary Pacific Societies in development and Change* (Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 1993) 81-97. Dans cet article, Victoria Lockwood développe la thèse selon laquelle la France utilise le levier du « colonialisme de l'État-providence » pour dominer les Polynésiens politiquement.

Pour certains, il semble que quoiqu'elle fasse, la France aura toujours tort en Océanie. Victoria Lockwood pourrait faire partie de ceux qui considèrent que les Océaniens ne sont pas capables de juger par eux-mêmes de leurs intérêts. Quant à eux, les Polynésiens ont pour l'instant choisi librement de rester associés à la France.¹²³ Sékou Touré, le leader guinéen, en rejetant la proposition du général De Gaulle de communauté avec la France en 1958, avait déclaré : « Nous préférons la pauvreté dans la liberté à la richesse dans l'esclavage. »¹²⁴ Il est possible que les citoyens français d'Océanie aient finalement préféré un bien-être relatif dans la liberté à la pauvreté dans la servitude sous le joug de régimes autoritaires.¹²⁵ En effet, sur le plan des libertés fondamentales, il suffit de consulter un récent rapport d'Amnistie Internationale¹²⁶ pour observer qu'aucun des archipels français n'y figure alors que des États océaniques tels que la Papouasie-Nouvelle-Guinée ou Fidji et même l'Australie, y sont longuement évoqués pour des violations répétées des droits de l'homme et de la femme. Bien que les systèmes politiques calédonien et polynésien soient loin d'être sans faiblesse,¹²⁷ contrairement à certaines autres régions du Pacifique, le pluripartisme et le principe démocratique y sont malgré tout relativement bien respectés.

¹²³ Selon un sondage organisé par Les Nouvelles de Tahiti au 03.06.2011, à la question « Êtes-vous favorable à la réinscription de la Polynésie sur la liste (Des Nations Unies) des pays à décoloniser ? », seuls 17 % des répondants y sont favorables. 17% trouve que « ce n'est pas une priorité et 65% y sont opposés » *Les Nouvelles de Tahiti* 5 février 2011.

¹²⁴ Maurice Jeanjean, Sékou Touré: Un totalitarisme africain (Paris : Harmattan, 2005) 44.

¹²⁵ Aujourd'hui, en 2011, les citoyens français d'Océanie ne subissent plus la violence coloniale mais ils se retrouvent néanmoins souvent dans une situation de dépendance économique par rapport à la France. Cela est parfois mal vécu.

¹²⁶ Consulter l'annexe 10 qui contient les extraits du Rapport d'Amnistie internationale sur l'Océanie.

¹²⁷ Le degré démocratie n'y est cependant pas parfait car les hommes politiques locaux utilisent leur pouvoir d'allocation des emplois pour orienter le suffrage. Cela était particulièrement vrai à l'époque où Gaston Flosse dominait le jeu politique polynésien. Malgré tout, Gaston Flosse a fait de la prison et a perdu le pouvoir, et son adversaire indépendantiste, Oscar Temaru, a tout de même été président de la Polynésie française quatre fois de 2004 à 2008.

Sur le plan culturel, l'État joue également un rôle très important dans la préservation et la promotion des cultures océaniques. La fondation d'universités en Polynésie française comme en Nouvelle-Calédonie en 1987, la mise en place de l'Agence de Développement de la Culture Kanak (ADCK) et construction du Centre Tjibaou¹²⁸ inauguré en 1998, illustration éloquent de la reconnaissance de la mise en valeur de la culture kanak, traduisent l'engagement concret de l'État français dans ce domaine. Enfin, le fait que la France laisse une autonomie sans cesse croissante à la Polynésie française et à la Nouvelle-Calédonie, oblige leurs citoyens à se redéfinir. Pourtant, là encore, l'ancienne puissance coloniale a changé, elle n'impose plus comme naguère un modèle culturel monolithique, les Polynésiens et les Calédoniens n'apprennent plus que leurs ancêtres étaient gaulois, leurs langues ne sont plus interdites mais enseignées dans les écoles et les universités.¹²⁹ Aujourd'hui, aucun Haut-Commissaire de la République¹³⁰ en poste à Nouméa n'oserait caractériser les relations de la métropole avec les Mélanésiens comme étant «le traitement des races inférieures, qu'il faut acheminer vers la civilisation.»¹³¹ Récemment, le ministère de l'Outre-mer accueillait un festival musical dans lequel se sont produits différents groupes dont un de la Nouvelle-Calédonie, son site officiel en ligne relatait: «le métissage était bien au rendez-

¹²⁸ Renzo Piano, Nouméa: Centre Culturel Jean-Marie Tjibaou (Genova: Fondazione Renzo Piano, 2008). Alban Bensa, Ethnologie & Architecture: le Centre Culturel Tjibaou, Nouméa, Nouvelle-Calédonie : une réalisation de Renzo Piano (Paris: Biro, 2000).

¹²⁹ Loi organique no. 99-209 du 19 mars 1999 relative à la Nouvelle-Calédonie stipule dans son article 215 que 1) dans le but de contribuer au développement culturel de la Nouvelle-Calédonie, celle-ci, après avis des provinces, conclut avec l'État un accord particulier. Celui-ci traite notamment du patrimoine culturel kanak et du centre culturel Tjibaou. 2) les langues kanak sont reconnues comme langues d'enseignement et de culture.

¹³⁰ Représentant de l'État en Nouvelle-Calédonie et en Polynésie française.

¹³¹ Comme le faisait Leroy-Baulieu, professeur à Sciences-Po, en 1874 dans vous un ouvrage intitulé *La colonisation chez les peuples modernes*. Voir Paul Leroy-Beaulieu, De la colonisation chez les peuples modernes (Paris, Versailles, 1874).

vous, un métissage à l'image de cette France plurielle.»¹³² Ainsi, dans le discours officiel, la France métropolitaine d'aujourd'hui se définit donc comme enrichie par les apports des métissages culturels. Nous sommes donc bien aux antipodes du discours qui affirmait la supériorité de la France vis-à-vis des populations de l'Empire et légitimait l'entreprise coloniale. Le contraste est saisissant entre le message de supériorité culturelle (la mission civilisatrice de la France) exprimé en 1931 par Lyautey à l'occasion de l'inauguration de l'exposition coloniale internationale de Paris et celui de célébration officielle du métissage culturel et du dialogue des cultures de la France plurielle d'aujourd'hui. Quarante-vingt ans après l'exposition coloniale qui avait marqué l'apogée de l'empire, la France fait officiellement de 2011 l'année des outre-mer et son commissaire, Daniel Maximin, déclare : « De même qu'on résiste aux cyclones, on résiste aux cyclones de l'histoire [...] "L'outre-mer n'est pas un nouveau venu dans l'histoire de France, mais un élément constitutif, la France a une histoire métisse.»¹³³ Il semble bien qu'il y ait eu, au moins dans le discours, rupture avec la période coloniale et non une continuité.

Hier, dans son *Discours sur le colonialisme*,¹³⁴ Aimé Césaire en dénonçant l'étroitesse de vue qui aveuglait la France impériale, lançait : « En somme, le métissage, voilà l'ennemi.»¹³⁵ Aujourd'hui, plus d'un demi-siècle ans plus tard, en métropole comme en Franconésie, fuse comme un écho: Vive le métissage ! Finalement, c'est sans doute une victoire pour la pensée de Césaire et celle de Senghor. Les idées qu'ils ont semés ont germé, mais il

¹³² < http://www.outremer.gouv.fr/outremer/files/SLOMauteurs_2006.pdf.> Un extrait vidéo de cette représentation culturelle était disponible sur le site du ministère français de l'outre-mer.

¹³³ Ministère chargé de l'outre mer. *L'outre mer*. 2011. 03 01 2011 <<http://www.outre-mer.gouv.fr/?2011-annee-des-outre-mer-une-manifestation-pour-aller-au-dela-des.html>>.

¹³⁴ Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme* (Paris: Présence Africaine, 1955).

¹³⁵ Césaire, *Discours* 42.

faut à présent actualiser les théories pour lire les écrivains océaniens d'aujourd'hui et de demain à la lumière de cette révolution des esprits.

À la lumière de ces changements, il semble que la France d'aujourd'hui ne soit plus celle d'hier quant à ses relations avec l'Outre-mer et la Franconésie en particulier. En effet, alors que pendant la période coloniale, l'Autre, en tant qu'indigène n'était pas véritablement respecté, il semble que, de nos jours, ce que la France offre à ses citoyens d'Océanie puisse être considéré comme des signes de respect et de reconnaissance. Cela nécessiterait une adaptation des paradigmes d'interprétation¹³⁶ des littératures issues de ces sociétés car, l'Océanien de Franconésie n'est plus une victime de l'oppression coloniale sous toutes ses formes, mais un citoyen à part entière fort de droits politiques et sociaux que protège l'État. Cependant, comme nous le verrons, cela ne signifie pas pour autant que la littérature émergente ne traite pas du traumatisme colonial encore récent, surtout en Nouvelle-Calédonie. Les plaies ouvertes du temps du mépris de l'Autre et de la conquête sont encore loin d'être cicatrisées. La reconstruction de l'estime de soi, pour reprendre le concept employé par Axel Honneth dans la formulation de sa théorie de la reconnaissance, est un processus lent. C'est sans doute cela qui explique le décalage entre l'écriture d'auteurs tels que Chantal Spitz et la nouvelle réalité sociopolitique de leur archipel. C'est aussi précisément la raison pour laquelle il ne faut pas se limiter à l'analyse du seul contexte politique d'aujourd'hui pour éclairer les œuvres dans la perspective de la problématique de la reconnaissance de l'Autre. Il faut en effet intégrer sa dimension historique qui permet d'acquérir la perspective nécessaire à l'analyse de ce processus complexe. L'histoire coloniale est en effet la clef d'une grande partie des textes océaniens

¹³⁶ Sans pouvoir proposer une nouvelle théorie dans le cadre de cette modeste recherche, il semble néanmoins important de soulever cette question qui mériterait d'être l'objet de plusieurs thèses.

d'aujourd'hui. Histoire et littérature sont donc indissociables pour l'étude du corpus qui nous intéresse. En effet, comme les astres dont on perçoit toujours la lumière bien qu'ils aient disparu physiquement il y a longtemps, le colonialisme a provoqué des plaies qui brûlent toujours dans la conscience des Océaniens d'aujourd'hui, même chez ceux qui sont trop jeunes pour l'avoir véritablement subi directement. Ni le temps, ni le silence ne guérissent les blessures infligées à l'estime de soi par le régime colonial. En fait, peut-être les aggrave-t-il parfois. Pour être surmonté, ce traumatisme lié à la négation de soi doit être crié et écrit pour être enfin reconnu par l'Autre.¹³⁷ Les écrivains polynésiens et calédoniens tels que Chantal Spitz, Déwé Gorodé Nicolas Kurtovitch et José-Louis Barbançon abordent dans leurs œuvres des questions que permettent d'éclairer la lecture d'Aimé Césaire et d'Albert Memmi. Cependant, dans le contexte qui nous intéresse, il est aussi nécessaire de dépasser et de compléter ce qui semble s'imposer comme un paradigme dominant en études francophones par une prise en compte de multiples mutations culturelles, politiques, économiques, et sociales d'aujourd'hui en Océanie. Les écrivains remplissent donc un rôle de « guérisseur » en faisant de leurs œuvres une catharsis libératrice des psychopathologies issues du colonialisme. Néanmoins, ils ne s'en tiennent pas à cette fonction de psychothérapeute de leur peuple et, face au lourd héritage colonial, aux forces de la xénophobie et du sexisme qui sévissent dans ces îles en apparence paradisiaques,¹³⁸ comme n'importe où au monde, ils placent leur imagination et leur plume au service de la construction d'un avenir fraternel pour toutes et tous.

¹³⁷ Du point de vue de la victime, l'Autre est l'ancien colonisateur.

¹³⁸ Îles paradisiaques du point de vue de la beauté naturelle.

1.3 Tahiti et la France : Une relation ambiguë

Eclipsé par le mythe de la Nouvelle-Cythère, l'histoire coloniale de Tahiti tend à être ignorée. En fait, pour conserver Tahiti au XIXe siècle, la France a dû mener une guerre contre la reine Pomaré IV entre 1844 et 1846.¹³⁹ Aux îles Marquises, associées depuis Melville, Gauguin, et Brel aux rêves d'évasions exotiques dans l'imaginaire occidental, la résistance à la domination française a duré jusqu'en 1880. Seule une stèle érigée dans la municipalité indépendantiste de Faaa, sur l'île de Tahiti, commémore la résistance à la conquête française.¹⁴⁰ Malgré ces épisodes de résistance à l'entreprise de conquête, l'histoire de la Polynésie française n'est pas marquée comme celle de la Nouvelle-Calédonie par des révoltes récurrentes contre la présence française. De 1962 à 1982, le salaire minimum garanti a augmenté 15 fois et le produit intérieur brut de 75 fois. L'économie de la Polynésie a considérablement développé sa dépendance par rapport aux transferts de fonds de la métropole.¹⁴¹ Soixante pourcent de la population active travail dans le secteur public et parapublic, c'est-à-dire dépend pour le versement de leurs salaires de l'État français.¹⁴² Les chiffres parlent d'eux-mêmes : en Polynésie française, selon Adolphe Colrat, Haut-commissaire de la République à Papeete, en 2007, l'État a dépensé 169 milliards de francs Fcfp soit 1,42 milliards d'euros pour une population d'environ 250 000 habitants.¹⁴³ Cela correspond à 6,844.87 dollars américains pour chaque Polynésien. Il est

¹³⁹ Nic Maclellan et Jean Chesneaux, After Moruroa : France in the South Pacific (Melbourne and New York : Ocean Press, 1998).

¹⁴⁰ Ibid.

¹⁴¹ Le fait qu'aujourd'hui les besoins alimentaires ne soient satisfaits qu'avec des importations à hauteur de 85 % révèle la dépendance totale de la Polynésie vis-à-vis de Paris.

¹⁴² Maclellan et Chesneaux 127.

¹⁴³ Voir le communiqué du Haut-commissariat de la République en Annexe 2.

certain que ces chiffres impressionnants de paiements de transfert en provenance de la métropole ne traduisent pas toute la réalité sociale de ce Pays d’Outre-mer. En particulier, ils ne révèlent pas le problème de la persistance de grandes disparités de revenus.¹⁴⁴

Le niveau de vie de l’ensemble des Polynésiens a donc considérablement augmenté depuis le début des années 60, cependant parallèlement les inégalités se sont creusées et les solidarités familiales traditionnelles se sont érodées. Le fait que le niveau de vie soit devenu relativement élevé pour une grande partie de la population et que la qualité de l’enseignement et des soins de santé soit excellente, explique en partie l’absence de tension majeures entre Paris et Papeete. Cela vient aussi du fait que sur le plan institutionnel la Polynésie française a obtenu le statut d’autonomie élargie dès 1977 et que par suite, une succession de réformes constitutionnelles lui ont permis d’atteindre un niveau d’autonomie tel, qu’il confine à l’indépendance. Le politologue Sémir Al Wardi de l’Université de la Polynésie française a bien mis en lumière l’effacement graduel de l’État français dans la vie politique de ce Pays d’Outre-mer.¹⁴⁵

Dès les premiers contacts avec les Français au Siècle des Lumières, les Tahitiens ont été admirés et fantasmés et non méprisés comme les Kanak. Cette fascination perdue et, contrairement à la Nouvelle-Calédonie, la Polynésie n’a jamais véritablement été une colonie de peuplement. C’est pourquoi, comme l’explique l’ethnologue Jean Guiart,¹⁴⁶ «... les Tahitiens n’ont connu ni les réquisitions, ni le travail forcé, ni l’interdiction de circuler, ni les punitions administratives... .»¹⁴⁷ De plus, sur le plan démographique, à Tahiti les modestes apports

¹⁴⁴ Question abordée par Chantal Spitz dans *L’île des rêves écrasés*.

¹⁴⁵ Sémir Al Wardi, *Tahiti et La France: le partage du pouvoir* (Paris: L’Harmattan, 1998).

¹⁴⁶ Grand défenseur de la cause kanak.

¹⁴⁷ Jean Guiart, *La terre est le sang des morts* (Paris : Anthropos, 1983)197.

européens et chinois ont eu tendance à se métisser biologiquement et culturellement avec la population d'origine polynésienne. Cela a contribué à empêcher que ne se forme comme en Calédonie une polarisation de la société sur des bases ethniques.

Néanmoins les relations entre les Tahitiens et la France sont très ambiguës car, si la Polynésie n'a pas été frappée par le traumatisme de la colonisation de peuplement à grande échelle, elle a subi une autre forme de violence, celle des essais nucléaires imposés.

1.4 Le traumatisme des essais nucléaires en Polynésie française

Paradoxalement, ce choc colonial tardif s'est produit au moment même où l'Union française a été perdue ou abandonnée par la métropole au début des années 60. En effet, le choix de Mururoa et Fangataufa comme sites d'expérimentation fut la conséquence directe de la décolonisation de l'Algérie où s'étaient déroulées les premières expérimentations nucléaires françaises.¹⁴⁸ Ces tirs eurent en Polynésie des conséquences importantes sur l'environnement, la santé publique,¹⁴⁹ et les équilibres sociaux et culturels. Pendant longtemps, l'absence presque totale de transparence sur les conséquences écologiques et médicales de ces expériences, officiellement justifiée par le secret-défense,¹⁵⁰ a grandement contribué à nourrir toutes les angoisses des populations susceptibles d'avoir été irradiées à l'époque des essais à l'air libre. Le fait qu'à Papeete, les certificats de décès n'indiquent la cause que depuis 1983 a contribué à

¹⁴⁸ À Reggane dans l'atmosphère et dans des galeries à In Ecker dans le Hoggar jusqu'en 1966.

¹⁴⁹ Paul Benkimoun, « Les essais nucléaires polynésiens responsables de cancers thyroïdiens, » *Le Monde* 3 août 2006.

¹⁵⁰ Le secret défense est au terme de l'article 413-9 du code pénal français une limitation légale de la diffusion d'informations présentant un risque pour la défense nationale.

amplifier ces craintes.¹⁵¹ Oscar Temaru,¹⁵² le leader indépendantiste,¹⁵³ considère avoir été directement victime des radiations liées aux essais lorsqu'il était officier des douanes affecté à Mururoa :

Je n'ai jamais été soumis à aucun examen médical par les autorités françaises. J'ai eu six enfants âgés de trois à quinze ans. Mon premier enfant est mort-né, prématurément à sept mois, sans raison apparente. Un autre de mes enfants a probablement contracté la méningite à l'âge de six mois et depuis ce moment il est partiellement paralysé. Cet enfant a-t-il simplement eu de la malchance, ou bien les mécanismes de défense ont-ils été affaiblis par l'exposition de son père aux rayonnements ? Je ne sais pas.¹⁵⁴

Son engagement politique en faveur de l'indépendance est directement lié aux essais nucléaires. Pourtant, avant même qu'ils ne commencent en 1966, le député Teariki, représentant les Tahitiens à l'Assemblée Nationale française, avait mis le général De Gaulle devant les responsabilités morales de la France vis-à-vis de ses ressortissants du Pacifique :

¹⁵¹ Maclellan et Chesneaux 121.

¹⁵² De 1964 à 1975, Oscar Temaru passait environ un mois par an à Mururoa où il inspectait les bateaux et les avions en tant qu'officier des douanes. Durant la guerre d'Algérie, il servait dans la marine nationale et il a été choqué par les brutalités de cette guerre.

¹⁵³ Note biographique d'Oscar Temaru publié sur le site de son parti le Tavini : « Oscar Manutahi TEMARU est né à Fa'a'a, le 1er Novembre 1944, d'un père tahitien et d'une mère originaire d'Atiu, une des îles Cook. Il fait ses études au collège Notre-Dame des Anges de Fa'a'a et au Lycée catholique La Mennais de Papeete. Il y reçoit une éducation religieuse poussée. Ses études à l'époque l'amènent à croiser le chemin et à devenir l'ami de Jean-Marie Tjibaou, leader indépendantiste kanak assassiné en 1989 en Nouvelle-Calédonie ».

<<http://www.teaomaohi.pf/spip/spip.php?article43&lang=fr>>.

¹⁵⁴ Oscar Temaru, "Oscar TEMARU raconte MOURUROA." 17 juin 2008. Tāvini Huiratira nō te Ao Mā'ohi. 01 01 2010 <http://www.teaomaohi.pf/spip/spip.php?article262>.

... l'implantation et les activités du centre d'expérimentations du Pacifique en Polynésie française. La création de cet organisme et son installation chez nous, sans que, d'aucune façon, les Polynésiens n'aient été consultés préalablement à ce sujet, alors que leur santé et celle de leurs descendants étaient en jeu, constituent de graves violations du contrat qui nous lie à la France et des droits qui nous sont reconnus par la Charte des Nations Unies. Votre propagande s'efforce de nier l'évidence en prétextant que vos explosions nucléaires et thermonucléaires ne comporteront aucun danger pour nous. Je n'ai pas, ici, le temps de réfuter toutes les contrevérités qu'elle débite. Je vous indiquerai seulement que les rapports du Comité scientifique des Nations Unies pour l'étude des effets des radiations ionisantes, de 1958, 1962 et 1964 établissent de façon formelle :

D'abord, que la plus petite dose de radiations peut être nocive pour l'homme et sa descendance.¹⁵⁵

Le député polynésien eut le courage de défier le général De Gaulle et les accusations qu'il lança contre le programme nucléaire résonnent encore aujourd'hui dans la conscience des Tahitiens.

Il avait pourtant tenté d'en appeler aux valeurs dont se réclamait la France :

Puissiez-vous, Monsieur le Président, appliquer, en Polynésie française, les excellents principes que vous recommandiez, de Phnom Penh, à nos amis américains et rembarquer vos troupes, vos bombes et vos avions. Alors, plus tard, nos leucémiques et nos cancéreux ne pourraient par vous accuser d'être les auteurs de leur mal. Alors, la Polynésie, unanime, serait fière et heureuse d'être française

¹⁵⁵ Discours du député John Teariki contre les essais nucléaires adressé au Général de Gaulle. Papeete, 7 septembre 1966. <<http://www.moruroa.org/Texte.aspx?t=207>>. Voir Annexe 12.

et, comme aux premiers jours de la France libre, nous redeviendrions tous, ici, vos meilleurs et vos plus fidèles amis.¹⁵⁶

Or, malgré cet appel à la fraternité dans le respect mutuel, ce fut la raison d'Etat qui prévalut sur le respect de la santé des populations polynésiennes et des militaires métropolitains qui travaillaient à proximité des explosions. Les premiers essais dans l'atmosphère se sont déroulés à seulement 1200 kilomètres de Papeete où réside la plus grande partie de la population. La vérité sur la nocivité de ces essais n'a filtré que graduellement dans l'opinion publique. Trente ans après les faits, les langues se délient parmi ceux-là mêmes qui participèrent à ces expériences et qui en subissent eux-mêmes les conséquences. Ainsi, Ghislain Houzel, un ingénieur de la Direction des Essais du CEA Commissariat à l'Energie Atomique, avouait dans un article publié récemment dans le magazine d'information Tahiti-Pacifique¹⁵⁷ : « [qu'il] ne se passe pas un mois sans que j'apprenne le décès suite à un cancer de l'un de mes anciens camarades. » Et peut-être saisi de remords, il ajoutait qu'il était du devoir et de l'honneur de la France « de prendre en considération, et sans hésiter les demandes d'aide médicale et d'indemnisation. »¹⁵⁸ Des associations de défenses des victimes des essais comme l'AVEN (Association des Vétérans des Essais Nucléaires) dont la devise est vérité et justice et *Mururoa e tatou* –Mururoa et nous- œuvrent aussi inlassablement pour obtenir plus de transparence. Elles militent également en faveur d'une reconnaissance des victimes et de leur indemnisation. Le geste qu'elles espèrent de la part de France n'est pas seulement financier. En effet, la loi

¹⁵⁶ Ibid.

¹⁵⁷ Ghislain Houzel, "Des essais nucléaires français en Polynésie," *Tahiti-Pacifique* février 2011: 32.

¹⁵⁸ Ibid.

d'indemnisation¹⁵⁹ adoptée en 2010 par l'Assemblée Nationale ne comporte aucun geste officiel de reconnaissance du crime commis au nom de la raison d'État contre les citoyens français du Pacifique. Ce texte de loi ne répond donc pas à leurs attentes, tant du point de vue du nombre des ayant-droits que de celui des excuses que les victimes s'estiment en droit de recevoir de la part de l'État. En effet, contrairement à la Nouvelle-Calédonie où grâce aux Accords de Nouméa, une reconnaissance officielle des injustices nées du passé colonial a permis de commencer à construire de nouvelles relations avec la France, en Polynésie, rien de semblable ne s'est pour l'instant produit. La dimension symbolique du règlement de cette « dette coloniale » liée aux essais ne semble pas pour l'instant constituer une priorité pour le gouvernement français. Or, comme l'on peut s'en apercevoir en consultant le site du parti indépendantiste le *Tavini Huiraatira*¹⁶⁰ elle est capitale, car en Polynésie française, la question des essais nucléaires occupe une place centrale dans le contentieux colonial.¹⁶¹ La littérature de la Polynésie d'aujourd'hui traduit ce traumatisme. Ses auteurs font émerger la figure de cet Autre, victime de ceux qui agissaient au nom de la France. Ils le font sortir de l'anonymat et lui prête une voix pour qu'il soit enfin reconnu. Les œuvres de Chantal Spitz, Michou Chaze,¹⁶² et celles d'Ari'irau en particulier dénoncent explicitement ce qu'elles ressentent comme une immense injustice :

¹⁵⁹ La loi Morin du 5 janvier 2010 adoptée par l'Assemblée Nationale française stipule dans son article 1 : « Toute personne souffrant d'une maladie radio-induite résultant d'une exposition à des rayonnements ionisants dus aux essais nucléaires français et inscrite sur une liste fixée par décret en Conseil d'Etat conformément aux travaux reconnus par la communauté scientifique internationale peut obtenir réparation intégrale de son préjudice dans les conditions prévues par la présente loi ».

¹⁶⁰ Le *Tavini Huiraatira* – le serviteur du peuple – est le parti indépendantiste fondé en 1977 par Oscar Temaru.

¹⁶¹ Les indépendantistes font souvent allusion à la « bombe coloniale ».

¹⁶² Michou Chaze, *Vai, la rivière au ciel sans nuages* (Papeete: Cobalt/Tupuna, 1990).

193 essais dans notre océan, notre atmosphère, la source de nos vies ! Si ce n'était pas dangereux, pourquoi la France n'a pas fait exploser ses bombes dans le Massif central ? Sans compter que cela ne l'a dérangé pas, la France d'employer des enfants de l'âge de 12 ans à Mururoa !¹⁶³

Pour nombre de Polynésiens, ces essais demeurent donc une profonde blessure qui ne s'est jamais véritablement refermée, faute de reconnaissance suffisante de la part de l'État. C'est pourquoi, comme une tache qui refuse de disparaître, une ombre plane sur les relations entre la France et les Tahitiens. Elle a la forme d'un nuage radioactif s'accrochant à la mémoire d'un peuple qui souffre toujours d'avoir été à ce point trahi et nié. En écrivant cette souffrance, les auteurs tahitiens aident les leurs à retrouver leur dignité atteinte par ce viol.

¹⁶³ Ari'irau, Je reviendrai à Tahiti (Paris: L'Harmattan, 2005) 48.

CHAPITRE 2. DE LA NÉGATION DE L'AUTRE À SA RECONNAISSANCE EN POLYNÉSIE

2.1 La représentation travestie des Tahitiens à travers la littérature coloniale

2.1.1 La fonction de la littérature coloniale

Avant d'aborder les textes des écrivains polynésiens d'aujourd'hui, il est indispensable de se pencher sur la littérature coloniale afin d'acquérir une perspective sur la longue durée de l'évolution de la représentation des Tahitiens. La nécessité d'inclure les écrits coloniaux pour éclairer les littératures francophones d'aujourd'hui est d'ailleurs soulignée par Michel Beniamino qui, dans le chapitre V de la *Francophonie littéraire : Essai pour une théorie*, met en lumière la nécessité de se pencher sur la littérature coloniale pour mieux appréhender les littératures francophones : « La littérature coloniale doit d'abord être comprise comme *une production charnière*, non pas du seul point de vue historique mais surtout parce qu'elle informe sur la problématique des littératures francophones .»¹⁶⁴ En effet, contraster le roman colonial avec les nouvelles littératures francophones permet de mettre en relief, dans la longue durée, les transformations des représentations des peuples océaniques et la métamorphose des discours et de leurs fonctions. Cette comparaison éclaire également les textes actuels en les insérant dans le prolongement de leur contexte historique.

En Polynésie, le roman colonial se situe aux antipodes extrêmes des textes actuels. Avant d'esquisser une brève analyse du roman colonial océanien, il est utile d'essayer de saisir la nature et la fonction du discours contenu dans la littérature coloniale dans son ensemble. En effet, malgré certaines spécificités, surtout en Polynésie, les littératures océaniques de la période coloniale se distinguent peu de celles issues des autres parties de l'Empire français.

¹⁶⁴ Michel Beniamino, *La Francophonie littéraire: essai pour une théorie* (Paris: L'Harmattan, 1999) 157.

Dans son *Histoire de la littérature coloniale en France*,¹⁶⁵ Roland Lebel offre un aperçu particulièrement intéressant de la place de ce type d'écriture dans l'entreprise coloniale de la France. Comme il le souligne, la production littéraire coloniale est directement liée aux conquêtes impériales.¹⁶⁶ Selon lui, la double tâche de l'écrivain colonial consiste à « dépayser le lecteur physiquement et moralement.»¹⁶⁷ Dans ses *Cahiers Indochinois*, Ernest Barbut rejoint Lebel en remarquant, qu'en son temps, le succès de cette littérature se nourrissait d'un « goût pour l'étrange » et d'un profond désir d'évasion : « La littérature exotique flatte notre goût romanesque pour l'étrange, elle excite notre curiosité, elle a l'attrait de ces fruits des tropiques [...] L'exotisme est partout où les pays sont différents de ceux qui servent de cadre à notre race, partout où les hommes nous paraissent être moins nos semblables .»¹⁶⁸ Cet intérêt pour l'altérité ne doit pourtant pas faire illusion, car il ne s'agit nullement d'un élan vers une découverte d'autres cultures guidé par la volonté de s'enrichir à leur contact. En fait, la référence à la démarcation entre le « nous et les autres », fondée sur la notion de race, est l'un des éléments clés de l'idéologie véhiculée par cette littérature dont les principaux destinataires se trouvent en métropole. Cette littérature véhicule un discours qui remplit une fonction idéologique visant à légitimer l'entreprise coloniale. Ce construit idéologique s'appuie très clairement sur le mythe de l'infériorité raciale et culturelle des peuples colonisés comme nous le verrons plus en détail à travers des exemples polynésiens et néo-calédoniens. Le contenu narratif est le plus souvent pris en charge par un étranger extérieur à la réalité qu'il représente. Le regard de l'écrivain colonial se porte tout d'abord sur le colonial lui-même. Le colon, est le centre de l'histoire.

¹⁶⁵ Roland Lebel, *Histoire de la littérature coloniale en France* (Paris: Larose, 1931).

¹⁶⁶ Lebel 75.

¹⁶⁷ Lebel 82.

¹⁶⁸ Lebel 83.

Or, comme le note Lebel, sa représentation est particulièrement biaisée car « l'écrivain colonial est lui-même juge et partie. »¹⁶⁹ En effet, de par sa complicité avec le système colonial, il perd sa capacité de se distancer du système d'oppression politique dominant. Implicitement, ces écrivains cherchent à donner l'impression de remplir une fonction testimoniale en tant qu'observateur des pays et des peuples sous tutelle étrangère. En réalité, ils se font complices d'une entreprise de propagande coloniale fondée sur l'aliénation de l'Autre et la négation des crimes perpétrés contre les peuples humiliés. Dans cette littérature, l'histoire¹⁷⁰ nie l'Histoire.¹⁷¹ En d'autres termes, elle est une falsification de l'Histoire par amnésie volontaire. L'énonciation ne revient pas aux opprimés mais aux oppresseurs et le discours s'adresse surtout à des destinataires métropolitains. En somme, les écrivains coloniaux remplissent la fonction de légitimation de l'Empire dont ils sont les porteplumes.

2.1.2 La littérature coloniale en Polynésie : Le bon sauvage et la vahiné

La littérature coloniale de la Polynésie française se distingue de celle de la Nouvelle-Calédonie par l'impressionnant volume de sa production. La bibliographie générale sur la Polynésie française du père Patrick O'Reilly¹⁷² recense plusieurs centaines d'ouvrages coloniaux. En Calédonie la production littéraire est bien moins importante en volume. Cette différence s'explique par la puissance du mythe de Tahiti qui a beaucoup inspiré les écrivains coloniaux à broder sur le thème de la Nouvelle-Cythère. En effet, le type de représentation de la Polynésie

¹⁶⁹ Ibid.

¹⁷⁰ Le contenu narratif.

¹⁷¹ Par Histoire avec un H nous nous référons aux événements historiques.

¹⁷² Patrick O'Reilly et Edouard Reitman, Bibliographie de Tahiti et de la Polynésie française (Paris: Musée de l'Homme, 1967).

diffère en apparence beaucoup de celle des autres colonies. À cela s'ajoute le fait que l'idéologie raciste du XIXe siècle établissait une hiérarchie des races dans laquelle les peuples noirs, donc les Mélanésiens en Océanie, se trouvaient au plus bas niveau. Ainsi, comme le remarque Michelle Keown, alors que dans la littérature occidentale, les cultures et les peuples polynésiens sont présentés comme «paradisiaux, splendides, idylliques»¹⁷³ les îles mélanésiennes sont décrites comme «fétides, décadentes et infernales.»¹⁷⁴ À force d'être recyclés d'un ouvrage colonial à l'autre¹⁷⁵ et amplifié par les représentations filmiques,¹⁷⁶ les stéréotypes de ces représentations du bon sauvage tahitien désiré et du Kanak anthropophage méprisé ont fini par prendre durablement racine dans les esprits occidentaux. Roland Lebel est l'un des auteurs qui ont contribué à diffuser et renforcer l'image fantasmé de Tahiti. Dans son *Histoire de la littérature coloniale en France*, publiée l'année de l'exposition coloniale internationale en 1931, il reprend les clichés qui ont contribué à former l'image positive de Tahiti: « L'île heureuse ! Terre d'amour et terre de beauté ! »¹⁷⁷ Le récit de voyage de Bougainville est à la source de la construction de ce mythe de Tahiti comme île paradisiaque de l'amour libre :

La polygamie paraît générale chez eux, du moins parmi les principaux. Comme leur seule passion est l'amour, le grand nombre des femmes est le seul luxe des riches....

¹⁷³ Michelle Keown, *Pacific Islands Writing: the Postcolonial Literatures of Aotearoa/New Zealand and Oceania* (Oxford: Oxford UP, 2007) 18.

¹⁷⁴ Ibid.

¹⁷⁵ Daniel Margueron, *Tahiti dans toute sa littérature* (Paris : L'Harmattan, 1989).

¹⁷⁶ En particulier par les versions cinématographiques de l'histoire intitulée *Les révoltés du Bounty* tourné par Frank Lloyd (1935) avec Clark Gable, Lewis Milestone avec Marlon Brando (1962) et Roger Donaldson avec Mel Gibson et Anthony Hopkins (1984).

¹⁷⁷ Lebel 175.

Ici une douce oisiveté est le partage des femmes, et le soin de plaire leur plus sérieuse occupation...Il ne semble pas que le grand nombre d'amants passagers qu'elles peuvent avoir eu, les empêche de trouver ensuite un mari. Pourquoi donc résisteraient-elles à l'influence du climat, à la séduction de l'exemple? L'air qu'on respire, les chants, la danse presque toujours accompagnée de postures lascives, tout rappelle à chaque instant les douceurs de l'amour, tout crie de s'y livrer.¹⁷⁸

Par cette représentation de la femme tahitienne, l'explorateur a durablement enflammé l'imagination des hommes et des écrivains occidentaux. Ce fantasme de la vahiné est toujours bien vivant dans la culture populaire, et il suffit de placer les mots Tahiti et amour dans un moteur de recherche¹⁷⁹ sur la toile internet pour obtenir 478,000 entrées en moins d'une seconde. Cependant parmi les océanistes, ce mythe n'a pas résisté à l'analyse. En effet, dans *Tahiti 1768 Jeunes filles en pleurs*,¹⁸⁰ Serge Tcherkézoff a contribué à le briser. En analysant sa naissance il est parvenu à le déconstruire méthodiquement en s'appuyant sur des textes inédits et en recourant à l'ethnohistoire. Cette « invention », pour reprendre le terme employé par Serge Tcherkézoff, repose à l'origine sur les récits de la très brève escale que fit le capitaine de Bougainville à Tahiti du 4 au 15 avril 1768. Malgré cette extrême brièveté, Tahiti fut décrite comme « Le Jardin d'Éden » et la « Nouvelle-Cythère.» Le mythe créé par Bougainville est toujours vivant et il a profondément marqué la façon dont les Tahitiens sont représentés et dont ils se perçoivent eux-mêmes jusqu'à aujourd'hui. Contrairement aux Africains ou aux Kanaks,

¹⁷⁸ Louis-Antoine de Bougainville, Voyage autour du monde par la frégate du Roi La Boudeuse, et la Flûte l'Étoile en 1766, 1767, 1768 & 1769 (Paris : Saillant et Nyon, 1771) 219-220.

¹⁷⁹ Google.

¹⁸⁰ Serge Tcherkezoff, Tahiti 1768 Jeunes filles en pleurs: La face cachée des premiers contacts et la naissance du mythe occidental (Pirae: Au vent des îles, 2005).

ils n'ont pas été méprisés mais admirés et désirés dès les premiers contacts. Néanmoins, ce statut de bons sauvages, les a enfermés dans un type de représentation déformant qui et ne les reconnaissait pas véritablement dans leur identité. De plus, les polynésiens fantasmés ne furent pas nécessairement respectés. Les femmes polynésiennes furent souvent réduites à l'état des objets sexuels offerts aux conquérants. Duro Raapoto¹⁸¹ a fort bien exprimé la souffrance que cette relation de domination a infligée à la sensibilité des Tahitiens blessés dans leur dignité :

Tahiti, c'est un produit exotique fabriqué par les occidentaux, pour la consommation de leurs compatriotes. À bien regarder de près, qu'est-ce que Tahiti a été si ce n'est la putain du Pacifique, le port aux matelots et vagabonds malades, véreux syphilitiques, ces déchets de la civilisation occidentale, venaient déposer les germes de leur bêtise de leur méchanceté, assurés qu'ils étaient de la protection de la nation sous les drapeaux de laquelle il se présentait. Hier bon sauvage, aujourd'hui Tahiti c'est d'abord une paire de fesses...¹⁸²

La littérature coloniale polynésienne fourmille de romans qui représentent la vahiné comme une créature sexuelle vénale à la tête vide, conquise par l'homme blanc. Les seuls titres de ce type romans¹⁸³ recensés par Margueron,¹⁸⁴ dans lesquels les instances narratives sont toutes des hommes, mettent en évidence l'idéologie coloniale qu'ils véhiculent dans sa dimension sexuelle : « *Une idylle à Tahiti de F. Lafargue (1887), Le Livre de la houle et de la volupté de*

¹⁸¹ Duro Raapoto est un poète polynésien qui, avec Henri Hiro, a beaucoup contribué à travers son œuvre et sa pensée critique à la renaissance culturelle de son pays.

¹⁸² Bruno Saura, Tahiti Mā'ohi: culture, identité, religion, et nationalisme en Polynésie Française (Pirae: Au vent des îles, 2008) 118-119.

¹⁸³ Publiés entre 1879 et 1957.

¹⁸⁴ Margueron, Tahiti dans toute sa littérature.

Dyraison-Seyler (1905), *Tahiti terre de plaisir* de F Charrier(1928), *Voluptueux sillage* (1932), *l'Archipel des voluptés* de R. Gaillard (1956)... »¹⁸⁵

Paul Gauguin, a lui aussi tant contribué à diffuser l'image d'une Polynésie enchantée peuplée de belles femmes lascives et offertes aux seins nus, que sa peinture fait désormais partie intégrante du mythe de Tahiti. Ses mémoires, *Noa Noa*, sont un véritable document ethnographique en tant que texte colonial. Ils dévoilent les relations abusives que même les occidentaux les moins fortunés comme Gauguin pouvaient entretenir avec des femmes-enfants réduites à l'état de prostituées. En effet, dans *Noa Noa*, il relate qu'il a pris pour compagne une fille de treize ans offerte par une mère tahitienne complaisante. Il exprime tout d'abord quelques remords : « Cette jeune fille une enfant d'environ treize ans me charmait et m'épouvantait : Que se passait-il dans son âme ? Et dans ce contrat si hâtivement conçu et signé, j'avais la pudeur hésitante, moi presque un vieillard. »¹⁸⁶ Mais ses scrupules seront vite surmontés, car cette pratique semble acceptée socialement : « Nous rencontrâmes sur la route plusieurs personnes : Et quoi, tu es maintenant la vahiné d'un Français ? Sois heureuse. Bonne chance. »¹⁸⁷ Gauguin a la naïveté ou la malhonnêteté d'évoquer un contrat, mais en réalité, il n'y a guère qu'un abus de faiblesse, car l'enfant est livrée sans son consentement à un homme qui profite de son statut dans la société coloniale.

L'humanité de la victime de ce marchandage n'est pas reconnue, elle est réduite à l'état de plante sexuelle exotique. La « pudeur hésitante » de Gauguin montre bien que ce qu'il s'est autorisé à faire à Tahiti, il ne se le serait pas permis aussi facilement en Europe. Il s'agit donc bien d'une

¹⁸⁵ Margueron 135.

¹⁸⁶ Paul Gauguin, *Noa Noa* (Paris: André Balland, 1966) 34.

¹⁸⁷ Gauguin 35.

relation de domination coloniale dans laquelle la femme se voit simplement ignorée en tant qu'être humain. Cette négation de la vahiné à travers sa représentation biaisée illustre la convergence entre l'orientalisme tel que l'a analysé Edward Saïd et l'exotisme océanien. Le parallèle entre ces deux expressions de la négation de l'Autre réduite à l'état d'objet sexuel est frappant. Il peut être observé tant en peinture qu'en littérature comme on peut le voir dans le tableau de Gauguin¹⁸⁸ *Manao Tupapau Teha'amana*¹⁸⁹ et dans celui d'Ingres, *L'odalisque avec une esclave*.¹⁹⁰ Ces représentations picturales montrent des femmes nues et offertes. Dans celui de Gauguin, la femme-objet est presque une enfant, et dans celui d'Ingres, elle est une esclave sexuelle faisant partie d'un harem. Dans les deux cas, la représentation de l'Orient et celle de l'Océanie par des artistes occidentaux partagent la même caractéristique, celle de la passivité de « l'objet du désir. » Cela correspond à un fantasme masculin de prise de possession. Ces deux femmes dépourvues de toute autonomie sont deux corps à conquérir au même titre que des territoires. Leur soumission et leur mutisme imposés sont les tons dominants de ces deux représentations masculines.

¹⁸⁸ Figure 2.

¹⁸⁹ Le titre écrit sur la toile même en *reo Tahiti* (Tahitien) par Gauguin signifie « L'esprit de la mort veille ».

¹⁹⁰ Figure 3.

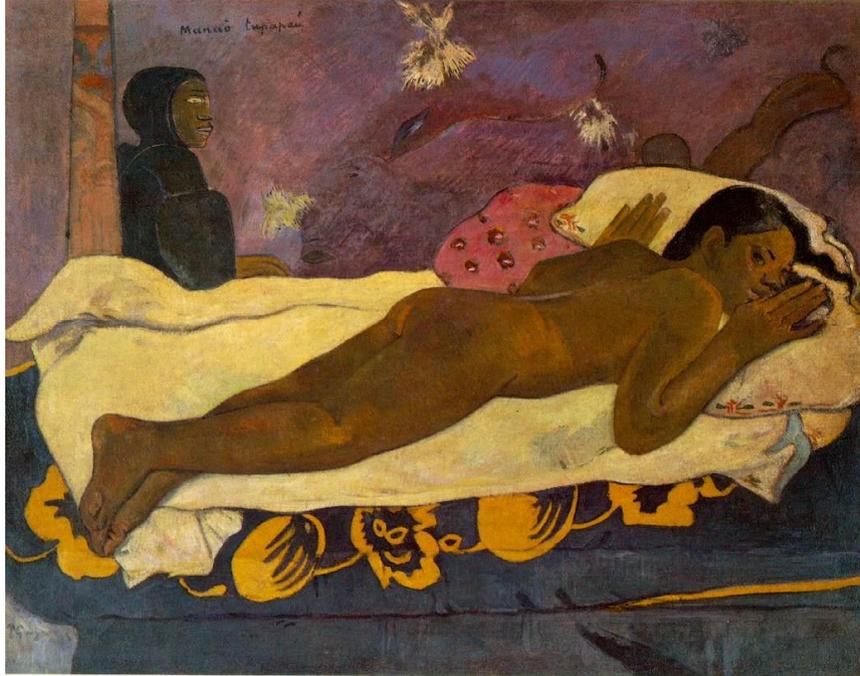


Fig. 2 Paul Gauguin, *Manao Tupapau Teha'amana (The Spirit of the Dead Keeping Watch)*, 1892 Albright-Knox Art Gallery, Buffalo, NY



Fig. 3 Jean-Auguste Dominique Ingres, *Odalisque with a Slave*, 1839-40 Fogg Art Museum, Harvard University Art Museums, Cambridge, MA

Dans le champ de la représentation littéraire on peut aussi observer la construction des mêmes stéréotypes de la femme tahitienne. En particulier dans *Le Mariage de Loti* (1879), roman emblématique de cette littérature coloniale polynésienne, l'instance narrative décrit aussi une relation amoureuse entre un homme et Rarahu, une femme-enfant d'à peine quinze ans au moment de leur première rencontre. Tous les clichés de la littérature coloniale y sont réunis, en particulier l'attrait sexuel du personnage de Rarahu qui symbolise la conquête de la femme polynésienne par l'Européen dominant. Loti, officier de marine, fut l'écrivain colonial à grand succès par excellence, dont l'influence marquera durablement les imaginaires tahitiens et métropolitains. C'est en effet Rarahu, qui jusqu'à l'apparition d'une littérature polynésienne endogène d'aujourd'hui, faussera la représentation de la femme tahitienne. Chantal Spitz s'insurgera contre l'image de la femme polynésienne que Loti est parvenu à imposer jusqu'à récemment. Dans ce roman, la représentation des Tahitiens est inventée à partir d'une série de stéréotypes coloniaux. La référence fréquente à la notion de race est l'un des éléments de définition de l'Autre considéré enfermé, comme un spécimen de musée d'histoire naturelle, dans l'une de ces classifications ethnographiques pseudo scientifiques du XIXe siècle. L'invention de ces Tahitiens imaginaires débute par une infantilisation de « l'indigène », procédé classique dans la construction du discours colonial : « Le caractère des Tahitiens est un peu celui des petits enfants. Ils sont capricieux, boudeurs... »¹⁹¹ Ensuite vient l'accusation de paresse, qui dans le contexte de l'Europe industrielle du XIXe siècle où la valeur du travail était placée sur un piédestal, légitimait le verdict d'infériorité de cette « race » et implicitement, la mission civilisatrice de la puissance coloniale :

¹⁹¹ Loti 38.

« Mais il avait fallu que cette instruction, prise à l'école des missionnaires de Papeete, lui¹⁹² eût peu coûté à acquérir, car elle était fort paresseuse.»¹⁹³

Dans la composition de son tableau imaginaire du Tahitien, Loti semble emprunter beaucoup aux premières représentations de Bougainville constitutives du mythe fondateur, peut-être pour satisfaire les besoins d'exotisme des destinataires européens de son œuvre. Quels qu'aient été ses motifs, la juxtaposition de la représentation des polynésiens par le célèbre explorateur et de celle de Loti laisse apparaître une certaine continuité :

Cette habitude de vivre continuellement dans le plaisir donne aux Tahitiens un penchant marqué pour cette douce plaisanterie, fille du repos et de la joie. Ils en contractent aussi dans le caractère une légèreté dont nous étions tous les jours étonnés. Tout les frappe, rien ne les occupe ; au milieu des objets nouveaux que nous leur présentions, nous n'avons jamais réussi à fixer deux minutes de suite l'attention d'aucun d'eux. Il semble que la moindre réflexion leur soit un travail insupportable et qu'ils fuient encore plus les fatigues de l'esprit que celles du corps.¹⁹⁴

Les Tahitiens sont donc non seulement des enfants, mais ils sont aussi oisifs et rêveurs contrairement aux Européens laborieux : « Les années s'écoulent pour les Tahitiens dans une oisiveté absolue et une rêverie perpétuelle, et ces grands enfants ne se doutent pas que dans notre belle Europe tant de pauvres gens s'épuisent à gagner le pain du jour... »¹⁹⁵

¹⁹² Il s'agit de Rarahu.

¹⁹³ Loti 14.

¹⁹⁴ Bougainville 220-221.

¹⁹⁵ Ibid.

Loti fait également resurgir le mythe du jardin d'Éden polynésien propagé par le capitaine de Bougainville au XVIIIe siècle : la sexualité libre prêtée¹⁹⁶ aux Tahitiens au siècle des lumières est un ingrédient qu'il recycle pour son époque. « Toute pensée religieuse, tout sentiment chrétien, s'étaient envolés avec le jour ; l'obscurité tiède et voluptueuse redescendait sur l'île sauvage ; comme au temps où les premiers navigateurs l'avaient nommée la Nouvelle-Cythère, tout était redevenu séduction, trouble sensuel et désirs effrénés.»¹⁹⁷ Ainsi, lorsqu'à la nuit tombée, se craquelle le vernis de culpabilité avec lequel les missionnaires chrétiens ont tenté de brider la sensualité des « bons sauvages » de la « Nouvelle-Cythère. » Le réveil de cet instinct sexuel polynésien apparaît d'ailleurs chez le personnage principal de ce roman : « Ces soirs-là, il semblait que Rarahu fût une autre créature. La *upa-upa*¹⁹⁸ réveillait au fond de son âme inculte la volupté fiévreuse et la sauvagerie.»¹⁹⁹ À travers l'emploi de ces mots, « volupté, fiévreuse, sauvagerie » propres à enflammer l'imagination de ses lecteurs européens, Pierre Loti cherche à souligner le caractère exotique de son roman. Sa référence anachronique à cette danse, interdite depuis un demi-siècle au moment où l'action se déroule, dévoile sa volonté de prolonger le mythe de Tahiti comme paradis sexuel. En forçant ce trait, l'auteur enferme un peu plus et pour longtemps les Tahitiens dans des stéréotypes qui ignorent leur réalité. Malgré cette attirance pour la beauté des femmes polynésiennes incarnée dans le personnage de Rarahu, l'auteur laisse percer son mépris pour cette femme attirante mais « à l'âme inculte » : « Pauvre petite Rarahu, bientôt, quand nous serons si loin l'un de l'autre, tu vas redevenir et rester une

¹⁹⁶ Tcherkézoff, Tahiti 1768 : jeunes filles en pleurs.

¹⁹⁷ Loti 134.

¹⁹⁸ La *Upa Upa* est une danse à caractère érotique qui, à l'insistance des missionnaires, a été interdite par le code Pomaré en 1819.

¹⁹⁹ Loti 104.

petite fille maorie, ignorante et sauvage.»²⁰⁰ Les préjugés sexistes du XIXe siècle sont ici conjugués avec les clichés coloniaux sur les races perçues comme inférieures. En d'autres termes, il ne saurait y avoir beaucoup d'intelligence chez une femme, en particulier chez une «créature indigène.» Au XVIIIe siècle la femme tahitienne est représentée par les Européens comme prête à se livrer au premier marin venu. Au XIXe siècle, la littérature coloniale ajoute à cette caricature l'ignorance et la stupidité à la nymphomanie. En réalité, Rarahu n'est pas une femme, c'est une belle chose à prendre et à jeter après usage, conformément aux conseils que prodiguaient les médecins aux jeunes coloniaux en partance vers l'Indochine²⁰¹ ou les Établissements Français d'Océanie²⁰² jusqu'au début du XXe siècle. En effet, Nancy Mathew qui, pour son livre sur *La Vie érotique de Paul Gauguin*,²⁰³ a fait des recherches approfondies sur les pratiques sexuelles à Tahiti durant l'époque coloniale, a découvert que le «mariage» de Loti, son frère, à une jeune femme tahitienne n'était pas de la fiction mais constituait une pratique presque de rigueur chez les militaires français et en particulier pour les officiers de passage.²⁰⁴ Rarahu est donc pour Loti une belle créature féline de race maorie :

²⁰⁰ Loti 138.

²⁰¹ « Voici ce que ce médecin colonial conseillait aux coloniaux en partance : "Les maladies vénériennes sont extrêmement répandues dans la colonie. Le jeune européen, s'il est célibataire, aurait donc à rester absolument chaste. Mais avec l'excitation, l'énervement du climat tropical, les facilités de la morale annamite, il est bien difficile de lui demander une continence de plusieurs années. Je reste donc partisan, en Afrique comme en Asie, du mariage à la mode indigène, de l'union temporaire avec un annamite choisi autant que possible dans sa famille. Cette méthode à ses inconvénients, je ne l'ignore pas, mais c'est encore celle qui permet de réduire au maximum les risques de contagions ». In Camille Spite, Conseils d'hygiène aux coloniaux en partance pour l'Indochine (Paris: Imprimerie coloniale, 1923) 37. Après la seconde guerre mondiale cet usage avait toujours cours selon un témoignage : « ...un Européen, sa co-épouse indigène illégitime dont la plupart des célibataires sont pourvus... » in Cassilde Tournebize, Une enfance en Indochine: de la douceur à la tourmente (Paris: Harmattan, 2003)100-101.

²⁰² Ancienne appellation de la Polynésie française de 1884 à jusqu'en 1957.

²⁰³ Nancy Mowll Mathews, Paul Gauguin : An Erotic Life (New Haven and London: Yale University Press, 2001).

²⁰⁴ Mathews 179.

Rarahu était une petite créature qui ne ressemblait à aucune autre, bien qu'elle fût un type accompli de cette race maorie qui peuple les archipels polynésiens et passe pour une des plus belles du monde; race distincte et mystérieuse, dont la provenance est inconnue. Rarahu avait des yeux d'un noir roux, pleins d'une langueur exotique, d'une douceur câline, comme celle des jeunes chats quand on les caresse ...²⁰⁵

À la veille de la seconde guerre mondiale, le mythe créé par Loti était toujours bien vivant comme on peut s'en apercevoir à la lecture de *Femmes tahitiennes : Aujourd'hui chez Rarahu*²⁰⁶ de Louis-Charles Royer qui évoque directement le personnage central du *Mariage de Loti*:

Nous avons tous été amoureux à vingt ans de Rarahu la petite tahitienne naïve , autant que la peau dorée, enchantaient encore les souvenirs du galant enseigne de vaisseau, six années après son « mariage »[...]Depuis 1872, beaucoup d'eau a passé sur les récifs qui cernent Tahiti...J'ai eu la curiosité d' aller passer mes vacances dans l'île enchantée, de voir ce qu'était devenue Rarahu, ou du moins celles qui tiennent le même galant emploi auprès des navigateurs de passage.²⁰⁷

On peut voir ici que Louis-Charles Royer est, comme de très nombreux voyageurs avant et après lui, à la recherche d'un fantasme sexuel masculin dans lequel l'attrait de la Nouvelle-Cythère de Bougainville est aiguisé par celui de la Rarahu, femme enfant. Par son récit de voyage il valide tous les stéréotypes coloniaux sur la Polynésie : Tahiti, cette « île enchantée »

²⁰⁵ Loti 8.

²⁰⁶ Louis-Charles Royer et G. Pavis, Femmes tahitiennes: aujourd'hui chez Rarahu (Paris: Éditions de France, 1939).

²⁰⁷ Royer II-IV.

est toujours une terre promise pour les hommes en quête de polynésiennes accueillantes. Ce type de représentation de la vahiné sera tellement profondément enraciné dans l'imaginaire français que l'on pourra même le retrouver jusque dans les années 70 dans la paralittérature.

2.1.3 La persistance tardive des stéréotypes coloniaux sur les Tahitiens diffusés à travers la paralittérature

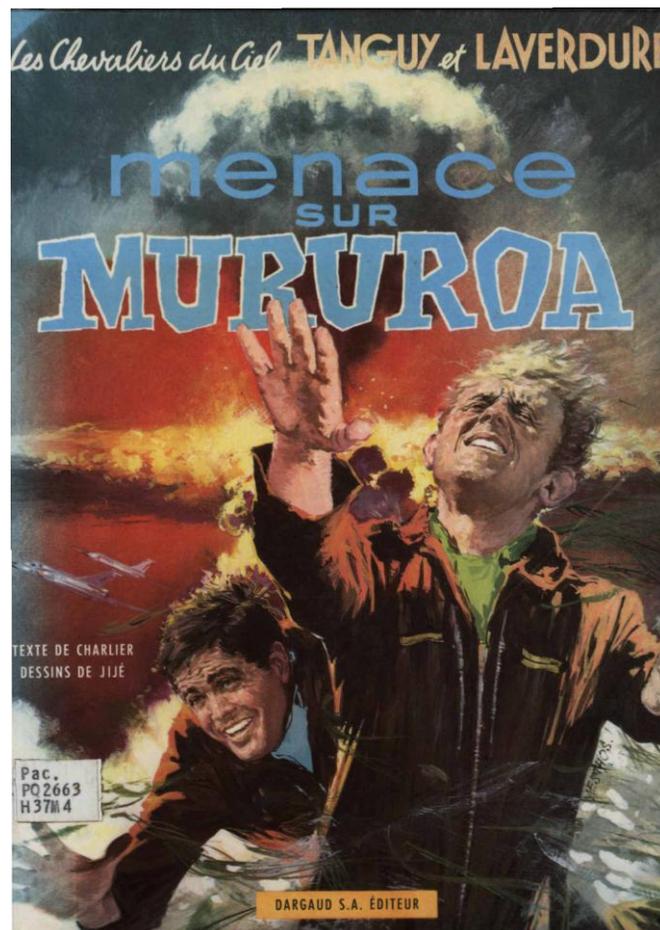


Fig. 4 Couverture de l'album *Menace sur Mururoa*

Cet album de bandes dessinées intitulé *Menace sur Mururoa*²⁰⁸ publié en 1969, soit à peine deux ans après le début du programme d'expérimentation nucléaire, illustre parfaitement la

²⁰⁸ Jean-Michel Charlier, *Menace sur Mururoa: une aventure de Tanguy et Laverdure* (Paris: Dargaud, 1969).

permanence et le renforcement des stéréotypes coloniaux à travers la paralittérature jusqu'à récemment. En effet, le titre même de l'ouvrage contient un message ambigu qui trahit une imposture et un manque de respect pour les Tahitiens. En effet, alors que les explosions nucléaires dans l'atmosphère ont constitué un risque²⁰⁹ d'irradiation scientifiquement reconnu à l'époque pour les populations environnantes, ce sont les essais qui sont présentés comme menacés par de dangereux conspirateurs d'une origine asiatique mal définie (Figure 5). Leur but est de faire exploser une bombe nucléaire prématurément afin de nuire à la France et à sa réputation internationale. L'un des comploteurs porte une veste « Mao », ce qui semble associer ce projet à la Chine communiste. Dans le contexte de la guerre froide, l'opprobre est dirigé vers l'étranger porteur de danger.



Fig. 5 *Menace sur Mururoa*

L'insertion de ce complot imaginaire dans la trame narrative de cet album est une diversion qui occulte le risque encouru par les Polynésiens. Ce silence qui entoure les dangers que représentent les essais pour les populations polynésiennes rappelle la négation de l'humanité des

²⁰⁹ Ce risque alors nié par le CEA est aujourd'hui reconnu par le gouvernement français qui a accepté le principe de l'indemnisation des victimes de l'irradiation de ces essais nucléaires avec la loi Morin.

« indigènes » dans la littérature coloniale. Dans cet album, les Tahitiens, et les femmes en particulier, sont relégués au rang de décor exotique.

Certes, on ne trouve pas comme chez Loti et Gauguin de femmes à peine sorties de l'enfance, mais le stéréotype de la vahiné offerte, capricieuse, et légère persiste, comme on peut voir sur cette planche (Figure 6).



Fig. 6 *Menace sur Mururoa*

Ce dessin aurait pu figurer sur une affiche coloniale vantant la vie des expatriés dans la France d'outre-mer. Ainsi, autour des deux officiers français trônant au centre de ce tableau, gravitent quelques vahinés dansantes au clair de lune, plantées parmi les palmiers. À l'arrière-plan, sous la paillote, se forme déjà un couple d'amoureux, allusion directe au mythe de Tahiti comme paradis sexuel, Nouvelle-Cythère du XXe siècle.



Fig. 7 Menace sur Mururoa

Vénale et naïve, la femme tahitienne est aussi facilement remplaçable : « une vahiné de perdue, dix de retrouvées. » Elle n'est pas reconnue en tant qu'être humain doté d'une sensibilité et d'une dignité, mais elle est représentée comme une créature-objet. Femme et tahitienne de surcroît, elle ne semble mériter ni reconnaissance ni respect aux yeux de l'auteur de cet album. Comme dans les romans coloniaux, elle est destinée à satisfaire les désirs de l'homme blanc de passage comme l'illustre la planche suivante (Figure 8).



Fig. 8 *Menace sur Mururoa*

Ainsi, la femme tahitienne est « altérisée » au point de n'être définie que par des traits de caractère négatifs : sans aucune loyauté vis-à-vis d'un compagnon qui se retrouve dans l'adversité, elle n'a pas « un atome de cœur ni de cervelle » (Figure 9). Le personnage capricieux de Tarita semble sortir des pages du *Mariage de Loti* et prolonger celui de Rarahu.



Fig. 9 *Menace sur Mururoa*

Les véritables destinataires de cet album, aussi traduit en néerlandais, ne sont pas polynésiens. Les personnages placés au cœur du récit, Tanguy et Laverdure, sont eux aussi étrangers à Tahiti. Quant à eux, les Tahitiens ne constituent guère que des éléments secondaires dans la situation d'énonciation. Cette persistance des stéréotypes coloniaux est particulièrement frappante dans cette bande dessinée pourtant publiée à la fin des années 60, près d'un siècle après *Le mariage de Loti*. Contrairement à cette paralittérature qui représente un regard extérieur sur le monde polynésien, la littérature océanienne d'aujourd'hui offre, elle, un regard de l'intérieur sur le vécu et la sensibilité des Tahitiens. C'est précisément pour combattre ce type de représentations erronées souvent humiliantes, que les Polynésiens, et les femmes en particulier, commenceront à prendre la plume pour s'écrire afin de pouvoir enfin s'autoreprésenter.

La littérature polynésienne d'émergence peut donc être caractérisée comme le contraire de la littérature coloniale en ce qu'elle ne vise pas la représentation idéalisée du colonisateur, et la description approximative du sujet colonial. Elle restitue la parole à ceux qui en furent longtemps privés et les aide à sortir d'un mutisme étouffant.

2.2. Quand l'Autre prend la plume : Se faire reconnaître en se réécrivant

La littérature polynésienne d'aujourd'hui se démarque nettement de cet héritage colonial bien que son émergence soit très récente. En 1989, Margueron exprimait des doutes quant à l'épanouissement d'une littérature francophone du fait de la modeste démographie de la Polynésie. Cependant, il avait aussi eu l'intuition que les problèmes identitaires, porteurs de souffrances de frustrations, allaient favoriser « l'éclosion d'un cri de révolte et pourquoi pas, d'une littérature francophone. »²¹⁰ Il pressentait aussi que ces écrivains pourraient émerger dans les catégories métisses de la population. Ses intuitions se sont confirmées. Aujourd'hui, on recense environ 44 écrivains polynésiens.²¹¹ Certes, certains d'entre eux ne sont les auteurs que d'un ou deux livres ou recueils de poèmes, mais compte tenu de la taille de la Polynésie française, on ne peut être qu'impressionné par l'apparition de tant de créateurs dans un milieu culturel jusque-là dominé par l'oralité. Un changement fondamental réside dans le fait que parmi tous ces auteurs 13 sont des femmes. Parmi elles, Chantal Spitz et Ari'irau jouent un rôle particulièrement important à travers leurs œuvres dans le rééquilibrage des relations de pouvoir entre les sexes. Objets de la littérature coloniale, jouets des fantasmes mâles, en devenant des énonciatrices les femmes contribuent à travers leurs discours à éroder le mythe de la *vahiné*.

²¹⁰ Margueron 396.

²¹¹ D'île en île. 2010. 01 01 2010 <<http://www.lehman.cuny.edu/ile.en.ile/paroles/spitz.html>>.

Hier encore subalternes et soumises, en prenant la plume elles retirent aux hommes le monopole de l'écriture et donc du pouvoir. De plus, les destinataires de leur énonciation vivent surtout en Polynésie, ce qui leur donne une légitimité et un pouvoir d'influence chez elles. Leurs histoires expriment leurs véritables préoccupations de femmes et ne sont plus parasitées par la puissance du mythe tahitien. En un mot, le discours qu'elles développent est celui prise de conscience menant vers une désaliénation.

Pour la première génération d'écrivains tahitiens, parmi lesquels se trouvent Chantal Spitz, Titua Peu et Michou Chaze, l'écriture répond à un besoin profond de briser ces mythes de la femme polynésienne. Ces représentations « travesties »²¹² dans lesquels les Tahitiennes sont de beaux objets sexuels, femmes-enfants dépourvues d'intelligence, les révoltent. Comme le résumait Titua Peu: « On a tellement été habituées à une littérature travestie et qui travestit nos réalités qu'après Chantal Spitz et je me suis mis à écrire ma réalité.»²¹³ Le silence dans lequel les enfermait l'écriture des autres les asphyxiait. Confinées à l'état de natures mortes dans une peinture exotique, par leur prise d'écriture, elles déchirent la toile qui les emprisonnait et se saisissent du pinceau tenu par des étrangers. Ce qui les guide dans leur démarche d'écriture, c'est de pouvoir enfin broser un autoportrait dans lequel elles puissent se reconnaître et être reconnues de tous. Pour elles, écrire est un acte d'insoumission, de désaliénation ; en un mot, c'est une véritable libération à laquelle elles invitent toutes les femmes et tous les Polynésiens. Écrire c'est aussi se faire reconnaître par l'Autre avant de le reconnaître. Leur démarche, dans son contenu comme sa forme, est aussi le fruit d'un métissage culturel. En effet, dans une

²¹²Titua Peu, Emission littéraire avec Titua Peu (Mutismes) et Moetai Brotherson (Le roi absent) with Natacha Szilagy. Réseau France Outre-Mer. Télé Polynésie. 12 06 2008. Voir aussi le livre de Titua Peu, Mutismes (Papeete: Haere Po, 2003).

²¹³ Ibid.

culture fondée sur l'oralité, le choix même de l'écriture et des messages féministes qu'elle véhicule reflètent ce processus d'hybridation culturelle. À la fois enracinées dans la richesse de la culture tahitienne, elles puisent également dans la culture occidentale les valeurs qui correspondent à leurs aspirations. Malgré cette ouverture sur le monde, ces écrivains polynésiens reconnaissent aussi que c'est tout d'abord grâce à une redécouverte de la fierté de leur propre culture tahitienne qu'ils trouvèrent le souffle créatif nécessaire à leurs œuvres. Dans ce double mouvement d'enracinement et d'ouverture, Henri Hiro, animateur de la renaissance culturelle Maohi, a joué un rôle déterminant.

2.2.1 Henri Hiro : inspirateur de la renaissance culturelle Maohi

Henri Hiro, décédé prématurément en 1990 à l'âge de 46 ans, fut un poète, un cinéaste et un intellectuel dont l'œuvre et l'engagement politique se confondent avec le mouvement de renaissance culturelle polynésienne qui a émergé dans les années 70-80. L'exposition²¹⁴ qui lui a été consacrée au *Musée de Tahiti et des îles* à l'occasion de la commémoration du 20^e anniversaire de sa disparition n'est que l'une des nombreuses expressions de reconnaissance de la communauté intellectuelle et artistique de la Polynésie française envers lui. Le témoignage de Michou Chaze, auteure de *Vai La rivière du ciel sans nuages*, et directrice de la photographie de son film, *Oraraa api*,²¹⁵ illustre éloquemment l'influence déterminante du poète-cinéaste sur l'émergence de toute une génération de créateurs polynésiens :

Henri Hiro [...] avait cette merveilleuse faculté d'attirer à lui, de rassembler autour de lui des personnes, quelle que soit leur classe sociale. Il nous montrait la richesse

²¹⁴ Cette exposition s'intitule : A HAERE MAI RA ! — VIENS DONC !

²¹⁵ Film d'Henri Hiro produit en 1992, intitulé « Vie nouvelle » en *Reo Maohi* (Tahitien), Patrick Auzepy, Henri Hiro, and Do Carlson. *Oraraa Api: Vie Nouvelle*. France: M.C.P, 1992.

de notre culture, mais ce n'était nullement un extrémiste, il ne dénigrait pas les apports occidentaux. Henri regrettait seulement que l'on adopte la culture occidentale au détriment de la nôtre. En un mot, je dirais qu'il est le PÈRE de la résurgence culturelle. Nous lui devons le théâtre de John Marai [dramaturge tahitien], notre conservatoire [école de danse, de musique, de chant...], nous lui devons TOUT.²¹⁶

Éveilleur de consciences et de talents, Henri Hiro invita les Polynésiens à retrouver la fierté de leur langue et de leur culture en s'inspirant de la richesse de la tradition Maohi. Cependant, il ne prônait pas un nationalisme ethnoculturel obtus. Son ouverture à l'Autre se manifestait par des influences en apparence contradictoires : celles de certaines valeurs protestantes et celles qui provenaient en partie de la contre-culture libertaire française issue du mouvement contestataire des années 60. Le retour à la terre, l'autosuffisance individuelle et collective, et la remise en cause de la société de consommation sont en effet des idées qui, bien qu'exprimées à travers des formes propres à la culture Maohi, portent indéniablement la marque d'une ouverture au monde et au vent de contestation de l'ordre dominant en Europe comme aux États-Unis. De ce point de vue, Henri Hiro, dont l'écriture et la pensée révèlent cette convergence d'une exigence de ressourcement dans la culture Maohi et une ouverture aux idées de la France libertaire et de celle des philosophes du XVIIIème siècle, porte la marque d'un métissage culturel particulièrement riche. Le mouvement d'idées qui a explosé en mai 1968 en France semble avoir influencé Henri Hiro. De retour de ses études universitaires à Montpellier en 1973, bien que profondément imprégné de valeurs chrétiennes, le poète questionnera l'existence même d'un

²¹⁶ Entretien avec Michou Chaze, voir <http://www.lehman.cuny.edu/ile.en.ile/paroles/chaze_rencontre.html>.

dieu qui n'a pas su inspirer la révolte chez les Maohi aliénés par le colonialisme français.²¹⁷ Ainsi, il déclara : « *Ua pohe te Atua faahou* / Dieu est mort, il n'y a plus de Dieu.»²¹⁸ Comme le souligne Antonino Tihiri Lucas, on peut percevoir l'influence conjuguée de Sartre et de Nietzsche sur la pensée de l'intellectuel polynésien. Son écriture porte la marque de ce scepticisme religieux, comme il est possible de le voir dans son poème *Ton Demain c'est ta main*.²¹⁹ En effet, à travers ces vers, mêmes les Dieux Maohi sont indifférents à la souffrance des hommes : « Les Dieux se prélassent [...] ils sont indifférents au temps qui passe, insensibles aux gémissements ...»²²⁰ Le destin des hommes se trouve entre leurs propres mains et non entre celles des Dieux. Ce texte d'Henri Hiro n'exprime pas uniquement une révolte contre la résignation à un ordre divin illusoire, il contient aussi un message politique profond traduit en langage poétique. Implicitement, il s'agit d'une critique fondamentale de l'Autre non pas en tant que représentant d'une ethnie mais bien plutôt comme porteur des valeurs aliénantes de la société de consommation. Le poète invite ses lecteurs à prendre conscience que la dépendance n'est pas une fatalité et que chacun détient le pouvoir de se libérer par son travail en utilisant les ressources de la nature généreuse du *Fenua*. C'est aussi un appel à l'indépendance qui ne repose pas sur la xénophobie mais sur un rejet d'un certain type de civilisation apportée par l'ancienne puissance coloniale. La libération et la désaliénation auxquelles il appelle sont à portée de main de tous, pourvu qu'ils se donnent la peine d'ouvrir les yeux et de valoriser les ressources de leur

²¹⁷ Antonino Tihiri Lucas, "Henri Hiro et le Dieu chrétien," Elise Huffer, Saura Bruno. Tahiti: regards intérieurs (Suva: University of the South Pacific, 2006) 195-215.

²¹⁸ Ibid.

²¹⁹ Henri Hiro, Message poétique. Pehepehe I Taù Nūnaa Tome 1 (Punaauia: Haere po, 2004) 16.

Consulter annexe 16

²²⁰ Ibid.

propre pays. L'auteur invite les Polynésiens à redécouvrir un mode de vie traditionnel fondé sur l'autosubsistance qui leur permettrait de se libérer de leur assujettissement économique par rapport au salariat et, grâce à cette autonomie acquise par un développement durable autocentré, de la dépendance politique vis-à-vis de la France. Si ce projet de société profondément mûri s'insère dans une plus vaste vision de renaissance culturelle du peuple Maohi, il n'est pas sans rappeler les utopies libertaires des années 60, inspirées des représentations du XVIIIe siècle. Il n'adresse pas exclusivement sa critique à l'Autre, il la dirige également vers ses compatriotes qui portent une part de responsabilité dans l'état de dépendance dans lequel ils sont tombés, naïvement pris au piège du consumérisme et de l'argent facile distribué par la France à travers la multitude d'emplois publics et parapublics grassement rémunérés. Dans ce questionnement lucide sur la dépendance il rejoint Chantal Spitz qui va encore plus loin en reprochant à ses compatriotes d'avoir vendu leur liberté, leur dignité et indirectement leur culture.

Dans un court-métrage composé de trois séquences, intitulé *Oraa Api*, la vie nouvelle, Henri Hiro porte à l'écran sa vision de la renaissance culturelle Maohi à travers sa poésie. Il est lui-même l'un des acteurs principaux de ce film presque entièrement tourné en tahitien avec des sous-titres en français. Dans l'un des tableaux tournés sur un marae où il apparaît habillé en costume traditionnel, avec derrière lui ses ancêtres, il évoque de façon métaphorique le traumatisme causé par l'Autre à son peuple. Les étrangers sont revenus sur « une pirogue sans balancier » mais ils ont instauré « un nouveau pouvoir qui séparait la pirogue du balancier. Or, « le balancier est le support du peuple Maohi, l'image de sa sagesse et de sa science. Il faut donc lui rendre son équilibre qui est le sens de son existence. Aujourd'hui le peuple Maohi est une pirogue sans balancier, « débris emportés par les vents, battus par les flots turbulents. » À la fin de cette scène le narrateur et l'auteur, Henri Hiro, pousse plusieurs fois un cri dans lequel se

mêlent la détresse, la rage et l'espoir de son peuple ! *Etu ! Etu !* Debout ! Debout ! La scène suivante se déroule à Papeete où Henri Hiro joue le rôle d'un bourgeois emprisonné par les besoins artificiels de la vie moderne en ville. La dernière scène est celle de la voie qu'il propose à son apogée, c'est-à-dire le retour, le style, et le développement de l'autosuffisance de l'indépendance grâce au travail de la terre et à la pêche. Ce court-métrage correspond très exactement au poème évoqué plus haut. Il s'agit d'un message de révolte contre l'aliénation imposée par l'Autre. Il exprime aussi l'espoir de s'en affranchir en bâtissant un mode vie indépendant guidé par la sagesse des ancêtres.

2.2.2 Chantal Spitz : fragments d'un autoportrait intellectuel

Facit indignatio Versum

(L'indignation fait jaillir les vers)

Juvenal

Chantal Spitz, première romancière tahitienne, a été profondément influencée par l'appel à la renaissance culturelle mahoi²²¹ de Henri Hiro. Parmi les auteurs polynésiens, c'est elle qui rejette avec le plus de force les stéréotypes aliénants de la vahiné. Avec Flora Devatine, Marie-Claude Tessier-Landgraf, Jimmy Ly, et Michou Chaze elle a en effet fondé en 2002 *Littérama'ohi*, la revue littéraire polynésienne qui offre un forum aux écrivains polynésiens. Dans un questionnaire²²² que lui a adressé Patrick Sultan en mars 2008, elle s'exprime avec une

²²¹ Mahoi signifie des tahitiens authentiques.

²²² Cet entretien avec Chantal Spitz se trouve annexé à l'article suivant : Patrick Sultan, "Peut-on parler de «littérature polynésienne francophone » ?" *Loxias* 25 (2009): <<http://revel.unice.fr/loxias/index.html?id=2909>>.

franchise rare chez un écrivain dans ce genre d'échange, sur les valeurs qui imprègnent son écriture et orientent son engagement politique. Cet entretien dans lequel transparaît une esquisse de son portrait intellectuel livre certaines clefs qui permettent de mieux saisir sa relation ambiguë et douloureuse avec l'altérité. Fort modeste, peut-être parce qu'elle ne souhaite pas se laisser isoler par le statut d'écrivain nouveau dans la société tahitienne, elle hésite même à en accepter le titre, bien qu'elle soit largement considérée comme auteure majeure en Océanie : « J'écris. Cela fait-il de moi un écrivain ? Est-ce que j'ai l'épaisseur, la densité d'un écrivain ? Je n'en suis pas sûre et je le dis sans fausse modestie. On me traite souvent d'« *écrivain polynésien majeur* » ou autres choses de ce genre, mais au fond de moi, j'ai juste le sentiment que j'écris parce que je ne sais faire autrement.»²²³

Son engagement politique domine son œuvre et elle se définit comme une « anticoloniale engagée politique tahitienne [pas polynésienne]. »²²⁴ Ainsi, sa participation à des manifestations et des occupations de bâtiments publics, sont des gestes politiques qu'elle ne distingue pas de son écriture. « Tous ces actes ont le même sens. Ils ont pour but l'accession à l'indépendance. »

Dès lors, la définition du sens de mon engagement en tant qu'écrivain tombe dans la même difficulté. Je suis engagée pour l'indépendance de mon pays ; cet engagement englobe tout mon être.»²²⁵

Son désir de rompre les liens qui unissent encore la Polynésie à la France et à l'Europe, autre dimension de la citoyenneté française, ne s'explique pas uniquement par le traumatisme

²²³ Ibid.

²²⁴ Ibid.

²²⁵ Ibid.

provoqué par les essais nucléaires. Sa vision de l'Europe est fondamentalement négative, marquée par tous les drames provoqués par le rejet de l'altérité qui ont ponctué son histoire. Si elle se reconnaît une dette vis-à-vis de ce continent, théâtre de tant de crimes commis au nom de la négation de l'Autre, c'est celle de « l'assurance que le Mal fondamental peut se faire homme. L'Inquisition, la Saint Barthélémy, les Croisades, la colonisation, l'esclavage, la Shoah, le communisme dévoyé, le mur de Berlin, le racisme... »²²⁶ Tout en dénonçant la contradiction entre le discours idéaliste et la réalité, Chantal Spitz reconnaît néanmoins les droits de l'homme comme apport européen qui a enraciné au fond d'elle « le sentiment que tous les êtres humains sont égaux non seulement en droit mais en humanité. »²²⁷ La visite du camp de concentration de Dachau²²⁸ qu'elle découvrit à l'âge de 10 ans a sans doute orienté cette vision partielle et sombre d'une Europe tragique dont elle perçoit surtout les ombres. En ce qui concerne la « métropole », à la question : « Vous estimez-vous loin de la France ? », sa réponse laisse percer une forte colère, un certain dépit et de l'amertume qui soulèvent malgré tout un doute sur son indifférence déclarée :

Très loin, géographiquement, culturellement, historiquement, linguistiquement. Je n'ai aucun sentiment de partager quoi que ce soit avec la France en tant que pays-nation. Malgré tout ce qu'on a voulu m'apprendre de force à l'école, je ne me reconnais pas dans ce pays ni dans son peuple. À aucun moment je ne me suis sentie

²²⁶ Ibid.

²²⁷ Ibid.

²²⁸ « J'avais lu aussi après une visite au camp de Dachau (j'avais dix ans), tous les livres de la bibliothèque de mon père qui traitaient de la question juive mais aussi des Tsiganes et des homosexuels dans les camps. Des sujets d'intérêt à rendre n'importe quelle gamine d'une île paumée un peu plus paumée que son île ». (Ibid.).

part de la France. Le fait de parler et d'écrire en français ne m'en rapproche pas plus.²²⁹

Quoi qu'il en soit, son choix est celui de l'indépendance et de la rupture avec la France avec laquelle elle affirme n'avoir aucune affinité culturelle. Cette prise de position tranchée reflète sa méfiance vis-à-vis des valeurs républicaines instillées dans les esprits par l'ancienne puissance coloniale. Dans le prolongement de cette remise en cause fondamentale de la culture politique imposée de l'extérieur, elle rejette catégoriquement les notions de nation ou de nationalisme qu'elle perçoit comme totalement inappropriés dans le contexte tahitien. Ainsi, pour elle : « ...le concept de '*nation*' est totalement étranger à l'organisation politique de nos îles. Le mot même de '*nation*'²³⁰ n'existe pas en tahitien. C'est un concept qui nous est étranger.»²³¹ Chantal Spitz souligne que même lorsque les Tahitiens parlent français, ils ne l'utilisent pas. Les cadre de référence du sentiment d'appartenance auquel ses compatriotes s'identifient c'est d'abord sa famille, puis son village, son île et puis, depuis peu, un archipel. Pour l'auteur, son pays est « un accident de l'histoire »;²³² la Polynésie française est composée de cinq archipels artificiellement²³³ réunis par la France. Le fait que les Marquises aient récemment exprimé le souhait d'être rattachées à la métropole comme département révèle la fragilité de la cohésion de l'ensemble polynésien, simple sous-produit de l'histoire coloniale.

²²⁹ Ibid.

²³⁰ « *Nation* » est un mot que nous n'utilisons jamais même quand nous parlons français. Aucun homme politique n'emploie ce mot non plus. Je ne donne donc pas de contours à un concept qui n'existe pas dans ma tête. » (Ibid.)

²³¹ Ibid.

²³² Ibid.

²³³ « ...Il est important de rappeler que la Polynésie française n'est qu'un pur avatar de la colonisation française qui a réuni les *Établissements Français de l'Océanie* en archipels ... » (Ibid.)

Bien qu'il existe aujourd'hui avec le statut d'autonomie des signes identitaires polynésiens tels qu'un drapeau, un hymne, et même un ordre de Tahiti Nui, selon Chantal Spitz, tout cela n'a aucune signification profonde ni pour les Polynésiens ni pour elle qui refuse résolument de se définir comme un écrivain polynésien : « Je ne suis pas un écrivain polynésien. Je suis tahitienne et j'écris. Je ne peux en dire davantage.»²³⁴ L'absence de lien émotionnel authentique entre ces institutions officielles et les Tahitiens est à ses yeux reflétée par la métamorphose de la signification de la polynésianité selon la langue employée. Ainsi, comme elle le souligne, « en français, on peut être polynésien de souche, de cœur, d'adoption ... En tahitien, on ne peut être Maohi que par naissance ou filiation. Aucun étranger, quel qu'il soit, ne sera dit *Maohi*.»²³⁵ Chantal Spitz qualifie de « délires identitaires » ces concepts inadaptés²³⁶ à la sensibilité profonde des Tahitiens. Dans cette perspective, on naît *Maohi*, on ne peut pas le devenir, et l'appartenance à cette communauté est un lien ethnique. Comme nous le verrons plus tard, son rejet explicite du concept de nation semble contredire son exaltation d'une *maohitude* « pure », qui, dans *L'île des rêves écrasés*, mène à penser qu'elle défend une forme de nationalisme ethnique. Cette hypothèse semble confirmée par sa répulsion pour le terme de « demi » qui, de tous les concepts identitaires utilisés pour définir la polynésianité dans sa diversité, est celui qui lui semble le plus révoltant. En effet, selon elle, il marquerait une volonté de différenciation de la part des métis dont le motif serait de « se désolidariser des indigènes sauvages que furent nos ancêtres et que continuent d'être certains de nos compatriotes.»²³⁷ Cette vision négative du métis est paradoxale car l'auteur ne peut se réclamer elle-même « d'un sang tahitien pur.»

²³⁴ Ibid.

²³⁵ Ibid.

²³⁶ Polynésien de souche, de cœur, d'adoption.

²³⁷ Ibid.

Cette contradiction apparente donne sans doute la mesure du rejet d'un métissage honteux fort mal vécu. Enfin, elle considère particulièrement révoltant le fait que ce sont les étrangers et plus spécifiquement l'État français qui se sont arrogés le droit de définir l'identité culturelle de son peuple.

2.2.3 Francophone malgré elle

Sa répulsion déclarée pour la France sur le plan culturel révèle aussi un profond malaise identitaire, sans doute engendré par son acculturation, ses parents lui ayant interdit durant son enfance de parler la langue tahitienne.²³⁸ Elle ne l'a donc acquise que plus tard, sans jamais la maîtriser suffisamment pour en faire véritablement la langue d'écriture de toute son œuvre : « Je suis capable d'écrire des courts textes en *reo ma'ohi*²³⁹ mais pas plus.»²⁴⁰ Cette incapacité d'écrire dans cette langue, symbole par excellence de la revendication identitaire tahitienne, est une blessure lancinante pour une auteure qui combat avec sa plume pour l'affirmation culturelle Maohi. Elle doit aux encouragements de l'inspirateur de la renaissance culturelle tahitienne, d'Henri Hiro lui-même, d'avoir trouvé le courage d'écrire en français. Sans ce soutien décisif elle avoue qu'elle n'aurait jamais publié : « J'écris en français et je n'ai plus de complexe. Cette question était un des grands débats que nous avons eu avec Henri Hiro; s'il ne m'avait pas dit :

²³⁸ « ...je ne maîtrise pas assez le tahitien pour traduire tout ce que je veux en français. Parce que l'exercice me demanderait toute une existence avant d'arriver au bout d'un texte que je continuerais sans doute de trouver imparfait [...] Je ne revendique pas ce que je ne sais pas même pour être dans la mouvance culturellement correcte. Je parle tahitien parce que j'en ai décidé ainsi, parce que mes parents me l'ont interdit dans mon enfance. Mes enfants parlent tahitien parce qu'ils ont grandi dans des petits villages...». (Ibid.)

²³⁹ En langue tahitienne.

²⁴⁰ Ibid.

‘écris, qu'importe la langue, écris c'est tout’, je n'aurais pas pour autant renoncé à l'écriture – j'écris depuis toujours – mais je n'aurais sûrement jamais publié, jamais.»²⁴¹

Bien qu'elle se dise « décomplexée » d'écrire en français, il semble que la souffrance causée par ce refoulement de la langue et de la culture tahitienne imposé par son milieu familial²⁴² et la frustration que provoque cette impuissance à s'exprimer dans la langue des Tahitiens avec lesquels elle s'identifie, pourrait éclairer la violence de son discours dans son premier roman. En effet, francophone malgré elle, captive de la langue du colonisateur, elle ressent sa situation linguistique comme une véritable humiliation et le fait de l'employer comme un acte de trahison vis-à-vis de son peuple : « Parler-lire-écrire en langue française [est] comme une trahison à mon peuple, une justification de la domination étrangère, une collaboration avec l'État colonisateur... »²⁴³ En cela elle se distingue radicalement de Léopold Sédar Senghor qui, s'étant approprié la langue française, la percevait comme un apport culturel fécondant et non comme une agression honteuse : « Il est vrai que le français n'est pas ma langue maternelle. J'ai commencé de l'apprendre à sept ans, par des mots comme confiture et chocolat. Aujourd'hui, je pense naturellement en français, et je comprends le français mieux qu'aucune autre langue. Faut-il en avoir honte? »²⁴⁴ De plus, le poète sénégalais assume pleinement son choix d'écriture en français qu'il justifie par le fait d'être « métis culturel » enraciné dans la négritude mais aussi

²⁴¹ Entretien de Nicolas Carteron avec Chantal Spitz le 17 décembre 2001 au *motu* Maeva à Huahine publié sur le site *D'îles en îles* <http://www.lehman.cuny.edu/ile.en.ile/paroles/spitz_entretien.html>.

²⁴² Marie-Claude Teissier-Landgraf a elle aussi vécu cette douleur d'une censure familiale de ses affinités avec la culture tahitienne, mais elle ne l'a pas exprimé de la même façon. Ce phénomène d'acculturation imposée par la famille n'est pas sans rappeler la situation de Maryse Condé vis-à-vis du créole.

²⁴³ Sylvie André, *Le roman autochtone dans le Pacifique Sud* (Paris: L'Harmattan, 2008)161.

²⁴⁴ Ngugi wa Thiong'o, *Decolonizing the Mind: The Politics of Language in African Literature* (London: J. Currey, 1986) 32.

résolument tournée vers l'universel.²⁴⁵ Chantal Spitz se place donc aux antipodes de l'idéal senghorien de métissage culturel qui de son point de vue semble se réduire à une honteuse trahison de sa propre culture. Cet appel au dialogue des cultures et à l'enrichissement mutuel ne semble pas l'émouvoir. Peut-être faut-il chercher la cause de cette insensibilité au message du poète sérère dans son acculturation douloureuse ? Alors que Senghor, solidement enraciné dans sa négritude, pouvait s'ouvrir au dialogue avec l'Autre, la romancière tahitienne, fragilisée par une identité menacée, n'en a pas encore la force. Quoiqu'il en soit, blessée par sa culpabilité de parler et d'écrire en français, elle ne voit dans la francophonie et dans l'intérêt porté à la littérature ultramarine en France, que le cheval de Troie d'une entreprise d'impérialisme culturel. Pour elle, la reconnaissance de cette littérature n'est qu'un « ... alibi au bienfondé de la colonisation nouvellement dite diversité culturelle au sein de la francophonie [...] justification de l'assimilation récemment nommée progrès sociale dans le développement économique... »²⁴⁶ A ses yeux, ne pas démasquer cette intention assimilatrice dissimulée derrière la notion de francophonie, c'est contribuer à la « dilution » de sa propre identité culturelle.²⁴⁷ Chantal Spitz n'a pas de mots assez durs pour dénigrer cette francophonie qu'elle considère comme un complot hexagonal et une mystification : « La francophonie est une vaste imposture ; c'est un réseau tramé autour du monde pour marier des peuples qui n'ont rien à voir les uns avec les autres ; ce mot m'énervé [...] Je suis censée être redevable à la langue française qui m'a permis l'accès à la culture universelle. La francophonie c'est être redevable à la France

²⁴⁵ Ibid.

²⁴⁶ Ibid.

²⁴⁷ Ibid.

de m'avoir donné la langue française.»²⁴⁸ De plus, craignant d'être instrumentalisée par l'ancien colonisateur, elle se désolidarise²⁴⁹ totalement de la francophonie en tant que mouvement cherchant à préserver la diversité culturelle et linguistique du monde face à l'hégémonie croissante l'anglais. Enfin, elle refuse catégoriquement de se considérer comme un écrivain francophone :

Non, je ne me sens pas auteur francophone, je ne me sens pas non plus auteur français. Dans la logique je ne suis pas auteur francophone, je suis auteur français ; mon pays étant colonie française, je suis de nationalité française. Mais je ne suis ni l'un ni l'autre. J'écris, point. Si l'Angleterre m'avait colonisée, si Petit-Thouars n'avait pas repoussé Pritchard, j'écrirais en anglais ; et je serais toute aussi en colère. Je ne suis pas auteur francophone, j'écris dans ma langue. Il se trouve que ma langue d'écriture est la langue française, mais je ne suis pas francophone, je suis tahitienne.²⁵⁰

Donc, l'hostilité radicale de Chantal Spitz n'est pas uniquement de nature politique et dirigée contre l'État français, elle est également culturelle et s'étend à l'Europe et à la francophonie en tant qu'idéal. La formulation même de son rêve d'émancipation exclut les schémas issus d'une culture politique et de définitions identitaires imposées par l'Autre, contraires aux aspirations et à la sensibilité des Tahitiens. Ce positionnement idéologique révèle aussi le regard éloigné

²⁴⁸ Entretien de Nicolas Cartron avec Chantal Spitz le 17 décembre 2001 au motu Maeva à Huahine publié sur le site *D'îles en îles* <http://www.lehman.cuny.edu/ile.en.ile/paroles/spitz_entretien.html>.

²⁴⁹ «Autre chose : la francophonie c'est une bataille de la France française contre la perfide Albion et l'anglophonie. Et même si ce n'est pas mon problème je deviens un alibi. Alors ça devient mon problème car je suis l'exemple de la béatitude du colonisé qui s'est approprié la langue française.» (Ibid.)

²⁵⁰ Entretien de Nicolas Carteron avec Chantal Spitz le 17 décembre 2001 au motu Maeva à Huahine publié sur le site *D'îles en îles* <http://www.lehman.cuny.edu/ile.en.ile/paroles/spitz_entretien.html>.

qu'elle porte sur les valeurs greffées dans l'esprit des Polynésiens par des apports extérieurs. C'est pourquoi elle conteste l'idée d'une indépendance dans le cadre des frontières actuelles de la Polynésie française. De la même façon qu'elle rejette une définition identitaire imposée par la France, elle ne souhaite pas qu'une fois cette souveraineté acquise, les autres archipels soient soumis au pouvoir de *Tahiti Nui*²⁵¹ imaginé par Oscar Temaru, le leader du parti indépendantiste. Les valeurs qui sous-tendent ses conceptions de l'appartenance politique ou de l'identité culturelle ne correspondent pas à la notion de l'État-nation mais bien plutôt à l'idéal d'une communauté librement consentie, ayant pour cadre de référence l'adhésion de chaque archipel qui compose la Polynésie française :

De quoi sera fait ce pays ? Chaque archipel aura à se prononcer. Je ne suis pas partisan d'obliger les archipels à rester ensemble sous prétexte d'histoire commune comme l'a dit clairement et furieusement Oscar Temaru. Il me semble que chacun doit choisir librement son avenir, son devenir [...] Il n'est donc pas sûr que le concept de nation soit pertinent. Je pencherais plutôt pour une correction de l'histoire [...] Quelque forme politique qu'il nous faut inventer. Je continue de penser que nous devons nous garder de reproduire servilement ce qui se fait ailleurs.²⁵²

Paradoxalement, la première romancière polynésienne ne semble pas se fermer complètement à tout enrichissement extérieur, et va jusqu'à se reconnaître de multiples influences étrangères : celles qu'elle a subies au lycée et celles qu'elle a choisies à la suite d'un voyage au Chili à l'âge de quinze ans pendant lequel elle a assisté à la campagne électorale de Salvador Allende. Cette expérience déterminante dans sa formation intellectuelle a orienté ses intérêts pour la poésie de

²⁵¹ *Tahiti Nui* duquel Oscar Temaru souhaiterait rebaptiser la Polynésie française signifie : *Grand Tahiti*.

²⁵² Ibid.

Pablo Neruda et la chanson engagée chilienne de Victor Jarra, Violetta Parra, et de Quiliapayun. Elle l'a également conduite à s'ouvrir aux idées de Che Guevara, Marx et Rosa Luxembourg. Toutes ces influences l'ont menée vers un idéalisme de gauche qui imprègne sa conception de l'altérité qui ne repose pas exclusivement sur des critères d'ordre ethniques ou culturels mais aussi sur la notion de classe sociale. Pour elle, l'Autre n'est donc pas seulement celui qui appartient à un groupe ethnique différent, c'est aussi celui qui est opprimé de par sa position de classe dans la stratification sociale. Il serait injuste de caricaturer Chantal Spitz comme étant un écrivain à l'horizon limité par un système de pensée rigide ; néanmoins, *L'île des rêves écrasés* porte la marque d'une conception marxiste des conflits de classes. Son interprétation de la complexité des relations interethniques est également dominée par ce paradigme. Ainsi, dans ce premier roman, dans la représentation de l'altérité, le déterminisme de la confrontation semble l'emporter sur la possibilité d'une conciliation. Cela s'explique en grande partie par le fait qu'elle perçoit son peuple comme fondamentalement victime d'une succession de traumatismes infligés par l'Autre compris comme l'homme blanc : « ...Un peuple de survivants. Au sens littéral du terme. Survivants des voyages océaniques. Survivants de l'évangélisation. Survivants de la colonisation. Survivants du nucléaire. Survivants de la modernisation.»²⁵³ Chantal Spitz a donc une conscience aiguë de toutes ces agressions et traumatismes subies par les Tahitiens depuis les premiers contacts avec le monde occidental. De plus, tourmentée par un métissage culturel douloureux, elle confond ses propres souffrances avec celles de son peuple : « Je n'ai pas l'impression d'être héritière mais plutôt de faire corps avec les peuples qui ont toujours eu à subir une domination quelconque. Faire corps, si j'ose

²⁵³ Ibid.

dire, avec un corps de douleurs historiques.»²⁵⁴ Ce premier roman polynésien peut être considéré comme un roman historique doloriste, car, pour reprendre l'expression de l'écrivain Papouan néo-guinéen Steve Windeo,²⁵⁵ il offre une « réécriture » de l'histoire de Tahiti d'un point de vue océanien. De plus, à travers cette représentation endogène des Tahitiens, Chantal Spitz milite pour la reconnaissance des Maohi et de leur renaissance culturelle. Elle reprend aussi le mythe de la Nouvelle-Cythère, qu'elle représente cependant comme un paradis perdu, écrasé par la figure maléfique de l'Autre.

2.2.4 Les rêves écrasés de Chantal Spitz : De la négation par l'Autre à l'affirmation de soi

« ...C'est curieux un écrivain. C'est une contradiction et aussi un non-sens. Ecrire c'est aussi ne pas parler. C'est hurler sans bruit ... »²⁵⁶

Marguerite Duras

Dans *Orphée noire*²⁵⁷ Jean-Paul Sartre répondait aux Européens qui s'étonnaient de l'esprit de révolte des écrivains Africains en lançant « Qu'est-ce donc que vous espériez, quand vous ôtiez le bâillon qui fermait ces bouches noires ? Qu'elles allaient entonner vos louanges ? »²⁵⁸ Ces questions auraient pu préfacier le premier roman polynésien car, c'est bien un cri échappé d'une

²⁵⁴ Ibid.

²⁵⁵ Dans le séminaire de littérature océanienne qu'il donne à l'Université de Hawaii à Manoa (Spring 2011), il parle de la « *désécriture* de l'Océanie » *Unwriting Oceania* pour évoquer la reformulation de l'histoire par les écrivains du pacifique.

²⁵⁶ Marguerite Duras, *Écrire* (Paris: Gallimard, 1993) 34.

²⁵⁷ *Orphée noire* préfaçait L'Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française de Senghor.

²⁵⁸ Léopold S. Senghor et Jean-Paul Sartre, Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française (Paris: Presses universitaires de France, 1969).

bouche polynésienne en apparence bâillonnée qui s'échappe des pages du premier roman de Chantal Spitz. Cette identification avec le destin tragique de son peuple est la principale source d'inspiration de *L'île des rêves écrasés*, à travers laquelle s'exprime la révolte contre l'atteinte à l'authenticité de la culture Maohi. Dès sa parution en 1991, ce roman fit scandale car il brisait les mythes construits par la littérature coloniale d'une Polynésie paradisiaque. Il retrace l'histoire d'une famille métisse sur plusieurs générations à travers laquelle l'auteure interprète les différentes transformations et chocs culturels que la société polynésienne a subies du fait de la colonisation. Le destin de cette famille métisse est une allégorie de celui de la Polynésie. La dédicace²⁵⁹ consacrée à Toofa, sa grand-mère et à Emily-Emere sa mère, deux noms de personnages importants de son roman, indique le caractère en partie autobiographique de cette œuvre. Aux antipodes de la littérature coloniale, ce premier roman tahitien place les Polynésiens au centre de la narration. Ils ne sont plus un élément d'un décor exotique, mais ils sont représentés dans toute leur humanité. Il s'agit d'une véritable prise de possession par l'écriture de la représentation des Tahitiens tels qu'ils se perçoivent eux-mêmes, plutôt que tels qu'ils ont été inventés par les fantasmes occidentaux. Ici il conviendrait de préciser que cette représentation n'est pas une imitation de la réalité mais une interprétation à travers la sensibilité de l'auteure. Il est en effet fort probable que le regard qu'elle porte sur « son peuple », en tant qu'intellectuelle de gauche ayant voyagé à l'étranger, ne corresponde pas tout à fait avec celui des Tahitiens dont la formation culturelle et les valeurs sont différentes. De plus, la notion de peuple à laquelle elle se réfère souvent est ambiguë dans le contexte polynésien. En effet, de quel peuple s'agit-il ? Inclut-elle uniquement les Tahitiens « de sang pur » et exclut-elle ceux dont l'apparence physique peut être hybride, chinoise ou européenne, mais dont la culture est

²⁵⁹ Le roman est dédicacé ainsi : « À Toofa, ma grand-mère ; À Emily ma mère ; femmes d'amour ».

surtout polynésienne ? Il n'est pas possible de trancher ici ce débat, mais ce que l'on peut affirmer avec certitude, c'est que la parution de ce livre en 1991 marque un tournant décisif dans l'histoire littéraire polynésienne, car pour la première fois une Tahitienne produisait un roman. Cette appropriation de l'écriture par une femme pour parler de soi et de sa relation avec l'Autre constitue un fait majeur, car il marque une volonté de rompre avec le mensonge du mythe tahitien, aliénant bien que parfois flatteur, et de parler enfin de sa propre réalité culturelle, politique et sociale.

Dans *l'île des rêves écrasés* Chantal Spitz déconstruit certaines représentations des Polynésiens inventées par l'Autre. A travers sa propre réinterprétation de l'histoire, elle crée une nouvelle image des Tahitiens dans laquelle ils sortent de l'état d'objet pour recouvrer toute leur humanité et leur dignité. Dans cette réécriture de l'histoire depuis les premiers contacts avec les Européens, elle donne la parole à ceux à qui elle avait été confisquée. Ses personnages deviennent les porte-parole de son peuple qui sort ainsi du mutisme dans lequel l'avait enfermée les stéréotypes et les projections de l'Autre. Cette métamorphose de la représentation s'opère par un changement dans de la focalisation du récit. Contrairement à la littérature coloniale, «l'indigène » se situe au centre de la narration et partage ses émotions et son vécu. Cependant, dans ce premier roman tahitien, le propos de l'auteur n'est pas de simplement corriger une interprétation faussée de l'histoire de son peuple, il est aussi de le guider vers une prise de conscience politique et une renaissance culturelle. Elle ne cherche donc pas simplement à offrir une représentation du monde polynésien tel qu'il est, mais tel qu'il pourrait redevenir. On peut sentir ici que ce qui importe pour l'auteur, ce n'est pas uniquement de faire comprendre les mécanismes d'aliénation culturelle et de soumission subis par les Tahitiens, il s'agit pour elle de transformer son pays. La conception de son rôle d'intellectuelle dans la société tahitienne

rappelle la fameuse onzième thèse de Marx sur Feuerbach.²⁶⁰ Son œuvre remplit donc une double fonction : d'une part elle contribue à reconstruire la mémoire tahitienne à travers une réécriture tahitienne de l'histoire, et d'autre part, elle favorise une prise de conscience sociale insulaire qui légitimerait une rupture politique avec la France.

Sur le plan personnel, l'écriture de ce roman semble avoir été, pour cette auteure profondément blessée par toutes les atteintes à la dignité et à l'identité peuple, une véritable catharsis à laquelle elle invite les Tahitiens à se livrer afin qu'ils se libèrent des aliénations qui les empêchent d'être eux-mêmes. En s'identifiant aux personnages du roman et à son message libérateur, ses destinataires tahitiens peuvent eux aussi se « purger » des blessures et des humiliations refoulées sur lesquelles ils n'avaient peut-être pas encore su mettre de mots. De ce point de vue, Chantal Spitz se fait psychothérapeute de sa société car grâce à son écriture les inhibitions qui enfermaient les Tahitiens dans le non-dit commencent à être surmontées. Naturellement, il ne s'agit que d'une contribution à ce processus de thérapie collective, *L'île des rêves écrasés* n'étant pas le livre de chevet de tous les Polynésiens. En outre, si Chantal Spitz contribue à cicatriser certaines plaies causées par les représentations coloniales qui atteignaient le Polynésien dans l'estime de soi, de façon paradoxale elle inflige d'autres douloureuses blessures narcissiques à coup de plume. En effet, elle accuse son peuple de lâcheté, de vénalité, et de complicité avec un système politique qui à ses yeux est encore aujourd'hui porteur d'aliénation et de domination. Ces insultes visent sans doute ses ennemis politiques, mais elles ont aussi pour objet d'inviter les Tahitiens à adhérer à son projet séparatiste en humiliant ceux qui ne rejettent pas la main tendue de l'ancienne puissance tutélaire. En effet, en

²⁶⁰ « Les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de différentes manières, ce qui importe c'est de le transformer ». Karl Marx, "Thèses sur Feuerbach," ed. Maximilien Rubel, *Oeuvres de Karl Marx*. Vol. III. (Paris: Gallimard, 1982) 1033.

pratiquant un amalgame entre la France d'aujourd'hui et les injustices de la période coloniale d'hier, elle cherche en jouant de l'aiguillon de la fierté à convaincre les Tahitiens hésitants²⁶¹ que la rupture avec la France est la seule voie de la dignité et de la reconnaissance par l'Autre de leur identité. Pour l'instant il semble que ce point de vue ne soit pas majoritaire dans l'électorat polynésien. Cela explique sans doute le ton et le style provocateur de Chantal Spitz qui révèlent la frustration d'une intellectuelle se sentant incomprise par le peuple au nom duquel elle entend parler. Néanmoins, en provoquant l'indignation de ceux qui se sentaient touchés par ses invectives, sa grande liberté de parole a au moins suscité un débat dans la société polynésienne. De plus, il est possible qu'en nommant et en dénonçant les violences subies par les Tahitiens à travers l'histoire coloniale, elle ait peut-être contribué à ce qu'elles ne se traduisent pas par une explosion de violence physique. Néanmoins, sur ce point, la question demeure ouverte, car quelques années après la publication de son roman, Papeete a été la proie de plusieurs émeutes²⁶² liées aux inégalités sociales et à la reprise des essais nucléaires souterrains décidés sous la présidence de Jacques Chirac. Naturellement, il serait impossible et injuste d'attribuer l'origine de ces événements à la littérature, car Chantal Spitz est certainement plus lue chez les universitaires que chez les émeutiers qui ont saccagé l'aéroport de Faaa. Malgré tout, on peut s'interroger sur la fonction sociale de *L'île des rêves écrasés*. En effet, si ce roman a sans doute été une catharsis pour Chantal Spitz sur le plan personnel, l'a-t-elle aussi été sur le plan social ?

²⁶¹ Il est possible de parler des doutes des Polynésiens car, comme le montrent régulièrement les résultats des élections, les indépendantistes ne parviennent pas, pour l'instant, à obtenir une majorité suffisamment forte pour entraîner la Polynésie française vers l'indépendance.

²⁶² Jean-Marc Gonin, "Tahiti: anatomie d'une émeute." *L'Express* 14 09 1995.
<http://www.lexpress.fr/informations/tahiti-anatomie-d-une-emeute_609733.html>.
La dépêche de Tahiti Il y a 15 ans, l'aéroport et Papeete brûlaient La dépêche de Tahiti lundi 06 septembre 2010
<<http://www.ladepeche.pf/article/societe/il-y-a-15-ans-laeroport-et-papeete-brulaient#comments>>.

Sous sa plume, les Tahitiens ne correspondent pas à l'image du bon sauvage insouciant et heureux. Sa lecture de la situation culturelle de la Polynésie s'inscrit dans une perspective classiquement anticoloniale. Son paradigme dominant est que la culture et le peuple maohi ont été victimes d'une agression extérieure qui pourrait leur être fatale sans une vigoureuse renaissance culturelle et une émancipation politique totale. Son aspiration au retour vers une certaine « pureté culturelle Maohi » va complètement à l'encontre du processus de transculturation qui façonne la polynésianité émergente. Cette affirmation passionnée de la *Maohité* vient nous rappeler la difficulté d'implanter dans le contexte polynésien la notion de créolité telle que définie par Édouard Glissant. En effet, dans l'archipel polynésien où la population endogène domine, contrairement aux Antilles où l'écrasante majorité des habitants sont venus d'ailleurs, produire un *migan* constituerait un acte d'agression contre l'identité Maohi. Ici, on naît autochtone et il semble bien difficile et douloureux de se faire accepter comme tel lorsque l'on appartient à une communauté allogène. La primauté de la culture endogène est un aspect incontournable de l'équation multiculturelle polynésienne. La légitimité de cette primauté est le fil rouge qui court tout le long du discours de Chantal Spitz sur l'identité et l'altérité dans ce roman. Dans le prologue, elle interprète d'emblée le contact avec les Européens comme une trahison et un traumatisme. Tout d'abord, les Polynésiens auraient perçu les Européens avec une admiration et bienveillance : « Ils sont arrivés un jour, sur leurs vaisseaux sans balancier, donnant raison à la parole oubliée. Nous les avons accueillis, ces étranges frères venus d'ailleurs, a annoncé longtemps auparavant. Nous les avons aimés... »²⁶³ Selon Chantal Spitz, ces Européens ont été bien accueillis et ont reçu tout l'amour des Polynésiens. Cet amour et cette confiance ont été trahis, car ces étrangers « assoiffés de pouvoir immérité »²⁶⁴ se sont appropriés les

²⁶³ Spitz 20.

²⁶⁴ Ibid.

terres grâce à la complicité de quelques traîtres. Puis, ce fut une véritable invasion, car tels des bancs de poissons volants, ces étrangers, véritables naufragés de leur société d'origine « déliquescence », se sont échoués sur les rivages heureux du *Fenua* : « Comme ces *marara*²⁶⁵ 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 monde.»²⁶⁶ Cette philippique contre les envahisseurs qui, à force de ruse, sont parvenus à s'emparer « pouvoir immérité » se situe dans la tradition anticoloniale de la littérature francophone. Elle rappelle le discours du personnage de la Grande royale dans *L'aventure ambiguë* de Cheikh Hamidou Kane qui dénonçait les étrangers qui savaient « vaincre sans avoir raison.»²⁶⁷

Sa représentation de l'altérité est résolument négative. La vahiné,²⁶⁸ « rayon de soleil »,²⁶⁹ créée « d'amour pour l'amour »²⁷⁰ sur laquelle les hommes blancs portent un regard concupiscent est idéalisée. Elle est comparée aux « femmes pâles, délaissées à la peau blanche.»²⁷¹ Ces mêmes femmes blanches et laides dirigent leur désir vers le *Tane Maohi*,²⁷² « sauvage et beau.»²⁷³ Cet homme polynésien, objet des fantasmes de la femme blanche, est à son tour « jaloué par l'homme blanc.»²⁷⁴ Selon le narrateur, même dans l'amour, l'intrus, l'Autre se distingue fondamentalement des Polynésiens. La rencontre des corps, loin de favoriser une harmonie, crée

²⁶⁵ Des poissons volants.

²⁶⁶ Ibid.

²⁶⁷ Cheikh Hamidou Kane, *L'aventure ambiguë* (Paris: Julliard, 1961) 47.

²⁶⁸ La femme tahitienne

²⁶⁹ Spitz 21.

²⁷⁰ Spitz 22.

²⁷¹ Ibid.

²⁷² L'homme tahitien.

²⁷³ Ibid.

²⁷⁴ Ibid.

une incompréhension et une souffrance car pour les Européens, elle n'est que le péché, alors que pour les Polynésiens elle est une célébration, une fête « des corps et des âmes.»²⁷⁵ L'homme blanc et pâle pose son regard impur sur la vahiné « à la peau dorée, fille du Soleil [...] Les longs cheveux noirs déroulés comme des cascades évadant des montagnes... »²⁷⁶

... Ces femmes et ces hommes
Ces corps splendides dénudés
Faisant monter dans leurs corps pâles
Le frémissement du désir
Ces danses, appelle à l'amour
Créée d'amour pour l'amour
Belle parmi les femmes
Rêve de l'homme blanc
Toujours désirée
Parfois aimée
Vahiné *maohi*
Jalousée de la femme blanche ...²⁷⁷

Les hommes et les femmes *maohi* incarnent la beauté, la pureté, et l'érotisme dépouillé de toute culpabilité, tandis que les Blancs sont laids et jalouent la splendeur des Polynésiens. Dans la représentation de Chantal Spitz, les Européens semblent appartenir à une autre humanité. Leur pâle laideur et leurs désirs impurs semblent souiller le monde paradisiaque dans lequel vivaient les Tahitiens avant d'être infectés par le venin de la honte du corps et de ses plaisirs :

²⁷⁵ Spitz 23.

²⁷⁶ Spitz 21-22.

²⁷⁷ Spitz 22- 23.

Le rêve est devenu réalité dans les *fare niau*, bulles suspendues en dehors du temps et des hommes. Mélange des corps qui se découvrent, différents et pourtant si semblables dans l'éternel émerveillement du plaisir l'amour. Pêché pour le monde policé des hommes blancs. L'hymne à l'amour pour notre monde, cycle immortel de la nature, créé par les dieux des cieux pour la fête des corps et des âmes.²⁷⁸

Même si cela est paradoxal chez une auteure qui cherche à briser les clichés sur la Polynésie, Chantal Spitz semble vouloir entretenir le mythe de la Nouvelle-Cythère. La société tahitienne qu'elle décrit apparaît comme idéale, bulle de bonheur et d'innocence crevée brutalement par l'intrusion d'étrangers à la peau brulée par le soleil. Ce sont ces missionnaires qui, avec leurs commandements, ont corrompu l'harmonie dans laquelle vivaient les Tahitiens avant les premiers contacts avec l'homme blanc.²⁷⁹ La représentation de l'altérité par Chantal Spitz est tellement négative que l'on peut s'interroger sur son caractère xénophobe. En effet, si l'on inversait simplement les rôles, et que toutes les vertus comme la beauté soient attribuées aux Européens et toutes les tares et la laideur données aux Polynésiens, le texte ne serait-il pas immédiatement perçu comme contenant un discours raciste ? Ce n'est pas la critique raisonnée de l'intrusion traumatisante de l'Autre dans la société polynésienne des temps anciens qui semble exprimer ce racisme, mais bien plutôt un essentialisme qui rappelle, à rebours, les clichés les plus réducteurs de la littérature coloniale. C'est en effet par nature que ces pâles Européens sont laids, vicieux, et pervers. Cette caricature est tellement excessive que l'on peut légitimement se demander si elle n'a pas pour but de retourner les destinataires de ce discours

²⁷⁸ Spitz 23.

²⁷⁹ «Tu te vêtiras sobrement... Afin que ton corps ne soit plus objet de désir. Tu te baigneras loin des regards concupiscent. Tu ne laisseras plus ton corps nu se balancer langoureusement dans les rivières afin que ton corps ne soit plus objet de tentation ». Spitz 24-26.

contre cette incitation apparente à la haine raciale. En effet, il est très difficile de prêter à une intellectuelle de gauche déclarant que « tous les êtres humains sont égaux non seulement en droit mais en humanité »²⁸⁰ de si sombres desseins. De plus, si le narrateur exprime des points de vue racistes à un certain moment du récit, ne signifie pas nécessairement que l'auteur et l'ensemble de son discours le soient aussi. Enfin, ne serait-il pas injuste d'inverser les rôles sans tenir compte des racines de cette xénophobie apparente, car à l'origine, ce fut bien l'Autre venu d'Europe qui rejeta la culture et les coutumes polynésiennes pour venir imposer les siennes comme l'illustre ce poème contenu dans le prologue de ce roman :

Excessive terre Maohi
Trop de beaux jours, pas d'hiver
Trop de soleil, pas de neige
Trop de chaleur pas de froid
Trop à manger
Dans la mer et sur la terre
Pas de crève-la-faim
Pas de mendiants errants
Trop de vie en communauté
Trop d'entraide
Trop de partage
Véritable enfer.
Ces femmes et ces hommes
Ces corps splendides dénudés

²⁸⁰ Entretien précité avec Chantal Spitz annexé à l'article suivant : Patrick Sultan, "Peut-on parler de « littérature polynésienne francophone » ?" *Loxias* 25 (2009). <<http://revel.unice.fr/loxias/index.html?id=2909>>.

Faisait monter dans leur corps pâle
Le frémissement du désir
Ces danses, appel à l'amour
Rythmé par le battement lancinant des tambours
Ces chants, éclats de l'âme
Rouleau se brisant sur la barrière de récifs
Véritable enfer. Oh mon Dieu qui est au ciel
Ne me laisse pas succomber à la tentation
Mais délivre-moi du mal.
Mais délivre-moi du mal.²⁸¹

Chantal Spitz représente la société polynésienne d'avant les premiers contacts comme un monde idéal dans lequel n'existaient ni la culpabilité de la sexualité, ni la faim, ni injustices sociales criantes; bref le paradis terrestre rêvé par les philosophes du XVIIIe siècle. Ce qui est implicite dans ce discours c'est qu'en imposant un système économique favorisant les inégalités, c'est l'Autre qui a corrompu la société polynésienne. Comparer le tableau idyllique de la société polynésienne d'avant les premiers contacts avec le monde extérieur avec la description qu'en font les Océanistes d'aujourd'hui est particulièrement édifiant. En effet, Marshall Sahlins et Irving Goldman²⁸² « classent Tahiti parmi les sociétés stratifiées. »²⁸³ La différence entre le tableau de la stratification sociale de Tahiti avant les premiers contacts peint par Chantal Spitz, et celui des ethnologues est particulièrement intéressante. À travers la description de ce paradis perdu, point par contraste la critique de la Polynésie d'aujourd'hui. En embellissant le Tahiti des

²⁸¹ Spitz 23-24.

²⁸² Deux Océanistes de réputation internationale.

²⁸³ La société était divisée en *ari'i maro'ura* (Dieux incarnés) aussi appelés *ari'i nui*, les *hui ari'i* (fermiers exploitants leur terres) et enfin les *manahune* au bas de l'échelle sociale. Voir Claude Robineau, Tradition et modernité aux Îles de la Société: 2 vols (Bondy: Éditions de l'Office de la recherche scientifique et technique outre-mer, 1985) 76- 82.

temps anciens pour mieux critiquer celui d'aujourd'hui, l'auteure marche sur les pas des philosophes du XVIII^e siècle qui utilisaient une société tahitienne inventée pour mieux combattre l'idéologie dominante chez eux. Cette comparaison défavorable à l'Europe était leur argument pour démontrer qu'un autre type de société pouvait offrir du bonheur à tous. Si Tahiti n'avait pas existé, ils l'auraient inventé. En fait, ils l'ont tellement rêvé qu'ils en ont fait un mythe dans lequel se mêlent fantasmes de liberté sexuelle et utopie sociale. Le Tahiti ancien de Chantal Spitz n'est guère différent, c'est aussi en grande partie une île imaginaire où l'abondance, le partage, et l'entraide avaient empêché la pauvreté de se développer comme en Europe. Pourtant, dans sa critique du missionnaire représentant l'Autre, comme agent de déstructuration sociale et d'acculturation, sa narration semble correspondre de plus près à la réalité historique. La déstructuration de la société et le renversement des valeurs sont exprimées à travers un langage qui empreinte le souffle poétique de la tradition orale tahitienne. La sexualité traditionnellement fêtée par les polynésiens devient une source de honte. Ce malheur qui s'abat sur les polynésiens provient du monde extérieur, de l'Autre. Mais il ne vient pas seul, il est accompagné de la destruction de la culture *maohi* dans son ensemble. Cet ethnocide est commis au nom de Dieu. L'acculturation imposée par les missionnaires à travers des commandements qui instillaient dans l'esprit des Tahitiens la notion de culpabilité, est dénoncée avec force : « Parole du seul vrai Dieu, leur dieux. Voici la loi. Voici la parole. Commandements à respecter : «Tu te vêtiras sobrement... Afin que ton corps ne soit plus objet de désir. Tu te baigneras loin des regards concupiscent. Tu ne laisseras plus ton corps nu se balancer langoureusement dans les rivières afin que ton corps ne soit plus objet de tentation. »²⁸⁴ Chantal Spitz ne dénonce pas uniquement l'Autre en tant que colonisateur, victorieux sans

²⁸⁴ Spitz 24-26.

grand mérite, elle prend aussi à partie ceux qui parmi son peuple se sont faits les complices de cette acculturation :

Ils t'ont appris leur langue, leur façon de penser
Ils t'ont donné leurs valeurs, leurs goûts
Ils ont gagné sans grand mérite
Tu les as vraiment bien aidés
Tu es devenu un singe bien dressé.
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 leurs âmes 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'injuste
Et se cassent devant qui les méprises.²⁸⁵

Ce qu'elle dénonce ici, c'est l'aliénation de ceux qui bradent leur patrie et surtout la servilité suicidaire de ceux qui se placent au service des destructeurs de leur peuple et de leur culture. Elle interpelle aussi ceux qu'elle juge responsables de cette autodestruction : «Maohi, qu'ont-ils fait de toi ?/les aideras-tu te voler ton âme /les laisseras-tu te voler ta patrie » et elle conclut ce poème en exhortant son peuple de ne jamais oublier que « les singes dressés sont toujours

²⁸⁵ Spitz 27-28.

pathétiques.»²⁸⁶ Le discours de Chantal Spitz cherche à provoquer un sursaut de fierté chez les Polynésiens qui sont à ses yeux les artisans serviles de leur propre abaissement et de leur perte d'identité. Le récit nous fait entrer dans une allégorie dans laquelle l'histoire de la Polynésie se confond avec celle d'une même famille sur plusieurs générations. C'est de nouveau l'occasion pour l'auteur de contraster le monde polynésien pur et heureux au monde occidental destructeur et aliénant. Ce monde polynésien idéal est par village Maéva²⁸⁷ paisiblement entre la fin du XIXe siècle et le début du XXe siècle, « moment où les grandes nations, celles qui se disent civilisées, découvrent les bienfaits de l'ère industrielle.»²⁸⁸ À cette époque, une grande partie de la Polynésie vit toujours isolée et protégée du monde son mode de vie traditionnel est à peine perturbé : « On vit en communauté, au rythme calme de la nature, éternel recommencement du cycle de la lune, des étoiles et des marées. Les enfants y sont fils du village, et les mères veillent sur les leurs ceux des autres, sans distinction.»²⁸⁹ Le village polynésien vit heureux et paisiblement en harmonie avec la nature sans avoir aucun besoin « des bienfaits de l'ère industrielle.»²⁹⁰ Faisant écho aux idées de Henri Hiro sur la nécessité de retrouver un mode de vie traditionnel, Chantal Spitz critique ici implicitement la société de consommation sans laquelle les Polynésiens vivaient heureux. Cet appel au détachement par rapport aux biens matériels suggère aussi l'idée d'indépendance politique. Ce message indépendantiste semble indiquer que les destinataires de son œuvre soient polynésiens. Néanmoins, il comporte également une portée universelle en ce qu'il intéresse tout ceux qui à travers le monde,

²⁸⁶ Ibid.

²⁸⁷ Bienvenue en langue tahitienne.

²⁸⁸ Spitz 32.

²⁸⁹ Ibid.

²⁹⁰ Ibid.

cherchent à vivre librement sans être assujettis aux contraintes aliénantes de la production industrielle. Se détacher de cette forme de servitude qu'est la soumission aux diktats du taylorisme et de la modernité est une forme d'affirmation de soi contre les valeurs apportées par le colonisateur. C'est donc dans cette paisible communauté polynésienne que naît le personnage de Tematua dont le nom signifie vigueur en tahitien. Son père Maévarua, conformément à la tradition polynésienne, prend le placenta de son fils et l'enterre dans la terre familiale en priant. Sur le placenta il a planté un *uru*.²⁹¹ Sa prière reflète un syncrétisme religieux car tout d'abord, proche du *marae*,²⁹² il s'adresse aux esprits des pères : «Esprit bienfaisant du *marae*/Vous qui avez toujours protégé nos pères/et qui aujourd'hui encore veillez sur nous/je vous confie la vie de mon fils...»²⁹³ Puis il termine par un notre père. Ainsi, Tematua « bénéficie maintenant d'une double protection, celle de l'ancien ordre celles du Nouveau Monde.»²⁹⁴

À la fin du XIXe siècle et au début du XXe, le christianisme a été intégré par la société polynésienne et c'est cette société imprégnée de valeurs chrétiennes qui va être de nouveau agressée par le colonisateur. Cette fois-ci l'agression n'est pas religieuse et culturelle, mais elle se présente sous la forme de l'intrusion de la violence d'État provoquée par le choc des nationalismes européens. Le bonheur Maohi est encore une fois menacé par l'intrusion de l'Autre qui cette fois, prend le visage d'un militaire français « à la démarche hautaine » vêtu de blanc venant annoncer dans le *fare putuputaraa*²⁹⁵ qu'il faut défendre « la mère patrie » contre

²⁹¹ Un arbre à pain (*châtaigner-pays* aux Antilles françaises).

²⁹² Un marae est un espace sacré où, avant la christianisation, se tenaient les cérémonies religieuses.

²⁹³ Spitz 32.

²⁹⁴ Spitz 33.

²⁹⁵ La maison commune où se tiennent les réunions du village.

l'Allemagne. « L'étrange militaire ne prend pas la peine de remercier Dieu, ni d'accueillir l'assemblée, et encore moins de se présenter.»²⁹⁶ Alors qu'il vient prélever l'impôt du sang, l'étranger piétine la dignité des Polynésiens en méprisant leur culture. Il s'exprime dans une langue que la plupart des insulaires ne comprennent pas et c'est le pasteur qui fait office d'interprète : « Je suis venu vous annoncer que la mère patrie est en grand danger.

L'Allemagne nous a déclaré la guerre et notre patrie a besoin de tous ses enfants pour la défendre. C'est pourquoi je suis venu à vous confiant, car je sais que tous les enfants de notre grande nation se lèveront ensemble pour la défendre et chasser l'envahisseur étranger de notre sol.»²⁹⁷

Pour Chantal Spitz cet appel au patriotisme des Polynésiens est une imposture car ils ne sont pas français mais bien *Maohi*. Les Français se sont installés de force au *Fenua* mais ils ont l'audace de demander de l'aide pour chasser l'étranger de chez eux alors qu'ils sont des envahisseurs en Polynésie. L'auteur repousse violemment l'idée que des Polynésiens puissent être considérés comme français, n'ayant entendus le nom de la France qu'une demi-douzaine de fois dans toute leur vie.²⁹⁸ Selon elle, c'est par goût de l'aventure et non par patriotisme que les Polynésiens s'engageront dans l'armée française. Là encore, les Tahitiens ont été trompés par l'Autre, ils ne sont pas reconnus comme des êtres humains, ils sont réduits à l'état de chair à canon à l'usage du pays qui les a colonisés. Les jeunes Tahitiens qui s'engagent le font beaucoup plus par esprit d'aventure et insouciance que par patriotisme comme voudrait le faire entendre la

²⁹⁶ Spitz 36.

²⁹⁷ Ibid.

²⁹⁸ Ibid.

propagande coloniale : « Bien sûr qu'ils vont accepter de partir, ces *taurearea*,²⁹⁹ non pour aller défendre cette Mère patrie inconnue, mais pour sortir de chez eux, voire ailleurs. Ils n'ont pas peur, eux qui n'ont aucune idée de ce que peut être une guerre... »³⁰⁰ Cinq ans plus tard douze enfants de Manava sont morts, tués sur une terre étrangère. Leurs parents ne seront prévenus que par des lettres officielles qu'ils sont incapables comprendre car elles sont écrites en français.³⁰¹ L'auteur rejoint ici la thématique de l'ingratitude de la France par rapport à ses citoyens d'outre-mer qui ont contribué à sa défense. Tamatua rentrent au Fenua traumatisé³⁰² par l'expérience de la guerre. C'est en se plongeant dans l'océan qu'il se purifie de la souillure que lui a imposée la « folie de l'homme blanc. »³⁰³ Le Tahitien et son pays représentent la pureté et l'Autre la source du malheur.

2.2.5 Célestine Hitiura Vaite: Faire sortir le « petit peuple» tahitien du silence

Chantal Spitz, Louise Peltzer, Marie-Claude Tessier-Landgraf, et Ari'irau soulèvent toutes des questions liées à la quête identitaire, au métissage culturel et à la quête de reconnaissance par l'Autre. Ces écrivaines peuvent être considérées comme des « intellectuelles » appartenant à des catégories sociales relativement privilégiées. Chantal Spitz est une écrivaine de réputation internationale largement lue dans le Pacifique anglophone, Louise Peltzer est présidente de l'Université de la Polynésie Française, Marie-Claude Teissier-Landgraf a travaillé pour des

²⁹⁹ Jeunes hommes.

³⁰⁰ Spitz 36.

³⁰¹ Spitz 44-45.

³⁰² « ... Le cri de son ami Tumanutea, enfants terrifiés par cette cascade de sang qui jaillissait de sa poitrine béante, résonnera à jamais dans son corps » (Spitz 46).

³⁰³ Ibid.

organisations internationales, et Ari'irau a suivi des études doctorales dans une prestigieuse université new-yorkaise.³⁰⁴ La façon dont elles représentent les questions culturelles, politiques, et sociales de leur pays porte la marque de leur appartenance sociale et de leur formation. Il serait tout à fait injuste de leur faire le reproche de leurs origines d'autant qu'elles n'enlèvent rien à la qualité de leurs œuvres. De plus, la culture polynésienne traditionnelle étant enracinée dans l'oralité,³⁰⁵ il est naturel que la jeune littérature tahitienne émerge dans un milieu social dans lequel la littérature et la pratique de l'écriture n'étaient pas complètement étranger. Cela dit, Célestine Hitiura Vaite enrichit la palette des représentations des Tahitiens par une sensibilité puisée à la source même de la culture populaire polynésienne d'aujourd'hui. En cela, elle semble se distinguer des autres écrivaines du *Fenua*³⁰⁶ dont la production littéraire se rattache, par la forme et parfois dans sa substance, à la culture universitaire et un certain « intellectualisme. » Née à Papeete en 1966 d'une mère tahitienne et d'un père français absent, l'auteure vit actuellement en Australie. Elle a été élevée à Faa'a, une commune populaire de Tahiti dont le maire a longtemps été Oscar Temaru, le leader du mouvement indépendantiste polynésien. *L'Arbre à pain*, son premier livre publié en 2000, a été suivi de *Frangipanier* en 2004 et de *Tiare* en 2006. Le choix de ces titres, symboles végétaux du *Fenua*, révèlent son attachement profond à sa terre natale.

Dans le recueil de nouvelles intitulé *L'arbre à pain*, Célestine Hitiura Vaite brosse un tableau très vivant du milieu populaire Maohi³⁰⁷ dont elle est issue. Dans la vision kaléidoscopique de la société tahitienne qu'offre la jeune littérature polynésienne, Célestine Hitiura Vaite porte notre

³⁰⁴ NYU.

³⁰⁵ Louise Peltzer souligne souvent combien il fut difficile, même pour elle, de passer à l'écrit.

³⁰⁶ De Tahiti.

³⁰⁷ Polynésien.

regard vers le bas de l'échelle sociale. En cela, elle rompt très nettement avec les représentations idylliques de Tahiti qui foisonnent dans la littérature coloniale.

L'autoreprésentation crédible des Tahitiens qu'offre *L'arbre à pain* est une contribution non négligeable au processus de transformation de la relation à l'Autre. En effet, la littérature polynésienne actuelle permet aux Tahitiens de s'échapper des images aliénantes fabriquées et imposées par des étrangers. Elle leur offre un miroir dans lequel ils peuvent prendre conscience d'eux-mêmes. À partir de cette image reconstruite, ils peuvent alors se faire reconnaître par l'Autre.

Publiée dans quatorze pays, elle a reçu en 2004 le *Prix littéraire des étudiants* décerné à l'Université de Polynésie Française. À ce succès s'ajoute une reconnaissance exceptionnelle dans son propre pays car *L'Arbre à pain* est le livre le plus lu en Polynésie française. Les quarante-trois nouvelles de cet ouvrage, à travers plusieurs épisodes de la vie de Matarena, une mère de famille polynésienne, brossent un tableau de la société tahitienne vers la fin des années soixante-dix. Comme presque tous les livres polynésiens celui-ci contient un glossaire de mots tahitiens et français employés à Tahiti. Cependant, l'influence du français de Tahiti et du *Reo tahiti* sur l'écriture de Célestine Hitiura Vaite dépasse de très loin la simple présence de quelques tahitianismes dans le texte. Cette écriture empreinte toute la saveur de la langue française telle qu'elle est parlée à Tahiti. Ainsi, on peut remarquer çà et là un mélange de tahitien et de français local :

«' Ia ora na,^[308] dit la vendeuse.

«'Ia ora na, copine .»³⁰⁹

³⁰⁸ Bonjour.

Ou encore de nombreux exemples d'alternance codiques qui témoignent des effets d'un contact prolongé entre le tahitien et le français : « Allez, 'aiu ma! Ha'a vitesse [³¹⁰].»³¹¹ « Il faut acheter un matelas 'api [³¹²].»³¹³

Ce choix délibéré de l'auteur de puiser dans une langue orale métissée constitue un geste d'affirmation identitaire. Cela reflète la dynamique de métissage culturel à l'œuvre en Polynésie française. Ce processus englobe tous les aspects de la vie sociale à Tahiti. Les cultures tahitienne et française ainsi que les valeurs ou les modes de pensée qu'elles véhiculent s'opposent parfois et souvent s'entremêlent. Les nouvelles de Célestine Hitiura Vaite permettent ainsi de mieux comprendre ces mutations à travers l'histoire d'une famille qui devient une métaphore de la société polynésienne et des phénomènes d'hybridation culturelle qui la façonnent. Contrairement à Chantal Spitz, l'auteure n'offre pas une représentation idéalisée des Tahitiens. Ils apparaissent avec leurs qualités humaines, leurs faiblesses, et leurs contradictions dans toute leur authenticité. Tous ses personnages polynésiens sont décrits avec un humour et une tendresse qui reflètent la culture tahitienne. Le fait que le public polynésien ait pu se retrouver dans ces nouvelles explique sans doute l'immense succès de ce livre à Tahiti. Pourtant, loin de sombrer dans une forme de doudouisme océanien, l'auteure aborde des questions politiques et sociales profondes liées à la notion de la reconnaissance des Tahitiens.

³⁰⁹ Célestine Hitiura Vaite, L'arbre à pain (Papeete, Au vent des îles, 2000) 73.

³¹⁰ Vite.

³¹¹ Hitiura Vaite 94.

³¹² Neuf.

³¹³ Hitiura Vaite 171.

Elle critique aussi sévèrement certains aspects de la présence française à Tahiti, en particulier dans la nouvelle intitulée « Du balai. » L'auteure y met en scène des dialogues politiques à travers lesquels transparaissent des ressentiments profonds vis-à-vis de l'ancienne puissance coloniale et un appel à la reconnaissance. Le thème des essais nucléaires, récurrent dans presque toute la production littéraire tahitienne, y est abordé. Le personnage d'Ati est la voix à travers laquelle s'exprime la rancœur : « Quand, *pai'i*, la France avait besoin de patriotes pendant la première guerre mondiale et pendant la deuxième guerre mondiale hein, on s'est portés volontaires, pour défendre la patrie [...] Mais quand c'est nous ³¹⁴ on a appelé la patrie, elle a fait la sourde oreille. »³¹⁵ Ce reproche d'ingratitude adressé à la « mère-patrie » n'est pas isolé parmi les peuples des anciennes colonies qui ont participé à la défense de la France. Il rappelle en effet celui exprimé par Sembène Ousmane dans son film *Camp de Thiaroye*.³¹⁶ Il fait également écho au sentiment d'injustice ressenti par les anciens combattants de l'Afrique du Nord de la deuxième guerre mondiale qui ne se sont pas sentis reconnus une fois la France délivrée du nazisme.³¹⁷ Leur appel à la reconnaissance n'a été représenté et diffusé pour le grand public que très récemment, en 2007, dans *Indigènes*, le film de Rachid Bouchared.³¹⁸

³¹⁴ Le pronom relatif est omis volontairement pour refléter le français de Tahiti.

³¹⁵ Hitiura Vaite 201.

³¹⁶ Sidiki Bakaba, Mohamed Camara, Ismaila Cissé, Ousmane Sembène, and Thierno F. Sow. *Camp De Thiaroye*, New York: Distributed by New Yorker Video, 2008. Dans *Camp Thiaroye* le cinéaste et écrivain sénégalais porte à l'écran la répression sanglante des tirailleurs démobilisés dont le seul crime était de réclamer leur dû. Même Léopold Sédar Senghor, pourtant favorable à la France, a écrit un poème de protestation à cette occasion.

³¹⁷ Le discours de Nicolas Sarkozy Président de la République française du 8 mai 2009 : Allocution de Nartelle (Var), extrait : « Les troupes de débarquement sont américaines et sont françaises. Et parmi elles, je veux leur rendre un hommage particulier, il y a les Spahis, il y a les Tabors marocains, il y a les Tirailleurs sénégalais [...] Les troupes coloniales montrent un courage admirable. Tout le temps qu'ils participeront à l'épopée de la 1ère Armée, ils se battront pour la France comme s'ils se battaient pour leur mère-patrie. Ils ne seront économes ni de leur peine, ni de leur sang. La France n'oubliera jamais leur sacrifice. » Cour des comptes, La décrystallisation des pensions des anciens combattants issus de territoires anciennement sous la souveraineté française : une égalité de traitement trop longtemps retardée. Rapport public annuel 2010. (Paris: Cour des comptes, 2010) 571.

Dans le contexte polynésien la situation n'est pas exactement la même car les anciens combattants n'ont pas subi la « cristallisation » de leurs pensions puisqu'ils sont restés citoyens français. Cependant, le ressentiment par rapport à la métropole existe et porte sur l'installation du centre d'expérimentations nucléaires en 1963 : « Et alors ces salauds ont fait péter leurs bombes dans notre pays.»³¹⁹ Ce ressentiment vis-à-vis de la France se double d'un sentiment amer d'avoir, en quelque sorte, accepté un marché de dupes : de l'argent contre les essais nucléaires : « La France nous a offert des sous pour fermer nos grandes gueules... Et on a accepté. En tout cas, il y en a beaucoup trop qui ont accepté et depuis ça on est tous foutus.»³²⁰ Malgré sa lucidité sur le traumatisme provoqué par ces essais nucléaires, que beaucoup de Polynésiens considèrent comme un viol, l'auteure conserve également un esprit critique vis-à-vis du mouvement indépendantiste polynésien et de la tentation xénophobe qu'il véhicule parfois. Ce scepticisme par rapport à l'idée de rupture avec la France est illustré par la dernière scène de cette nouvelle dans laquelle, Ati, l'indépendantiste, se met à rêver à haute voix d'une Polynésie idyllique débarrassée³²¹ de tous les Popa'a³²² retrouvant son bonheur originel. Les Polynésiens retournant à la terre pour cultiver les ignames, « vivant simplement comme avant »,

http://www.ccomptes.fr/fr/CC/documents/RPA/22_decrystallisation-pensions-anciens-combattants.pdf
A ce geste symbolique, s'ajoutera les décisions de décrystallisation (dégel) des pensions des retraités militaires des anciennes colonies.

³¹⁸ Rachid Bouchareb, *Indigènes*. France: TFI, 2007. Dans ce film, Rachid Bouchareb place les tirailleurs maghrébins au premier plan et semble négliger les Pieds-Noirs bien qu'ils aient constitué 176 000 des 409 000 membres du contingent nord-africain.

³¹⁹ Hitiura Vaite 202.

³²⁰ Ibid.

³²¹ Ibid.

³²² Les étrangers.

allant à la pêche... »³²³ Sa vision du paradis polynésien perdu correspond au projet d'Henri Hiro repris par Chantal Spitz, d'une indépendance fondée sur une autosuffisance et un retour au mode de vie traditionnel. Vers la fin de cette scène, le retour à la « réalité » est incarné par les femmes. Materena range la bouteille de vin dont Ati commençait à abuser, symbole des illusions dont les hommes sont si prompts à s'enivrer. Puis, répliquant au militant indépendantiste, Loana, membre de la famille s'adresse à lui comme à un enfant sur le mode socratique :

« Ati, ta mère, fait toujours le *maa'a*[³²⁴] pour toi et elle lave tes linges, hein ? » [³²⁵]

Ce à quoi Ati acquiesce quelque peu déconcerté en protestant:

« Mais qu'est-ce que ma maman a à faire avec l'indépendance ? » [³²⁶] À ces mots

Loana se lève et lui lance : « Indépendance, mon cul. »³²⁷

Implicitement et habilement, Loana fait comprendre à Ati que son indépendantisme n'a aucune crédibilité s'il ne sait pas se prendre en main lui-même et prouver son autonomie dans la vie quotidienne. Cette vision de l'indépendance rappelle celle d'Henri Hiro dans son poème « Ton demain c'est ta main. » Par extension, c'est à l'ensemble de la population polynésienne tentée par la rupture avec la France que ce discours s'adresse. Sur le plan politique, on peut observer ici combien la jeune littérature tahitienne contribue au débat démocratique en offrant un forum aux débats d'idées en dehors de la vie des partis.

³²³ Hitiura Vaite 202.

³²⁴ La nourriture.

³²⁵ Hitiura Vaite 202.

³²⁶ Ibid.

³²⁷ Ibid.

Ce recueil de nouvelles nous offre un panorama presque ethnographique des strates les plus défavorisées de la société tahitienne. À travers ces multiples scènes de la vie quotidienne, il est possible de saisir le portrait mouvant d'un pays en pleine mutation culturelle. Ce regard de l'intérieur se nourrit manifestement du vécu de l'auteure. De ce point de vue, cette œuvre, qui constitue un document unique³²⁸ sur les Tahitiens d'aujourd'hui, éclairé par le rendu des émotions, démontre éloquemment l'intérêt de la jeune littérature tahitienne. Cette littérature, d'une grande richesse, exprime également l'extraordinaire créativité des auteurs océaniens qui ensemencent la langue française de leur génie grâce à une liberté d'écriture affranchie de tout académisme. Ce métissage de la langue épouse les contours de cet entrelacement de cultures en voie d'hybridation, ferment des valeurs fécondantes du vivre ensemble, message de l'Océanie francophone au reste du monde. L'auteur milite également à travers ses personnages pour la reconnaissance par l'homme de la femme tahitienne longtemps niée, enfermée dans le personnage inventé de la vahiné.

La nouvelle intitulée « Circoncision »³²⁹ reflète les conflits de valeurs qui traversent la société tahitienne dans cette phase de métissage culturel intense. Bruno Saura, politologue océaniste de l'Université de Polynésie Française, a mis en évidence dans sa recherche sur les représentations réciproques des Tahitiens et des Français aujourd'hui,³³⁰ que la circoncision était un signe identitaire important pour les Polynésiens. Circoncis, les Tahitiens considèrent avec un certain mépris les Français qui ne le sont pas. *Taioro* décrit la sauce de coco fermenté dont l'odeur désagréable est comparée à celle du prépuce des non circoncis. En langue tahitienne *Taioro* est

³²⁸ Infiniment plus riche qu'une ethnographie dépourvue d'émotions.

³²⁹ Hitiura Vaite 195.

³³⁰ Bruno Saura, Des Tahitiens, des Français, leurs représentations réciproques aujourd'hui (Papeete : Au vent des îles, 2004).

devenu synonyme de « Maudit Français. » « *Taioro tei mea 'oe* », « tu es un *Taioro* » signifie «tu es un dégueulasse » au sens propre comme au sens figuré.³³¹ Dans ce contexte, cette nouvelle qui met en scène les conflits entre Materana et son compagnon Pito au sujet de la circoncision de leur fils Tamatoa est particulièrement révélatrice des conflits de valeurs issues de la société polynésienne. Pito qui considère que la circoncision est « une affaire d'hommes »³³² veut emmener son fils à l'hôpital pour le faire circoncire, mais Materana s'y oppose avec détermination : « Pito, n'emmène pas mon fils à l'hôpital, son *moa*³³³ est très bien comme ça. » Pito a besoin d'obtenir l'autorisation écrite de la mère qui s'y refuse. Il tente alors de convaincre son fils en utilisant un argumentaire qui résume ses valeurs traditionnelles. Il demande à brûle pourpoint à son fils : « Tu veux être un homme ? »³³⁴ En d'autres termes il associe la circoncision avec l'affirmation de la virilité. Implicitement cela signifie que celui qui refuse la circoncision n'est pas véritablement un homme. Le second argument de Pito consiste à tenter de lui faire honte : « Tu veux un *moa* qui pue pour le reste de ta vie ! »³³⁵ Et il lui demande s'il veut être traité de *Popaa*³³⁶ et de *moa taioro*.³³⁷ Sous la pression de son père Tamatoa, pourtant effrayé par une opération qu'il devra subir à 12 ans, demande finalement à sa mère d'accorder son autorisation. Materana campe sur ses positions et s'obstine à ne pas signer le document au grand soulagement de son fils en lui disant : « Pas besoin de me demander de signer le papier, Tamatoa. Ma réponse est non. Le jour où tu es assez grand pour décider seul,

³³¹ Saura, Des Tahitiens, des Français, leurs représentations réciproques 109.

³³² Hitiura Vaite 195.

³³³ Penis.

³³⁴ Hitiura Vaite 197.

³³⁵ Hitiura Vaite 196.

³³⁶ Peau brûlée : Européen.

³³⁷ Penis non circoncis, par extension Français.

tu feras ce que tu as envie avec ton *moa*. En attendant, pour ton *moa* c'est moi qui décide.»³³⁸

Finalement Materena l'emporte contre la volonté de son mari et elle résumera sa pensée et sa défiance par rapport à cet aspect de la coutume tahitienne par cette formule lapidaire :

«'Aue³³⁹] cette histoire de circoncision [...] Quelle connerie .»³⁴⁰ Par sa résistance à la volonté de l'homme sur le corps de son enfant, Materena réaffirme et consolide son pouvoir dans le couple. Elle rejette catégoriquement cette tradition et établit dans le cadre familial le principe cardinal de la souveraineté de chacun sur son corps. Elle s'oppose également à la xénophobie rampante de son compagnon. En filigrane apparaît aussi une vision positive des valeurs de la France républicaine, car le formulaire d'autorisation sans lequel la circoncision ne sera pas possible peut être considéré comme une « intrusion » de l'État dans les mœurs du pays. Cette intervention extérieure se produit en faveur de la femme contre le pouvoir mâle. Tout au moins, c'est ainsi qu'elle semble perçue par Materana : « Elle [Materana] est bien contente que, maintenant il y a un papier d'autorisation. Elle est sûre que c'est une femme qui a inventé ce papier.»³⁴¹ Dans l'esprit de ce personnage central, la France dans son action sociale prend donc le parti des femmes et de l'individu contre celui du groupe et des hommes. Alors qu'à Tahiti selon une étude sociologique de Patrick Cerf,³⁴² 42 % femmes tahitiennes déclarent avoir été

³³⁸ Ibid.

³³⁹ Ah la la ! Exclamation avec une nuance de peur ou de pitié.

³⁴⁰ Hitiura Vaite 198.

³⁴¹ Hitiura Vaite 196.

³⁴² Patrick Cerf, La domination des femmes à Tahiti: des violences envers les femmes au discours du matriarcat (Pirae: Au vent des îles, 2007) 40-41. Selon cette étude, les violences faites aux femmes se manifestent par des coups, des gifles, des menaces avec armes, des tentatives d'étranglement, des séquestrations, des saccages de maisons et des incendies de voitures.

victime de violences physiques depuis l'âge de 17 ans , les valeurs et les lois³⁴³ venues de France en matière d'égalité et de protection de la femme semblent bien reçues en milieu féminin polynésien. Ce point de vue contraste avec la représentation idéalisée du couple Maohi beau et harmonieux de Chantal Spitz. Plus largement, cela ne correspond pas avec l'image d'une France diabolisée, source de toutes les oppressions et aliénations que tente d'imposer l'auteur de *L'île des rêves écrasés*. La réalité des relations entre la France et les femmes tahitiennes d'aujourd'hui ne correspond plus avec ce schéma anachronique de la domination de l'époque coloniale. Les femmes tahitiennes ne sont pas des clones de Rarahu. En partie grâce aux lois françaises et à la culture de l'égalité des sexes véhiculée par le système d'éducation et les moyens de communication de masse, elles s'émancipent par rapport au pouvoir des hommes et affirment de plus en plus leur volonté de maîtriser leur destin et de gouverner leur vie amoureuse comme bon leur semble. Bien entendu, ce mouvement graduel de libération de la femme produit en partie d'un métissage culturel franco-tahitien ne correspond pas à ce que le discours francophobe de Chantal Spitz voudrait faire accroire. Du point de vue théorique, dans la perspective d'une analyse rigoureuse des relations entre les femmes polynésiennes et la France, il semble nécessaire de réévaluer les fondements de schémas d'analyse construits à partir du contexte dramatique de la guerre d'Algérie il y a maintenant plus d'un demi-siècle. Le temps de la négation de l'Autre, la femme tahitienne objet, semble révolu, celui de la reconnaissance et du respect s'impose désormais. Cette affirmation de la femme face au pouvoir des hommes est l'expression d'une quête de reconnaissance qui l'on retrouve également dans l'œuvre d'Ari'irau.

³⁴³ En particulier en ce qui concerne la contraception qui est aujourd'hui utilisée jusqu'à 70% dans certaines classes d'âge de la population féminine. Les taux de recours à l'interruption volontaire de grossesse (IVG) sont également élevés. Cerf 29.

2.2.6 Quand l'Autre est la femme

« N'oublie pas : ton corps c'est ton pays. Une bonne défense, c'est ta liberté, Matamimi, ma fille. »³⁴⁴

« Le cancer est notre démon radioactif, notre petit cadeau nucléaire. »³⁴⁵

Ari'irau

Dans *Matamimi*, son second roman, Ari'irau propose une interprétation féministe de la relation à l'Autre. Pour elle, la sexualité loin d'être neutre est intimement liée aux relations de pouvoir : « Le pouvoir c'est la sexualité. La sexualité, c'est le pouvoir. »³⁴⁶ C'est à partir de ce paradigme qu'elle interprète l'ambiguïté des rapports entre France et la Polynésie. En effet, le transfert sémantique de la notion de corps à celle de pays - « Ton corps est ton pays » - déplace le champ de la réflexion politique du cadre des relations de pouvoir entre hommes et femmes à celui des rapports entre la France et ce Pays d'Outre-mer.³⁴⁷ La narratrice pose ainsi la question des relations entre la Polynésie française et la métropole dans les mêmes termes qu'elle soulève celle des rapports entre les sexes. En nommant Tahiti la Nouvelle-Cythère, Bougainville avait lui-même formulé pour la première fois cette analogie. Dans la littérature tahitienne actuelle les essais nucléaires sont ressentis et représentés comme l'expression la plus violente de la négation de l'Autre et de sa domination politique. Les femmes de lettres semblent particulièrement sensibles à cette question. Michou Chaze dans *Vai la rivière au ciel sans nuages* a, elle aussi, dénoncé l'injustice de cette agression et cherche à les faire reconnaître en restituant un visage humain aux victimes. En un mot, elle tente de déconstruire les représentations telles que celles de

³⁴⁴ Ari'irau, *Matamimi* 64.

³⁴⁵ Ibid.

³⁴⁶ Ari'irau, *Matamimi* 59.

³⁴⁷ Nouvelle appellation des Territoires Français d'outre-mer (POM).

Menace sur Mururoa qui occultait la réalité. Le général de Gaulle, entré dans le Panthéon français est donc démystifié et représenté sous les traits d'un « roi fou [...] au grand nez qui parle de force et de pouvoir, de défense et de bombes [qui] vient avec d'autres personnes de son pays voir la bombe exploser dans le ciel pacifique des îles de la nuit. Et les hommes, chefs de la guerre, regardent, le dos tourné, la beauté dans l'extase de la violence.»³⁴⁸

Michou Chaze contraste la violence et la déraison d'État à l'innocence de l'une de ses victimes, China, une jeune adolescente. Elle présente une scène poignante qui permet de mesurer l'étendue de la tragédie. Si belle et si vulnérable, confusément consciente du danger qui la menace, elle demande à son ami Kitty :

Regarde mes mains, elles sont si maigres qu'on n'en voit les veines. L'infirmière m'a dit que j'ai leucémie, tu sais ce que c'est cette maladie ? Il paraît que c'est incurable. Tu sais toi ?

Kitty ne sait pas quoi répondre... et la prend dans ses bras. Il passe une main dans ses longs cheveux noirs et dépose ses lèvres sur le front, les paupières, les joues, les lèvres... China s'est endormie. Kitty la pose doucement sur le coussin blanc. Dehors la nuit bleue, la pluie tombe. Encore cette damnée bombe...³⁴⁹

Comme toutes les femmes de lettres tahitiennes telles que Célestine Hituira Vaite, Chantal Spitz et Michou Chaze, Ari'irau voit dans l'exploitation de la Polynésie française comme un laboratoire d'expériences radioactives un presque viol. Et le *Fenua* ainsi pollué par la radioactivité se confond avec le corps de la femme tahitienne dominé par l'homme. Cependant,

³⁴⁸ Chaze 63.

³⁴⁹ Chaze 64-65.

dans cette relation inégale, la Polynésie est certes une victime, mais une victime consentante et donc complice de ce viol écologique, car elle a accepté l'argent de la lointaine métropole. Le prix à payer pour le « Fenua »³⁵⁰ est très élevé ; la radioactivité produite par ces tirs nucléaires a causé l'explosion du nombre de cancers de la thyroïde parmi les Tahitiens. De plus, elle a aussi placé la Polynésie en état de dépendance économique et politique extrême rapport à la France. Donc, en harmonie avec son idéal d'indépendance, la narratrice suggère implicitement la remise en cause des relations politiques avec la métropole :

Ton corps est ton pays. Il est donc essentiel, ma fille, Matamimi, que tu ne laisses pas les pollutions contaminatrices l'amenuiser. Par exemple, ton pays ne s'en sort pas indemne de tous ces tirs nucléaires, à force de fricoter pour de l'argent avec la métropole. Nos gens sont cancéreux, nos poissons radioactifs et le cancer de la thyroïde prospère dans les chambres de nos hôpitaux. Si tu n'y prends pas garde, ma fille, ton corps ne sortira pas indemne de ses contacts physiques...³⁵¹

Ce désir d'indépendance est exprimé avec plus de force encore par les jeunes générations. Dans le récit, la grand-mère Léa, elle aussi fauchée par un cancer sans doute causé par la radioactivité des explosions nucléaires, s'oppose à l'idée même de souveraineté. Léa appartient au passé ; l'avenir est entre les mains de la nouvelle génération.

La grand-mère, Léa Poroi, foudroyée par le cancer, émerge dans l'opacité de la nuit. Elle vient s'asseoir sur la chaise longue : «... Comme mon arrière-petite-fille est belle ! Si seulement elle n'était pas indépendantiste,

³⁵⁰ Le pays en Tahitien.

³⁵¹ Ari'irau, Matamimi 61.

je préfère qu'elle soit pour Gaston,^[352] pai'i,^[353] les indépendantistes, des fauteurs de merde!» Mamie Léa se retourne vers moi : « Dis-moi, Ari' Aru, pourquoi l'as-tu faite partisane du Tavini ! ^[354] Qu'est-ce que c'est que cette connerie ? Tu dois réécrire la fiction, tu exagères Ari' Aru ! » Je souris « Mamie Léa, ne m'en veux pas ! Matamimi, elle veut être libre ! A chaque génération son combat !³⁵⁵

Le statut politique de la Polynésie française et sévèrement critiqué par Ari'irau qui semble rejoindre sur ce point Chantal Spitz. L'autonomie ne serait qu'un leurre, car, en fait, elle ne serait que l'illusion de la liberté. La vérité c'est que la Polynésie vit dans un état de dépendance qui l'empêche d'être de véritablement prendre son destin en main :

L'autonome, c'est un homme qui roule avec un chauffeur qui s'appelle la France : c'est le chauffeur qui décide de la route à prendre, qui paie l'essence. La voiture neuve, climatisée, spacieuse. L'autonomie est riche et dépense son argent de poche dans l'illusion d'être libre. Il mange son pain blanc et le peuple est plus ou moins heureux, il n'est pas à plaindre.³⁵⁶

En revanche, l'indépendantiste est celui qui vit dans la dignité même s'il est plus pauvre. Il ne vit pas en laisse comme les autonomes.

³⁵² Il s'agit de Gaston Flosse, allié de Jacques Chirac. Il a été président du territoire de la Polynésie française pendant plus d'une décennie.

³⁵³ Exclamation.

³⁵⁴ Parti indépendantiste d'Oscar Temaru.

³⁵⁵ Ari'irau, Matamimi 104.

³⁵⁶ Ari'irau, Je reviendrai à Tahiti 45.

L'indépendantiste, lui n'a pas de chauffeur. Il conduit sa voiture lui-même. Elle est un peu cabossée, rouillée ici et là. Il va moins vite, mais il choisit lui-même sa route. Il paie son essence comme il peut. Et si elle n'en a plus, il la confectionne lui-même, avec de l'huile de coco mélangé à du carburant ! Ça sent un peu mauvais, mais la voiture roule ! La vie n'est pas aussi facile, mais il préfère vivre libre et digne, plutôt qu'en laisse et riche.³⁵⁷

Dans *Matamimi* en particulier, Ari'irau milite pour la libération sexuelle des femmes tahitiennes en inversant le sens de la culpabilisation imposé par les « religieux » : « 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.»³⁵⁸ La conscience aiguë de la dimension éminemment politique de la sexualité est au cœur même de la « contre-idéologie »³⁵⁹ libératrice développée dans son roman, *Matamimi* : « La sexualité, c'est le pouvoir.»³⁶⁰ Cette émancipation des femmes passe par le rétablissement de leur souveraineté sur leur propre corps. L'éducation sentimentale et sexuelle que la narratrice offre sa fille imaginée contient des messages qui défient l'ordre patriarcal dominant. Son message et ses mises en garde s'adressent autant à sa fille qu'aux femmes du monde entier. Son appel à la libération touche donc à l'universel. Tout d'abord, elle cherche à déculpabiliser la sexualité : « La sexualité, ça ne sera pas tapu [...] Tu vois, si l'acte sexuel ne consistait à la reproduction, l'humanité serait probablement éteinte à l'heure où je t'écris, car les

³⁵⁷ Ibid.

³⁵⁸ Ari'irau, *Matamimi* 59.

³⁵⁹ Système de valeurs diamétralement opposé à l'idéologie patriarcale dominante.

³⁶⁰ Ari'irau, *Matamimi* 59.

êtres humains sont, par essence, égocentriques... Je sais, cette conversation de jeunes, mais enfin écoute-moi Matamimi ! La vérité se trouve dans la jouissance.»³⁶¹

La narratrice met également en garde sa fille contre l'hypocrisie des hommes et l'inconstance de l'amour. Elle ne croit pas à la représentation idéalisée de l'amour romantique des contes de fées. Elle invite sa fille à se méfier des hommes et de leurs mensonges. Ce sont de fait des beaux parleurs gouvernés par leur pénis :

Les hommes sont toujours gentils quand ils désirent, le désir fait resurgir même chez certains, un romantisme inexplicable et éphémère qui s'occulte, lors de la diffusion de la coupe mondiale de football à la télévision. Si un homme est romantique, même après trente années de mariage, avant la vie, ma chérie, tu as dû être cocufiée à un moment déterminé de votre vie de couple.³⁶²

Selon l'auteur, il est donc vital de ne pas tomber dans le piège de l'amour romantique qui se traduit par le développement d'une relation de dépendance affective qui réduit la liberté des femmes à néant.

L'ouverture d'esprit de la narratrice est très large : « L'homosexualité, l'hétérosexualité, les orgies, la masturbation... Tout ça... D'accord, ça passe, rien ne me choque. »³⁶³ Néanmoins, elle prescrit sa fille de ne pas tomber amoureuse d'un homme marié :

Surtout ne va pas chez les hommes mariés, ils sont très hypocrites. Un homme marié ne quittera jamais sa femme, et puis par fierté ne fais jamais à

³⁶¹ Ibid.

³⁶² Ari'irau, Matamimi 61.

³⁶³ Ari'irau, Matamimi 63.

autrui ce que tu ne veux pas qu'on te fasse. Mais coucher avec un homme marié, alors là ma fille, non. Les femmes qui couchent avec des hommes mariés sont des voleuses, ni plus ni moins. Elles sont malheureuses, c'est certain.³⁶⁴

On peut aussi sentir dans ces conseils la persistance des valeurs chrétiennes malgré la tentative de se détacher de la culpabilité par rapport à la sexualité : « Je suis sûre que le bon Dieu ne t'en voudra pas si tu jouis régulièrement. Il y a bien, de par le monde des atrocités indicibles. La sexualité fait partie des jolies choses de la vie, ma fille. »³⁶⁵ Ce syncrétisme révèle la complexité du métissage culturel tahitien dans lequel s'entremêlent principes chrétiens et l'hédonisme polynésien d'avant les premiers contacts.

Le message suivant porte sur la nécessité de préserver son indépendance et de ne se soumettre au « protectorat ou sous la tutelle de quiconque. »³⁶⁶ Cette indépendance doit être autant sexuelle qu'économique. La narratrice déconseille très fortement à sa fille de dépendre d'un homme financièrement : « Il ne faut jamais coucher avec un homme pour quémander : c'est très risqué est plutôt aléatoire. Tu risquerais de perdre au change ! »³⁶⁷ Elle voit dans l'autonomie la clé de l'épanouissement personnel. C'est d'ailleurs à cause de cette indépendance physique que les femmes ont été asservies par des hommes incapables d'accepter leur capacité à « jouir seules, plusieurs fois, sans besoin de pénétration. »³⁶⁸ Ce sont la jalousie et le désir de puissance des

³⁶⁴ Ibid.

³⁶⁵ Ari'irau, Matamimi 60.

³⁶⁶ Ari'irau, Matamimi 61.

³⁶⁷ Ari'irau, Matamimi 63.

³⁶⁸ Ari'irau, Matamimi 61.

hommes qui ont produit la violence de la tradition l'excision, l'enfermement de la femme, le voile islamique, les salaires inégaux... »³⁶⁹ Le leitmotiv de ce discours résolument féministe est donc celui de l'indépendance sexuelle, affective, et financière à arracher à un ordre social conçu par des hommes pour des hommes. Pour Ari'irau, comme pour la plupart des auteures polynésiennes, la quête de reconnaissance porte autant sur l'identité du peuple tahitien que sur la redéfinition du statut de la femme à l'intérieur de la société *Maohi*.

La littérature polynésienne joue donc un rôle important dans ce mouvement de reconnaissance de cette Autre, la vahiné, longtemps enfermée dans le silence. Des femmes de lettres, telles Célestine Hitirua Vaite et Ari 'irau, participent par leur écriture à cette révolution des mœurs. La création littéraire a été pour elles une véritable délivrance et d'une certaine façon une prise de pouvoir par l'écriture. La « subalterne »³⁷⁰ a donc osé écrire, ce qui lui a permis de s'affranchir du poids écrasant d'une culpabilité qu'une société dominée par les hommes était parvenue à instiller dans son esprit. En tant qu'écrivaine, Ari'irau, contribue au large mouvement de « décolonisation »³⁷¹ de la conscience et du corps des femmes encore prisonnières de valeurs masculines aliénantes et des dictats religieux culpabilisants.

³⁶⁹ Ibid.

³⁷⁰ Gayatri Chakravorty Spivak, "Can the Subaltern Speak?" (Basingstoke: Macmillan, 1988).

³⁷¹ Comme le remarque Bill Ashcroft l'analogie entre la domination de la femme par les hommes et celle des colonies par les puissances impériales est souvent reprise par des auteurs tels que Jean Rhys, Doris Lessing, Toni Morrison, Paule Marshall, and Margaret Atwood : [They] have all drawn an analogy between the relationships of men and women and those of the imperial power and the colony... ». Ashcroft, Griffiths, and Tiffin 30.

2.3. Reconnaissance de la pluralité culturelle polynésienne et métissages

2.3.1 Éloge de la diversité tahitienne : Une invitation à regarder son métissage en face

À Tahiti, ne prendre en compte que le substrat *maohi*³⁷² dans la définition l'identité culturelle génère un malaise et une blessure symbolique réelle parmi une grande partie de la population, fruit de différentes vagues d'hybridations culturelles. La racine de cette souffrance est que les métis polynésiens, de par le sang ou la culture, ne peuvent pas se reconnaître dans une conception de l'identité qui les exclut. Les personnages d'Ari'irau traduisent très bien ce malaise. En Polynésie, l'acceptation de la définition d'une personnalité culturelle plurielle ne semble pas aussi évidente qu'aux Antilles. L'idée que le métissage culturel soit une richesse à revendiquer fièrement en tant qu'élément-clef d'une identité commune y est plus récente et moins puissante que dans le monde créole. En effet, bien qu'elle n'apparaisse que graduellement dans les représentations de la littérature et de la paralittérature, elle est loin de faire l'unanimité parmi les auteurs. Sur cette question capitale de la reconnaissance de l'Autre, dans sa dimension ethnoculturelle, Chantal Spitz et Ari'irau ne sont pas en harmonie. L'une valorise la notion de pureté de la *mahohité*, et l'autre célèbre le dialogue fécond des cultures et la *diversalité*, pour reprendre le concept cher aux théoriciens de la créolité.

Si l'écriture d'Ari'irau révèle un certain trouble par rapport à cette « polynésianité » encore mal définie, comme le souligne Sylvie André, l'auteur de *Matamimi* regarde le métissage en face et n'hésite pas à revendiquer les origines françaises à travers le personnage de son grand-père

³⁷² La culture polynésienne d'origine.

breton, « pépé Hascoet. »³⁷³ Bien que la narratrice définisse sa fille imaginée comme Maohi (« purement » tahitienne) à plusieurs reprises, ce qui frappe dans la description de sa famille, c'est la pluralité des courants culturels qui s'y entrecroisent. Cependant, le substrat Maohi constitue indéniablement le pivot de cette construction identitaire. Cela s'exprime d'ailleurs à travers l'écriture de ce roman qui contient une grande quantité de mots et d'expressions polynésiens : *fenua, fiu, pa'i, Aita, mahi mahi, Aue, Popa'a...* Un glossaire de mots tahitiens est également annexé à la fin de ce livre. La préoccupation de la narratrice pour la préservation du patrimoine linguistique polynésien explique qu'elle demande à sa grand-mère de ne s'adresser à Matamimi qu'en « langue vernaculaire. »³⁷⁴ Elle ne veut pas que Matamimi se sente exclue, *comme elle*, de son pays parce qu'elle ne parle pas assez bien *Reo maohi*.³⁷⁵ Elle livre ici l'une des clés qui nous permet de comprendre son malaise par rapport à la question de l'identité culturelle de Tahiti. Elle se situe elle-même à cheval sur deux cultures puisque son père est *farāni*,³⁷⁶ et elle ressent assez mal cette ambiguïté identitaire. Elle reconnaît qu'au marché les vendeuses la prennent pour une *Popa'a*.³⁷⁷ Cela ne peut pas manquer de la blesser : « Matamimi, ma fille. Avec ta grand-mère, nous allons au marché de Papeete. C'est mieux que mamie soit là, parce que je suis trop *Popa'a*, pas de bon prix pour moi ! Ta grand-mère parle tahitien, laisse-la choisir le *mahimahi*... »³⁷⁸

³⁷³ André 143.

³⁷⁴ Ari'irau, Matamimi 39.

³⁷⁵ Le Tahitien.

³⁷⁶ Français.

³⁷⁷ Une Européenne.

³⁷⁸ Ari'irau, Matamimi 42.

Ce malaise identitaire apparaît encore plus clairement dans un débat entre la narratrice et sa fille au sujet des indépendantistes :

...de tous les demis [³⁷⁹] du Tavini, vous étiez les plus virulents, les plus farouches indépendantistes : parce que les demis, ils ne sont pas entièrement Maohi ... Les nationalistes demis, ils ont quelques gouttes sang Maohi dans les veines et ils s'y agrippent en prétextant que c'est leur seule identité et pourquoi donc ? Il faut pas *pa'i* ! [³⁸⁰] renier qu'ils sont aussi *popa'a* [³⁸¹] de moitié ! Temahana t'a bien cernée ma fille, en disant que ton métissage te complexait et que ce n'était pas en rejetant la France que tu effacerais le sang français qui coule entre les veines. Tu l'as très mal pris.³⁸²

Le texte d'Ari'irau traduit bien la difficulté de se sentir accepté en tant que métis à Tahiti. Pourtant ce métissage culturel est une réalité tangible qui transparaît clairement à travers les habitudes alimentaires en usage dans la famille de la narratrice. Ce marqueur culturel significatif ³⁸³ reflète très bien la pluralité des influences « étrangères. » Elle évoque en effet, le four tahitien dans lequel les cochons sont grillés au fond d'un trou chauffé avec des pierres chaudes et recouvert de larges feuilles de pandanus.³⁸⁴ Elle cite de délicieux plats tahitiens tels que le *popoi* ou le *taro fafaru*... Elle n'oublie pas non plus la nourriture chinoise qu'elle décrit

³⁷⁹ Demie, c'est-à-dire métisse, dans ce cas tahitienne-française.

³⁸⁰ Exclamation d'indignation.

³⁸¹ Européens.

³⁸² Ari'irau, Matamimi 94-95.

³⁸³ Les habitudes alimentaires.

³⁸⁴ Ari'irau, Matamimi 55.

en Reo Maohi : « nous mangeons du *maa a tinito*. »³⁸⁵ Enfin, elle avoue que lorsqu'elle prépare des crêpes, « comme les bretonnes de la métropole », elle ajoute dans la pâte deux gousses de vanille du *fenua*. »³⁸⁶ Cette cuisine tahitienne est dans sa diversité le reflet d'une identité tahitienne qui résulte d'une pollinisation du substrat Maohi par des souches culturelles françaises et chinoises. En évoquant la contribution de chacun de ces groupes ethniques à la culture culinaire de la Polynésie, elle milite pour la reconnaissance de l'Autre et son acceptation dans la société tahitienne. Dans *Hutu Painu*, Marie-Claude Teissier-Landgraf cherche à atteindre le même but en donnant à une *afa-farāni*³⁸⁷ la voix d'un enfant.

2.3.2 *Hutu Painu* de Marie-Claude Teissier-Landgraf. Faire reconnaître les *afa farāni*. Le métissage culturel franco-tahitien à travers les yeux d'un enfant.

Comme l'auteure de *Matamimi*, Marie-Claude Teissier-Landgraf, contribue à la connaissance et à la reconnaissance de l'Autre dans la société polynésienne. L'altérité qu'elle cherche à faire comprendre et accepter est celle des *afa farāni*, c'est-à-dire des Franco tahitiens. Elle le fait à travers l'écriture d'un roman à fort caractère autobiographique dans lequel elle invite ses lecteurs polynésiens à pénétrer dans l'univers d'une jeune fille métisse partagée entre la culture de sa mère française et de son père polynésien. Cette hybridité culturelle douloureusement vécue est représentée de telle sorte que les destinataires tahitiens de son œuvre soient portés à l'empathie pour cette jeune fille à l'apparence européenne mais au cœur polynésien. L'acceptation de l'Autre est ici suggérée par les émotions plus que par la raison. Le choix d'un enfant comme narrateur ne peut qu'attendrir les lecteurs et désarçonner les partisans de la « pureté » ethnique

³⁸⁵ Ari'irau, *Matamimi* 45.

³⁸⁶ Ari'irau, *Matamimi* 43.

³⁸⁷ Une métisse franco-tahitienne.

et du rejet de l'Autre. Dans son plaidoyer implicite en faveur de la reconnaissance d'une «demie française », Marie-Claude Teissier-Landgraf prend une position diamétralement opposée à celle de Chantal Spitz qui dénonce les demis « à la langue Bleu-Blanc-Rouge », traîtres au peuple *maohi*.³⁸⁸

L'enfance de l'auteure coïncide en grande partie avec celle de Sophie, le personnage principal de *Hutu Painu*. Née en France en 1939 d'un père tahitien militaire écrivain³⁸⁹ et d'une mère française, Marie-Claude Teissier-Landgraf a manifestement trempé sa plume dans l'encre de ses souvenirs de jeunesse pour écrire ce premier roman publié en 2004. Après avoir passé ses toutes premières années dans les Alpes maritimes, sa famille s'établit à Tahiti. Assistante sociale de formation, elle travaillera au service des Tahitiens pendant dix-sept ans et deviendra Chef des Affaires Sociales de la Polynésie française. En 1980, elle servira au sein de la Commission du Pacifique Sud,³⁹⁰ une organisation internationale où elle produit des supports audiovisuels éducatifs dans le domaine de la santé. À partir de 1983, elle s'établit au Vanuatu pendant quatorze ans, où avec des coauteurs Ni-Vanuatu,³⁹¹ elle écrira et illustrera, pour l'Unicef, dix-huit livres bilingues de médecine préventive destinés aux enfants des écoles primaires. Sa grande sensibilité au monde de l'enfance imprègne *Hutu Painu*. De retour en Polynésie française en 2002, l'auteure participe à la création de la revue littéraire polynésienne *Littérama'ohi* avec d'autres écrivains polynésiens tels que Louise Peltzer, Chantal Spitz et

³⁸⁸ Tahitien.

³⁸⁹ Son père, Raoul Tessier, est le co-auteur avec Patrick O'Reilly de *Tahitiens* illustré par Jacques Boullaire.

Patrick O'Reilly et Raoul Tessier, Bibliographie méthodique, analytique et critique de la Nouvelle-Calédonie. (Paris: Société des Océanistes, 1955).

³⁹⁰ La CPS dont le siège est à Nouméa a été rebaptisée la Communauté du Pacifique (CPS) en 1997.

³⁹¹ Adjectif qualifiant les habitants du Vanuatu.

Jimmy Ly. De 1997 à 2005, elle publiera dans les revues *Mana* et *Tahiti Pacifique* une série de nouvelles inspirées de ses expériences de vie à travers la Polynésie et la Mélanésie. Depuis 2006 elle vit en Australie.³⁹² C'est cette même année qu'elle publiera un second roman intitulé *Atea roa-Voyages inattendus*,³⁹³ reflet lui aussi de ses périples océaniques. Sa connaissance du bichlamar,³⁹⁴ du *reo Maohi*, de l'anglais, ses très nombreux voyages, et son travail dans le Pacifique sud font d'elle l'une des écrivaines tahitiennes la plus imprégnée d'Océanité.

Racines et déchirements qui apparaît dans le titre de *Hutu Painu* nous fait entrer au cœur de ce roman, celui du métissage culturel franco-tahitien, du trouble et de la souffrance qu'il engendre à l'âge où l'on construit son identité comme l'explique l'auteure : « Mon livre, c'est le témoignage d'une époque, c'est une recherche d'identité, avec de l'humour. Il met aussi en lumière tous les préjugés ridicules et le mal qu'ils peuvent faire. »³⁹⁵ *Hutu Painu*,³⁹⁶ partie *maohi* du titre, a une valeur métaphorique à travers laquelle Marie-Claude Teissier-Landgraf se définit : « *Hutu Painu*, ça veut dire celui qui voyage, celui qui arrive de l'extérieur, qui ne se fixe pas l'endroit où il arrive. Avec tous les voyages que j'ai déjà fait et ceux que je vais encore entreprendre je suis une vraie « *Hutu painu*. »³⁹⁷ En choisissant de s'identifier avec ce

³⁹² Ces indications biographiques sont extraites pour la plupart du site *D'île en île* <<http://www.lehman.cuny.edu/ile.en.ile/paroles/teissier-landgraf.html>>.

³⁹³ Marie-Claude Teissier-Landgraf, *Atea roa :voyages inattendus* (Pirae: Au vent des îles, 2006).

³⁹⁴ Créole (pidgin) du Vanuatu.

³⁹⁵ <<http://www.tahitipresse.pf/2006/05/hutu-painu/>>.

³⁹⁶ Selon le dictionnaire de l'Académie tahitienne (<http://www.farevanaa.pf/dictionnaire.php>) l'expression *Hutu Painu* est définie de la façon suivante : « Terme de mépris pour désigner un étranger ou quelqu'un qui n'a ni maison, ni famille, ni amis. » Le caractère péjoratif de cette expression est pourtant atténué par une note poétique d'humour et de tendresse car il se rapporte au fruit sec en forme de cœur qui flotte d'île en île.

³⁹⁷ <<http://www.tahitipresse.pf/2006/05/hutu-painu/>>.

terme méprisant à l'origine en tahitien, Marie-Claude Teissier-Landgraf marche sur les pas de Césaire et de Senghor qui ont su transformer une insulte, nègre, en un titre de noblesse. Comme les fondateurs du mouvement de la négritude, l'auteure surmonte ainsi les humiliations passées tout en reconquérant une dignité bafouée grâce à un renversement de stigmaté.

À travers son personnage central, Sophie, l'auteure exprime la difficulté d'être une jeune fille franco-tahitienne confrontée à de profonds conflits d'identité après la deuxième guerre mondiale. Cela fait de cette œuvre une source particulièrement intéressante propre à éclairer la problématique au cœur de notre recherche. En effet, Marie-Claude Teissier-Landgraf dépeint avec beaucoup de minutie et de sensibilité les différentes phases de socialisation qui conduisent l'enfant à graduellement absorber la culture polynésienne et à devenir, malgré les réticences de sa mère, Amélie, une tahitienne de cœur complètement enracinée dans son *Fenua*.³⁹⁸ La valeur de ce livre est donc celle d'un témoignage sur un processus de transculturation ressenti intensément et restitué par l'auteur plus d'un demi-siècle après avoir été vécu. Cet écart entre son vécu de jeune fille et le temps de son écriture, combiné à son existence vagabonde à travers d'autres cultures océaniques, contribue à lui donner un certain regard éloigné sur l'édification de son identité culturelle hybride. Ce roman est donc également un document, une presque « auto-ethnographie » romancée d'un métissage culturel Franco-tahitien. Cependant, alors que travaux ethnographiques s'inscrivent le plus souvent dans un registre de production dit « scientifique », donc relativement atone du point de vue de la sensibilité, le regard que Marie-

³⁹⁸ Pays.

Claude Teissier-Landgraf porte sur son propre métissage est, quant à lui, enrichi par l'expression de toute la richesse de ses émotions.

L'identité de Sophie sera donc le fruit d'une hybridation entre un substrat français sur lequel est venu se greffer une culture tahitienne. Presque tout ce qui lui rappelle la France, à part sa grand-mère, lui est douloureux. Les souvenirs de guerre et d'une enfance misérable³⁹⁹ ont contribué à former dans son esprit une image négative de son pays natal. Cela apparaît dès le premier chapitre⁴⁰⁰ de ce roman qui s'ouvre sur une scène de départ vers les tropiques en bateau comme dans bien des romans coloniaux. Cependant, alors que dans la littérature coloniale la métropole conquérante est le plus souvent dépeinte sous un jour plutôt flatteur, et que les personnages en partance sont chargés d'une mission civilisatrice, ou en quête d'aventures, ici ce schéma de représentation est inversé. Les passagers ne sont pas des conquérants, mais bien plutôt d'humbles réfugiés fuyants la pauvreté et les conséquences de la guerre fratricide qui a failli anéantir la civilisation européenne. La jeune fille, particulièrement sensible, est tout à fait consciente que sa grand-mère, dont elle ressent profondément la détresse, quitte la France, chassée par la misère et les malheurs de la guerre : «... Elle devine le désespoir de la vieille dame abandonnant à tout jamais sa terre natale; les bombardements l'ont rendue veuve, sans abris et dépendantes de sa fille.»⁴⁰¹ Sophie vit le départ vers Tahiti comme « la délivrance d'un monde fait de violence gratuite et imprévisible.»⁴⁰² Le traumatisme de la guerre a laissé des traces profondes dans l'esprit de Sophie et contribue à établir sa relation affective, ambiguë, et

³⁹⁹ Avant le départ de Marseille vers Papeete, la famille couche à la belle étoile sur un banc de jardin public faute de pouvoir payer un hôtel.

⁴⁰⁰ Intitulé *Le départ de France*.

⁴⁰¹ Teissier-Landgraf 9.

⁴⁰² Ibid.

douloureuse avec la France. Cette vision particulièrement sombre de son pays natal contraste avec une perception et une représentation positives de Tahiti où, dans son esprit, la paix et la gaieté règnent sur une île fleurie dont les heureux habitants ne connaissent jamais la morsure de l'hiver. Cela transparait plus particulièrement lorsqu'elle tente de consoler sa grand-mère en pleurs, alors que s'éloignent à jamais les côtes de Provence : « Tu sais Mémé, là où l'on va, il n'y a jamais de guerre, jamais d'hiver; les gens chantent; les fleurs sont grosses et sentent bon, même la nuit. C'est papa qui me l'a dit.»⁴⁰³ Cette comparaison entre la France de 1946 à peine sortie de la tragédie de l'occupation, où la nourriture et le chauffage sont encore rationnés, et Tahiti qui n'a pas eu à endurer de semblables souffrances correspond aux réalités métropolitaines de cette époque. Cet embarquement sur le *Ville d'Amiens* a valeur de rupture symbolique avec la France, de rite initiatique de passage vers le monde polynésien, point de départ d'un voyage dont l'aboutissement sera un métissage culturel. La représentation du monde polynésien est aux antipodes de la désolation de la France meurtrie par l'épreuve du viol nazi. En effet, les premiers contacts avec les Tahitiens à bord de ce navire portent la marque du bonheur. Ils embarquent en riant et en plaisantant « ...dans une langue inconnue, douce à l'oreille comme une musique... »⁴⁰⁴ Bien que la séduction soit immédiate, ces premières rencontres sont aussi l'occasion pour Sophie de faire la découverte de sa différence vis-à-vis des Tahitiens qui se moquent de ses « cacas de mouches »⁴⁰⁵ sur le visage. On lui dit aussi, « tu as dû regarder le soleil à travers une passoire.»⁴⁰⁶ Vea, la passagère tahitienne, la trouve *Blanc-*

⁴⁰³ Teissier-Landgraf 11-12.

⁴⁰⁴ Ibid.

⁴⁰⁵ C'est ainsi que les Tahitiens appellent les taches de rousseur.

⁴⁰⁶ Teissier-Landgraf 11.

*blanc*⁴⁰⁷ et lui lance « et ta maman, c'est une *Farāni* ? »⁴⁰⁸ Cette remarque tahitienne ironique sur la couleur de sa peau la fait déjà souffrir et ouvre une blessure qui ne fera que s'approfondir alors qu'elle tentera plus tard de se fondre dans le milieu polynésien. Sophie partage avec les passagers polynésiens la joie intense d'arriver à Tahiti. L'île enchantée s'annonce par son parfum : « Un soir, les Polynésiens veulent tous dormir sur le pont, malgré une mer très mouvementée. Il paraît que l'arrivée est imminente. Mais l'île fait la coquette et ne se montre point. La nuit suivante, l'excitation s'amplifie. Les sons de l'ukulélé surgissent... Soudain, un homme se lève et hurle : O Tahiti teie ! Voici Tahiti ! »⁴⁰⁹

La jeune fille, ne voyant pas l'île que tous les passagers tahitiens semblent pourtant apercevoir, s'adresse à Veā qui l'initie à la découverte de Tahiti :

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. Puis, avec une soudaine émotion, elle ajoute: Nous ne nous verrons sans doute plus quand nous vivrons là-bas. Alors je te demande de ne jamais oublier cette leçon. Tu n'as pas besoin de tes yeux pour connaître certaines choses, car ils peuvent te tromper.⁴¹⁰

Cette initiation est métaphorique car véritablement comprendre Tahiti se mérite; il faut aller au-delà des apparences et tenter de ressentir cette île « avec les yeux du cœur.»

⁴⁰⁷ On peut ici percevoir l'influence du *reo tahiti* (tahitien) sur la langue française car blanc se dit 'Uo 'Uo.

⁴⁰⁸ Une française en langue tahitienne.

⁴⁰⁹ Teissier-Landgraf 19.

⁴¹⁰ Ibid.

Sa relation avec son père façonne en grande partie le métissage culturel de Sophie. C'est d'ailleurs son père tahitien qui l'accueille sur le quai de Papeete avec le traditionnel collier de fleurs odorantes de tiare symbole de Tahiti : « Il lui passe alors une couronne de fleurs qui ressemblent à des étoiles blanches au parfum fort et envoûtant... Elle s'accroche à son cou et reconnaît son odeur tant aimée submergée par l'émotion, elle répète en automate 'papa, papa' et, à chaque fois, elle se sent envahie par une joie intense... »⁴¹¹

Tahiti, sa terre « paternelle », deviendra aussi sa terre d'élection, sa vraie patrie. C'est à travers la famille de son père qu'elle va graduellement intérioriser la culture polynésienne. Les relations avec sa mère qui, elle, incarne la France ne cesseront de se détériorer. Cette arrivée à Papeete coïncide donc avec la découverte émerveillée de sa *polynésianité*. Elle correspond aussi à la rupture avec la métropole et la période de la guerre qui appartiennent désormais au triste passé.⁴¹²

L'auteure utilise elle-même le terme d'initiation au monde polynésien pour décrire le lent processus qui va engendrer son métissage culturel. Paradoxalement, c'est à l'école, tenue par des religieuses françaises, que Sophie va aussi former son identité culturelle métisse. En effet, la plupart de ses camarades sont tahitiennes et la sévérité des sœurs soude la communauté des élèves dans laquelle la jeune fille se trouve progressivement accueillie. Cette complicité avec ses jeunes amies la conduit à vouloir apprendre le *Reo Maohi*. Elle découvre alors la violence symbolique du système colonial alors qu'elle demande à sa voisine en classe l'heure des leçons de Tahitien. Elle lui répond, étonnée par son ignorance : « Enfin ! On n'apprend pas le tahitien à l'école. C'est même interdit de le parler. Quand on te surprend, on te gronde après devant

⁴¹¹ Teissier-Landgraf 20.

⁴¹² Ibid.

toute la classe. À l'école des frères, c'est pire. Celui qui parle tahitien doit porter un caillou dans ses mains.»⁴¹³ Cette prohibition de l'usage d'une langue maternelle étonne la jeune fille autant que celle de se laver naturellement les parties intimes. Candide et intriguée elle interroge ses amies :

- Pourquoi les pensionnaires se baignent-elles toutes habillées ? Elles ne peuvent pas se laver la ' toutoune ' ni le derrière.
- Parce qu'elles croient qu'il ne faut pas toucher ces endroits-là. C'est *faufau*, c'est vilain, c'est sale.
- Eh bien justement, si c'est sale, il faut les laver.
- Être sale, cela veut dire aussi que c'est un péché.⁴¹⁴

La culpabilité pathogène que les sœurs cherchent à instiller dans l'esprit des jeunes femmes est une autre agression contre la culture polynésienne. Cette relation au corps et à la sexualité imprégnée de la notion de péché se situe aux antipodes extrêmes des valeurs traditionnelles de Tahiti. En effet, comme les autres jeunes filles de l'école catholique où elle étudie, Sophie subit une éducation qui culpabilise tout ce qui a trait au corps et à la sexualité : «...fornication, ce mot est chuchoté à voix basse et semble être le sommet de l'infamie... »⁴¹⁵ A l'opposé de la conception culpabilisante de la sexualité que les sœurs catholiques veulent lui infliger, le milieu tahitien l'invite à une découverte plus saine de son corps et de ses plaisirs. Dans ce domaine aussi son père l'initie à la philosophie polynésienne : « Ces paysages ont existé des millénaires avant nous, ils existeront bien après

⁴¹³ Teissier-Landgraf 36.

⁴¹⁴ Teissier-Landgraf 40.

⁴¹⁵ Teissier-Landgraf 89.

nous, bercés par le chant éternel des vagues. Nous ne faisons que passer.»⁴¹⁶ Après avoir exprimé cette pensée en conduisant, il se dirige vers la pointe Vénus. Cette évocation de l'amour après celle de la mort pourrait être interprétée comme une invitation à jouir de la vie. En un mot une version tahitienne du *carpe diem*. Sophie observe et intègre aussi cet épicurisme tahitien lors de réunions familiales du côté paternel où l' : « on détaille, avec des larmes furtives au coin des yeux, la maladie ou la mort de certains. Puis, sans transition, on éclate de rire en racontant les prouesses amoureuses des autres. Et l'on conclut *Aita i rave'a*, c'est comme ça, c'est la vie...»⁴¹⁷

C'est à l'occasion de séjours dans sa famille paternelle qu'elle absorbera, en grande partie par osmose, la culture polynésienne. Alors qu'elle se sent en harmonie avec son père tahitien, les relations de Sophie avec sa mère française sont très tendues. Des deux pôles de son identité en formation, c'est indéniablement vers celui de Tahiti qu'elle se sent attirée. Les relations avec sa mère ne cessent d'ailleurs de se détériorer au fur et à mesure qu'elle s'enracine plus profondément dans sa « tahitiannité.» Amélie, sa mère biologique, est de plus en plus cruelle avec elle et, à l'occasion d'un petit larcin, elle tient à l'humilier en lui faisant porter jusqu'à l'école un écriteau sur lequel il est inscrit « je suis une voleuse.»⁴¹⁸ Le choc psychologique provoqué par ce châtement est tel, que l'enfant développe une maladie de peau très grave qui la défigurent et lui donnent un air de « Quasimodo.»⁴¹⁹ En fait, ce qui est monstrueux c'est bien plus la sanction que la faute. Encore une fois, c'est parmi les

⁴¹⁶ Teissier-Landgraf 149.

⁴¹⁷ Teissier-Landgraf 150.

⁴¹⁸ Teissier-Landgraf 137.

⁴¹⁹ Teissier-Landgraf 140.

Tahitiens et dans la culture polynésienne qu'elle trouvera une consolation salvatrice. Alors que la médecine occidentale ne semble pas pouvoir venir à bout de cette maladie, avec la complicité active de son père, elle se rend chez une guérisseuse tahitienne qui la soigne avec des remèdes traditionnels. Cette polynésienne lui donne plus d'amour et de tendresse que sa propre mère : « ... la vieille femme caresse l'épaule de l'enfant, qui sait instantanément qu'elle est admise dans son affection... »⁴²⁰ La vieille guérisseuse lui dispense aussi des conseils bienveillants qui lui donneront confiance en elle-même et la force de résister à la méchanceté de sa mère biologique : « Apprends à être plus heureuse en toi-même. Arrête d'avoir peur. Tu es forte. Tu pourras toujours t'en sortir, comme un chat qui retombe sur ses pieds. »⁴²¹ L'épisode de cette maladie est très symbolique. C'est la méchanceté de sa mère française qui provoque la pathologie et c'est une bienveillante guérisseuse tahitienne qui lui rend la santé. L'efficacité du traitement tient probablement autant au *rau Tahiti*⁴²² qu'à la tendresse et à la confiance que lui offre la guérisseuse. C'est l'intelligence du cœur des Tahitiens l'a conquise et la conduira à édifier son identité culturelle à partir de valeurs polynésiennes.

Ce métissage culturel se produit naturellement à l'école au contact de ses camarades de classe ainsi que pendant les vacances qu'elle passe parmi ses cousins tahitiens. Durant cette période d'immersion en milieu polynésien, elle s'initie à certains aspects de la culture locale. Ainsi, elle apprend « à se moucher avec les doigts sans se salir, à ramasser les choses tombées à terre avec les doigts de pied, et à cueillir des mangues vertes en lançant vers elles

⁴²⁰ Ibid.

⁴²¹ Teissier-Landgraf 141.

⁴²² Remède tahitien.

un caillou auquel est fixée une longue ficelle.»⁴²³ Ce processus d'hybridation culturelle se reflète également sur le plan de la communication. Sophie assimile le langage non verbal qui permet de s'exprimer silencieusement grâce à d'imperceptibles mouvements des sourcils des yeux ou de la tête.⁴²⁴ Graduellement elle absorbe aussi les expressions tahitiennes et utilise des mots polynésiens dans son langage courant. Son élocution et son accent épousent plus en plus sur celui des Tahitiens : « Elle se met à rouler les airs, à chanter ses mots et à agrémenter peu à peu ses phrases de *pai*, marque de politesse, de *choa*, renforcement d'une affirmation, de pas d'idée exclamation d'étonnement, de *aue!* Pour se plaindre, de *ai soue* pour admirer etc. »⁴²⁵ Sa mère et sa grand-mère, attachées à la notion de pureté de la langue française, s'en désolent et le lui reprochent cette amorce de créolisation : « La langue française est si riche si belle, et gémissent-elles, pourquoi la dénaturer avec ces interjections si vulgaires et totalement dénuées de sens.»⁴²⁶

En fait, elles n'en perçoivent pas le sens de la beauté car elles sont ignorantes, et Sophie méprise leur condescendance pour l'accent local et la langue tahitienne :

Elles se refusent à comprendre le parler local. Elles ignorent la commodité des raccourcis *mai* et de son opposé *atu* qui indique respectivement les mouvements envers soi ou s'éloignant de soi. ' Le mot *fiu* n'est qu'un mot

⁴²³ Teissier-Landgraf 73.

⁴²⁴ Ibid.

⁴²⁵ Teissier-Landgraf 83.

⁴²⁶ Ibid.

indigène, ' glissent-t-elles avec mépris, alors qu'il exprime si bien, de façon lapidaire, l'ensemble la fatigue physique, mentale et morale.⁴²⁷

Plus elle devient culturellement tahitienne, plus un fossé se creuse entre sa mère et elle. Du point de vue affectif, Sophie ne reçoit pas chez elle l'amour dont elle a besoin. Pour le trouver, elle se tourne alors vers des mères tahitiennes de substitution comme la guérisseuse qui vont l'ancrer encore plus profondément dans sa « tahitianité » en formation. Sophie développe ainsi un puissant sentiment d'appartenance vis-à-vis de son pays d'adoption, le *Fenua*.⁴²⁸

Cet attachement à Tahiti ne la rend cependant pas aveugle à la réalité de son pays d'adoption. Contrairement à bien des Européens nourris aux récits idylliques sur la Nouvelle-Cythère, Sophie n'a pas la naïveté de croire au mythe du bon sauvage tahitien. La lucidité d'Anita,⁴²⁹ autre Polynésienne qui l'adopte durant son séjour à Paea et partage ses réflexions avec elle, lui évite de tomber dans cette illusion :

Il y a plein de *Popaa* ^[430] qui tiennent à croire que nous sommes de bons sauvages. Ça leur fait plaisir. Mais ils ne connaissent rien des jalousies, des racontars ni même des inventions méchantes qui courent parmi nous. Comme certains d'entre eux viennent vivre avec nous et réalisent comment nous sommes,

⁴²⁷ Ibid.

⁴²⁸ Le pays, Tahiti.

⁴²⁹ Étymologiquement Anita signifie Grâce en hébreu.

⁴³⁰ *Popaa*: Européens en *Reo Mahoi*.

alors ils nous en veulent et ils nous critiquent. Eh bien, ce sont des cons! S'ils se sont trompés sur nous et que leur rêve soit brisé, ce n'est pas de notre faute.⁴³¹

Grâce à Anita, Sophie est aussi consciente de l'aspect étouffant du conformisme social qui peut exister en milieu polynésien : « Ici, si tu ne fais pas comme les autres, tu es foutue. »⁴³²

Malgré cette lucidité, Sophie ne cesse d'être attirée, presque happée par le monde tahitien. C'est à travers l'amour qu'elle porte à Vanaa,⁴³³ la servante tahitienne de la maison, qu'elle construit en grande partie son identité métisse sur le plan affectif. En effet, une relation tendre et maternelle se tisse entre Sophie et sa mère adoptive polynésienne. Cet amour est véritablement fondateur de sa « tahitianité métisse. » Cette relation est décrite comme « la plus belle histoire d'amour que Sophie vivra avec une adulte. Vanaa donne, sans rien exiger en retour. Elle a toujours un moment pour la cajoler, pour lui parler. Elle ne lui dicte jamais rien. Mais elle sait la faire réfléchir. »⁴³⁴ Il semble qu'elle trouve chez Vanaa toute l'affection et la spontanéité qui fait défaut à sa mère biologique française :

Ah ! Pouvoir se glisser sur ses genoux, se blottir contre sa poitrine et se laisser câliner par Vanaa, quel bonheur! Tout est doux, tiède et si confortable. Les seins surtout. Peu à peu la fillette s'enhardit à aller

⁴³¹ Teissier-Landgraf 166.

⁴³² Ibid.

⁴³³ En langue tahitienne, *Vanaa* signifie conseil et selon le dictionnaire de Davies « an orator, one fluent of words » *Les premiers dictionnaires tahitiens* <<http://www.arapo.org/pf/dico.html>>.

⁴³⁴ Teissier-Landgraf 66.

caresser, à les pétrir de plaisir comme un nouveau-né tétant sa mère. ‘ Je voudrais être ton bébé,’ murmure-t-elle un jour.⁴³⁵

Le contraste est saisissant entre les relations froides avec sa propre mère qu'elle perçoit en fait comme une marâtre, et l'aimante Vanaa, océan de tendresse, qui, à travers son amour infini et désintéressé, l'amène par le cœur vers le rivage d'une identité nouvelle. Malgré ses immenses qualités humaines, Vanaa n'est pas appréciée par ses employeurs qui la considèrent « comme simple exécutante manuelle, maladroite et bêtasse à cause de sa difficulté à s'exprimer en français...»⁴³⁶ Tout cela révolte Sophie qui prend naturellement parti pour sa mère adoptive tahitienne et juge que « les deux mondes qui se côtoient sont trop différents, et que l'un domine toujours l'autre comme les adultes avec les enfants.»⁴³⁷ *Mezza voce* l'on sent ici poindre une critique implicite d'une relation de travail empreinte des rapports de force coloniaux. L'enfant se sent spontanément solidaire de cette femme humiliée par des patrons qui abusent de leur privilège de « petits blancs.» Plus tard, elle sera renvoyée pour cause de cécité. L'inhumanité de sa mère, son ingratitude et son indifférence vis-à-vis de Vanaa révolteront Sophie. Par la suite, elle ira souvent lui rendre visite dans son pauvre logement. La description émouvante de ces rencontres entre la fillette et sa vieille nounou devenue aveugle illustre combien Sophie a intégré affectivement la sensibilité et la culture polynésiennes. Ces visites qu'elle rend à sa mère adoptive aveugle sont chargées d'émotion et de tendresse : «Elle lui caressera les cheveux et lui parlera avec

⁴³⁵ Ibid.

⁴³⁶ Ibid.

⁴³⁷ Ibid.

des mots simples. Et dans un taudis enfumé, la fillette fera partie des gens les plus heureux de l'île, remerciant Dieu d'avoir la chance d'être ainsi adopté par une *mama* du pays.»⁴³⁸

L'adoption de Sophie par Vanaa est l'un des éléments clés du processus d'acculturation et de métissage qui façonnera la sensibilité et l'identité de cette jeune fille. Elle comporte également un caractère symbolique, car à l'adoption de cette mère polynésienne correspond à un presque rejet de sa mère française. En effet, cette révolte contre sa mère biologique exprime aussi le rejet de certains aspects de la culture française rigide et obtuse⁴³⁹ de l'époque, qu'Amélie tente de lui inculquer sans aucun succès. En revanche, en adoptant Vanaa comme mère, c'est Tahiti et sa culture qu'elle adopte aussi. Très loin d'être subi, son métissage culturel est volontaire. Ce métissage se produit aussi par le partage de la joie de la fête avec les Tahitiens. La célébration du *Tiruai*, le 14 juillet, qui dure un mois est un événement qui l'émerveille et contribue à l'intégrer encore plus dans la culture polynésienne :

Le gouverneur, en grand uniforme chamarré de galons d'or, puis les chanteurs viennent s'asseoir en cercle, un grand silence se fait... Dans le demi-jour du crépuscule naissant un *himene tarava*, un chant traditionnel, jaillit des poitrines et s'élève vers les grands banians du jardin. Des voix s'envolent, le chœur les rattrape. Le chant s'étire en une répétition, qui ne semble jamais vouloir finir. Le public, immobile, recueillie, s'imprègne de sa beauté.⁴⁴⁰

⁴³⁸ Ibid.

⁴³⁹ En particulier avant la libération sexuelle que la France a progressivement adoptée après les événements de Mai 68.

⁴⁴⁰ Teissier-Landgraf 109.

Ce 14 juillet est le reflet d'un métissage culturel dans lequel la fête nationale française est célébrée à la tahitienne. Ce *tiruait*⁴⁴¹ est à l'image de la présence française à Tahiti. Le gouverneur en grand uniforme représente l'État, mais le ton dominant de la fête est donné par les Polynésiens qui se la sont appropriée pour la transformer en *tamara ara*.⁴⁴² À cette occasion, Sophie prend conscience de son bonheur de vivre à Tahiti :

[Elle] ressent un bonheur aigu à vivre ce moment privilégié. Elle se rappelle de sa vie métropolitaine dans le fond d'une vallée étroite dominée par les hautes montagnes, sa terreur des bombardements avec son cortège de bruit, de sirènes, et d'avions en piqué. Elle se souvient de la faim, de l'errance, puis de la découverte de la mer avec son horizon lointain sans cesse repoussé, sa promesse d'évasion chaque jour renouvelé. Elle se remémore la découverte de Tahiti faite grâce à ses parfums...⁴⁴³

Cette fête nationale est pour elle l'occasion de se plonger dans ses souvenirs de la « métropole » et de prendre conscience de son attachement de plus en plus profond au *Fenua*. La mère de Sophie, elle, n'apprécie pas la beauté du moment et regarde la foule tahitienne avec mépris : « ces indigènes n'ont vraiment aucun goût... »⁴⁴⁴ Sa mère appartient à un autre monde, celui de cette France pauvre et triste que Sophie cherche à oublier.

Comme nous le voyons dans l'œuvre d'Ari Irau, embrasser la culture tahitienne c'est aussi acquérir les habitudes alimentaires locales. Elle apprend donc comment fonctionne le four tahitien et comment se prépare les délicieux *po'e* à la banane, au mélange papaye-ananas, au

⁴⁴¹ Juillet en tahitien.

⁴⁴² Une fête tahitienne.

⁴⁴³ Ibid.

⁴⁴⁴ Teissier-Landgraf 112.

potiron, au tarot et au manioc. Elle mange aussi avec les doigts et découvre que « le toucher décuple son plaisir de dégustation... »⁴⁴⁵ Lorsqu'elle est invitée chez une amie tahitienne pour prendre un bon repas, « elle finit son festin poliment, par un rot volontairement sonore est prolongé... Qui comble d'aise la maîtresse de maison : la petite sait dire merci. »⁴⁴⁶ Elle trouve aussi la cuisine tahitienne succulente : « quel délice, le *ma'a tahiti*. »⁴⁴⁷ Ces repas tahitiens se terminent par des chants et elle participe à la danse « sous la pression des encouragements de la famille. »⁴⁴⁸ Ce bonheur, comme bien d'autres, est interrompu par l'appel d'Amélie : « Sophie ! Reviens à la maison. »⁴⁴⁹ Sophie tristement doit rentrer sous le toit de ses parents : « Adieu joie. Finie la fête. » De plus en plus, son monde se divise en deux sphères : l'une, celle du bonheur, est polynésienne et l'autre, celle de la tristesse, est dominée par Amélie, sa marâtre qui représente le malheur associé à ses premières années en France métropolitaine.

Malgré tous ses efforts d'intégration, Sophie éprouve de douloureux sentiments contradictoires par rapport à son métissage et à sa double appartenance culturelle. Elle se sent incomprise, « la majorité de son entourage ne la reconnaissant pas dans la totalité de son être, elle se sent habitée par une double vie. »⁴⁵⁰ S'identifiant totalement à Tahiti, avec ses *a'au*,⁴⁵¹ « en parfaite harmonie »⁴⁵² avec le *Fenua*, être traitée d'étrangère par des

⁴⁴⁵ Teissier-Landgraf 147.

⁴⁴⁶ Teissier-Landgraf 148.

⁴⁴⁷ Ibid.

⁴⁴⁸ Ibid.

⁴⁴⁹ Ibid.

⁴⁵⁰ Teissier-Landgraf 161.

⁴⁵¹ Avec ses tripes.

Polynésiens qu'elle considère comme des frères de cœur la fait cruellement souffrir : « Tout s'écroule lorsqu'elle se fait traiter de *Blanc-Blanc*⁴⁵³ et de *Farāni*,⁴⁵⁴ de *Popa a* [⁴⁵⁵].»⁴⁵⁶ Même lorsque ces quolibets lui sont adressés sans méchanceté apparente, elle les perçoit comme de brûlants sarcasmes. Sa peau blanche l'embarrasse au point que se surexposer dangereusement au soleil pour mieux se fondre dans la couleur dominante du groupe. Les messages antinomiques que lui envoie son environnement social ne cessent de la tourmenter. On lui interdit de parler tahitien « parce que c'est mal », mais elle trouve que cette langue est si belle et que dans les discours elle ressemble à de la musique.⁴⁵⁷ Trop blanche pour les Tahitiens, elle se retrouve trop tahitienne pour sa mère et les sœurs catholiques de son collège qui lui reprochent en bloc de rouler les « r », d'adopter l'accent local, de fréquenter les enfants polynésiens de son quartier, et de ne pas savoir être compétitive en classe. En un mot, on lui reproche de « s'encanaquer.»

Prise dans ce feu croisé, rançon de son métissage culturel trop souvent douloureux, c'est dans une fusion avec la nature apaisante de son pays adoptif qu'elle trouve un refuge consolateur :

Comment se faire accepter par tout le monde, quoi que l'on paraisse
physiquement, quoi que l'on soit spontanément ?... Mais elle a la chance
d'avoir à sa disposition un lagon turquoise pour se laver de tous ces

⁴⁵² Ibid.

⁴⁵³ Une Blanche. Blanc-Blanc est une traduction directe du *reo tahiti*.

⁴⁵⁴ Une Française.

⁴⁵⁵ Une peau brûlée.

⁴⁵⁶ Ibid.

⁴⁵⁷ Teissier-Landgraf 161.

horribles sentiments. Elle fixe le déferlement continu des vagues sur les récifs tout en s'abandonnant à leur chant lointain.⁴⁵⁸

C'est grâce à ses camarades tahitiens, Dominique et Ration, qu'elle acquiert une connaissance intime du lagon. Avec ses initiateurs au monde de la mer, elle apprend le très riche vocabulaire tahitien qui se rapporte à l'océan et à la faune aquatique : « Son regard superficiel de spectatrice fait place à une compréhension progressive de la vie marine.»⁴⁵⁹ Cette éducation océanienne, dans laquelle s'entrecroisent nature et culture, s'accompagne d'une initiation à certains mythes polynésiens de la mer. Ainsi, lorsqu'un requin cherche à faire chavirer la pirogue où elle navigue avec ses camarades, en conservant son sang-froid Dominique lui dit :

N'aie pas peur. Ce requin est un *ma'o tapete*. C'est le *taura* de notre famille. C'est à dire que mes ancêtres ont choisi cet animal pour continuer à nous visiter. Il vient me voir, ne bouge pas, ne dis rien. Je vais lui parler. On n'utilise pas de mots avec nos *taura*. On se comprend d'une autre façon. C'est difficile à expliquer. S'il te plaît, ne dit rien à personne. On se moquerait encore plus de moi. Je serais grondé aussi, car on doit croire seulement à Dieu... Ou faire semblant.⁴⁶⁰

Dominique lui explique aussi d'autres croyances et interdits, puis lui avoue que les *Popaa* généralement ne comprennent pas et que beaucoup s'en moquent. Par cette confiance Sophie entre dans le cercle des initiés et s'enracine encore un peu plus dans la culture

⁴⁵⁸ Teissier-Landgraf 162.

⁴⁵⁹ Teissier-Landgraf 169.

⁴⁶⁰ Teissier-Landgraf 170.

polynésienne. Les légendes tahitiennes ébranlent son éducation catholique, et cette mer consolatrice, métaphore de la « tahitianité » dans laquelle elle baigne, la polit comme un fragment de corail brisé roulé par les vagues.

En révélant son métissage culturel douloureux à travers ce roman à caractère autobiographique, Marie-Claude Teissier-Landgraf défie la conception d'une identité tahitienne fondée exclusivement sur l'ethnicité. Elle contribue ainsi à faire connaître et reconnaître les *afa farāni*⁴⁶¹ par l'ensemble des Polynésiens. Son écriture remplit donc une fonction de légitimation de l'Autre dans la société tahitienne.

Être accepté comme métis Franco tahitien est douloureux et difficile comme nous l'avons vu à travers le témoignage de Sophie. Alors que les Français d'origine métropolitaine représentent environ douze pour cent⁴⁶² de la population de la Polynésie, il est intéressant de s'interroger sur la façon dont leur reconnaissance par les Tahitiens est représentée. La paralittérature polynésienne offre une perspective particulièrement révélatrice de cette relation à l'Autre lorsqu'il est *farāni*.⁴⁶³

2.3.3 La représentation du *farāni* et du « *popaalynésien* » dans la paralittérature

Ces Français⁴⁶⁴ établis en Polynésie sont souvent des fonctionnaires en mission de trois ans ou des retraités de la fonction publique établis à Tahiti ou à Moorea. Ils constituent une communauté un peu à part car ils sont à la fois une minorité visible et audible. Leurs coups de

⁴⁶¹ Franco-tahitiens.

⁴⁶² Cerf 35.

⁴⁶³ Français.

⁴⁶⁴ D'origine métropolitaine

soleil et leur accent « pointu » qui ne roule par les « r » comme les Polynésiens les distinguent du reste de la population. Comme nous l'avons vu à dans la nouvelle de Célestine Hitirua Vaite, intitulée « La circoncision », le fait que dans l'ensemble les « Français de France » ne soient pas circoncis confirme et signent leur altérité aux yeux des Tahitiens, qui dans des situations conflictuelles les traitent de « *Taioro farāni*. »⁴⁶⁵ Cette insulte révèle d'ailleurs une frustration de la part des hommes Tahitiens qui ressentent parfois comme injuste la compétition qui les oppose aux Métropolitains souvent plus aisés,⁴⁶⁶ avantagés dans le jeu de la séduction amoureuse.

L'un des premiers contacts que les Tahitiens ont avec les *farāni* est celui qu'ils établissent avec le corps enseignant dans lequel les professeurs d'origine métropolitaine sont bien représentés. Dans la série de B.D. *Pito Mā*⁴⁶⁷ le Français métropolitain de passage est représenté sous un jour défavorable, sous les traits d'un professeur terne qui semble être imperméable à toute influence polynésienne. Il est décrit comme 100% *farāni*, donc étroit d'esprit. Monsieur Dumortier⁴⁶⁸ n'est pas du tout adapté à la Polynésie, il a conservé ses habitudes vestimentaires métropolitaines et, contrairement à ses élèves, il ne sourit pas. Ce qui le rend encore moins sympathique d'un point de vue polynésien c'est son manque de sensibilité à la culture du pays qui l'accueille.

⁴⁶⁵ Français non circoncis.

⁴⁶⁶ Les métropolitains fonctionnaires en poste en Polynésie française gagnent des salaires indexés généreusement sur le coût élevé de la vie.

⁴⁶⁷ La bande à Pito.

⁴⁶⁸ Figure 11.



Fig. 10 Pito Mā



Fig. 11 Pito Mā

Par contre, Rimap⁴⁶⁹ un ancien militaire établi sur le territoire depuis longtemps, n'est plus un « pur » français, il s'est adapté à son environnement et il est moins rigide que ses compatriotes métropolitains. Il est devenu *popaalynésien*, néologisme⁴⁷⁰ formé par Gotz pour définir un Français qui a reconnu la culture polynésienne et qui s'est fait accepter par le milieu tahitien. Son intégration est aussi linguistique comme le reflète la planche⁴⁷¹ suivante :



Fig. 12 *Pito Mā*

Rimap se trouve avec ses amis tahitiens et se dit embarrassé par un ami français arrivé récemment en Polynésie : « Il est tout *api* [⁴⁷²] / vient d'arriver.»⁴⁷³ En d'autres termes, il ne sait

⁴⁶⁹ Figure 12.

⁴⁷⁰ Popaalynésien : Popaa (Peau brûlée/ Européen) + Polynésien.

⁴⁷¹ Figure 13.

⁴⁷² Il est nouveau.

⁴⁷³ Ibid.

pas encore se comporter avec les Tahitiens. L'auteur emploie des mots en *reo tahiti*⁴⁷⁴ qui illustrent cette amorce de rencontre avec l'Autre et de métissage, présenté encore une fois comme une valeur positive. Rimap, bien intégré dans le milieu tahitien, est comparé favorablement avec M. Dumortier « le professeur *farāni* à 100% .» Ce que le discours de cette bande dessinée implique, c'est que le métissage culturel favorise le respect et la reconnaissance mutuelle. Le *poopalynésien*⁴⁷⁵ tout comme le *tinitolynésien*⁴⁷⁶ que nous allons découvrir plus bas sont d'autant plus acceptés qu'ils ont entamé une démarche de métissage culturel. Ce processus de métissage est d'ailleurs un acte volontaire pour ces *farānis* établis en Polynésie à l'âge adulte. Dans cet album, contrairement au roman *Hutu Painu*, le métissage n'est pas représenté comme douloureux mais comme valorisant et heureux. La différence d'attitude pourrait s'expliquer par le fait que Marie-Claude Teissier-Landgraf recueille ses souvenirs d'après-guerre lorsque l'ouverture à la culture de l'Autre était encore très peu acceptée aussi bien parmi les Français que parmi les Tahitiens. Cela semble indiquer les progrès réalisés dans le sens de la reconnaissance de l'altérité en Polynésie française et la plus grande ouverture d'esprit des jeunes métropolitains à la diversité culturelle aujourd'hui. Rimap ne se trouve donc pas dans une situation de rejet comme le vieil enseignant obtus, mais au contraire il est graduellement intégré dans la communauté polynésienne grâce à sa capacité d'entamer une démarche de métissage culturel. Les Polynésiens d'origine chinoise sont eux aussi en quête de reconnaissance de légitimité. La souffrance du rejet qu'ils ont subi au cours de l'histoire est encore plus profonde, car ils ont été la cible d'une double réprobation : tout d'abord, celle du colonisateur, puis celle de la société polynésienne.

⁴⁷⁴ En langue tahitienne.

⁴⁷⁵ Le Français « tahitianisé » ou métissé culturellement.

⁴⁷⁶ Le Chinois « tahitianisé » métissé culturellement.

2.3.4 Altérité douloureuse : La quête de reconnaissance des Polynésiens d'origine chinoise

Les Polynésiens d'origine chinoise représentent environ 10 % de la population.⁴⁷⁷ Les premiers Chinois auraient débarqué en 1856.⁴⁷⁸ Cependant, c'est à partir de 1865 que la Compagnie Agricole de Tahiti implanta trois cent trente travailleurs chinois. Ce flot migratoire se poursuivit pour satisfaire les besoins en main-d'œuvre agricole. Graduellement, ces travailleurs chinois se sont établis dans les Établissements Français d'Océanie.⁴⁷⁹ La rencontre entre les communautés chinoise et tahitienne n'a pas toujours été harmonieuse. Les Chinois ont été accusés d'avoir apporté la lèpre et l'administration coloniale leur reprochait de vivre dans «d'infects taudis, réceptacles de tous les vices.»⁴⁸⁰ De nombreuses mesures discriminatoires seront proposées contre la population chinoise. Ainsi en 1886 le Conseil Général⁴⁸¹ proposait de construire un quartier chinois à l'extérieur de Papeete. En 1892 des impôts de capitation de 200 F frappant spécifiquement les commerçants et les artisans chinois sont proposés. Le 1er décembre 1897, le Conseil Général va jusqu'à proposer une taxe d'immatriculation de 2500 F qui auraient dû être acquittés par tout immigrant chinois à son débarquement.⁴⁸² L'exposé des motifs de cette taxe discriminatoire révèle les préjugés anti-asiatiques du Tahiti colonial.

1. La santé publique est en péril ;

⁴⁷⁷ Roseline NgCheong-Lum, Tahiti (New York : Marshall Cavendish, 1997) 49. Ce chiffre est une approximation parce que les lois françaises ne permettent plus de demander l'origine ethnique lors des recensements.

⁴⁷⁸ Gérald Coppenrath, Les Chinois de Tahiti: de l'aversion à l'assimilation, 1865-1966 (Paris: Musée de l'homme, 1967) 26.

⁴⁷⁹ E.F.O Établissements Français d'Océanie – Dénomination officielle des possessions françaises de Polynésie (Tahiti et ses dépendances) de 1884 à 1957.

⁴⁸⁰ Coppenrath 43.

⁴⁸¹ Instance gouvernementale du Tahiti colonial.

⁴⁸² Coppenrath 45.

2. La moralité publique ne l'est pas moins ;
3. Le commerce français n'est plus possible ;
4. L'afflux des chinois prend les proportions d'une invasion.⁴⁸³

Il est manifeste que les commerçants européens cherchent à éliminer la compétition chinoise et que la défense de ces intérêts économiques masque un racisme à peine voilé.

Pour se défendre contre ces attaques, la communauté chinoise emploiera un avocat qui plaidera que « la taxe prévue a un caractère discriminatoire contraire aux droits de l'homme et elle contrevient au traité de réciprocité signée entre la France et l'empire de Chine à T'ien-Tsin le 9 juin 1885. »⁴⁸⁴ Le représentant légal de la communauté chinoise argue également qu'elle est disposée à s'intégrer dans la culture française : « l'école française qui nivelle tout, voilà le remède au mal, si l'introduction des étrangers en était un... »⁴⁸⁵

Cette réaction est particulièrement intéressante car elle montre que dans la communauté chinoise de cette époque s'appuie sur les valeurs de la III^e République contre le lobby colonial, sans pourtant même mentionner la population tahitienne. Cette prise au mot des principes de la République combinée aux pressions diplomatiques du gouvernement chinois sera couronnée de succès puisque le Conseil d'État émettra un avis défavorable au projet discriminatoire préparé par le Conseil Général des EFO et le ministre des colonies. L'annonce de cette décision à Papeete provoqua des manifestations xénophobes à la mairie auxquelles Paul Gauguin participa activement.⁴⁸⁶ L'affiche qui convoquait les manifestants était signée par Paul Gauguin lui-

⁴⁸³ Ibid.

⁴⁸⁴ Coppenrath 46.

⁴⁸⁵ Ibid.

⁴⁸⁶ Coppenrath 49.

même. *Les Guêpes*, journal dont le peintre était rédacteur en chef, reproduit des extraits particulièrement virulents du discours prononcé lors de cette manifestation. Les Chinois établis dans le Pacifique sont comparés aux « hordes d'Attila » et caricaturés comme «... Une tache jaune souillant notre pavillon national ...»⁴⁸⁷

Malgré les efforts du Conseil Général pour l'arrêter, l'immigration chinoise s'amplifie et de 1907 à 1914, 2447 Chinois s'établissent dans les E.F.O.⁴⁸⁸ Même si 39 % des immigrants chinois quittent la colonie de 1909 à 1920, ils ne sont plus que 29 % à le faire de 1921 à 1928. L'immigration chinoise s'arrêtera en 1932. Progressivement la communauté chinoise s'enracine, et le pourcentage de femmes parmi ces immigrants passe de 8,7 % pour la période 1905-1914 à 23,6 % entre 1915 et 1928. Ce déséquilibre des sexes dans la population migrante chinoise permet de mieux comprendre le développement d'un métissage biologique sino-tahitien. Ce métissage a donné naissance à l'amorce d'un métissage culturel, mais dans un premier temps cela ne semble pas avoir été suffisant pour faciliter une intégration harmonieuse des sino-tahitiens dans leur milieu d'adoption. Leur succès économique qui les distinguait des Polynésiens, peut-être moins bien formés à l'activité économique marchande, a sans doute contribué à les isoler du reste de la société. En effet, en à peine une génération, les membres de cette communauté deviendront relativement prospères. Un travail acharné et des réseaux de solidarité fondés sur le principe du *tung ha kan he*,⁴⁸⁹ a permis aux commerçants chinois de s'imposer sur le marché polynésien. Par exemple, le succès de la famille Chin Foo établi à Tahiti en 1897 illustre cette ascension sociale : arrivés boulangers et ils deviendront rapidement

⁴⁸⁷ Ibid.

⁴⁸⁸ Bruno Saura, *Tinito* (Pirae: Au vent des îles, 2003) 98.

⁴⁸⁹ Le *tung ha kan he* est un système d'entraide intra-communautaire qui permet aux commerçants chinois de gagner des parts de marché face à une concurrence moins organisée.

banquiers.⁴⁹⁰ Souvent, ces Chinois réussirent à se tailler une place dominante dans le commerce de la nacre de la vanille et du coprah. Cette réussite suscite des jalousies et en 1932, un journaliste du quotidien *Le Matin* remarque que sur vingt-cinq goélettes inscrites au bureau du port de Papeete, vingt-et-un appartiennent à des Chinois.⁴⁹¹ Si ces bateaux avaient appartenu à des armateurs français, l'article aurait-il ainsi mentionné leur origine nationale ?

Sur le plan culturel, dès 1922 une école chinoise sera ouverte avec l'accord des autorités coloniales qui n'exigent tout d'abord qu'une heure de français par jour.⁴⁹² À partir de 1947, les heures supplémentaires de français seront ajoutées. Les résultats relativement médiocres aux examens, et surtout le remplacement du Hakka, la langue d'origine de la plupart des Chinois de Tahiti, par le mandarin, fera perdre à l'école chinoise son attrait auprès des parents. Finalement, le gouverneur Grimald⁴⁹³ fermera les écoles chinoises par un arrêté le 13 juin 1964.⁴⁹⁴ À partir de cette même année, la communauté chinoise dont les jeunes vont de plus en plus étudier en France, exprime le souhait de la naturalisation française de tous ses ressortissants. L'Association pour le devenir de la Polynésie française (U.D.P.F) organisée pour défendre les intérêts de cette communauté obtiendra finalement gain de cause en 1973 grâce à une naturalisation collective.⁴⁹⁵ Dans un mémorandum remis à Georges Pompidou, cette organisation mettait de l'avant le loyalisme des futurs citoyens français d'origine chinoise pour

⁴⁹⁰ Saura, Tinito 115.

⁴⁹¹ Saura, Tinito 119.

⁴⁹² Saura, Tinito 134.

⁴⁹³ Cette mesure visant l'assimilation de la communauté chinoise s'explique peut-être par la crainte du gouvernement français de voir se développer une influence chinoise dans un territoire de première importance stratégique du fait de la mise en place du C.E.P.

⁴⁹⁴ Saura, Tinito 140.

⁴⁹⁵ Saura, Tinito 196.

convaincre le gouvernement français d'exaucer leurs vœux d'accession à la citoyenneté : « Il ne fait pas de doute que notre minorité devenue française soit pour le pays et l'État français un apport certain des électeurs dont la maturité politique et les sentiments profrançais présenteraient quelque intérêt pour l'avenir politique du territoire.»⁴⁹⁶

Cette prise de position claire en faveur l'appartenance à la France révèle la situation précaire des sino-tahitiens dans la société polynésienne. En quête de sécurité, ils misent sur la France pour pérenniser leur présence⁴⁹⁷ en offrant leur poids démographique et politique pour éventuellement contrebalancer l'influence de mouvements indépendantistes. Cette requête tombait à point nommé entre les mains d'un gouvernement français résolu à maintenir la souveraineté française en Océanie ; un an après que Pierre Messmer eût fait prendre des dispositions⁴⁹⁸ en Nouvelle-Calédonie pour contenir tout séparatisme kanak. Leur quête de reconnaissance s'adresse donc essentiellement à l'État et à ce stade de leur histoire, ils semblent moins préoccupés par la dimension culturelle de leur enracinement en Polynésie.

Cela est illustré par le fait qu'après avoir fait ce pari sur la France et acquis le statut de citoyen, beaucoup de Chinois d'origine décidèrent de prendre un nouveau nom métropolitain alors que très peu choisirent un patronyme tahitien. Ainsi, des Cheug, Liu, Tsing et Tang devinrent des Guilloux, Chanel, Chenaïsson... Cette francisation des noms porte la marque d'un calcul politique et d'une hybridation culturelle franco-chinoise. Cependant les Chinois de Tahiti sont

⁴⁹⁶ Saura, Tinito 191.

⁴⁹⁷ La France leur offre aussi l'assurance d'une certaine prospérité par les nombreuses subventions qu'elle déverse sur le territoire de la Polynésie française à travers le C.E.P. Les commerçants chinois surent en effet bien profiter du climat économique favorable à leurs affaires.

⁴⁹⁸ Il s'agissait d'utiliser l'immigration pour minoriser les Kanak et prévenir le développement d'un mouvement indépendantiste en Nouvelle-Calédonie. Ce plan d'immigration est détaillé dans la circulaire envoyée par Pierre Messmer à son ministre de l'Outre-mer.

issus d'un métissage culturel plus complexe dans lequel s'entremêlent leur culture d'origine et les apports de la polynésianité mêlés à ceux de la francité comme nous le verrons à travers les textes de Jimmy Ly. Dans cette alchimie du métissage, l'élément chinois n'était pourtant pas nécessairement dominant. En effet, un rapport secret du *Service des affaires administratives du territoire* rédigé à l'intention du ministère de la France d'Outre-mer en 1952 observait la profonde influence de la culture polynésienne sur les Chinois : « ...Le Chinois a peu à peu dégénéré dans l'ambiance polynésienne, pour devenir ce qu'il est aujourd'hui : un être qui n'a plus, sous le physique oriental, qu'un très vague résidu des qualités fondamentales de la race... »⁴⁹⁹

Cependant les Sino-tahitiens se trouvent dans une situation identitaire très ambiguë et inconfortable car leur apparence physique ne correspond plus véritablement à ce qu'ils sont devenus culturellement. En contact avec des Chinois d'Extrême-Orient lors de leurs études en France, des étudiants chinois d'origine tahitienne étaient souvent considérés comme très largement acculturés par les Asiatiques. Trop tahitiens pour les Chinois de Chine, les Polynésiens d'origine chinoise étaient considérés trop chinois pour les Tahitiens de l'A.E.T.⁵⁰⁰ Le fait que pendant l'année universitaire 1966-1967, l'Association étudiante tahitienne ait refusé de fusionner avec celle qui regroupait les étudiants chinois de Tahiti indique la persistance d'un rejet des Sino-polynésiens même parmi les jeunes Tahitiens les plus éduqués. Il faudra attendre l'intervention du Ministère des Départements et des Territoires d'Outre-mer pour que les deux associations étudiantes se regroupent.⁵⁰¹ La vie associative des étudiants polynésiens de France

⁴⁹⁹ Saura, Tinito 137.

⁵⁰⁰ A.E.T. (Association des étudiants tahitiens).

⁵⁰¹ On peut ici percevoir le jeu subtil des étudiants sino-tahitiens qui utilisent l'appui l'Etat français pour renforcer leur position dans la société polynésienne.

semble donc révélatrice de la quête identitaire des jeunes intellectuels polynésiens durant les années 60. Comme le personnage de Sophie dans *Hutu Painu*, ces jeunes Sino-tahitiens payaient leur hybridité par la lancinante douleur du rejet. En fait ils seront encore pendant longtemps considérés par les Tahitiens comme des *Hutu Painu* eux-mêmes.

Aujourd'hui, les Sino-polynésiens sont parvenus à obtenir une égalité de droit grâce à leur accession à la citoyenneté française, et l'un d'entre eux, Gaston Tong Sang, originaire de Bora Bora, a même été président de la Polynésie française.⁵⁰² Malgré ces indicateurs d'intégration, il semble que la reconnaissance de l'Autre ne survienne pas brusquement mais graduellement dans le contexte que nous étudions ; il semble s'agir d'un processus lent et non linéaire. En fait, la reconnaissance légale et politique ne marquent qu'une étape sur la route de l'intégration, mais ne se traduisent pas automatiquement en reconnaissance et acceptation de l'Autre dans le quotidien. Tout au moins, la réprobation de certains traits culturels attribués aux Polynésiens d'origine chinoise dans paralittérature donnent à penser que ce processus d'acceptation de l'Autre n'est pas encore arrivé à son terme.

2.3.5 Le métissage doux-amer de Jimmy Ly

« Depuis que je suis né, j'ai toujours cherché à savoir d'où je viens : là où j'ai la sensation d'être chez moi depuis l'éternité... »⁵⁰³

« C'est trempée dans l'encre de Chine que cette plume s'engagera pour t'offrir de nouvelles voies de salut. »

Jimmy Ly⁵⁰⁴

⁵⁰² Gaston Tong Sang a été président de la Polynésie française à deux reprises de 2006 à 2009.

⁵⁰³ Ly, *Adieu l'étang aux chevrettes* 17.

⁵⁰⁴ Ibid.

Sur le plan culturel, la Polynésie française est un espace métis dans lequel l'apport de la communauté d'origine chinoise est important. Cependant la reconnaissance des Chinois et des demi-chinois dans la société polynésienne ne se fait que lentement et douloureusement. Pour tenter de comprendre ce phénomène, il est utile de situer la dynamique d'intégration de la communauté sino-polynésienne dans son contexte socio-historique. Étayer cette analyse par l'étude de la jeune littérature polynésienne permet de l'enrichir et de l'éclairer des émotions et des sentiments que les politologues ou les sociologues prennent rarement en compte. Les textes de Jimmy Ly illustrent bien les tourments que ressentent les *Tinito et afa tinito*⁵⁰⁵ dans leur tâtonnement identitaire et leur quête de légitimité comme membres de la société tahitienne.

Jimmy Ly est né à Papeete en 1941 de parents chinois. Son éducation cosmopolite le distinguera de la plupart des jeunes polynésiens de sa génération.⁵⁰⁶ En effet, à 14 ans ses parents l'envoient faire des études secondaires à Paris où il a étudié au Collège Stanislas. Ce contact avec la métropole allait ébranler son éducation chinoise : «...Je disais progressivement adieu à mes mentors virtuels, Confucius et Lao Tseu...»⁵⁰⁷ Jusqu'alors, la France était pour lui une «réalité virtuelle.»⁵⁰⁸ Paradoxalement c'est au contact de la culture française que l'auteur prendra graduellement conscience de son identité tahitienne.⁵⁰⁹ Ensuite, il poursuivra ses études au niveau universitaire aux États-Unis. Il ne reviendra à Tahiti qu'à l'âge de 26 ans. Son retour coïncidera avec les profondes transformations économiques, sociales, et culturelles provoquées

⁵⁰⁵ Les Chinois et demis chinois.

⁵⁰⁶ En particulier des jeunes issus des milieux extérieurs à la communauté sino-polynésienne qui fut l'une des premières à envoyer ses enfants outre-mer pour se former.

⁵⁰⁷ Ly, Bonbon, Sœurlette et Pai Coco 46.

⁵⁰⁸ Ly, Bonbon, Sœurlette et Pai Coco 17.

⁵⁰⁹ Ly, Bonbon, Sœurlette et Pai Coco 49.

par l'implantation du Centre d'Expérimentation du Pacifique.⁵¹⁰ Il s'engagera très tôt à travers la vie associative et ses écrits, en faveur de la prise de conscience identitaire de la communauté polynésienne d'origine chinoise. Cofondateur de l'association culturelle chinoise *Wen Fa*,⁵¹¹ il contribuera très activement à la revue des écrivains polynésiens *Littérama'ohi*. À travers son œuvre, Jimmy Ly, *Tinitolynésien*, exprime toute la richesse culturelle de la *polynésianité* métisse faite des apports chinois et français fécondés dans le creuset tahitien. Ce contact direct avec la culture française l'a peut-être incité à choisir la voie des lettres, contrairement à la plupart des Sino-Polynésiens qui lui préfèrent celle des affaires ou d'autres professions plus lucratives.

L'un des thèmes centraux de son œuvre est la difficulté pour les membres de sa communauté de s'intégrer et d'être reconnus dans la société polynésienne. Tout comme Sophie, le personnage central franco-tahitien d'*Hutu Painu*, les Chinois de Polynésie ont longtemps payé au prix fort leur hybridité culturelle : pas assez polynésiens pour les Tahitiens, ils ont été parfois perçus comme trop polynésiens pour les Chinois de la République populaire ou de Taiwan. Cette situation identitaire aussi ambiguë que douloureuse est amplifiée par le fait que la communauté chinoise a résolument choisi de s'appuyer sur l'État français pour sécuriser sa présence en Polynésie. Cette ambiguïté du point de vue du sentiment d'appartenance des membres de cette communauté nourrit un malaise identitaire, fil rouge de l'œuvre de Jimmy Ly. La revendication identitaire des Sino-polynésiens et demi-chinois est relativement récente. Cela s'explique peut-être par le fait que l'enracinement en Polynésie de cette communauté chinoise n'était pas encore établi après la seconde guerre mondiale, puisque certains de ses membres décidèrent de rentrer

⁵¹⁰ CEP était l'institution chargée de mettre en place les essais nucléaires français en Polynésie.

⁵¹¹ L'association Wen Fa publiera une histoire de la communauté chinoise : Jean Marie Dallet, Histoire et portrait de la communauté chinoise de Tahiti (S.I.: C. Gleizal, 1979).

en Chine à cette époque. En effet, les Punti décidèrent de rentrer en Chine vers 1947 tandis que les Hakkas⁵¹² prirent eux le parti de s'implanter définitivement au *Fenua*. Le retour vers la mère patrie chinoise d'une partie des Punti provoqua malgré tout des déchirements car une partie d'entre eux ne put se résoudre à quitter Tahiti. Ce dilemme n'est pas sans rappeler celui de la communauté vietnamienne de la Nouvelle-Calédonie qui fut confrontée au même problème lorsque que la possibilité de rentrer au Tonkin déchira les familles au début des années 60.⁵¹³

Dans *Bonbon, Soeurette et Pai Coco*, l'auteur évoque ses parents qui, comme beaucoup d'immigrants de la première génération, avaient « occulté les bienfaits de leur culture d'origine et n'en voyaient plus que les inconvénients administratifs. »⁵¹⁴ Contrairement à ses parents, Jimmy Ly valorise son métissage culturel. L'originalité de cette hybridation culturelle suscite chez l'auteur à la fois de la fierté mais aussi la douleur d'une quête identitaire non encore assouvie. Cette ambiguïté s'exprime à travers *Bonbon Soeurette et Pai Coco* publié en 1997 dont le prologue exprime à travers une citation d'un poème de Siu Yit Gnin⁵¹⁵ une profonde nostalgie pour la Chine et la douleur de l'exil :

⁵¹² Groupe ethnique auquel appartient l'auteur. Les Hakkas sont originaires du sud de la Chine.

⁵¹³ L'écrivain calédonien d'origine vietnamienne, Jean Vanmai a évoqué ce retour déchirant des Tonkinois de Nouvelle-Calédonie vers l'Indochine dans *Chan Dong*. En Calédonie comme en Polynésie, ce furent surtout les plus âgés qui décidèrent de rentrer dans leur pays d'origine et les générations montantes choisirent de s'enraciner en milieu océanien.

⁵¹⁴ Ibid.

⁵¹⁵ Le nom de ce poète chinois est aussi transcrit Siu Kung Po.

Le temps passe
Comme l'eau du fleuve
Se perd dans les méandres
Vers la terre natale de l'Est
Soixante ans de ma vie
Se sont déjà écoulés sur cette île
Chaque fois que je me remémore
Mon enfance lointaine
C'est comme si je vis toujours dans un rêve
Dont je m'éveille
Avec des cheveux blanchis par les ans.⁵¹⁶

Pour surmonter la douleur de ce sentiment d'exil, il décidera d'entreprendre un pèlerinage sur la terre de ses ancêtres qu'il relatera dans *Adieu l'étang aux chevrettes*. Il rentrera donc en Chine, le pays dont « la seule évocation [le] faisait plonger dans un monde de fantômes, de fantastique et de rêves.»⁵¹⁷ La fascination qu'exerçait sur lui ce pays mythique à ses yeux ne parvenait pas à calmer les appréhensions et les doutes qui l'avaient assailli avant son départ : « Même si j'arrivais là-bas comme un banal touriste de passage, je ne me résignerais pas à être considéré comme un Chinois raté, alors que je ne sais toujours pas à quoi ressemble un Français réussi ou un Polynésien authentique.»⁵¹⁸ Jimmy Ly voulait aussi trouver grâce à ce voyage des raisons d'espérer et des moyens pour puiser la force nécessaire à une renaissance culturelle chinoise en

⁵¹⁶ Ly, *Bonbon, Sœurlette* 5.

⁵¹⁷ Ly, *Adieu* 49.

⁵¹⁸ Ly, *Adieu* 48.

Polynésie. Il en attendait une « recombinaison de son être chinois. »⁵¹⁹ Armé seulement de quelques rudiments de la langue Hakka et d'une culture chinoise acquise en français, il aspirait à présenter de lui l'image d'un Chinois crédible. Rétrospectivement il se considérera naïf car il réalisera au cours de son périple qu'en réalité il ne connaissait presque rien de la Chine.

Néanmoins, ce voyage qui lui permit de rencontrer enfin son peuple d'origine, l'émerveilla : « Et quel fabuleux voyage ce fut ! Je fus rattrapé, bousculé, renversé, secoué, époustoufflé, ravi, émerveillé par le monde chinois. J'ai rencontré des Chinois, les vrais, de souche et non des fac-similés. J'ai enfin visité ce pays du bout du monde qui devait faire taire mes angoisses. »⁵²⁰

Néanmoins, sur le plan de la construction identitaire, ce voyage eut sur lui un effet paradoxal.

La visite de Xia Gong Tan, *Adieu l'étang aux chevrettes*,⁵²¹ village natal de ses grands-parents, le déçut tout particulièrement et ne lui apporta pas ce surcroît de sinité qu'il espérait y trouver en visitant les vertiges de l'histoire de sa famille. Loin de la vision idyllique d'un village niché dans les rizières, il ne découvrit en fait que quelques maisons tristes perdues dans un environnement devenu industriel. Personne ne fut capable de le conduire vers l'autel de ses ancêtres et il ne put même pas rencontrer un quelconque descendant de la famille Ly. Le fameux étang n'était qu'une « minable petite mare d'eau stagnante... »⁵²² Cette flaque aux eaux glauques ne correspondait pas du tout à l'image qu'il se faisait de sa Chine fantasmée, elle semblait plutôt symboliser ses illusions perdues. En effet, il trouva cette exploration « décevante et misérable. »⁵²³ De plus, ce séjour en Chine lui donna la conviction qu'en réalité,

⁵¹⁹ Ibid.

⁵²⁰ Ibid.

⁵²¹ C'est de ce village que provient le titre du livre.

⁵²² Ly, *Adieu* 114.

⁵²³ Ibid.

c'est dans les communautés chinoises d'outre-mer que les traditions sont les mieux conservées : « Eux se disent Chinois presque en se vantant, mais j'ai acquis la certitude lumineuse au fond de moi-même : que ce sont géographiquement des Chinois, mais c'est nous⁵²⁴ qui, aujourd'hui gardons dans nos cœurs les valeurs de la Chine éternelle.»⁵²⁵ Donc, aller vers cette Chine dénaturée pour y puiser une nouvelle vitalité culturelle était une erreur car les Chinois d'outre-mer étaient les véritables dépositaires du patrimoine culturel de l'Empire du Milieu. Enfin, au contact direct avec les Chinois auxquels il s'identifiait si profondément avant son voyage, il se rendit compte que son identité était beaucoup plus complexe qu'il ne le pensait car, bien qu'il fût d'origine asiatique, sa polynésianité et sa francité l'avaient différencié de son peuple d'origine. Il ne trouva donc pas toutes les réponses à ses tourments identitaires en Chine. Néanmoins, malgré cette déception, ce voyage lui apporta beaucoup, car il lui permit par contraste de mieux saisir qui il était vraiment. La distance par rapport à sa Polynésie natale acquise à la faveur de son pèlerinage chinois lui avait ouvert les perspectives nécessaires pour faire émerger les contours de sa personnalité culturelle réelle. Dans *Bonbon sœur*, son séjour en France l'avait aidé à mieux prendre conscience de son identité tahitienne. Dans *Adieu l'étang aux chevrettes* c'est son retour de voyage en Chine qui le ramène à ses racines polynésiennes. De plus, ce livre est une « confession » et une « thérapie.» La fonction cathartique de l'écriture est parfaitement illustrée dans cette œuvre dans laquelle transparaît toute la douleur d'assumer le fardeau d'une identité culturelle aussi complexe que fragile.

Ce voyage en Chine incita l'auteur à écrire *Lettre à mon fils qui visitera un jour la Chine* dans laquelle il exprime le besoin pressant de transmettre la fierté de l'appartenance à la culture

⁵²⁴ Nous les Chinois d'outre-mer.

⁵²⁵ Ly, *Adieu* 133.

chinoise. En effet, Jimmy Ly ressent le besoin d'écrire ce qui forme son identité culturelle avant qu'elle ne disparaisse. Il s'interroge aussi sur sa responsabilité morale par rapport à sa communauté d'origine : « Qu'est-ce que tu as fait dans ta vie de la part de Chinois qui était en toi ? »⁵²⁶ Ce sentiment d'urgence de témoigner de sa culture provient de l'amer constat de la perte rapide d'identité « d'une communauté à l'agonie. »⁵²⁷ L'auteur considère que « les idées chinoises d'autrefois ont presque perdu la bataille et qu'elles sont en train de se diluer [...] La sinité n'a pas seulement reculé, elle est en train de sombrer corps et biens dans les pièges de l'intégration facile. »⁵²⁸ Jimmy Ly déplore aussi la dissolution des solidarités familiales d'hier qui protégeaient chacun des membres de la communauté chinoise contre les grands risques de la vie. Ces réseaux permettaient aux Chinois de vivre en autarcie, presque en « ghettos. » Ly considère que la culture chinoise est « laminée. »⁵²⁹ Il ressent une profonde nostalgie et une grande tristesse d'être le témoin de la mort lente de ce qui fit la richesse de sa communauté : « Aujourd'hui tout cela est en train de disparaître. Les familles s'étiolent, les magasins se bradent et les écoles se ferment les unes après les autres. »⁵³⁰ Le sens du devoir de sauver cette culture en péril guide la plume de l'auteur qui revendique passionnément sa « quête de sinité. »⁵³¹ Il s'interroge ainsi sur la possibilité de vivre sa culture chinoise ailleurs que dans son pays d'origine et tâtonne pour saisir une identité culturelle encore mal définie : « Aujourd'hui, taraudé par ce désir lancinant de trouver l'endroit et le temps auquel j'appartiens, je lutte pour

⁵²⁶ Ly, Adieu 29.

⁵²⁷ Ly, Adieu 9.

⁵²⁸ Ly, Adieu 25.

⁵²⁹ Ibid.

⁵³⁰ Ibid.

⁵³¹ Ly, Adieu 13.

savoir jusqu'où je peux aller dans mes convictions. Hanté par le doute, je cherche à définir cette identité future dont je n'arrive pas à cerner les contours, ni les limites et dont je ne connais que des fragments de vérité.»⁵³² Il se considère donc comme « une sentinelle face à la débâcle qui s'annonce »⁵³³ et se voit montant la dernière charge «... défendant [sa] propre grande muraille... »⁵³⁴

Cependant, s'il revendique hautement ses racines asiatiques, Jimmy Ly ne cherche pas pour autant à nier son océanité car il est aussi à la recherche d'un destin commun avec les autres membres de la société polynésienne. Dans *Matamimi* la romancière Ari'irau a fait de la nourriture la métaphore de la pollinisation culturelle croisée qui sous-tend une identité plurielle en émergence. Jimmy Ly valorise lui aussi aux yeux de son fils le *maa tinito*⁵³⁵ comme expression de la culture chinoise. Il veut lui faire découvrir ces saveurs « qu'on ne trouve dans nulle autre nourriture au monde. » Il nuance cependant son propos par une note en bas de page dans laquelle il classe la cuisine française sur un pied d'égalité avec celle de la Chine.⁵³⁶ Cet hommage de la cuisine française signe en partie son propre métissage culturel franco-chinois. Il s'exprime en poète de l'art culinaire de sa communauté :

Ces petits riens dans une vie de Chinois : comme une cuisine aux saveurs aussi exotiques et excentriques que cette soupe d'apparat service seulement au grand repas, dans un savant panachage de chair de caille dodue, de pattes de poulet noir et de

⁵³² Ly, *Adieu* 10.

⁵³³ Ibid.

⁵³⁴ Ly, *Adieu* 24.

⁵³⁵ La nourriture chinoise.

⁵³⁶ ... Au sujet des « saveurs chinoises qu'on ne trouve dans nulle autre cuisine au monde... » l'auteur ajoute la note suivante en bas de la page 15 : « À part la française, bien entendu. »

vessies de poissons ventrus [...] Ou un potage à la fleur d'osmanthus, fumant dans une citrouille sculptée de dragons ailés...⁵³⁷

En s'adressant à son fils, il oppose ce raffinement de la cuisine chinoise à la « néfaste food » : « Habitué à la consistance d'un hot dog brioché, après la texture craquante de la peau d'un canard fumé au thé du Szechuan enroulé dedans le moelleux d'une crêpe barbouillée de sauce hoisin aux oignons verts.»⁵³⁸ Ce reproche adressé à son fils séduit par la « mal bouffe » laisse filtrer un conflit de valeurs entre les générations que l'on retrouve tout le long de ce livre. Campé dans le rôle d'un père qui dans la meilleure tradition chinoise éclaire son fils de sa sagesse, il lui demande de ne pas oublier ses origines et le fait que les Hakkas de Polynésie ont « emporté avec eux un morceau de Chine.»⁵³⁹ En un mot il lui demande de ne pas nier ses origines. Au demeurant, l'auteur ne se pose pas en gardien intransigeant de la tradition chinoise et comprend que son fils ne puisse se plier à l'obéissance passive qu'exigeait la coutume. Ainsi il lui avoue qu'il ne partage pas toutes les règles rigides de la tradition chinoise : « Je t'accorde volontiers que la soumission idiote et servile, c'est comme mourir enterré vivant.»⁵⁴⁰ Ce point de vue reflète son ouverture d'esprit et son propre métissage culturel. En effet, Jimmy Ly rejette l'idée de claustration dans le domaine de la créativité. Cependant, il craint également la « dilution jusqu'à sa perte » d'une culture trop faible pour supporter un métissage intense⁵⁴¹ et l'effacement des différences dans une « glorification » d'un métissage mal défini.⁵⁴² S'adressant

⁵³⁷ Ly, Adieu 14.

⁵³⁸ Ly, Adieu 14-15.

⁵³⁹ Ly, Adieu 38.

⁵⁴⁰ Ly, Adieu 40.

⁵⁴¹ Ibid.

⁵⁴² Ibid.

à son fils, il s'interroge également sur l'aboutissement d'un mélange de différences qui se traduirait par « une pincée de croyances bouddhistes dans une tranche rationnelle de l'esprit français avec un zeste de compassion si particulière au cœur polynésien. »⁵⁴³ Ainsi, sceptique quant à la possibilité d'une synthèse de cultures parfois porteuses de valeurs contradictoires, il refuse de se faire enfermer dans le rôle d'un « intégriste » de la pureté de la culture chinoise en Polynésie. Évoquant de nouveau la métaphore de la nourriture, il fait remarquer ironiquement que l'on ne peut déguster son foie gras avec du coca. Il s'oppose donc au concept du « métissage à tout-va. »⁵⁴⁴ Il voit dans la notion de métissage culturel poussée à l'extrême le prétexte de ceux qui, ayant perdu leurs repères identitaires, dissimulent leur désarroi derrière une « juxtaposition incohérente, parfois contradictoires de simples apparences de culture. »⁵⁴⁵ Selon lui, les îles hawaïennes illustrent parfaitement la tragédie d'une autre culture polynésienne diluée au point de disparaître derrière une pâle représentation commerciale de sa splendeur passée.

En effet, dans le dernier chapitre de son livre éloquemment intitulé « Tahiti qui est toujours plus belle quand on n'y revient »,⁵⁴⁶ l'auteur évoque son lien avec sa terre natale polynésienne. Ce retour vers la Polynésie provoque en lui une réflexion intense sur l'insertion de sa communauté dans ce pays océanien en devenir. Tout en restant profondément attaché à ses valeurs Hakka, il prend conscience de la nécessité de participer à l'évolution de son *Fenua* à travers un dialogue fécond des cultures pour éviter les enfermements stériles, générateurs de discrimination. Il voit

⁵⁴³ Ly, Adieu 42.

⁵⁴⁴ Ly, Adieu 43.

⁵⁴⁵ Ibid.

⁵⁴⁶ Ly, Adieu 130.

cette Polynésie à construire comme « une terre d'échanges intellectuels, fructueux, limpides pour devenir ce creuset de diversité, de multiplicité et de respect, dans lequel les traditions, le patrimoine et la culture des uns et des autres sont autant de valeurs ajoutées.»⁵⁴⁷ Il ne conçoit pas du tout sa polynésianité métisse comme une contradiction insoluble mais bien plutôt comme une pierre apportée à la construction de la maison commune. Dans cette esprit, il affirme : « Je ne veux pas être moins chinois pour être plus polynésien ou français : mon rêve est de pouvoir conjuguer tous les gens humains au même diapason.»⁵⁴⁸ Jimmy Ly ne se sent donc nullement obligé de nier un aspect ou l'autre de son identité culturelle. En Polynésie, il voudrait qu'elle soit le fruit d'une utopie grâce à laquelle chacun se sentirait accepté quelle que soit son origine. À la fois chinois, français, et polynésien, Jimmy Ly s'identifie totalement à cet idéal de métissage culturel. Il est parfaitement lucide de ses propres contradictions, en particulier de celle qui consiste à écrire en français à son fils pour lui dire qu'il faut rester chinois. En fait, il voit dans ce paradoxe « un gage d'universalisme »⁵⁴⁹ et une façon de démontrer que sa démarche réside dans un métissage authentique produit par la raison. Ce métissage il le perçoit comme « la vraie couleur prochaine de l'humanité, celle qui concilie la diversité culturelle avec la nécessaire unité du genre humain.»⁵⁵⁰

Jimmy Ly occupe dans la société polynésienne la fonction de psychothérapeute et de médiateur. Les tourments identitaires qu'il exprime à travers son écriture brisent un silence dans lequel était claustrée la communauté sino-polynésienne. Ce mutisme étouffant était pathogène car il

⁵⁴⁷ Ly, Adieu 136.

⁵⁴⁸ Ly, Adieu 137.

⁵⁴⁹ Ly, Adieu 141.

⁵⁵⁰ Ibid.

contenait une violence symbolique invisible mais durement ressentie par les Polynésiens d'origine chinoise blessés dans leur être et dans leur dignité par la douleur lancinante du rejet. Le succès économique et social de la communauté chinoise, facilité par le respect de l'éducation, ne suffisait pas à effacer l'histoire douloureuse de ces descendants de « coolies » et de petits commerçants aussi ingénieux que laborieux. Bien des Polynésiens d'origine chinoise payèrent leur ascension sociale impressionnante par l'envie et le mépris.

Aujourd'hui, la question de la reconnaissance de l'acceptation de cette communauté en Polynésie française n'est pas entièrement réglée. Cependant, en exprimant publiquement ce que beaucoup de Sino-polynésiens vivaient secrètement dans la honte et la douleur, il a contribué à les délivrer d'un lourd fardeau. Enfin, valorisés dans leur culture chinoise et dans leur histoire en tant que descendants d'immigrants misérables mais travailleurs, ils peuvent désormais se sentir plus fiers de leurs origines. En représentant les Polynésiens d'origine chinoise dans leur réalité humaine, Jimmy Ly combat aussi l'ignorance à la source des clichés sinophobes. Il serait excessif de lui prêter plus d'influence qu'il n'en détient réellement car ses livres ne sont pas lus de tous. Néanmoins, en proposant le métissage culturel comme utopie pour une Polynésie plurielle, de sa plume trempée d'encre de Chine et de larmes, l'auteur contribue à la reconnaissance des sino-polynésiens et à une redéfinition de l'identité du *Fenua* qui intègre l'altérité. La paralittérature polynésienne a également abordé cette question différemment par le biais de l'humour à travers la représentation des personnages de Lee Fou et de Wang Du Toc.

2.3.6 Le « Tinitolynésien » dans la paralittérature

« Les vrais sociologues, ce sont les auteurs de bandes dessinées... »⁵⁵¹

Roland Barthes⁵⁵²

Dans un article publié en 1975 intitulé *La constitution du champ de la bande dessinée*⁵⁵³ dans le premier numéro des *Actes de la recherche en sciences sociales*, Luc Boltanski met en évidence l'importance de la bande dessinée en tant qu'objet d'étude sociologique. Aujourd'hui, l'analyse de la BD n'a pas encore acquis parmi les universitaires une légitimité incontestée en tant que produit culturel digne d'intérêt. Cependant, ces mentalités semblent évoluer et Brandon Thomas, un doctorant de LSU, a récemment écrit une thèse de maîtrise⁵⁵⁴ particulièrement intéressante dans laquelle il montre que la BD a en fait contribué à construire des stéréotypes attribués aux Arabes dans la culture populaire française. Donc, à la lumière des résultats de cette recherche, intégrer l'analyse des stéréotypes contenus dans les bandes dessinées polynésiennes à notre corpus pourrait utilement étayer notre étude.

Comme nous l'avons vu, la communauté d'origine chinoise participe activement au processus de métissage culturel en Polynésie française. Ce processus de transculturation se reflète dans la

⁵⁵¹ Gisèle Halimi, *Le lait de l'oranger* (Paris: Gallimard, 1988) 399.

⁵⁵² Réflexion de Roland Barthes faite à l'occasion d'un déjeuner à l'Hôtel de Lassay offert par Edgar Faure auquel étaient conviés la dessinatrice Claire Brétécher ainsi qu'Emmanuel Le Roy Ladurie, Jacqueline de Romilly, et d'autres intellectuels français.

⁵⁵³ Brandon Thomas, "Stereotype and representation of Near and Middle Eastern Peoples In La Bande Dessinée" *MA Thesis*. Louisiana State University, 2010.

⁵⁵⁴ Luc Boltanski, « La constitution du champ de la bande dessinée, » *Actes de la recherche en sciences sociales* Vol. 1, n. 1 janvier 1975 : 37-59.

littérature et la paralittérature polynésienne. Gotz, l'auteur de la bande dessinée *Pito Mā*, met en scène le personnage de Lee Fou, Tahitien d'origine chinoise qui fait partie d'un groupe d'amis symbolisant presque toute la diversité ethnique et culturelle du territoire. La représentation positive de cette diversité culturelle polynésienne rappelle celle de l'auteur calédonien de la *Brousse en folie* Bernard Berger. Comme lui, Gotz contribue à la reconnaissance de l'Autre, qu'il soit *popaa* ou *tinito*.⁵⁵⁵

⁵⁵⁵ Ces deux adjectifs *reo tahiti* (tahitiens) signifient : d'origine européenne (*popaa*) ou chinoise (*tinito*).

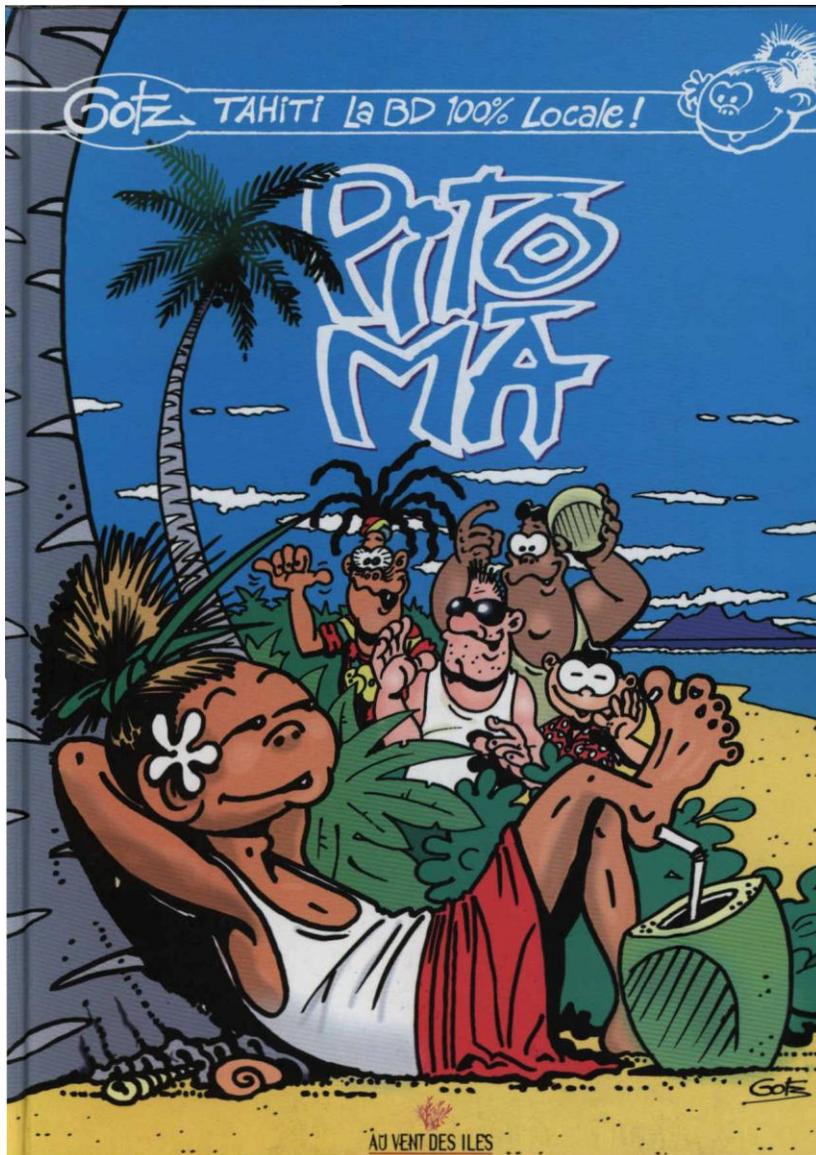


Fig. 13 *Pito Mā*



Fig. 14 *Pito Mā* : Lee Fou

Sur le mode humoristique, sa représentation révèle la façon dont les Sino-polynésiens sont perçus dans la culture populaire. Le métissage des éléments polynésiens et chinois apparaissent tout d'abord dans la dénomination ethnique de Lee Fou : il est « tinitolynésien.»⁵⁵⁶ Ce néologisme formé de la racine tahitienne *Tinito* signifiant chinois est rattaché au suffixe *lynésien* qui se réfère à l'appartenance à la communauté polynésienne dans son ensemble. Cette créativité lexicale est elle-même fondatrice, car en inventant ce néologisme, l'auteur contribue à dire, et donc à légitimer, le métissage ethnoculturel polynésien. De plus, le ton humoristique, cher aux Tahitiens, employé par l'auteur pourrait faciliter l'acceptation de l'*afa tinito*⁵⁵⁷ dans

⁵⁵⁶ Figure 15.

⁵⁵⁷ Le demi chinois.

l'imaginaire des Polynésiens. La description de Lee Fou reflète une hybridité culturelle caricaturale : son apparence vestimentaire impeccable semble le distinguer de la décontraction des Tahitiens : « Mèche de cheveux indécoiffable, chemise toujours propre, pantalon impeccable... »⁵⁵⁸ Socialement, il appartient bien à la catégorie favorisée des hommes d'affaires puisqu'il est l'héritier de l'empire familial « Wang Du Toc » ; d'ailleurs, les lunettes cerclées qu'il porte « pour lire les chiffres » attestent bien de son appartenance à la classe des marchands asiatiques. De plus, semblant correspondre d'assez près aux clichés qui caricaturent souvent les Chinois, Lee Fou « aime le jeu et les affaires et il est discret, réservé, mais astucieux.»⁵⁵⁹ Si ce personnage hybride est bien chinois, il est aussi polynésien. Sa polynésianité s'exprime surtout à travers son penchant pour les plaisirs et les dépenses, car, bien que lié à l'empire familial « Wang Du Toc », son tempérament ne coïncide pas avec la frugalité que les stéréotypes dominants à Tahiti prêtent aux Chinois. Il attend d'hériter de l'empire familial pour tout dépenser en biens de consommation.⁵⁶⁰



Fig.15 *Pito Mā* : Wang Du Toc

⁵⁵⁸ Figure 15.

⁵⁵⁹ Voir la planche de *Pito Mā* présentée plus bas.

⁵⁶⁰ Ibid.

Ainsi il porte un sourire qui « attestant son côté polynésien » contrastant avec la rigueur de son oncle Wang Du Toc qui lui présente un visage austère, entièrement dominé par ses affaires, incapable de sourire comme les Polynésiens. Il offre l'image du Chinois qui refuse de s'ouvrir à la culture tahitienne. Il est à 100 % *tinito* comme M. Dumortier est à 100 % *farāni*. Ces deux personnages sont représentés comme antipathiques car ils ne savent pas s'ouvrir à l'Autre. Ce que le discours de cet album de la série *Pito Mā* suggère, c'est que l'intégration des minorités visibles polynésiennes passe par la voie d'un minimum de métissage culturel choisi. Le personnage de Rimap, ancien militaire, qui malgré son esprit « rigide et carré » sait s'assouplir d'année en année tout en absorbant graduellement la culture polynésienne et même sa langue, est présenté comme un modèle d'intégration à suivre. Pour Gotz, qui représente le métissage comme un enrichissement mutuel, la reconnaissance par l'Autre et de l'Autre suppose une démarche d'hybridation culturelle volontaire. La bande dessinée qu'il utilise comme véhicule de sa pensée a probablement une audience plus large que les œuvres classiquement littéraires. Il utilise l'humour pour diffuser son message d'acceptation de l'altérité dans la fraternité d'une Polynésie française réconciliée avec sa diversité.

Reconnaître l'Autre et se faire reconnaître par lui sont des thèmes qui occupent une place centrale dans la littérature actuelle de la Polynésie française. Longtemps enfermés dans des représentations construites par des étrangers, les Tahitiens ont mis en pris la plume pour se réécrire selon leur sensibilité et leur identité propre. Cette écriture a une fonction cathartique et contribue à les aider à surmonter le traumatisme colonial provoqué par les essais nucléaires et leurs conséquences écologiques et sociales. Dans l'ensemble, au-delà de sa fonction thérapeutique, la littérature polynésienne occupe également une fonction imaginative capitale dans un pays en train de se redéfinir. Elle contribue en effet à construire dans l'imaginaire des

Polynésiens un projet de société dans laquelle le métissage culturel serait le fondement idéologique.

En Nouvelle-Calédonie les écrivains remplissent des fonctions semblables. Cependant, le fardeau de l'héritage colonial est tellement lourd qu'il a failli détruire dans les années quatre-vingt tout espoir de construire une Nouvelle-Calédonie plurielle. Les auteurs calédoniens doivent donc faire face à des défis plus difficiles à relever dans un milieu où, comme nous le verrons, le métissage biologique n'a pas coïncidé avec une hybridation culturelle.

CHAPITRE 3. LA NÉGATION DE L'AUTRE EN NOUVELLE-CALÉDONIE: CONTEXTES HISTORIQUES ET SOCIO-CULTURELS

3.1: De la tentation du génocide à la révolte kanak des années 80

3.1.1 Le traumatisme de la colonisation de peuplement et le régime de l'indigénat

Les relations entre la France et les premiers habitants de la Nouvelle-Calédonie sont caractérisées par des tensions et des rébellions récurrentes. Contrairement à la Polynésie française, la Nouvelle-Calédonie fut une colonie de peuplement. L'établissement de plusieurs vagues d'immigration depuis la prise de possession par la France en 1853 a toujours provoqué une résistance de la part de la population kanak. Comme l'Australie, la Nouvelle-Calédonie fut tout d'abord une colonie pénitentiaire⁵⁶¹ et de 1864 à 1897,⁵⁶² 75 convois, soit un total de 20 000 prisonniers, furent dirigés vers les pénitenciers de la Grande Terre et L'Île des Pins. Malgré les cinq cents prisonnières volontaires pour aller épouser des déportés en Calédonie, un grand nombre de libérés du bagne formeront des couples avec des femmes mélanésiennes. Ces unions sont à l'origine d'enfants métis qui s'intégreront soit dans la population kanak soit parmi les Européens. Il s'agit de la première phase d'un métissage biologique qui contribua sans doute à l'amorce d'un premier métissage culturel du côté kanak car les Européens restèrent jusqu'à récemment fermés aux apports de la culture mélanésienne.⁵⁶³ En 1872, aux condamnés de droit commun s'ajouteront les 4250 hommes et femmes déportés de la Commune dont fit partie

⁵⁶¹ Alban Bensa, Nouvelle-Calédonie: vers l'émancipation (Paris : Gallimard, 1998) 57.

⁵⁶² Ibid.

⁵⁶³ Bensa, Nouvelle-Calédonie: vers l'émancipation 59.

Louise Michel.⁵⁶⁴ En 1897, le gouverneur Paul Feillet mit fin à la transportation et favorisa l'établissement de colons libres qui eux aussi bénéficièrent de concessions redistribuées grâce aux terres volées aux Kanak.⁵⁶⁵ Pourtant, le jour de la prise de possession, à Balade, le capitaine de vaisseau, Tardy de Montravel, avait assuré les Kanak de la protection de la France en particulier en ce qui concernait leurs droits fonciers : « Voulez-vous être français ? Désirez-vous que votre pays soit soumis à la domination française ? Nous vous protégerons, vos terres seront toujours à vous, on ne vous prendra que ce qui n'est pas nécessaire.»⁵⁶⁶ En fait, cet engagement ne fut jamais respecté, et graduellement les Kanak virent se rétrécir leur patrimoine foncier au point d'être confinés à une fraction de la superficie totale de l'île.⁵⁶⁷ De plus, contrairement à certaines vieilles colonies telles que le Sénégal où dès 1848, Gorée et Saint Louis envoyèrent un député à l'Assemblée nationale, les droits politiques⁵⁶⁸ ne furent accordés que très tardivement aux Kanak en 1946. À la merci des abus de pouvoir de l'administration coloniale des colons, les sociétés kanak ont été profondément traumatisées par la colonisation. Marc Ferro remarque justement que « le ressentiment des colonisés est d'autant plus vif qu'on leur a pris ou confisqué des terres, et que les pays où les conflits ont été les plus violents sont liés à ce dessaisissement : l'Algérie, le Kenya, le Zimbabwe, l'Afrique du Sud, et Israël ... »⁵⁶⁹ Cette observation correspond parfaitement au cas de la Nouvelle-Calédonie où parmi toutes les blessures infligées par le colonialisme, celles que provoquèrent les spoliations foncières ont particulièrement

⁵⁶⁴ Bensa, Nouvelle-Calédonie: vers l'émancipation 67.

⁵⁶⁵ Bensa, Nouvelle-Calédonie: vers l'émancipation 169.

⁵⁶⁶ Bensa, Nouvelle-Calédonie: vers l'émancipation 81.

⁵⁶⁷ Bensa, Nouvelle-Calédonie: vers l'émancipation 87.

⁵⁶⁸ Jean Guiart, Destin d'une église et d'un peuple : Nouvelle-Calédonie 1900-1959 (Paris : Mouvement du Christianisme Social, 1959) 50.

⁵⁶⁹ Marc Ferro, Le ressentiment dans l'histoire (Paris : Odile Jacob, 2007) 179.

déstabilisé les communautés mélanésiennes.⁵⁷⁰ En effet, dans la culture kanak la terre est intimement liée à l'identité et recèle une signification beaucoup plus profonde que sa simple valeur économique. L'arrêté du gouverneur Paul Feillet du 23 novembre 1897 intitulé « Procédure à suivre pour le cantonnement des indigènes » a marqué le début d'une politique d'accaparement des terres par les autorités coloniales à des prix dérisoires. Ainsi, sans pouvoir véritablement faire appel des décisions de l'administration coloniale, les Kanak devaient céder leurs terres à des prix symboliques : les indemnités par hectare variaient entre 0.41 F et 3.57 F. « L'indemnisation » pour un hectare de terre ancestrale correspondait à une moyenne de 1,85 F soit à peine plus que le salaire d'une journée de travail d'un Kanak chez un colon. Cela représentait beaucoup moins que l'impôt de capitation de 10 F exigés à chaque homme adulte à partir de 1900. En 1903 au terme de ce processus « de cantonnement des indigènes » toutes les tribus de la Grande Terre ne disposaient plus que de 13,6 % de la superficie de leur pays.⁵⁷¹ Non seulement les terres étaient pratiquement volées, mais les tribus enracinées depuis des milliers d'années étaient contraintes de s'établir dans des réserves peu fertiles. On ne leur laissait qu'un délai de un à six mois pour aller se réfugier dans ces cantonnements. Selon Jean Guiart, la spoliation foncière dont furent victimes les Kanak s'apparente à celle qui déposséda les Indiens d'Amérique du Nord.⁵⁷² Ces injustices commises au nom de la France contribuèrent à provoquer des insurrections kanak, dont celle de 1878 faillit menacer l'existence même de la colonie. La répression fut particulièrement violente et, dans les cercles militaires, la possibilité

⁵⁷⁰A. Saussol, L'Héritage : essai sur le problème foncier mélanésien en Nouvelle-Calédonie (Paris: Musée de l'Homme, 1979).

⁵⁷¹Christiane Terrier, "Questions de périodisation de l'histoire océanienne à travers l'exemple néo-calédonien," Histoire de la Nouvelle-Calédonie Approches croisées Actes de la 16e conférence de l'Association des Historiens du Pacifique, ed. Frédéric Angleviel (Nouméa-Koné: Les Indes Savantes, 2004) 255-287.

⁵⁷²Guiart, La terre est le sang des morts 214.

de l'élimination des Mélanésiens fut même évoquée. Ainsi le Commandant Testard exprima explicitement cette tentation génocidaire:

Le Calédonien est intelligent, mais c'est un monstre de perversité ; il faut commencer par détruire cette population si l'on veut vivre en sécurité dans ce pays. Le seul moyen qui paraisse un peu praticable pour en arriver à bout, serait de faire des battues comme pour les loups en France, avec plusieurs détachements de trente hommes, détruire les plantations et les villages et renouveler ces razzias plusieurs fois par jour à l'approche de la saison des pluies.⁵⁷³

Ce projet d'extermination des premiers habitants de la Nouvelle-Calédonie montre à quel point leur humanité était niée. Le commandant Testard compare les Kanak à des loups qu'il faut anéantir sans se rendre compte, qu'en fait, le prédateur c'était lui. Nié dans son humanité, entrave au projet colonial, l'Autre⁵⁷⁴ était donc voué au nettoyage ethnique selon cet officier. Néanmoins, il faut se garder de faire de cette déclaration d'un individu la politique officielle de la France en Nouvelle-Calédonie. En effet, selon José-Louis Barbançon, l'écrivain et historien calédonien proche de Jean-Marie Tjibaou, ce que suggérait ce militaire n'exprimait pas un point de vue officiel. Il affirme en effet :

...j'ai pu étudier dans les archives, assez de rapports d'inspection, d'instructions aux gouverneurs, de dépêches ministérielles, de comptes rendus de Conseil Privé, pour l'affirmer : à la différence de la colonisation australienne, il n'y a jamais eu en

⁵⁷³ Guiart, La terre est le sang des morts 58.

⁵⁷⁴ L'Autre est ici l'indigène du point de vue du colonisateur.

Nouvelle-Calédonie une volonté systématique d'élimination de la race kanake,
l'Administration, les médecins de Brousse, et les missions y veillèrent.⁵⁷⁵

Ce que relate l'historien explique sans doute en partie que, malgré une très violente répression, le plan d'extermination de Testard ne fut jamais appliqué par l'administration coloniale. On peut donc parler d'une tentation génocidaire dans certain cercles du système colonial.

Néanmoins, aucun projet d'élimination physique des Kanak n'a jamais été mis en œuvre par les gouverneurs de la Nouvelle-Calédonie. Les missionnaires protégèrent les Mélanésiens de ce genre de menace. Ainsi les Pères Maristes⁵⁷⁶ s'opposèrent eux- aussi au massacre des Kanak après l'insurrection de 1878. Cependant, si l'on ne les tua pas, leur condition de vie se dégradèrent car les tribus mélanésiennes ne furent pas uniquement dépossédées de la plus grande partie de leurs terres, elles furent aussi soumises au travail forcé surtout de 1903 à 1928.⁵⁷⁷ Ainsi, il suffisait que les Européens fassent par écrit une demande d'assistance au Service des Affaires Indigènes pour que des Kanak leur soient « prêtés » pour effectuer des corvées chez eux sans véritable salaire.⁵⁷⁸ Selon Jean Guiart, l'exploitation n'était pas seulement économique, elle était aussi sexuelle, car les jeunes colons européens abusaient souvent des jeunes filles mélanésiennes qui venaient travailler dans leurs exploitations agricoles. La littérature calédonienne, et les textes de Déwé Gorodé en particulier évoquent cet aspect de la violence coloniale. Quand ils commencèrent à produire à leur compte du café ou d'autres

⁵⁷⁵ José-Louis Barbançon, La Terre du lézard (Nouméa : Île de Lumière, 1995) 25.

⁵⁷⁶ La correspondance des frères maristes au sujet de cette insurrection, réunie dans l'ouvrage suivant, laisse en effet entendre qu'ils s'opposèrent aux projets d'élimination des Kanaks : voir François Bogliolo, Johanne Labarde, et Lucette Letierce, Jours de colère , Jours d' Atai : L'insurrection de 1878 d' après les correspondances des frères maristes (Nouméa: Île de Lumière, 2000).

⁵⁷⁷ François Bogliolo, Johanne Labarde, et Lucette Letierce, Jours de colère , Jours d' Atai : l'insurrection de 1878 d' après les correspondances des frères maristes (Nouméa: Île de lumière, 2000) 237.

⁵⁷⁸ Bogliolo, Labarde, et Letierce, Jours de colère 58.

produits agricoles, les Kanak étaient souvent volés par des commerçants caldoches qui faussaient les balances que les Mélanésiens ne pouvaient pas lire.⁵⁷⁹ Marginalisés sur le plan économique, et mal préparés à entrer en compétition avec les Européens, car leur scolarisation était négligée par les autorités coloniales, les Kanak furent souvent humiliés et considérés comme paresseux par les colons à qui profitait ce système.⁵⁸⁰ Ce genre d'humiliation a sans aucun doute constitué une blessure durable et profonde à la dignité des Kanak. Les violences des années 80 sont l'une des conséquences de ces atteintes répétées à l'estime de soi dont le cuisant sentiment d'injustice s'est transmis de générations en générations. Le traumatisme colonial ne se limita pas au vol des terres et au cantonnement des Mélanésiens regroupés par tribus sur des terres ingrates. Il fut aussi provoqué par le régime de l'indigénat, système disciplinaire conçu dans le but de réprimer et de contrôler les Kanak. En effet, ce régime leur confisquait le peu de liberté qui leur restait car il les assujettissait également à des corvées et limitait leurs déplacements soumis au contrôle de l'administration coloniale. Les femmes furent elles aussi victimes de cette privation de liberté puisqu'un arrêté du gouverneur du 12 février 1912 leur interdisait même de quitter leur tribu.⁵⁸¹ En somme, ce régime de l'indigénat qui a sévi de 1887 jusqu'à son abolition⁵⁸² en 1946, assignait aux Kanak un statut inférieur dans leur propre pays. Comme le résumait le droit colonial « les indigènes sont des sujets français mais ils ne jouissent pas des droits des citoyens français. »⁵⁸³ Cette formule illustre très bien le manque

⁵⁷⁹ Guiart, La terre est le sang des morts 266.

⁵⁸⁰ Guiart, La terre est le sang des morts 270.

⁵⁸¹ Pierre Darest, Traité de droit colonial Vol.1 (Paris: n.p., 1931) 483.

⁵⁸² Loi du 7 avril 1946 votée par l'Assemblée nationale française.

⁵⁸³ Darest 334.

de reconnaissance des Kanak et les contradictions d'un système colonial qui imposait sa souveraineté au nom de valeurs dont il refusait le bénéfice aux peuples conquis.

En effet, pour les Kanak pris dans la nasse du système de l'indigénat, la liberté, l'égalité et la fraternité n'étaient que des promesses vides de sens.

Il faudra attendre la loi proposée par le Sénégalais Lamine Gueye, député-maire de Dakar, adoptée le 7 mai 1946 à l'Assemblée Nationale française, pour, qu'au moins en droit, les Kanak deviennent égaux en droit à tous les autres Calédoniens. Cette loi, souvent comparée à l'édit de Caracalla (212), octroyait la pleine citoyenneté française à tous les « nationaux français indigènes.»⁵⁸⁴ Ce changement de statut correspond également à l'entrée des Kanak sur la scène politique calédonienne. Ils en étaient, en effet, exclus jusqu'à leur émancipation d'un système ennemi de l'esprit et de la lettre de la Déclaration Universelle des Droits de l'homme. Il est à noter que cette libération ne sera pas une initiative locale, mais qu'elle sera imposée de l'extérieur de la Calédonie par la métropole sous l'impulsion des députés d'Outre-mer. Du point de vue d'une grande partie des Caldoches, cette reconnaissance élémentaire de l'Autre a donc été tout d'abord subie avant d'être graduellement acceptée à contrecœur. L'accession à la citoyenneté française fut naturellement accompagnée de l'abolition du régime de l'indigénat dont la conséquence immédiate fut la levée des restrictions à la libre circulation des Kanak jusque-là entravée. Cette liberté de circulation allait contribuer à intensifier les contacts entre Mélanésiens et les autres composantes de la population non mélanésienne. Après l'abolition du régime de l'indigénat, ce sont en effet les églises qui ont mis en place les premiers partis politiques destinés à défendre les droits des Mélanésiens. Des métropolitains, établis sur le

⁵⁸⁴ Jean Martin, Lexique de la colonisation française (Paris: Dalloz, 1988) 238.

territoire, liés eux aussi aux églises et inspirés par l'œuvre de Leenhardt, ont contribué à intégrer les Kanak à la vie politique de leur propre pays. Jean Guiart, disciple du pasteur Leenhardt, fut l'un d'entre eux. Il est particulièrement intéressant de constater que les acteurs de cette remise en cause de l'ordre politique hérité de la colonisation furent formés à l'anthropologie et qu'ils venaient le plus souvent de France métropolitaine :

Avec quelques amis métropolitains faisant partie des cadres de la France d'outre-mer, nous avons agité en privé le problème de la nécessité de renouveler la vie publique calédonienne, alors entièrement aux mains de représentants des principaux intérêts commerciaux et industriels, et dominée par une volonté de refus de toute participation à l'élément autochtone.⁵⁸⁵

Cependant, si la suppression du régime de l'indigénat accordait aux Kanak l'égalité de droits avec les autres Calédoniens, elle ne supprimait pas pour autant les stéréotypes négatifs qui contribuaient à les marginaliser dans leur propre pays. Ces stéréotypes sont nés des représentations coloniales qui ont déshumanisé les Kanak de façon durable dans l'esprit des Européens.

3.1.2 La déshumanisation du Kanak à travers sa représentation

Dans sa phase initiale, la colonisation a ignoré les Kanak, et ne les a pas reconnus en tant qu'êtres humains dignes de respect. Leur représentation comme êtres inférieurs sans culture, indignes du titre d'hommes, a servi à légitimer la conquête coloniale. Elle les a durablement humilié et a grandement contribué à creuser un fossé entre les communautés. C'est pourquoi,

⁵⁸⁵ Guiart, La terre est le sang des morts 60.

afin d'éclairer la réflexion sur la reconnaissance de l'Autre en Nouvelle-Calédonie, il est utile d'aller aux origines de la construction de cette image négative des Mélanésien.

Malgré son éblouissant massif corallien⁵⁸⁶ inscrit sur la Liste du Patrimoine Mondial de l'Unesco et la splendeur de ses paysages, la Nouvelle-Calédonie n'a pas nourri, comme la Nouvelle-Cythère, les rêves d'évasion et d'ailleurs meilleurs des Occidentaux. En effet, philosophes, artistes, ou écrivains rebelles d'Europe et d'Amérique n'en ont que très rarement⁵⁸⁷ fait l'ultime refuge de leurs utopies et de leurs fantasmes. Les mythes sont tenaces, puisque jusqu'à présent, l'image de la Polynésie fait beaucoup plus rêver les lecteurs européens que celle de la Nouvelle-Calédonie. Cela est si vrai que selon Laurence Viallard, fondatrice de la maison calédonienne d'édition *Grain de Sable*, « Des auteurs comme Nicolas Kurtovitch et Claudine Jacques se font maintenant éditer à Tahiti [...] car l'image de Tahiti est plus vendeuse en France que celle de la Calédonie. »⁵⁸⁸ Cette surprenante différence de perception s'explique en grande partie par les premières représentations ethnographiques des Kanak par les Européens, et celles des femmes en particulier, fondées sur des préjugés très défavorables aux Noirs. La définition même de frontières séparant la Mélanésie de la Polynésie provient d'une interprétation ethnocentrique et superficielle de la richesse culturelle de l'Océanie. L'ethnologue Jean Guiart met en cause cette différenciation même des aires culturelles mélanésiennes et polynésiennes

⁵⁸⁶ Les experts de l'Unesco considèrent que le lagon calédonien est d'une « valeur universelle exceptionnelle » et que les « lagons et récifs coralliens tropicaux de Nouvelle-Calédonie sont parmi les systèmes récifaux les plus beaux du monde ». Ce qui correspond au critère (vii) des normes d'inscriptions au registre mondial. Le lagon calédonien a été inscrit au registre de l'Unesco le 7 juillet 2008. <<http://whc.unesco.org/fr/list/1115>>.

⁵⁸⁷ Un phalanstère fut implanté à Yaté au XIXe siècle. Cette expérience éphémère est relatée par Dauphiné in : Joël Dauphiné, *Yaté de 1840 à 1870 : les débuts de la présence européenne et l'expérience d'un phalanstère* (Nouméa: Centre territorial de recherche et de documentation pédagogiques, 1986).

⁵⁸⁸ "Un écrivain doit réveiller les consciences." *Les Nouvelles Calédoniennes* 15 09 2009: <<http://www.lnc.nc/pays/186-interview/168079--un-ecrivain-doit-reveiller-les-consciences-.html?q=nicolas+kurtovitch>>.

définies à partir de critères occidentaux dès les premiers contacts. Selon lui, Mélanésiens et Polynésiens partagent beaucoup plus de traits culturels que ne le laisse entendre ces délimitations grossières, établies sur des apparences, par des explorateurs pressés et des géographes mal informés. En effet, les frontières dressées entre Mélanésie et Polynésie reflètent plus les préjugés négatifs des Européens sur des peuples à la peau plus sombre qu'une discontinuité profonde entre deux mondes fondamentalement différents. Cette classification des Océaniens à partir de la couleur de leur peau a durablement influencé la perception et la représentation de la Mélanésie et de la Polynésie. Jean Guiart et son collègue, l'ethnologue tongien Epeli Hau'ofa, se rejoignent pour dénoncer les fausses représentations des Mélanésiens, «... qui procèdent d'une longue suite de la littérature remontant à au moins deux siècles écrites par des explorateurs, des navigateurs, des aventuriers, des missionnaires, des fonctionnaires coloniaux et d'autres, qui ont établi le romantisme des Polynésiens et le dénigrement des Mélanésiens...»⁵⁸⁹

Les observations pseudo-scientifiques que le médecin de marine Maurice Vincent fit sur la société mélanésienne vers la fin du XIXe siècle reflètent les préjugés négatifs de l'époque sur les Kanak : « Les premiers canaques en étaient à l'âge de pierre lorsque nous avons pris leur île en 1853. Les explorateurs les représentaient comme mangeant leurs semblables, sans cesse en guerre.»⁵⁹⁰ Ce genre de stéréotypes touche également les femmes mélanésiennes qui, contrairement aux Tahitiennes abondamment fantasmées dans la littérature coloniale, ont été représentées comme repoussantes. Le récit de voyage à la Nouvelle-Calédonie de Victor de Rochas publié en 1861 illustre bien ces représentations biaisées par un racisme anti-noir et révèle

⁵⁸⁹ Guiart, La terre est le sang des morts 30.

⁵⁹⁰ Maurice Vincent, Les Canaques de la Nouvelle-Calédonie: esquisse ethnographique (Paris: A. Challamel, 1895) 8.

la quasi répulsion physique des Européens vis-à-vis des femmes Kanak : «La laideur des Calédoniennes est connue ; avec leurs têtes rasées, leurs lobules de l'oreille horriblement perforé ou déchiquetée, elles présentent, même à un âge plus avancé, un tableau des moins séduisant. Vouées à de rudes labeurs à des mauvais traitements, elles ont une vieillesse précoce...»⁵⁹¹

Ce récit de voyage est accompagné d'une gravure qui enlaidit de façon grotesque un groupe de femmes canaques. En fait, le ton dominant de ces descriptions grossièrement injustes est celui du racisme et du mépris qui reflètent assez bien la nature des relations initiales des conquérants avec leurs nouveaux sujets canaques. Près d'un siècle plus tard, loin d'être atténuée, cette représentation négative se perpétua à l'occasion de l'Exposition Coloniale Internationale de Paris en 1931 durant laquelle un groupe de cent vingt Kanak fut exhibé de façon humiliante. La presse française les présenta comme des « mangeurs d'hommes » : « Les derniers cannibales des îles océaniques lointaines et parfumées. L'écran nous avait révélé leurs mœurs étranges l'an passé. Cette année, le Jardin d'acclimatation nous les montre vivants. Il semblait impossible de réunir et de faire venir en France une troupe de canaques. C'est pourtant chose faite : les canaques sont arrivés...»⁵⁹²

À ces vexations, s'ajoutait celle d'être logé dans « un village nègre » dans la partie du Jardin zoologique proche des singes et des lions. Les visiteurs avaient le choix entre une pancarte qui indiquait « crocodiles » et une autre « canaques.»⁵⁹³ L'humiliation infligée à ces femmes et à

⁵⁹¹ Victor de Rochas, La Nouvelle-Calédonie et ses habitants, productions, mœurs, cannibalisme (Paris: F. Sartorius, 1862) 130.

⁵⁹² Joël Dauphiné, Canaques de la Nouvelle-Calédonie à Paris en 1931 : de la case au zoo (Paris: L'Harmattan, 1998) 69.

⁵⁹³ Ibid.

ces hommes de Nouvelle-Calédonie lors de cette « exposition », métaphore de la situation coloniale en Nouvelle-Calédonie, donne la mesure des injustices subies.

Ces représentations travesties et humiliantes permettent de mieux comprendre le discours sur l'Autre véhiculé par la littérature coloniale ainsi que son antidote produit par les auteurs calédoniens d'aujourd'hui. En Nouvelle-Calédonie, la littérature coloniale n'a pas connu le même foisonnement qu'à Tahiti. Cependant, des origines de la colonie au XIXe siècle jusqu'aux années 30, quinze romans, dix recueils de poésie auront été publiés. Ce qui frappe dans cette production littéraire coloniale, c'est que dans l'ensemble, les instances narratives sont totalement extérieures au monde mélanésien. Beaucoup de ses œuvres sont en effet des tissus de clichés dans lesquels les Kanak sont représentés dans l'ensemble comme des êtres inférieurs dépourvus d'histoire, de culture, et d'intelligence. Le titre du roman de Louis Thiercelin, *Une parisienne chez les anthropophages*,⁵⁹⁴ révèle la nature et le rôle de cette littérature qu'Anne-Marie Nisbet se contente pourtant de qualifier de « littérature de distraction.»⁵⁹⁵ D'emblée les Mélanésiens sont réduits à l'image de mangeurs d'hommes.⁵⁹⁶ À cela s'ajoute toute une série de tares et de handicaps moraux qui les excluent de l'humanité. Il suffit de lire le portrait des Mélanésiens brossé par Jehanne d'Orliac, auteure de *L'île au parfum de santal*, pourtant publié au XXe siècle, pour mesurer toute l'ampleur de ce mépris et toute la profondeur de son ignorance des cultures kanak : « Ils sont sans mémoire et sans projets. Leurs traditions orales ne remontent pas à plus de deux générations, nul monument ne leur sert de témoignages. [...] Ils sont des enfants, ils doivent être pris pour tels. À part quelques exceptions vite comptées, leur

⁵⁹⁴ Louis Thiercelin, *Une Parisienne chez les anthropophages* (Paris: E. Lachaud, 1872).

⁵⁹⁵ Anne-Marie Nisbet, *Littérature Néo-Calédonienne* (Sherbrooke: Naaman, 1985) 21.

⁵⁹⁶ Cette présentation erronée du monde mélanésien se poursuivra jusqu'à la fin de la seconde guerre mondiale comme l'illustre le titre l'ouvrage de H. Priday, *Cannibal Island* (Wellington: Reed, 1944).

intelligence ne dépassera jamais un certain développement. Race intermédiaire entre les quadrumanes et les hommes...»⁵⁹⁷

Naturellement, dans le prolongement logique de ce type de discours, Jehanne d'Orliac s'insurge contre l'idée même de toute évolution du statut des Kanak vers une égalité de droits : « les considérer comme des citoyens libres, aux droits égaux aux nôtres, quelle utopie absurde! »⁵⁹⁸

La violence et la haine de l'Autre que contiennent ces propos sont tels que l'on a aujourd'hui mal à croire que tant de bêtise aggravée par tant de mépris et d'ignorance aient pu trouver un éditeur trente ans après le début du XXe siècle. En fait, cette auteure, loin d'avoir été mise au ban de la société de l'époque pour ses propos ouvertement racistes, a été invitée au Maroc par le maréchal Lyautey et fut élevée au grade de Chevalier de la Légion d'honneur en 1932, soit deux ans après la publication de son livre. Ce lien avec le Résident Général de la France au Maroc est particulièrement significatif car le maréchal Lyautey a joué un rôle important dans la définition de la politique coloniale française de l'époque. Il fut aussi le directeur de l'Exposition Coloniale de 1931, apothéose de la « plus grande France. » Cette reconnaissance sociale semble indiquer que le discours raciste qu'elle véhiculait dans son roman ne choquait guère les cercles du pouvoir. On est donc moins surpris de découvrir au détour d'une note biographique d'un fonds d'archives⁵⁹⁹ qu'à la fin de la seconde guerre mondiale, elle fut inquiétée pour son

⁵⁹⁷ Jehanne d'Orliac citée par Anne Marie-Nisbet.

⁵⁹⁸ Nisbet 21.

⁵⁹⁹ Régine Malveau, Jehanne d'Orliac femme de lettres 1883-1974 : fonds Jehanne d'Orliac sous série 75J (Tours: Conseil Général d'Indre-et-Loire, 1996).

⁵⁹⁹ Malveau 5. Ce fonds d'archives répertorient aussi une correspondance entre Jehanne d'Orliac et Pierre Loti (Référence 75 J 39).

attachement au maréchal Pétain.⁶⁰⁰ Le lien entre l'idéologie de la hiérarchie des races qu'elle tentait de légitimer dans son roman et l'extrême droite française transparait ici clairement.

Peut-être a-t-elle aussi influencé l'idée que Loti se faisait des Kanak. En effet, la représentation négative de Tétouara, le personnage mélanésien qui apparaît dans *Le Mariage de Loti*, le laisse entendre:

Tétouara appartenait à la race des canaques noirs de la Mélanésie. Un navire qui venait d'Europe l'avait un jour prise dans une île avoisinant la Calédonie, et l'avait déposée à mille lieues de son pays, à Papeete, où elle faisait l'effet d'une personne du Congo que l'on aurait égarée parmi des misses anglaises. Tétouara avec une inépuisable belle humeur, une gaîté simiesque.⁶⁰¹

Tous les éléments du discours raciste sont réunis : l'association avec l'Afrique noire, dont les populations sont situées au plus bas de la hiérarchie des races dans l'idéologie raciste du XIXe siècle, et la déshumanisation de cette femme kanak par une comparaison avec un singe,⁶⁰² alors que Rarahu la polynésienne était comparée à une chatte. Certes, ces comparaisons animalesques révèlent toutes deux un manque de respect pour les jeunes femmes, mais la première est encore moins flatteuse que la seconde. Comme presque toujours dans la littérature coloniale, les Mélanésiens sont présentés comme inférieurs aux Polynésiens et toujours moins

⁶⁰⁰ Ibid.

⁶⁰¹ Loti 15.

⁶⁰² Il est frappant d'observer que cette représentation négative du noir et ce type comparaison animalesque humiliante se retrouve chez Ibn Khaldun qui, comme le remarque l'historien sénégalais Tidiane N'Diaye au chapitre VIII de sa recherche *Le génocide voilé*, « Les seuls peuples à accepter l'esclavage sont les nègres, en raison d'un degré inférieur d'humanité, leur place étant plus proche du stade animal ». Voir Tidiane N'Diaye, *Le Génocide Voilé: Enquête Historique* (Paris: Gallimard, 2008)187-188.

désirables. Le fait que Pierre Loti ait été un ami de la famille de Jehanne d'Orliac n'est peut-être pas étranger à sa vision négative de la femme mélanésienne. Ces stéréotypes sur les Mélanésiens seront transmis d'une génération d'écrivains à l'autre. Étonnamment, on les retrouve même sous la plume de Victor Segalen que l'on a pourtant du mal à associer à l'idéologie raciale du colonialisme. En effet, il suffit de comparer les représentations que l'auteur des *Immémoriaux* fit de la Polynésie avec sa perception de la Calédonie pour découvrir le stigmate qu'il attribuait au pays kanak comme la plupart de ses contemporains. Ainsi, il avouera dans sa correspondance combien la Polynésie l'avait enchanté : « Je t'ai dit avoir été heureux sous les tropiques. C'est violemment vrai. Pendant deux ans en Polynésie, j'ai mal dormi de joie... »⁶⁰³ Par contre, la Nouvelle-Calédonie et les Kanak sont loin de lui avoir inspiré les mêmes sentiments comme le fait ressortir une lettre qu'il envoya de Nouméa en 1903 :

Nouméa (pas de baignade) vendredi 24 avril.

Arrivée, dirais-je, lugubre : pays pelé par le soleil [...] Une rade minable : on débarque, on patauge dans la boue, la poussière de charbon. Comme aspect : une banlieue commerciale, grise, encombré, où l'on croise les mines patibulaires des forçats, ou évadés ; ou tout comme. Tahiti et donc infiniment plus plaisant»⁶⁰⁴

Un peu plus bas dans sa lettre, la façon quelque peu méprisante dont il parle d'un Mélanésien qui l'accompagne à la chasse contraste avec l'admiration et le respect qu'il voue aux

⁶⁰³ Victor Segalen, *Les Immémoriaux* (Paris: Le livre de poche, 2001) 8. La première édition date de 1907.

⁶⁰⁴ Martine Mathieu-Job, *L'intertexte à l'œuvre dans les littératures francophones* (Pessac Cedex : Presses universitaires de Bordeaux, 2003) 28.

Polynésiens : Après avoir tué ce cerf, Segalen le fait transporter « à dos de canaque. »⁶⁰⁵ Cette expression trahit un mépris à peine dissimulé pour la personne qui l'aide à emporter son trophée. Comme le souligne Martine Mathieu Jacob, cela reflète la mentalité coloniale de l'époque.⁶⁰⁶ Le fait que la Nouvelle-Calédonie ait été une terre de déportation habitée par des populations noires a sans doute contribué à attirer sur elle une double réprobation de la part des Européens imprégnés des préjugés favorables à la Polynésie et hostiles à la Mélanésie. Segalen ne semble pas être parvenu à dépasser ces clichés si profondément enracinés dans les esprits que l'on pourra les retrouver encore bien plus tard à travers la littérature et même la paralittérature. *Line en Nouvelle-Calédonie* de Pierre Mille, publié en 1934, illustre la continuité de ces représentations déformantes des Mélanésiens véhiculée par la littérature coloniale calédonienne. Sans l'ignorer complètement, cet auteur fait du monde mélanésien un élément marginal de la situation d'énonciation. Il s'attache surtout au pittoresque et lorsqu'il évoque les Kanak, son ignorance du monde mélanésien s'exprime sans retenue : « car les enfants canaques, jusqu'à ce qu'ils aient atteint un certain âge et aient été soumis à certaines cérémonies, sont considérés comme n'existant pas... »⁶⁰⁷ Ces enfants ont les ventres gonflés par la faim et cela ne fait que provoquer le rire de Line, son personnage central, qui « fut prise d'un fou rire à la vue de leurs ventres. »⁶⁰⁸ Ce manque de sensibilité à la souffrance de l'Autre se double d'un mépris pour les « indigènes » décrit comme de « petits sauvages... »⁶⁰⁹ Dire que l'énonciateur porte un regard extérieur peu informé sur la réalité culturelle et politique des Kanak serait un euphémisme. De

⁶⁰⁵ Mathieu-Job 28.

⁶⁰⁶ Ibid.

⁶⁰⁷ François Bogliolo, *Paroles & Ecritures: Anthologie de La Littérature Néo-Calédonienne* (Nouméa: Les Éditions du Cagou, 1994) 94.

⁶⁰⁸ Ibid.

⁶⁰⁹ Ibid.

plus, pour saisir la nature du discours issu de cette littérature, il est nécessaire d'être aussi attentif à ce qui est énoncé qu'à ce qui est tu. En effet, les révoltes⁶¹⁰ qui ont parfois menacé l'existence de la colonie et les spoliations foncières⁶¹¹ massives dont ont été victimes⁶¹² les Kanak ne sont pas même évoqués. Dépossédés de la terre, leur bien le plus précieux, de plus en plus marginalisés dans leur propre pays, humiliés et méprisés, les Kanak sont presque transparents. Leur existence est à peine reconnue. Ils ne sont guère qu'un élément du décor qui ajoute à l'exotisme du récit. Cette absence totale de reconnaissance et cette quasi invisibilité des Kanak semblent annoncer leur disparition prochaine. Tant d'arrogance et d'ignorance ne manquent pas d'étonner aujourd'hui ; pourtant, c'est bien sur cette méconnaissance totale de l'Autre que repose la négation de son humanité. Les mythes racistes véhiculés par la littérature coloniale de la Nouvelle-Calédonie, qui font des Mélanésiens des enfants sans histoire et des sous-hommes dépourvus d'intelligence, constituent les fondements idéologiques de la légitimation de leur domination. Ce type de construction idéologique n'est pas unique à la Nouvelle-Calédonie et se retrouve dans d'autres contextes coloniaux. Ainsi, on peut observer une ressemblance frappante entre le discours colonial de la négation de l'Autre en Nouvelle-Calédonie et celui du rapport Durham⁶¹³ qui lui aussi avait nié les Canadiens français en tant que peuple en affirmant : « C'est un peuple sans histoire et sans littérature. »⁶¹⁴ Le gouverneur britannique considérait aussi ce peuple comme « ignare apathique et rétrograde » ne pouvant

⁶¹⁰ Révoltes de 1878 et 1917 en particulier.

⁶¹¹ Joel Dauphiné, Les spoliations foncières en Nouvelle-Calédonie (1853-1913) (Paris: L'Harmattan, 1989).

⁶¹² Ces spoliations foncières expliquent sans doute les ventres gonflés des enfants qui provoquent le rire de Line.

⁶¹³ En 1839, le Gouverneur en chef de l'Amérique du Nord britannique, Lord Durham, rédigea un rapport resté tristement célèbre dans la mémoire des Canadiens français dans lequel il analysait les tensions qui avaient mené à la révolte des Patriotes de langue française.

⁶¹⁴ Jacques Lacoursière, Claude Bouchard, et Richard Howard, Notre Histoire: Québec-Canada, vol.5 (Montréal: Éditions Format, 1972) 466.

« nullement espérer la survie de sa nationalité »;⁶¹⁵ bref, il était destiné à disparaître. Le discours colonial véhiculant le dénigrement de l'Autre est dans les deux cas suivi de l'expression du souhait de sa disparition. Dans *Les îles au parfum de santal*,⁶¹⁶ Jehanne d'Orliac mène aussi la pensée raciste jusqu'à sa conclusion logique puisqu'elle exprime explicitement qu'elle verrait bien disparaître les Mélanésiens sans regret :

Ils ne nous ont été d'aucun secours pour la civilisation, et nous d'aucun bienfait pour leur évolution. Ils ont pris nos vices, qu'ils ont ajoutés aux leurs, et qui hâtent leur disparition. Cette race, dont on ignore l'origine, et si elle a une fin ou un commencement, disparaîtra de la surface de la terre sans laisser de traces. Pas d'œuvres d'art, pas de monument, pas d'écriture, quelques chants nostalgiques, amoureux et naïfs. Il ne souffle sur l'île aucun vent de légende.⁶¹⁷

La diffusion de ce genre d'idéologie dans la colonie explique sans doute la remarque qu'un notable Européen fit à Maurice Leenhardt, futur grand défenseur de la cause kanak, lors de son arrivée en Nouvelle-Calédonie en 1902: « Que venez-vous faire ici ? Vous venez pour les Canaques, dans 10 ans il n'y aura plus un Canaque. »⁶¹⁸ En 1938, on retrouve encore des traces du fantasme de la disparition du Kanak dans un manuel d'histoire sous la plume d'un professeur agrégé : « La population de Nouvelle-Calédonie (50 000 habitants) comprend 28 000

⁶¹⁵ Ibid.

⁶¹⁶ Jehanne d'Orliac, *Les îles au parfum de Santal* (Paris: Baudinière, 1929).

⁶¹⁷ Nisbet 51.

⁶¹⁸ Tjibaou et Missotte 10.

Mélanésien de type nègre, les Canaques, autrefois anthropophages, constituant une très mauvaise main d'œuvre. Ils sont d'ailleurs en voie de disparition.»⁶¹⁹

Dans l'ensemble, la littérature coloniale de Nouvelle-Calédonie offre donc une représentation déformante des Kanak dans laquelle il est voué à la marginalité ou à la disparition. Elle est aussi amnésique en ce qu'elle passe sous silence l'histoire douloureuse de la conquête et des spoliations foncières. Une amnésie partielle touche également la représentation d'une partie des Européens dont les origines pénales sont souvent voilées. Il a fallu attendre les travaux de Barbançon⁶²⁰ et la publication des *Chapeaux de paille*⁶²¹ de l'écrivain calédonien d'origine vietnamienne Jean Vanmai⁶²² pour mettre en lumière les origines pénales de la population d'origine européenne. Les écrivains coloniaux de Nouvelle-Calédonie ne donnaient pas la parole aux sans-voix. Tout au contraire, en les ignorant, cette littérature les enfermait dans un silence étouffant, levain de toutes les révoltes et des violences du temps des événements.⁶²³ Elle n'a pas donné la parole aux humiliés du système colonial dont elle était en fait l'instrument, elle leur a confisquée. Elle occupait donc une fonction d'aliénation et de censure. À l'image des Kanak représentés comme des sauvages, dévêtus en plein hiver à l'exposition Internationale

⁶¹⁹ Mathieu-Job 32.

⁶²⁰ Louis-José Barbançon, L'archipel des forçats: histoire du bagne de Nouvelle-Calédonie, 1863-1931 (Villeneuve d'Asq: Presses Universitaires du Septentrion, 2003). Dans cet ouvrage, Louis-José Barbançon a contribué à rendre une certaine fierté aux Calédoniens dont les ancêtres sont venus en Nouvelle-Calédonie en tant que déportés de droit commun. Pendant longtemps cette origine fut considérée comme honteuse au point d'influencer les alliances matrimoniales ; cela est en train de changer en partie grâce à la littérature et la paralittérature (Bernard Berger) qui modifient la représentation de l'immigration pénale.

⁶²¹ Les chapeaux de paille faisaient partie de l'uniforme des forçats et ils sont devenus synonyme de déportés.

⁶²² Jean Vanmai, Chapeaux de paille. Pilou-pilou, Vol. 1 (Nouméa: Éditions de l'Océanie, 1998).

⁶²³ La période des événements, c'est-à-dire l'extrême tension intracommunautaire qui a failli aboutir à une guerre civile dans les années 80.

Coloniale de Paris de 1931,⁶²⁴ ces écrits calédoniens de l'époque coloniale font des Mélanésiens un élément constitutif marginal de la situation d'énonciation. Ainsi, dans cette littérature, d'une part l'énonciateur est totalement étranger à la réalité humaine et culturelle qu'il prétend représenter et d'autre part, il s'adresse à des destinataires étrangers. Même si parfois les instances narratives introduisent des Kanak dans l'histoire, cette représentation est le plus souvent faussée car l'énonciateur est imprégné des présupposés idéologiques du discours colonial. Cependant, certains auteurs échappent à ce modèle. Ce fut le cas de Louise Michel, déportée de la Commune de Paris, qui se distingua de ses compagnons d'infortune pour avoir exprimé de l'intérêt et du respect pour la culture kanak en écrivant les *Légendes et chants de gestes canaques*⁶²⁵ publiés à Paris en 1885. Une autre exception notable fut celle du pasteur et ethnologue, Maurice Leenhardt qui écrit *Gens de la Grande Terre*,⁶²⁶ une ethnographie qui contribuera à faire connaître et respecter les Kanak.⁶²⁷ Enfin, on peut aussi classer Georges Baudoux parmi les écrivains de la période coloniale qui défièrent les clichés racistes. Il publiera en 1919 dans un journal *Le Messager de la Nouvelle-Calédonie*, *Kaavo histoire canaque* sous le pseudonyme de Thiosse⁶²⁸ et *Sauvages et civilisés* dans lequel il osera écrire : « Les Canaques valent mieux que vous. »⁶²⁹ La représentation qu'il fit de la culture kanak fut d'une

⁶²⁴ Joël Dauphiné, Canaques de la Nouvelle-Calédonie à Paris en 1931. De la case au zoo (Paris: L'Harmattan, 1998).

⁶²⁴ Thiosse est un nom qui lui a été donné par les Kanaks et qu'il a adopté comme pseudonyme en tant qu'écrivain.

⁶²⁵ Louise Michel, Légendes et chants de gestes canaques: avec dessins et vocabulaires (Paris: Kéva, 1885).

⁶²⁶ Maurice Leenhardt, Gens de la Grande Terre (Paris: Gallimard, 1937).

⁶²⁷ La contribution à la reconnaissance des Kanak est telle qu'elle sera examinée avec attention dans le chapitre 4.

⁶²⁸ François Bogliolo, Paroles et Écritures : Anthologie de la littérature néo-calédonienne (Nouméa: Cagou Hachette Calédonie, 1994) 124.

⁶²⁹ Ibid.

telle qualité qu'elle influença Lucien Lévy-Bruhl dans sa rédaction de *La mentalité primitive* paru en 1922.⁶³⁰ Néanmoins, la production littéraire de Baudoux ne marque pas véritablement une rupture dans la nature de l'instance narrative par rapport aux textes de la période coloniale, car malgré sa représentation moins déformante du monde mélanésien, il demeure un énonciateur extérieur. Cela dit, on perçoit déjà chez lui une évolution dans laquelle le discours légitimant l'idéologie raciste s'efface devant une reconnaissance de l'humanité de l'Autre. En cela, il annonce bien avant la lettre les changements radicaux qui interviendront avec la littérature calédonienne d'aujourd'hui. Malgré ces rares exceptions, la littérature calédonienne de l'époque coloniale demeure dans l'ensemble une contribution à l'entreprise de dénigrement et de domination des Kanak caractérisée par la négation de leur humanité. Ce phénomène n'appartient pas à un passé lointain car en Nouvelle-Calédonie comme en Polynésie, ces stéréotypes coloniaux persisteront tardivement dans la culture populaire. On a vu, avec *Menace sur Mururoa*,⁶³¹ pourtant publié au début des années 70, comment la représentation biaisée de la vahiné prolongeait le mythe colonial de la femme tahitienne vénale et inconstante. En Nouvelle-Calédonie c'est la représentation avilissante des Kanak que l'on retrouvera aussi dans la paralittérature à travers les bandes dessinées d'Hergé. Ainsi, l'auteur belge fait proférer au capitaine Haddock le mot « Canaque ! » comme une insulte. Cette référence péjorative aux Kanak apparaît dans *Le crabe aux pinces d'or*⁶³¹ et dans *Le trésor de Rackham le Rouge*.⁶³² Dans ce dernier album le mot Canaque est d'ailleurs suivi de celui de Cannibale « Montrez-

⁶³⁰ Bernard Gasser, « Le contact entre Européens et Canaques dans les nouvelles de Georges Baudoux », Voyage, découverte, colonisation, Actes du Cinquième Colloque C.O.R.A.I.L. (Coordination pour l'Océanie des Recherches sur les Arts, les Idées et les Littératures) des 15 et 16 juillet 1992, éd. Michel Pérez (Nouméa : Université Française du Pacifique, Corail, 1993)145-164.

⁶³¹ Hergé, Les Aventures de Tintin: Le Crabe aux Pinces D'or, Album 8 (Paris: Castermann, 1947) 56, planche 3.

⁶³² Georges Remy et Numa Sadoul, Tintin et moi: Entretiens avec Hergé (Paris: Casterman, 1983) 134.

vous donc, si vous n'avez pas peur, Canaques ! Cannibales!...Iconoclastes!»⁶³³ Enfin, Kanak en tant que terme péjoratif a même fait son chemin jusqu'en Allemagne où il est associé à la communauté d'origine turque.⁶³⁴ Pendant les événements des années 80 la figure du Kanak représenté en cannibale réapparaîtra même dans les caricatures de la presse calédonienne d'extrême droite (*Combat calédonien*) et dans des chansons entonnées dans certains milieux anti-indépendantistes.

Ces représentations négatives et humiliantes des Kanak ont grandement contribué à retarder, voire à empêcher le dialogue des cultures en Calédonie. Il est en effet plus difficile d'aller à la rencontre de l'Autre lorsqu'il est dénigré dans sa représentation. Alors que les premiers textes coloniaux auraient pu au moins sensibiliser les lecteurs européens à la culture kanak, ils n'ont fait que contribuer à élever un mur d'incompréhension entre les communautés.

3.1.3 Deux solitudes

Pourtant, la Nouvelle-Calédonie aurait eu désespérément besoin de la littérature comme espace de rencontre interculturel, car c'est un pays où le dialogue des cultures ne s'est pas établi spontanément tel qu'en Amérique latine ou aux Antilles. En effet comme le rappelle l'écrivain

⁶³³ Hergé, *Le Trésor De Rackham Le Rouge* (Paris: Casterman, 1966) 29, planche 1.

⁶³⁴ «In 1995, the Turkish-German author Feridun Zaimoğlu popularized the term *Kanak Sprak* ('Kanak speech') for the language spoken by the Turkish immigrants in Germany. At around the same time, Kanak Sprak as an ethnolect began to be stylized in the media (Deppermann, 2007; Androutsopoulos, 2001). *Kanake* is a derogatory term for immigrants with South-European or Middle-Eastern background that has been reappropriated by some immigrant groups, especially by Turkish-Germans. Within both academic discourse and the media, the language spoken by members of this community has been referred to as *Kanak Sprak*, *Türk(isch)-Deutsch* or *Türken slang*.
In *Media Representations of Turkish-German and Hip-Hop Language as a Uniform Ethnolect* Brenna Reinhart Byrd published by the *University of California, Los Angeles*
See <http://studentorgs.utexas.edu/salsa/proceedings/2009/08_TLS53_Byrd.pdf>.

Nicolas Kurtovitch,⁶³⁵ la Nouvelle Calédonie n'est pas le Brésil⁶³⁶ où pendant quatre siècles s'est produit un intense métissage culturel. En fait, du point de vue de la rencontre avec l'Autre dans des sociétés pluriethniques, le Brésil se trouve aux antipodes extrêmes de la Nouvelle-Calédonie. En effet, *Deux solitudes*⁶³⁷ est un titre qui conviendrait parfaitement à un roman calédonien exprimant l'enfermement dans lequel étouffaient les deux principales communautés. Jean Guiart⁶³⁸ porte un diagnostic clinique de cette pathologie sociale éclairé par sa connaissance de l'histoire et de l'ethnologie de la Nouvelle-Calédonie :

Le principe appliqué depuis un siècle est ici l'inexistence de quelque relation que ce soit, même si l'observation met en évidence une influence des Mélanésiens sur les Européens, influence dont ces derniers ne sont nullement conscients et dont ils rejettent l'idée avec indignation. La société blanche, qui appelait de ses vœux, au début du siècle, la disparition physique des Kanak, n'a jamais eu que du mépris pour leur civilisation, n'imaginant même pas qu'il puisse exister là quelque chose digne

⁶³⁵ <<http://www.nicolas-kurtovitch.net/kurtointerw.html>>.

⁶³⁶ La dynamique de ce métissage biologique et culturel brésilien a été étudiée par Gilberto Freyre dans *Casa Grande & Senzala* dans lequel il fait ressortir que le métissage brésilien a été autant biologique que culturel. Gilberto Freyre et Ivan W. Rodrigues, *Casa Grande & Senzala* (Rio de Janeiro: Editora Brasil-América, 1981).

⁶³⁷ Il s'agit du titre du roman de l'écrivain canadien MacLennan publié pour la première fois en anglais en 1945 et traduit en français en 1963 qui traite des relations difficiles entre Canadiens-anglais et Canadiens-français. Hugh MacLennan, *Deux Solitudes* (Montréal : HMH, 1978).

⁶³⁸ Jean Guiart, de culture protestante, a été l'élève de Maurice Leenhardt, successeur de Marcel Mauss à l'École Pratique des Hautes Études. Il a commencé à faire ses études de terrain en Nouvelle-Calédonie dès 1947 où il a épousé une mélanésienne ; ce qui était, au-delà de l'amour, un acte de défiance dans une société qui marginalisait les Kanak. Il a aussi été professeur au Muséum National d'Histoire Naturelle et Directeur du Musée de l'Homme. Son engagement en faveur des Kanak lui a valu tant de haine de la part de certains extrémistes caldoches que sa maison a été incendiée durant la période des événements.

d'intérêt.... On doit aux missionnaires la survie physique de ceux qui se sont agglomérés contre l'église et la maison du père.⁶³⁹

La tentation de l'élimination de l'Autre, sa négation, et sa représentation négative ont grandement contribué à creuser un fossé entre les Kanak et les autres composantes de la société néo-calédonienne. Jean Guiart note qu'il fut dans les années 50 l'un des premiers blancs à introduire des Mélanésiens à la table des restaurants fréquentés par les Blancs à Nouméa. Cela reflète à quel point Mélanésiens et Européens évoluaient dans des sphères différentes. Il ne s'agissait pas vraiment d'un apartheid légal comme en Afrique du Sud, mais dans la pratique, cela y ressemblait beaucoup. Lors de mon séjour en Nouvelle-Calédonie j'ai pu rencontrer des personnes âgées qui se souvenaient du temps, avant l'abolition du régime de l'indigénat en 1946, où à la fin de la journée retentissait un coup de canon qui donnait aux Kanak présents dans la ville européenne le signal du retour dans les « quartiers indigènes.» Dans ses mémoires, Jacques Foccart⁶⁴⁰ témoigne que le général De Gaulle lui-même avait été troublé par la persistance de ce type de discrimination contraire aux valeurs républicaines de la France : « Il était préoccupé par la Nouvelle-Calédonie, du fait de la ségrégation raciale qu'il y avait perçue et qu'il voulait faire éliminer.»⁶⁴¹ Lors d'un premier voyage en 1956 durant lequel il prit le temps de rendre visite à de nombreuses tribus mélanésiennes,⁶⁴² il avait en effet pris la mesure d'un

⁶³⁹ Guiart, La Terre est le sang des morts 285.

⁶⁴⁰ Jacques Foccart fut l'un des très proches collaborateurs du général De Gaulle pour les affaires d'Outre-mer et d'Afrique.

⁶⁴¹ Jacques Foccart et Philippe Gaillard, Foccart parle : entretiens avec Philippe Gaillard (Paris : Fayard, 1997) 255-256.

⁶⁴² Le général de Gaulle est allé deux fois en Nouvelle-Calédonie en 1956 et en 1966. Pendant sa première visite, accompagné de Jacques Foccart, il est allé à la rencontre des Mélanésiens qui ont été très profondément touchés par le respect que le général leur accordait. L'émotion intense qu'ils ont exprimée à cette occasion reflétait peut-être leur attente de reconnaissance et de dignité que la Nouvelle-Calédonie colonial leur refusait : « On a vu des grands chefs pleurer... les Mélanésiens, sur la côte Est à Houailou, Ponérihouen, Poindimié et Thio, sur la côte Ouest à Bourail, Bouloupari, Moindou, La Foa et Paita ; avaient reçu le général en scandant son nom dans leurs pilous et en

problème qui allait s'envenimer au point de mener la Nouvelle-Calédonie au bord de la guerre civile dans les années 80. Les Kanak se sentaient rejetés, et avaient le sentiment de devenir des intrus dans leur propre pays.⁶⁴³ En effet, si la communauté caldoche a su graduellement intégrer à divers degrés d'autres ethnies depuis un siècle, elle a trop souvent moins bien traité le Kanak que l'immigrant chinois, vietnamien, indonésien, tahitien, et wallisien comme le souligne Jean Guiart :

La société dominante aspire tous ceux qui veulent à toute force s'échapper au statut inférieur qui est celui, de fait et non de droit, des Mélanésiens. Elle ne se refuse qu'à ces derniers [les Kanak] et a toujours préféré favoriser un immigrant de couleur plutôt qu'un Mélanésien, même si ce dernier était plus clair de peau. Il ne s'agit nullement d'un racisme classique à l'anglo-saxonne, mais d'un racisme devenu sélectif...⁶⁴⁴

Cet amer constat a mené l'ethnologue à considérer que loin d'être véritablement multiethnique, la société calédonienne est structurée autour d'un antagonisme entre les Mélanésiens, descendants des premiers occupants du pays, et ceux qui sont arrivés après la prise de possession 1853.⁶⁴⁵ Pour lui, il s'agit d'un racisme qui trahit une opposition « entre deux cultures antinomiques. »⁶⁴⁶ Et l'ethnologue qui a écrit ce texte pendant la période des tensions

le célébrant par leurs chants ». In Jacqueline Sénès, La vie quotidienne en Nouvelle-Calédonie de 1850 à nos jours (Paris: Hachette, 1985) 309.

⁶⁴³ Selon le recensement de l'INSEE de 1996, les Kanak représentent 44% de la population totale, la population d'origine européenne 34,1%. Les autres communautés ethniques se répartissent de la façon suivante : Tahitiens : 2,6% ; Indonésiens : 2,5% ; Vietnamiens : 1,4% ; Ni-Vanuatu : 1,1% ; Wallisiens et Futuniens : 9%.

⁶⁴⁴ Guiart, La terre est le sang des morts 242.

⁶⁴⁵ Ibid.

⁶⁴⁶ Ibid.

extrêmes des années 80 laisse éclater son exaspération en concluant « qu'à défaut de pouvoir effacer les Mélanésiens de la carte, on agit comme s'ils n'existaient pas. »⁶⁴⁷

Le paradoxe de cette réprobation du Kanak est qu'en réalité il a bien existé un métissage entre Mélanésiens et Européens en Nouvelle-Calédonie. Mais ce métissage a surtout été biologique et n'a pas favorisé comme à Tahiti une relative symbiose des cultures et des communautés culturelles. Ainsi comme le souligne Hamid Mokaddem, en Nouvelle-Calédonie « tout le monde s'accorde à constater un métissage biologique important entre les membres des différents groupes ethniques. Ce métissage est devenu un fait historique indéniable [...] cependant, le métissage biologique n'est pas encore devenu un métissage culturel. »⁶⁴⁸ La description que fit Maurice Vincent de la situation des métis donne en partie la clef de cette absence de dynamique d'hybridation culturelle manquée du côté des Européens :

Les métis, nés de ces unions sont plutôt grands que petits, bien musclés, vigoureux, mais prédisposés à la tuberculose, ils sont paresseux, hypocrites, menteurs, aiment sans mesure les plaisirs de l'alcool. Je ne parle évidemment pas des métis élevés avec soin par les Européens libres. Ceux-là sont tous très intelligents, très habiles et s'imprègnent des idées des milieux où ils vivent ; leur morale est celle qu'on leur enseigne. Ils deviennent bons, s'ils sont bien dirigés, mauvais si autour d'eux, la vertu ne règne pas en maîtresse. Tous les métis ne se mêlent pas aux blancs ; beaucoup des femmes surtout sont dans les tribus canaques.⁶⁴⁹

⁶⁴⁷ Ibid.

⁶⁴⁸ Hamid Mokaddem, "Nouvelle-Calédonie, un pays métissé ?" dans "La France et les outre-mers. L'enjeu multiculturel," *Hermès*, N°32-33 (Paris : CNRS, 2002) 536.

⁶⁴⁹ Vincent 14.

Les métis étaient donc soit élevés par des Européens, parmi lesquels ils s'intégraient, soit ils devenaient Kanak. Il ne s'est pas développé en Nouvelle-Calédonie comme au Brésil une population biologiquement et culturellement métisse. Ce texte de Vincent, truffé de préjugés racistes du XIXe siècle, montre bien le fossé existant entre ceux qui s'assimilaient aux groupes kanak et ceux qui malgré leur métissage biologique se fondaient parmi les colons. La presque absence de métissage culturel parmi les Européens est une spécificité calédonienne qui distingue très nettement la Calédonie des Antilles, du Brésil, des Mascareignes, et de Tahiti. Cette faiblesse de la pollinisation culturelle de la population d'origine européenne par la culture kanak est l'une des racines de la crise des années 80. Jusqu'à la période des événements, le métissage biologique était très mal accepté et considéré comme honteux par les Européens. Il a longtemps fait partie des tabous enfermés dans le domaine du non-dit chez ceux qui souhaitaient se définir comme uniquement blancs. Ce silence pesant sur les origines kanak de certains membres de la communauté européenne était une humiliation de plus pour les Mélanésiens. L'un d'entre eux, un Ancien de la tribu de Chepenehe à Lifou, a une fois⁶⁵⁰ laissé filtrer devant moi son indignation devant ce manque de reconnaissance en s'exclamant : « mais enfin, ces enfants ne sont pas nés d'un bout de bois ! » Inversement, de nombreux Kanak ont du sang européen et sont totalement intégrés dans les tribus. Il existe en effet des Kanak blonds aux yeux bleus comme dans les tribus de Lifou où les santaliers et les baleiniers du XIXe siècle ont laissé des traces de leur passage. Il est donc important de ne pas réduire la question de la reconnaissance de l'Autre en Nouvelle-Calédonie à sa dimension ethnique car dans toutes les communautés, il y a eu un métissage biologique. Comme le soutenait Nidoïsh Naisseline, lui-

⁶⁵⁰ En 1998.

même métis, Grand Chef de Maré et président du LKS⁶⁵¹ lors d'un débat à l'Assemblée territoriale,⁶⁵² la notion de race ne peut définir l'identité culturelle kanak. J'ai pu moi-même le constater lors de mon séjour aux Îles Loyauté où le petit chef de la tribu de Chepenehe,⁶⁵³ Waéhnya Siwélë, était fortement métissé d'européen bien que totalement kanak. Ce métissage biologique existe aussi chez les Caldoches mais il ne commence à être reconnu que depuis la période des événements.

3.1.4 La guerre civile évitée *in extremis*

Dès le début des années 80, le sentiment d'injustice était tel chez les Kanak que même le pasteur protestant et poète Wanir Walepane⁶⁵⁴ composa un poème, *XXe siècle*, dans lequel il ne pourra s'empêcher de comprendre ceux qui se laissent aller à la violence et au rejet de l'Autre.

« XXe siècle »

Pendant des siècles
Je fus habitué à haïr
Me voici obligé
De lancer des cailloux sur la route
De lancer ma sagaie
À la face du lion vorace
À devenir comme Elie
Le prophète du Mont Carmel
En ce XXe siècle

Pendant des siècles
Je n'ai chassé aucun visiteur
Ou étranger du seuil de ma porte

⁶⁵¹ Parti politique : Libération Kanak Socialiste.

⁶⁵² Mokaddem, "Nouvelle-Calédonie, un pays métissé ?" 535 -541.

⁶⁵³ La tribu de Chepenehe se trouve à Lifou aux îles Loyauté. Consulter la carte annexe 11.

⁶⁵⁴ Originaire de Tiga aux Loyautés, son prénom signifie « petite lumière ». Le recueil de poèmes qui contient « XXe siècle » a été préfacé par Marie-Claude Tjibaou, la veuve de Jean-Marie Tjibaou assassiné en 1989.

Mais ce matin-là
J'ai ouvert grand mes yeux
Sur mes terres spoliées
Les ressources polluées
Ma culture prostituée

Et je jure sur la tête de ma mère
« Nul d'entre vous
N'entrera jamais
Dans ma case
En ce XXe siècle »

Pendant des siècles
Je n'ai jamais été que poète du silence
Mais le voici devenu four du nickel en fusion
Ce XXe siècle

Pendant des siècles
J'avais coutume, dans ma culture
Comme dans « mon » Église
D'accueillir l'étranger dans ma case
Me voici devenu amer
Aide-moi à retrouver « chez moi »
À retrouver « mon moi »
En ce XXe siècle.⁶⁵⁵

Ces vers écrits en 1983 expriment le sentiment d'avoir été victimes des étrangers qui ont abusé du sens kanak de l'hospitalité et le besoin de retrouver son identité (« retrouver mon moi »).

Cela se traduit par le refus de l'accueil⁶⁵⁶ pourtant sacré chez les Mélanésiens. Ce rejet de l'Autre venant d'un Kanak, pasteur de surcroît, extériorise un profond malaise ressenti dans le monde mélanésien un an seulement avant que l'indignation contenue dans ces vers ne se transforme en violences physiques avec le début des événements en 1984. C'est dans ce contexte, dont ce poème illustre les tensions, que les non mélanésiens, les Caldoches, et les

⁶⁵⁵ Wanir Wélépane et Marie-Jacqueline Begueu, Aux vents des îles (Nouméa: Agence de développement de la culture Kanak, 1993) 18.

⁶⁵⁶ « Et je jure sur la tête de ma mère/Nul d'entre vous/ N'entrera jamais/Dans ma case/En ce XXe siècle. » Wélépane 18.

membres des autres communautés, allaient récolter les fruits amers de l'histoire coloniale. Niés par une partie du monde kanak, ils allaient, à leur tour, connaître l'humiliation du rejet. Les «événements » des années 80 résultaient de cet échec du dialogue des cultures et du sentiment d'exaspération des Kanak. Ils furent les prémices d'une guerre civile évitée *in extremis*, entre Mélanésiens et populations allogènes. Après avoir été longtemps niés dans leur humanité et leur dignité, ce fut donc au tour d'un grand nombre de Kanak de nier l'Autre (les non-Mélanésiens de leur point de vue) et de contester la légitimité même de sa présence sur le sol calédonien. En effet, ce conflit ne portait pas uniquement sur la continuité de la souveraineté française, mais aussi sur le droit des non mélanésiens à vivre en Nouvelle-Calédonie. Dans cette confrontation, deux systèmes de valeurs s'opposaient, l'un français, l'autre kanak. Celui de l'État français se fondait sur la notion de légitimité du suffrage universel et sur la vision gaullienne d'une France australe formulée lors de son passage à Nouméa en 1966 : « Si loin que vous soyez comme on disait autrefois, vous êtes en vérité bien proches des autres,[⁶⁵⁷] vous l'êtes de plus en plus, non seulement parce que nos esprits et nos cœurs sont les mêmes, mais parce que les distances vont diminuant. Mais alors vous avez un rôle français à jouer dans cette partie du monde, vous êtes un morceau de la France, vous êtes la France australe... »⁶⁵⁸

Selon Jacques Foccart, son bras droit pour les questions africaines et d'outre-mer, De Gaulle considérait qu'il était de l'intérêt de la France de conserver la Nouvelle-Calédonie. C'est pourquoi, dans les territoires du Pacifique, « il tenait à ce que toutes les dispositions fussent prises pour que nous restions très longtemps... »⁶⁵⁹ Cette volonté gaullienne fut traduite sous la

⁶⁵⁷ Des autres Français.

⁶⁵⁸ Bruno Corre et Gabriel Bauret, 1966 : De Gaulle à Nouméa (Nouméa: Archives territoriales de Nouvelle Calédonie, 1997) (Album de photos non paginé).

⁶⁵⁹ Foccart et Gaillard, 255-256.

présidence de Georges Pompidou par des instructions que Pierre Messmer, Premier ministre, fit parvenir dans une circulaire à son ministre de l'Outre-mer Xavier Deniau le 19 juillet 1972 :

La présence française en Calédonie ne peut être menacée, sauf guerre mondiale, que par une revendication nationaliste des populations autochtones appuyées par quelques alliés éventuels dans d'autres communautés ethniques venant du Pacifique. A court et moyen terme, l'immigration massive de citoyens français métropolitains ou originaires des départements d'outre-mer (Réunion) devrait permettre d'éviter ce danger, en maintenant et en améliorant le rapport numérique des communautés. À long terme, la revendication nationaliste autochtone ne sera évitée que si les communautés non originaires du Pacifique représentent une masse démographique majoritaire. Il va de soi qu'on n'obtiendra aucun effet démographique à long terme sans immigration systématique de femmes et d'enfants.⁶⁶⁰

Le succès de ce plan d'immigration était considéré comme d'intérêt stratégique par Pierre Messmer. Cette circulaire exprimait la volonté de favoriser l'afflux massif de Métropolitains et de Réunionnais en Nouvelle-Calédonie afin de rendre les Kanak minoritaires dans leur propre pays. Ce document est jusqu'à aujourd'hui fréquemment cité par les indépendantistes pour démontrer la volonté de l'État français de les réduire à l'impuissance. Ils y voient, pour reprendre le mot de Césaire, une tentative de « génocide par substitution. »⁶⁶¹ Cette stratégie de développement d'une colonisation peuplement semblait prolonger la négation des Kanak

⁶⁶⁰ Isabelle Leblic, Les Kanak face au développement: la voie étroite (Nouméa: ADCK, 1993) 32.

⁶⁶¹ Patrice Louis, A, B, C ÉSAIRE: Aimé Césaire de À à Z (Guyane: Ibis rouge, 2003) 54.

comme au premier temps de la colonie au XIXe siècle.⁶⁶² Certes, il ne s'agissait plus de les faire disparaître physiquement, mais de les minoriser jusqu'à ce qu'ils perdent la capacité de se défendre politiquement contre une majorité issue de l'immigration française. Jean Guiart souligne d'ailleurs qu'une partie des enjeux politiques en Nouvelle-Calédonie consiste précisément à contrôler l'immigration pour faire en sorte que les Mélanésiens ne soient pas submergés par des vagues de nouveaux venus comme le furent les Hawaïens.⁶⁶³ Donc, cette volonté française de conserver la Nouvelle-Calédonie en l'inondant d'immigrants métropolitains, tahitiens, wallisiens et réunionnais s'opposait naturellement aux aspirations des nationalistes kanak. Dans un tel contexte, on peut comprendre que la question de la reconnaissance de l'Autre du point de vue kanak ait été très difficile à envisager. Se sentant niés, une fois de plus par cette nouvelle tentative de les rendre minoritaire dans leur propre pays, les Mélanésiens n'étaient pas disposés à reconnaître ceux qu'ils percevaient comme des envahisseurs. Ainsi, le système de valeurs kanak contredisait celui de l'État français. Il était enraciné dans la primauté de l'antériorité historique de la présence mélanésienne sur la terre calédonienne et dans la notion de droit des peuples colonisés à disposer d'eux-mêmes. C'est pourquoi le mouvement national Kanak créa un gouvernement parallèle⁶⁶⁴ le GPK,

⁶⁶² Encore une fois, les parallèles entre les stratégies coloniales de la France en Nouvelle-Calédonie et celles de la Grande Bretagne dans le Canada du XIXe siècle sont frappantes. En effet, en 1839, Lord Durham, le gouverneur de l'Amérique du Nord britannique, proposa un plan de même nature que celui du premier ministre Messmer qui consistait à noyer la population endogène par des immigrants : « Je ne doute guère que les Français une fois placés en minorité [...] abandonneraient leurs vaines espérance de nationalité » Lacoursière, Bouchard, and Howard, 466.

⁶⁶³ « L'exemple du passé de l'archipel hawaïen pèse sur le Pacifique Sud [...] Toutes les indépendances dans le Pacifique Sud ont eu pour objet d'établir un contrôle serré de l'immigration, de façon à éviter de transformer, comme les hawaïens, en les minorités survivants, très mal, tout au bas de l'échelle sociale et économique. La volonté d'indépendance kanak en Nouvelle-Calédonie, et son intransigeance, procède aussi de la volonté d'arrêter, et même d'inverser, le robinet de l'immigration ». Guiart, La terre est le sang des morts 312.

⁶⁶⁴ Une convention nationale de Kanaky, sorte d'Assemblée nationale Kanak forte de 37 membres élus par des comités de lutte kanak fut mise en place.

Gouvernement Provisoire de Kanaky, en 1984 qui boycotta les élections car il estimait le corps électoral multiethnique comme illégitime en terre Kanak. Réconcilier ce point de vue avec celui de la France républicaine attaché à la notion d'élections au suffrage universelle avec un corps électoral ouvert à toutes les ethnies, semblait relever de la quadrature du cercle. Cette équation politique à plusieurs inconnues était d'autant plus difficile à résoudre qu'en France métropolitaine la droite « gaulliste » et la gauche socialiste ne partageaient pas les mêmes conceptions de l'intérêt national. Ce clivage amplifié par la cohabitation⁶⁶⁵ a même été jusqu'à risquer de paralyser l'action de l'État au moment le plus crucial de la crise des otages d'Ouvéa. En effet, alors que la gauche semblait prête à composer avec le mouvement national kanak, et éventuellement à abandonner la souveraineté de la France en Nouvelle-Calédonie, la droite s'est, quant à elle, arc-boutée sur le principe du maintien de la présence française fondée sur la légitimité démocratique. Ce point de vue a été clairement exprimé dans un ouvrage collectif, *La Nouvelle-Calédonie : La stratégie, le droit et la république* préfacé par le président du Sénat Alain Poher. Dans la conclusion de cet ouvrage, intitulé sans équivoque « Le respect des intérêts nationaux : priorité à la France » la position nationaliste apparaît clairement: « Quelle que soit la légitimité des aspirations que pourraient avoir certains des 61,870 Mélanésiens, la France millénaire ne peut pas compromettre son destin de grande puissance pour les satisfaire.»⁶⁶⁶ Ce que le discours contenu dans ce recueil de textes anti-indépendantistes fait transparaître, c'est le rejet le plus total des aspirations des Mélanésiens. Dans cette perspective aucun dialogue n'était possible. De plus, la droite repoussait l'assimilation de la Nouvelle-

⁶⁶⁵La cohabitation politique est un terme décrivant durant cette période la coexistence au sein du pouvoir exécutif entre un président de la République socialiste, François Mitterrand, et un Premier ministre de droite, Jacques Chirac.

⁶⁶⁶ Association pour le respect des lois de la République, La Nouvelle-Calédonie: La Stratégie, le Droit et la République (Paris: Pedone, 1985) 209-210.

Calédonie au cas de l'Algérie, alors que le mouvement national kanak cherchait à s'y identifier (FLNA-FLNKS). Le syndrome algérien pesait lourd sur la classe politique française et les tenants de la Nouvelle-Calédonie française ne voulaient pas qu'elle devienne une Algérie du Pacifique :

... l'opinion peut établir l'équation : Nouvelle-Calédonie égale Algérie. Et pourtant, comment ne pas voir que les deux événements n'ont rien de commun ? 1984 n'est pas 1954. La culture mélanésienne n'est pas la civilisation arabe. Le culte de la Terre n'est pas le souffle de l'islam. Le *pilou pilou*, n'est tout de même pas la fête d'Abraham. La coutume canaque n'est pas le Coran. Une poignée de 62,000 Mélanésiens ne se compare pas à un univers de 21 millions d'Arabes. Le FLNKS n'est pas le FLN...⁶⁶⁷

Malgré ces dénégations, l'ombre de l'Algérie flottait résolument sur la Nouvelle-Calédonie ; le choix même du terme « d'événements » pour définir l'insurrection kanak faisait écho à la façon dont le gouvernement français appelait pudiquement la guerre d'indépendance menée par le FLN à peine plus d'une génération plus tôt. Le rapprochement entre ces deux crises de décolonisation s'imposait dans les esprits et cela allait contribuer à attiser la peur de l'Autre, les haines et violences. D'une part les Néo-calédoniens non-Kanak craignaient de voir se répéter le scénario catastrophe de l'exile et du déracinement, et d'autre part, certains éléments extrémistes du mouvement indépendantiste espéraient qu'ils pourraient recycler en Calédonie le slogan du FLN algérien destiné aux Pieds-Noirs : « La valise ou le cercueil. » Vingt ans après « les

⁶⁶⁷ Ibid.

événements » calédoniens, Paul Néaoutyine⁶⁶⁸ reconnaît que les craintes des non-Kanak de se faire « jeter à la mer » étaient nourries par les premiers discours indépendantistes, «... porteurs de ce genre de vision [⁶⁶⁹] de l'indépendance...»⁶⁷⁰ Ces invitations au nettoyage ethnique se traduisaient parfois par des incendies de fermes et des violences qui conduisirent certaines familles établies en brousse à se réfugier à Nouméa. Le terme de nettoyage ethnique qui peut sembler excessif correspond en réalité tout à fait aux appels que lançait Eloi Machoro⁶⁷¹ dans un discours incendiaire prononcé à Canala et relaté par le journaliste néo-zélandais David Robie, pourtant peu connu pour sa francophilie : « La reconquête de la Kanaky commencera ici. Quand nous aurons nettoyé toute cette zone nous continuerons sur Thio, La Foa et Bouloupari. Chaque tribu doit dresser la liste de ceux que l'on veut voir partir. Ce sera un bras de fer. Chacun devrait savoir que nous sommes préparés à utiliser des fusils si nécessaire.»⁶⁷² À la lumière de cette déclaration d'Eloi Machoro, ministre de l'intérieur du gouvernement provisoire de la

⁶⁶⁸ L'un des principaux leaders indépendantistes qui a été directeur de cabinet de Jean-Marie Tjibaou avant de lui succéder à la présidence du Front de Libération Nationale Kanak Socialiste (FLNKS). Depuis les élections provinciales de 1999 il est président de la province Nord, l'une des trois provinces de la Nouvelle-Calédonie dont la population est majoritairement Kanak. Paul Neaoutine joua également un rôle important dans le processus de reconnaissance de la cause Kanak aux Nations-Unies. Voir Paul Neaoutyine, Question of New Caledonia: Request for Hearing : Letter dated 5 October 1994 from Paul Neaoutyine, Front De Libération Nationale Kanak Socialiste (FLNKS) addressed to the Chairman of the Special Political and Decolonization Committee (New York: UN, 1994).

⁶⁶⁹ Vision fondée sur l'exclusion de la majorité des non-mélanésiens.

⁶⁷⁰ Néaoutyine, Corral, et Némia 68.

⁶⁷¹ Eloi Machoro, partisan de l'indépendance Kanak, par les armes si nécessaire, fut secrétaire général de l'Union Calédonienne en 1981. Il brisa d'un coup de hache une urne électorale pour protester contre un système politique qu'il considérait illégitime du fait de la participation des non-Mélanésiens aux élections. En 1984 lorsque Jean-Marie Tjibaou fonde le gouvernement provisoire de la république de Kanaky socialiste, il en deviendra le ministre de la sécurité. A la suite d'opérations armées, d'occupations de maisons et de propriétés menées sous sa direction, la gendarmerie de Nouvelle-Calédonie reçut l'ordre de le « neutraliser ». Il fut tué le 12 janvier 1985 par les tireurs d'élite du GIGN (Groupe d'Intervention de la Gendarmerie Nationale). Voir David Robie, Blood on Their Banner: Nationalist Struggles in the South Pacific (London: Zed Books, 1989) 121. Pour certains indépendantistes, il est encore considéré aujourd'hui comme un héros.

⁶⁷² Robie 119.

Kanaky et ancien séminariste, il apparaît clairement que les positions généreuses de Jean-Marie Tjibaou n'aient pas toujours été partagées par l'ensemble du mouvement indépendantiste.

En effet, durant les événements,⁶⁷³ la réalité sur le terrain, surtout en brousse, était beaucoup plus dure et laissait présager le pire en termes de coexistence harmonieuse des deux communautés. Dans son livre, *Chronique des années de cendre*, dont le titre rappelle le film de Mohammed Lakhdar-Hamina,⁶⁷⁴ Isabelle Doisy relate les prémices d'une crise qui aurait pu dégénérer en guerre civile à caractère ethnique :

Les réfugiés affluent vers Nouméa, couples, famille nombreuses, vieillards. Ils sont démunis de tout, évacués le plus souvent par avion ou hélicoptère. Il faut les voir, égarés, déboussolés, ayant tout laissé derrière eux sachant que, dès leur départ, tout sera pillé et ensuite incendié. Quelle tragédie ! Beaucoup n'ont pas de famille à Nouméa, et tous sont bien peu fortunés. On est loin de ce qu'on veut faire accroire. Où sont les riches colons, arrogants, maltraitant ces Mélanésiens que, depuis plus d'un siècle, on tient en servitude ? Cliché cher à l'Humanité...⁶⁷⁵

En fait, « l'irruption kanak »⁶⁷⁶ pour reprendre l'expression de Marc Coulon, ne fut pas le fruit du hasard. Une longue succession de mensonges, d'injustices, et d'humiliations, trop longtemps refoulées, portaient finalement certains esprits nationalistes au point d'ébullition et nourrissait le fantasme de l'élimination de l'Autre. L'idée d'un «nettoyage ethnique» faisait son chemin chez

⁶⁷³ Entre 1984 et 1989.

⁶⁷⁴ *Chronique des années de Braise*, dir. Hamina Lakhdar: Film. S.l: s.n., 1975. Archival material.

⁶⁷⁵ Isabelle Doisy, *Nouvelle-Calédonie: chroniques des années de cendres (1984-1986)*(Paris: Éditions Jean Picollec,1988) 35.

⁶⁷⁶ Marc Coulon, *L'irruption Kanak: de Calédonie à Kanaky* (Paris: Messidor/Éditions sociales, 1985).

certains nationalistes même si la conscience du mouvement indépendantiste kanak, Jean-Marie Tjibaou, s’y opposait de toutes ses forces. Mais sur le terrain, en brousse en particulier, la raison et les appels au respect ne parvenaient pas à contenir une haine trop longtemps contenue. Les Caldoches commençaient à s’armer et à constituer des milices d’autodéfense ; certains, liés à l’extrême droite, allaient jusqu’à s’identifier aux Afrikaners.⁶⁷⁷ Quant à elle, la droite française nationaliste ne voyait pas pourquoi « la France millénaire » devrait céder ses intérêts aux Mélanésiens.⁶⁷⁸ Le jeu partisan des formations politiques métropolitaines qui tentaient d’instrumentaliser à leur profit la crise calédonienne envenimait une situation déjà extrêmement tendue. Bref, tous les ingrédients de la répétition du drame algérien et de l’éclatement d’une guerre civile étaient réunis. Le vent mauvais de la haine de l’Autre qui balayait l’archipel faisait dangereusement dériver la Nouvelle-Calédonie vers le bain de sang. L’embuscade dans laquelle dix indépendantistes furent massacrés près de Hienghène par de prétendus loyalistes⁶⁷⁹ en 1984 marqua particulièrement les esprits et exacerba les tensions. Parmi les victimes de cette tuerie se trouvaient deux des frères de Jean-Marie Tjibaou.⁶⁸⁰ En 1987 lors du procès des auteurs de ce crime, l’Avocat Général avait requis des peines allant de sept à neuf ans de prison. À la stupéfaction de ceux qui croyaient encore à l’impartialité de la justice calédonienne, les

⁶⁷⁷ René Blasco, dans un article de *Combat calédonien*, journal proche du Front National de Jean-Marie Le Pen, faisait l’apologie des Afrikaners, niait l’existence de l’apartheid en Afrique du Sud, et critiquait la notion même de partage du pouvoir entre Blancs et Noirs : « il ne saurait y avoir une libération d’un apartheid qui n’existe plus n’en déplaie aux désinformateurs médiatiques ». Voir *Combat Caledonien* 20 septembre 1985 : 20-21.

⁶⁷⁸ Association pour le respect des lois de la République, La Nouvelle-Calédonie: La Stratégie, le Droit et la République (Paris: Pedone, 1985).

⁶⁷⁹ Dans le contexte calédonien, les loyalistes sont les anti-indépendantistes. Cependant, dans le cas des assassins qui ont participé à cette embuscade, on a bien du mal à discerner ce qui pourrait être considéré comme loyal dans leur crime. Ces assassins étaient métis. Cela illustre le fait qu’en Calédonie le métissage biologique n’a pas favorisé le dialogue interculturel.

⁶⁸⁰ Dont la grand-mère avait été tuée lors de la révolte kanak de 1917.

coupables furent acquittés⁶⁸¹ par la cour d'assises de Nouméa dans laquelle ne siégeait aucun Kanak. Ce flagrant déni de justice porta l'indignation des Kanak à son comble. Au milieu de l'explosion de joie des Caldoches, Jean-Marie Tjibaou ne put s'empêcher de laisser jaillir sa colère en déclarant aux journalistes : « On peut abattre les Kanak comme des chiens, il n'y a pas de justice...»⁶⁸² Cependant, bien qu'il ait été directement touché par ce drame, l'ancien prêtre se refusa à lancer un appel à la revanche qui aurait pu rapidement conduire à un enchaînement de violences incontrôlables. Malgré cette retenue, le leader indépendantiste ne put empêcher un commando formé de membres du FLNKS d'attaquer en mai 1988 la gendarmerie de Fayaoué à Ouvéa.⁶⁸³ Dans un premier temps, quatre gendarmes furent tués et les autres furent pris en otages, puis détenus dans une grotte à Gosannah. À Paris, quelques jours seulement avant les élections présidentielles, le gouvernement de Jacques Chirac ne voulut montrer aucun signe de faiblesse et décida d'employer la manière forte. Les otages furent libérés par une intervention militaire et 19 preneurs d'otages furent abattus.⁶⁸⁴ Cette tragédie d'Ouvéa fut un choc pour l'ensemble de la société calédonienne. Aujourd'hui, malgré le temps écoulé, la blessure provoquée par cette violence politique n'est toujours pas cicatrisée. Cela explique que le cinéaste Mathieu Kassovitz ait dû renoncer à tourner en Calédonie⁶⁸⁵ son film intitulé *L'ordre moral* sur la crise des otages car, plus de vingt ans après le drame, ce sujet reste encore

⁶⁸¹ Eric Waddell, Jean-Marie Tjibaou, Kanak Witness to the World: an intellectual biography (Manoa: Center for Pacific Islands Studies, University of Hawai'i, Manoa, 2009) 165.

⁶⁸² Edwy Plenel et Alain Rollat, Mourir à Ouvéa: le tournant calédonien (Paris: La Découverte, 1988) 62-63.

⁶⁸³ Ouvéa se trouve au Nord de la Province des îles. Consulter la carte de la Nouvelle-Calédonie annexe 11.

⁶⁸⁴ Waddell 164.

⁶⁸⁵ Finalement, le tournage a eu lieu en Polynésie française.

beaucoup trop sensible. C'est pourquoi les autorités coutumières d'Ouvéa lui ont fait comprendre que son projet ne pouvait pas aboutir.⁶⁸⁶

Après la crise d'Ouvéa, la droite perdit les élections en métropole et François Mitterrand fut réélu président de la République. Le nouveau gouvernement socialiste dirigé par Michel Rocard se saisit du dossier calédonien. Il trouva une situation désastreuse avec un pays presque engagé dans la guerre civile :

J'ai découvert un pays très religieux, mais aussi un pays où les loges maçonniques étaient très présentes, et où c'était le seul endroit où l'on échangeait encore. Aucune communauté ne voulait parler à l'autre, et aucune ne voulait parler à l'état : les Kanak se souvenaient que l'État avait violé sa parole à plusieurs reprises. La communauté caldoche n'avait pas confiance dans un gouvernement de gauche. Elle prenait François Mitterrand pour un traître et, pour moi, c'était peut-être encore pire. Aucun pour parler public n'était donc plus possible.⁶⁸⁷

Michel Rocard prit donc l'initiative de tenter de renouer les fils rompus du dialogue entre les communautés. Pour y parvenir, il réunit un franc-maçon, un pasteur, un prêtre catholique, et un haut fonctionnaire auxquels il demanda d'aller prendre le pouls de la Calédonie. Après avoir conduit 600 auditions dans toutes les strates de la société calédonienne, ces enquêteurs firent leur rapport au premier ministre qui invita à Paris Jean-Marie Tjibaou, leader indépendantiste, et Jacques Lafleur, chef des loyalistes. Ces responsables politiques calédoniens décidèrent de

⁶⁸⁶ "Kassovitz installe la grotte d'Ouvéa à Moorea." *La Dépêche de Tahiti* 16 septembre 2010.

⁶⁸⁷ Parti socialiste de Nouvelle-Calédonie. "Quand Michel Rocard rencontre les Calédoniens Verbatim ou presque : Salle Venezia, le 28/5/2008." 5 6 2008. *Destin de gauche*. 10 11 2010 <<http://pscaledonie.ouvaton.org/?Quand-Michel-Rocard-rencontre-les>>.

placer le retour de la paix au-dessus de leurs dissensions idéologiques et engagèrent le dialogue pour définir les fondations politiques d'un avenir commun à tous les Calédoniens.

Ainsi se refermait l'une des pages les plus sombres de l'histoire de la Nouvelle-Calédonie.

CHAPITRE 4. CONSTRUIRE LA RECONNAISSANCE DE L'AUTRE

4.1. La reconnaissance politique de l'Autre : Les Accords de Matignon et Nouméa

« Moi qui suis fier de mon pays, qui a écrit la Déclaration des Droits de l'Homme, j'ai honte aussi des choses que la France a fait ici et ailleurs, quand l'armée chassait les tribus de la mer à coups de fusil pour faire place aux colons.»

Michel Rocard⁶⁸⁸

Les discussions politiques qui se déroulèrent à Paris aboutirent à des accords qui firent sortir la Nouvelle-Calédonie du cercle vicieux de la haine de l'Autre. Les Accords de Matignon issus de ces pourparlers firent renaître l'espoir de créer une société calédonienne en harmonie avec sa diversité. Ils prévoyaient une fédéralisation de la Nouvelle-Calédonie avec la mise en place de trois provinces et des politiques sociales visant à partager la richesse du pays avec les Mélanésiens. Un référendum d'autodétermination était prévu pour 1998. Initialement cet accord fut loin de faire l'unanimité parmi les indépendantistes qui souhaitaient une accession rapide à la souveraineté. Néanmoins, Jean-Marie Tjibaou décida de s'engager dans cette voie en considérant qu'il valait mieux signer un mauvais accord que de s'entre-tuer.⁶⁸⁹ Dans le camp indépendantiste, ce compromis lui fut souvent reproché comme une compromission et un an plus tard il fut assassiné à Ouvéa par Djubelly Wea,⁶⁹⁰ un pasteur kanak protestant, lors d'une cérémonie coutumière de lever du deuil des preneurs d'otages de la grotte de Gosannah.

En 1998, les Accords de Nouméa succédèrent à ceux de Matignon et la date du référendum d'autodétermination fut repoussée à 2014. Plus explicitement que les premiers accords, ceux de

⁶⁸⁸ Ibid.

⁶⁸⁹ Waddell 163.

⁶⁹⁰ Djubelly Wea avait lui-même participé à la prise d'otages.

Nouméa s'adressaient aussi à la dimension symbolique et culturelle des relations entre les communautés en Nouvelle-Calédonie. Leur préambule est particulièrement révélateur de cette volonté partagée de tourner la page de la Nouvelle-Calédonie coloniale tout en reconnaissant la légitimité de toutes les communautés dans la construction d'un destin commun.

Dans un premier temps, les méfaits de la colonisation et les souffrances du peuple kanak liées à la négation de son identité sont reconnues :

A cette négation des éléments fondamentaux de l'identité kanak se sont ajoutées des limitations aux libertés publiques et une absence de droits politiques, alors même que les Kanak avaient payé un lourd tribut à la défense de la France, notamment lors de la Première Guerre mondiale. La colonisation a porté atteinte à la dignité du peuple kanak qu'elle a privé de son identité. Des hommes et des femmes ont perdu dans cette confrontation leur vie ou leurs raisons de vivre. De grandes souffrances en sont résultées. Il convient de faire mémoire de ces moments difficiles, de reconnaître les fautes, de restituer au peuple kanak son identité confisquée, ce qui équivaut pour lui à une reconnaissance de sa souveraineté, préalable à la fondation d'une nouvelle souveraineté, partagée dans un destin commun.⁶⁹¹

Cependant, le préambule de l'Accord de Nouméa ne se limite pas à exprimer cette repentance officielle de la France envers les Kanak, dont la portée symbolique est particulièrement forte aux yeux des Mélanésien trop longtemps niés et humiliés. Il reconnaît également la contribution positive des Européens à la construction de la Nouvelle-Calédonie. En cela, ces accords constituent véritablement un acte de reconnaissance mutuelle à partir duquel devient

⁶⁹¹Annexe 6 : Texte des Accords de Nouméa.

possible une redéfinition des relations politiques et culturelles avec l'ancienne puissance coloniale ainsi qu'entre les deux principales communautés. Le texte fait aussi directement allusion aux Caldoches descendants de condamnés politiques ou de droit commun « venus contre leur gré » en Nouvelle-Calédonie. Cette reconnaissance accrédite la thèse voulant qu'une partie de la population caldoche ait elle aussi été victime de l'histoire coloniale. Comme nous le verrons, ce point de vue correspond avec celui de l'écrivain et historien caldoche José-Louis Barbançon, auteur du *Pays du non-dit* et de *La terre du lézard*:

Des hommes et des femmes sont venus en grand nombre, aux XIXe et XXe siècles, convaincus d'apporter le progrès, animés par leur foi religieuse, venus contre leur gré ou cherchant une seconde chance en Nouvelle-Calédonie. Ils se sont installés et y ont fait souche. Ils ont apporté avec eux leurs idéaux, leurs connaissances, leurs espoirs, leurs ambitions, leurs illusions et leurs contradictions. [...] Leur détermination et leur inventivité ont permis une mise en valeur et jeté les bases du développement.⁶⁹²

Enfin, par cet accord, il est décidé de tourner conjointement la page du colonialisme. Le droit de la Nouvelle-Calédonie à l'autodétermination est reconnu et si elle le souhaitait, le nouveau régime de souveraineté partagée pourrait mener vers un statut d'indépendance si les électeurs en décidaient ainsi : « Le fait colonial est reconnu. Il est soldé. La page est tournée au profit d'une relation d'une autre nature entre la France et son ancienne colonie ; celui d'une souveraineté partagée qui pourrait se muer en souveraineté pleine et entière si les participants au scrutin d'autodétermination en décidaient ainsi.»⁶⁹³

⁶⁹² Ibid.

⁶⁹³ Ibid.

Les Accords de Matignon en 1988 et ceux de Nouméa⁶⁹⁴ en 1998 ont traduit par des actes très concrets les engagements de François Mitterrand vis-à-vis de Jean-Marie Tjibaou.⁶⁹⁵ Pour reprendre l'expression de Michel Rocard, ces accords inauguraient une nouvelle page de l'histoire de la Nouvelle-Calédonie, celle « d'une décolonisation au sein même des institutions de la République française. »⁶⁹⁶ Même si cela peut sembler paradoxal, car il ne s'agit pas d'un transfert total de souveraineté, ce processus de décolonisation a bien été entamé, et il pourrait aboutir à l'indépendance si les Calédoniens en décident ainsi lors d'un prochain référendum prévu entre 2014 ou 2018. En substance, ce processus de décolonisation s'est traduit par la mise en place d'un système fédéral⁶⁹⁷ composé de trois provinces et la mise en œuvre des mécanismes de rééquilibres économiques en faveur du monde kanak avec le plein soutien financier de l'État français.

⁶⁹⁴Le 25/06/2010, le Comité responsable de s'occuper de la question de la Nouvelle-Calédonie aux Nations Unies soutenait fermement le processus de conciliation des Accords de Nouméa : « Comité spécial a adopté, par consensus, le projet de résolution relatif à la Nouvelle-Calédonie, qui était présenté par le représentant des Fidji. Par ce texte, le Comité des 24 recommande à l'Assemblée générale d'engager toutes les parties concernées, dans l'intérêt de tous les Néo-Calédoniens, à poursuivre leur dialogue, dans le cadre de l'Accord de Nouméa, dans un esprit d'harmonie, et dans ce contexte, de se féliciter qu'un accord unanime ait été conclu à Paris le 8 décembre 2008 sur le transfert des compétences à la Nouvelle-Calédonie en 2009 et la tenue d'élections provinciales en mai 2009. Aux termes du projet de résolution, l'Assemblée générale inviterait toutes les parties concernées à continuer de promouvoir un environnement propice à l'évolution pacifique du territoire vers un acte d'autodétermination qui n'exclurait aucune option et qui garantirait les droits de tous les secteurs de la société, conformément à la lettre et à l'esprit de l'Accord de Nouméa ». Assemblée générale AG/COL/3213 <<http://www.un.org/News/fr-press/docs/2010/AGCOL3213.doc.htm>>.

⁶⁹⁵ Consulter l'annexe 5 : Lettre ouverte de François Mitterrand sur la décolonisation de la Nouvelle-Calédonie répondant à celle de Jean-Marie Tjibaou.

⁶⁹⁶ Stephen Henningham, "Keeping the Tricolor Flying: The French Pacific into the 1990's," *The Contemporary Pacific* 1 (1989): 97-132.

⁶⁹⁷ Même si le terme « fédéral » ne fut pas utilisé dans le texte des accords, il correspondait tout à fait à l'esprit de ces nouvelles institutions. Selon Michel Rocard : « L'accord est signé dans une France très jacobine, ultra-centralisatrice. Il fallait un fonctionnaire un peu iconoclaste, et très décentralisateur, pour accepter cet accord très fédéral. Bien sûr il ne contient pas le mot de "fédéral" car le conseil constitutionnel se serait saisi. C'est néanmoins un accord complètement fédéral : ce sont les provinces qui ont les compétences, et qui les délèguent à la Nouvelle-Calédonie. C'est le contraire de la France où l'état fait tout et délègue peu. »

Cet appui s'est manifesté concrètement par des investissements considérables de Paris dans des domaines clés pour le développement économique et social de la Nouvelle-Calédonie. Selon un bilan économique publié par l'Institut de la Statistique et des Études Économiques et l'Adecal,⁶⁹⁸ les engagements de la France en faveur du rééquilibrage ont été tenus. En effet, dans l'ensemble, les dépenses publiques par habitant sont passées de 2583 € en 1997 à 4303 € en 2006. Plus spécifiquement, pour ne choisir que quelques indicateurs significatifs, dans le domaine de la santé le nombre de médecins est passé de 287 en 1990 à 536 en 2007 tandis que les dépenses courantes de santé publique ont bondi de 18 milliards de francs CFP à 63 milliards de francs CFP pour la même période. Cela s'est traduit par une baisse du taux de mortalité à la naissance qui est passée de 10.7 à 6.1 pour 1000. Dans le domaine de l'enseignement, le pourcentage de la population qui ne détient aucun diplôme est passé de 68,6 % en 1989 à 38,8% en 2004. Dans le même temps le nombre de bacheliers a doublé et le nombre de diplômés de l'enseignement supérieur a été multiplié par six du fait de l'implantation de l'Université de la Nouvelle-Calédonie à Nouméa. Naturellement toutes ces réformes trop longtemps attendues, comme le reconnaissait lui-même le Haut-Commissaire de la République,⁶⁹⁹ n'ont pas réglé tous les problèmes et toutes les injustices sociales, car l'écart demeure toujours relativement important entre les revenus des habitants de la province Sud et celle des deux provinces à majorité mélanésienne.

Aujourd'hui, en ce 23 septembre 2009, plus de vingt ans après les Accords de Matignon, plus de dix ans après l'Accord de Nouméa, la Calédonie vit en paix, elle se développe, elle se rééquilibre économiquement et socialement et le partage des

⁶⁹⁸ Agence pour le développement économique de la Nouvelle-Calédonie.

⁶⁹⁹ Le représentant de l'État français en Nouvelle-Calédonie.

responsabilités est une réalité. Les Kanak, mais aussi les membres d'autres communautés océaniques et asiatiques, accèdent aux emplois y compris qualifiés. Il reste cependant beaucoup à faire : les inégalités restent trop fortes, il faut poursuivre résolument les efforts de promotion des Kanak et des Océaniens...⁷⁰⁰

Malgré le long chemin qu'il reste à parcourir, il semble possible de dater le début du processus de décolonisation de la Nouvelle-Calédonie à la signature des Accords de Matignon et de Nouméa. Du point de vue de la reconnaissance de l'Autre, ces accords politiques et les plans de rééquilibrages ont une portée symbolique capitale pour la construction d'une Calédonie plurielle. Cependant, comme l'a souligné l'écrivain Nicolas Kurtovitch: « ...rencontrer l'Autre politiquement, c'est une chose, le rencontrer par la culture, c'en est une autre... »⁷⁰¹ C'est pourquoi ces ententes politiques ne marquaient qu'une étape sur la voie de l'harmonie interculturelle. En effet, si les accords signés par les hommes politiques ont réellement été un moment décisif dans le retour à la paix civile et de l'espoir en Nouvelle-Calédonie, les valeurs de respect de l'Autre et d'ouverture qu'ils contiennent resteraient des vœux pieux s'ils n'étaient pas véritablement intériorisés sur le plan de la raison comme sur celui des émotions et des mœurs. *Leges sine moribus vanae*, les lois sans les mœurs sont vaines même dans le Pacifique Sud. C'est donc à partir de valeurs partagées nées dans l'imaginaire que se forment en grande partie les sentiments d'appartenance et d'acceptation de l'Autre. Dans le contexte pluriculturel

⁷⁰⁰ Allocution du Haut-Commissaire de la République à l'occasion de la remise de l'insigne de Chevalier de la légion d'honneur à Jacques Lafleur le 23 septembre 2009. Ce discours a été publié sur le site du Haut-commissariat à Nouméa : http://www.nouvellecaledonie.gouv.fr/sections/publications/discours_du_prefet/discours_2009/23_09_2009_allocutio/downloadFile/file/Allocution23092009_Distinction_Jacques_Lafleur.pdf?nocache=125660248.

⁷⁰¹ Peter Brown, *À l'écoute de Nicolas Kurtovitch, écrivain* (Canberra, 30 01 1999) <http://www.nicolas-kurtovitch.net/kurtointerw.html>.

calédonien, partager ces valeurs fondatrices d'une volonté de vivre ensemble suppose que les fils reliant les imaginaires soient placés sur le métier à métisser. Les écrivains calédoniens sont conscients que cette démarche de métissage culturel volontaire est vitale pour l'avenir de la Nouvelle-Calédonie et ils y contribuent à travers leurs œuvres. Pour Nicolas Kurtovitch, cette prise de conscience de la nécessité de l'engagement des écrivains calédoniens pour le dialogue des cultures, s'est développée après les événements et la mort de Jean-Marie Tjibaou :

Certains d'entre nous, Frédérick Ohlen, Bernard Berger et moi, par exemple, écrivions depuis bien avant les Accords de Matignon. Mais il est évident que les années douloureuses qui ont été vécues en Nouvelle-Calédonie entre 84 et 88 jusqu'à 89 avec la mort de Jean-Marie Tjibaou, toutes ces années douloureuses ont fait que, après, les gens se sont dit qu'il y avait peut-être autre chose à faire que de se regarder de travers, et les pouvoirs publics l'ont pensé aussi. Car il était évident que le rapprochement culturel était indispensable.⁷⁰²

Malheureusement, les événements semblent avoir donné raison à Jean Guiart qui présentait que « le dialogue avec les canaques doit être imposé aux Blancs. »⁷⁰³ C'est en effet sous la menace d'une guerre civile que la Calédonie nouvelle est née et qu'elle a pris conscience de la nécessité vitale du dialogue des cultures.

Les pages sombres de son histoire auraient pu être écrites différemment si seulement les appels à la reconnaissance de l'Autre à travers le métissage culturel lancés par Maurice Leenhardt et Jean-Marie Tjibaou avaient été entendus plus tôt. Avec les Accords de Nouméa l'invitation au

⁷⁰² Ibid.

⁷⁰³ Guiart, La terre est le sang des morts 302.

dialogue des cultures et l'idéal de rencontre avec l'Autre se retrouvent enfin au cœur du projet de société de ce pays en formation. Face aux défis culturels et politiques que doit relever leur pays, les auteurs calédoniens ont placé leur talent au service d'une Calédonie fraternelle. Il est donc intéressant de remonter aux origines du discours contenu dans la jeune littérature calédonienne en se penchant sur les œuvres de Maurice Leenhardt et de Jean-Marie Tjibaou.

4.2 Les précurseurs du dialogue des cultures en Nouvelle-Calédonie

4.2.1 Maurice Leenhardt : Le pasteur et l'ethnologue

Maurice Leenhardt⁷⁰⁴ fut le précurseur la renaissance culturelle kanak. Missionnaire protestant et ethnologue, il a très profondément marqué la Nouvelle-Calédonie en s'opposant aux injustices que subissaient les Mélanésiens soumis au joug colonial. Il fut envoyé en Nouvelle-Calédonie par les missions protestantes de Paris pour répondre à un appel de détresse que les *natas*⁷⁰⁵ avaient adressé au pasteur de Maré⁷⁰⁶ :

Notre travail est entravé par les colons, par la gendarmerie ; nous sommes en butte à tous les mépris. Nous indigènes, nous ne pouvons plus faire cette œuvre. Les Blancs doivent le faire. On aura du respect pour les Blancs... On nous jette en prison sans jugement sans même que nous puissions savoir ce dont nous sommes accusés.

C'était Waina le *nata*, maintenant c'est Samuela... Il nous faut un missionnaire qui nous dirige et qui prenne notre défense. Répondez-nous. Devons-nous rentrer dans nos îles, à Lifou, à Ouvéa, à Maré ? L'ouvrage nous ne pouvons plus le faire seuls.

⁷⁰⁴ Né en 1878 à Montauban et mort en 1954 à Paris.

⁷⁰⁵ *Natas* : Prédicateurs protestants mélanésiens.

⁷⁰⁶ Maré est l'une des Îles des Loyautés. Consulter les cartes, annexe 11.

Quand viendra-t-il le missionnaire ?

C'est à vous de nous répondre.

Au nom de tous

Le secrétaire

*Joané.»*⁷⁰⁷

Cet émouvant appel au secours sera entendu, puisque le 23 novembre 1902 le pasteur Leenhardt arrivait à Houailou où il séjournera jusqu'en 1927. Il remplira si bien sa mission de défense des Kanak, que son œuvre inspire encore aujourd'hui tous ceux qui travaillent à la construction d'une Nouvelle-Calédonie dans laquelle l'Autre serait enfin respecté comme un semblable. Ses travaux ethnographiques sur la culture kanak furent d'une telle qualité, que, reconnu comme un grand Océaniste, il reprit la chaire de Lucien Lévy-Bruhl⁷⁰⁸ à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales. Il reviendra travailler en Nouvelle-Calédonie pendant près de dix ans et après ce second séjour, il établira l'enseignement des langues océaniques à l'École des Langues Orientales. Il jouera un rôle capital dans le combat pour la dignité et les droits des Kanak ainsi que pour la reconnaissance de leur culture. La revue *Mwà Vée*,⁷⁰⁹ publiée par l'Agence de

⁷⁰⁷ Joël Dauphiné, Houailou: l'implantation du Christianisme (1894-1902) (Nouvelle-Calédonie: Centre territorial de recherche et de documentation pédagogique, 1990) 36-37.

⁷⁰⁸ Lucien Lévy-Bruhl fut l'auteur d'un ouvrage sur la notion contestée de mentalité primitive: Charles De Blondel and Lucien Lévy-Bruhl, La Mentalité Primitive (Paris: Stock, 1926). Les recherches ethnographiques de Leenhardt en Nouvelle-Calédonie contribuèrent à lui faire reconsidérer ses vues sur la pensée prélogique. Lucien Lévy-Bruhl, *Carnets* (1938-1939). Accord avec Lennhardt, *Carnet III* (Bois de Boulogne 20 juillet 1938) 50. http://classiques.uqac.ca/classiques/levy_bruhl/carnets/Carnets.pdf. Il est intéressant de noter que le travail de Maurice Leenhardt en faveur de la reconnaissance des Kanaks et de leur culture était mené sur tous les fronts, aussi bien sur le plan des relations avec l'administration coloniale en Calédonie que sur le terrain scientifique.

⁷⁰⁹ Le titre de cette revue signifie journal en langue *Djubéa* parlée dans le Sud de la Grande Terre. Voir la carte 2 annexe 11 : *Carte des aires coutumières et des langues de la Nouvelle-Calédonie*. Beaucoup de jeunes auteurs

développement de la culture kanak⁷¹⁰ et le Centre Tjibaou, véritable forum de la vie intellectuelle et culturelle kanak, lui a d'ailleurs récemment rendu hommage à travers un numéro qui lui est consacré.⁷¹¹ Avec l'aide des *natas*, devenus ses informateurs, Maurice Leenhardt réalisera un travail ethnographique séminal qui documentera méthodiquement la richesse de la culture kanak et donnera aux Mélanésiens des armes pour la reconquête de leur dignité bafouée. Cette œuvre scientifique et son action sociale marquent le début du lent reflux de l'idéologie raciste dominante dans la Nouvelle-Calédonie coloniale. Cet engagement total en faveur de la reconnaissance des Kanak en tant qu'êtres humains, porteurs d'une culture millénaire, lui valut beaucoup d'ennemis parmi les défenseurs du statu quo colonial. Ainsi, Jean Guiart, son disciple et son successeur dans le combat pour la reconnaissance des Kanak, relate que le pasteur était toujours accompagné dans ses déplacements de nombreux Mélanésiens qui lui servaient de gardes du corps⁷¹² en cas d'embuscade organisée par des activistes hostiles à son action sociale et culturelle. Parmi les *natas*, qui contribuèrent à l'œuvre de Maurice Leenhardt, se trouvaient deux des grands-parents de Déwé Gorodé dont l'engagement politique et l'œuvre littéraire ont été influencés par l'éthique et la vision du pasteur-ethnologue. Maurice Leenhardt peut en effet être considéré comme l'initiateur d'un mouvement de renaissance culturelle Kanak dont l'influence se fait sentir jusqu'à aujourd'hui à travers les œuvres des hommes politiques et des écrivains Calédoniens. Son engagement en faveur des Kanak se traduit par le

kanak publient dans *Mwa Vée* leurs premiers poèmes. Ce journal culturel est d'une telle richesse pour qui s'intéresse à la renaissance culturelle kanak qu'il mériterait un travail de recherche approfondi à lui seul.

⁷¹⁰ L'Agence de développement de la culture kanak (ADCK) dont la fonction est d'encourager l'épanouissement de la culture kanak dans toutes ses formes est le produit des Accords de Matignon(1988). Elle est l'une des réalisations concrètes de la reconnaissance des Kanak par la France et les communautés allogènes de la Nouvelle-Calédonie.

⁷¹¹ "La mémoire Kanak de Maurice Leenhardt," *Mwa Vée* 31 (2001): 6-17.

⁷¹² Guiart, La terre est le sang des morts 11.

développement d'un système d'enseignement destiné aux Mélanésiens, en particulier le collège Do Neva près de Houaïlou. C'est précisément dans cette région de Houaïlou que le pasteur découvrit Bwesou Eurijisi ⁷¹³ qu'il encouragea à écrire. Il est considéré par Jean Guiart comme le premier auteur kanak. ⁷¹⁴ D'abord élève de l'ethnologue, Bwesou Eurijisi devint ensuite son proche collaborateur. À travers ses écrits sur la culture kanak en ajië, ⁷¹⁵ langue de Houailou, ⁷¹⁶ Bwesou Eurijisi inspira directement *Gens de la Grande Terre* de Maurice Leenhardt, publié en 1937. Les carnets de ce premier écrivain kanak portaient sur la naissance, le mariage, la mort, et le masque. Il ne s'agissait pas de textes de fiction, cependant ils occupent une place très importante dans l'histoire de l'éveil graduel des consciences à l'extrême richesse et au raffinement de la culture kanak tout d'abord niée et méprisée. Ce fut en grande partie grâce à lui, et du fait de leur étroite collaboration, que le pasteur Leenhardt accéda à une connaissance approfondie de la culture kanak dont il devint l'un des plus ardents défenseurs. En effet, l'œuvre ethnographique de Maurice Leenhardt emprunte tellement à Bwesou Eurijisi que l'on peut presque évoquer une écriture à quatre mains. Le premier écrivain kanak a donc joué un rôle essentiel dans la connaissance et la reconnaissance de l'Autre par ceux qui, par ignorance, niaient l'humanité des Kanak et la profondeur de leur culture. Ses textes ont permis de bâtir des ponts entre Mélanésiens et non Mélanésiens à travers l'écriture. Cette collaboration fructueuse entre un Kanak et un Européen dans le but de favoriser une reconnaissance mutuelle a préfiguré la démarche de la plupart des écrivains calédoniens qui, aujourd'hui, placent leur art au service

⁷¹³ Son nom signifie « la surface de la roche nue au sommet de la cascade ». Il serait né en 1866 et il est décédé en 1947. Bwesou Eurijisi fut aussi le premier pasteur canaque de la Grande terre.

⁷¹⁴ Jean Guiart, *Bwesou Eurijisi: le premier écrivain canaque* (Nouméa: Le Rocher-à-la-Voile, 1998) 9.

⁷¹⁵ Le ajië est une langue qui comporte environ 5000 locuteurs aujourd'hui.

⁷¹⁶ Consulter la carte 2 des aires coutumières et des langues de la Nouvelle-Calédonie.

du respect de l'Autre. Comme nous le verrons, cette collaboration entre le premier écrivain canaque et le pasteur Leenhardt est une démarche de transculturation que l'écriture commune de Nicolas Kurtovitch, Déwé Gorodé, et Pierre Gopé semble prolonger.⁷¹⁷ À travers son œuvre ethnographique il contribua grandement à déconstruire les représentations dégradantes, humiliantes, et erronées des Kanak véhiculées par la littérature coloniale. Éclairé par sa connaissance de l'ethnologie, il tenta d'ouvrir les yeux des non Mélanésiens sur la nécessité d'un véritable métissage culturel en Nouvelle-Calédonie. Dans une réédition de *Gens de la Grande Terre* de 1952, il lance un appel prémonitoire en faveur d'un dialogue des cultures. En effet, selon lui : « ... face à l'immense effort d'acculturation fourni par les Kanak pour s'adapter à la culture européenne il aurait fallu un effort correspondant d'acculturation inverse chez le Blanc [...] Ils lui eurent révélé dans ce peuple ce lien de communauté si profond maintenant au sein de la société, une cohésion que des siècles de colonisation n'a pu détruire.»⁷¹⁸ Implicitement, il appelle de ses vœux, « les deux sens d'une saine acculturation,»⁷¹⁹ c'est-à-dire une réelle ouverture à l'Autre chez les non Mélanésiens.

A l'occasion du centenaire de la présence française, Maurice Leenhardt imaginait que ce dialogue fécond des cultures permettrait de construire un pays fraternel « où chacune des composantes de la population travaillera selon le génie propre de son ethnie, au développement du terroir calédonien.»⁷²⁰ Avocat du métissage culturel bien avant la lettre, il ne fut tout d'abord pas entendu. Mort deux ans après la publication de ce livre, le spectacle d'une Calédonie au

⁷¹⁷ Nicolas Kurtovitch et Déwé Gorodé ont écrit ensemble *Dire le vrai* (2000) et Pierre Gopé, dramaturge Kanak de Maré aux îles Loyauté, et Nicolas Kurtovitch ont écrit *Les Dieux sont borgnes* (2002).

⁷¹⁸ Leenhardt, *Gens de la Grande Terre* 221.

⁷¹⁹ Leenhardt, *Gens de la Grande Terre* 219.

⁷²⁰ Leenhardt, *Gens de la Grande Terre*, 223.

bord de la guerre civile lui aura été épargné. Près d'un demi-siècle plus tard, l'analyse que Robert Aldrich fit de la crise calédonienne des années 80 donnait raison à l'ethnologue visionnaire. En effet, selon l'historien australien, si la Polynésie française n'a rien vécu de semblable à la crise calédonienne, c'est parce que « le métissage racial et culturel qui s'est développé à Tahiti durant les deux siècles qui ont suivi les premiers contacts, a rendu une rébellion du type que celle que la Calédonie a vécu dans les années 80 improbable. »⁷²¹ Un métissage racial a bien eu lieu en Calédonie, mais le métissage culturel s'est produit à sens unique vers le monde mélanésien. Les conséquences négatives de cette absence de reconnaissance mutuelle et de ce déséquilibre mineront durablement la cohésion de la société néo-calédonienne. Bien que n'ayant pas été suffisamment entendues de son vivant, les idées de Maurice Leenhardt ont néanmoins lentement germé, et dans les trente dernières années, sa vision a inspiré tous ceux qui ont cherché à bâtir un avenir commun pour tous des Calédoniens. On peut sentir en particulier cet apport dans la pensée et l'œuvre de Jean-Marie Tjibaou. Il le reconnaîtra d'ailleurs explicitement lors d'un entretien qu'il accordera à la revue *Temps Modernes* en 1985. Interrogé sur ce qu'il avait le plus influencé intellectuellement, il répondra : « C'est moi ! C'est très prétentieux ! Et les livres de Leenhardt, et ceux de Bastide. J'ai aussi suivi les cours de Guiart. Mais celui qui restera mon maître, c'est un prêtre mariste, qui nous a appris à beaucoup réfléchir. »⁷²² À travers l'organisation du festival *Melanesia 2000* en 1975, cet ancien prêtre formé à l'ethnologie a mis en œuvre l'idéal d'acculturation réciproque formulé par Maurice Leenhardt. Ce métissage culturel volontaire, véritable méthode et éthique de reconnaissance de l'Autre, sera pratiqué par Déwé Gorodé, Nicolas Kurtovitch, et José-Louis

⁷²¹ Aldrich 297.

⁷²² Entretien avec Jean-Marie Tjibaou publié dans *Les Temps modernes*, mars 1985 N. 464.

Barbançon qui, à travers leurs œuvres, prolongent l'engagement de ce grand défenseur de la dignité des Kanak. Un fil rouge relie d'ailleurs directement deux de ces auteurs à Maurice Leenhardt. Ainsi, Déwé Gorodé, dont les grands-parents furent ses informateurs, enseigna au collège Do Néva, siège de l'école pastorale qu'il a fondée, et Nicolas Kurtovitch a dirigé le Lycée protestant Do Kamo⁷²³ de Nouméa dont le nom est aussi le titre de l'un des ouvrages du pasteur-ethnologue.

L'action et l'œuvre de Maurice Leenhardt dans le processus de reconnaissance des Mélanésiens et de leur culture ont particulièrement marqué celui qui deviendra le symbole même de la renaissance culturelle Kanak, Marie Jean-Tjibaou. Jean Guiart a bien mis en évidence cette influence et avance même que le leader indépendantiste, acculturé par les missionnaires maristes, puisait directement dans l'œuvre de Leenhardt pour retrouver ses racines kanak : « ...bien des textes que l'on veut ethnologiques, attribués à Jean-Marie Tjibaou, ne sont que du Leenhardt régurgité. Tjibaou élevé presque exclusivement à la mission mariste, était très ignorant de sa propre société. Quand il a découvert Maurice Leenhardt à Paris, il a intégré tout ce que disait ce dernier dans sa vision propre du monde... »⁷²⁴

Or, parmi les auteurs, les médiateurs culturels et les acteurs politiques inspirés par Leenhardt, Jean-Marie Tjibaou a joué un rôle capital. Surtout connu à l'étranger en tant qu'homme politique, ce leader du mouvement indépendantiste peut être aussi considéré comme l'un des premiers auteurs de cette littérature kanak d'émergence. Certes, il n'avait pas un statut d'écrivain professionnel et il ne vivait pas de sa plume, mais il a cependant écrit des textes politiques et poétiques qui peuvent être considérés comme des bourgeons de la littérature

⁷²³ *Do Kamo* signifie « vrai homme » et *Do Neva* « le vrai pays » en langue ajië. Ces deux établissements scolaires protestants sont liés au même réseau.

⁷²⁴ Jean Guiart, «Le plagiat dans le Pacifique Sud. »*Tahiti-Pacifique Magazine* avril 2011 : 32-34.

calédonienne émergente. Certains de ces textes ont été écrits à quatre mains, ce qui est un mode d'écriture que l'on retrouve chez Déwé Gorodé, Nicolas Kurtovitch, Pierre Gope, et Hiague. Cette démarche d'écriture conjointe ne traduit pas simplement ce qui pourrait être la difficulté du passage à l'écrit dans une société imprégnée d'oralité. Elle correspond peut-être aussi à un mouvement d'échange et d'ouverture à l'Autre. Écrire avec l'Autre est un geste de respect et de reconnaissance mutuelle par excellence dans un monde kanak, où la parole doit circuler et doit être partagée. Cette écriture conjointe correspond précisément à l'échange de la parole muée en écriture. D'ailleurs, le jeu scénique intitulé *Kanake*⁷²⁵ se situe à la lisière de l'écriture et de l'oralité puisqu'il a été écrit pour être joué en public et non lu. Cette rencontre dans l'écriture entre un Kanak et un Européen pour produire *Kanake* illustre une dynamique de métissage culturel. A travers cette œuvre, Jean-Marie Tjibaou se fait passeur de la culture Kanak en mêlant à la fois la tradition et les modes d'expression modernes que permettent les techniques théâtrales occidentales. Comme il l'a souvent souligné, il ne souhaite pas enfermer les Kanak dans un passé figé. Pour lui, l'identité du Kanak n'est pas derrière lui, mais doit être construite pour l'avenir tout en tenant compte de la tradition.⁷²⁶

Si quantitativement ce jeu scénique représente très peu au regard de l'ensemble de la production littéraire calédonienne d'émergence, l'appel à la reconnaissance des Kanak qu'il contient a marqué l'histoire des relations interculturelles et profondément influencé des écrivains calédoniens tels que Nicolas Kurtovitch, Déwé Gorodé et José-Louis Barbançon. En traduisant

⁷²⁵ *Kanake* fut un jeu scénique qui représentait l'histoire de la Nouvelle-Calédonie réécrite par un Kanak. Ce fut le spectacle principal du festival *Melanesia 2000*.

⁷²⁶ Hamid Mokaddem, Œuvres et trajectoires d'écrivains de Nouvelle-Calédonie: entretiens du 15 mars 1998 au 8 juin 2001 avec Déwé Epery Gorodey, Louis-José Barbançon, Pierre Wakaw Gope, Gilbert Kaloombat Tein, Nicolas Kurtovitch, Laurence Leroux et Jean Vanmai. (Nouméa: Expressions, 2007)101.

dans l'action politique et culturelle la vision de Maurice Lennhardt, Jean-Marie Tjibaou a œuvré en faveur d'une rencontre avec l'Autre dont *Mélanésie 2000* a été la première étape.

4.2.2 Le festival *Melanesia 2000* : Revendication de dignité kanak et invitation au métissage culturel

« ... Je suis convaincu que l'on a fait fausse route, et qu'aujourd'hui, la gloire de la foi et l'honneur de la civilisation serait d'inviter le canaque à venir au banquet des civilisations, non en mendiant déculturé mais en homme libre.»⁷²⁷

Jean-Marie Tjibaou

C'est tout d'abord sur le plan culturel, par l'organisation du festival *Melanesia 2000* en 1975, que Jean-Marie Tjibaou a mené le combat pour la prise de conscience qui permettrait à son peuple de redécouvrir la richesse de sa culture pour recouvrer sa dignité. Sur le plan des relations entre les différentes communautés, le but de ce festival n'était pas la confrontation mais bien plutôt la recherche du respect à travers le dialogue des cultures. Cette conception du rapport à l'Autre rappelle de façon frappante celle de Léopold Sédar Senghor qui, pour reprendre le mot de Wole Soyinka, avait su entendre la muse du pardon⁷²⁸ malgré le fardeau de la mémoire.⁷²⁹ Le fait qu'ils aient été tous deux profondément imprégnés de valeurs chrétiennes⁷³⁰ éclaire sans doute leur volonté de pardonner et d'aller vers l'Autre à la recherche d'une fraternité fondée sur une reconnaissance mutuelle. Cette démarche n'excluait cependant pas l'affirmation de soi et il est intéressant de noter que l'un et l'autre ont su renverser les stigmates que l'on voulait leur

⁷²⁷ Jean Marie Tjibaou, "Mélanésie 2000 Festival des arts mélanésiens," *Mwà Vée* septembre 1995: 7.

⁷²⁸ Il est vrai que pour Léopold Sédar Senghor, dont le pays n'avait pas subi de colonisation de peuplement, écouter la muse du pardon était plus aisé que pour le leader kanak.

⁷²⁹ Wole Soyinka, *The Burden of Memory, the Muse of Forgiveness* (New York: Oxford UP, 1999).

⁷³⁰ Sans avoir été prêtre comme Jean-Marie Tjibaou, le poète sénégalais avait souhaité le devenir dans sa jeunesse.

attribuer. Ainsi, alors que « Nègre » et « Kanak » furent longtemps des insultes, Senghor et Tjibaou parvinrent à les transformer en titre de noblesse et de fierté. De plus, le poète-président sénégalais sut même donner à la négritude une reconnaissance internationale en organisant à Dakar en 1966 un Festival Mondial des Arts Nègres qui comportait un jeu scénique présenté sur l'île de Gorée. Il est fort possible que cet événement culturel ait inspiré le créateur de *Melanesia 2000*.

Dans un texte de Jean-Marie Tjibaou, président du comité organisateur de ce festival, il expliquait les valeurs et les objectifs à longs termes qui sous-tendaient ce projet inédit en Nouvelle-Calédonie. Ce fut une étape déterminante sur la voie du renouveau culturel kanak et de la reconnaissance des Mélanésiens par les autres communautés:

Nous avons voulu ce festival parce que nous croyons en la possibilité d'échanges plus profonds et plus suivis entre la culture européenne et la culture canaque. Pour que cette rencontre se réalise, un préalable est nécessaire : la reconnaissance d'une culture par l'autre comme un être humain différent mais libre, égal et fraternel. Il s'agit de renaître ensemble à une dimension culturelle nouvelle. Sans cette volonté, nous continuerons dos à dos notre dialogue de sourds. Gagner ce pari du dialogue exige une préparation, *Mélanésia 2000* peut en être la première étape.⁷³¹

Demander d'être reconnu par l'Autre comme un être humain égal constituait une lourde accusation. Il s'agissait en effet d'un appel de détresse strident qui révélait l'extrême

⁷³¹ Jean-Marie Tjibaou, "Mélanésie 2000 Festival des arts mélanésiens." *Mwa Vée* septembre 1995: 6-7. *Mwā Vée*, publication trimestrielle, est un véritable forum de la vie culturelle kanak.

violence symbolique d'une humiliation profondément ressentie par les Kanak. Cette accusation de déni d'humanité était certes dirigée contre les Caldoches mais aussi contre la France qui, rappelée à ses responsabilités historiques, était aussi prise au mot de ses propres principes : Liberté, Égalité et Fraternité. Cette référence à la devise de la République était politiquement fort habile car elle plaçait la France en face de ses contradictions et l'invitait à s'engager concrètement en Nouvelle-Calédonie pour la défense de ses propres valeurs. Comme Nguyen An Ninh⁷³² qui, dans le contexte indochinois, disait à Léon Werth un demi-siècle plus tôt, « L'oppression nous vient de la France, mais l'esprit de libération aussi », ⁷³³ Jean-Marie Tjibaou avait bien saisi le clivage entre le discours généreux de la France et la réalité des injustices et des inégalités Outre-mer. La présence de ces valeurs républicaines dans son discours révèle également un métissage culturel dans lequel les apports de la culture politique française se mêlent à l'idéal de solidarité profondément enraciné dans la pensée et le vécu kanak. Faire ressortir ces valeurs partagées lui permettait aussi de déconstruire le discours, propre à la Calédonie de l'exclusion des Kanak fondée sur leur altérité imaginée comme irréconciliable avec les normes européennes. Dans sa lutte pour la reconnaissance des siens, la stratégie de Jean-Marie Tjibaou consistait en effet à desceller cette clef de voûte idéologique sur laquelle s'appuyait toute l'architecture d'un système d'exclusion. En effet, en faisant apparaître que tout en étant Autres, les Kanak partageaient les mêmes idéaux que ceux de la France. Il conduisait les non Mélanésiens à prendre conscience des valeurs communes autour

⁷³² Nguyen An Ninh, traducteur vietnamien de Rousseau et fondateur du journal *La Cloche fêlée* qui parut à Saigon dans les années 20, combattit le colonialisme français. Prisonnier politique au bagne de Poulo Condore, il mourra en captivité en 1943.

⁷³³ Bernard Hue, *Littératures de la péninsule Indochinoise* (Paris: Karthala, 1999) 256.

desquelles tous les Calédoniens pouvaient construire une société plus juste. Dans ce « pays du non-dit », ce plaidoyer pour la reconnaissance résonna comme un coup de tonnerre. Ce que ce message fit éclater au grand jour, ce fut la souffrance trop longtemps tue d'avoir été si injustement nié en tant que Mélanésien. Malgré tout, cette revendication de dignité était aussi généreusement accompagnée d'une main tendue vers les autres communautés qui composent la population calédonienne.

Afin d'atteindre ces objectifs, ce festival avait aussi vocation pédagogique, car comme l'avait lui-même souligné son concepteur, la reconnaissance de l'Autre passe nécessairement par une découverte de sa culture : « Pour se reconnaître, il faut se connaître. Le festival doit permettre au groupe européen ainsi qu'aux minorités ethniques du territoire de voir, de connaître et peut-être de reconnaître la culture autochtone... »⁷³⁴

Le but de ce festival était aussi de contribuer à surmonter les blessures⁷³⁵ provoquées par le système colonial en retrouvant l'estime de soi, car il eût été vain pour les Kanak de tenter de convaincre les non Mélanésiens de la valeur de leur culture s'ils continuaient à avoir « honte de leur personnalité propre. »⁷³⁶ Selon Jean-Marie Tjibaou, ce véritable mépris de soi-même, noyé dans l'alcool, qui avait conduit le « Kanak à se renier » était la conséquence de l'acculturation destructrice subie depuis la prise de possession de 1853 :

⁷³⁴ Tjibaou et Missotte, Kanaké 32.

⁷³⁵ Altération de l'estime de soi causé, dans le contexte calédonien, par le mépris des colons envers les Kanak et renforcé par les multiples humiliations infligées par le régime de l'indigénat : Travail forcé, liberté de mouvement limitée, statut économique inférieur...

⁷³⁶ Tjibaou, "Mélanésie 2000 Festival des arts mélanésiens," *Mwà Vée* septembre 1995 : 7.

...il s'agit pour le Kanak de régler son compte au complexe d'infériorité, lié en grande partie à l'insignifiance culturelle à laquelle il s'est trouvé réduit. Les slogans traditionnels étaient « Canaques, convertissez-vous ! Canaques, civilisez-vous ! » Le raboutage systématique de tout ce qui faisait sa culture, sa personnalité, a été le prix de cette intégration ratée où il a perdu beaucoup de sa raison de vivre sans en trouver une nouvelle.⁷³⁷

Pour le leader kanak, il ne s'agissait donc pas uniquement de partager sa culture avec l'Autre, il fallait également prendre conscience de sa propre valeur en tant que Kanak. Ainsi, le festival devait être « l'occasion de retrouver dignité et fierté d'un patrimoine culturel qui fait partie intégrante de la richesse de l'humanité.»⁷³⁸ Cette aspiration à la reconstruction de l'estime de soi comme étape dans le processus de reconnaissance de l'Autre correspond tout à fait à la théorie⁷³⁹ formulée par Axel Honneth.⁷⁴⁰ Appliquée au contexte calédonien, elle éclaire les motifs profonds de la lutte pour la reconnaissance des Kanak dans leur propre pays menée par Jean-Marie Tjibaou. Il considérait en effet, qu'afin de dépasser le traumatisme colonial il était indispensable que la valeur de la culture kanak fût enfin respectée par l'Autre. Il s'agissait pour lui de la condition *sine qua non* de la construction d'une Nouvelle-Calédonie plurielle. Le manque de respect était devenu insupportable pour un monde mélanésien qui prenait de plus en plus conscience de sa situation d'oppression et d'humiliation. Une génération après le festival, les Kanak se

⁷³⁷ Ibid.

⁷³⁸ Ibid.

⁷³⁹ Axel Honneth expose sa théorie de la reconnaissance dans l'ouvrage suivant : Axel Honneth, The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts (Cambridge, UK: Polity Press, 1995).

⁷⁴⁰ Birt van den Brick and David Owen, eds., Recognition and Power: Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory (Cambridge: Cambridge UP, 2007) 11-15.

souviennent encore combien on leur manquait de respect à Nouméa, espace de contacts intercommunautaires. À ce sujet, le témoignage de Marie-Claude Tjibaou,⁷⁴¹ est particulièrement édifiant : « Je me rappelle lorsqu'on arrivait à Nouméa⁷⁴² n'importe qui nous tutoyait et dans les files d'attente on passait toujours les derniers. Les gens passaient devant nous parce que l'on était des Kanak et que l'on passait en dernier.»⁷⁴³ Être méprisé dans son propre pays par les descendants de ceux-là mêmes qui avaient volé leurs terres ancestrales et déstabilisé leurs cultures sans véritablement les accueillir dans la société de consommation naissante, était une situation qui ne pouvait plus durer sans mener à une rupture avec le monde non mélanésien. C'est pourquoi Jean-Marie Tjibaou avait eu l'intuition et la conviction profonde que la persistance du mépris envers les Kanak ne pouvait mener qu'à la violence retournée contre soi ou contre l'Autre : « Mais pour exister pleinement, la culture, comme le monde Kanak tout court, a fondamentalement besoin (c'est vital) de cette reconnaissance du monde ambiant. La non reconnaissance ne peut amener qu'au suicide ou à la révolte.»⁷⁴⁴

Il a donc non seulement été l'inspirateur de ce festival, mais il y a également contribué en tant que co-auteur à l'écriture d'un jeu scénique en trois tableaux, *Kanake*, présenté au public à cette occasion. La devise du Québec, « Je me souviens », aurait pu être le sous-titre de cette pièce dont le thème central était « les symboles de l'histoire. » Ce texte a été écrit à quatre mains avec George Dobbelaere qui en fut également le metteur en scène.

⁷⁴¹ Marie-Claude Tjibaou est la veuve de Jean-Marie Tjibaou. Elle a elle-même participé au festival en tant qu'actrice dans *Kanake*, le jeu scénique écrit par son mari dans lequel elle jouait le rôle de la femme de la lignée maternelle.

⁷⁴² En 1975.

⁷⁴³ Tjibaou, "Mélanésie 2000 Festival des arts mélanésiens." *Mwa Vée* septembre 1995: 22.

⁷⁴⁴ Ibid.

Trois groupes de dance dont deux de Lifou et un de Kone ont participé au spectacle. Il s'agissait d'une réécriture Kanak de l'histoire de la Calédonie depuis la prise de possession. Le titre même de ce jeu scénique révèle ce que Pierre Bourdieu appelait le renversement du stigmaté, caractéristique selon lui des luttes identitaires.⁷⁴⁵ En effet, c'est à partir du terme Kanak, considéré pendant longtemps comme une insulte, qu'il va former le nom du personnage emblématique de son jeu scénique *Kanake*. Quelques années plus tard, c'est le nom de Kanaky qui sera choisi par le mouvement indépendantiste pour désigner une éventuelle Nouvelle-Calédonie indépendante. Ce renversement de stigmaté résume très bien ce que Jean-Marie Tjibaou a cherché à accomplir du point de vue de la reconstruction de l'estime de soi chez son peuple dans le but de le faire reconnaître par les non Mélanésiens. Il plaidait pour la dignité des Kanak, tout en proposant de briser les deux solitudes dans lesquelles s'étaient enfermées les deux communautés.⁷⁴⁶ Le choix de la sphère culturelle, comme lieu d'affirmation identitaire et de résolution des conflits ethniques et sociaux, révèle son intelligence politique guidée par une profonde éthique de la non-violence. *Melanesia 2000* a véritablement été un tournant dans l'histoire culturelle et politique de la Nouvelle-Calédonie. Cependant son plaidoyer en faveur d'une reconnaissance de la dignité des Kanak ne fut pas entendu ou suffisamment compris par les non Mélanésiens. Vingt ans plus tard dans la préface de *La case et le sapin*, publié pour commémorer ce festival, Baieno Boengkih résumait ainsi la portée de cet événement inédit en Calédonie :

⁷⁴⁵ Pierre Bourdieu, « L'identité et la représentation. Eléments pour une réflexion critique sur l'idée de région », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 1980 : 65.

⁷⁴⁶ Les Mélanésiens et les autres groupes ethniques : caldoches, *zoreilles*, javanais, wallis, tahitiens, vietnamiens...

Vingt ans – le temps d’une génération – se sont écoulés depuis *Mélanesia 2000*.
Quel chemin avons-nous parcouru ? Cinquante mille spectateurs découvraient le visage d’une civilisation qu’ils n’avaient jusque-là su voir... »^[747] Des milliers de mains se sont tendues... La rencontre fut réelle et déshabilla chacun des oripeaux de l’ignorance. La parole d’un homme qui voulait faire de ses frères, opprimés, blessés dans leur dignité, des hommes libres, debout sur leur tertre, fiers de leur identité. Pour cela, il a tenté d’ouvrir les yeux des autres, pour qu’ils nous regardent différemment, et qu’ils se voient eux-mêmes aussi. Il nous a appris le respect de l’arbre que nos aînés ont planté pour construire la case qui unit les hommes. Jibao,^[748] je prononce ton nom pour que chacun sache, qui, plus que tout autre, aura fait notre nation (avril 1995).⁷⁴⁹

À la lumière de la théorie d’Axel Honneth, il semble possible d’affirmer que ce festival fut incontestablement un immense succès du point de vue de la reconstruction de l’estime de soi chez les Mélanésiens. Sur le plan social, la fonction « thérapeutique » du festival semble donc avoir été remplie en partie. Cependant cette interprétation du bilan de *Mélanesia 2000* par Baïneo Boengkih passe sous silence les événements qui ont déchiré le pays seulement quelques années après. Donc, l’objectif d’acceptation de l’Autre ne fut pas, quant à lui, véritablement atteint. En effet, dans un premier temps, le germe du dialogue interculturel, semence d’une démarche de reconnaissance des Kanak, a eu bien du mal à s’enraciner dans les consciences des Calédoniens issus des autres communautés culturelles. Cette amnésie volontaire révèle la gêne

⁷⁴⁷ Jean-Marie Tjibaou, Philippe Missotte, et Baïneo Boengkih, La Case et le Sapin (Nouméa : Grain de Sable, 1995) 6.

⁷⁴⁸ “Jibao” est la transcription de la prononciation kanak du nom coutumier de Tjibaou.

⁷⁴⁹ Tjibaou, Missotte, et Boengkih 5.

de Baïneo Boengkih d'évoquer cette guerre civile larvée au « pays du non-dit. » En fait, la main tendue vers l'Autre de Jean-Marie Tjibaou n'a pas été véritablement saisie par les autres communautés. Il a fallu, comme nous le verrons, attendre les violences des années 80 et la signature des Accords de Matignon pour que le processus de reconnaissance mutuelle s'engage véritablement. Cette résistance à l'appel au dialogue des cultures donne raison à Jean Guiart qui avait pressenti que l'indispensable ouverture des Européens au monde mélanésien ne s'engagerait pas sans un élément de contrainte : « ...il paraît dans ces conditions que le dialogue avec les Canaques doit être imposé aux Blancs. »⁷⁵⁰

Cette impatience vis-à-vis d'un dialogue interculturel qui tarde à s'engager, malgré tous les efforts déployés, est exprimée dans le poème suivant de Jean-Marie Tjibaou écrit le 10 juillet 1981⁷⁵¹ soit six ans après *Mélanésie 2000*. Le fait qu'il n'ait pas été composé pour être publié lui donne la valeur d'une confession. On peut y percevoir que le ton a changé par rapport au discours coïncidant à la vague d'espoir qu'avait soulevé le festival. En effet, le message que contient ce poème exprime un mélange d'exaspération et d'amertume des espoirs déçus. L'auteur semble se laisser gagner par une profonde lassitude qui expliquerait cette phrase malheureuse citée par Louis-José Barbançon : « Nous sommes fatigués de l'odeur des blancs. »⁷⁵² Pour être chrétien Jean-Marie Tjibaou n'était pas pour autant un saint. Comme tous les hommes, il était capable de faiblesse ; cependant, malgré ce cas isolé, il ne se laissera jamais aller à la haine de l'Autre, même lorsque deux de ses frères seront lâchement assassinés de sang-froid. Il tentera toujours d'éviter

⁷⁵⁰ Guiart, La terre est le sang des morts 302.

⁷⁵¹ Mais il est resté inédit jusqu'en 1996.

⁷⁵² Louis-José Barbançon, Le pays du non-dit : regards sur la Nouvelle-Calédonie (Nouméa: J. L. Barbançon, 1992) 83.

l'injustice de la violence. Donc, dans cet extrait du poème sans titre⁷⁵³ de Jean-Marie Tjibaou, l'idéal de *Mélanésia 2000* est tempéré par l'évocation de la révolte de 1878. Ces vers expriment les blessures jamais cicatrisées du traumatisme colonial et lancent un appel à la reconnaissance du peuple kanak. Le poète puise son inspiration à la fois dans l'histoire de la résistance à la colonisation et dans la tradition orale. Il évoque aussi la douloureuse spoliation foncière que les Mélanésiens ont subie avec la politique de cantonnement qui leur a volé leurs terres ancestrales. Cette référence à la terre n'est pas seulement historique, car au début des années 80 éclatent déjà de nombreux conflits fonciers enracinés dans le lourd héritage colonial. Le temps kanak n'est pas linéaire et il ne s'efface pas. Les injustices infligées il y a un siècle sont vécues comme si elles étaient nées aujourd'hui. Ce poème traduit donc une continuité historique dans le sentiment d'injustice et d'humiliation. Ce texte met aussi en lumière la puissance du lien sacré qui relie les Kanak à leur terre, à leurs clans, à leurs ancêtres, et à leurs dieux. On peut ici remarquer que l'ancien prêtre catholique parle de dieux au pluriel. Cette référence au polythéisme mélanésien révèle l'approfondissement de sa démarche d'affirmation identitaire, ainsi qu'une distanciation, voire même, une rupture définitive avec son église d'origine complice de la colonisation. La terre est donc un élément indissociable de l'identité. L'unité de l'homme et de la terre est d'ailleurs tellement forte que dans les langues kanak on ne parle pas de l'écorce d'un arbre mais de sa peau. C'est donc cette fusion entre les hommes et la terre que Jean-Marie Tjibaou chante à travers ces vers. Ils épousent la forme de la littérature orale inspirée par les ancêtres. La terre confisquée a un caractère sacré ; elle est « le souffle qui nous vient de nos ancêtres » et « le sang qui coule dans nos veines.»⁷⁵⁴ Ces ancêtres interpellent les vivants et s'interrogent sur les terres désertées

⁷⁵³ Consulter Annexe 17.

⁷⁵⁴ Ibid.

et sur l'absence des pilous éternels, (les danses des morts). Ils se demandent s'ils sont devenus prisonniers et si quelqu'un leur a usurpé la parole. Cette évocation des ancêtres est une façon pour Jean-Marie Tjibaou d'inciter les Kanak de sa génération à prendre conscience de leur déchéance et de leur aliénation.

Son engagement pour son peuple se fera à la fois dans la sphère culturelle et dans l'arène politique. Ainsi, il sera élu à la tête du gouvernement calédonien grâce au jeu des alliances politiciennes en 1982. Cependant, le dialogue intercommunautaire qu'il voulait susciter par le festival *Mélanésia 2000* ne portera pas les fruits espérés dans l'immédiat. La traduction de cet idéal sur le plan politique ne se produira qu'après les événements. Ce décalage s'explique par la persistance des stéréotypes coloniaux dans l'esprit des Européens. Un tract de la droite calédonienne représente le gouvernement Tjibaou comme « La planète des singes. »⁷⁵⁵ Cela illustre l'abîme d'incompréhension qui séparait alors les communautés. Ce racisme anti-Kanak primaire se retrouvait aussi sous forme de chansons chantées sans vergogne dans les boîtes de nuits de Nouméa durant les années 80. Leurs paroles d'une vulgarité et d'une bêtise qui rappellent les textes de Jehanne d'Orliac semblent sortir du XIX^{ème} siècle. Elles reflètent l'ignorance des Kanak chez certains Européens incultes, ainsi que leur insécurité :

Poilus est bien bronzés, c'est comme ça que de loin, on les reconnaît... Poilus,
Poilus, c'est bien normal quand on vient du chimpanzé...
Avec leurs poils, on tricoterait des pulls pour nos animaux,
Avec leur peau, on fabriquerait des chapeaux pour nos chevaux,
Avec leur viande, on cuisinerait pour nos cabots,

⁷⁵⁵ Barbançon, Il y a 25 ans, le gouvernement Tjibaou 2.

Avec leurs crânes, on aurait des belles boîtes pour nos mégots,
Mais on ne peut pas aller les chasser, c'est une race protégée.⁷⁵⁶

Ces paroles donnent aussi une idée du long chemin qui restait à parcourir aux Caldoches sur la voie de l'acceptation de l'Autre. Elles permettent également de mieux comprendre pourquoi les auteurs de littérature néo-calédonienne actuelle sont à ce point engagés politiquement pour la reconnaissance de l'Autre. En effet, dans un tel contexte, la construction d'un discours qui serait un antidote à l'idéologie raciste s'imposait naturellement aux écrivains qui souhaitaient sauver l'espoir de construire une Nouvelle-Calédonie plurielle.

En incitant les Kanak à prendre conscience de la valeur de leur patrimoine millénaire, et en invitant les Européens à s'ouvrir à l'Autre, Jean-Marie Tjibaou a rempli la fonction sociale de médiateur culturel au service d'une Calédonie réconciliée avec sa diversité. Néanmoins, s'il a ouvert la voie du dialogue des cultures et de la reconnaissance mutuelle, les esprits n'étaient pas encore suffisamment mûrs pour s'inspirer de cette vision; ses idées étaient trop en avance sur son temps. Ce n'est qu'après la guerre civile avortée que la Nouvelle-Calédonie a commencé à briser le cercle vicieux du rejet de l'Autre qui l'entraînait à sa perte.

4.3. Écrire pour se faire reconnaître et pour faire accepter l'Autre

4.3.1 Briser les silences au « pays du non-dit »

Dans les années quatre-vingt-dix, après le traumatisme de la guerre civile évitée de justesse, s'est ouverte une période féconde pour le dialogue des cultures et la rencontre vers l'Autre. Elle a été accompagnée d'un « Germinal littéraire » calédonien pendant lequel ont éclos des

⁷⁵⁶ Barbançon, Le pays du non-dit 79.

œuvres inspirées par les idéaux semés par Maurice Leenhardt et Jean-Marie Tjibaou. Ces écrits contrastaient avec l'insignifiance des productions littéraires précédentes. En effet, dans son histoire littéraire de la Nouvelle-Calédonie, Anne-Marie Nisbet⁷⁵⁷ a fait ressortir que jusqu'au début des années 70, malgré des qualités remarquables dans le domaine poétique,⁷⁵⁸ la littérature calédonienne était « assez fade », se limitant à chanter la beauté des îles.⁷⁵⁹ L'auteure regrettait aussi dans sa thématique, le « gouffre »⁷⁶⁰ qui la séparait du réel. Pour elle, la littérature calédonienne se devait d'être au cœur de « l'affrontement culturel et historique »⁷⁶¹ lié à la question identitaire et elle trouvait révélateur ce qui n'y était pas exprimé.⁷⁶² Ce qui était passé sous silence était les déchirements d'un petit pays splendide mais malade de son histoire coloniale. Il était bâillonné par l'autocensure, et l'Autre ne pouvait y être reconnu faute d'être simplement connu. Il y bouillonnait un immense besoin de libérer la parole et de laisser jaillir une écriture en prise avec ses maux afin de construire du lien social. Dans ce contexte, la réflexion d'Anne-Marie Nisbet était véritablement de nature prémonitoire, car le mutisme qui a précédé l'explosion de violence des années 80, était porteur des drames qui allaient suivre. La littérature calédonienne d'émergence est donc précisément née de la nécessité d'un engagement face aux dangers qui menaçaient le pays. Les écrivains de notre corpus ont en commun d'avoir eu le courage, dans le sillage de Jean-Marie Tjibaou, de rompre le silence dans ce « pays du non-dit. » Comme les auteurs africains, malgaches, ou antillais, les écrivains calédoniens ont dit

⁷⁵⁷ Nisbet, Littérature néo-calédonienne.

⁷⁵⁸ Nisbet 77.

⁷⁵⁹ Ibid.

⁷⁶⁰ Ibid.

⁷⁶¹ Ibid.

⁷⁶² Ibid.

les maux avec leurs mots et ont fait émerger la figure de l'Autre réhumanisé au-delà des représentations humiliantes et déformantes. Cependant, ils ne se sont pas limités à remplir une simple fonction de dénonciation cathartique des pathologies sociales héritées du colonialisme. Ils ont en effet essayé d'entraîner les Calédoniens dans leur rêve d'une Calédonie unie et fraternelle dans laquelle l'Autre serait accueilli et accepté comme un *alter ego*.⁷⁶³ Car, en réalité, cette Calédonie fraternelle n'existe pas, ou plus précisément pas encore. Elle n'est pour l'instant que le fruit de leur imagination. Et, comme l'a dit Mario Vargas Llosa lors du discours qu'il prononça à Stockholm à l'occasion de la réception de son prix Nobel,⁷⁶⁴ la littérature ne montre pas nécessairement le monde tel qu'il est, mais tel qu'il pourrait devenir. Cette fonction imaginative instille dans les esprits des aspirations qui conduisent les hommes à se rebeller contre la médiocrité de leur vie :

...les fictions de la littérature ont multiplié les expériences humaines, en empêchant que, hommes et femmes, nous ne succombions à la léthargie, au repli sur soi, à la résignation. Les mensonges de la littérature deviennent des vérités à travers nous, ses lecteurs transformés, contaminés d'aspirations [...] remettent toujours en question la médiocre réalité [...] la littérature introduit dans nos esprits la non-conformité et la rébellion, qui sont derrière toutes les prouesses ayant contribué à diminuer la violence dans les rapports humains.⁷⁶⁵

Ce texte de Vargas Llosa semble avoir été écrit pour la Nouvelle-Calédonie, car dans ce pays plus qu'ailleurs, la rébellion contre la médiocrité du repli sur soi est un sursaut vital dont dépend

⁷⁶³ Comme un autre lui-même.

⁷⁶⁴ Vargas Llosa, Stockholm 7 décembre 2010 ; traduit par Albert Bensoussan.

⁷⁶⁵ "The Nobel Prize in Literature 2010." Nobelprize.org. 21 Mar 2011
<http://nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/2010/>.

l'avenir même de la paix. Les écrivains calédoniens sont donc bien des insoumis au réel, qui par leur plume trempée dans l'encre de leurs espoirs et de leurs rêves, sèment la rébellion contre le rejet de l'Autre dans l'esprit de leur compatriotes.

Cependant, en tant qu'auteur kanak, avant de pouvoir rêver et rassembler suffisamment de force pour aller à la rencontre de l'Autre malgré le fardeau de l'histoire, il fallait sortir du cauchemar du temps du mépris et du déni de soi. Donc, avant de reconnaître l'Autre, il était vital de s'affirmer et de se faire reconnaître en s'évadant du « pays du non-dit » par l'écriture.

Cela explique pourquoi Déwé Gorodé, auteure kanak majeure, se soit d'abord surtout rebellée contre l'injustice et la laideur de « l'apartheid calédonien » en criant sa souffrance. Puis, elle s'est engagée en faveur d'une Calédonie plurielle à travers une démarche d'écriture conjointe avec un poète caldoche.

4.3.2 Déwé Gorodé : Le combat anticolonial et l'affirmation de soi

« ... J'utilise la langue française, mais je pense canaque » ⁷⁶⁶

Déwé Gorodé

Écrivaine et femme politique Kanak, profondément enracinée dans sa culture mélanésienne, elle sut aussi s'ouvrir aux apports culturels extérieurs. Son histoire familiale éclaire sa démarche d'écriture à son engagement politique. Déwé Gorodé est née en 1949 dans une tribu de la Grande Terre, dans l'aire culturelle *paicî*. ⁷⁶⁷ Son arrière-grand-père, Kaké Nâjèù Gorodé, a été déporté à l'île des Pins pour avoir blessé un homme qui tentait de l'humilier en le traitant « de

⁷⁶⁶ Patrice Martin et Christophe Drevet, La langue française vue d'ailleurs: 100 entretiens réalisés par Patrice Martin et Christophe Drevet (Casablanca: Tarik Editions, 2001) 322.

⁷⁶⁷ Consulter la carte des aires coutumières et des langues de la Nouvelle-Calédonie : Annexe 11, carte 2.

sale Canaque.»⁷⁶⁸ Son grand-père, Philippe Gorodé, pasteur, écrivait en a'jië⁷⁶⁹ dans le journal protestant *Virheri*. Son père, Waia Gorodé, était ami de Maurice Leenhardt.⁷⁷⁰ Du côté maternel, elle est aussi liée intellectuellement à Maurice Leenhardt car son grand-père Éliha Nâbaï était l'un de ses premiers informateurs de l'ethnologue défenseur des Kanak. Éliha Nâbaï a écrit un *Discours du Pilou*⁷⁷¹ et des notes autobiographiques sur la rébellion canaque de 1917. De par sa famille, Déwé Gorodé a sans doute été influencée par un milieu dans lequel est né le mouvement de prise de conscience qui a inspiré une véritable renaissance kanak sous l'impulsion du pasteur Leenhardt. Parmi les premières femmes kanak à obtenir le baccalauréat (série philosophie) au lycée La Pérouse de Nouméa en 1968, Déwé Gorodé a été aussi parmi les premières étudiantes mélanésiennes en France où elle a obtenu une Licence ès Lettres modernes. Ses études à l'Université Paul Valéry de Montpellier furent l'occasion d'une ouverture vers la littérature universelle. Si elle fut marquée par les poètes de la négritude, Senghor et Césaire, elle fut également profondément influencée par les littératures de l'Amérique du Nord et de la France. Ces études l'ont conduite vers l'écriture et ont contribué à sa prise de conscience politique :

Petit à petit, j'ai commencé à écrire. Après, je me suis lancé dans la politique. Je suis plutôt un écrivain engagé, aux côtés des miens. Mais c'est aussi un lien avec les autres qui sont dans la même situation que nous. C'est pour cela que je vous parlais de l'importance de ma découverte des autres littératures. Que ce soit celles des

⁷⁶⁸ Déwé Gorodé, *L'agenda* (Nouméa: Grain de Sable, 1996) 107-109.

⁷⁶⁹ Une des langues mélanésiennes de la Nouvelle-Calédonie.

⁷⁷⁰ Waia Gorodé a publié en français en 1977 *Les souvenirs d'un Néo-Calédonien ami de Maurice Leenhardt* (Ibid.)

⁷⁷¹ Publié en 1963 par l'ethnologue Jean Guiart, disciple de Maurice Leenhardt (Ibid.).

Antilles, celle d'Afrique, celles aussi du Maghreb. Celles de ceux qui ont connu le même sort que nous, à un moment donné de leur histoire.⁷⁷²

Comme chez Chantal Spitz, chez Déwé Gorodé, l'engagement politique et l'écriture sont intimement liés. Militante indépendantiste de la première heure, elle a participé au mouvement des Foulards Rouges⁷⁷³ fondé par Nodoïsh Naisseline, sociologue et chef coutumier indépendantiste⁷⁷⁴ de Maré. En 1974, elle participe à la formation du Groupe 1878⁷⁷⁵ qui cherche à honorer la mémoire de la rébellion Kanak dirigée par le chef Ataï au XIXe siècle. En 1975, elle saisit l'occasion de la question du plébiscite des îles Mariannes (Micronésie), examinée devant le Comité de Décolonisation des Nations Unies à New York, pour attirer l'attention de la communauté internationale sur le cas de la Nouvelle-Calédonie. Sa déclaration⁷⁷⁶ reflète son engagement pour la reconnaissance des Kanak qui guidera toute sa vie politique et son œuvre littéraire :

Je m'appelle Déwé Gorodé. Je suis de la Nouvelle-Calédonie qui est l'une des dernières colonisations de l'impérialisme français dans le Pacifique. La Nouvelle-Calédonie est une possession du colonialisme français exactement depuis le 24

⁷⁷² Ibid.

⁷⁷³ Le mouvement des Foulards rouges se réfère à Louise Michel, déportée de la Commune de Paris, qui prit la défense des Kanak lors de la révolte de 1878 contrairement à la plupart des autres communards déportés en Nouvelle-Calédonie. Le foulard rouge qu'elle portait est devenu le symbole du mouvement fondé par Nodoïsh Naisseline. Louise Michel vécut en Nouvelle-Calédonie de 1873 à 1880.

⁷⁷⁴ Parfaite illustration d'un métissage culturel calédonien.

⁷⁷⁵ Référence à la rébellion Kanak de 1878.

⁷⁷⁶ En préliminaire à cette déclaration elle avait tout d'abord souligné : « je sais qu'actuellement le territoire français de la Nouvelle-Calédonie n'est pas sur la liste des territoires dont les problèmes peuvent être discutés à ce Comité. Mais je voudrais toutefois préciser qu'en fait, les questions des îles non indépendantes du Pacifique sont des questions de COLONISATION quel que soit leur statut politique légal.» (Ibid.)

septembre 1853. Le peuple canaque, c'est-à-dire le peuple indigène de la Nouvelle-Calédonie, mon peuple, subit donc le colonialisme français depuis 122 ans.⁷⁷⁷

Son action fut couronnée de succès sur la scène internationale puisque dix ans plus tard, en tant que déléguée du FLNKS (Front de Libération Kanak Socialiste) pour les relations internationales, elle contribua à l'inscription de la Nouvelle-Calédonie sur la liste des Nations Unies des territoires à décoloniser en 1986.⁷⁷⁸

En 1976 elle fut l'une des fondatrices du PALIKA (Parti de Libération Kanak) issu du Groupe 1878. Dans les années 80, elle participa aussi à la mise en place des réseaux des Écoles Populaires Kanak (E.P.K) dont le but était de proposer aux élèves mélanésien une éducation alternative, reflet de leur propre culture. Son engagement pour la culture Kanak ne la confine pourtant pas dans un nationalisme étroit. Tout au contraire, elle a développé une conception de son combat politique et culturel qui conjugue enracinement dans la culture kanak et ouverture au monde. Ainsi, pendant la période des tensions extrêmes des années 80, elle représentera le FLNKS en Océanie, en Australie, au Canada, en Algérie, et aux Nations Unies. En 1992 elle fera aussi partie d'une mission de femmes au Mali avec Marie-Claude Tjibaou, la veuve du co-auteur de *Kanake*. Ce double mouvement d'enracinement dans la culture Kanak et d'ouverture au monde caractérise l'engagement et l'œuvre de Déwé Gorodé. Contrairement à Chantal Spitz, elle ne rejette pas son métissage culturel franco-océanien, sans pour autant le nommer ainsi, et n'affiche aucune aversion envers la langue et la culture française. Elle semble voir dans son bilinguisme une complémentarité et un enrichissement plutôt qu'une agression : « Avec ma

⁷⁷⁷ On peut retrouver la trace de cette déclaration à la page 7 du numéro 21 du journal *Les Calédoniens* du 2 juillet 1975.

⁷⁷⁸ Brown xxi.

langue maternelle, j'ai un rapport très affectif, d'intimité. Avec la langue française, c'est quand même un rapport plus rationnel.»⁷⁷⁹ Le fait que son père lui « racontait en langue paicî des contes comme *Le Petit Poucet*, ou même l'histoire de Gavroche des *Misérables* »,⁷⁸⁰ a probablement contribué à construire en elle une perception positive de son métissage culturel. Enfin, contrairement à Chantal Spitz, elle n'a pas eu à renoncer à sa langue océanienne, le paicî. Cela lui a peut-être donné le sentiment de sécurité nécessaire pour aller vers l'Autre et accueillir sa culture comme un apport fécondant. L'extrême liberté avec laquelle elle passe d'une langue d'écriture à l'autre reflète cette biculturalité bien assumée :

J'écris dans ma langue maternelle et je passe d'une langue à l'autre. Si j'ai envie, par exemple, d'écrire un conte dans ma langue, avec les mots de ma langue, mais aussi la structure du conte traditionnel, je l'écris et après je traduis en français. Maintenant, si j'ai envie d'écrire en français, j'utilise la langue française mais je pense kanak.⁷⁸¹

Par la suite, elle a travaillé au sein de l'Agence de Développement de la Culture Kanak sur des projets qui visaient à recueillir et préserver les légendes mélanésiennes. Aujourd'hui, Déwé Gorodé est vice-présidente du Gouvernement de la Nouvelle-Calédonie ; elle est également chargée de la Culture, de la Condition féminine et de la Citoyenneté. Son engagement politique et son action inlassable en faveur de la défense de la culture kanak font d'elle une personnalité emblématique d'une Calédonie nouvelle, ouvertement plurielle et respectueuse de l'identité mélanésienne.

⁷⁷⁹ Martin et Drevet 322.

⁷⁸⁰ Entretien avec Blandine Stefanson, *Notre librairie, revue des littératures du Sud*, N°134, Paris, 1998.

⁷⁸¹ Martin et Drevet 322.

Avant de devenir une personnalité politique et une auteure reconnue en Nouvelle-Calédonie et en Océanie, Déwé Gorodé a directement subi la répression coloniale. Son militantisme indépendantiste lui a en effet valu des condamnations à la prison ferme trois fois entre 1974 et 1977. Internée à la prison du Camp-Est de Nouméa⁷⁸² elle écrira des poèmes qui seront publiés en 1985 dans un recueil intitulé *Sous les cendres des conqués*. Il est dédié « Au peuple kanak en lutte, aux camarades où qu'ils se battent, trébuchent, tombent et se relèvent.»⁷⁸³ Les poèmes de captivité que contient ce recueil expriment tous sa révolte contre l'oppression et son aspiration à la reconnaissance de son peuple. Les idéaux qui guideront son engagement politique et son œuvre littéraire y transparaissent. Dans « Derrière les murs »⁷⁸⁴ où « palpite le pouls des opprimés » dans le « silence glacial des cavaux coloniaux » elle prend le parti de résister et de devenir comme le proclamait Aimé Césaire dans le *Cahier du retour au pays natal*,⁷⁸⁵ la voix des sans voix, de toutes ces générations « écrasées, violentées et humiliées.»⁷⁸⁶

Dans « Rien de toi » elle se réfère à Franz Fanon, autre grande figure de l'anticolonialisme qu'elle a découvert lors de ses études de lettres à Montpellier. Elle insère la condition des Kanak dans un contexte qui dépasse les frontières de la Nouvelle-Calédonie. « Damnés de la terre » et exploités, ils partagent le même sort que les autres peuples colonisés. Cette conscience de la supériorité morale de son combat politique lui donne un sentiment de liberté que son emprisonnement ne peut lui enlever.

⁷⁸² Brown xx-xxi.

⁷⁸³ Gorodé, *Sous les cendres des conqués* 4.

⁷⁸⁴ Gorodé, *Sous les cendres des conqués* 15.

⁷⁸⁵ Aimé Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal* (Paris: Présence africaine, 1960).

⁷⁸⁶ Gorodé, *Sous les cendres des conqués* 23.

« Rien de Toi »

Ils enferment ton corps
Mais ils n'auront rien de toi

Ni ton cœur
Ni ton âme
Ni tes idées

Dédiés à la lutte de ton peuple opprimé
Celle des exploités de la planète

Ils te lient les poignés
Mais ils ont bien tort car

Ni les menottes
Ni les coups
Ni la prison

N'auront raison de ta vie, de ton combat
De la cause de tous les « damnés de la terre »⁷⁸⁷

Camp-Est, décembre 1974

Dans le poème suivant intitulé « Araucaria », c'est la revendication de dignité qui domine. Le pin colonnaire est l'arbre qui symbolise son pays conquis et son peuple assujéti. Malgré le souffle de l'histoire, il se tient droit et rejoint « le ciel des prières. »⁷⁸⁸ Ici, Déwé Gorodé fait allusion à la foi chrétienne qui fait à présent partie de la culture kanak métissée. De plus, comme dans la représentation kanak du monde, la nature et l'homme se confondent.

⁷⁸⁷ Gorodé, Sous les cendres des conques 119.

⁷⁸⁸ Gorodé, Sous les cendres des conques 23.

L'araucaria, arbre à palabres, devient l'histoire kanak vivante, et les paroles «des clans et des tribus trahies » se muent en « dure résine solide.»⁷⁸⁹

« Araucaria »

Araucaria

Pin colonnaire

Qui troue le ciel de mon pays

De son tronc s'étirant

Vers les souvenirs inavoués

De mon peuple humilié

Réfugiés dans le ciel des prières...⁷⁹⁰

Dans « Chaînes », elle écrit la douleur lancinante d'une blessure que le temps ne parvient pas à effacer. Déwé Gorodé est née en 1949 après l'abolition du régime de l'indigénat; pourtant elle évoque les travaux forcés des Kanaks comme si elle les avait elle-même vécus. La douleur provoquée de cette forme d'oppression coloniale s'est transmise d'une génération à l'autre. La captivité qu'elle a subie du fait de son engagement politique dans les années 70 n'a pu que mettre à vif son sentiment d'injustice comme l'illustre ce poème.

« Chaînes »

Fournaises coloniales qui n'en finissent pas

⁷⁸⁹ Ibid.

⁷⁹⁰ Gorodé, Sous les cendres des conques 23.

Prestation et capitation
Pour ne pas dire travaux forcés des Kanak sous
Le régime de l'indigénat
Passé qui est encore là
Nous en sommes issus
Nous le vivons
Passé présent de pleurs sueur sang
Pour celui d'entre nous qui regarde droit dans les yeux
Pour celle d'entre nous qui refuse d'être
L'animal de plaisir du blanc
Et accouchera son enfant dans la brousse...⁷⁹¹
Camp-Est, décembre 1974

Comme l'illustrent ces poèmes, Déwé Gorodé est totalement engagée dans la lutte contre l'oppression et l'aliénation quelles que soient leurs origines. Elle s'insurge autant contre le colonialisme français que contre la domination que les hommes exercent sur les femmes. Elle aborde aussi ces thèmes dans son recueil de nouvelles intitulé *L'agenda*. Lié à la vie politique calédonienne, ce titre fut directement inspiré par les Accords de Matignon qui arrivaient à échéance au moment de sa publication comme l'a expliqué l'auteure : « Au moment où j'ai voulu faire éditer ce recueil, on terminait, ce qui à mes yeux, constituait l'agenda des Accords de Matignon. Dans ces dix années, on était dans une sorte d'agenda, et on arrivait vers la fin de cette période.»⁷⁹² Ces accords marquaient une étape importante dans le retour à la paix de la

⁷⁹¹ Gorodé, Sous les cendres des conquies 40.

⁷⁹² Mokaddem 37.

Nouvelle-Calédonie et dans le processus de reconnaissance de l'Autre. La nouvelle intitulée « Où vas-tu Mûû ? » offre certaines clefs qui permettent de déchiffrer « l'énigme » que fut pour certains l'irruption de la révolte Kanak des années 80. « Où vas-tu Mûû ? » exprime avec pudeur l'échec du métissage culturel et de la rencontre avec l'Autre dans le contexte néo-calédonien d'avant le réveil des consciences. Cette nouvelle évoque les relations amoureuses entre Mûû, une jeune fille kanak de la tribu, et un Caldoche. Cette histoire d'amour sans retour symbolise la blessure et l'humiliation que ressentent les Kanak lorsqu'ils sont rejetés et méprisés par les descendants de ceux qui ont volé leurs terres. Cette souffrance rappelle celle exprimée une première fois dans son poème « Chaînes », dans lequel la femme mélanésienne est représentée comme « l'animal de plaisir du blanc. »⁷⁹³ Déwé Gorodé s'insurge contre l'abaissement de la femme kanak dans sa relation avec l'homme blanc. L'enfant issu de cet amour métis ne sera pas un trait d'union entre les communautés, mais bien plutôt un objet de honte. Son accouchement se fait discrètement dans le secret de la brousse. Dans la nouvelle le ton n'est pas aussi amer que dans le poème, publié dix ans plus tôt, mais le message est le même. Il s'agit encore une fois d'un appel à la reconnaissance de la dignité de l'Autre. Dans cette nouvelle, Mûû se laisse emporter par l'amour sans même s'interroger sur l'origine de son amant : « Je bondis dans la nuit étoilée avec toute la fougue de l'adolescence... »⁷⁹⁴ Quand elle sera enceinte, il ne lui accordera même pas l'aumône d'un regard lorsqu'il la rencontrera à la tribu. Finalement sa grand-mère l'aidera à avorter pour éviter la honte et le scandale. Un homme de la tribu résumera ainsi le caractère humiliant de cette relation :

⁷⁹³ Gorodé, Sous les cendres des conques 40.

⁷⁹⁴ Gorodé, L'agenda 15.

Mais vous deux, vous perdez votre temps à courir après les blancs. Ils ne fréquentent les femmes noires que la durée de leur plaisir. Quand ils vous emmènent chez eux, c'est juste pour vous abandonner dans la basse-cour avec leur poule, leurs chiens et leurs cochons. Une fois qu'ils se sont bien servis de vous, ils vous rejettent comme des vieux torchons. Quand ils sont entre eux, au grand jour, ils vous regardent comme si vous aviez toutes les maladies de la terre, même s'ils viennent de passer toute la nuit précédente avec vous.⁷⁹⁵

Ce récit ne se contente pas de dénoncer la violence symbolique de cette relation d'exploitation marquée par le racisme et le mépris absolu de l'Autre. Publié environ dix ans après les événements, il a aussi une intention « pédagogique » vis-à-vis des Caldoches. Il vise en effet à leur faire comprendre que toutes les violences qu'ils ont pu subir durant la quasi guerre civile ne sont pas nés du néant. Déwé Gorodé évoque en effet les occupations de terres caldoches par les jeunes militants indépendantistes. La négation de la dignité de la femme kanak s'est muée en révolte. Après avoir été humiliés et niés dans leur humanité, c'est au tour des Mélanésiens de retourner contre les Caldoches la violence du rejet et du mépris qu'ils avaient eux-mêmes subie. Ainsi, pendant l'occupation de la propriété européenne voisine de la tribu par les jeunes militants indépendantistes, Dui, le fils de Mûû, a trouvé une photo qui est la preuve matérielle et le symbole de l'injustice subie. Ce récit permet donc de comprendre les motifs qui ont mené les Kanak à la révolte et au rejet des Caldoches.

Dui a aujourd'hui dix-huit ans. Ce soir, il est rentré avec son jeune cousin [...] Ils reviennent d'une occupation des terres organisée par le mouvement indépendantiste

⁷⁹⁵ Gorodé, L'agenda 17.

dans les environs, chez le colon F. [...] Parmi les photos jaunies que Dui a ramassées là-bas sur les lieux revendiqués et qu'il m'a montrées à son arrivée, il y a celle d'un jeune homme, qui porte au verso cette dédicace maladroitement tracée : « à M., en souvenir de Gilles, le 10/10 63 .» Le soir de notre dernière entrevue je lui avais rendu cette chose, la seule qu'il ait une nuit daigné m'abandonner.⁷⁹⁶

Comme on peut le sentir dans cette nouvelle, l'écriture de Déwé Gorodé est cathartique. Elle laisse jaillir un cri de douleur trop longtemps étouffé dont les destinataires sont calédoniens. Dans ce pays du non-dit, si petit que tout finit par se savoir, les vérités qu'elle lance permettent au moins de se décharger du poids de la colère. Cette catharsis constitue une affirmation de la dignité kanak ainsi qu'une quête de reconnaissance des souffrances et des humiliations adressée aux Caldoches. Cependant, cette recherche de reconnaissance se retrouve également parmi les Caldoches. En effet, descendants d'Européens enracinés en Calédonie depuis plusieurs générations, traumatisés par les événements, ils cherchent à se faire accepter par les Kanak. Leur quête de légitimité les tourmente. L'un d'entre eux, l'écrivain José-Louis Barbançon plaide leur cause à travers son œuvre.

⁷⁹⁶ Gorodé, L'agenda 21.

4.3.3 José-Louis Barbançon : Plaidoyer pour la reconnaissance Caldoches en tant que victimes de l'histoire

« La Calédonie ne se construira pas par l'affrontement de ces deux légitimités,⁷⁹⁷ mais par leur reconnaissance mutuelle dans le respect de chacune. Aussi je dis aux Calédoniens : Laissez-nous prouver qu'il est possible de travailler entre Blancs et Canaques... »⁷⁹⁸

José-Louis Barbançon

José-Louis Barbançon est un historien, un écrivain, et un homme politique océanien d'origine européenne⁷⁹⁹ dont les œuvres ont grandement contribué au débat sur redéfinition de l'identité calédonienne. Chez lui comme chez Nicolas Kurtovitch ou Déwé Gorodé, l'écriture est très étroitement liée au contexte politique calédonien et à la question centrale de la reconnaissance des différentes communautés. Comme Déwé Gorodé, il a participé directement à la vie politique. Sa réflexion sur la représentation et la relation à l'Autre en Calédonie est particulièrement riche en ce qu'elle vise à entreprendre la construction d'un pays multi-ethnique et multiculturel en faisant lucidement face à l'histoire. Ses deux essais, *Le pays du non-dit* et *La terre du lézard* ont rejoint un lectorat considérable⁸⁰⁰ probablement parce qu'ils

⁷⁹⁷ La légitimité des Kanak et celle des Caldoches.

⁷⁹⁸ Barbançon, *Il y a 25 ans le gouvernement Tjibaou* 36.

⁷⁹⁹ Il accepte mal le terme de Caldoche avec lequel il a du mal à s'identifier. Néanmoins, comme le terme s'est graduellement imposé, il l'utilise lui-même pour décrire les descendants d'Européens qui ont fait racine en Nouvelle-Calédonie depuis plusieurs générations. Si leurs origines sont surtout européennes, certains sont métissés biologiquement. Pourtant, le mot Caldoche a fait son apparition dans Le Petit Larousse en 1983 avec cette définition « n. familier. Blanc de Nouvelle-Calédonie. » Elle est trop vague puisqu'en Calédonie les frontières ethniques sont rarement aussi claires, des Caldoches peuvent avoir du sang kanak, et beaucoup de Kanak sont eux aussi biologiquement métis.

⁸⁰⁰ A l'échelle du marché calédonien.

répondaient aux besoins profonds d'une société malade de ses silences et de son amnésie volontaire. En éclairant des pans entiers du passé calédonien longtemps restés dans l'ombre, José-Louis Barbançon a participé à une forme de thérapie collective en faisant apparaître au grand jour une partie refoulée de la mémoire calédonienne. Les silences qu'il a rompus étouffaient autant les Kanak que les Caldoches. En leur donnant une voix, il a apporté sa pierre à la construction de ponts entre les communautés. Son savoir-faire d'enseignant transparait dans son œuvre. En effet, par une sorte de maïeutique socratique, il contribue à faire prendre conscience aux Caldoches des motifs légitimes de la révolte kanak et aux Mélanésiens, de l'attachement profond des descendants de bagnards à la terre calédonienne, eux aussi, victimes de l'histoire à ses yeux. Les destinataires du discours contenu dans ces deux essais⁸⁰¹ sont aussi les Zoreilles, les Métropolitains et, symboliquement, la France auxquels il demande de reconnaître la spécificité des Caldoches et leur statut de victimes de l'histoire lié à la colonisation pénale. Ces origines longtemps tues, José-Louis Barbançon les a étudiées en tant qu'historien⁸⁰² afin de mettre en lumière les véritables racines d'une grande partie de ses compatriotes d'origine européenne. Il brise ainsi des silences douloureux, en particulier celui que la honte de leurs origines imposait aux descendants de ces déportés de droit commun. Jusqu'à récemment cette honte des origines pénales orientait encore les alliances matrimoniales, et les descendants de colons libres refusaient souvent de se marier avec les descendants de forçats. José-Louis Barbançon brise donc un tabou et contribue à affirmer une identité calédonienne naissante tout en plaidant pour la reconnaissance des Caldoches et de leur légitimité dans la Nouvelle-Calédonie ou dans la Kanaky de demain. Dans *La terre du lézard*,

⁸⁰¹ Le pays du non-dit et La terre du lézard.

⁸⁰² José-Louis Barbançon, L'archipel des forçats: Histoire du bagne de Nouvelle-Calédonie, 1863-1931 (Villeneuve d'Asq: Presses Universitaires du Septentrion, 2003).

dans un chapitre intitulé *La série H*,⁸⁰³ il décrit sa plongée dans les archives de la France d'outre-mer, en particulier celles de l'administration pénitentiaire. C'est en 1986 qu'il entreprend cette recherche au moment même où la Nouvelle-Calédonie était déchirée par des tensions intercommunautaires particulièrement violentes. Le choix d'effectuer ce travail de mémoire, au moment même où la Nouvelle-Calédonie risquait de sombrer dans la guerre civile, révèle l'importance que l'auteur accorde à l'histoire dans le processus de reconnaissance de l'Autre. Cette exploration des archives de la déportation pénale fut un geste politique particulièrement significatif dans un tel contexte. Profondément ému par le dépouillement des registres d'écrou des dossiers individuels des condamnés à la déportation en Nouvelle-Calédonie, il compare son travail à celui d'un accoucheur : « Avez-vous déjà glissé vos mains de chaque côté de la paroi les cartons d'archives pour en retirer les liasses qu'il contient ? Ce sont des gestes de l'accoucheur, de celui qui permet à la vie de commencer... »⁸⁰⁴ En effet, c'est bien à la naissance d'une prise de conscience calédonienne qu'il participe. On pourrait aussi comparer son travail à celui d'un spéléologue qui, explorant les cavernes obscures de la mémoire calédonienne, y jette un flambeau. En se plongeant dans ces archives qui témoignent du destin tragique des 22 000 condamnés aux travaux forcés et à la déportation en Nouvelle-Calédonie, José-Louis Barbançon a contribué à restituer un visage humain à ceux que l'on avait longtemps réduit à leur numéro de matricule. Ce travail d'historien est aussi pour l'auteur une quête personnelle de ses origines qui le mènera jusqu'en Corse, à Poggio-Mezzana, sur les lieux mêmes du crime de son ancêtre, Philippe-Marie Albani, condamné à la déportation en Nouvelle-Calédonie. Le fait que cette histoire du bagne le touche directement, ajoute un

⁸⁰³ H comme Homme dans la classification des archives d'Outre-mer qui couvraient déportation pénale et politique.

⁸⁰⁴ Barbançon, *La terre du lézard* 67.

surcroît d'émotion et d'authenticité à son plaidoyer en faveur de la reconnaissance et de la mise en valeur de ce passé jusqu'alors perçu comme honteux. De plus, sur le plan politique, cette recherche lui a permis de faire valoir, preuves à l'appui, que loin d'être tous des conquérants, les Calédoniens d'origine européenne avaient été eux aussi des victimes de l'État français.⁸⁰⁵ Louis-José Barbançon plaide donc à la fois pour la reconnaissance des Kanak, mais aussi celle des Caldoches dont il se fait l'avocat auprès des Français de France comme des Mélanésiens. Cette identification profonde avec ceux que l'on appelle les Caldoches le distingue d'un autre auteur, Nicolas Kurtovitch qui, dans son recueil de poèmes intitulé *Souffle de la nuit* semble pour sa part établir une certaine distance avec la communauté caldoche dont il est lui aussi issu :

Je n'ai aucune patrie
Et je n'en revendique aucune
Je dénie ce droit à quiconque
De me donner
ou
De m'ôter quoi que ce soit
Homme libre je suis
Ma patrie et la terre entière [...]

De toutes les terres
Terre d'ici
Terre de mon pays
Je ne suis d'aucun pays
D'aucune patrie
Je suis de ce globe
D'aucune terre
Qu'enchaînent les frontières...⁸⁰⁶

Il est probable que sa sensibilité de jeune poète ouvert sur le monde l'avait porté à ne pas se laisser réduire à une seule appartenance dans le contexte étouffant des tensions ethniques de la

⁸⁰⁵ Terme qui fut accepté par les divers partis politiques représentant la Nouvelle-Calédonie lors des négociations de Nainville-les-Roches en 1983.

⁸⁰⁶ Nicolas Kurtovitch, *Souffles de la nuit* (Paris: Saint-Germain-des-Prés, 1985) 11-13.

période des événements. C'est pourquoi il rejette la notion de patrie et se définit comme citoyen du monde. Il refuse ainsi de se laisser enfermer dans des frontières. Son identité se confond avec la liberté à laquelle il aspire. José-Louis Barbançon prendra lui aussi une certaine hauteur de vue par rapport aux forces de la haine et de l'exclusion qui menaçaient l'existence même d'une Nouvelle-Calédonie plurielle. En effet, courageusement, et sans jamais renier ses racines, il se fit aussi l'avocat de sa communauté d'origine en plaidant la légitimité de sa présence en terre kanak. Néanmoins, sa démarche était aussi inséparable d'une solidarité totale exprimée envers les Kanak en lutte pour leur dignité. Sa plaidoirie, en faveur de la reconnaissance de sa communauté caldoche, s'appuiera en partie sur la formation de l'image du Caldoche comme victime de l'histoire du fait de l'origine pénale de cette colonie de peuplement. Cette perspective historique le mène jusqu'à considérer que, « le Caldoche subit lui aussi plus que le Kanak l'aliénation coloniale.»⁸⁰⁷

Sur le plan identitaire, il regrette que les Caldoches refoulent leur nationalisme calédonien et n'aient pas encore pris conscience de la valeur de leur héritage culturel. Sa quête de reconnaissance pour sa communauté s'adresse aussi aux Kanak. Ainsi, le festival *Mélanésie 2000* conçu par Jean-Marie Tjibaou l'a particulièrement frustré car il n'a pas pu s'y reconnaître en tant que Caldoche :

On vient de commémorer les vingt ans de *Mélanésie 2000*. Je suis passé à côté. En fait je ne me suis reconnu dans aucun des trois personnages de Blancs que représentait le jeu scénique. Il y avait là un missionnaire, un militaire, un commerçant et nous n'étions ni l'un ni l'autre. D'ailleurs aujourd'hui encore ces

⁸⁰⁷ Barbançon, Le pays du non-dit 110.

fonctions sont rarement tenues par des Caldoches [...] Si un tel jeu scénique devait être écrit un jour, il y aurait parmi les Blancs mis en scène, un bagnard et un petit colon de brousse, il y aurait un Vietnamien, il y aurait un Javanais, il y aurait peut-être même un Métis, ou alors c'est à désespérer des hommes.⁸⁰⁸

Malgré ce différend sur l'interprétation de l'histoire et de la société calédonienne, José-Louis Barbançon engagera un dialogue avec Jean-Marie Tjibaou et participera avec lui au gouvernement de coalition FNSC-FI⁸⁰⁹ de 1982 à 1984. Pour un Caldoche, un tel rapprochement signifiait une reconnaissance de la revendication de dignité kanak et révélait la vision d'une société calédonienne réconciliée avec sa diversité culturelle et ethnique. Il fut véritablement un visionnaire, car bien avant qu'elle ne s'impose à presque tous comme une évidence quinze ans plus tard avec les Accords de Nouméa, il a su comprendre l'absolue nécessité éthique et politique de la reconnaissance de l'Autre pour la construction d'une Calédonie unie. Cependant, il n'hésite pas à affirmer haut et fort son appartenance à son pays « la Calédonie ma terre »⁸¹⁰ et laisse éclater son indignation face à ceux qui voudraient culpabiliser les Caldoches : « Qu'est-ce qu'ils ont à me les casser tous ces gauchistes et autres tiers-mondistes donneurs de leçons avec leur colonialisme, leur impérialisme, leur culpabilité, moi je sais bien que ma grand-mère n'est pas et n'a jamais été coupable .»⁸¹¹

⁸⁰⁸ Barbançon, La terre du lézard 166.

⁸⁰⁹FNSC : Fédération pour une nouvelle société calédonienne dont Louis-José Barbançon sera Secrétaire général en 1979. FI: Front Indépendantiste

⁸¹⁰ Barbançon, La terre du lézard 5.

⁸¹¹ Barbançon, La terre du lézard 88.

Dans cet esprit d'affirmation de l'identité de sa communauté d'origine et de ses droits à vivre dans son pays, il invite aussi ses compatriotes caldoches à prendre conscience d'eux-mêmes et à se départir de leur sentiment d'insécurité qui les empêche de s'accepter pleinement comme Calédoniens : « Qu'est-ce qu'ils ont donc à me les casser tous ceux qui doivent se les peindre en bleu, blanc, rouge pour être sûr qu'ils sont Français, bien français, plus que Français, moi je sens bien et donc je sais, que maintenant nous sommes d'ici ! »⁸¹² Il représente donc les Caldoches sous un jour favorable et tente de détruire les stéréotypes négatifs auxquels on les associe souvent : « Il m'apparaît alors ce peuple auquel j'appartiens : réfugié dans son splendide isolement, irritable, comique dans sa bêtise, naïf jusqu'à l'inconscience, passionné jusqu'à la folie, et pourtant tellement généreux et tellement attachant comme le sont tous les peuples dont le destin est d'avoir toujours quelque chose à se faire pardonner, toujours quelque chose à prouver. »⁸¹³ Malgré ce portrait attendri de ses compatriotes d'origine Européenne, dans un chapitre du *Pays du non-dit* intitulé « *De la Caldochie* », Barbançon dénonce sans complaisance le « nombrilisme »⁸¹⁴ des Caldoches dont il recense les préjugés vis-à-vis des autres communautés :

Le Kanak c'est un feignant et il restera toujours qu'un Kanak, c'est le singe, le gris, et la femme kanak, la ponoche ou la grise,
le Wallisien est travailleur, mais c'est un voleur qui va à la messe le dimanche pour se faire pardonner, c'est le Kalepo, le Wallipète, le bouffeur de cochon

⁸¹² Barbançon, *La terre du lézard* 87.

⁸¹³ Barbançon, *Le pays du non-dit* 216.

⁸¹⁴ Barbançon, *Le pays du non-dit* 108.

Le Vietnamien, il vous regarde jamais en face on peut pas de savoir ce qu'il pense,
c'est le Niak, le Viet, le Chinetoque,
le Javanais, il est sérieux mais, il aime tout ce qui brille, c'est le Mas, le Cacane, et la
femme, la Bayou
Le Tahitien, il pense qu'à la bringue et à part la bière et la guitare, il n'a rien en tirer,
c'est le Taïpouète, le Caïna, le Titoï
L'Antillais, il est propre mais c'est un poseur qui ne se prend pas pour rien, le
Doudou, le Sakaoulé, le canne à sucre brûlé.
le métis, il est complexé, ou anti-blanc ou anti-Kanak
le métropolitain, ou zoreille, il connaît tout, et il vient là que pour faire du 5,5,^[815] il
est sale, il ne se lave pas.⁸¹⁶

Barbançon repousse ces stéréotypes et affirme clairement que « la Nouvelle-Calédonie est multiraciale et que chaque race doit avoir sa place. »⁸¹⁷ Cependant, son rejet de la xénophobie ne semble pas aussi fort lorsqu'elle s'adresse aux « Zoreilles. » En effet, il prend tant de soin à décrire en détail tous les termes méprisants et humiliant que l'on utilise pour décrire le Métropolitain, honni et envié à la fois, que l'on peut se demander s'il n'y prend pas quelque plaisir. Ainsi, souligne-t-il, non sans un certain sarcasme, que pour le Métropolitain, « la dénomination la plus commune reste : Zoreille, laquelle va rarement sans le doux qualificatif d'enculé. »⁸¹⁸ . Un entretien accordé à Hamid Mokaddem semble confirmer l'hypothèse de sa

⁸¹⁵ 5,5 était le taux de conversion du Franc pacifique et du Franc français. Par extension, 5,5 est devenu synonyme de Métropolitain intéressés uniquement par l'argent.

⁸¹⁶ Barbançon, Le pays du non-dit 108-109.

⁸¹⁷ Barbançon, La terre du lézard 167.

⁸¹⁸ Barbançon, Le pays du non-dit 109.

« Zoreillophobie » et en livre le motif : « Les professeurs étaient essentiellement des Métropolitains qui ne parlaient que d'échelons, de prime, d'argent, d'avancement, ça me sortait par les yeux, je ne supportais pas.»⁸¹⁹ Cela était sans doute d'autant plus difficile à accepter pour Barbançon, qu'étant dans un premier temps maître auxiliaire dans l'enseignement public, il subissait une discrimination salariale bien qu'effectuant le même travail que les professeurs métropolitains agrégés ou certifiés. Au-delà des motifs personnels qui ont pu amener l'auteur à ce stade de frustration, le phénomène qu'il décrit existe bien. En effet, la violence du rejet des Métropolitains par certaines strates de la population caldoche est réelle et se traduit par toute une série d'expressions « anti-zoreilles » particulièrement vulgaires et méprisantes : Le Zoreille serait donc une « mouche verte » qui « boufferait la merde des autres pour économiser la sienne.»⁸²⁰ En 1983 est apparu le terme de « Z.A.M. » (Zoreille à Merdre) et depuis 1985 celui de « S.E.Z.A.M. » (Sale Enculé de Zoreille à Merdre). Selon l'auteur, l'une des raisons de cette animosité provient de la compétition professionnelle inégale dans laquelle ce sont toujours les métropolitains qui obtiennent des postes de responsabilité. Dans une étude intitulée *Identités culturelles du sentiment d'appartenance en Nouvelle-Calédonie* publiée 18 ans après la sortie du *Pays du non-dit*, Benoît Carteron confirme l'analyse de Barbançon quant au sentiment « anti-zoreille.» Selon cet ethnologue :⁸²¹

Le rejet des Zoreilles est lié à un combat vécu comme inégal sur le marché de l'emploi, face à des Métropolitains mieux formés et plus adaptables quand ils viennent s'installer en Nouvelle-Calédonie. C'est souvent dans le domaine du travail

⁸¹⁹ Hamid Mokaddem, Oeuvres et trajectoires 56.

⁸²⁰ Ibid.

⁸²¹ Enseignant-chercheur à l'Institut de Psychologie et de Sociologie Appliquées à l'Université Catholique de l'Ouest à Angers.

que les calédoniens d'origine européenne manifestent l'hostilité la plus vive envers les Métropolitains. Ces derniers sont notamment rejetés en ce qu'ils usurpent une prédominance en occupant des postes de décision.⁸²²

Dans cette étude empirique, les Métropolitains relatent qu'ils sont parfois invectivés de façon agressive : « sales métros », « retourne chez toi », « va vivre ailleurs », ou encore « retourne en Zoreillie. »⁸²³ Comme le note Carteron, « le rejet des Métropolitains vient de la nécessité de se différencier pour se singulariser : les Calédoniens trouvent leur originalité avant tout par opposition aux Métropolitains. »⁸²⁴ En Océanie, ce type de rejet rappelle celui qui frappe les « pommies », les immigrants d'origine britannique en Australie.

Ce besoin de différenciation se retrouve aussi fortement chez Barbançon qui rappelle avec insistance à ses lecteurs ce qui le distingue des Français de France. Il se rendit la première fois, à 18 ans, dans le pays de ses ancêtres pour suivre des études d'histoire à Aix-en-Provence. Dès la descente de l'avion il fut déçu par « cette France rêvée et magnifiée par l'éloignement »⁸²⁵ car, contrairement à la Nouvelle-Calédonie, la pluie y tombait froide. Ce premier séjour en France fut pour lui, habitué à la chaleur et la lumière, une épreuve qui lui fit réaliser la profondeur de son attachement à son pays natal. Dans *La terre du lézard* il confie : « en France, je n'ai pas vécu, j'ai survécu ou plutôt sous-vécu. »⁸²⁶ Ce premier contact avec la métropole a donc été si difficile pour ce jeune Calédonien, qu'il semble avoir laissé des blessures profondes

⁸²² Benoît Carteron, Identités culturelles et sentiment d'appartenance en Nouvelle-Calédonie: sur le seuil de la maison commune (Paris: l'Harmattan, 2008) 61.

⁸²³ En français calédonien la « Zoreillie » est la France.

⁸²⁴ Carteron 63.

⁸²⁵ Barbançon, La terre du lézard 23.

⁸²⁶ Ibid.

et durables chez le futur homme politique et écrivain. Pendant cette période sombre de sa vie, il confesse avoir toujours gardé précieusement le montant d'un billet d'avion, non pas pour qu'il puisse rentrer lui-même à Nouméa, mais pour qu'en cas de besoin, sa femme puisse donner naissance à son premier enfant en Nouvelle-Calédonie. Pour lui, les Français furent perçus comme des étrangers mêmes durant la période des événements : « Le Métro n'est pas vraiment admis, et demeure l'étranger, l'Autre, dans lequel le Caldoche ne se retrouve pas [...] le Zoreille reste pour lui l'envahisseur. »⁸²⁷ Ce sentiment de rejet par rapport aux Métropolitains est cependant ambigu. En effet, selon Barbançon, les Caldoches établissent une différence entre les Métros qui vivent proches d'eux et les Français de France qu'ils verraient sous un jour plus favorable. Le fait que les Caldoches perçoivent les Français métropolitains comme un rempart contre les Kanak qui pourraient menacer leur mode de vie ajoute à cette ambiguïté. Ces sentiments contradictoires éclairent en partie les raisons pour lesquelles les Caldoches refoulent leur nationalisme calédonien. Barbançon pense que ce sentiment de vulnérabilité provient du leitmotiv que la France aurait diffusé depuis des années en Nouvelle-Calédonie : « C'est la France ou le chaos, vous perdrez tout, vos salaires, vos médecins, vos enseignants ; nous partirons et nous ne reviendrons plus. »⁸²⁸ Selon l'ethnologue Benoît Carteron, le rejet des Métropolitains chez les Caldoches « est aussi lié à un sentiment de non reconnaissance. Les Français n'ont pas compris les Caldoches, les ont enfermés dans l'image négative du « colon-blanc-exploiteur-raciste. »⁸²⁹ Cette quête de reconnaissance identifiée par Carteron est le principal fil conducteur des deux essais de Barbançon qui cherche à affirmer une identité

⁸²⁷ Barbançon, Le pays du non-dit 110.

⁸²⁸ Barbançon, Le pays du non-dit 112.

⁸²⁹ Carteron 62.

distincte des Caldoches qu'il ne souhaite pas voir confondus avec les Français. Dans ce douloureux tâtonnement identitaire qui n'est pas sans rappeler celui que vivent les métis, il lutte avec sa plume pour que les Caldoches prennent conscience d'eux-mêmes afin de pouvoir être reconnus non seulement par les Français de France, mais aussi surtout par les Kanak afin de bâtir une Nouvelle-Calédonie unie. Dans son combat pour la reconnaissance par les Kanaks, Barbançon commence par reconnaître à la fois les injustices subies par les Kanaks et la richesse et la sagesse que recèlent de leur culture. Cette démarche d'empathie avec le monde kanak le mènera jusqu'à porter le deuil⁸³⁰ d'Eloi Machoro qui avait brisé à coups de *tamioc* une urne électorale dans la mairie de Canala le jour des élections régionales du 18 novembre 1984. Pourtant, il avoue qu'ayant souvent rencontré le leader indépendantiste, « le courant n'était jamais très bien passé entre eux. »⁸³¹ Selon lui, « Eloi devait avoir du mal à appréhender ce Blanc qui ne correspondait pas aux archétypes du caldoche. »⁸³² Ainsi, dans son profond désir d'aller vers l'Autre, il dépasse le « nombrilisme »⁸³³ de sa communauté d'origine, pour reprendre sa propre expression, et tente de comprendre ce qui a pu mener certains Mélanésiens à recourir à la violence. Pendant la période des événements, il avoue se sentir « le concitoyen des Kanaks et caldoches tombés pendant les événements et pas celui des gendarmes ou des militaires métropolitains. »⁸³⁴ Sa solidarité avec les Kanak le distingue des Caldoches qui dans

⁸³⁰ En portant la barbe pendant un an comme le veut la coutume kanak.

⁸³¹ Barbançon, La terre du lézard 24-25.

⁸³² Ibid.

⁸³³ « Encore une chance qu'ils n'ont pas encore inventé la machine se regarder le nombril, parce que les caldoches, il serait hors concours ! La machine, on l'importe en Calédonie, le premier qui passe, un vrai arbre de Noël, toutes les lumières rouges, vertes, bleues, elle s'allume en même temps et ça explose ! ». Barbançon, La terre du non-dit 108.

⁸³⁴ Barbançon, La terre du lézard 26.

l'ensemble, contrairement à lui, célèbrent la mort de Machoro⁸³⁵ avec une joie qu'ils ne peuvent dissimuler et éclate dans une danse macabre : « Autour de la morgue, sur les quais de Nouméa, des Caldoches au volant leurs 4x4 dansaient un ballet de mort, faisant des bras d'honneur aux Kanak rassemblés autour de la dépouille d'Eloi. C'est ainsi que les buses, charognards de la brousse calédonienne, tournent dans le ciel quand elles ont repéré un cadavre.»⁸³⁶ L'auteur se trouve dans une situation extrêmement difficile et douloureuse à la lisière d'une sorte de schizophrénie. En effet, d'une part il a une conscience aiguë d'appartenir à la communauté caldoche de par ses origines, et d'autre part il condamne de toute sa raison et de tout son cœur la non reconnaissance des Kanak par les siens. Sa formation d'historien, son profond respect pour la culture kanak, et son intelligence politique éclairent cette démarche. Il semble parfaitement conscient que sans un geste de reconnaissance des humiliations et des injustices subies par les Kanak, aucun avenir ne pourrait être construit en commun. Ses prises de position en faveur des Kanak lui vaudront beaucoup de haine de la part des milieux caldoches hostiles au changement.

Pour comprendre sa proximité avec le monde Kanak, chose rare chez un Caldoche de Nouméa, il est utile de se plonger dans sa biographie et en particulier la disparition de son père.

En effet, il est orphelin d'un père qui a disparu dans le célèbre naufrage de la *Monique*⁸³⁷ au large des Îles Loyauté alors qu'il n'avait que trois ans. Au retour de ses études universitaires

⁸³⁵ Leader indépendantiste favorable à l'expulsion des Caldoches qui ne partageaient pas ses opinions.

⁸³⁶ Barbançon, La terre du lézard 26.

⁸³⁷ La *Monique* est un caboteur qui a disparu mystérieusement en 1953 avec ses 106 passagers et 18 membres d'équipage sans laisser aucun indice de la cause du naufrage. Aujourd'hui, cet événement tragique reste gravé dans la mémoire calédonienne. Après ses études universitaires en France, Louis-José Barbançon organisa une souscription pour faire construire à Maré un monument à la mémoire des disparus dont la plupart était Kanak. Cet engagement contre l'oubli a peut-être inspiré l'auteur dans sa volonté de construire un destin commun pour tous les Calédoniens à partir d'une mémoire partagée.

en France, Barbançon organisa, contre la volonté de la société Ballande, armateur du navire, symbole de la grande bourgeoisie caldoche de Nouméa, une souscription pour faire construire à Mare⁸³⁸ un monument à la mémoire des disparus dont la plupart était Kanak.⁸³⁹ Cet engagement au-delà des frontières ethniques, contre l'oubli et pour la solidarité face à la douleur de la perte brutale d'êtres chers, a sans doute contribué à façonner cette sensibilité et cette ouverture à l'Autre qui caractérisent son œuvre et sa vie politique. Il semble aussi avoir inspiré l'auteur dans sa volonté de construire un destin commun pour tous les Calédoniens à partir d'une mémoire partagée. Enfin, ce deuil vécu avec les Kanak l'a peut-être mené à accepter en Jérémie, un vieux kanak, un père spirituel qui l'inspirera dans sa réflexion sur l'avenir d'une Nouvelle-Calédonie unie. En effet, à plusieurs reprises, Jérémie s'adresse à José-Louis Barbançon en lui témoignant de son affection et en lui laissant savoir qu'il accepte de l'adopter et de partager avec lui sa sagesse : « Tu sais mon fils... »⁸⁴⁰ Cette façon d'aller vers l'Autre en se laissant adopter par lui, rappelle la relation qu'entretient Sophie avec sa mère adoptive tahitienne, Vanaa, dans le roman de Marie-Claude Tessier Landgraf, *Hutu painu*. En acceptant donc de se faire adopter par le vieux Jérémie, Barbançon fait preuve d'humilité et de respect pour la parole des anciens, deux aspects fondamentaux de la coutume kanak. En quelque sorte, il redevient un enfant et se laisse pénétrer de la parole d'un père. Symboliquement, il s'agit d'un geste d'ouverture à la sagesse Kanak auquel il invite l'ensemble des Calédoniens. L'un des messages du Vieux est une critique du matérialisme occidental :

⁸³⁸ Une des îles de l'archipel des Loyauté.

⁸³⁹ José-Louis Barbançon, Une stèle pour la « Monique » (Nouméa: Société d'Études Historiques, 1978).

⁸⁴⁰ Barbançon, La terre du lézard 142-143.

Vous les Blancs, vous voulez toujours posséder, vous vous reconnaissez toujours par rapport à ce que vous avez [...] Nous, on se définit par rapport à ce que nous sommes, c'est-à-dire le fils d'un tel, petit-fils d'un tel. Votre devise à vous doit être «*Habeo ergo sum.*» Pour nous, être c'est avoir été. Entre ceux qui nous ont précédé sur cette terre, ceux qui vont nous succéder, c'est comme une ligne continue qui ne peut pas être brisée par la mort. Nous vivons le verbe être, vous vivez le verbe avoir.⁸⁴¹

Cette critique est d'autant plus importante que le consumérisme est une valeur dominante, rarement mise en question par les non Mélanésiens. Dans cette critique fondamentale de la civilisation occidentale, Jérémie rejoint Jean-Marie Tjibaou qui expliquait souvent que l'Occidental se fait respecter par ce qu'il possède alors que le Kanak est valorisé par ce qu'il donne. En questionnant les fondements de l'égoïsme et de l'individualisme, et en nourrissant sa réflexion de philosophie Kanak, José-Louis Barbançon révèle son métissage culturel volontaire. Il n'utilise pas lui-même le terme de métissage culturel mais celui de « mimétisme avec le monde kanak. »⁸⁴² C'est précisément par ce « mimétisme » qu'il a pleinement découvert « l'attrait de la parole prononcée, les sons qui sortent de la bouche, les voix qui se mêlent, toute la magie de l'oral... »⁸⁴³ C'est donc en suivant la tradition kanak que Barbançon va « chercher la parole » chez le Vieux et se fait adopter par lui. Il s'agit bien d'une démarche consciente de transculturation. Au-delà de cet acte individuel, l'auteur pose aussi un geste d'une grande portée symbolique : il invite les Caldoches à détruire leurs stéréotypes simplistes sur les Kanak et à

⁸⁴¹ Barbançon, La terre du lézard 108.

⁸⁴² Barbançon, Le pays du non-dit 5.

⁸⁴³ Ibid.

suivre son exemple pour redéfinir leurs appartenances en amorçant une ouverture vers les valeurs de l'Autre ; en un mot, il invite les Caldoches à entamer un processus de métissage culturel tel que le suggérait Maurice Leenhardt.

Le vieux Jérémie de Boregaou, petit village dans la montagne près de Bourail, deviendra donc le père spirituel adoptif de l'auteur de *La terre du lézard*. Ce sage kanak symbolise ce métissage culturel auquel José-Louis Barbançon convie sa communauté d'origine car pour lui, Jérémie représente l'image même de la rencontre harmonieuse des cultures et la mémoire vivante de la Nouvelle-Calédonie :

Il incarne deux mondes [...] celui de la tradition kanak car il a reçu une éducation chrétienne depuis sa naissance, mais sa jeunesse s'est déroulée auprès des anciens qui, lorsqu'ils étaient enfants, n'avaient pas connu la christianisation. Il a hérité des traditions. Il a tout subi les réquisitions, la capitation, les prestations pour entretenir les routes au temps où la tribu devait fournir des contingents de travailleurs, l'interdiction de se déplacer à travers le pays sans autorisation du gendarme et à Nouméa, quand il s'y rendait, le coup de canon pour signaler aux Kanak de rentrer chez eux.⁸⁴⁴

Le « Vieux » est aussi respecté pour sa connaissance des traditions, et il est une référence, un « homme-dossier », selon l'expression calédonienne, pour les linguistes qui étudient la langue de Bourail l'Abewe. De plus, il a une parfaite connaissance des sentiers coutumiers et sait comment éviter de déranger les arbres, les plantes, et les pierres protégées par le « boucan » qui pourraient provoquer la colère des esprits. Jérémie est également profondément imprégné

⁸⁴⁴ Barbançon, *La terre du lézard* 92.

de culture catholique. Il est véritablement le produit d'un métissage dans lequel se mêlent la richesse de la culture kanak et les valeurs chrétiennes : « il aurait pu comme tant d'autres se contenter de regarder mais il a observé et son expérience vécue se double de références littéraires prenant leurs sources dans les bréviaires et les missels, ces textes où il a appris à lire. Il en a retiré une sagesse personnelle qu'il fait volontiers partager à ses visiteurs, en émaillant ses phrases de concepts Kanak et de citations latines. »⁸⁴⁵

Enfin, Jérémie partage avec son « fils adoptif » la conception kanak de la terre qui connaît l'odeur des morts : « Chez nous, il y a un grand principe : la terre ne nous appartient pas, c'est nous qui appartenons à la terre, les Blancs l'ont ignoré, ils nous ont fait déguerpir, ils nous ont chassé de nos terres, ils refusent de reconnaître nos droits ancestraux et ils sont punis. Ils ont réveillé le lézard.»⁸⁴⁶ Malgré cela, Jérémie ajoute que les Caldoches appartiennent désormais eux aussi à la terre calédonienne : « Or, les morts européens sont eux aussi enterrés dans cette terre calédonienne. De plus, la terre de France, a oublié votre odeur. En d'autres termes, vous êtes beaucoup plus d'ici que de votre pays d'origine.»⁸⁴⁷ À travers cette réflexion du « Vieux »,⁸⁴⁸ José-Louis Barbançon trouve enfin la légitimité qu'il recherchait à partir de la parole kanak qui exprime une acceptation des siens. Dans le contexte calédonien, ce geste d'acceptation des Caldoches est porteur de réconciliation et contribue à recréer un lien social rompu depuis les événements.

⁸⁴⁵ Barbançon, La terre du lézard 90-91.

⁸⁴⁶ Barbançon, La terre du lézard 145-146.

⁸⁴⁷ Barbançon, La terre du lézard 144.

⁸⁴⁸ « Vieux » est un terme respectueux dans la culture Kanak.

Un autre écrivain caldoche, Nicolas Kurtovitch, contribue lui aussi au dialogue interculturel en plaçant sa créativité au service de la paix et d'un destin commun pour tous les Calédoniens

4.3.4 Non-violence et acceptation de l'Autre : L'itinéraire philosophique de Nicolas Kurtovitch : Nouméa-Sarajevo-Lifou

Parmi tous les intellectuels et les écrivains calédoniens qui travaillent à construire une Nouvelle-Calédonie unie dans sa diversité, Nicolas Kurtovitch est l'un de ceux qui joue un rôle crucial. En effet, à travers son œuvre, il contribue très activement au dialogue des cultures en collaborant étroitement avec les auteurs kanak avec lesquels il a déjà écrit deux ouvrages à quatre mains. Son père était bosniaque et il descend d'une vieille famille caldoche par sa mère. Il publie à seulement 18 ans en 1973 un premier recueil de poésie, *Sloboda*, puis il abordera d'autres genres allant de la poésie au théâtre en passant par le roman. D'origine européenne, c'est un « Caldoche » atypique, en ce qu'il s'est ouvert au monde Kanak en y travaillant tout d'abord comme enseignant, puis comme directeur au collège protestant de Havila à Lifou aux Îles Loyauté pendant cinq ans. Vue de l'extérieur, cette démarche peut sembler banale, mais dans le contexte calédonien, qu'un Caldoche de sa génération⁸⁴⁹ décide de vivre parmi les Kanak et de se consacrer à l'éducation et à la promotion sociale de leurs enfants était exceptionnel. Après cette première expérience en milieu kanak, Nicolas Kurtovitch a travaillé au lycée Do Kamo⁸⁵⁰ de Nouméa où il a d'abord été professeur d'histoire-géographie avant d'en devenir le directeur. Ces deux établissements scolaires accueillent essentiellement des élèves mélanésiens. Le fait qu'il ait travaillé au sein de l'Alliance Scolaire de l'Église Évangélique

⁸⁴⁹ En 2010, après les vingt ans de paix qui ont suivi les Accords de Matignon et de Nouméa, cela est probablement moins exceptionnel.

⁸⁵⁰ Do Kamo, le nom du lycée de l'Alliance Scolaire à Nouméa, veut dire « L'homme authentique » en langue ajié. Do Kamo est aussi le titre d'un livre de Maurice Leenhardt.

(ASEE),⁸⁵¹ qui a joué un rôle capital dans la scolarisation des Kanak longtemps négligée par l'école publique, a probablement grandement contribué à le rapprocher du monde mélanésien. En effet, l'enseignement protestant de Nouvelle-Calédonie transmet des valeurs syncrétiques puisées dans les cultures chrétiennes et kanak. Pour un professeur d'origine européenne comme Nicolas Kurtovitch, travailler dans l'A.S.E.E fut l'expérience qui favorisa sa rencontre avec l'Autre en l'imprégnant par osmose des valeurs du monde mélanésien. Très probablement, ce fut aussi l'occasion d'entamer une démarche de métissage culturel dont on retrouve la trace dans son œuvre. Dans un entretien avec Hamid Mokaddem publié dans *Œuvres et trajectoires d'écrivains de Nouvelle-Calédonie*, il reconnaît combien son travail au sein de l'Alliance scolaire a contribué à sa connaissance du monde Kanak :

Mokaddem : Le fait de gérer un établissement où il y a pour l'essentiel des Kanak, ça t'a donné un certain regard et une expérience de l'Autre ?

Kurtovitch : Oui, surtout le temps passé à Lifou. De vivre avec le monde Kanak. On était avec et non pas en marge [...] On ne parle pas que l'école avec les gens, on parle aussi de toute la société calédonienne. Par l'intermédiaire d'une position de chef d'établissement, on est amené à participer à beaucoup de décisions et de discussions.

J'ai une vision du pays.⁸⁵²

En fait, l'identité culturelle de ce « métis volontaire » est beaucoup plus complexe que l'étiquette de Caldoche que l'on voudrait parfois lui imposer. Contrairement à Déwé Gorodé, il ne s'est pas, pour l'instant, impliqué directement dans la vie des partis politiques calédoniens bien qu'il

⁸⁵¹ La première école protestante créée à Doneva en Grande-Terre en 1903.

⁸⁵² Mokaddem, *Œuvres et trajectoires d'écrivains* 149.

ait publié un poème intitulé « Vue du plateau » dans la rubrique « Culture et Société » du *Bulletin de l'U.S.T.K.E.*[⁸⁵³] Cependant, ce sont surtout ses activités pédagogiques au service des enfants kanak et l'ensemble de son œuvre littéraire qui témoignent de son engagement total pour une Calédonie plurielle et fraternelle. D'ailleurs, il se définit lui-même comme auteur engagé : « Pour moi, c'est un engagement politique au sens complet du terme, pas un engagement sur la scène politique mais sur la scène sociale.»⁸⁵⁴

Ce choix politique, il le voit comme une chose naturelle et morale : « On n'est pas à mille kilomètres des problèmes sociaux, des problèmes des étudiants ou des ouvriers ou des professeurs des Kanak ou des Caldoches. C'est ça le lien que je fais. On écrit son temps, on écrit ce qu'on vit.»⁸⁵⁵ Sans aucune formation littéraire, il avoue n'avoir aucune connaissance des théories et il définit son écriture comme intuitive.⁸⁵⁶ Il se voit également comme nomade avide de frotter son esprit à d'autres cultures. De plus, son imaginaire dépasse de très loin les limites de son île et s'ouvre vers l'universel : « ...maintenant sur le nomadisme. Le désir de partir. En Nouvelle-Calédonie, il a toujours été important pour moi de partir. Je trouve qu'il faut à un moment donné quitter l'île.»⁸⁵⁷ Cela fait de Nicolas Kurtovitch un écrivain profondément calédonien tourné vers le monde. En effet, son ouverture d'esprit, son aspiration à découvrir l'Autre, et son goût pour l'ailleurs se manifestent également par un intérêt marqué pour les

⁸⁵³ Le Bulletin de l'U.S.T.K.E est l'organe officiel de l'Union des Syndicats des Travailleurs Kanaks et exploités. *Vue du Plateau* a été publié en août 1984 dans le numéro 4, page 10 de ce journal syndical Kanak. Le fait que ce poème ait été publié dans un journal Kanak militant durant la période des événements révèle ses affinités avec le monde syndical mélanésien.

⁸⁵⁴ Mokkadem, *Oeuvres et trajectoires d'écrivains* 152.

⁸⁵⁵ Ibid.

⁸⁵⁶ Ibid.

⁸⁵⁷ Mokkadem, *Oeuvres et trajectoires d'écrivains* 156.

cultures asiatiques qu'ils l'ont inspiré dans la création de deux recueils de poèmes : *Le piéton du Dharma* (2003) et *Le dit du cafard Taoïste* (2005). Dans le même entretien il confie : « J'ai trouvé dans la philosophie orientale l'expression de quelque chose à quoi j'aspirais à l'époque : un certain détachement. Ne pas souffrir de l'attachement aux choses, aux faits, aux gens et à l'histoire ... »⁸⁵⁸

Enfin, écrivain océanien, il intègre les pays du Pacifique dans sa création littéraire. Ainsi, il a une affinité particulière avec l'Australie⁸⁵⁹ sur laquelle il a écrit *Autour d'Uluru*⁸⁶⁰ et où il a composé *Dire le vrai* (1997) avec Déwé Gorodé. De plus, c'est en Nouvelle-Zélande, où il a passé une partie de l'année 2007 comme écrivain en résidence au *Randell Cottage*,⁸⁶¹ qu'il a écrit son dernier roman, *Les Heures italiques* (2008). Son autre roman *Good night friend*⁸⁶² (2005) reflète sa connaissance du Vanuatu. Son œuvre regroupe près d'une vingtaine de livres dont des recueils de poèmes, des nouvelles, *Forêts, Terre et Tabac* (1992), et une pièce de théâtre, *Le Sentier, Kaawenya* (1998).

Philosophiquement, Nicolas Kurtovitch est profondément marqué par une éthique de la non-violence et du respect de l'Autre. Son œuvre et sa vie l'illustrent éloquemment, comme le montre ce poème :

⁸⁵⁸ Mokkadem, *Oeuvres et trajectoires d'écrivains* 152.

⁸⁵⁹ Le fait que ses parents se soient rencontrés en Australie n'est peut-être pas étranger à cet intérêt.

⁸⁶⁰ Livre dans lequel il évoque la profondeur et la beauté de la culture aborigène australienne.

⁸⁶¹ Randell Cottage est à la fois une résidence historique située à Wellington en Nouvelle-Zélande et une fondation qui accueille et soutient des écrivains français et néo-zélandais dans leurs projets.

⁸⁶² Écrit en français malgré son titre.

« Chemins de sang et de haine »

Les chemins de sang et de haine

Ont enlevé tout espoir

D'une autre vie

L'ignorance dicte les conduites

Les différences ne sont plus richesses

Les corps qui s'affaissent

Touchés à mort sur le bitume

Rejoignent ceux tombés en terre

Dans une même poussière

Les larmes dans mon corps

Pour les rencontres refusées

Et la volonté folle d'accélérer le temps

Chemins de haine et de sang

Entre errance et désespoir

Sans issues ils sont chemins de néant

Novembre-décembre 1984

Ce poème a été écrit pendant le temps des haines durant lequel le fantôme de l'élimination de l'Autre avait refait son apparition en Nouvelle-Calédonie. Il exprime la sensibilité profonde de Nicolas Kurtovitch pour la question de la reconnaissance de l'Autre, et il reflète également son

aversion pour la violence ethnique. À la source de ce mal, il place l'ignorance. Il pleure les occasions manquées de dialogue et les « rencontres refusées.» Aux chemins de haines il préfère la rencontre avec l'Autre.

Son roman, *Les Heures italiques*,⁸⁶³ et sa nouvelle intitulée *Une vie* éclairent les motifs de son rejet de la violence et sa relation positive à l'altérité. De plus, il établit un lien imaginaire entre la Nouvelle-Calédonie et la Yougoslavie dont était originaire son père. Au chapitre 10 de son récit, l'auteur décrit une scène d'une extrême violence : il s'agit du passage à tabac d'un professeur caldoche par des Kanak sur le terrain de football d'une école. Cette description poignante correspond à une expérience vécue par l'auteur lui-même lorsqu'il enseignait au collège de Havila à Lifou. Cette attaque aurait pu le tuer. Il la décrit avec une intensité qui donne la mesure du traumatisme qu'il a subi : il parle des coups portés dans le dos et de la lame « que l'autre imbécile faisait courir sur ma nuque...»⁸⁶⁴ Il décrit bien sûr la douleur ressentie mais aussi la frayeur : « Je vais rouler par terre ça fera de l'agitation, ça attirera l'attention, sinon je suis foutu, foutu, j'ai peur, j'ai mal, de plus en plus mal, il faut que ça cesse. »⁸⁶⁵ Alors même qu'il subit cette violence, le narrateur cherche à en comprendre l'origine. Guidé par une conscience aiguë de l'histoire et peut-être aussi par une interprétation bouddhique d'un destin déterminé par des vies antérieures, il s'interroge sur sa culpabilité éventuelle en tant que descendant de colons. La mémoire de son ancêtre, Jean Taragnat Auvergnat établi en Nouvelle-Calédonie au milieu du XIXe siècle, lui revient à l'esprit. Il se demande s'il ne doit pas les coups qu'il reçoit à « une mauvaise action ancienne, ou à un geste méprisant d'un grand-père ou

⁸⁶³ Nicolas Kurtovitch, *Les heures italiques* (Pirae: Au vent des îles, 2009).

⁸⁶⁴ Kurtovitch, *Les Heures italiques* 99.

⁸⁶⁵ Kurtovitch, *Les Heures italiques* 104.

d'un arrière-grand-père colonisateur. »⁸⁶⁶ Il tente de comprendre cette violence en l'attribuant tout d'abord à la vengeance d'un peuple opprimé qui se défoule sur un Blanc, symbole de toutes les humiliations du passé et peut-être de celles du présent. Bien que sa vie ait été mise en danger, son questionnement au moment même où l'on tente de l'assassiner reflète la sincérité profonde de son engagement pour la construction de son pays. Sa présence est-elle légitime? Est-il coupable de toutes les injustices commises par ses ascendants? Finalement, le narrateur caldoche qui travaille en milieu mélanésien juge qu'il ne mérite pas d'être tabassé pour la couleur de sa peau. Implicitement, il semble conclure que la culpabilité ne se transmet pas génétiquement. En s'engageant pour l'éducation des enfants kanak, il contribue à réparer les injustices du passé et à donner une chance de succès à la construction d'un pays fraternel. Pour reprendre l'expression sartrienne, il est la somme de ses actes. Il ne peut endosser la responsabilité de tous les méfaits du colonialisme, et il rejette l'idée que ses agresseurs soient des justiciers.⁸⁶⁷ Pour lui, les « cogneurs » réagissent de façon primaire : « ...c'est cela qui me tombe sur le dos, l'impulsion de se défouler d'autres contraintes, d'autres douleurs... »⁸⁶⁸ Nicolas Kurtovitch rejette clairement la notion de « nettoyage ethnique. »⁸⁶⁹ Pour lui, la Calédonie est une terre kanak, mais cela ne signifie pas que « seuls des Kanak doivent vivre ici. »⁸⁷⁰ Il prend résolument position pour la rencontre et le dialogue avec l'Autre. Ce message

⁸⁶⁶ Ibid.

⁸⁶⁷ En faveur de cet argument, on pourrait ajouter que les îles Loyauté où se trouve Lifou, lieu de l'agression, n'ont jamais été des colonies de peuplements et n'ont jamais subi comme la Grande Terre le traumatisme des spoliations foncières. Néanmoins, c'est à Ouvéa, autre île des Loyauté, que s'est déroulé la prise d'otages qui s'est terminée dans un bain de sang. Il serait intéressant de creuser cette question et d'essayer de déterminer les causes profondes de cette violence à Lifou.

⁸⁶⁸ Kurtovich 104.

⁸⁶⁹ Cela n'est pas une évidence dans le contexte néo-calédonien.

⁸⁷⁰ Mokkadem, Oeuvres et trajectoires d'écrivains 164.

est un leitmotiv que l'on retrouve aussi dans son premier roman: «Tu vois, à Port-Vila,⁸⁷¹ je marche dans la ville, croise des gens, des Blancs et des Kanak. Ils disent tous : *Good night friend* ! Ce n'est pas rien. C'est ce que nous sommes en train de perdre, nous tous, la faculté, l'envie, surtout de l'envie de dire à un inconnu : *Good night* en toute simplicité.»⁸⁷²

Suivant ce même idéal de rencontre avec l'Autre et de rejet de la violence, *Une Vie*, contenue dans le recueil de nouvelles intitulé *Lieux*,⁸⁷³ ébauche un parallèle entre la tragédie de la dissolution sanglante de la Yougoslavie et la situation incertaine de la Nouvelle Calédonie. À l'occasion d'une visite sur la tombe de son père d'origine bosniaque, l'auteur calédonien nous entraîne dans un voyage imaginaire vers Sarajevo, la ville symbole du martyr des victimes de la déraison du nationalisme mortifère. Cette ville qui a subi un siège de « MILLE CINQ CENT SOIXANTE QUATRE JOURS ! »⁸⁷⁴ est évoquée avec autant de passion que de tristesse pour bien mettre en évidence l'absurdité et l'injustice de la violence. Le nationalisme y est représenté comme l'opium des peuples. L'auteur crie tout son dégoût et son indignation pour « les dix mille morts, ... dix mille assassinats. »⁸⁷⁵ Pourtant, avant l'effondrement de leur pays, les Yougoslaves, pleins d'illusions, croyaient fermement que le cauchemar d'une guerre leur serait épargné. En fait, aveugles, « ils dormaient depuis douze ans dans leurs cercueils. »⁸⁷⁶ Leur croyance en l'amitié, au travail, l'amour, la beauté, et l'histoire n'étaient que des illusions. Ces Bosniaques « croyaient que la raison l'emporterait... ils croyaient que la politique était au

⁸⁷¹ Capitale du Vanuatu voisin et indépendant.

⁸⁷² Nicolas Kurtovitch, *Good Night Friend* (Pirae: Au vent des îles, 2006) 95.

⁸⁷³ Nicolas Kurtovitch, *Lieux et autres nouvelles* (Nouméa: Grains de Sable, 2006).

⁸⁷⁴ Kurtovitch, *Lieux* 12.

⁸⁷⁵ Ibid.

⁸⁷⁶ Kurtovich, *Lieux* 12.

service du vrai et du juste [...] ils croyaient qu'une bibliothèque était sacrée,⁸⁷⁷ que toucher au sacré soulèverait la colère du monde.»⁸⁷⁸ En fait, les Yougoslaves se sont laissés aller aux plus bas instincts de la nature humaine. Le résultat fut plus que désastreux. Ces larmes et ce sang n'ont servi à rien. Nicolas Kurtovitch tente de faire prendre conscience à ses lecteurs de la fragilité de l'homme par rapport à la tentation du plaisir pervers de la violence et de la cruauté : «... La mort quotidienne qui frappe [...] tuer la serveuse [...] simplement lui faire peur, lui montrer sa force... »⁸⁷⁹

L'auteur s'insurge contre le fait que la violence se répète à l'infini dans l'histoire : « Ils croyaient que le fait que les écoliers d'Europe connaissent le nom de Sarajevo à cause de la première guerre mondiale »⁸⁸⁰ empêcherait le retour de la guerre. Il exprime également sa déception par rapport à la politique : « Ils croyaient que la politique était au service du Vrai et du Juste.»⁸⁸¹

Nyazz, cousin du narrateur, ne s'est jamais remis de cette tragédie et porte sur son visage une tristesse éternelle si profonde, « qu'elle s'était imprimée en lui au point de devenir un organe de plus, une hormone de plus, l'hormone de la tristesse, une hormone puissante qui marque le visage tout le corps, les yeux et le regard [...] quand il marche entre la bibliothèque en reconstruction et les restes de l'hôtel Europe.»⁸⁸² Ces deux édifices en ruines symbolisent l'échec de la culture et de l'idéal européen comme remparts contre la barbarie.

⁸⁷⁷ Il s'agit d'une allusion à l'incendie de la Bibliothèque de Sarajevo.

⁸⁷⁸ Kurtovich, Lieux 14.

⁸⁷⁹ Ibid.

⁸⁸⁰ Kurtovitch, Lieux 15.

⁸⁸¹ Kurtovitch, Lieux 14.

⁸⁸² Kurtovitch, Lieux 19.

À travers ses personnages, Nicolas Kurtovitch s'insurge contre la défaite de l'intelligence face à la déraison de la haine ethnique. Sa conception de l'intelligence qu'il associe à la notion de compassion porte la trace d'une influence bouddhiste : « S'il est possible que l'intelligence ne soit pas seulement cette chose insensible, calculatrice, raisonnante, et mécanique. S'il est possible que l'intelligence soit le premier pas, la première étape de la compassion, qu'elle ne soit ni une fin ni une finalité, mais simplement une clef qui ouvre la porte du cœur. »⁸⁸³

Cette plongée dans la tragédie bosniaque n'était qu'un cauchemar duquel le narrateur fut libéré par une odeur d'eucalyptus et la voix d'une jeune adolescente. Ce parfum symbolise le retour vers la terre calédonienne, et la voix de l'adolescente l'avenir incertain de son pays. Cette évocation de la folie autodestructrice des hommes à travers la mémoire de son père correspond à la culture kanak dans laquelle la sagesse des anciens et des morts continuent de guider les vivants. Dans le contexte calédonien, ce témoignage reçu d'outre-tombe sur l'effondrement de l'ex-Yougoslavie avec son cortège de destruction, peut être compris comme un geste coutumier kanak. En effet, partager la souffrance de Sarajevo à travers ce dialogue avec ses morts et ses survivants, véritables morts vivants, tant les traumatismes subis ont été profonds, constitue un message très fort pour tous les Calédoniens qui cherchent à bâtir un pays dans la paix et la concorde.

En s'inspirant du style de l'échange de la parole dans le geste coutumier, dans lequel on suggère subtilement en utilisant les métaphores et les symboles, Nicolas Kurtovitch lance à ses compatriotes une invitation à réfléchir à leur propre avenir à la lumière de ce qui a détruit la Yougoslavie. À aucun moment il n'établit un parallèle explicite entre les deux sociétés

⁸⁸³ Kurtovitch, Lieux 18.

pluriethniques, mais les lecteurs calédoniens, véritables destinataires de ce texte, ne peuvent manquer de comparer les deux pays. En effet, les événements des années 80 font partie de la mémoire collective des Calédoniens qui savent tous qu'ils ont échappé de très peu à une guerre civile. Nicolas Kurtovitch voit donc dans la tentation de la violence le risque d'une dérive vers une « yougoslavisation » de la Nouvelle-Calédonie. Sa sensibilité à la tragédie yougoslave et les violences qu'il a subies à Lifou ont sans aucun doute contribué à forger sa détermination à lutter contre les haines ethniques. Son engagement en faveur d'une Calédonie plurielle et fraternelle, riche de sa diversité, prend racine dans ces événements qui ont profondément façonné sa vision du monde et des hommes. En plaçant son talent et sa sensibilité au service de son idéal de paix et de concorde, il est sans doute l'un des Calédoniens d'origine européenne qui ont le plus contribué à la construction d'une Calédonie fraternelle. Sa collaboration dans l'écriture avec Déwé Gorodé symbolise cet engagement en faveur d'une réconciliation fondée sur la reconnaissance mutuelle.

4.3.5 Nicolas Kurtovitch et Déwé Gorodé : Écrire ensemble pour imaginer un avenir commun

« ... il n'y avait pas de poésie qui ne soit politique [...] il n'existe pas de poésie politique en soi. »⁸⁸⁴

Edouard Glissant

« La poésie est bouture de liberté semis de dignité. »⁸⁸⁵

Déwé Gorodé

⁸⁸⁴ Philippe Artières, « Solitaire et solidaire : entretien avec Edouard Glissant », *Terrain*, 41 | 2003, mis en ligne le 05 mars 2007. < <http://terrain.revues.org/index1599.html> >.

⁸⁸⁵ Gorodé, *Sous les cendres des conques* 14.

Déwé Gorodé, Kanak, et Nicolas Kurtovitch, Caldoche, ont transgressé des tabous tacites de la société calédonienne en ignorant les frontières invisibles mais tangibles qui enfermaient les différentes communautés de la mosaïque calédonienne dans de presque ghettos. Ce projet d'écriture à deux qui a conduit à la publication d'un recueil de poèmes intitulé *Dire le vrai* n'a pas été prémédité. Il est né spontanément à l'Université de Sydney lors d'un colloque de l'Association des Enseignants de français des Universités australiennes auquel les deux auteurs étaient les invités. L'initiative en reviendrait à Déwé Gorodé. Selon un témoin qui en fait le récit, voici comment cette idée de *poiêsis* commune a pris forme :

Dès la première lecture, organisée dans le cadre de l'Université, Déwé après avoir donné un texte en prose, a vendu la mèche à la surprise de Nicolas. Nicolas et elle ont décidé de se donner un thème par jour et d'écrire un poème sur ce sujet, pendant leur séjour en Australie. Ces thèmes sont échangés quotidiennement. Et elle lit...Nicolas lui répond...⁸⁸⁶

Notre propos ici n'est pas de faire l'exégèse de *Dire le vrai*, fruit de cette expérience littéraire, mais bien plutôt de tenter de comprendre cette démarche d'écriture à deux mains. Afin d'en éclairer le sens et la portée symbolique, il faut l'insérer dans son contexte historique, sociopolitique, et culturel. Dans cette perspective, l'écriture commune de Déwé Gorodé et de Nicolas Kurtovitch peut être interprétée comme un véritable acte de résistance et de rébellion contre la « médiocrité de la réalité » pour reprendre l'idée de Mario Vargas Llosa. Ils s'insurgent, en effet, à la fois contre toutes les humiliations subies par les Kanak et contre les prétendus déterminismes de l'histoire coloniale qui auraient pu mener la Calédonie vers une

⁸⁸⁶ Gorodé et Kurtovitch, *Dire le vrai* 5.

guerre civile interethnique. Avec leur plume pour seule arme, les deux auteurs ont fait le choix de nager ensemble de toutes leurs forces à contre-courant des flots de l'ignorance et du ressentiment qui menaçaient d'anéantir tout espoir de construire une société fraternelle plurielle en Nouvelle-Calédonie. Leur engagement commun est donc à la fois un combat contre les séquelles du colonialisme mais aussi pour un avenir pacifique de leur pays dans le respect de tous. Leur geste symbolique a donc une portée culturelle et politique au sens élevé du terme. Pourtant, au regard de l'itinéraire intellectuel de Déwé Gorodé, on réalise combien le fait de joindre sa créativité à celle d'un Caldoche dans un projet d'écriture commun n'était pas un choix facile. En effet, Déwé Gorodé avait participé très activement au mouvement des EPK (Écoles populaires Kanak), or ce sont précisément des militants de l'EPK de Lifou qui ont failli tuer Nicolas Kurtovitch lorsqu'il était directeur du collège de Havila. Certes, Déwé Gorodé n'a jamais soutenu les actions violentes comme elle le confie elle-même dans un entretien : « À cette époque, j'avais entendu parler de Martin Luther King, de Gandhi, du mouvement Hippie, tout ça, ça parlait de non-violence. J'étais plutôt branchée non-violence. »⁸⁸⁷ De ce point de vue Déwé Gorodé et Nicolas Kurtovitch étaient en harmonie. Cependant, sur la question de la forme que devait prendre l'enseignement, les points de vue des EPK et de l'Alliance Scolaire pour laquelle Nicolas Kurtovitch travaillait étaient opposés. Malgré ces différences d'opinions, les deux auteurs ont décidé de travailler ensemble. Écrire avec un Caldoche fut donc pour elle un geste courageux d'une grande portée symbolique dans le contexte d'une société à peine rétablie du traumatisme des « événements. » Cette écriture à deux mains porte en effet l'espoir d'une réconciliation sincère indispensable à l'édification d'un pays à inventer ensemble, dans lequel chacun aurait sa place quelle que soit son origine. Cette prise de position n'est pas sans

⁸⁸⁷⁸⁸⁷ Mokaddem, Oeuvres et trajectoires d'écrivains 20.

rappeler celle du prix Nobel de la paix sud-africain, Nelson Mandela, lors de la refondation de son pays sur le principe de l'égalité des races dans les années 90 après l'effondrement de l'apartheid. Le choix de Mandela n'allait pas de soi compte tenu de la violence et des humiliations subies par les Sud-Africains durant les années sombres de leur assujettissement. Cela est également vrai en Nouvelle-Calédonie où l'enclenchement d'une guerre civile n'a été empêché que de justesse. En Afrique du Sud, Desmond Tutu⁸⁸⁸ a dirigé la Commission *Truth and Reconciliation* guidé par l'idée que son pays ne pouvait pas envisager de destin commun à toutes les ethnies sans faire face à son histoire et sans pardon. En Nouvelle-Calédonie, sur un plan politique, les Accords de Matignon et de Nouméa ont joué une fonction semblable. Cela est illustré par le fait qu'après la poignée de main historique scellant l'Accord de Matignon, Jean-Marie Tjibaou et Jacques Lafleur aient déclaré : « Il faut savoir donner, il faut savoir pardonner. »⁸⁸⁹

Le travail d'écriture commune de Déwé Gorodé et de Nicolas Kurtovitch traduit sur le plan culturel ce qui avait été accompli dans la sphère politique à travers les Accords de Matignon et de Nouméa. L'engagement de Déwé Gorodé sur la voie du pardon et de la reconnaissance de l'Autre semble aussi s'inspirer des valeurs chrétiennes de la culture protestante kanak dont elle est issue. En cela, elle se distingue totalement de la prise de position ouvertement haineuse et antihumaniste des étudiants martiniquais anticolonialistes qui, dans *Légitime Défense*, « vomissaient » les valeurs chrétiennes: « parmi les immondes conventions bourgeoises, nous

⁸⁸⁸ Desmond Tutu, *Il n'y a pas d'avenir sans pardon* (Paris: Albin Michel, 2000).

⁸⁸⁹ Isabelle Leblic « Conversations calédoniennes. Rencontre avec Jacques Lafleur de Wallès Kotra », *Journal de la Société des Océanistes* 1/2010 (n° 130-131) 244-248. <<http:// Cairn.info/revue-journal-de-la-societe-des-oceanistes-2010-1-page-244.htm>>.

abominons très particulièrement l'hypocrisie humanitaire, cette émanation puante de la pourriture chrétienne. Nous haïssons la pitié. Nous nous foutons des sentiments.»⁸⁹⁰

Dans la lutte pour la décolonisation, sur le plan des idées, la voie choisie par Déwé Gorodé et Nicolas Kurtovitch se situe aux antipodes de cet antihumanisme déclaré. Leur rencontre dans l'écriture s'est traduite par une floraison de textes poétiques qui se font écho autour de plusieurs thèmes qui révèlent leurs blessures et leurs espérances : « Écrire, Racines, L'Autre, La mort, Indépendance, Être, Être seul, Être à l'Autre, Écouter, Espoir, Dire le vrai, Faire demain... » De tous les thèmes autour desquels sont composés ces poèmes, ce sont ceux consacrés à l'Autre et à l'Être qui semblent traduire le plus profondément la démarche d'écriture à deux mains de ces auteurs. Ces vers laissent en effet transparaître leur éthique du respect fondamental de l'Autre et signent une prise de position politique en faveur d'un avenir commun pour tous les Calédoniens. Cette écriture conjointe emprunte également le fond et la forme des gestes coutumiers Kanak et porte la marque d'un métissage culturel. L'ethnologue Benoît Carteron remarque que le geste coutumier Kanak est en voie d'être graduellement adopté par les non Mélanésiens.⁸⁹¹ *Dire le vrai* illustre cette tendance. Les gestes coutumiers se trouvent au cœur de la vie sociale kanak. En milieu mélanésien, ils sont un mode de communication ritualisés. Il est intéressant de noter que traditionnellement, comme l'a souligné Carteron, ces gestes s'effectuaient surtout entre Mélanésiens. Cependant, depuis le début du processus de

⁸⁹⁰ Lilyan Kesteloot, Histoire de la littérature Négro-Africaine (Paris: Karthala, 2001)17.

⁸⁹¹ Carteron 148.

réconciliation inauguré par les Accords de Matignon, de plus en plus de gestes coutumiers sont effectués entre Kanak et des représentants de l'administration⁸⁹² et même de l'armée.⁸⁹³

Selon l'ethnologue Denis Monnerie, ces gestes

...expriment que l'on n'arrive pas sur une terre sans se présenter vis-à-vis de ses habitants, et aussi qu'une simple prise de contact ne suffit pas. Ils impliquent la nécessité d'arriver, par un geste justement, à savoir une parole accompagnée de prestations signifiant que l'arrivant reconnaît l'existence d'une autorité sur le lieu où il vient, que l'on est toujours l'accueilli d'un accueillant.⁸⁹⁴

Il s'agit d'une « procédure cérémonielle d'accueil »⁸⁹⁵ et de reconnaissance mutuelle.

Ces gestes se traduisent par des échanges de paroles accompagnés de dons et de contre-dons de *manu*,⁸⁹⁶ de tabac, et de billets de banque soigneusement pliés dont la signification profonde est le respect et la reconnaissance mutuelle de celui qui accueille et de celui qui est accueilli. En un mot c'est le contraire absolu du fait générateur violent colonial. La démarche dans laquelle s'inscrit Nicolas Kurtovitch vise précisément à construire une relation de respect entre les descendants de colons et les descendants de leurs victimes. En s'engageant dans cet échange de

⁸⁹² Dans le chapitre IV de son ethnographie du geste coutumier kanak, Denis Monnerie relate un *thiam* (geste coutumier) auquel participe le Haut-commissaire de la République en Nouvelle-Calédonie. Voir Denis Monnerie, La parole de notre maison : Discours et cérémonies kanak aujourd'hui en Nouvelle Calédonie (Paris: CNRS Éditions, 2005) 26.

⁸⁹³ Il est particulièrement révélateur de trouver dans l'annexe 14 du Guide d'accueil des forces armées de la Nouvelle-Calédonie publié en 1998, une recommandation du Général Lafourcade de pratiquer la coutume. « Comment faire la coutume ». On peut sentir ici que même une institution comme l'armée se laisse imprégner par la culture kanak.

⁸⁹⁴ Denis Monnerie, La parole de notre maison 26.

⁸⁹⁵ Ibid.

⁸⁹⁶ Un *manu* est une pièce de tissu utilisée dans les échanges coutumiers.

poèmes avec Déwé Gorodé, Nicolas Kurtovitch intègre le fond et la forme du geste coutumier. Ce métissage culturel conscient de la part du Calédonien d'origine européenne est un acte de respect, une reconnaissance du Kanak, et une demande de pardon pour la violence coloniale initiale de la part du Caldoche. Cette humilité et ce geste ouvrent la voie de l'acceptation de la présence de l'Autre. Il suit en cela la voie océanienne du respect telle que la comprend le successeur de Jean-Marie Tjibaou, Paul Néaoutyne :

C'est un acte politique. Placer l'identité kanak et la décolonisation du peuple kanak en première position dans l'Accord de Nouméa, et le fait de le faire reconnaître et avaliser par nos adversaires politiques qui ont toujours été contre jusque-là marque un progrès considérable. Il faut bien prendre la mesure des choses. Tu es chez toi. Quelqu'un vient, entre dans ta maison et fait comme s'il était chez lui. Si tu dors dehors, à la limite il s'en fiche. Ce genre de comportement pourrait être admis ailleurs, et encore, mais ici, dans la tradition océanienne, il est inacceptable. Lorsque tu arrives quelque part, tu te présentes, tu respectes la personne qui est là, parce que tu es chez lui. Si nous devons construire un pays ensemble, il faut que nous soyons reconnus pour ce que nous sommes. Ce n'est pas parce que nous n'avons rien, parce que nous marchons les pieds nus, parce que nous n'avons pas de diplômes ou parce que nous vivons dans des cases, que nous ne sommes personne. Le respect et la reconnaissance de l'Autre sont à la base de l'hospitalité océanienne. Nous l'avons expliqué de plusieurs façons tout au long de la négociation. Sans reconnaissance et respect de notre identité, pas de possibilité de construire ensemble.⁸⁹⁷

⁸⁹⁷ Néaoutyne, Corral, et Némia 114-115.

Pour se respecter et se pardonner, il faut faire face à la vérité même lorsqu'elle est douloureuse. C'est précisément ce que fait Déwé Gorodé dans son poème intitulé « L'Autre. »⁸⁹⁸ Pour elle, « dire le vrai » c'est évoquer l'histoire d'un point de vue kanak. Ainsi, elle dénonce subtilement, mais avec la fermeté d'un procureur, la violence du fait colonial en Nouvelle-Calédonie. Elle le fait implicitement avec pudeur et délicatesse en évoquant la menace de disparition qui pesait, jusqu'à récemment, sur les Kanak à travers une référence au quasi ethnocide des Aborigènes australiens : « Aborigène, usé, tué, rien, effacé, uniformisé, trépassé, rayé, éliminé... »⁸⁹⁹ Néanmoins, ce qu'elle exprime est transparent car en comparant le destin tragique des Aborigènes de celui des Kanak, elle met en évidence les terribles injustices subies par les siens. Quant à Nicolas Kurtovitch, il reconnaît les « larmes et le sang » versés, et dénonce les haines. Le message contenu dans les vers de « L'Autre »⁹⁰⁰ se prolonge et prend toute sa dimension de projet politique dans un autre poème intitulé « Être. » Dans cet échange poétique la voix de Déwé Gorodé rappelle que la colonisation a nié l'humanité des Kanak en les aliénant, « Face à deux siècles d'histoire coloniale où nous étions sans être où nous n'étions pas nous. »⁹⁰¹ Nicolas Kurtovitch répond à cette évocation répétée de la douleur toujours cuisante du temps du mépris par une reconnaissance des injustices subies par les Kanak et une demande de pardon : « En tout premier lieu, accorde-nous ton pardon d'avoir été inhumain... en ne songant qu'à avoir votre terre... »⁹⁰² Par cette référence à la terre, il reconnaît l'une des injustices les plus douloureusement ressenties, celle de l'usurpation des terres qui fut à l'origine

⁸⁹⁸ Gorodé et Kurtovitch 18-19.

⁸⁹⁹ Gorodé et Kurtovitch 18.

⁹⁰⁰ Gorodé et Kurtovitch 18-21.

⁹⁰¹ Gorodé et Kurtovitch 31-33.

⁹⁰² Ibid.

de toutes les révoltes kanakes contre les envahisseurs. À travers ces vers, il fait aussi preuve d'une repentance sincère, « être ainsi, est comme ne pas être. »⁹⁰³ Il s'agit d'un geste de pardon et d'un appel à la réconciliation. En composant son poème, Nicolas Kurtovitch emprunte la forme et l'esprit même de la coutume mélanésienne fondé sur le respect mutuel, la réciprocité dans l'échange et l'humilité. Ici ce ne sont pas, comme le veut la tradition, les ignames, le tabac, les *manus*, les monnaies kanakes ou les billets de banque qui accompagnent le geste coutumier mais des fragments poétiques. Sur le fond, si le poète calédonien « dit le vrai », ce n'est pas uniquement pour dresser l'amer constat de la négation du peuple kanak, mais afin de tenter de « réinventer l'humain » et de « réinventer la vie » en faisant en sorte que l'Autre soit enfin traité comme un semblable. Il s'agit pour eux de « redevenir humain »⁹⁰⁴ par cet acte de respect. Déwé Gorodé ne considère pas que la reconnaissance de l'Autre soit incompatible avec son engagement indépendantiste :

...nous avons signé les Accords de Matignon et celui de Nouméa dans cet esprit-là, d'émancipation et de libération nationale avec les autres. Nous avons fini par considérer que pour ceux, non-Kanak, qui sont de ce pays, ils n'auraient pas d'autres endroit où aller si on les excluait et qu'il fallait bien prendre en compte cette réalité. Il y a des gens ici qui ne savent pas ce que c'est la neige par exemple, dont les racines calédoniennes remontent sur plusieurs générations et dont les repères sont ici. Alors

⁹⁰³ Gorodé et Kurtovitch 32.

⁹⁰⁴ Gorodé et Kurtovitch 33.

nous allons vivre ensemble, dans d'autres rapports sociaux, et plus dans le rapport de colonisateur à colonisé.⁹⁰⁵

Pour sa part, la démarche de Nicolas Kurtovitch n'est pas partisane, mais elle porte, comme chez Déwé Gorodé, l'empreinte d'un métissage culturel dans lequel les apports de la coutume kanak se mêlent aux valeurs chrétiennes de pardon et de compassion comme l'illustre ce vers : «De la connaissance et de la compassion viendra l'être véritable... .»⁹⁰⁶

La reconnaissance de l'Autre est donc le message qui éclaire la démarche d'écriture commune de laquelle est né ce recueil de poèmes. Cet idéal se situe aux antipodes extrêmes du mépris hérité de la période coloniale. Évaluer les effets de la prise d'écriture commune de Déwé Gorodé et Nicolas Kurtovitch est difficile. Cependant, comme le souligne Emmanuel Kasarhérou, longtemps directeur du Centre culturel Tjibaou,⁹⁰⁷ dans une société aussi longtemps fragmentée que la Nouvelle-Calédonie, les artistes peuvent jouer un rôle fédérateur car selon lui : « Plus que jamais, habitants de ce pays, nous cherchons à nous rencontrer. Longtemps enfermés chacun dans nos monologues, nous nous essayons au dialogue. Qui mieux que l'artiste peut nous engager sur la voie de l'échange ? »⁹⁰⁸

En travaillant ensemble, la militante kanak et l'intellectuel caldoche ont au moins rempli ce rôle en contribuant à abattre les murs imaginaires qui empêchaient les Calédoniens de prendre pleinement conscience de la richesse de leur diversité culturelle ; en un mot, de prendre

⁹⁰⁵ Déwé Gorodé, *Mwa Wée* 30 (22-23). Cette déclaration de Déwé Gorodé provient d'un entretien qu'elle a accordé à ce journal Kanak en 2000 en tant que ministre de la culture de la Nouvelle-Calédonie.

⁹⁰⁶ Gorodé et Kurtovitch 33.

⁹⁰⁷ Dans la préface du *Sentier*, la pièce de Nicolas Kurtovitch.

⁹⁰⁸ Kurtovitch, *Le Sentier : Kaawenya* 5.

conscience d'eux-mêmes. Ces deux écrivains, dont l'écriture peut véritablement être définie comme hybride, ont fait de leurs plumes les navettes d'un métier à métisser les imaginaires. Il ne s'agit pour l'instant que de l'esquisse d'un métissage culturel, car la Calédonie n'est pas le *migan* antillais des théoriciens de la créolité. Cependant, les voix mêlées de Déwé Gorodé et de Nicolas Kurtovitch sont des messages d'espoir car, dans « ce pays du non-dit », ils ont osé s'exprimer pour déverser ensemble l'eau de leurs cœurs sur le feu de la peur et de la haine de l'Autre. *Dire le vrai* est la traduction calédonienne en langage poétique de la mosaïque de Norman Rockwell, exposée au siège des Nations Unies à New York, *The Golden Rule*, qui invite à « traiter son prochain comme l'on souhaiterait l'être soi-même. » En égrenant ces vers écrits à deux mains mais d'un seul cœur, Déwé Gorodé et Nicolas Kurtovitch ont composé un chant d'amour à leur patrie incertaine et un hymne à la paix qui touche à l'universel.

Dix ans après l'écriture de ce recueil de poèmes, le 26 juin 2008, le gouvernement de la Nouvelle-Calédonie dévoilait son nouvel hymne dont le titre est *Soyons unis, devenons frères* et dont le refrain chante : « Soyons unis / Devenons frères / Plus de violence ni de guerre / Marchons confiants et solidaires / Pour notre Pays ... » Il est possible que les vers semés par les deux poètes aient contribué à faire éclore cet hymne dédié au respect de l'Autre et à la concorde.

CONCLUSIONS

En étudiant les littératures de la Nouvelle-Calédonie et de la Polynésie française, qui à elles deux rassemblent à peine plus d'un demi-million d'habitants, on peut se rendre compte que l'intérêt et la qualité de ces textes ne doivent pas être jugés à l'aune de l'importance démographique des îles où ils sont nés. Porteurs d'une grande richesse culturelle, ces œuvres océaniques d'où qu'elles viennent font partie du patrimoine littéraire mondial. En tant que tel, elles méritent d'être diffusées et étudiées au même titre que les textes africains, antillais, européens, ou américains.

Avant de conclure cette étude, il convient de s'interroger sur ce qui pourrait encore faire l'objet de recherches, sans limiter son regard à la taille des îles ou aux frontières politiques et linguistiques héritées de la période coloniale. Dans cette perspective, il serait naturellement important de ne pas négliger les auteurs de l'île de Pâques en langue espagnole et en Rapa Nui dans une étude comparative qui réunirait aussi les littératures de la Francésie et celles de l'Océanie anglophone. Un projet d'une telle ampleur pourrait peut-être se réaliser dans le cadre d'un programme de recherche multidisciplinaire regroupant plusieurs océanistes travaillant en réseau. Certains universitaires australiens, néo-zélandais,⁹⁰⁹ et hawaïens s'intéressent déjà aux littératures francophones du Pacifique ; cependant, dans l'autre sens, les Francophones qui travaillent sur la littérature anglophone océanique⁹¹⁰ sont moins nombreux.

⁹⁰⁹ En particulier Raylene Ramsay à l'Université d'Auckland et Peter Brown, traducteur de Déwé Gorodé à ANU (Australian National University) à Camberra.

⁹¹⁰ Sylvie André à l'Université de la Polynésie française.

En Océanie francophone, il faudrait également explorer les productions littéraires du Vanuatu et de Wallis-et-Futuna. En Nouvelle-Calédonie, les œuvres du poète Frédéric Ohlen, de Claudine Jacques, et du dramaturge Pierre Gope mériteraient chacune des études approfondies. Dans le domaine de la paralittérature, l'œuvre de Bernard Berger est si intéressante du point de vue de la représentation de la société calédonienne qu'elle mériterait de faire l'objet d'une thèse à elle seule. Enfin, en Polynésie française, il serait important de se pencher sur l'œuvre particulièrement riche de Jean-Marc Tera'ituatini Pambrun qui comprend aussi bien des nouvelles, un roman, des essais que plusieurs pièces de théâtre. Michou Chaze, Flora de Vatine, et Ari'Irau devraient également retenir l'attention des chercheurs. En fait, la liste de ce qu'il reste à explorer ne cesse de s'allonger car en Calédonie comme à Tahiti, un nombre croissant de jeunes osent s'approprier l'écriture et publient dans les journaux culturels *Mwa Wè* ou *Littérama'hoi*.

Pour l'instant, à partir des recherches menées pour cette thèse, il est possible en guise de conclusion de dégager plusieurs points saillants. Tout d'abord, on peut observer que les littératures actuelles de la Nouvelle-Calédonie et de Tahiti sont indissociables de leurs contextes politiques et historiques. De plus, il apparaît que l'émergence de l'Autre et sa reconnaissance sont un fil conducteur qui court à travers la plupart des textes du corpus. Le contraste saisissant entre les textes coloniaux et ceux des écrivains océaniens permet de mieux comprendre pourquoi la quête de cette reconnaissance est un thème dominant dans cette jeune littérature du Pacifique francophone. En effet, les écrivains coloniaux offraient des représentations erronées des peuples colonisés qui altéraient leur identité à partir de clichés occidentaux et allaient souvent jusqu'à nier leur humanité. Pour eux, les « indigènes » ne constituaient qu'un des éléments d'un décor exotique. Leurs œuvres remplissaient essentiellement une fonction de

légitimation de l'entreprise coloniale et de divertissement à destination d'un lectorat étranger à l'Océanie. À Tahiti le mythe de la Nouvelle Cythère a été prolongé et amplifié par celui que Pierre Loti autour du personnage de Rarahu. La construction de ce mythe a durablement emprisonné les Polynésiennes dans un stéréotype de la *vahiné* belle, sensuelle et vénale. Ce cliché s'est enraciné tellement profondément dans l'imaginaire occidental que l'on retrouve sa trace jusqu'au XXe siècle tant dans la littérature de voyage que dans la paralittérature dans les années 60 avec *Menace sur Mururoa*. De plus, les Polynésiens, confrontés à de graves problèmes culturels et sociaux liés aux bouleversements induits par l'implantation du (CEP),⁹¹¹ ne se sont pas sentis reconnus à travers les représentations biaisées que les écrivains étrangers faisaient d'eux. Las du mutisme que leur imposait l'écriture des autres, les Polynésiens, parmi lesquels un grand nombre de femmes, ont pris la plume pour déconstruire les images d'eux-mêmes avec lesquelles ils ne pouvaient s'identifier. Le premier roman polynésien, *L'île des rêves écrasés* de Chantal Spitz, est un cri de protestation contre les diverses manifestations du colonialisme français dont elle réécrit l'histoire d'un point de vue tahitien. Une xénophobie de réaction semble inspirer son l'apologie de la pureté maohi. Son discours exprime parfois un nationalisme ethnique qui peut étonner sous la plume d'une intellectuelle de gauche ouverte sur le monde. En effet, dans une représentation caricaturale, elle évoque la splendeur et les vertus des Tahitiens qu'elle oppose à la laideur et aux vices des Européens. Les traîtres à la cause tahitienne sont les métis « à la langue bleue blanc rouge.» Cette violence symbolique dirigée contre l'Autre s'explique par le fait que son écriture est une catharsis à travers laquelle elle se libère du silence imposé aux Tahitiens. Le but de son discours est de les mener à prendre conscience d'eux-mêmes et d'obtenir leur reconnaissance par l'Autre. Ce premier roman

⁹¹¹ Centre d'Expérimentations du Pacifique : centre d'essais nucléaires

tahitien est aussi une invitation à la révolte contre ce qu'elle perçoit comme la persistance d'un système colonial qui nie son peuple.

Ari'irau proteste elle aussi contre les essais nucléaires, c'est-à-dire la négation des Tahitiens au nom de la raison d'État, mais son combat pour la reconnaissance porte surtout sur la défense de la souveraineté de la femme sur son corps et sur sa vie. L'autre aspect de sa quête de reconnaissance porte sur l'acceptation des métis dans la société polynésienne. À travers la métaphore de la richesse de la cuisine polynésienne qui a su absorber les apports tahitiens, français, et chinois, elle cherche à faire prendre conscience aux Polynésiens de la richesse de leur diversité culturelle. Ses deux romans, *Matamimi* et *Je reviendrai à Tahiti*, contiennent un plaidoyer en faveur d'une Polynésie qui saurait intégrer ce métissage culturel pour en faire le ciment d'une société plurielle. Dans le même esprit, Marie-Claude Teissier Landgraf défend, elle aussi, l'idéal d'une Polynésie qui accepterait l'Autre, même lorsqu'il est *afa-farāni*. Son discours de la reconnaissance et de l'acceptation de l'altérité se construit à travers Sophie, le personnage central de son roman, *Hutu painu*, une jeune fille franco-tahitienne, confrontée à la difficulté d'être métisse. Jimmy Ly remplit la même fonction pour les sino-polynésiens. Dans la paralittérature, Gotz développe aussi un discours favorable au métissage culturel et à l'acceptation de l'Autre. Dans l'ensemble, à l'exception de Chantal Spitz, les auteurs tahitiens de notre corpus ont tous mis leurs imaginations au service de la compréhension et la reconnaissance mutuelles dans la Polynésie multiculturelle.

En Nouvelle-Calédonie, l'imbrication de l'histoire, de la politique avec la littérature actuelle, est particulièrement marquée. Contrairement à la Polynésie, elle a été une colonie de peuplement ce qui a entraîné des conséquences profondes pour la population Kanak, victime de multiples humiliations jusqu'à très récemment. Si dès les premiers contacts, les Polynésiens ont été

considérés comme de « bons sauvages », les Kanak ont, quant à eux, été d'emblée représentés par la littérature coloniale comme de « mauvais sauvages. » Jehanne d'Orliac ira même jusqu'à souhaiter leur disparition physique tout comme le commandant Testard qui, à la suite de l'insurrection de 1878, proposait des battus d'extermination des Mélanésiens. Cette négation des Kanak et leur marginalisation dans leur propre pays a ouvert des blessures qui ne sont toujours pas refermées. Les spoliations foncières massives qui confinaient les Kanak dans des réserves exigües et le régime de l'indigénat aboli seulement en 1946 ont contribué à façonner une société dans laquelle les Mélanésiens n'étaient pas traités comme le serait des semblables. Cette situation socialement pathogène a, dans les années 80, mené la Nouvelle-Calédonie au bord de la guerre civile. » Durant cette période, le sang a commencé à couler et parmi les éléments les plus radicaux du mouvement indépendantiste, apparaissait un discours de l'exclusion de l'Autre et du nettoyage ethnique. En effet, après avoir été longtemps niés et bafoués dans leur dignité, certains Kanak engagés dans la lutte politique prirent à leur tour le parti de la négation de l'Autre en remettant en cause la légitimité même de sa présence dans la future Kanaky.⁹¹² Dans le camp adverse, la mémoire de l'exode des Pied-noirs d'Algérie nourrissait toutes les craintes et enflammait la haine dirigée contre les Kanak. Dans les milieux d'extrême droite, des arsenaux se constituaient en vue d'affrontements qui ne furent évités que de justesse par une rébellion de la raison et des cœurs kanak et français contre l'absurdité de ces déchirements fratricides et mortifères. La littérature calédonienne d'émergence est donc née directement de ce contexte politique extrêmement tendu dans lequel la viabilité d'une Nouvelle-Calédonie plurielle et fraternelle semblait de plus en plus incertaine. La prise d'écriture par les Kanak est indéniablement une réaction à toutes les injustices et humiliations subies depuis la prise de

⁹¹² Kanaky devait être le nouveau nom de la Nouvelle-Calédonie indépendante.

possession par la France. Cependant, il n'y a pas eu une écriture de la haine, mais plutôt l'expression de l'indignation d'avoir été méprisé à ce point dans son propre pays. Ce cri de souffrance a néanmoins été accompagné d'une main tendue vers les communautés allogènes. Cette aspiration à la concorde et à la fraternité, malgré un très lourd héritage colonial, aurait pu conduire les écrivains kanak à tremper leur plume dans le venin d'une haine sans retour et d'une rupture définitive avec l'Autre. Pour reprendre le mot de Wole Soyinka, les auteurs kanak et calédoniens ont su entendre la muse du pardon malgré le fardeau de la mémoire. Comme le suggère Soyinka au sujet de Senghor, dans le contexte calédonien, cette capacité à pardonner chez les auteurs kanak s'explique en partie par l'influence de valeurs chrétiennes. Jean-Marie Tjibaou a été prêtre catholique et Déwé Gorodé est de culture protestante. Tous deux ont fait vivre, chacun à leur façon dans le champ politique et littéraire, l'idéal du pasteur et ethnologue Maurice Leenhardt d'une Nouvelle-Calédonie unie dans laquelle le dialogue des cultures établirait des ponts entre les communautés.

La littérature calédonienne écrite par des Kanak traduit donc essentiellement une affirmation identitaire accompagnée d'une quête de reconnaissance par l'Autre. Jean-Marie Tjibaou a été l'inspirateur de cette lutte. Celui qui deviendra le leader de la cause indépendantiste et l'incarnation de la revendication de dignité de son peuple, sera en 1975 le maître d'œuvre d'un festival *Mélanésia 2000*. Cet événement culturel inédit en Nouvelle-Calédonie a suscité le début d'une prise de conscience générale de la grande valeur des cultures mélanésiennes et a marqué le point de départ d'une véritable renaissance kanak. Ce festival eut un tel retentissement, que l'on peut encore percevoir son influence à travers les œuvres des auteurs les plus importants de la littérature néo-calédonienne d'aujourd'hui ; en particulier celles de Déwé Gorodé et Nicolas Kurtovitch. L'œuvre de Déwé Gorodé est également une réaction directe à

l'oppression coloniale et à la négation des Kanak en tant qu'êtres humains dignes. Cela est visible dans son premier recueil de poésie, *Sous les cendres des conques* dont une grande partie a été écrite en prison. Cependant, plus de dix ans plus tard, dans *Dire le vrai*, un autre recueil de poésie qu'elle a écrit conjointement avec l'écrivain caldoche Nicolas Kurtovitch, elle va au-delà de l'expression de la souffrance liée aux humiliations de la condition de sujet colonial. En suivant la forme et le fond du geste coutumier kanak, elle compose des poèmes auxquels répond Nicolas Kurtovitch en lui offrant les siens. Ce troc fondé sur l'échange poétique scelle symboliquement une reconnaissance l'Autre. Pour Déwé Gorodé, issue d'une culture kanak marquée par l'oralité, écrire est en soi la traduction d'une hybridité culturelle. Mais plus encore que la forme, chez celle qui fut emprisonnée pour avoir combattu pour la reconnaissance de son peuple, c'est la main tendue vers l'Autre qui révèle un métissage culturel volontaire dans lequel s'entremêlent les valeurs chrétiennes du pardon et celles liées à l'accueil de la tradition kanak. Chez Nicolas Kurtovitch, descendant de l'une des premières familles de colons européens par sa mère et d'un réfugié bosniaque par son père, on peut aussi sentir la trace d'un métissage culturel consciemment choisi. En effet, cet Océanien, européen d'origine, a profondément intégré les valeurs kanak du respect de l'Autre et du partage. Cela s'exprime à travers les poèmes qu'il échange avec Déwé Gorodé dans *Dire le vrai* en suivant la forme et le fond de l'échange coutumier kanak. Enfin, José-Louis Barbançon, avec *Le pays du non-dit* et *La terre du Lézard*, place aussi la reconnaissance de l'Autre au centre de son œuvre. Profondément pénétré des mythes mélanésiens et de la sagesse kanak à travers la parole du vieux Jérémie qui l'a adopté, comme Kurtovitch, il s'ouvre lui aussi volontairement au métissage culturel pour bâtir des ponts entre les communautés. En puisant dans l'histoire de la Nouvelle-Calédonie, il plaide à travers ses deux essais pour la reconnaissance de l'Autre, qu'il soit Kanak ou Caldoche. Dans

les deux cas, il plaide non coupable car pour lui les Mélanésien·s comme les Calédonien·s sont victimes de leur histoire. Les Kanak parce que seules les injustices cumulées les ont acculés à recourir à la violence des années 80, et les Caldoches parce que beaucoup de leurs ancêtres sont venus en Nouvelle-Calédonie non pas en conquérants mais la chaîne aux pieds.

Dans la société calédonienne, ce métissage culturel volontaire a une grande portée symbolique en ce qu'il constitue une invitation à la reconnaissance de l'Autre. Il contribue également à favoriser la redéfinition d'un sentiment d'appartenance commune en abattant les frontières imaginaires qui empêchaient les Calédonien·s de se connaître, de se comprendre, et de d'accepter leurs différences pour bâtir un pays qui leur ressemble.

Du point de vue de la représentation de l'Autre, les littératures de Polynésie française et de Nouvelle-Calédonie d'aujourd'hui se situent donc aux antipodes de la littérature coloniale de l'Océanie francophone. Les souffrances et les humiliations liées à l'histoire y étaient comme gommées par cette littérature à la mémoire sélective qui valorisait le conquérant et niait les peuples conquis. Tout au contraire, la littérature océanienne d'émergence restitue la parole à ceux qui en étaient privés. Cette littérature est donc une réappropriation de la mémoire, en ce qu'elle réécrit l'histoire pour faire émerger la figure du Polynésien ou du Kanak des profondeurs de l'insignifiance dans lequel l'enfermait les écrits coloniaux. Cependant, la littérature océanienne francophone d'aujourd'hui ne remplit pas uniquement une fonction thérapeutique de déconstruction des stéréotypes coloniaux et de reconstruction de l'estime de soi. Elle joue aussi une fonction imaginative cruciale. En Polynésie, à travers une représentation positive de l'altérité, la littérature océanienne actuelle contribue à faire accepter l'Autre qu'il soit métis chinois, français, ou tahitien. Elle participe à la dynamique de métissage culturel, de reconnaissance, et d'acceptation de la différence, non plus représentées négativement mais

comme une richesse à partir de laquelle il est possible de construire une société qui intègre sa diversité culturelle. La reconnaissance de l'Autre c'est aussi celle de la femme qui grâce à une prise d'écriture échappe au mythe de la vahiné et participe à la transformation de son statut dans la société.

En Nouvelle-Calédonie la fonction imaginative de la littérature est encore plus importante car le métissage biologique ne s'étant pas accompagnée jusqu'à récemment d'un métissage culturel, les différentes communautés sont beaucoup plus isolées et fragmentées qu'en Polynésie française. Le champ littéraire calédonien crée donc un espace de rencontre avec l'Autre dont la société a désespérément besoin pour rompre les deux solitudes dans lesquelles Kanak et non Mélanésiens s'étaient longtemps enfermés. Nicolas Kurtovitch et Déwé Gorodé, en pratiquant à travers l'écriture une projection idéalisée de ce que la Nouvelle-Calédonie pourrait devenir, sèment dans les esprits une représentation idéalisée d'un pays dans lequel l'Autre serait enfin traité comme un semblable quel que soit son origine ethnique ou son sexe.

En Calédonie, comme en Polynésie, les écrivains ne sont certes pas des thaumaturges capables de muer d'un simple coup de plume la haine de l'Autre en amour éternel. Pourtant, guérisseurs par les mots des blessures symboliques infligées du temps du mépris, ils sont aussi des prophètes, qui voyant plus loin que l'horizon avec les yeux du cœur, préparent les esprits au dialogue des cultures. Le succès de cet idéal n'est pas assuré. Cependant leurs œuvres, « boutures d'espoir », forment peut-être le levain d'un avenir dans lequel, pour reprendre le mot de Senghor, les uns et les autres seraient invités à se connaître et à se reconnaître pour coopérer dans la fraternité au-delà de leurs différences.

BIBLIOGRAPHIE

L'Académie Tahitienne. L'Académie Tahitienne. 5 Janvier 2008 <<http://www.farevanaa.pf/>>.

ADCK. Centre culturel Jean-Marie Tjibaou. 15 Octobre 2007 <<http://www.adck.nc/fr>>.

Agence Tahitienne de Presse. Tahitipress.pf. 15 Janvier 2006
<<http://www.tahitipresse.pf/index.cfm?lang=1>>.

Aldrich, Robert. France and the South Pacific since 1940. Honolulu: U of Hawaii Press, 1993.

---. The Age of Empires. Londres: Thames and Hudson, 2007.

---. The French Presence in the South Pacific 1842-1940. Honolulu: U of Hawaii Press, 1990.

---. Greater France: A History of French Overseas Expansion. Palgrave: Houndmills and New York, 1996.

---. "The Place of New Caledonia in French Historiography." Connel, Alan, Spencer Michael. New Caledonia Essays in Nationalism and Dependency. St Lucia, London, New York: U of Queensland Press, 1988: 22-37.

Aldrich, Robert and John Connel. The Last Colonies. Cambridge: Cambridge UP, 1998.

Al Wardi, Sémir. Tahiti et la France: le partage du pouvoir. Paris: L' Harmattan, 1998.

Amselle, Jean-Loup. Logiques métisses : anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs. Paris: Payot, 1990.

André, Sylvie. "La quête identitaire dans les littératures polynésienne et néo-calédonienne." *Hermès* 32-33 (2002): 404-411.

---. Le roman autochtone dans le Pacifique Sud. Paris: L'Harmattan, 2008.

André, Sylvie and Jean Bessière. Multiculturalisme et identités en littérature et en art. Paris: L'Harmattan, 2002.

Angleviel, Frédéric. "A Bibliography of New Caledonian Literature." *New literatures review* 22 (1991): 40-51.

---. "Bibliographie des auteurs Kanak." *Observatoire Kanak* 3 (1993).

---. "Florilège d'idées singulières." Notre pays demain. Nouméa: Éditions du niaouli, 1996 : 11-42.

---. Histoire de la Franconésie : regards croisés sur le Pacifique Sud. Paris : Les Indes Savantes, 2009. Print.

---. La Nouvelle-Calédonie : terre de métissages. Paris: Indes Savantes, 2004.

Antheaume, Benoît and Joël Bonnemaison. Atlas des Îles et États du Pacifique Sud. Montpellier-Paris: Edisud, 1988.

Ari'irau. Je reviendrai à Tahiti. Paris: L'Harmattan, 2005.

---. Matamimi ou la vie nous attend. Papeete: Au vent des îles, 2006.

Artières, Philippe. « Solitaire et solidaire : entretien avec Edouard Glissant. » *Terrain*, 41 | 2003, mis en ligne le 05 mars 2007. < <http://terrain.revues.org/index1599.html>>.

Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths, and Helen Tiffin. Post-colonial studies: the key concepts. New York: Routledge, 2005.

---. The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures. London: Routledge, 1989.

Association des écrivains de Nouvelle-Calédonie. Association des écrivains de Nouvelle-Calédonie. 1 Décembre 2007 <<http://www.ecrivains-nc.net/liens.asp>>.

Association pour le respect des lois de la République. La Nouvelle-Calédonie: La Stratégie, le Droit et la République. Paris: Pedone, 1985.

Bachimon, Philippe. Tahiti : entre mythes et réalités : essai d'histoire géographique. Paris: C.T.H.S., 1990.

Balandier, Georges. Anthropologie politique. Paris: PUF, 1999.

Baldick, Chris. The Concise Oxford Dictionary of Literary Terms. Oxford: Oxford University Press, 1991.

Ballières, Achille. La déportation de 1871. Paris: Charpentier, 1889.

Bancel, Nicolas and Pascal Blanchard. Culture post-coloniale 1961-2006. Paris: Autrement, 2005.

---. De l'indigène à l'immigré. Paris: Gallimard, 2002.

Barbançon, Louis-José. Il y a 25 ans, Le Gouvernement Tjibaou (Nouméa : Agence de développement de la culture kanak, 2008).

---. L'archipel des forcats: histoire du bagne de Nouvelle-Calédonie, 1863-1931. Villeneuve d'Asq: Presses Universitaires du Septentrion, 2003.

---. La terre du lézard. Nouméa: Ile de Lumière, 1995.

---. Le pays du non-dit : regards sur la Nouvelle-Calédonie. Nouméa : L. J. Barbançon, 1992.

---. Une stèle pour la « Monique ». Nouméa: Société d'Études Historiques, 1978.

Baré, Jean François. Lectures calédoniennes. Papeete: Éditions du Pacifique, 1978.

---. Le malentendu Pacifique : des premières rencontres entre Polynésiens et Anglais et de ce qui s'ensuivit avec les Français jusqu'à nos jours. Paris: Hachette, 1985.

---. Tahiti, les temps et les pouvoirs : pour une anthropologie historique du Tahiti post-européen. Paris: ORSTOM, 1987.

Barrillot, Bruno. Les irradiés de la République : les victimes des essais nucléaires français prennent la parole. Paris: Complexe, 2003.

Barthes, Roland. Le degré zéro de l'écriture. Paris: Seuil, 1972.

Bayart, Jean-François. The fictions of cultural identity. London: Hurst, 2002.

---. Global subjects : a political critique of globalization. Cambridge: Polity, 2007.

---. La greffe de l'État. Paris: Karthala, 1996.

---. L'illusion identitaire. Paris: Fayard, 1996.

---. The illusion of cultural identity. Chicago: U of Chicago, 2005.

---. Pour comprendre la pensée postcoloniale. Paris: Esprit, 2006.

Beaulieu, Paul Leroy. De la colonisation chez les peuples modernes. Paris, Versailles, 1874.

Beniamino, Michel. La Francophonie littéraire: essai pour une théorie. Paris: L'Harmattan, 1999.

Beniamino, Michel and Lise Gauvin. Vocabulaire des études francophones. Les concepts de base. Limoges: Pulim, 2005.

Benkimoun, Paul. « Les essais nucléaires polynésiens responsables de cancers thyroïdiens. » *Le Monde* 3 août 2006.

Bensa, Alban. "Culture politique : la société canaque face à l'indépendance." *Les temps modernes* 464 (1985): 1726-1736.

---. Ethnologie & Architecture: le Centre Culturel Tjibaou, Nouméa, Nouvelle-Calédonie : une réalisation de Renzo Piano. Paris: Biro, 2000.

---. "Nationalism and Interdependence: the political Thought of Jean-Marie Tjibaou." *Contemporary History. A journal of island affairs* 10.2 (1998): 369-390.

---. Nouvelle-Calédonie : un paradis dans la tourmente. Paris: Gallimard, 1990.

---. Nouvelle-Calédonie vers l'émancipation. Paris: Gallimard, 1998.

Bensa, Alban and Henri Rivière. Le Pacifique, un monde épars : introduction interdisciplinaire à l'étude de l'Océanie. Paris: L'Harmattan, 1998.

Berger, Bernard. Creeks et Chuchotements. Nouméa: Éditions la brousse en folie, 1997.

Berger, Bernard. "Dis, monsieur, dessine-moi un Caldoche." Marc Coulon. Être caldoche aujourd'hui. Nouméa: Île de Lumière, 1994. 59-66.

---. La gloire de ma terre. Nouméa: Edition la Brousse en folie, 2005.

---. Le sentier des hommes 1878. Nouméa, 2000.

---. Le sentier des hommes. Éternités. Nouméa: Éditions la Brousse en folie, 2007.

---. Les Zozos du Paradis. Noumea: Éditions Brousse en Folie, 2002.

---. Panier de crabes. Nouméa: Éditions la Brousse en folie, 2007.

Bernabé, Jean, Patrick Chamoiseau, and Raphaël Confiant. Éloge de la créolité. Paris : Gallimard, 1993.

Biondi, Jean-Pierre. Senghor ou la tentation de l' Universel. Paris: Denoel, 1993.

Blanchard, Pascal and Nicolas Bancel. De l'indigène à l'immigré. Paris: Gallimard, 2002.

Blanchet, Gilles. La Polynesie Francaise à la croissée des chemins. Honolulu: East-West Center, 1994.

Bogliolo, François. Paroles et écritures : anthologie de la littérature néo-calédonienne. Nouméa: Éditions du Cagou, 1994.

Bogliolo, François, Johanne Labarde, and Lucette Letierce. Jours de colère , Jours d' Atai : L'insurrection de 1878 d' après les correspondances des frères maristes. Nouméa: Ile de Lumière, 2000.

Boltanski, Luc. « La constitution du champ de la bande dessinée. » *Actes de la recherche en sciences sociales* Vol. 1, n. 1 janvier 1975 : 37-59.

- Bonnemaison, Joël and Jean Freyss. Le pacifique insulaire : nations, aides, espaces. Paris: PUF, 1997.
- Bouche, Denise. Histoire de la colonisation française. Paris: Fayard, 1991.
- Bourdieu, Pierre. Ce que parler veut dire. Paris: Fayard, 1982.
- . « L'identité et la représentation. Eléments pour une réflexion critique sur l'idée de région. » *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* (1980) : 65.
- Brink, Bert and David Owen. Recognition and power: Axel Honneth and the tradition of critical social theory. Cambridge: Cambridge UP, 2007.
- Brown, Peter and Déwé Gorodé . The Kanak apple season: selected short fiction of Déwé Gorodé. Canberra: Pandanus Books, 2004.
- . À l'écoute de Nicolas Kurtovitch, écrivain. Canberra, 30 01 1999. <<http://www.nicolas-kurtovitch.net/kurtointerw.html>>.
- Buck, Peter. Les migrations des Polynésiens : Les Vikings du Soleil Levant. Paris: Payot, 1952.
- Cairo, Louis et Charles Regismanset. L'exotisme: la littérature coloniale. Paris: Mercure de France, 1911.
- Campbell, I.C. A History of the Pacific Islands. Berkeley: U of California Press, 1989.
- Camp De Thiaroye*. Dir. Ousmane Sembène and Thierno F. Sow. Perf. Sidiki Bakaba, Mohamed Camara, and Ismaila Cissé. 1946. New Yorker Video, 2008. Film.
- Carteron, Benoît. Identité culturelle du sentiment d'appartenance en Nouvelle-Calédonie : sur le seuil de la maison commune. Paris: L'Harmattan, 2008.
- Cazenave, Odile and Christiane Makward. "The Other's Others: "Francophone" Women and writing." *Yale French Studies* 75 (1988): 190-207.
- Césaire, Aimé. Cahier d'un retour au pays natal. Paris: Présence africaine, 1960.
- . Discours sur le colonialisme. Paris: Présence africaine, 1955.
- Chappell, David. "The Noumea Accord: Decolonisation without Independence in New Caledonia?" *Pacific Affairs* 72.3 (1999): 373-391.
- Cerf, Patrick. La domination des femmes à Tahiti: des violences envers les femmes au discours du matriarcat. Pirae: Au vent des îles, 2007.

- Charbonneau, Jean-Eugène. Panorama de l'Union française. Paris: Pouzet, 1949.
- Charlier, Jean-Michel. Menace sur Mururoa: une aventure de Tanguy et Leverdure. Paris: Dargaud, 1969.
- Charpentier, Jean-Marie. "La francophonie en Mélanésie, extension et avenir." *Anthropologie et sociétés* 6.2 (1982): 107-126.
- Chaze, Michou. Vai : La rivière au ciel sans nuages. Paris: Cobalt/Tupuna, 1990.
- Cheek, Pamela. Sexual Antipodes. Standford: Standford UP, 2003.
- Chesneaux, Jean. "Kanak political culture and French political practice : some background reflections on the New Caledonia crisis." John Connell, Allan Ward, and Michael Spencer. New Caledonia Essays in Nationalism and Dependency. St Lucia, London, New York : U of Queensland Press, 1988. 56-80.
- Chesneaux, Jean and Nic Maclellan. La France dans le Pacifique : de Bougainville à Mururoa. Paris: La Découverte, 1992.
- . After Moruroa: France in the South Pacific. Melbourne: Ocean Press, 1997.
- Christnacht, A. La Nouvelle-Calédonie. Paris: La Documentation Française, 1987.
- Chronique des années de Braise. Dir. Hamina Lakhdar: S.l: s.n., 1975. Film.
- Clapier-Valladon, Simone and Pierre Mannoni. "Psychologie des relations interculturelles." Jean Poirier. Histoire des moeurs. Ed. Encyclopédie de la Pléiade. Vol. 3. Paris: Gallimard, 1991. 541-597.
- Clark, Sheila Seiler. "Ethnicity Embodied: Evidence from Tahiti." *Ethnology* 33.3 (1994): 211-227.
- Clifford, James. Person and Myth: Maurice Leenhardt in the Melanesian World. Durham and London: Duke UP, 1992.
- Coatalem, Jean-Luc. Je suis dans les mers du Sud : sur les traces de Paul Gauguin. Paris: Grasset Fasquelle, 2001.
- Collectif. Atlas de la Nouvelle-Calédonie et dépendances. Paris: Orstom, 1981.
- . Sagas calédoniennes. 50 grandes familles. Vols. 1-2. Nouméa: Dimanche Matin, 1999-2000.
- Condé, Maryse. "Traversée de la mangrove de Maryse Conde: vers un nouvel humanisme antillais?" *The French Review* 66.3 (1993): 475-486.

- Connel, John. "Le nationalisme mélanésien : une perspective comparative sur la décolonisation en Nouvelle-Calédonie." Nouvelle-Calédonie : essais sur le nationalisme et la dépendance. Paris: L'Harmattan, 1989. 269-296.
- Coppenrath, Gérald. Les Chinois de Tahiti: de l'aversion à l'assimilation, 1865-1966. Paris: Musée de l'homme, 1967.
- Corre, Bruno and Bauret, Gabriel. De Gaulle à Nouméa 1966. Nouméa: Archives territoriales de Nouvelle Calédonie, 1997.
- Coulon, Marc. Être Caldoche aujourd'hui. Nouméa: Île de Lumière , 1996.
- . L'irruption kanak : de Calédonie à Kanaky. Paris: Messidor/Éditions sociales, 1985.
- Cour des comptes. La décrystallisation des pensions des anciens combattants issus de territoires anciennement sous la souveraineté française : une égalité de traitement trop longtemps retardée. Rapport public annuel 2010. Paris: Cour des comptes, 2010 : 571.
- Couteau-Begarie, Hervé and Jean-Louis Seurin. Nouvelle-Calédonie : les antipodes de la démocratie. Paris: Lieu commun, 1986.
- Crocombe, Ron. The Pacific way: an emerging identity. Suva: Lotu Pasifica, 1976.
- Culler, Jonathan. Literary Theory. Oxford : Oxford UP, 1997.
- Dallet, Jean Marie. Histoire et portrait de la communauté chinoise de Tahiti. S.I.: C. Gleizal, 1979.
- Danielson, Bengt and Marie-Thérèse Danielson. Mururoa, mon amour: the French nuclear tests in the Pacific. Penguin: Melbourn, 1986.
- Daresté, Pierre. Traité de droit colonial. Vol 1. Paris: n.p., 1931.
- Dauphiné, J. Canaques de la Nouvelle-Calédonie à Paris en 1931 : de la case au zoo. Paris: L'Harmattan, 1998.
- . Houailou: l'implantation du Christianisme (1894-1902). Nouvelle-Calédonie: Centre territorial de recherche et de documentation pédagogique, 1990 : 36-37.
- . Les spoliations foncières en Nouvelle-Calédonie (1853-1913). Paris: L'Harmattan, 1989.
- . Pouebo: Histoire d'une tribu canaque sous le Second Empire. Paris-Nouméa: L' Harmattan-Agence de développement de la culture Kanak, 1992.
- De Blondel, Charles and Lucien Lévy-Bruhl. La Mentalité primitive. Paris: Stock, 1926.

De Bougainville, Louis-Antoine. Voyage autour du monde par la frégate du Roi La Boudeuse, et la Flûte l'Étoile en 1766, 1767, 1768 & 1769. Paris : Saillant et Nyon, 1771.

De Decker, Paul. Coutume autochtone et évolution du droit dans le Pacifique sud. Paris: L'Harmattan, 1995.

---. Figures de l'État dans le Pacifique. Paris: L'Harmattan, 2006.

---. "Indépendance et dépendances dans le Pacifique Insulaire." XXe siècle. Revue d'histoire 6 (1985): 23-24.

De Deckker Paul and Jean-Marc Regnault. Te Metua : l'échec d'un nationalisme Tahitien, 1940-1964. Singapour: Polymages, 1996., 1996.

De Decker, Paul and Laurence Kreuntz. La bataille de la coutume et ses enjeux pour le Pacifique sud. Paris: L'Harmattan, 1998.

De Gaulle, Charles. "L'Outre-mer. L'Algérie." Mémoires d'espoir. Paris: Gallimard, 1954. 910-993.

De Mandat-Grancey, Edmond. "Préface." Festenics de Tolna, Rodolphe. Chez les cannibales : huit ans de croisière dans l'Océan Pacifique à bord du Yacht Le" Tolna". Paris: Plon, 1903. I-IV.

De Rochas, Victor. "Voyage en Nouvelle-Calédonie." Le Tour du monde Premier Semestre 1861 1861: 130-134.

---. La Nouvelle-Calédonie et ses habitants, productions, moeurs, cannibalisme. Paris: F. Sartorius, 1862.

Denoon, Donald. The Cambridge History of the Pacific Islanders. Cambridge: Cambridge UP, 1997.

La dépêche de Tahiti. <http://www.youtube.com/watch?v=Z97col68Mro>. Vers. Entretien avec Mathieu Kassovitz. 2009. 07 06 2010.

Devambe-Armand, Véronique. "Les recrutements : chronologie de la main-d'oeuvre immigrée sous contrat en Nouvelle-Calédonie (1869-1939)." Le peuplement du Pacifique de la Nouvelle-Calédonie au XIXe siècle. Paris: L'Harmattan-Université Française du Pacifique, 1994. 208-217.

Devatine, Flora. "Langue, oralité, litterama'ohi : ramée de littérature (s)." Huffer, Elise and Bruno Saura. Tahiti, regards intérieurs. Suva: Institute of Pacific Studies, 2006. 133-161.

---. Tergiversations et rêverie de l'écriture orale Te Pahu a Hono'ura. Papeete: Au vent des îles, 1998.

- Devret, Christophe, Patrice Martin, and Jean-Marie Colonbani. La langue française vue d'ailleurs. 100 entretiens réalisés par Patrice Martin et Christophe Devet. Casablanca: Tarik Éditions, 2001. 321- 323.
- D'île en île. 2010. 01 01 2010 <<http://www.lehman.cuny.edu/ile.en.ile/paroles/spitz.html>>.
- Doisy, Isabelle. Nouvelle-Calédonie: chroniques des années de cendres (1984-1986). Paris: Éditions Jean Picollec, 1988.
- Dommel, D. La crise calédonienne : rémission ou guérison ? Paris: L'Harmattan, 1993.
- DOM-TOM : les dernières colonies françaises : [Kanak-Polynesie]. Paris: Publico, 1987.
- Donadey, Anne and Adlai Murdoch. Postcolonial theory and Francophone literary studies. Gainesville: University Press of Florida, 2005.
- D'Orliac, Jehanne. Les îles au parfum de Santal. Paris: Baudinière, 1929.
- Douglas, Olivier. Ancient Tahitian Society. Vol. I. Honolulu: The University Press of Hawaii, 1974.
- Doumenge, Jean-Pierre. Du terroir à la ville : les Mélanésiens et leurs espaces en Nouvelle-Calédonie. Talence: CENTRE D'ETUDES DE GEOGRAPHIE TROPICALE CNRS, 1982.
- Doumenge, Jean-Pierre, et al. Identité, nationalité, citoyenneté outre-mer : actes du colloque des 9-10 novembre 1998. Paris: Centre des hautes études sur l'Afrique et l'Asie modernes, 1999.
- Douyère, Christiane. "Nous et les autres ou le problème de mono, bi, pluri-culturalisme en Nouvelle-Calédonie. De l'histoire niée et à l'histoire ont reconnue." Marc Coulon. Être Caldoche aujourd'hui. Nouméa: Îles de Lumière, 1994. 207-230.
- Drollet, Dannah. "Je suis tahitienne, pas seulement tahitienne..." Elise Huffer and Bruno Saura. Tahiti, regards intérieurs. Suva: Institute of Pacific Studies, 2006. 225-235.
- Duchet, Michèle. Anthropologie et histoire au siècle des lumières. Paris: Albin Michel, 1995.
- Dumont D'Urville, Jules. Voyage autour du Monde. Paris: Furne, 1857.
- Dumoutier, Renée. L'île fleur, poèmeraie du Caillou . Nouméa: Graphoprint, 1978.
- Duras, Marguerite. Écrire. Paris: Gallimard, 1993.
- Edo, Junko. Narratives of 'kanak identity' in New Caledonia: Its Concepts and History of Kanak Identity Struggle. Diss.Australian National U, 2006.
- Ellingson, Ter. The Myth of the Noble Savage. Berkeley: University of California Press, 2001.

Elliston, Deborah. "Geographies of Gender and Politics: The Place of Differences in Polynesian Nationalism." *Cultural Anthropology* 15.2 (2000): 172-216.

"Entretien avec Jean-Marie Tjibaou." *Les Temps modernes* 464 (1985): 1587-1601.

Faberon, Jean-Yves. L'avenir statutaire de la Nouvelle-Calédonie : l'évolution des liens de la France avec ses collectivités périphériques. Paris: Documentation Française, 1997.

Faessel, Pierre. "Les chemins de l'écriture." *Les Nouvelles calédoniennes* 24-25 Avril 1993: 27.

Faessel, Sonia. La femme: entre tradition et modernité dans le Pacifique Sud. Paris: L'Harmattan, 1996.

Faessel, Sonia and Michel Perez. "Éros et Thanatos dans le Pacifique Sud." Actes du 13e Colloque de la coordination pour l'Océanie des Recherches sur les Arts, les idées et les Littératures. Nouméa: C.O.R.A.I.L et Université de la Nouvelle-Calédonie, n.d.

Fages, Jean. "La communauté tahitienne Nouvelle-Calédonie." *Cahier de l'Orstom* 9.1 (1972): 75-86.

Fanon, Frantz. Peau noire masques blancs. Paris: Seuil, 1995.

Feinberg, Richard. "Introduction: Politics of Culture in the Pacific Islands." *Ethnology* (1995): 91-98.

Fenoglio, Micaela. Storia, etnologia e letteratura nel Pacifico del Sud : la Nuova Caledonia. Torino : L'Harmattan Italia, 2003.

Fer, Y. "The Growth of Pentecostalism in French Polynesia: A Hakka History Migration, cultural identity and Christianity." *China Perspectives* 57 (2005) : 50-57.

Ferré, Georges. Bagnards, colons et canaques. Nouméa: Éditions du Caillou, 1980.

Ferro, Marc. Histoire des colonisations : des conquêtes aux indépendances XIIIe-XXe siècles. Paris: Seuil, 1994.

---. Le livre noir du colonialisme XVIe-XXI siècles : de l'extermination à la repentance. Paris: Robert Laffont, 2003.

---. Le ressentiment dans l'histoire. Paris: Odile Jacob, 2007.

Finney, Ben. "Myth, Experiment, and the Reinvention of Polynesian Voyaging." *American Anthropologist* 93.2 (1991): 383-404.

F.L.N.K.S. La Charte du FLNKS. Les motions de tous les congrès. Les décisions du gouvernement provisoire de la Kanaky. Nouméa: Edipop, 1987.

Foccart, Jacques and Philippe Gaillard. Foccart parle : entretiens avec Philippe Gaillard. Paris : Fayard, 1997.

Forces armées de la Nouvelle-Calédonie. Guide d'accueil. Ed. Général Lafourcade. Papeete: F.A.N.C., 1997.

Frémeaux, Jacques. "France : Empire and Mère-Patrie." Robert Aldrich, The age of Empires. Londres: Thames and Hudson, 2007. 152-175.

Freyre, Gilberto and Ivan W. Rodrigues. Casa Grande & Senzala. Rio de Janeiro: Editora Brasil-América, 1981.

Freyss, J. Economie assistée et changement sociale en Nouvelle-Calédonie. Paris: L'Harmattan, 1993.

Gabriel, Claude and Vincent Kermel. Nouvelle-Calédonie : la révolte kanaque. Paris: La Brèche, 1985.

Gary, Romain. La tête coupable. Paris: Gallimard, 1980.

Gasser, Bernard. « Le contact entre Européens et Canaques dans les nouvelles de Georges Baudoux. » Voyage, découverte, colonisation, Actes du Cinquième Colloque C.O.R.A.I.L (Coordination pour l'Océanie des Recherches sur les Arts, les Idées et les Littératures) des 15 et 16 juillet 1992. Éd. Michel Pérez. Nouméa : Université Française du Pacifique, Corail, 1993 :145-164.

---. « Les événements de 1984-1985 en Nouvelle-Calédonie dans la littérature » *Connaissance et communication*. Nouméa: C.O.R.A.I.L, 1991. 245-277.

Gauguin, Paul. Noa Noa. Paris: André Balland, 1966.

Gerbi, Alexandre. Histoire occultée de la décolonisation franco-africaine : imposture, refoulements et névroses. Paris: L'Harmattan, 2006.

Girardin, Brigitte. L'outre-mer français dans le Pacifique: Nouvelle-Calédonie, Polynésie française, Wallis-et-Futuna. Paris: L'Harmattan, Ministère de l'Outre-mer, Université de la Nouvelle-Calédonie, 2003.

Gisèle, Halimi. Le lait de l'oranger. Paris: Gallimard, 1988.

Glissant, Édouard. L'intention politique. Paris: Gallimard, 1997.

---. Poétique de la relation. Paris: Gallimard, 1990.

Gonin, Jean-Marc. "Tahiti: anatomie d'une émeute." *L'Express* 14 09 1995.
<http://www.lexpress.fr/informations/tahiti-anatomie-d-une-emeute_609733.html>.

- Gope, Pierre. Où est le droit ? Grain de Sable: Nouméa, 2001.
- Gope, Pierre and Nicolas Kurtovitch. Les dieux sont borgnes. Nouméa: Grain de Sable, 2002.
- Gorodé, Déwé. L'agenda. Nouméa: Grain de Sable, 1996 .
- . L'épave. Nouméa: Madrépores, 2007.
- . Sous les cendres des conques. Nouméa: Edipop, 1985. Print.
- . Par les temps qui courent. Nouméa: Grain de Sable, 1996. Print.
- . Utê Mûrûnû, petite fleur de cocotier ; suivi de La cordyline ; on est déjà demain ; La saison des pommes Kanakes ; Dos Montes. Nouméa: Edipop, Grain de Sable, 1994. Print.
- Gorodé, Déwé and Nicolas Kurtovitch. Dire le vrai. Nouméa: Grain de Sable, 2006.
- Gotz, B. D. Pito Mā II. Papeete: Au vent des îles, 2006.
- . Pito Ma. Papeete: Au vent des îles, 2005.
- . Haere maru. Pirae : Au vent des îles, 2006.
- Gouvernement de la Nouvelle-Calédonie. Accès thématique. 10 Septembre 2007
<<http://www.gouv.nc/themes-et-com.jsp>>.
- Gouvernement de la Province Nord. Site Internet de la Province Nord. 2003. 10 Janvier 2008
<<http://www.province-nord.nc/accueil/default.asp>>.
- Grimal, H. La décolonisation, 1919-1963. Paris: Armand Colin, 1965.
- Groensteen, Thierry. Système de la bande dessinée. Lille: A.N.R.T. Université de Lille III, 1997.
- Guiart, Jean. Bwesou Eurijisi, le premier écrivain canaque. Nouméa: Le Rocher-à-la-Voile, 2003.
- . Contes et légendes de la Grande-Terre. Nouméa: Éditions des études mélanésiennes, 1957.
- . Découverte de l'Océanie. Connaissance des îles. Vol. 1. Papeete-Nouméa : Le Rocher-à-la-voile-Haere po, 2000 .
- . Découverte de l'Océanie. Connaissance des hommes. Vol. 2. Nouméa- Papeete: Le Rocher-à-la-voile- Haere po , 2004 .
- . Destin d'une église et d'un peuple : Nouvelle-Calédonie 1900-1959. Paris : Mouvement du Christianisme Social, 1959.

- . La terre est le sang des morts. Paris: Anthropos, 1983.
- . « Les événements de 1917 en Nouvelle-Calédonie. » *Journal de la Société des Océanistes* 26.29 (1970): 265-282.
- . Les Mélanésien devant l'économie de marché, du milieu du XIXe siècle à la fin du millénaire. Nouméa-Papeete: Le Rocher-à-la-voile, 2003.
- . «Le plagiat dans le Pacifique Sud. »*Tahiti-Pacifique Magazine* avril 2011 : 32-34.
- . "Réflexion sur le concept de culture appliquée au Pacifique sud." *Etudes mélanésiennes* 30 (1996): 33-59.
- . Une clé de la société canaque, Les réseaux d'identité partagée. Nouméa: Le Rocher-à-la-Voile, 2000.
- . Variations sur les Arts Premiers. La manipulation . Vol. 1. Nouméa : Le Rocher-à-la-Voile , 2006.
- Guillebaud, Jean-Claude. Les confettis de l'Empire. Paris: Seuil, 1976.
- Guillemard, Nicolas. "L'identité kanak, du clan à la nation." MA Thesis. Université Laval, 1999.
- Hadfield, Emma. Among the Natives of the Loyalty Group. London: Macmillan, 1920.
- Hahn, Reynaldo. L'île du rêve : idylle polynésienne en trois actes de F. Loti, A. Alexandre & G. Hartmann. Paris : Heugel & Cie, 1897.
- Halimi, Gisèle. Le lait de l'oranger. Paris: Gallimard, 1988.
- Haupt, Yves. Francis Sanford à cœur ouvert : les mémoires du dernier Metua, père de l'autonomie polynésienne. Papeete: Au vent des îles, 1998.
- Haut Commissariat de la République Française en Polynésie. Site des services de l'État est en Polynésie Française. 1 Juillet 2007 <<http://www.polynesie-francaise.pref.gouv.fr/index.asp>>.
- Hémery, Daniel. Ho Chi Minh : de l'Indochine au Vietnam. Paris: Gallimard, 1990.
- Henningham, Stephen. "A Dialogue of the Deaf: Attitudes and Issues in New Caledonian Politics." *Pacific Affairs* 61.4 (1988-1989): 633-652.
- . "Keeping the Tricolor Flying: The French Pacific into the 1990's." *The Contemporary Pacific* 1 (1989): 97-132.
- . "The Uneasy Peace: New Caledonia's Matignon Accords at Mid-Term." *Pacific Affairs* 66.4 (1993-1994): 519-537.

- Herda, Phyllis, Alison Jones and Tamasailau Suaalii. Bitter sweet : indigenous women in the Pacific. Dunedin: U of Otago, 2000.
- Hereniko, Vilsoni and Rob Wilson. Inside out : literature, cultural politics, and identity in the new Pacific. Lanham: Rowman & Littlefield, 1999.
- Hergé. Les Aventures de Tintin: Le Crabe aux Pinces D'or. Album 8. Paris: Castermann, 1947.
- . Le trésor de Rackham Le Rouge. Casterman, 1945.
- Hiro, Henri. Henri Hiro: pehepehi i Taù nunaa, message poétique. S.I.: Tupuna Productions, 1990.
- Hombouy, Beniéla. Citoyenneté calédonienne : le partage d'un avenir commun. Vol. 10. Nouméa: Planète Mémo, 1998.
- Honneth, Axel. The Struggle for Recognition: the Moral Grammar of Social Conflicts. Cambridge, UK: Polity Press, 1995.
- Hosbawn, E. Nations et nationalismes depuis 1780 : programme, mythe, réalité. Paris: Gallimard, 1992.
- Houdaille, Jacques. "Le métissage dans les anciennes colonies françaises." *Population* 2 (1981): 267-286.
- Houzel, Ghislain. "Des essais nucléaires français en Polynésie." *Tahiti-Pacifique* février 2011: 32.
- Howe, K.R. The Loyalty Islands: a history of culture contacts 1840-1900. Canberra: Australian National University, 1977.
- Hue, Bernard. Littératures de la péninsule Indochinoise. Paris: Karthala, 1999.
- Huffer, Elise and Bruno Saura. Tahiti, regards intérieurs. Suva: The University of the South Pacific, 2006.
- Huggan, Graham. "Postcolonialism and Its Discontents." *Transition* 62 (1993): 130-135.
- Ihage, Weniko. La tradition orale à Lifou. Nouméa: Éditions du Niaouli, 1992.
- Île en île. Un site pour valoriser les ressources informatives et culturelles du monde insulaire francophone. 1998. 5 septembre 2006 <<http://www.lehman.cuny.edu/ile.en.ile/>>.
- Indigènes*. Dir. Rachid Bouchareb. TFI, 2007. Film.
- Jacques, Claudine. A l'ancre de nos vies. Nouméa: Grain de Sable, 2000.

- . Les coeurs barbelés. Nouméa: Éditions du Niaouli, 1998.
- . Nos silences sont si fragiles. Nouméa: Les Éditions du Cagou, 1995 .
- Jeanjean, Maurice. Sékou Touré: un totalitarisme africain. Paris : Harmattan, 2005.
- Joubert, Jean-Louis. Littérature francophone : anthologie. Paris: Nathan, 1992.
- Jones, Anna Laura. "Women, art, and the crafting of ethnicity in contemporary French Polynesia." *Pacific Studies* 15.4 (1992).
- Kane, Cheikh Hamidou. L'aventure ambiguë. Paris: Julliard, 1961.
- Keown, Michelle. Pacific Islands writing: the postcolonial literatures of Aotearoa/New Zealand and Oceania. Oxford: Oxford UP, 2007.
- Kesteloot, Lilyan. Histoire de la littérature Négro-Africaine. Paris: Karthala, 2001.
- Klineberg, Otto. "L'homme et l'autre. Les relations entre groupes ethniques." Jean Poirier. Histoire des moeurs. Encyclopédie la Pléiade. Vol. 3. Paris: Gallimard, 1991. 3 vols. 300-346.
- Koenig, Denise, Robert Koenig, and Julia Nottarp-Giroire. L'art du tatouage aux îles Marquises. Papeete: Haere po, 2005.
- Kohler, Jean-Marie. Colonie ou démocratie : éléments de sociologie politique sur la Nouvelle-Calédonie. Nouméa: Edipop, 1987.
- . "Identité canaque et intégration coloniale." *Journal de la société des Océanistes* 92-93 (1991): 47-51.
- Kurtovitch, Nicolas. Good night friend. Pirae: Au vent des îles, 2006.
- . Les heures italiques. Papeete: Au vent des îles, 2008.
- . Lieux. Nouméa: Grains de Sable, 2006.
- . Le sentier Kaawenya. Nouméa: Grain de Sable, 1998.
- . Souffles de la nuit. Paris: Saint-Germain-des-Prés, 1985.
- Kuwahara, Makiko. "Making multiple skins : tattooing and identity formation in French Polynesia. Diss. Australian National University, 2003.
- . Tattoo : an anthropology. New York: Oxford, 2005.
- Lacabane, Sonia. Les Vivres et le Vivre en Océanie. Nouméa: Université de la Nouvelle-Calédonie, 2002.

Lacoursière, Jacques, Claude Bouchard, and Richard Howard. Notre Histoire: Québec-Canada, Vol.5. Montréal: Éditions Format, 1972.

Lafleur, Jacques. L'assiégé : 25 ans de vie politique : une histoire partagée avec la Nouvelle-Calédonie. Paris: Plon, 2000.

Lahure, Charles. "Histoire populaire contemporaine de la France." Vol. 1. Paris: Hachette, 1864. 2 vols. 411-414.

"La mémoire Kanak de Maurice Leenhardt," *Mwà Vée* 31 (2001): 6-17.

Langevin, Christine. Tahitiennes : de la tradition à l'intégration culturelle. Paris: L'Harmattan, 1990.

La Nouvelle-Calédonie: la Stratégie, le Droit et la République. Paris: Pedone, 1985.

Lapalantine, François and Alexis Nouss. Métissages : de Arcimboldo à Zombi. Paris: Pauvert, 2001.

Launay, Florence. L'exotisme dans la littérature d'inspiration calédonienne. Rennes, 1979.

Lawrence, Helen Reeves. "Is the "Tahitian" drum really Tahitian? Re-evaluating the evidence for the origins of contemporary Drum Dance." *Yearbook for Traditional Music* 24 (1992): 126-137.

Lebel, Roland. Histoire de la littérature coloniale en France. Paris: Larose, 1931.

Leblic, Isabelle. « Conversations calédoniennes. Rencontre avec Jacques Lafleur de Wallès Kotra. » *Journal de la Société des Océanistes* 130-131 (2010) : 244-248.
<<http:// Cairn.info/revue-journal-de-la-societe-des-oceanistes-2010-1-page-244.htm>>.

---. Les Kanak face au développement: la voie étroite. Nouméa: ADCK, 1993.

Leblond, A. "La Nouvelle-Calédonie dans les lettres." *Mercure de France* 319 (1953): 560-561.

Lebovics, Herman. True France : the wars over cultural identity, 1900-1945. Ithaca: Cornell U, 1992.

Le Branchu, Jean-Yves. "The French Colonial Empire and the Popular Front Government." *Pacific Affairs* 10.2 (1937): 125-135.

Le Clézio, Jean-Marie. Raga: approche du continent invisible. Paris: Points, 2007.

Leenhardt, Maurice. Do Kamo, la personne et le mythe dans le monde mélanésien. Paris: Gallimard, 1985 .

---. Documents néo-calédoniens. 1932: Institut de technologie, Paris.

---. Gens de la Grande Terre. Paris: Gallimard, 1937.

Lefèvre, Kim. Métisse blanche. Paris: Éditions de l'Aube, 2001.

Leotin, Georges-Henri. "A Summary overview of Antillean Literature in Creole Martinique and Guadeloupe (1960-1980)." *Callaloo* 15.1 (1995): 190-198.

Les Nouvelles Calédoniennes. "Les archives Leenhardt de retour sur le Territoire ." *Les Nouvelles Calédoniennes* 15 10 2002: <http://www.lnc.nc/pays/187-loisirs/154306-les-archives-leenhardt-de-retour-sur-le-territoire.html?q=d%C3%A9w%C3%A9+gorod%C3%A9>.

---. « L'Épave », premier roman de Déwé Gorodé ." *Les Nouvelles Calédoniennes* 23 12 2005: <http://www.lnc.nc/pays/170-edition/97301--l-epave-premier-roman-de-dewe-gorode.html?q=d%C3%A9w%C3%A9+gorod%C3%A9>.

---. "Des lycéens rédigent une nouvelle guidés par Nicolas Kurtovitch ." *Les Nouvelles Calédoniennes* 24 08 2003: <http://www.lnc.nc/pays/autres/armee/135912-des-lyceens-redigent-une-nouvelle-guides-par-nicolas-kurtovitch.html?q=nicolas+kurtovitch>.

---. "Débat passionné entre Déwé Gorodé et ses lecteurs ." *Les Nouvelles Calédoniennes* 21 04 2007: <http://www.lnc.nc/pays/autres/armee/135042-debat-passionne-entre-dewe-gorode-et-ses-lecteurs.html?q=d%C3%A9w%C3%A9+gorod%C3%A9>.

---. "Déwé Gorodé et Weniko Ihage : « Que la parole s'envole, les écrits restent » ." *Les Nouvelles Calédoniennes* 23 04 2003: <http://www.lnc.nc/noumea/centre/centre-ville/175846-dewe-gorode-et-weniko-ihage-que-la-parole-s-envole-les-ecrits-restento.html?q=d%C3%A9w%C3%A9+gorod%C3%A9>.

---. "Un écrivain doit réveiller les consciences." *Les Nouvelles Calédoniennes* 15 09 2009: <http://www.lnc.nc/pays/186-interview/168079--un-ecrivain-doit-reveiller-les-consciences.html?q=nicolas+kurtovitch>.

---. "L'exemplaire réconciliation des familles Tjibaou, Yeiwéné et Wéa ." *Les Nouvelles Calédoniennes* 20 12 2004: <http://www.lnc.nc/pays/169-divers/96558-l-exemplaire-reconciliation-des-familles-tjibaou-yeiwene-et-wea.html?q=jean-marie+tjibaou>.

---. "Les femmes cherchent à définir leur place dans la coutume ." *Les Nouvelles Calédoniennes* 23 02 2005: <http://www.lnc.nc/pays/autres/armee/137279-les-femmes-cherchent-a-definir-leur-place-dans-la-coutume.html?q=d%C3%A9w%C3%A9+gorod%C3%A9>.

---. "La littérature francophone du Pacifique fait front commun." *Les Nouvelles Calédoniennes* 21 03 2006: <http://www.lnc.nc/pays/187-loisirs/159543-la-litterature-francophone-du-pacifique-fait-front-commun.html?q=d%C3%A9w%C3%A9+gorod%C3%A9>.

---. "Maurice Leenhardt, un siècle d'influence ." *Les Nouvelles Calédoniennes* 18 10 2002: <http://www.lnc.nc/noumea/centre/centre-ville/171393-maurice-leenhardt-un-siecle-d-influence.html?q=d%C3%A9w%C3%A9+gorod%C3%A9>.

---. "Nicolas Kurtovitch : « Inviter les gens à ne plus être borgnes... » ." *Les Nouvelles Calédoniennes* 13 10 2003: <http://www.lnc.nc/noumea/centre/centre-ville/174481-nicolas-kurtovitch-inviter-les-gens-a-ne-plus-etre-borgnes-o.html?q=nicolas+kurtovitch>.

Liauzu, C. Aux origines des tiers mondismes : colonisés et anticolonialistes en France, 1919-1939. Paris: L'Harmattan, 1982.

Lionnet, Françoise. "Créolité in the Indian Ocean: Two Models of Cultural Diversity." *Yale French Studies* 1.82 (1993): 101-112.

---. « Introduction : the politics and aesthetics of métissage. » Françoise Lionnet. Autobiographical voices: race, gender, self-portraiture. Ithaca and London: Cornell UP, 1989. 1-29.

---. Postcolonial Representations. Women, Literature, Identity. Ithaca and London: Cornell UP, 1995.

"Littérama'ohi. Ramées de littérature Polynésienne. Hotu Maohi." *Littérama'ohi* 3 (n.d.): 7-10.

Lockwood, Victoria. "Welfare State Colonialism in Rural French Polynesia." Victoria Lockwood, Thomas Harding, and Ben Wallace. Contemporary Pacific Societies in development and Change. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 1993.

Loti, Pierre. Le Mariage de Loti : Rarahū. Paris : Calmann Lévy, 1891.

Louis, Patrice. A, B, C ÉSAIRE: Aimé Césaire de À à Z. Guyane: Ibis rouge, 2003.

Lucas, Antonino Tihiri. "Henri Hiro et le Dieu chrétien." Elise Huffer and Saura Bruno. Tahiti: regards intérieurs. Suva: University of the South Pacific, 2006. 195-215

Ly, Jimmy. Adieu l'étang aux chevrettes: ai tsien xia gong tan. Papeete: Éd. te Ite, 2003.

---. Bonbon, Soeurette et Pai Coco. Papeete: Lys, 1997.

---. Hakka en Polynésie. Papeete: Association Wen Fa, 1996.

MacLellan, Nic and Jean Chesneaux. After Moruroa : France in the South Pacific. Melbourne and New York : Ocean Press, 1998.

MacLennan, Hugh. Deux Solitudes. Montréal : HMH, 1978.

Makaryk, Irena. Encyclopedia of Contemporary Literary Theory. Toronto: University of Toronto Press, 1993.

- Malveau, Régine. Jehanne d' Orliac : femme de lettres 1883-1974 : fonds Jehanne d' Orliac sous série 75J. Tours: Conseil Général d' Indre-et-Loire, 1996.
- Margueron, Daniel. Tahiti dans toute sa littérature. Paris: L'Harmattan, 1989.
- Marseille, Jacques. "La gauche , la droite et le fait colonial en France." *20e siècle. Revue d'Histoire* 24 (1989): 17-28.
- Martin, Jean. Lexique de la colonisation française. Paris: Dalloz, 1988.
- Martin, Patrice and Christophe Drevet. La langue française vue d'ailleurs: 100 entretiens réalisés par Patrice Martin et Christophe Drevet. Casablanca: Tarik Éditions, 2001.
- Marx, Karl. « Thèses sur Feuerbach. » Oeuvres de Karl Marx." Ed. Maximilien Rubel. Vol. III. Paris: Gallimard, 1982.
- Mateata-Allain, Kareva. "Les auteurs Ma'ohi de la Polynésie Française: une résistance passive contre le mythe de la vahiné." *Littérama'ohi* 3 (2003): 147-162.
- Mateata-Allain, Kareva, Alexander Dale Mawyer, and Frank Stewart. Varua Tupu: New Writing from French Polynesia. Manoa: University of Hawai'i Press, 2006.
- Mathews, Nancy Mowll. Paul Gauguin : An Erotic Life. New Haven and London: Yale UP, 2001.
- Mathieu, J. La Nouvelle-Calédonie. Que sais-je? 2515. Paris: PUF, 1989.
- Mathieu-Job, Martine. L'intertexte à l'œuvre dans les littératures francophones. Pessac Cedex : Presses universitaires de Bordeaux, 2003.
- Matsuda, Matt. Empire of love: histories of France and the Pacific. Oxford : Oxford UP, 2005.
- Mauvaka, Gabriel. "La population d'origine wallisienne et futunienne." Etat pluriculturel et droit aux différences. Bruxelles: Bruylant, 2003. 500-503.
- Memmi, Albert. Le nomade immobile. Paris: Arléa, 2000.
- . Portrait du colonisé précédé de portrait du colonisateur et d'une préface de Jean-Paul Sartre. Paris: Gallimard, 1985.
- Mermoud, Jean-Claude. "Culture caldoche." Le mémorial calédonien. Paris, 1998. 382-387.
- . Mode de vie et culture caldoche. 37 traits culturels pour mieux connaître la culture caldoche. Nouméa: Iles de Lumière, 1999.
- Michel, Louise. Légendes et chants de gestes canaques: avec dessins et vocabulaires. Paris: Kéva, 1885.

Millet, Michel. 1878. Toulouse: Anacharis, 2004.

Ministère de la culture de la Polynésie Française. Institut de la communication audiovisuelle. 5 Octobre 2007 <<http://www.ica.pf/index.php>>.

Ministère de l'intérieur, de l'Outre-mer, et des collectivités territoriales. L'Outre-mer. 2005. 20 Février 2008 <<http://www.outre-mer.gouv.fr/outremer/front?id=outremer>>.

Mitterand, François. Mémoires interrompus : entretiens avec Georges Marc Benamou. Paris: Odile Jacob, 1996.

---. Presence française et abandon. Paris: Plon, 1957.

Mokaddem, Hamid. Ce souffle venu des ancêtres... l'oeuvre politique de Jean-Marie Tjibaou (1936-1989). Nouméa: Expressions-Province Nord, 2005.

---. "Nouvelle-Calédonie, un pays métissé ?" dans "La France et les outre-mers. L'enjeu multiculturel," *Hermès* 32-33. Paris : CNRS, 2002 : 536.

---. Oeuvres et trajectoires d'écrivains de Nouvelle-Calédonie. Nouméa: Éditions Expressions, 2007.

Monnerie, Denis. La parole de notre maison : discours et cérémonies kanak aujourd'hui en Nouvelle Calédonie. Paris: CNRS, 2005.

Monnet, C., F. Sodter, and F. Vigneron. Répertoire bibliographique de l'ORSTOM en Polynésie française, 1955-1986. Papeete: ORSTOM, 1987.

Moorhead, Alan. The Fatal Impact: An Account of the Invasion of the South Pacific 1767-1840. Harper & Row: New York, 1966.

Moumin, Georges. La littérature et ses technocrates. Paris: Casterman, 1978.

Moutoussamy, Ernest. Les DOM-TOM : enjeu géopolitique, économique et stratégique. Paris: L'Harmattan, 1988.

Muljono, Larue. "L'histoire de l'immigration des Javanais sous contrat en Nouvelle-Calédonie de 1896 à 1950." *Points d'histoire* 10 (1996): 118.

N'Diaye, Tidiane. Le génocide voilé: enquête historique. Paris: Gallimard, 2008.

Néaoutyine, Paul, Jean-François Corral, and André Némia. L'indépendance au présent : identité kanak et destin commun. Paris: Syllepse, 2006.

---. "Question of New Caledonia: Request for Hearing." 5 October 1994. Letter in *Front De Libération Nationale Kanak Socialiste* (FLNKS). New York: UN, 1994.

- NgCheong-Lum, Roseline. Tahiti. New York : Marshall Cavendish, 1997.
- Newbury, Colin. Tahiti Nui: change and survival in French Polynesia, 1767-1945. Honolulu: University Press of Hawaii, 1980.
- Nicole, Robert. The word, the pen, and the pistol : literature and power in Tahiti. Albany : State U of New York , 2001.
- Nisbet, Anne-Marie. Littérature Néo-Calédonienne. Sherbrooke: Naaman, 1985.
- O'Brian. The Pacific Muse. Seattle and London: University of Washington Press, 2006.
- Oliver, Douglas. Ancient Tahitian society. Honolulu: University Press of Hawaii, 1974.
- . Oceania: the native cultures of Australia and the Pacific Islands Vol. 2. Honolulu: University of Hawaii Press, 1989.
- Oraraa Api: Vie Nouvelle*. Dir. Henri Hiro. Perf. Patrick Auzepy, Henri Hiro, and Do Carlson. France: M.C.P, 1992. Film.
- O'Reilly, Patrick and Edouard Reitman. Bibliographie de Tahiti et de la Polynésie française. Paris: Musée de l'Homme, 1967.
- O'Reilly, Patrick and Raoul Teissier. Bibliographie méthodique, analytique et critique de la Nouvelle-Calédonie. Paris: Société des Océanistes, 1955.
- . Tahitiens : répertoire bio-bibliographique de la Polynésie française. Paris: Musée de l'homme, 1962.
- Pambrun, Jean-Marc. Le bambou noir. Papeete: Éditions Le Motou, 2005.
- . Huna : secrets de famille. Guyane-Guadeloupe-Martinique-Réunion: Ibis Rouge Éditions, 2004.
- Panoff, Michel. Tahiti métisse. Paris: Denoël, 1989.
- Pauleau, Christine. Les mots de Nouvelle-Calédonie: éléments de recherche sociolinguistique sur le français calédonien. Nouméa: Centre de documentation pédagogique de la Nouvelle-Calédonie, 2007.
- Peirano, Arlette. Métis de toi. Nouméa: Pearl Édition, 2003.
- Peltzer, Louise. Hymne à mon île. Papeete: Polycop, 1995.
- . "Identité et langue." *La nouvelle revue du Pacifique* 1.1 (2000): 83-91.

- . "La diversité des langues, une malédiction divine?" Huffer, Elise and Bruno Saura. Tahiti, regards intérieurs. Suva: Institute of Pacific Studies, 2006. 101-111.
- . Lettre à Poutaveri. Papeete: Au vent des îles, 1995.
- Pennington, Gwenda. "Un métissage pacifique? : le français outil assimilateur, et le reo ma'ohi, porte-étendard d'une renaissance culturelle, s'entendront-ils jamais?" MA Thesis U of Waikato, 1998.
- Peu, Titaua. Emission littéraire avec Moetai Brotherson (Le roi absent) et Natacha Szilagy. Réseau France Outre-mer. Télé Polynésie. 12 06 2008.
- . Mutismes. Papeete: Haere Po, 2003.
- Piano, Renzo. Nouméa: Centre Culturel Jean-Marie Tjibaou. Genova: Fondazione Renzo Piano, 2008.
- Pinneau-Salaun, M. "Être Kanak à l'école." *Ethnies* 22-23 (1998): 51-60.
- Plenel, Edwy and Alain Rollat. Mourir à Ouvéa: le tournant calédonien. Paris: La Découverte, 1988.
- Poème du Pacifique au féminin. Port-Vila: Société des arts créatifs du Pacifique Sud, 1983.
- "Poésies Kanak." *La Quinzaine littéraire* 16-28 février 1985.
- Poirine, Bernard. Tahiti après la bombe. Paris, 1994.
- Ponchie, Jean-P. "Les danseuses de la France." *The French Review* (1982): 693-694.
- Friday, H. Cannibal Island. Wellington: Reed, 1944.
- Province des îles Loyauté. Province des îles Loyauté. 15 Décembre 2007 <<http://www.province-loyaute.nc/presentation.htm>>.
- Province Sud de Nouvelle-Calédonie. Province Sud de Nouvelle-Calédonie. 5 Janvier 2008 <<http://www.province-sud.nc/>>.
- Rabbitt Riff, Sue. "New Caledonia: Decolonisation and Denuclearization in the Pacific." *Third World Quarterly* 8.2 (1986): 620-638.
- Radio France Outre-mer. RFO. 25 Septembre 2006 <<http://www.rfo.fr/>>.
- Ramsay, Raylene and Deborah Walker. Sharing as custom provides: selected poems of Déwé Gorodé. Canberra: The Australian National University, 2004.
- Rau, Eric. Institutions et coutumes canaques. Paris: Larose, 1944.

- Regnault, Jean-Marc. Des partis et des hommes en Polynésie française. Papeete, 1995.
- . "France's search for nuclear test sites, 1957-1963." *The Journal of Military History* 67.4 (2003): 1223-1248.
- . Oscar Temaru/Gaston Flosse, Le pouvoir confisqué . Papeete, 2004 .
- . "Tahiti avec et sans la bombe." *20e Siècle. Revue d'histoire* 53 (1997): 55-67.
- . Tahiti malade de ses politiques . Moorea, 2007.
- Remy, Georges and Numa Sadoul. Tintin et moi: entretiens avec Hergé. Paris: Casterman, 1983.
- Richard, Stéphanie. "Dossier sur la littérature polynésienne: en filigrane du discours dialogique, définition d'une littérature francopolynésienne mosaiquée." *Littérama'ohi* 8 (2005): 11-37.
- Roberts, Stephen. The History of French Colonial Policy 1870-1925. London and Edinburgh: Frank Cass, 1963.
- Robie, David. Blood on their banner: nationalist struggles in the South Pacific. London and New Jersey: Pluto press Australia, 1989.
- Robineau, Claude. Tradition et modernité aux Îles de la Société: 2 vols. Bondy: Éditions de l'Office de la recherche scientifique et technique outre-mer, 1985.
- Royer, Louis-Charles and G. Pavis. Femmes tahitiennes: aujourd'hui chez Rarahu. Paris: Éditions de France, 1939.
- Said, Edward. "From Silence to Sound and Back Again: Music, Literature, and History." Edward Said. Reflections on exile and other essays. Cambridge: Havard UP, 2000. 507-526.
- . L'Orientalisme : l'Orient créé par l'Occident. Paris : Seuil, 2005. Print.
- Salhi, Kamal. Francophone post-colonial cultures : critical essays. Lanham: Lexington Books, 2003.
- Salomon, Christine. "Hommes et femmes : harmonie d'ensemble ou antagonisme sourd ?" En pays kanak. Paris: Maison des Sciences de l'Homme, 2000. 311-338.
- Sarraut, Albert. Grandeur et servitudes coloniales. Paris: Sagittaire, 1931.
- . La mise en valeur des colonies françaises. Paris: Payot, 1922.
- Satineau, Maurice. Le miroir de Nouméa : la classe politique française face à la crise calédonienne. Paris: L'Harmattan, 1987.

- Saura, Bruno. Des Tahitiens, des Français, leurs représentations réciproques aujourd'hui. Papeete : Au vent des îles, 2004.
- . Pouvanaa A Oopa : Son journal des années de guerre. Papeete: Au vent des îles, 1997.
- . Tahiti Maohi: Culture, identité, religion et nationalisme en Polynésie française. Papeete: Au vent et des îles, 2008.
- . Tinito. Papeete: Au vent des îles, 2002.
- Saussol, A. L'héritage : essai sur le problème foncier mélanésien en Nouvelle-Calédonie. Paris: Musée de l'Homme, 1979.
- Savarese, Eric. L'ordre colonial et sa légitimation, logiques politiques. Paris: L'Harmattan, 2003.
- Scemla, Jean-Jo. Le voyage en Polynésie: anthologie des voyageurs occidentaux de Cook à Segalen. Paris: Robert Laffont, 1994.
- Schmidt, Nelly. Histoire du métissage. Paris: La Martinière, 2003.
- Segalen, Victor and Paul Gauguin. Les Immémoriaux : terre humaine. Paris : Plon, 1983. Print.
- Sénès, Jacqueline. La vie quotidienne en Nouvelle-Calédonie. Paris: Hachette, 1987.
- . Terre violente. Paris: Hachette, 1987.
- Senghor, Léopold Sédar. Libertés 5 . Le dialogue des cultures. Paris: Seuil, 1993.
- Senghor Léopold and Jean-Paul Sartre. Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française. Paris: Presses universitaires de France, 1969.
- Simenon, Georges. Touristes de bananes. Paris: Gallimard, 1938.
- Sina Va'ai, Sina and Albert Wendt. Albert Wendt and Samoan identity. Apia: NUS Publications, 1997.
- Sirven, Hélène. Le Pacifique dans « Le Tour du Monde .» DEA, Paris I, 1984.
- Somdah, Marie-Ange. "Déwé Gorodé ou la recherche de la parole kanak." *Revue des littératures du Sud* 134 (1998): 87-94.
- Sorel, Jacqueline. Léopold Sédar Senghor : l'émotion et la raison. Saint-Maur-des Fossés: Sépia, 1995.
- Soriano, Eric. "Une identité saisie par le droit." Jean-Yves Faberon. L'avenir statutaire de la Nouvelle-Calédonie. Paris: La documentation française, 1997. 149-161.

- Soyinka, Wole. The Burden of Memory, the Muse of Forgiveness (New York: Oxford UP, 1999).
- Spite, Camille. Conseils d'hygiène aux coloniaux en partance pour l'Indochine. Paris: Imprimerie coloniale, 1923.
- Spitz, Chantal. L'île des rêves écrasés. Papeete: Au vent des îles, 2003.
- . Pensées insolentes et inutiles. 2006, Papeete.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. "Can the Subaltern Speak?" Basingstoke: Macmillan, 1988.
- Srilata, Ravi. "Métis, Métisse and Métissage: Representation and Self-Representation." Farid Alatas, Ravi Srilata, Mario Rutten, and Beng-Lan Goh. Asia in Europe, Europe in Asia. Leiden: International Institute for Asian Studies, 2004.
- Stenou, Katérina. Image de l'Autre, la différence: du mythe au préjugé. Paris: UNESCO-Seuil, 1998.
- Stewart, Frank. Varua Tupu: New Writing from French Polynesia. Manoa: University of Hawai'i Press, 2006.
- Stora, Benjamin. La gangrène et l'oubli : la mémoire de la guerre d'Algérie. Paris: La Découverte, 1991.
- . La guerre des mémoires : la France face à son passé colonial. La Tour d'Aigues: L'Aube, 2007.
- Sultan, Patrick. "Peut-on parler de «littérature polynésienne francophone » ?" *Loxias* 25 (2009): <<http://revel.unice.fr/loxias/index.html?id=2909>>.
- Tahitipresse. Hutu Painu. 10 mai 2006. 2009 <<http://www.tahitipresse.pf/2006/05/hutu-painu/>>.
- Tcherkezoff, Serge. Tahiti 1768 : jeunes filles en pleurs: la face cachée des premiers contacts et la naissance du mythe occidental. Pirae: Au vent des îles, 2005.
- Tcherkézoff, Serge and Françoise Douaire-Marsaudon. Le Pacifique-Sud aujourd'hui: identités et transformations culturelles. Paris: CNRS Éditions, 1997.
- Temaru, Oscar Manutahi. "Maohini (French Polynsia): the need for independence." Ron Crocombe and Nancy Pollock. French Polynesia. Suva: Institute of Pacific Studies of the University of the South Pacific, 1988. 275-283.
- . "Oscar TEMARU raconte MOURUROA." 17 juin 2008. Tāvini Huirā'atira nō te Ao Mā'ohi. 01 01 2010 <http://www.teaomaohi.pf/spip/spip.php?article262>.

Ternisien, Xavier. "L'outre-mer s'alarme de l'afflux d'immigrés clandestins." *Le Monde* 22 novembre 2006.

Terrier, Christiane. "Questions de périodisation de l'histoire océanienne à travers l'exemple néo-calédonien." Histoire de la Nouvelle-Calédonie Approches croisées : Actes de la 16e conférence de l'Association des Historiens du Pacifique. Ed. Frédéric Angleviel. Nouméa-Koné: Les Indes Savantes, 2004. 19-44.

Teissier-Landgraf, Marie-Claude. Atea roa : voyages inattendus. Pirae: Au vent des îles, 2006.

---. Hutu Painu : racines et déchirements. Pirae: Au vent des îles, 2004.

Tetahiotupa, Edgar. "Aperçu de la langue tahitienne aujourd'hui." Elise Huffer and Bruno Saura. Tahiti, regards intérieurs. Suva: Institute Of Pacific Studies, 2006. 113-131.

Thiercelin, Louis. Une Parisienne chez les anthropophages. Paris: E. Lachaud, 1872.

Tjibaou, Jean-Marie. Cibau cibau : kamo pa kavaac. Nouméa: Agence de développement de la culture Kanak, 1998.

---. "Être mélanésien aujourd'hui." *Esprit* 57 (1981): 81-91.

---. Kanaké, Mélanésien de Nouvelle-Calédonie. Papeete: Éditions du Pacifique, 1976.

---. "Mélanésie 2000 Festival des arts mélanésiens." *Mwà Vée* septembre 1995: 7.

---. La parole assassinée. Dirs. Gilles Dagneau and Walles Kotra. Perf. Jean-Marie Tjibaou. 1999. Film.

Tjibaou, Jean-Marie and Philippe Misotte. Kanaké : the Melanesian way. Papeete: Éditions du Pacifique, 1978.

Tjibaou, Jean-Marie, Philippe Missotte, and Baïne Boengkih. La case et le sapin. Nouméa : Grain de Sable, 1995.

Tjibaou, Jean-Marie, Alban Bensa, and Eric Wittersheim. La Présence Kanak. Paris: Éditions O. Jacob, 1996.

Tobin, Jeffrey. "Cultural Construction and Native Nationalism: Report from the Hawaiian Front." *Boundary 2* 21.1 (1994): 111-133.

Todorov, Tzvetan. Nous et les autres: la réflexion française sur la diversité humaine. Paris: Seuil, 1989.

Thomas, Brandon. "Stereotype and Representation of Near and Middle Eastern Peoples in La Bande Dessinée." *MA Thesis*. Louisiana State University, 2010.

- Toullelan, Pierre-Yves. Tahiti colonial (1860-1914). Paris: Publications de la Sorbonne, 1984.
- Toumson. Mythologie du métissage. Paris: Presses universitaires de France, 1998.
- Tournebize, Cassilde. Une enfance en Indochine: de la douceur à la tourmente. Paris: Harmattan, 2003.
- Troadec, Bertrand. "Demi-Tahitien : Tahitien et Demi à la fois ? Une approche psychologique de l'identité polynésienne d'aujourd'hui." *Journal de la Société des Océanistes* 95 (1999).
- Tuheiava-Richaud and Sylvia Vahi. "Femmes de Tahiti : trois regards." Elise Huffer and Bruno Saura. Tahiti, regards intérieurs. Suva: The University of The South Pacific, 2006. 62-97.
- Tutu, Desmond. Il n'y a pas d'avenir sans pardon. Paris: Albin Michel, 2000.
- Vaillard, Laurence. « Publier des livres en pays d'oralité. » *Mwà Vée* 18 (1997).
- Vaite, Célestine Hitiura. L'arbre à pain. Papeete, Au vent des îles, 2000.
- Van den Brick, Birt and David Owen, eds. Recognition and Power: Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory. Cambridge: Cambridge UP, 2007.
- Vanmai, Jean. Centenaire de la présence vietnamienne en Nouvelle-Calédonie, 1891-1991. Nouméa: CTRDP, 1991.
- . Chan-Dang. Les Tonkinois de Calédonie au temps colonial. Nouméa: SEHNC, 1980.
- . Chapeaux de paille . Pilou-pilou. Vol. 1. Nouméa: Éditions de l'Océanie, 1998.
- . Pilou-pilou. L'île de l'oubli . Éditions de l'Océanie. Vol. 2. Nouméa , 1999.
- Vernaudon, Jacques and Mirose Paia. Tahitien : ia ora na. Paris: Institut national des langues orientales, 1999.
- Vincent, Maurice. Les Canaques de la Nouvelle-Calédonie: esquisse ethnographique. Paris: A. Challamel, 1895.
- Von den Steinen, Karl. Mythes Marquisiens - Te Hakatu Tumu O Te Ati Enana : La Tradition des Tribus Marquisiennes. Vol. 2. Papeete: Haere po no Tahiti, 1998.
- Wacquant, Loic. "The Dark Side of the Classroom in New Caledonia." *Comparative Education Review* 33.2 (1989): 194-212.
- Waddel, Eric. Jean-Marie Tjibaou, Kanak Witness to the World : An Intellectual Biography. Manoa: Center for Pacific Islands Studies, University of Hawai'i, Manoa, 2009.

Wadrawane, Eddy and Frédéric Angleviel. La Nouvelle-Calédonie : les Kanak et l'histoire. Paris: Les Indes savantes, 2008.

Wélépane Wanir and Marie-Jacqueline Begueu. Aux vents des îles. Nouméa: Agence de développement de la culture Kanak, 1993.

Wendt, Albert. The Banyan. Garden City: Doubleday, 1984.

---. Lali: a Pacific anthology. Auckland: Longman Paul, 1980.

---. Nuanua: Pacific Writing in English since 1980. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1995.

Wénéhoua, M. Notre pays demain... Réflexion philosophique sur l'avenir de la Nouvelle-Calédonie. Nouméa: Editions du Niaouli, 1996.

Wéry, Claudine. "Femme kanak : le clair-obscur." *Société Kanak*. Vol. 1. Nouméa: Planète Memo, 1999. 72-91.

Winslow, Donna. Deux couleurs, un seul peuple? : nationalism and the French state in New Caledonia. Montréal: Mc Gill U, 1993.

---. Ethnicity and nationalism in New Caledonia. Montréal: McGill U, 1984.

---. "Sustainable Development in New Caledonia." *Pacific Affairs* 64.4 (1991-1992): 489-505.

Wolton, Dominique. L'Autre Mondialisation. Paris: Flammarion, 2003.

---. Demain la francophonie. Paris: Flammarion, 2006.

---. "La France et les Outre-mers. L'enjeu multiculturel." *Revue Hermès* 32-33 (2002).

---. Mondes francophones : auteurs et livres de langue française depuis 1990. Paris: ADPF, Ministère des Affaires étrangères, 2006.

Yamamoto, Matori. "L'identité polynésienne dans des contextes multiculturels." *La nouvelle revue du Pacifique* 1.1 (2000): 83-91.

Yvanoff, Xavier. Anthropologie du racisme : essai sur la genèse des mythes racistes. Paris: L'Harmattan, 2005.

Zimmermann, W. F. A. L'homme; problèmes et merveilles de la nature humaine, physique et intellectuelle, origine de l'homme ... Bruxelles: Muquardt, 1865.

ANNEXE 1. COMMUNIQUÉ DE PRESSE DU HAUT-COMMISSARIAT DE LA RÉPUBLIQUE EN POLYNÉSIE FRANÇAISE

Papeete, le 03 novembre 2009



HAUT-COMMISSARIAT DE LA REPUBLIQUE
EN POLYNESIE FRANÇAISE
Papeete, le 03 novembre 2009

HAUT-COMMISSARIAT DE LA REPUBLIQUE

167,80 milliards de F CFP ont été dépensés par l'Etat en Polynésie française en 2008

Les dépenses de l'Etat se décomposent en trois catégories : les interventions budgétaires directes de l'Etat et des établissements publics nationaux, la défiscalisation et le reversement des frais médicaux.

En 2008, les dépenses budgétaires directes de l'Etat et des établissements publics nationaux se sont établies à 167,80 milliards de F CFP soit une diminution de 1,03% par rapport à 2007 mais une augmentation de 5,19% par rapport à 2006.

En revanche, le montant des aides à l'investissement dans le cadre du dispositif de défiscalisation nationale a plus que doublé par rapport à 2007. En effet, le montant des investissements financiers dans ce cadre s'élève à 68,2 milliards de F CFP en 2008 contre 27,2 milliards de F CFP en 2007. Les services du Haut-commissariat de la République en Polynésie française ont traité 32 demandes d'agrément en défiscalisation contre 24 en 2007. Les principaux secteurs d'activité concernés sont le logement intermédiaire, l'hôtellerie, l'industrie, les transports aériens et les énergies. La réduction d'impôt sur le revenu accordée aux investisseurs représente 50% de cette somme.

Enfin **le dispositif de reversement des frais d'assurance maladie par la caisse nationale de sécurité sociale à la caisse de prévoyance sociale de Polynésie française**, mis en place depuis le 1er janvier 1995 a permis de rembourser 4,57 milliards de FCFP de frais médicaux. Les dépenses annuelles de l'Etat représentent **645 408,24 F CFP** par habitant en 2008 (hors dispositif de défiscalisation nationale).

Les dépenses directes de l'Etat répondent aux priorités suivantes :

L'avenir de la jeunesse polynésienne reste une préoccupation majeure de l'Etat.

Ainsi, avec **66,04 milliards de F CFP (39,36 % du montant total des dépenses réalisées)**, l'éducation nationale, l'enseignement supérieur, la formation, la recherche et la culture représentent la 1ère dépense de l'Etat en Polynésie française.

La justice et sécurité des polynésiens

32,52 milliards de F CFP (19,37 %) ont été consacrés à l'exercice des missions

régaliennes de l'Etat.

Source: www.polynesie-francaise.pref.gouv.fr

ANNEXE 2. LA HIÉRARCHIE DES PEUPLES ET L'INTÉRÊT NATIONAL

Quelle que soit la légitimité des aspirations que pourraient avoir certains des 61,870 Mélanésiens, la France millénaire ne peut pas compromettre son destin de grande puissance pour les satisfaire.

Il y a une différence de hiérarchie qu'il faut bien voir. Dans la balance de l'histoire, on ne peut pas mettre dans un homme plateau, d'un côté, E. Machoro, son charisme et ses exploits à Thio, et M. Jean-Marie Djibaou et son habileté, et Hienghène, Bourail, Canala, Ataï, quelques légendes, la grande case, une théologie de l'homme, du sol, de la Terre, et de l'autre côté, sur un même plan, Clovis, la renaissance carolingienne, Milan de Capétiens, l'abbaye de Saint-Benoît-sur-Loire, l'épopée des croisades, le souffle de Bouvines, Saint-Louis, à Reims, Marignan, Chenonceaux, le panache blanc du bon roi Henri, Richelieu, Versailles, Pascal, Jean Bart, le Siècle des Lumières, l'encyclopédie, Duplex, mon calme, la nuit du quatre août, celle de Varennes, Valmy, du Maurier, Arcole, les Pyramides, Wagram, la vieille garde, Gavroche, les Trois Glorieuses, Ferdinand de Lesseps, Verlaine, l'École de la République, Pasteur, Clément Ader, la Marne, les tranchées, Marie Curie, le Vel' d'Hiv', le 18 juin, le clair, Colombey-les-Deux-Églises, le Concorde, Mururoa, mais aussi les larmes de Crécy, Azincourt, Pavie, la Bérézina, Sedan ou Dien-Bien-Phu.

Qui ne voit que ce n'est pas comparable ? Que le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes, s'arrête là où commence le droit d'un peuple à se survivre à lui-même.

Pour rester une grande puissance, la France ayant besoin notamment de la Nouvelle-Calédonie et de ses 2 millions de kilomètres carrés de territoire maritime, tout le reste est intendance. Discussions techniques. Aussi respectables soient les hommes et leurs combats, on ne transige pas avec ces impératifs. Qui ne peut comprendre cela ?

ANNEXE 3. LES BUTS DU FESTIVAL MELANESIA 2000 EXPOSÉS PAR JEAN-MARIE TJIBAOU

« Nous avons voulu ce festival parce que nous croyons en la possibilité d'échanges plus profonds et plus suivis entre la culture européenne et la culture canaque. Pour que cette rencontre se réalise, un préalable nécessaire : la reconnaissance d'une culture par l'autre. Il s'agit de renaître ensemble à une dimension culturelle nouvelle. Sans cette volonté, nous continuerons dos à dos notre dialogue de sourds. Gagner ce pari du dialogue exige une préparation, Melanesia 2000 peut en être la première étape.

Le groupe mélanésien doit retrouver sa fierté et dans une personnalité culturelle originale que les circonstances historiques du peuplement l'ont amené à renier. Sans cesse point par point, les mélanésiens ont été engagés à adopter une échelle de valeurs nouvelles qui les laissent aujourd'hui sur leur faim. Que le Kanake redécouvre son identité et la condition de l'avenir. Il s'agit pour lui de régler son compte au complexe d'infériorité, liée en grande partie à l'insignifiance culturelle à laquelle il s'est trouvé réduit. Depuis 100 ans, les slogans traditionnels sont : 'Kanakanak, convertissez-vous, Kanakanak, civilisez-vous'. Le raboutage systématique de tous ceux qui faisaient sa culture, sa personnalité a été et le prix de cette intégration ratée où il a perdu beaucoup de sa raison de vivre sans en trouver une nouvelle. Une des conséquences a été la honte de sa personnalité propre et le mépris de lui-même qu'il noie dans l'alcool.

Il faut aujourd'hui parce que les circonstances sont autres, qu'il affirme son droit d'être et d'exister culturellement en Nouvelle-Calédonie. Nous sommes convaincus que l'on a fait fausse route et qu'aujourd'hui, la gloire de la foi et l'honneur de la civilisation et d'inviter le canaque à venir au banquet des civilisations, non en mendiant déculturé mais en homme libre. Le festival doit permettre au Kanak de se projeter face à lui-même pour qu'il redécouvre et redéfinisse son identité aujourd'hui. Le festival doit l'aider à reprendre confiance en lui-même, a retrouvé plus de dignité et de fierté par rapport à un patrimoine culturel reconnu aujourd'hui comme une pierre vivante de la culture de l'humanité.» (Jean-Marie Tjibaou Kanake 32)

ANNEXE 4. LETTRE DE JEAN-MARIE TJIBAOU À FRANÇOIS MITTERAND

Monsieur le président, quel avenir nous réservez-vous ? Serons-nous les derniers des Mohicans de la région Pacifique, comme il y eut les derniers Tasmaniens ? Vous le savez, le peuple kanak a toujours refusé d'être considéré comme un vestige archéologique de l'histoire du monde. Il se refusera encore plus d'être celui de l'histoire coloniale française.

Monsieur le président, au moment où vous achevez votre septennat, je tiens à vous remercier de ne pas avoir hésité à utiliser les termes de situation coloniale pour qualifier celle qui prévaut en Nouvelle-Calédonie et qui se traduit par l'injustice pour le peuple canaque.

L'opinion publique française est sensible aux massacres en Palestine à Gaza. Je vous demande de rappeler aux Français que chez eux, dans un pays du monde bout du monde qu'ils appellent la France, la situation est la même que dans les territoires occupés et que cette situation est de plus en plus tragique pour notre peuple....

La revendication du peuple canaque est une revendication de dignité et de recouvrement des libertés dans l'indépendance.

Je souhaite que vous soyez à nouveau le représentant de tous les hommes qui se réfèrent aux droits de l'homme et à une image progressiste moderne de la France. À cause de ce que vous êtes personnellement, à cause des orientations que vous avez prises et de la fidélité à votre option pour la dignité des hommes, à cause de cette considération que nous avons pour vous, nous pensons que vous devriez, si vous êtes élus, imaginer des solutions de justice. Français et canaques sont considérés comme des adversaires. De plus en plus, ils vont devenir des ennemis. À moins que vous acceptiez de tracer avec nous un chemin de liberté pour le peuple canaque et pour tous ceux qui habitent en Calédonie. Et pour l'honneur du peuple que vous représentez.

Monsieur le président, j'espère que le message que je vous transmets ne restera pas vain. Notre peuple encourt de plus en plus de risques pour sa sécurité physique. J'aimerais que vous puissiez mettre l'opinion publique française devant ses responsabilités, que vous l'interpelliez au cours de cette campagne électorale pour qu'elle se rende compte en son sein de la pratique des dénis de justice. Peut-elle tolérer chez elles des pratiques dénoncées ailleurs, en Afrique du Sud ou dans les territoires occupés ?

Les ingrédients mis en place par le gouvernement de M. Chirac déterminent les mêmes effets.

J'espère, monsieur le président, que vous pourrez revenir en force à la tête de l'État pour offrir à notre peuple, et à la France bien sûr, une nouvelle ère de liberté.» (Alban Bensa and Éric Wittersheim 239-241)

ANNEXE 5. LETTRE OUVERTE DE FRANÇOIS MITTERAND SUR LA DÉCOLONISATION DE LA NOUVELLE-CALÉDONIE RÉPONDANT À CELLE DE JEAN-MARIE TJIBAOU

(...) Mais, tandis que j'écris ces lignes, on pose sur ma table un message de M. Tjibaou. C'est un appel au secours en même temps qu'un rappel des principes qu'il inspire. Il combat pour l'indépendance de la Nouvelle-Calédonie et, pour lui, la Nouvelle-Calédonie, c'est avant tout le peuple canaque. Je résume un peu vite, peut-être, sa pensée. M. Tjibaou et son parti ne demande pas l'exclusion des Français d'origine et des autres ethnies. Ils veulent simplement, si je puis dire, en décider eux-mêmes, car ils sont, à eux seuls, le suffrage universel.

Je connais cette théorie. Depuis sept ans que je le rencontre, M. Tjibaou ne varie pas. Stanhope que je respecte, avec lequel les mots vont plus loin que les mots. Mais je ne crois pas que l'antériorité historique des canaques sur cette terre suffise à fonder le droit. Histoire contre histoire : les calédoniens d'origine européenne ont eux aussi, par leur labeur, modelé ce sol, ce sont nos vies de sa substance, et ont enfoncé leurs racines. Les deux communautés face à face n'ont aucune chance d'imposer durablement leur loi, sans l'autre et contre l'autre- sinon par la violence, et la violence elle-même atteindra ses limites. L'indépendance, pourquoi pas ? La population eut été homogène que la Nouvelle-Calédonie en serait là, comme ses voisins. Mais l'indépendance dans cet état de rupture, entre deux populations d'importance comparable, signifie guerre civile, la seule guerre inexpiable, et donc l'écrasement d'un des deux camps.[...] Le droit bafoué les Kanak ne sera relevé, restaurer que par la paix intérieure est le garant de cette paix et de ses droits ne peut être que la république française. Il n'est pas d'autres arbitres. Je ne dénonce pas là un principe, je constate un fait et se fait commande le salut de tous.

Les calédoniens d'origine européenne, E. ne bâtissent pas de théorie. Ils ont le pouvoir. Les plus forts le Gard. Sans nuances. Les Kanak avaient des terres, ont les leurs apprises. Des ministres de la république, avant et après 1980, avait cherché à leur rendre justice par une réforme foncière. Ces ministres sont partis. La réforme aussi. Les Kanak ont une culture. Des ministres français, avant et après 1981, avait voulu la protéger et avait pour cela créer un office culturel. Les ministres sont partis. [...] Il n'y avait pas de bacheliers canaques jusqu'en 1962. Il y avait peu de médecins ou d'ingénieurs canaques, 36 instituteurs sur les plus de 800, six fonctionnaires de rang élevé sur près de 1000. Les trois régions à majorité canaque ont reçu un demi-milliard de francs pacifiques ; la région sud, 6 milliards et demi. Je veux dire par là que si l'ultime chance de la Nouvelle-Calédonie de vivre en paix et les Kanak d'être entendu tient à la république, la république doit être juste. L'exclusion des minorités n'est pas de notre tradition. Voici ce que je puis répondre à M. Tjibaou comme à vous, mes chers compatriotes. La Nouvelle-Calédonie avance dans la nuit, se cogne aux murs, se blesse. La crise dont elle souffre rassemble, en miniature, toutes les composantes du drame colonial. Il est temps d'en sortir. Je forme des vœux pour que les communautés en présence évitent le piège d'un affrontement, ces prochaines semaines, ensuite, j'userais du pouvoir que vous me confierez pour que l'histoire de France, à l'autre bout du monde, retrouve sa vieille sagesse. (Alban Benza and Éric Wittersheim 239-241)

ANNEXE 6. LES ACCORDS DE NOUMÉA

JORF n°121 du 27 mai 1998 page 8039

ACCORD

Accord sur la Nouvelle-Calédonie signé à Nouméa le 5 mai 1998

NOR: PRMX9801273X

Préambule

1. Lorsque la France prend possession de la Grande Terre, que James Cook avait dénommée « Nouvelle-Calédonie », le 24 septembre 1853, elle s'approprie un territoire selon les conditions du droit international alors reconnu par les nations d'Europe et d'Amérique, elle n'établit pas des relations de droit avec la population autochtone. Les traités passés, au cours de l'année 1854 et les années suivantes, avec les autorités coutumières, ne constituent pas des accords équilibrés mais, de fait, des actes unilatéraux.

Or, ce territoire n'était pas vide.

La Grande Terre et les îles étaient habitées par des hommes et des femmes qui ont été dénommés kanak. Ils avaient développé une civilisation propre, avec ses traditions, ses langues, la coutume qui organisait le champ social et politique. Leur culture et leur imaginaire s'exprimaient dans diverses formes de création.

L'identité kanak était fondée sur un lien particulier à la terre. Chaque individu, chaque clan se définissait par un rapport spécifique avec une vallée, une colline, la mer, une embouchure de rivière, et gardait la mémoire de l'accueil d'autres familles. Les noms que la tradition donnait à chaque élément du paysage, les tabous marquant certains d'entre eux, les chemins coutumiers structuraient l'espace et les échanges.

2. La colonisation de la Nouvelle-Calédonie s'est inscrite dans un vaste mouvement historique où les pays d'Europe ont imposé leur domination au reste du monde.

Des hommes et des femmes sont venus en grand nombre, aux XIXe et XXe siècles, convaincus d'apporter le progrès, animés par leur foi religieuse, venus contre leur gré ou cherchant une seconde chance en Nouvelle-Calédonie. Ils se sont installés et y ont fait souche. Ils ont apporté avec eux leurs idéaux, leurs connaissances, leurs espoirs, leurs ambitions, leurs illusions et leurs contradictions.

Parmi eux certains, notamment des hommes de culture, des prêtres ou des pasteurs, des médecins et des ingénieurs, des administrateurs, des militaires, des responsables politiques ont

porté sur le peuple d'origine un regard différent, marqué par une plus grande compréhension ou une réelle compassion.

Les nouvelles populations sur le territoire ont participé, dans des conditions souvent difficiles, en apportant des connaissances scientifiques et techniques, à la mise en valeur minière ou agricole et, avec l'aide de l'Etat, à l'aménagement de la Nouvelle-Calédonie. Leur détermination et leur inventivité ont permis une mise en valeur et jeté les bases du développement.

La relation de la Nouvelle-Calédonie avec la métropole lointaine est demeurée longtemps marquée par la dépendance coloniale, un lien univoque, un refus de reconnaître les spécificités, dont les populations nouvelles ont aussi souffert dans leurs aspirations.

3. Le moment est venu de reconnaître les ombres de la période coloniale, même si elle ne fut pas dépourvue de lumière.

Le choc de la colonisation a constitué un traumatisme durable pour la population d'origine.

Des clans ont été privés de leur nom en même temps que de leur terre. Une importante colonisation foncière a entraîné des déplacements considérables de population, dans lesquels des clans kanak ont vu leurs moyens de subsistance réduits et leurs lieux de mémoire perdus. Cette dépossession a conduit à une perte des repères identitaires.

L'organisation sociale kanak, même si elle a été reconnue dans ses principes, s'en est trouvée bouleversée. Les mouvements de population l'ont déstructurée, la méconnaissance ou des stratégies de pouvoir ont conduit trop souvent à nier les autorités légitimes et à mettre en place des autorités dépourvues de légitimité selon la coutume, ce qui a accentué le traumatisme identitaire.

Simultanément, le patrimoine artistique kanak était nié ou pillé.

A cette négation des éléments fondamentaux de l'identité kanak se sont ajoutées des limitations aux libertés publiques et une absence de droits politiques, alors même que les kanak avaient payé un lourd tribut à la défense de la France, notamment lors de la Première Guerre mondiale.

Les kanak ont été repoussés aux marges géographiques, économiques et politiques de leur propre pays, ce qui ne pouvait, chez un peuple fier et non dépourvu de traditions guerrières, que provoquer des révoltes, lesquelles ont suscité des répressions violentes, aggravant les ressentiments et les incompréhensions.

La colonisation a porté atteinte à la dignité du peuple kanak qu'elle a privé de son identité. Des hommes et des femmes ont perdu dans cette confrontation leur vie ou leurs raisons de vivre. De grandes souffrances en sont résultées. Il convient de faire mémoire de ces moments difficiles, de reconnaître les fautes, de restituer au peuple kanak son identité confisquée, ce qui équivaut pour lui à une reconnaissance de sa souveraineté, préalable à la fondation d'une nouvelle souveraineté, partagée dans un destin commun.

4. La décolonisation est le moyen de refonder un lien social durable entre les communautés qui vivent aujourd'hui en Nouvelle-Calédonie, en permettant au peuple kanak d'établir avec la France des relations nouvelles correspondant aux réalités de notre temps.

Les communautés qui vivent sur le territoire ont acquis par leur participation à l'édification de la Nouvelle-Calédonie une légitimité à y vivre et à continuer de contribuer à son développement. Elles sont indispensables à son équilibre social et au fonctionnement de son économie et de ses institutions sociales. Si l'accession des kanak aux responsabilités demeure insuffisante et doit être accrue par des mesures volontaristes, il n'en reste pas moins que la participation des autres communautés à la vie du territoire lui est essentielle.

Il est aujourd'hui nécessaire de poser les bases d'une citoyenneté de la Nouvelle-Calédonie, permettant au peuple d'origine de constituer avec les hommes et les femmes qui y vivent une communauté humaine affirmant son destin commun.

La taille de la Nouvelle-Calédonie et ses équilibres économiques et sociaux ne permettent pas d'ouvrir largement le marché du travail et justifient des mesures de protection de l'emploi local.

Les accords de Matignon signés en juin 1988 ont manifesté la volonté des habitants de Nouvelle-Calédonie de tourner la page de la violence et du mépris pour écrire ensemble des pages de paix, de solidarité et de prospérité.

Dix ans plus tard, il convient d'ouvrir une nouvelle étape, marquée par la pleine reconnaissance de l'identité kanak, préalable à la refondation d'un contrat social entre toutes les communautés qui vivent en Nouvelle-Calédonie, et par un partage de souveraineté avec la France, sur la voie de la pleine souveraineté.

Le passé a été le temps de la colonisation. Le présent est le temps du partage, par le rééquilibrage. L'avenir doit être le temps de l'identité, dans un destin commun.

La France est prête à accompagner la Nouvelle-Calédonie dans cette voie.

5. Les signataires des accords de Matignon ont donc décidé d'arrêter ensemble une solution négociée, de nature consensuelle, pour laquelle ils appelleront ensemble les habitants de Nouvelle-Calédonie à se prononcer.

Cette solution définit pour vingt années l'organisation politique de la Nouvelle-Calédonie et les modalités de son émancipation.

Sa mise en œuvre suppose une loi constitutionnelle que le Gouvernement s'engage à préparer en vue de son adoption au Parlement.

La pleine reconnaissance de l'identité kanak conduit à préciser le statut coutumier et ses liens avec le statut civil des personnes de droit commun, à prévoir la place des structures coutumières dans les institutions, notamment par l'établissement d'un Sénat coutumier, à protéger et valoriser le patrimoine culturel kanak, à mettre en place de nouveaux mécanismes juridiques et financiers

pour répondre aux demandes exprimées au titre du lien à la terre, tout en favorisant sa mise en valeur, et à adopter des symboles identitaires exprimant la place essentielle de l'identité kanak du pays dans la communauté de destin acceptée.

Les institutions de la Nouvelle-Calédonie traduiront la nouvelle étape vers la souveraineté : certaines des délibérations du Congrès du territoire auront valeur législative et un Exécutif élu les préparera et les mettra en œuvre.

Au cours de cette période, des signes seront donnés de la reconnaissance progressive d'une citoyenneté de la Nouvelle-Calédonie, celle-ci devant traduire la communauté de destin choisie et pouvant se transformer, après la fin de la période, en nationalité, s'il en était décidé ainsi.

Le corps électoral pour les élections aux assemblées locales propres à la Nouvelle-Calédonie sera restreint aux personnes établies depuis une certaine durée.

Afin de tenir compte de l'étroitesse du marché du travail, des dispositions seront définies pour favoriser l'accès à l'emploi local des personnes durablement établies en Nouvelle-Calédonie.

Le partage des compétences entre l'Etat et la Nouvelle-Calédonie signifiera la souveraineté partagée. Il sera progressif. Des compétences seront transférées dès la mise en œuvre de la nouvelle organisation. D'autres le seront selon un calendrier défini, modulable par le Congrès, selon le principe d'auto-organisation. Les compétences transférées ne pourront revenir à l'Etat, ce qui traduira le principe d'irréversibilité de cette organisation.

La Nouvelle-Calédonie bénéficiera pendant toute la durée de mise en œuvre de la nouvelle organisation de l'aide de l'Etat, en termes d'assistance technique et de formation et des financements nécessaires, pour l'exercice des compétences transférées et pour le développement économique et social.

Les engagements seront inscrits dans des programmes pluriannuels. La Nouvelle-Calédonie prendra part au capital ou au fonctionnement des principaux outils du développement dans lesquels l'Etat est partie prenante.

Au terme d'une période de vingt années, le transfert à la Nouvelle-Calédonie des compétences régaliennes, l'accès à un statut international de pleine responsabilité et l'organisation de la citoyenneté en nationalité seront proposés au vote des populations intéressées.

Leur approbation équivaldrait à la pleine souveraineté de la Nouvelle-Calédonie.

Document d'orientation

1. L'identité kanak

L'organisation politique et sociale de la Nouvelle-Calédonie doit mieux prendre en compte l'identité kanak.

1.1. Le statut civil particulier

Certains kanak ont le statut civil de droit commun sans l'avoir souhaité.

Le statut civil particulier est source d'insécurité juridique et ne permet pas de répondre de manière satisfaisante à certaines situations de la vie moderne.

En conséquence, les orientations suivantes sont retenues :

- le statut civil particulier s'appellera désormais « statut coutumier » ;
- toute personne pouvant relever du statut coutumier et qui y aurait renoncé, ou qui s'en serait trouvée privée à la suite d'une renonciation faite par ses ancêtres ou par mariage ou par toute autre cause (cas des enfants inscrits en métropole sur l'état civil) pourra le retrouver. La loi de révision constitutionnelle autorisera cette dérogation à l'article 75 de la Constitution ;
- les règles relatives au statut coutumier seront fixées par les institutions de la Nouvelle-Calédonie, dans les conditions indiquées plus loin ;
- le statut coutumier distinguera les biens situés dans les « terres coutumières » (nouveau nom de la réserve), qui seront appropriés et dévolus en cas de succession selon les règles de la coutume et ceux situés en dehors des terres coutumières qui obéiront à des règles de droit commun.

1.2. Droit et structures coutumières

1.2.1. Le statut juridique du procès-verbal de palabre (dont le nom pourrait être modifié) doit être redéfini, pour lui donner une pleine force juridique, en fixant sa forme et en organisant une procédure d'appel permettant d'éviter toute contestation ultérieure. Le rôle de syndic des affaires coutumières, actuellement tenu par les gendarmes, sera exercé par un autre agent, par exemple de la commune ou de l'aire coutumière.

La forme du procès-verbal de palabre sera définie par le Congrès en accord avec les instances coutumières (voir plus bas). L'appel aura lieu devant le conseil d'aire et l'enregistrement se fera par le conseil d'aire ou la mairie.

1.2.2. Le rôle des aires coutumières sera valorisé, notamment en confiant aux conseils d'aires un rôle dans la clarification et l'interprétation des règles coutumières. Plus généralement,

l'organisation spatiale de la Nouvelle-Calédonie devra mieux tenir compte de leur existence. En particulier les limites communales devraient pouvoir tenir compte des limites des aires.

1.2.3. Le mode de reconnaissance des autorités coutumières sera précisé pour garantir leur légitimité. Il sera défini par l'instance coutumière de la Nouvelle-Calédonie (voir plus bas). Notification en sera faite au représentant de l'Etat et à l'Exécutif de la Nouvelle-Calédonie qui ne pourront que l'enregistrer. Leur statut sera précisé.

1.2.4. Le rôle des autorités coutumières dans la prévention sociale et la médiation pénale sera reconnu. Ce dernier rôle sera prévu dans les textes applicables en Nouvelle-Calédonie en matière de procédure pénale.

Les autorités coutumières pourront être associées à l'élaboration des décisions des assemblées locales, à l'initiative des assemblées de provinces ou des communes.

1.2.5. Le Conseil coutumier de la Nouvelle-Calédonie deviendra un « Sénat coutumier », composé de seize membres (deux par aire coutumière), obligatoirement consulté sur les sujets intéressant l'identité kanak.

1.3. Le patrimoine culturel

1.3.1. Les noms de lieux

Les noms kanak des lieux seront recensés et rétablis. Les sites sacrés selon la tradition kanak seront identifiés et juridiquement protégés, selon les règles applicables en matière de monuments historiques.

1.3.2. Les objets culturels

L'Etat favorisera le retour en Nouvelle-Calédonie d'objets culturels kanak qui se trouvent dans des musées ou des collections, en France métropolitaine ou dans d'autres pays. Les moyens juridiques dont dispose l'Etat pour la protection du patrimoine national seront mis en oeuvre à cette fin. Des conventions seront passées avec ces institutions pour le retour de ces objets ou leur mise en valeur.

1.3.3. Les langues

Les langues kanak sont, avec le français, des langues d'enseignement et de culture en Nouvelle-Calédonie. Leur place dans l'enseignement et les médias doit donc être accrue et faire l'objet d'une réflexion approfondie.

Une recherche scientifique et un enseignement universitaire sur les langues kanak doivent être organisés en Nouvelle-Calédonie. L'Institut national des langues et civilisations orientales y jouera un rôle essentiel. Pour que ces langues trouvent la place qui doit leur revenir dans l'enseignement primaire et secondaire, un effort important sera fait sur la formation des formateurs.

Une académie des langues kanak, établissement local dont le conseil d'administration sera composé de locuteurs désignés en accord avec les autorités coutumières, sera mise en place. Elle fixera leurs règles d'usage et leur évolution.

1.3.4. Le développement culturel

La culture kanak doit être valorisée dans les formations artistiques et dans les médias. Les droits des auteurs doivent être effectivement protégés.

1.3.5. Le Centre culturel Tjibaou

L'Etat s'engage à apporter durablement l'assistance technique et les financements nécessaires au Centre culturel Tjibaou pour lui permettre de tenir pleinement son rôle de pôle de rayonnement de la culture kanak.

Sur l'ensemble de ces questions relatives au patrimoine culturel, l'Etat proposera à la Nouvelle-Calédonie de conclure un accord particulier.

1.4. La terre

L'identité de chaque Kanak se définit d'abord en référence à une terre.

Le rôle et les conditions de fonctionnement de l'Agence de développement rural et d'aménagement foncier (ADRAF) devront faire l'objet d'un bilan approfondi. Elle devra disposer des moyens suffisants pour intervenir dans les zones suburbaines. L'accompagnement des attributions de terre devra être accentué pour favoriser l'installation des attributaires et la mise en valeur.

Les terres coutumières doivent être cadastrées pour que les droits coutumiers sur une parcelle soient clairement identifiés. De nouveaux outils juridiques et financiers seront mis en place pour favoriser le développement sur les terres coutumières, dont le statut ne doit pas être un obstacle à la mise en valeur.

La réforme foncière sera poursuivie. Les terres coutumières seront constituées des réserves, des terres attribuées aux « groupements de droit particulier local » et des terres qui seront attribuées par l'ADRAF pour répondre aux demandes exprimées au titre du lien à la terre. Il n'y aura plus ainsi que les terres coutumières et les terres de droit commun. Des baux seront définis par le Congrès, en accord avec le Sénat coutumier, pour préciser les relations entre le propriétaire coutumier et l'exploitant sur les terres coutumières. Les juridictions statuant sur les litiges seront les juridictions de droit commun avec des assesseurs coutumiers.

Les domaines de l'Etat et du territoire doivent faire l'objet d'un examen dans la perspective d'attribuer ces espaces à d'autres collectivités ou à des propriétaires coutumiers ou privés, en vue de rétablir des droits ou de réaliser des aménagements d'intérêt général. La question de la zone maritime sera également examinée dans le même esprit.

1.5. Les symboles

Des signes identitaires du pays, nom, drapeau, hymne, devise, graphismes des billets de banque devront être recherchés en commun pour exprimer l'identité kanak et le futur partagé entre tous.

La loi constitutionnelle sur la Nouvelle-Calédonie prévoira la possibilité de changer ce nom, par « loi du pays » adoptée à la majorité qualifiée (voir plus bas).

Une mention du nom du pays pourra être apposée sur les documents d'identité, comme signe de citoyenneté.

2. Les institutions

L'un des principes de l'accord politique est la reconnaissance d'une citoyenneté de la Nouvelle-Calédonie. Celle-ci traduit la communauté de destin choisie et s'organiserait, après la fin de la période d'application de l'accord, en nationalité, s'il en était décidé ainsi.

Pour cette période, la notion de citoyenneté fonde les restrictions apportées au corps électoral pour les élections aux institutions du pays et pour la consultation finale. Elle sera aussi une référence pour la mise au point des dispositions qui seront définies pour préserver l'emploi local.

La loi constitutionnelle le permettra.

2.1. Les assemblées

2.1.1. Les assemblées de province seront composées, respectivement pour les îles Loyauté, le Nord et le Sud, de sept, quinze et trente-deux membres, également membres du Congrès, ainsi que de sept, sept et huit membres supplémentaires, non membres du Congrès lors de la mise en place des institutions. Les assemblées de province pourront réduire, pour les mandats suivants, l'effectif des conseillers non-membres du Congrès.

2.1.2. Le mandat des membres du Congrès et des assemblées de province sera de cinq ans.

2.1.3. Certaines délibérations du Congrès auront le caractère de loi du pays et de ce fait ne pourront être contestées que devant le Conseil constitutionnel avant leur publication, sur saisine du représentant de l'Etat, de l'Exécutif de la Nouvelle-Calédonie, d'un président de province, du président du Congrès ou d'un tiers des membres du Congrès.

2.1.4. a) Le Sénat coutumier sera obligatoirement saisi des projets de loi du pays et de délibération lorsqu'ils concerneront l'identité kanak au sens du présent document. Lorsque le texte qui lui sera soumis aura le caractère de loi du pays et concernera l'identité kanak, le Congrès de la Nouvelle-Calédonie devra à nouveau délibérer si le vote du Sénat coutumier n'est pas conforme. Le vote du Congrès s'imposera alors.

b) Un conseil économique et social représentera les principales institutions économiques et sociales de la Nouvelle-Calédonie. Il sera obligatoirement consulté sur les délibérations à caractère économique et social du Congrès. Il comprendra des représentants du Sénat coutumier.

2.1.5. Les limites des provinces et des communes devraient coïncider, de manière qu'une commune n'appartienne qu'à une province.

2.2. Le corps électoral et le mode de scrutin

2.2.1. Le corps électoral

Le corps électoral pour les consultations relatives à l'organisation politique de la Nouvelle-Calédonie intervenant à l'issue du délai d'application du présent accord (point 5) comprendra exclusivement : les électeurs inscrits sur les listes électorales aux dates des consultations électorales prévues au 5 et qui ont été admis à participer au scrutin prévu à l'article 2 de la loi référendaire, ou qui remplissaient les conditions pour y participer, ainsi que ceux qui pourront justifier que les interruptions dans la continuité de leur domicile en Nouvelle-Calédonie étaient dues à des raisons professionnelles ou familiales, ceux qui, de statut coutumier ou nés en Nouvelle-Calédonie, y ont eu le centre de leurs intérêts matériels et moraux et ceux qui ne sont pas nés en Nouvelle-Calédonie mais dont l'un des parents y est né et qui y ont le centre de leurs intérêts matériels et moraux.

Pourront également voter pour ces consultations les jeunes atteignant la majorité électorale, inscrits sur les listes électorales, et qui, s'ils sont nés avant 1988, auront eu leur domicile en Nouvelle-Calédonie de 1988 à 1998 ou, s'ils sont nés après 1988, ont eu un de leurs parents qui remplissait ou aurait pu remplir les conditions pour voter au scrutin de la fin de 1998.

Pourront également voter à ces consultations les personnes qui pourront justifier, en 2013, de vingt ans de domicile continu en Nouvelle-Calédonie.

Comme il avait été prévu dans le texte signé des accords de Matignon, le corps électoral aux assemblées des provinces et au Congrès sera restreint : il sera réservé aux électeurs qui remplissaient les conditions pour voter au scrutin de 1998, à ceux qui, inscrits au tableau annexe, rempliront une condition de domicile de dix ans à la date de l'élection, ainsi qu'aux électeurs atteignant l'âge de la majorité pour la première fois après 1998 et qui, soit justifieront de dix ans de domicile en 1998, soit auront eu un parent remplissant les conditions pour être électeur au scrutin de la fin de 1998, soit, ayant eu un parent inscrit sur un tableau annexe justifieront d'une durée de domicile de dix ans en Nouvelle-Calédonie à la date de l'élection.

La notion de domicile s'entendra au sens de l'article 2 de la loi référendaire. La liste des électeurs admis à participer aux scrutins sera arrêtée avant la fin de l'année précédant le scrutin.

Le corps électoral restreint s'appliquerait aux élections communales si les communes avaient une organisation propre à la Nouvelle-Calédonie.

2.2.2. Pour favoriser l'efficacité du fonctionnement des assemblées locales, en évitant les conséquences d'une dispersion des suffrages, le seuil de 5 % s'appliquera aux inscrits et non aux exprimés.

2.3. L'Exécutif

L'Exécutif de la Nouvelle-Calédonie deviendra un gouvernement collégial, élu par le Congrès, responsable devant lui.

L'Exécutif sera désigné à la proportionnelle par le Congrès, sur proposition par les groupes politiques de listes de candidats, membres ou non du Congrès. L'appartenance au Gouvernement sera incompatible avec la qualité de membre du Congrès ou des assemblées de province. Le membre du Congrès ou de l'assemblée de province élu membre du Gouvernement est remplacé à l'assemblée par le suivant de liste. En cas de cessation de fonctions, il retrouvera son siège.

La composition de l'Exécutif sera fixée par le Congrès.

Le représentant de l'Etat sera informé de l'ordre du jour des réunions du Gouvernement et assistera à ses délibérations. Il recevra les projets de décisions avant leur publication et pourra demander une seconde délibération de l'Exécutif.

2.4. Les communes

Les compétences des communes pourront être élargies en matière d'urbanisme, de développement local, de concessions de distribution d'électricité et de fiscalité locale. Elles pourront bénéficier de transferts domaniaux.

3. Les compétences

Les compétences détenues par l'Etat seront transférées à la Nouvelle-Calédonie dans les conditions suivantes :

- certaines seront transférées dès la mise en œuvre de la nouvelle organisation politique ;
- d'autres le seront dans des étapes intermédiaires ;
- d'autres seront partagées entre l'Etat et la Nouvelle-Calédonie ;
- les dernières, de caractère régalien, ne pourront être transférées qu'à l'issue de la consultation mentionnée au 5.

Le Congrès, à la majorité qualifiée des trois cinquièmes, pourra demander à modifier l'échéancier prévu des transferts de compétences, à l'exclusion des compétences de caractère régalien. L'Etat participera pendant cette période à la prise en charge financière des

compétences transférées. Cette compensation financière sera garantie par la loi constitutionnelle.

3.1. Les compétences nouvelles conférées à la Nouvelle-Calédonie

3.1.1. Les compétences immédiatement transférées

Le principe du transfert est acquis dès l'installation des institutions issues du présent accord : la mise en place s'effectuera au cours du premier mandat du Congrès :

- le droit à l'emploi : la Nouvelle-Calédonie mettra en place, en liaison avec l'Etat, des mesures destinées à offrir des garanties particulières pour le droit à l'emploi de ses habitants. La réglementation sur l'entrée des personnes non établies en Nouvelle-Calédonie sera confortée.

Pour les professions indépendantes le droit d'établissement pourra être restreint pour les personnes non établies en Nouvelle-Calédonie.

Pour les salariés du secteur privé et pour la fonction publique territoriale, une réglementation locale sera définie pour privilégier l'accès à l'emploi des habitants.

- le droit au travail des ressortissants étrangers ;
- le commerce extérieur, dont la réglementation des importations, et l'autorisation des investissements étrangers ;
- les communications extérieures en matière de poste et de télécommunications à l'exclusion des communications gouvernementales et de la réglementation des fréquences radioélectriques ;
- la navigation et les dessertes maritimes internationales ;
- les communications extérieures en matière de desserte aérienne lorsqu'elles n'ont pour escale en France que la Nouvelle-Calédonie et dans le respect des engagements internationaux de la France ;
- l'exploration, l'exploitation, la gestion et la conservation des ressources naturelles, biologiques et non biologiques de la zone économique ;
- les principes directeurs du droit du travail ;
- les principes directeurs de la formation professionnelle ;

- la médiation pénale coutumière ;
- la définition de peines contraventionnelles pour les infractions aux lois du pays ;
- les règles relatives à l'administration provinciale ;
- les programmes de l'enseignement primaire, la formation des maîtres et le contrôle pédagogique ;
- le domaine public maritime, transféré aux provinces.

3.1.2. Les compétences transférées dans une seconde étape

Dans une étape intermédiaire, au cours des second et troisième mandats du Congrès, les compétences suivantes seront transférées à la Nouvelle-Calédonie :

- les règles concernant l'état civil, dans le cadre des lois existantes ;
- les règles de police et de sécurité en matière de circulation aérienne et maritime intérieure ;
- l'élaboration des règles et la mise en œuvre des mesures intéressant la sécurité civile.

Toutefois, un dispositif permettra au représentant de l'Etat de prendre les mesures nécessaires en cas de carence ;

- le régime comptable et financier des collectivités publiques et de leurs établissements publics ;
- le droit civil et le droit commercial ;
- les principes directeurs de la propriété foncière et des droits réels ;
- la législation relative à l'enfance délinquante et à l'enfance en danger ;
- les règles relatives à l'administration communale ;
- le contrôle administratif des collectivités publiques et de leurs établissements publics ;
- l'enseignement du second degré ;
- les règles applicables aux maîtres de l'enseignement privé sous contrat.

3.2. Les compétences partagées

3.2.1. Les relations internationales et régionales

Les relations internationales sont de la compétence de l'Etat. Celui-ci prendra en compte les intérêts propres de la Nouvelle-Calédonie dans les négociations internationales conduites par la France et l'associera à ces discussions.

La Nouvelle-Calédonie pourra être membre de certaines organisations internationales ou associée à elles, en fonction de leurs statuts (organisations internationales du Pacifique, ONU, UNESCO, OIT, etc.). Le cheminement vers l'émancipation sera porté à la connaissance de l'ONU.

La Nouvelle-Calédonie pourra avoir des représentations dans des pays de la zone Pacifique et auprès de ces organisations et de l'Union européenne.

Elle pourra conclure des accords avec ces pays dans ses domaines de compétence.

Elle sera associée à la renégociation de la décision d'association Europe-PTOM.

Une formation sera mise en place pour préparer des néo-calédoniens à l'exercice de responsabilités dans le domaine des relations internationales.

Les relations de la Nouvelle-Calédonie avec le territoire des îles Wallis-et-Futuna seront précisées par un accord particulier. L'organisation des services de l'Etat sera distincte pour la Nouvelle-Calédonie et ce territoire.

3.2.2. Les étrangers

L'Exécutif de la Nouvelle-Calédonie sera associé à la mise en œuvre de la réglementation relative à l'entrée et au séjour des étrangers.

3.2.3. L'audiovisuel

L'Exécutif est consulté par le Conseil supérieur de l'audiovisuel avant toute décision propre à la Nouvelle-Calédonie.

Une convention pourra être conclue entre le CSA et la Nouvelle-Calédonie pour associer celle-ci à la politique de communication audiovisuelle.

3.2.4. Le maintien de l'ordre

L'Exécutif sera informé par le représentant de l'Etat des mesures prises.

3.2.5. La réglementation minière

Les compétences réservées à l'Etat pour les hydrocarbures, les sels de potasse, le nickel, le chrome et le cobalt seront transférées.

La responsabilité de l'élaboration des règles sera conférée à la Nouvelle-Calédonie, celle de la mise en œuvre aux provinces.

Un conseil des mines, composé de représentants des provinces et auquel assiste le représentant de l'Etat, sera consulté sur les projets de délibérations du Congrès ou des provinces en matière minière. Si son avis n'est pas conforme ou si le représentant de l'Etat exprime un avis défavorable, l'Exécutif de la Nouvelle-Calédonie se prononcera.

3.2.6. Les dessertes aériennes internationales

L'Exécutif sera associé aux négociations lorsque la compétence n'est pas entièrement confiée à la Nouvelle-Calédonie.

3.2.7. L'enseignement supérieur et la recherche scientifique

L'Etat associera l'Exécutif à la préparation des contrats qui le lient aux organismes de recherche implantés en Nouvelle-Calédonie et à l'université, afin de permettre une meilleure prise en compte des besoins spécifiques de la Nouvelle-Calédonie en matière de formation supérieure et de recherche. La Nouvelle-Calédonie pourra conclure des conventions d'objectifs et d'orientation avec ces institutions.

3.3. Les compétences régaliennes

La justice, l'ordre public, la défense et la monnaie (ainsi que le crédit et les changes), et les affaires étrangères (sous réserve des dispositions du 3.2.1) resteront de la compétence de l'Etat jusqu'à la nouvelle organisation politique résultant de la consultation des populations intéressées prévue au 5.

Pendant cette période, des néo-calédoniens seront formés et associés à l'exercice de responsabilités dans ces domaines, dans un souci de rééquilibrage et de préparation de cette nouvelle étape.

4. Le développement économique et social

4.1. La formation des hommes

4.1.1. Les formations devront, dans leur contenu et leur méthode, mieux prendre en compte les réalités locales, l'environnement régional et les impératifs de rééquilibrage. Des discussions s'engageront pour la reconnaissance mutuelle des diplômes et des formations avec les Etats du Pacifique. Le nouveau partage des compétences devra permettre aux habitants de la Nouvelle-Calédonie d'occuper davantage les emplois de formateur.

L'université devra répondre aux besoins de formation et de recherche propres à la Nouvelle-Calédonie.

L'Institut de formation des personnels administratifs sera rattaché à la Nouvelle-Calédonie.

4.1.2. Un programme de formation de cadres moyens et supérieurs, notamment techniques et financiers, sera soutenu par l'Etat à travers les contrats de développement pour accompagner les transferts de compétences réalisés et à venir.

Un programme spécifique, qui prendra la suite du programme « 400 cadres » et concernera les enseignements secondaire, supérieur et professionnel, tendra à la poursuite du rééquilibrage et à l'accession des kanak aux responsabilités dans tous les secteurs d'activités.

4.2. Le développement économique

4.2.1. Des contrats de développement pluriannuels seront conclus avec l'Etat. Ils pourront concerner la Nouvelle-Calédonie, les provinces et les communes et tendront à accroître l'autonomie et la diversification économiques.

4.2.2. Les mines

Un schéma de mise en valeur des richesses minières du territoire sera élaboré. Sa mise en oeuvre sera contrôlée par la Nouvelle-Calédonie grâce au transfert progressif de l'élaboration et de l'application du droit minier.

4.2.3. La politique énergétique contribuera à l'objectif d'autonomie et de rééquilibrage : recherche de sites hydroélectriques, programmation de l'électrification rurale tenant compte des coûts différenciés liés à la géographie du Territoire. Les opérateurs du secteur seront associés à la mise en oeuvre de cette politique.

4.2.4. Le financement de l'économie devra être modernisé :

L'Exécutif sera consulté sur les décisions de politique monétaire.

La Nouvelle-Calédonie sera représentée dans les instances compétentes de l'Institut d'émission.

Pour financer le développement, l'Institut calédonien de participation sera maintenu dans son rôle et ses attributions. Il sera créé un fonds de garantie pour faciliter le financement des projets de développement sur les terres coutumières.

Des objectifs d'intérêt public en faveur du développement seront fixés pour la banque calédonienne d'investissement. Les collectivités, dans la limite de leurs compétences, pourront soutenir le développement des entreprises en collaboration avec le secteur bancaire.

Un dispositif spécifique sera mis en place pour faciliter la restructuration et le redressement des entreprises.

4.3. La politique sociale

4.3.1. L'effort en faveur du logement social sera poursuivi avec le concours de l'Etat. L'attribution des financements et les choix des opérateurs devront contribuer à un équilibre

géographique. Une distinction sera effectuée entre les rôles de collecteur, de promoteur et de gestionnaire du parc social.

4.3.2. Une couverture sociale généralisée sera mise en place.

4.4. Le contrôle des outils de développement

La Nouvelle-Calédonie sera mise à même, au cours de la nouvelle période qui s'ouvre, de disposer d'une maîtrise suffisante des principaux outils de son développement. Lorsque l'Etat détient directement ou indirectement la maîtrise totale ou partielle de ces outils, la Nouvelle-Calédonie le remplacera selon des modalités et des calendriers à déterminer. Lorsque la Nouvelle-Calédonie le souhaitera, les établissements publics nationaux intervenant seulement en Nouvelle-Calédonie deviendront des établissements publics de la Nouvelle-Calédonie.

Sont notamment concernés : Office des postes et télécommunications, Institut de formation des personnels administratifs, Société néo-calédonienne de l'énergie ENERCAL, Institut calédonien de participation, Agence de développement rural et d'aménagement foncier, Agence de développement de la culture kanak...

Lorsque les organismes n'interviennent pas seulement en Nouvelle-Calédonie, celle-ci devra disposer des moyens de faire valoir ses orientations stratégiques en ce qui concerne la Nouvelle-Calédonie par une participation dans le capital ou les instances dirigeantes.

5. L'évolution de l'organisation politique

de la Nouvelle-Calédonie

Au cours du quatrième mandat (de cinq ans) du Congrès, une consultation électorale sera organisée. La date de cette consultation sera déterminée par le Congrès, au cours de ce mandat, à la majorité qualifiée des trois cinquièmes.

Si le Congrès n'a pas fixé cette date avant la fin de l'avant-dernière année de ce quatrième mandat, la consultation sera organisée, à une date fixée par l'Etat, dans la dernière année du mandat.

La consultation portera sur le transfert à la Nouvelle-Calédonie des compétences régaliennes, l'accès à un statut international de pleine responsabilité et l'organisation de la citoyenneté en nationalité.

Si la réponse des électeurs à ces propositions est négative, le tiers des membres du Congrès pourra provoquer l'organisation d'une nouvelle consultation qui interviendra dans la deuxième année suivant la première consultation. Si la réponse est à nouveau négative, une nouvelle

consultation pourra être organisée selon la même procédure et dans les mêmes délais. Si la réponse est encore négative, les partenaires politiques se réuniront pour examiner la situation ainsi créée.

Tant que les consultations n'auront pas abouti à la nouvelle organisation politique proposée, l'organisation politique mise en place par l'accord de 1998 restera en vigueur, à son dernier stade d'évolution, sans possibilité de retour en arrière, cette « irréversibilité » étant constitutionnellement garantie.

Le résultat de cette consultation s'appliquera globalement pour l'ensemble de la Nouvelle-Calédonie. Une partie de la Nouvelle-Calédonie ne pourra accéder seule à la pleine souveraineté ou conserver seule des liens différents avec la France, au motif que les résultats de la consultation électorale y auraient été différents du résultat global.

L'Etat reconnaît la vocation de la Nouvelle-Calédonie à bénéficier, à la fin de cette période, d'une complète émancipation.

6. Application de l'accord

6.1. Textes

Le Gouvernement engagera la préparation des textes nécessaires à la mise en oeuvre de l'accord, et notamment du projet de loi de révision constitutionnelle en vue de son adoption au Parlement. Si cette révision ne pouvait être menée à bien et si les modifications constitutionnelles nécessaires à la mise en application des dispositions de l'accord ne pouvaient être prises, les partenaires se réuniraient pour en examiner les conséquences sur l'équilibre général du présent accord.

6.2. Consultations

Des consultations seront organisées en Nouvelle-Calédonie auprès des organisations politiques, coutumières, économiques et sociales sur l'accord conclu, à l'initiative des signataires.

6.3. Scrutin de 1998

Un scrutin sera organisé avant la fin de l'année 1998 sur l'organisation politique de la Nouvelle-Calédonie, objet du présent accord.

La loi constitutionnelle pour la Nouvelle-Calédonie permettra que ne se prononcent que les électeurs admis à participer au scrutin prévu à l'article 2 de la loi du 9 novembre 1988.

6.4. Elections aux assemblées de province et au Congrès

Des élections aux assemblées de province et au Congrès auront lieu dans les six mois suivant l'adoption des textes relatifs à l'organisation politique de la Nouvelle-Calédonie.

Les mandats des membres des assemblées de province prendront fin à la date de ces élections.

6.5. Comité des signataires

Un comité des signataires sera mis en place pour :

- prendre en compte les avis qui seront formulés par les organismes locaux consultés sur l'accord ;
- participer à la préparation des textes nécessaires pour la mise en œuvre de l'accord ;
- veiller au suivi de l'application de l'accord.

Les documents ci-dessus, préambule et document d'orientation, ont recueilli l'approbation des partenaires des accords de Matignon, traduisant la fin de la négociation, qui s'est déroulée en présence de M. Dominique Bur, délégué du Gouvernement, haut-commissaire de la République.

À Nouméa, le mardi 5 mai 1998. Le Premier ministre, Lionel Jospin

Partenaires

L'Accord de Nouméa, préambule et document d'orientation ont recueilli l'approbation des partenaires des accords de Matignon, traduisant la fin de la négociation, qui s'est déroulée en présence de M. Dominique BUR, Délégué du Gouvernement, Haut-Commissaire de la République.

Les partenaires procéderont aux informations et aux consultations nécessaires avant leur signature, par le Premier Ministre et les signataires, le 5 mai 1998.

Pour la F.L.N.K.S.

Pour le Gouvernement,
ses représentants sur place

Pour la R.P.C.R.



Rock WAMYTAN



Alain CHRISTNACHT



Jacques LAFLEUR



Paul NEAOUTYINE



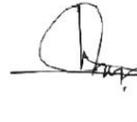
Thierry LATASTE



Pierre FROGIER



Charles PIDJOT



Simon LOUECKHOTE



ANNEXE 7. RAPPORT D'AMNESTIE INTERNATIONALE CONCERNANT L'AUSTRALIE, FIDJI ET LA PAPOUASIE-NOUVELLE-GUINÉE

Voici quelques extraits du rapport 2008 d'Amnistie Internationale concernant l'Australie, Fidji et la Papouasie-Nouvelle-Guinée : «Australie : Discrimination Certains indicateurs mettaient en évidence la persistance d'inégalités criantes entre population indigène et non indigène. Les Aborigènes avaient une espérance de vie inférieure de dix-sept ans à celle du reste de la population et ils étaient 13 fois plus susceptibles d'être emprisonnés que les autres Australiens. » <http://thereport.amnesty.org/fra/regions/asia-pacific/australia>

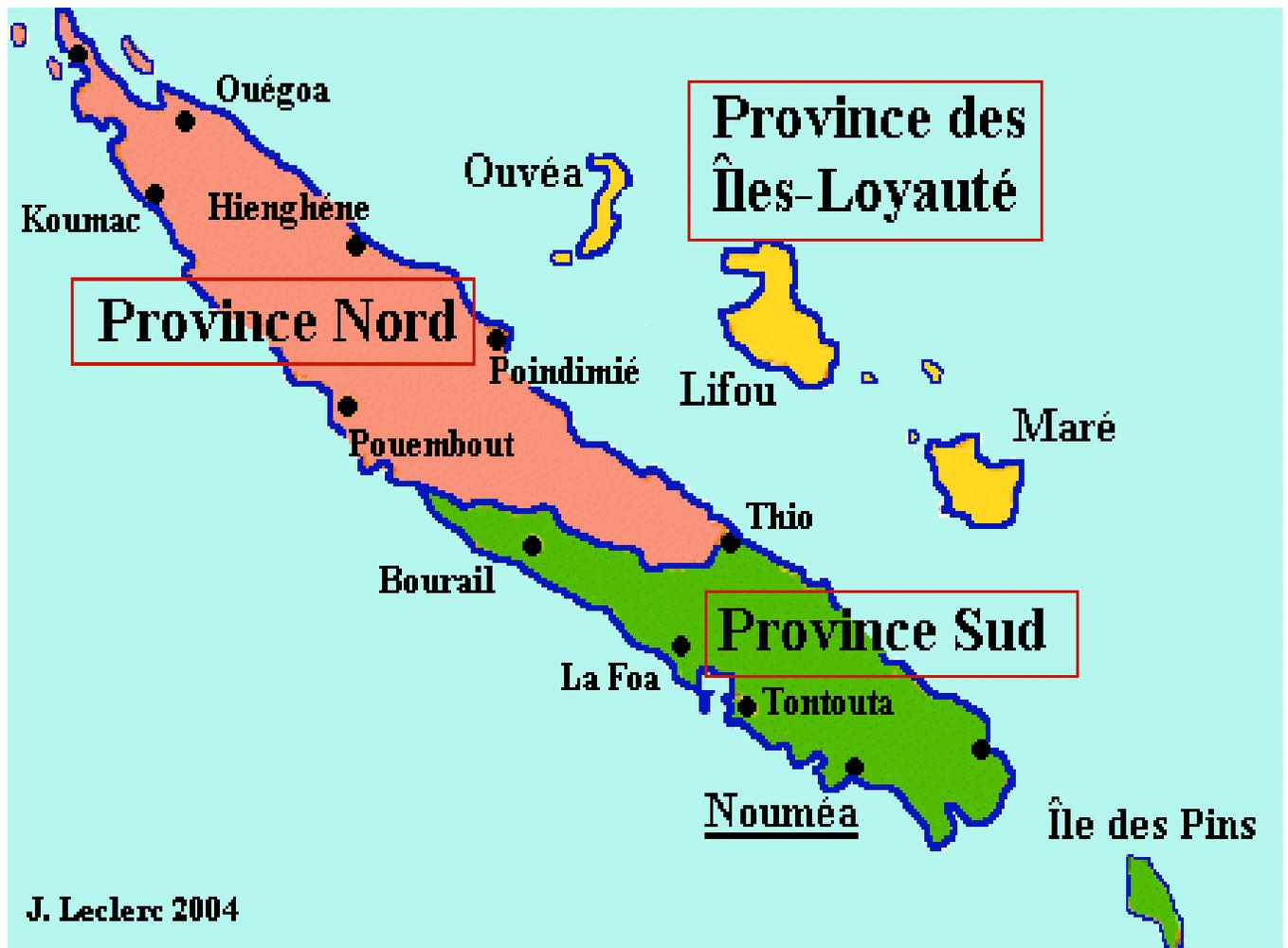
Fidji : «Atteintes à la liberté d'expression et de déplacement : L'état d'urgence imposé de décembre 2006 à mai 2007 a très sérieusement limité la liberté d'expression. Les critiques les plus en vue du gouvernement, parmi lesquels des juristes et, de manière générale, des défenseurs des droits humains, ont fait l'objet de manœuvres d'intimidation de la part de l'armée et ont été interdits de déplacement sans notification préalable.» <http://thereport.amnesty.org/fra/regions/asia-pacific/fiji>

Papouasie-Nouvelle-Guinée : « Forces de police et de sécurité : La police n'avait manifestement ni les moyens ni la volonté de garantir la sécurité des citoyens. Elle ne menait pas systématiquement une enquête lorsqu'un crime était commis, et les responsables de violations n'étaient presque jamais arrêtés. De nombreuses victimes ne parvenaient pas à obtenir justice car les poursuites n'aboutissaient pas, en raison du manque de preuves réunies par la police ou de l'incompétence des représentants du parquet. »

Violences contre les femmes : La violence fondée sur le genre, notamment sexuelle, constituait un phénomène endémique, dans les familles comme au sein de la société en général. Lors des élections, des femmes ont été échangées contre des armes à feu, et des viols collectifs, commis dans le cadre de rivalités tribales, ont été signalés. Bien que les violences contre les femmes aient été dénoncées de manière presque quotidienne dans la presse, et malgré les vives déclarations faites à ce sujet par des membres éminents du gouvernement et divers responsables de l'application des lois, il était rare que de tels faits donnent lieu à une enquête. La lutte contre l'impunité tardait à se concrétiser et les auteurs présumés, notamment lorsqu'ils appartenaient à la police ou exerçaient des fonctions de pouvoir, échappaient à la justice.» <http://thereport.amnesty.org/fra/regions/asia-pacific/papua-new-guinea>

Ces dénonciations de violations des droits fondamentaux des femmes et des hommes sont extraites du rapport de 2008 d'Amnistie Internationale.

ANNEXE 8. FÉDÉRALISATION DE LA NOUVELLE-CALÉDONIE. CARTE DES TROIS PROVINCES INSTITUÉES SUITE AUX ACCORDS DE MATIGNON



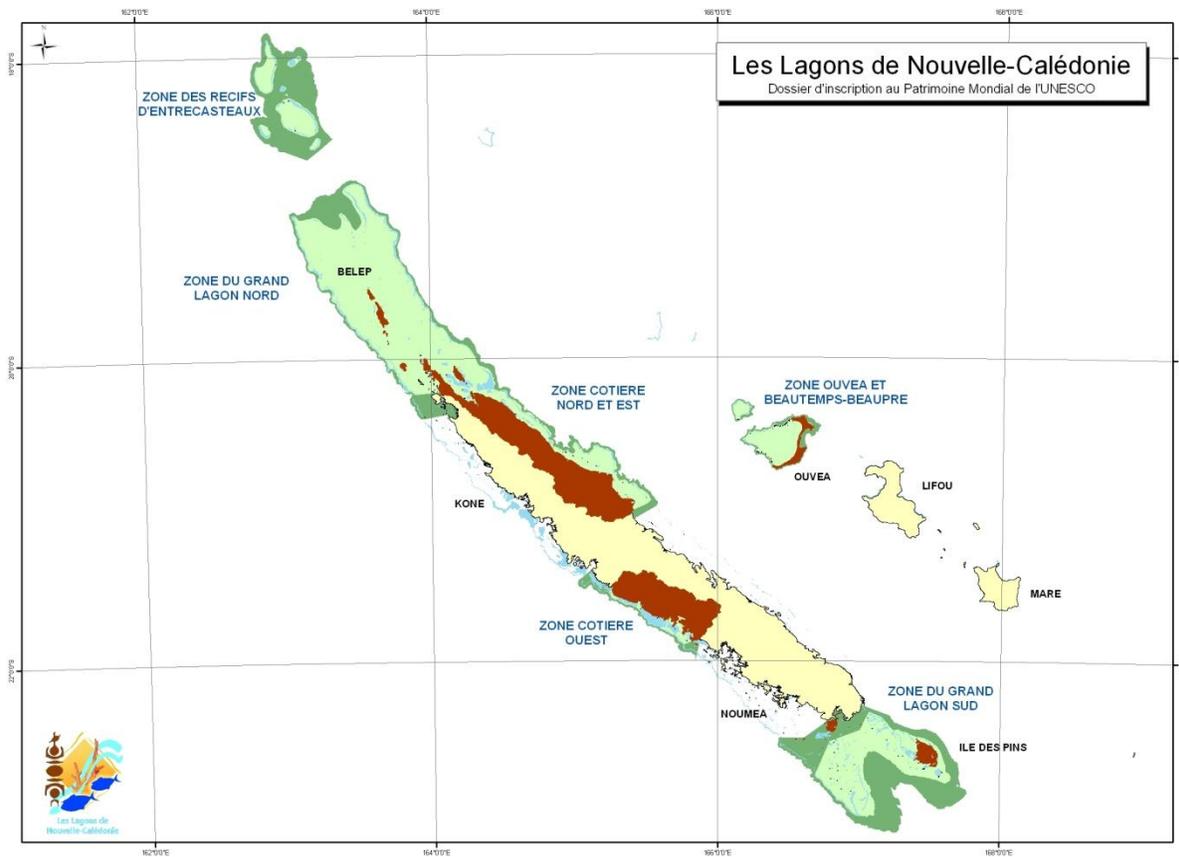
ANNEXE 9. CARTE DES AIRES COUTUMIÈRES ET DES LANGUES DE LA NOUVELLE-CALÉDONIE



Source : Académie des langues Kanak.

<<http://www.alk.gouv.nc/portal/page/portal/alk/langues>>.

ANNEXE 10. CARTE DE L'INSCRIPTION DES LAGONS DE LA NOUVELLE-CALÉDONIE AU PATRIMOINE MONDIAL DE L'UNESCO



Source : UNESCO. <http://whc.unesco.org/fr/list/1115/multiple=1&unique_number=1531>.

ANNEXE 11. CARTE DE LA POLYNÉSIE FRANÇAISE : DISPERSION GÉOGRAPHIQUE PROJÉTÉE SUR UNE CARTE DE L'EUROPE



ANNEXE 12. DISCOURS DE JOHN TEARIKI CONTRE LES ESSAIS NUCLÉAIRES ADRESSÉ AU GÉNÉRAL DE GAULLE

John Teariki, député
Discours d'accueil au général de Gaulle
Papeete, 7 septembre 1966

« Serait-ce abuser de votre bonté, Monsieur le Président, que de vous demander de bien vouloir faire preuve, envers notre ancien député, de la même compréhension qu'envers Monsieur Mohamed Ahmed Issa? Venons-en, maintenant, à la question qui, avec l'affaire Pouvanaa, nous oppose le plus profondément : l'implantation et les activités du centre d'expérimentations du Pacifique en Polynésie française. La création de cet organisme et son installation chez nous, sans que, d'aucune façon, les Polynésiens n'aient été consultés préalablement à ce sujet, alors que leur santé et celle de leurs descendants étaient en jeu, constituent de graves violations du contrat qui nous lie à la France et des droits qui nous sont reconnus par la Charte des Nations Unies. Votre propagande s'efforce de nier l'évidence en prétextant que vos explosions nucléaires et thermonucléaires ne comporteront aucun danger pour nous. Je n'ai pas, ici, le temps de réfuter toutes les contre-vérités qu'elle débite. Je vous indiquerai seulement que les rapports du Comité scientifique des Nations unies pour l'étude des effets des radiations ionisantes, de 1958, 1962 et 1964 établissent de façon formelle :

- d'abord, que la plus petite dose de radiations peut être nocive pour l'homme et sa descendance;
- ensuite et par conséquent, que toute augmentation de la radioactivité ambiante est à éviter;
- enfin, qu'il n'existe aucun moyen de protection efficace contre les effets délétères de la contamination radioactive généralisée due aux retombées des bombes nucléaires et thermonucléaires.

Et ces rapports concluent tous à la nécessité de mettre un terme définitif aux essais d'armes nucléaires. En vous rappelant ces simples vérités scientifiques, énoncées par un organisme international aussi qualifié, je ne nourris nullement la naïve illusion de croire que je pourrai vous faire partager mes craintes et vous amener à renoncer à l'explosion de votre plus belle bombe et à celles qui suivront. Aucun gouvernement n'a jamais, jusqu'ici, eu l'humanité de renoncer à ses essais d'armes atomiques avant d'avoir constitué sa panoplie complète d'engins d'extermination. Aucun gouvernement n'a jamais eu l'honnêteté ou la cynique franchise de reconnaître que ses expériences nucléaires puissent être dangereuses. Aucun gouvernement n'a jamais hésité à faire supporter par d'autres peuples - et, de préférence, par de petits peuples sans défense - les risques de ses essais nucléaires les plus dangereux :

- les Américains réservèrent les retombées lourdes de leurs plus grosses bombes aux habitants des îles Marshall,
- les Anglais, aux Polynésiens habitant les îles équatoriales les plus proches de Christmas,
- les Russes, aux quelques peuplades du Grand Nord,
- les Chinois, aux Tibétains et aux Mongols,
- les Français, aux Africains d'abord et à nous maintenant.

Mais je ne puis, Monsieur le Président, m'empêcher de vous exprimer, au nom des habitants de ce territoire, toute l'amertume, toute la tristesse que nous éprouvons de voir la France, rempart des droits de l'homme et patrie de Pasteur, déshonorée par une telle entreprise, faire ainsi partie de ce que Jean Rostand appelle le « Gang atomique .» C'est d'autant plus regrettable que vous venez de prononcer à Phnom Penh un très beau discours, digne de la grande époque de Londres et de Brazzaville. Vous avez pris la défense d'un peuple malheureux, victime d'un conflit qui le dépasse, d'un peuple écrasé sous les bombes et les obus de tous ses « libérateurs.» Après avoir condamné vigoureusement l'intervention américaine, vous avez fait appel au gouvernement des Etats-Unis pour qu'il reprenne conscience de sa vocation historique de défenseur de la Liberté afin qu'en renonçant à imposer, par la force, sa politique au Vietnam, il retrouve sa vraie grandeur et son prestige aux yeux du monde entier.

En applaudissant, avec les 250 000 Cambodgiens qui vous écoutaient, d'aussi justes et courageuses paroles, je ne puis m'empêcher de penser à ce que vous venez faire chez nous et à la réponse que pourraient vous faire, à ce sujet, les Américains.

Je ne leur en laisserai pas l'initiative, étant mieux placé qu'eux pour vous le dire. Et je vous adresserai cette humble prière :

« Puissiez-vous, Monsieur le Président, appliquer, en Polynésie française, les excellents principes que vous recommandiez, de Phnom Penh, à nos amis américains et rembarquer vos troupes, vos bombes et vos avions.

« Alors, plus tard, nos leucémiques et nos cancéreux ne pourraient pas vous accuser d'être les auteurs de leur mal.

« Alors, nos futures générations ne pourraient pas vous reprocher la naissance de monstres et d'enfants tarés.

« Alors, l'amitié des peuples sud-américains pour la France ne serait plus ternie par l'ombre de vos nuages atomiques.

« Alors, vous donneriez au Monde un exemple digne de la France : pour la première fois, sans peur, sans chantage, sans marchandage, une grande nation, brisant le mur satanique de la méfiance en renonçant, d'elle-même, à l'usage meurtrier de l'atome, proclamerait sa foi en la raison et en l'avenir de l'homme en conviant tous les peuples de la Terre à devenir ses Compagnons de la Libération du Monde.

« Alors, la Polynésie, unanime, serait fière et heureuse d'être française et, comme aux premiers jours de la France libre, nous redeviendrions tous, ici, vos meilleurs et vos plus fidèles amis. »

Source : <http://www.moruroa.org/Texte.aspx?t=207>

ANNEXE 13. DONNÉES DÉMOGRAPHIQUES CALÉDONENNES

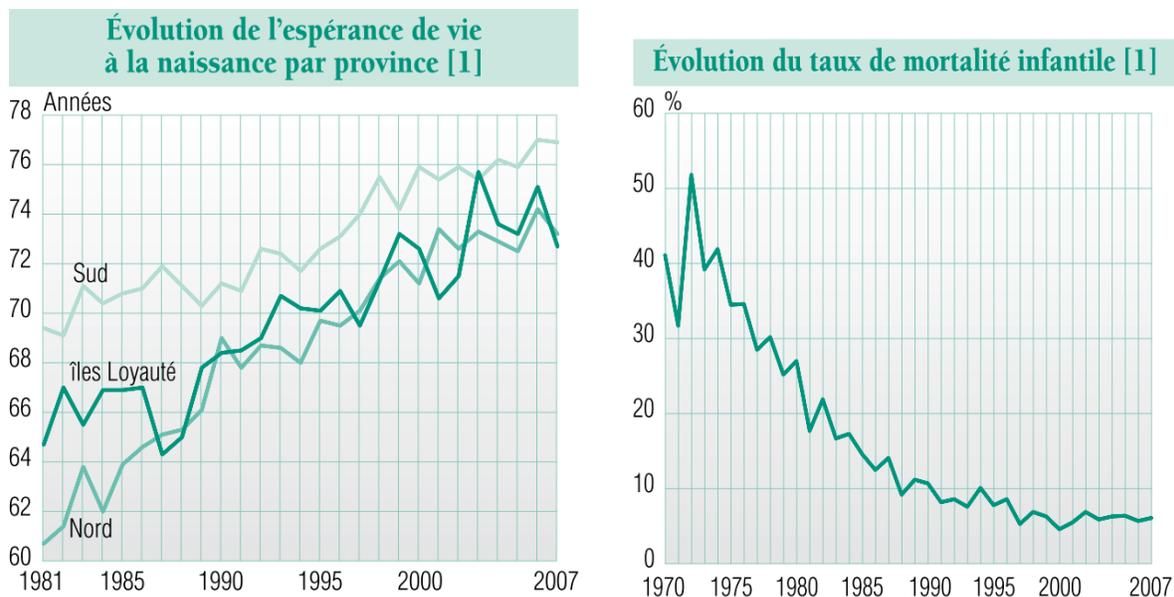
Évolution de la population selon la communauté d'appartenance* aux différents recensements [1]							
	1956	1963	1969	1976	1983	1989	1996
Mélanésienne	34 969	41 190	46 200	55 598	61 870	73 598	86 788
Européenne	25 160	33 355	41 268	50 757	53 974	55 085	67 151
Wallisienne, Futunienne	///	///	///	9 571	12 174	14 186	17 763
Tahitienne	///	///	///	6 391	5 570	4 750	5 171
Indonésienne	///	///	///	5 111	5 319	5 191	5 003
Vietnamienne	///	///	///	1 943	2 381	2 461	2 822
Ni-Vanuatu	///	///	///	1 050	1 212	1 683	2 244
Autres	8 351	11 974	13 111	2 812	2 868	7 219	9 894
Total	68 480	86 519	100 579	133 233	145 368	164 173	196 836

* Avant 1976, les communautés wallisienne, tahitienne, indonésienne, vietnamienne et ni-vanuatu sont comptabilisées dans la catégorie "autres".

Unité : habitant

Source : Institut de la statistique et des études économiques de Nouvelle-Calédonie

ANNEXE 14. ESPÉRANCE DE VIE ET MORTALITÉ INFANTILE EN NOUVELLE-CALÉDONIE



Source : Institut de la statistique et des études économiques de Nouvelle-Calédonie

L' évolution de l' espérance de vie dans les Provinces des Îles et du Nord habités essentiellement par des Kanak, indique que l' augmentation de l' espérance de vie à considérablement augmenté en milieu Mélanésien.

ANNEXE 15. ESPÉRANCE DE VIE EN NOUVELLE-CALÉDONIE ET D'AUTRES PAYS D'OCÉANIE

Espérance de vie à la naissance dans quelques pays (mi-2009) [1 à 3]

	Taux de mortalité	Taux de mortalité infantile	Espérance de vie à la naissance
Japon	9	3	83
Espagne	8	4	81
France	9	4	81
Australie	7	4	81
Nouvelle-Zélande	7	5	80
Allemagne	10	4	80
États-Unis	8	7	78
Nouvelle-Calédonie*	5	6	76
Wallis et Futuna	5	5	74
Chine	7	21	73
Polynésie française	4	7	75
Fidji	7	18	69
Vanuatu	6	27	68
Inde	7	55	64

*Données de 2007

Unités : ‰ habitants, ‰ naissances, année

Source : Institut de la statistique et des études économiques de Nouvelle-Calédonie

ANNEXE 16. POÈME DE HENRI HIRO: TON DEMAIN C'EST TA MAIN

Ton demain, c'est ta main

A chaque jour faut-il sa peine ?
Le soir où la lune porte le nom de Turu,
il faut fouetter Ruahatu, attraper,
secouer Tahauru (dieu de la pêche),
chercher Matatini (dieu des filets aux
yeux innombrables).
Turu (le dieu du travail productif) est
étendu, immobile,
Ruahatu reste muet,
Matatini garde les yeux fermés,
il faut les trouver,
les réveiller de leur sommeil.
Les dieux se prélassent étendus,
ils se tournent
et se retournent dans leurs vomissures,
transis de froid par la faute de Māraì
(le vent qui refroidit et qui ronge)
Ils sont repus de la graisse du *mara*.
Ils ne lèvent la tête que pour une caresse
des alizés.
Ils sont indifférents au temps qui passe,
insensibles aux gémissements.
Ils restent sourds face aux insultes,
ils se moquent des agonies.

Ils gisent la bouche ouverte, repus,
déféquant, leur seul tâche est le pet,
ils craquent de graisse.
Et trouvant la force d'ouvrir un œil,
tout ce qu'ils trouvent à te dire c'est :
"Va ramasser des coquillages
et des crustacées : des crabes de mer,
des conques à cinq doigts, des conques
allongées, des bigorneaux
et des crabes de terre.
Voilà ta pêche, voilà tes aliments
de subsistance !"
Celui qui appelle les dieux à son aide
ne reçoit-il que peines en retour ?
Est-il condamné à ne manger
que des coquilles ?
C'est ta main, et ta main seule
qui est en mesure de te faire vivre.
Cette main bonne retourneuse de terre,
une main courageuse, une main délicate
et pleine de soins, cette main fertile.
Car ne dit-on pas :
"Le soir de Turu est une bonne nuit
pour toutes tes plantations ?"

Source : Henri Hiro, Message poétique. Pehepehe I Taù Nūnaa Tome 1 (Punaauia: Haere po, 2004) 16.

ANNEXE 17. POÈME SANS TITRE DE JEAN-MARIE TJIBAOU

La patrie de nos pères n'est plus entre nos mains,
Un drapeau étranger flotte sur notre pays,
Nos terres ne sont pas à vendre,
Nos terres volées, vendues,
Re-re et revendues
Ne sont toujours pas à vendre.
Elles sont l'unité de notre peuple,
Elles sont l'univers que nous partageons avec nos dieux,
Elles sont l'élément spatial de nos alliances avec les clans frères,
Elles font partie de notre existence.

Le souffle qui nous vient de nos ancêtres
S'enracine dans notre terre,
Les noms que nous portons,
Émergent de nos tertres paternels,
Le sang qui circule dans nos veines
Sourd du sein des maternels
Qui errent à la recherche de leurs tertres
Foulés et profanés par le bétail
Emprisonnés quelque part,
Derrière des fils barbelés.

Où sont nos autels, où sont nos ancêtres ?
Béni soit le jour qui verra notre retour
Au lieu élu par vous comme demeure éternelle
Pour une célébration annuelle
De nos alliances fraternelles.
En ces temps où l'on évoque votre mémoire
Pour retrouver nos territoires claniques,
Vos craintes et vos os
Dispersés par les colons et leurs bêtes à cornes lentement mais sûrement...
Les squelettes incomplets, vous déambulez tranquillement
À travers « le séjour paisible » que naguère vous nous aviez légué.
J'entends dans la nuit leurs pas hésitants, ils sont revenus au pays et ils n'ont trouvé personne,
Et au fond des âges me parvient douce et envoûtante, chantée à deux voix, une mélancolique
mélodie,
Pour témoins éventuels assoupis sous les étoiles.

Où sont allés nos fils ?
Où sont-ils allés les filles que nous avons aimées ?
Pourquoi ce silence ? Que sont-ils devenus ?... »

Les *wagny* de nos ancêtres ont fondu sur vous
Et avec de nombreuses bêtes à cornes
Nos fils ont été poussés et repoussés sur les domaines des *mwakhegny*
Et depuis les *mwakhegny* les possède !!!

Source : Jean-Marie Tjibaou, Alban Bensa, and Eric Wittersheim, La Présence Kanak (Paris: Éditions O. Jacob, 1996) 123-124.

Wagny veut dire malédiction liée à un manquement dans les rapports avec le culte des ancêtres.

Mwakhegny signifie lutins ou génies.

VITA

Didier Lenglare has received his formal education on three continents: Africa, Europe and North America. He also owes his knowledge of the French-speaking world to two excellent Louisiana Universities, the University of Louisiana at Lafayette and Louisiana State University. Yet, however grateful he must be towards his Louisiana *alma maters*, he must also acknowledge that his understanding of *Francophonie* is not only academic. It is also, and maybe above all, the product of the many years he lived in its midst. Born in France and raised in Senegal, he has had the chance to study, live, and work in a wide variety of Francophone regions, from West Africa to Quebec and from Oceania to Louisiana. This has afforded him the opportunity of acquainting himself, *in situ*, with the various aspects of the Francophone cultures that he has recently revisited at ULL and LSU from a more literary and scholarly perspective. His commitment to the scholarly study of the Francophone world is reflected in the choice of his research subjects at the graduate level. He wrote a master's Thesis at the University of Montreal on the political dimension of the cultural relations between France and Quebec. More specifically, he worked on TVFQ, the embryo of what would become TV5, the international Francophone TV channel now broadcast throughout the world. At the doctoral level, he has focused on a region of the Francophone world that deserves more attention: Oceania. That is why he has now become a specialist of the emerging literature of New Caledonia and French Polynesia. He presently teaches at the University of Hawaii at Manoa.

Didier Lenglaré a obtenu son baccalauréat au lycée Lamine Gueye (ex Van Vollenhoven) de Dakar au Sénégal, puis ce fut une double maîtrise en sciences politiques des Universités de Montréal et de Stockholm. Plus récemment, il a suivi des études doctorales en études francophones dans deux excellentes universités louisianaises : l'Université de Louisiane à Lafayette (ULL) et l'Université d'État de la Louisiane (LSU Louisiana State University). Son enfance sénégalaise et le fait qu'il a vécu dans diverses régions du monde francophone de l'Afrique de l'Ouest au Québec et de l'Océanie à la Louisiane ont aussi grandement contribué à sa formation. Ces expériences lui ont en effet permis de s'imprégner, in situ, de la richesse des cultures francophones et de la complexité des contextes socio-politiques dans lesquelles elles se développent.

La pluridisciplinarité constitue la clé de voûte de sa formation car il lui a toujours semblé important d'acquérir une perspective d'ensemble afin de mieux élucider les problématiques particulières. Cette approche a déterminé ses choix de recherche dans le champ des études francophones. Ainsi, dans sa thèse de maîtrise écrite à l'université de Montréal, il a cherché à comprendre les relations entre les sphères politiques et culturelles dans le projet Franco Québécois TVFQ à l'origine de TV5, la chaîne de télévision francophone internationale. Enfin, dans la présente thèse de doctorat, il cherche également à comprendre les interrelations entre les phénomènes culturels et politiques qui sous-tendent l'émergence des littératures de Nouvelle-Calédonie et Polynésie française.

Il enseigne actuellement à l'Université de Hawaï à Manoa.