



**HAL**  
open science

**“ LE REGARD DES VAINCUS ” : COLONIALISME  
ET RÉSISTANCE SELON CHANTAL T. SPITZ,  
TITUAU PEU ET JEAN-MARC TERA’ITUATINI  
PAMBRUN**

Andréas Pfersmann

► **To cite this version:**

Andréas Pfersmann. “ LE REGARD DES VAINCUS ” : COLONIALISME ET RÉSISTANCE SELON CHANTAL T. SPITZ, TITUAU PEU ET JEAN-MARC TERA’ITUATINI PAMBRUN. *Interculturel Francophonies*, 2017, 31 (juin-juillet), pp.117-141. hal-04241881

**HAL Id: hal-04241881**

**<https://hal.science/hal-04241881v1>**

Submitted on 14 Oct 2023

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

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

« LE REGARD DES VAINCUS » : COLONIALISME ET RESISTANCE SELON  
CHANTAL T. SPITZ, TITAUUA PEU ET JEAN-MARC TERA'ITUATINI

PAMBRUN

Andréas Pfersmann

LE REGARD DES VAINCUS

La Tradition plaint le destin de ses enfants  
Intrigués par ce futur tapi derrière eux  
Qui forge pour demain un passé ténébreux  
Encombré de superstitions et d'incroyants.

Bien incapables d'entrevoir leur destinée,  
Ils s'agrippent à la terre de leurs aïeux  
Mêlant leurs doigts aux sables créés par les dieux  
En fixant leurs yeux sur un présent délavé.

Les yeux de la Tradition ne sont que grisaille  
Depuis qu'elle a dû fuir vers des temps révolus  
Devant les boulets de canon et la mitraille.

À présent, elle reste prostrée mais attentive  
Au sort des survivants rejetés sur ses rives  
Par la mer pleine des naufrages des vaincus<sup>1</sup>.

Tentons une paraphrase de ce sonnet de Jean-Marc Tera'ituatini Pambrun (1953-2011). Les vaincus qu'il évoque ce sont les Polynésiens qui ont renoncé à leurs dieux sous l'influence des missionnaires et que la colonisation a privés d'un rapport authentique à la tradition, à leurs traditions. Leurs croyances ancestrales ont été ravalées au rang de superstitions, leur histoire à un « passé ténébreux ». Désorientés, ils ne savent quel avenir construire tout en demeurant désespérément attachés à leur terre, au *fenua*. La Tradition a été vaincue par les armes du colonisateur mais, même abattue, elle demeure vigilante quant au sort de « ses enfants ».

Comment rendre sa vigueur à la Tradition ? L'issue peut-elle venir de l'indépendance ? C'est la conviction que Pambrun partageait de son vivant avec Chantal T. Spitz, Titaua Peu et Moetai Brotherson, c'est-à-dire avec les trois autres romanciers autochtones qui ont donné leurs lettres de noblesse à la fiction narrative francophone de Tahiti<sup>2</sup>. Parler à leur propos de « francophonie » pose d'ailleurs des problèmes redoutables puisqu'il s'agit d'un « filet<sup>3</sup> » qu'une écrivaine comme Chantal T. Spitz récuse avec fermeté dans ses *Pensées insolentes et*

*inutiles* (2006)<sup>4</sup>. Ses romans comprennent d'ailleurs fréquemment des passages importants en tahitien qui ne sont pas toujours traduits.

Il vaut la peine d'examiner de plus près la critique du colonialisme formulée par ces auteurs tahitiens, en privilégiant les textes fictionnels et non-fictionnels de Chantal T. Spitz, Titaua Peu et *Le Bambou noir* (2005) de Jean-Marc Tera'ituatini Pambrun qui n'a pas assez retenu l'attention de la critique. Quelles sont les formes de l'emprise coloniale que dénoncent ces œuvres et quelles sont les stratégies de résistance qu'elles esquissent ? Quelle conception de la littérature se dégage de ces textes ?

### **Les formes de l'emprise**

Chantal T. Spitz se défend d'avoir subi des « influences », mais admet volontiers avoir beaucoup lu Patrick Chamoiseau et Édouard Glissant<sup>5</sup>. Les échos de *Écrire en pays dominé* (1997) sont en effet nombreux dans ses *Pensées insolentes et inutiles*. Dans le livre qui retrace de façon libre et poétique son parcours intellectuel, politique et littéraire tout en rappelant l'histoire des Antilles, Patrick Chamoiseau procède à une analyse très subtile de la colonisation. Il distingue la domination brutale (de la prise de possession au terme du système esclavagiste), la domination silencieuse (dont l'âge d'or coïncide avec la départementalisation de la Martinique, l'école de la République et les hôpitaux) et la domination furtive (effet du décervellement accentué par la télévision et surtout le cyberspace). Chez Chantal Spitz, Titaua Peu et Jean-Marc Tera'ituatini Pambrun, c'est la domination silencieuse qui prédomine, mais la domination brutale n'a pas disparu pour autant, du moins dans le temps raconté dans les fictions. Elle n'y appartient pas à un passé révolu depuis longtemps, mais se matérialise par le choix de la Polynésie pour les essais nucléaires français, combattus par Terii, le protagoniste de *L'Île des rêves écrasés* (1991)<sup>6</sup>. C'est la reprise de ces essais à Moruroa, décidée par Jacques Chirac élu Président, qui donne lieu à un déchainement de violences à Papeete en septembre 1995, réprimées par les gardes mobiles dépêchés sur place. C'est sur cet affrontement que Rori, le héros indépendantiste du roman de Titaua Peu, n'arrive pas à empêcher, que se clôt *Mutismes* (2002)<sup>7</sup>.

La domination silencieuse est omniprésente dans les rapports sociaux, dans les rapports au sein même de la société polynésienne. L'argent du Centre d'essais nucléaires, on le sait, l'a profondément déstructurée, a dramatiquement renforcé les inégalités économiques, accentué la perte des repères et l'aliénation culturelle. Le fossé qui se creuse entre une élite

« demie », la minorité privilégiée considérée par plusieurs romanciers comme complice du colonisateur, qui a accès aux biens de consommation importés et une population paupérisée, exposée au mépris qui frappe les « kaina », est un leitmotiv de nos romanciers. Dans l'épilogue de *L'Île des rêves écrasés*, il donne lieu à une digression sociologique :

En vingt ans une nouvelle race est née. La race des demis. Demis quoi, on ne sait pas. D'ailleurs peu importe pourvu que ce soit demi-blanc. Cette nouvelle race se reconnaît aisément. D'abord il faut descendre d'un papaâ<sup>8</sup> qui a transmis la peau plus claire. [...] Le demi parle la langue de la Mère Patrie, il a le savoir, l'école est faite pour lui, pour qu'il réussisse. Mais plus encore, le demi a une mentalité particulière. Habitué dès la prime enfance à se considérer comme supérieur à tout ce qui n'est pas sa race, il est affligé d'un orgueil à toute épreuve et d'un profond mépris pour ceux qu'ils nomme péjorativement « Kaina », Māōhi qui n'ont pas su se débrouiller pour blanchir, sous-produit d'un monde qu'il domine. Représentant le mythe à l'étranger, il se fait appeler fièrement Māōhi et n'hésite pas à parler haut et fort de la magnifique culture de ses ancêtres qu'il revendique soudain. Sitôt de retour chez lui, il redevient demi, chouchuté de la Métropole qui s'en méfie. (*IRE* 190).

Le colonisateur n'aurait jamais pu triompher sans le concours de l'élite économique métissée qui a pris son relais, mais les demis n'ont pas, seuls, le monopole de l'acculturation. C'est ce que Terii rappelle à « ceux qui reprochent à la Métropole de les avoir privés de leur culture dépouillés de leur terre et dépossédés de leur identité » :

N'oubliez jamais qu'elle l'a fait avec la vorace complicité des hommes de notre peuple. Ne croyez pas que l'ennemi du Māōhi est le papaâ. C'est le demi à peau claire ou le Māōhi à peau foncée, tous deux, tripes blanches et langue bleu-blanc-rouge. Il n'est pire ennemi que l'ennemi de l'intérieur. (*IRE* 197).

Dans ses *Pensées insolentes*, Chantal Spitz revient sur la question du « demi » et les problèmes d'identité posés par cette étiquette douteuse :

Demi [...]  
 Mot-drapeau pour perpétuer un indicible non sens  
 nouvelle identité pour de nouveaux maître désireux de s'originer dans un pays en refusant de s'ancrer dans son peuple dans sa langue. [...]  
 Quelle identité possible quand le colonial mépris de l'indigène s'est mué en dédain néo-auto-colonial du « petit tahitien » et du « kaina »<sup>9</sup>. (*PI* 45)

L'écart entre le petit peuple et l'élite peut se retrouver dans un milieu qui partage les mêmes convictions politiques. Lors d'une réunion d'indépendantistes, la narratrice de *Mutismes* a l'occasion d'admirer son amant qui prononce un discours en tahitien. Le meeting s'achève :

Rori descendit de l'estrade. Des gens l'entouraient. Je crois que c'étaient des intellectuels. De ceux qui aiment l'indépendance et qui pourtant nous ignorent, nous, les *kaina*. (*M* 109).

Dans *La Bambou noir*, le clivage communautaire se retrouve au sein même du couple formé par « le Tahitien », le héros sans nom du roman de Pambrun et sa compagne. Miri est en effet une demie, fille de Nani, originaire de Huahine et de Daniel, un quinquagénaire de métropole. De retour à Tahiti après quelques années d'études à Paris, le Tahitien et Miri n'ont pas les mêmes problèmes au moment de leurs débuts dans la vie professionnelle :

Contrairement à lui, Miri n'avait eu aucun mal à trouver un emploi dans la fonction publique territoriale. Elle n'avait même pas eu à faire la moindre démarche pour l'obtenir. En fait, ses parents faisaient partie d'un réseau d'influence où les places si recherchées étaient réservées de longue date à leur progéniture. Daniel occupait un poste important à la direction du service de l'Urbanisme et une cousine de Nani travaillait comme secrétaire au service du personnel de l'Administration territoriale. [...] Ce secrétariat faisait la pluie et le beau temps et s'assurait que les charges administratives restent dans les familles de la bonne société demie, perpétuant ainsi l'héritage que s'était octroyée la nouvelle aristocratie locale née de la colonisation<sup>10</sup>. (BN 106).

Dans la mesure où elle est recrutée pour développer la petite et moyenne hôtellerie locale, une union épanouie semble possible avec le Tahitien qui est farouchement opposé aux grands hôtels de luxe que sa compagne perçoit comme facteur de développement. Embauché comme dessinateur dans un bureau d'architecture spécialisé dans les constructions de type traditionnel, le héros du roman contribue activement au succès de cette entreprise et connaît parallèlement une ascension sociale significative. Mais la mésentente est inévitable avec Miri lorsqu'il reprend une activité militante en soutenant la grève des travailleurs de quatre grands hôtels. Le fossé entre eux n'est pas seulement politique, mais également culturel. Un événement crée, de ce point de vue, un trouble profond : c'est la disparition du placenta et du cordon ombilical de leur fils<sup>11</sup> que le Tahitien entendait « enfouir sous un jeune arbre à pain planté sur la terre de ses aïeux » (BN 155) et que Miri jette pas inadvertance en nettoyant le congélateur. C'est surtout la légèreté de son aveu qui le désole :

Elle lui avait dit cela sur un ton tellement naturel qu'il n'avait pas su quoi rétorquer. Il avait mesuré la distance entre sa conscience du monde spirituel ma'ohi et la sienne : elle trouvait que ce n'était pas grave ; lui, était effondré, en proie au sentiment d'avoir été abandonné, comme si la perte du cordon ombilical de son fils, qu'il ne pourrait jamais plus rattacher à la terre de ses ancêtres, l'avait coupé lui aussi de ses racines. (BN 156)

Une embellie passagère se produit lorsque le protagoniste, désabusé par les accords de Matavai qui mettent fin à la grève et dégoûté par le régime autonomiste, se réinvestit dans les activités du bureau d'architecture qui remporte marché sur marché. L'échec de sa relation avec sa compagne est inévitable lorsque le Tahitien s'oppose énergiquement au projet d'un

hôtel de luxe à Tetaipu que Guy, son chef, a négocié secrètement avec un promoteur. En dénonçant son propre cabinet d'architecture aux autorités, le dessinateur provoque délibérément son licenciement. Lorsqu'il s'emporte chez lui contre le gouvernement français qui vient de dépêcher à Tahiti un escadron pour mettre fin au « conflit Rivnac »<sup>12</sup> tout en faisant l'apologie de l'indépendance, Miri l'interroge sur son propre devenir. La réponse du Tahitien est passablement violente et provoque le départ de sa femme :

Il a fini par lui lancer d'un trait [...] qu'il avait autre chose à faire que de résoudre les états d'âme d'une petite bourgeoise demie qui ne se souciait que de la couleur du vernis à ongle qu'elle pourrait mettre pour sortir. (BN 188)

Ayant perdu travail et famille, le Tahitien s'installe dans un modeste *fare* isolé au fond d'une vallée de Pa'ea où il ressemble bientôt aux déshérités qu'il avait soutenu de l'extérieur. L'expérience de la déchéance sociale provoque, de sa part, une réflexion sur l'identité :

Il ne s'était jamais posé la question de savoir si son ascension dans la hiérarchie sociale, favorisée par son statut socioprofessionnel et son alliance avec la fille d'une famille demie aisée, avait entamé son sentiment d'appartenance identitaire. Cela allait de soi : il était un autochtone, un *ta'ata ma'ohi* jusqu'au fond des tripes, et tout le lui rappelait chaque fois que sa fierté d'appartenir à la notion polynésienne était sollicitée. Mais depuis qu'il était redescendu, quelque chose d'inattendu s'était produit : il ressentait à présent plus violemment encore la condition de la classe populaire dont il était issu. (BN 196)

Il est intéressant d'observer que l'expérience de l'humiliation qu'il partage à présent avec la population paupérisée, ne conduit pas le héros à une opposition ethnique, mais renforce sa conscience de classe. Sa sensibilité sociale est exacerbée et la rencontre, dans un truck, d'une toute jeune mère qui porte des traces de violence domestique, renforce encore son sentiment de révolte quant au sort réservé aux exclus.

Il s'est interrogé l'écœurement au bord des lèvres, sur la nature d'un gouvernement qui pouvait laisser sa population croupir dans de telles conditions de dégradation matérielle et morale. Sur la manière dont la société polynésienne avait pu consommer sans retenue ni discernement, pendant plus de trente ans de rente nucléaire, les modèles sociaux, économiques, politiques et culturels extérieurs comme autant de messages subliminaux que chacun avait adoptés sans sourciller. [...] La véritable aliénation de la Polynésie n'est ni politique, ni économique, elle est mentale. (BN 207-208)

Le triomphe de la domination silencieuse est un triomphe idéologique: les colonisés ont adopté eux-mêmes, jusqu'à la caricature, les valeurs et les modèles du colonisateur. L'aliénation culturelle que Pambrun stigmatise par la voix de son personnage est un leitmotiv

de Chantal Spitz. Dès *L'Île des rêves écrasés*, elle dénonce l'emprise coloniale si longtemps exercée par l'institution scolaire qui ne fait que programmer l'échec social des élèves :

L'école, redoutable instrument de colonisation et de déculturation, fabrique une majorité de femmes et d'hommes sous-éduqués, incapables de s'adapter à la vie moderne, futurs travailleurs sous-formés que l'on pourra sous-payer. (*IRE* 198)

Quelques années plus tard, dans ses *Pensées insolentes*, elle dénonce avec plus de précision la violence de la dé-formation que lui a imposée l'école de la République :

Ecrire-duperie-de-l'école-à-assainir qui nous niait en illégitimant notre langue nous chosifiait en récusant notre culture nous déshumanisait en falsifiant notre essence. Cette école qui vantait les immérités de la France paradant drapée de fastes de gloires d'éloges superbement dressée sur ergots la queue en panache qui atrophiait notre conscience de nous-mêmes dégradait notre confiance en nous-mêmes recroquevillait notre image de nous-mêmes et nous ratatinait en êtres vides futiles mineurs. [...] Tout ce qui était nous devait être gommé lavé éradiqué remplacé par ce qui était Eux venait d'Eux<sup>13</sup>. (*PI* 64)

La déstructuration opérée par l'école est également au cœur de *Hombo. Transcription d'une biographie* (2002), mais cette fois, c'est le récit qui se charge de nous en montrer concrètement les effets dévastateurs<sup>14</sup>. Le deuxième roman de l'écrivaine tahitienne relate le parcours d'un jeune de Huahine, depuis son plus jeune âge jusqu'au moment où il quitte la Polynésie pour servir la marine française<sup>15</sup>. La malédiction semble peser dès le départ sur le destin de cet enfant des îles, lorsque le nom qu'il doit porter oppose les générations. Conformément à la tradition ancestrale et selon les vœux de son grand-père Mahine, le petit garçon doit porter le nom de *Vehetia*, mais son père, qui travaille à Tahiti, impose *Yves* comme unique prénom, censé, selon lui, assurer de meilleures chances de réussite à son fils. Mais ce choix fatal constitue une rupture de la généalogie et implique « ce défaut d'identité dans un monde où la légitimité se revendique par le nom qui rattache chacun à la famille » (*H* 19). Le poison que la puissance coloniale a apporté d'abord à Tahiti puis dans les îles est l'attrait du mode de vie occidental et de son cortège consumériste qui pervertit progressivement l'ensemble de la société polynésienne. Ce que les technocrates de l'administration nomment fièrement « développement » est le vecteur magique pour diffuser aux populations soumises « l'envie des signes extérieurs de l'occidentalité » (*H* 21).

Finalement nommé *Ehu* du teint blond de ses cheveux, l'enfant est élevé dans un premier temps par ses grands-parents comme tant d'enfants *fa'amu*, confiés à un membre de leur famille. Il adore Mahine qui s'emploie à lui transmettre la culture ancestrale, qui veut « Offrir à Ehu-Sans-Mémoire la mémoire collective » (*H* 32). Son grand-père l'initie aux secrets de la

pêche, à la cuisson des aliments dans le *āhima'a*, le four tahitien, à la culture du manioc et du taro, aux légendes *mā'ohi*, tandis que sa grand-mère lui enseigne la fécondation des fleurs de vanille et la préparation du *mono'i*. Cette première enfance épanouie prend fin brutalement avec le décès de Mahine, le retour des parents d'Ehu qui prennent désormais en charge son éducation et surtout l'entrée à l'école primaire. C'est à l'école primaire que se produit le traumatisme qui ne pourra que conduire Ehu à l'échec scolaire puis à la marginalisation sociale. Car désormais il n'a plus le droit parler sa langue maternelle, violemment interdite par l'institutrice<sup>16</sup>. Et il doit se faire appeler par son prénom français qui, rejeté par Mahine, n'avait pas été prononcé devant lui auparavant :

– Tu t'appelles Yves et on t'appellera comme ça à l'école. Ehu c'est pour la maison. Estime-toi heureux de ne pas avoir de nom de sauvage. Yves est un joli nom.

Il ne se reconnaît pas dans ce prénom qui change son identité lui vole son essence sa couleur son origine. Yves ne correspond à rien. À personne. Surtout pas à lui. (H 60)

Dépossédé de son nom, dépossédé de sa langue, Ehu/Yves est surtout en proie à une humiliation constante de la part de l'institutrice qui ne recourt au tahitien que pour le gronder et se montre totalement insensible à son besoin d'amour et sa recherche de reconnaissance : « Il a un désir forcené de lire dans ses yeux un signe, une promesse d'une éventuelle identité. ». La réponse que lui réserve le regard de la maîtresse est profondément destructrice :

Ô ce regard glaçant qui le renvoie à son incontinence plus sûrement que les remontrances les plus dures. Ce regard qui l'accable d'un humiliant mépris, qui l'atrophie. Un regard qu'il n'a jamais rencontré avant l'école. Qui le déshumanise et le hantera le long de ses lentes années d'euthanasie scolaire. Le regard dont on balaie les choses sans importance. Inexistantes. (H 63)

Tout oppose cette école de la République à l'école du dimanche, où l'église évangélique veille, en tahitien et dans une atmosphère ludique, à l'éducation religieuse des enfants. Malgré tout, Ehu poursuit ses études deux années supplémentaires à l'école de la ville. Il a enfin la chance d'y être pris en charge par une maîtresse respectueuse qu'il aime et qui l'aime, une maîtresse qui encourage ses élèves quelle que soit leur origine sociale. Mais c'est manifestement trop tard. Une fois circoncis pour ne plus être taxé de *moa taioro*<sup>17</sup>, Ehu peut rejoindre les *taure'are'a*, ces « jeunes gens [qui] partagent les débordements et les errements que les adultes égrènent d'indulgence et de tolérance » (H 79). Sauf qu'à la faveur de la modernité qui s'est emparée de l'île, les drogues ont remplacé l'alcool et les *taure'are'a* « sont désormais "hombo" nouveau mot pour une nouvelle réalité, jeunes gens à la lisière de

la société que la société renie. » (H 83). La marginalisation et l'échec relationnel sont alors inéluctables : Ehu ne peut trouver les mots qui lui auraient permis de conquérir la jeune tahitienne Miri, passablement occidentalisée, qui vient passer des vacances à Huahine. Après une brève liaison avec un artiste homosexuel qui s'installe à Huahine, il ne lui reste que l'armée comme seule issue pour s'échapper de son île et d'une existence désœuvrée.

En dehors de l'école, un vecteur de l'emprise coloniale régulièrement dénoncé par Chantal T. Spitz est le mythe de Tahiti forgé par les explorateurs, artistes et écrivains occidentaux que les Polynésiens eux-mêmes ont fini par reprendre à leur compte au point de se soumettre au discours de l'Autre sur eux :

Ces Bougainville Loti Gauguin Melville Segalen nous ligaturent désormais dans le mythe-carcen qui nous fige dans une sous-culture une sous-humanité nouveaux noms d'un aufau fetii des temps modernes pour nous rattacher à notre nouveau fondement.... peuple insouciant... peuple enfant (PI 129)<sup>18</sup>

La présence de Segalen, dont le roman inspiré de la Polynésie met tragiquement en scène l'abandon des croyances ancestrales par les tahitiens, surprend un peu dans cette série des créateurs du mythe. On observera au passage que Chamoiseau en fait manifestement une interprétation différente puisqu'il souligne à maintes reprises tout ce qu'il doit à l'auteur des *Immémoriaux*<sup>19</sup>. La présence de Loti est davantage attendue et Chantal Spitz a même rédigé tout un article, assez développé, pour exprimer la répugnance que lui inspire *Le Mariage de Loti*

Rarahu iti e autre moi-même... Ils sont si fiers d'avoir créé le mythe  
Nouvelle Cythère de tous les possibles peuplée de bons sauvages.  
Nous sommes si fiers d'être le mythe. [...]  
Non.  
Décidément  
je n'aime pas « le mariage de Loti »  
best-seller fondateur du mythe  
roman exotique par excellence  
alibi de tous les fantasmes [...]  
Et je l'aime encore moins depuis que nous nous le sommes appropriés  
et que nous nous efforçons consciencieusement de lui correspondre. (PI 86-88)

Un rapprochement s'impose entre cette dénonciation de Loti et les pages d'Albert Memmi où il dresse le « Portrait mythique du colonisé » que génère automatiquement la situation coloniale et où il en analyse l'effet sur le colonisé : « Souhaité, répandu par le colonisateur, ce

portrait mythique et dégradant finit, dans une certaine mesure, par être accepté et vécu par le colonisé.<sup>20</sup>» C'est précisément cet effet du discours de l'autre qui irrite le plus Chantal T. Spitz : « Pourquoi continuons-nous / dans une joyeuse indécence / à nous soumettre à la parole venue d'au-delà des océans / camisole qui fige nos pensées raidit nos imaginaires et grippe nos esprits<sup>21</sup> » (PI 212). Il faut croire qu'elle a éprouvé elle-même cette contrainte parce que l'on retrouve, malgré tout, certains stéréotypes liés au mythe dans *L'Île des rêves écrasés*.

Il nous faut encore évoquer une autre face de la colonisation dont la critique risque d'opposer Chantal T. Spitz et Jean-Marc Tera'ituatini Pambrun à une majorité de Polynésiens : c'est la religion. On sait avec quelle redoutable efficacité les pasteurs, en particulier de la London Missionary Society, ont christianisé les Polynésiens au début du 19<sup>e</sup> siècle et imposé l'interdiction de nombreuses pratiques culturelles autochtones comme la danse<sup>22</sup>. Paradoxalement, depuis plusieurs décennies maintenant, les églises protestantes sont particulièrement engagées dans la défense du patrimoine immatériel océanien et du tahitien. Un représentant emblématique de cette symbiose entre évangélisme et renouveau culturel *mā'ohi* est le linguiste et théologien Turo Raapoto (1948-2014) qui a révolutionné la liturgie au sein de l'Église protestante *mā'ohi* (EPM) et proposé un système de transcription en concurrence avec celui de l'Académie tahitienne<sup>23</sup>. Dans *Hombo*, lors de l'enterrement de Mahine, on sent à quel point le culte protestant est devenu un ciment de la communauté. La cérémonie est animée par un pasteur et des diacres et l'on voit qu'elle donne lieu à des exercices d'éloquence qui ont intégré des formes de l'*orero* traditionnel :

Tous donnent le meilleur d'eux-mêmes. L'art oratoire est souverain. Suprême. Les envolées parlées sont entrecoupées d'envolées chantées *tārava* ou *rū'au*<sup>24</sup> entonnées par une des femmes, que tous reprennent accompagnent développent et modulent (H 55).

Pourtant, Mahine avait connu des doutes, alors même qu'il se proposait de transmettre la mémoire collective à Ehu :

Mais que lui reste-t-il de cette mémoire, lui qui a comme les autres accueilli sans pudeur presque avec soulagement les changements venus de loin de l'espace de l'homme blanc, depuis que quelques générations plus tôt un Anglais pâle et raide s'est installé chez eux pour leur apprendre la bonne parole les bonnes pensées les bonnes prières les bonnes manières [...] Depuis qu'ils sont devenus chrétiens.

Et s'ils s'étaient trompés ? (H 32-33).

Pour Chantal T. Spitz, il ne saurait y avoir de doute. L'installation, en juin 2004, d'un crucifix à l'Assemblée de Polynésie française, par les soins de l'indépendantiste Anthony Géros qui venait d'en être élu Président, équivalait à une « espérance crucifiée », selon le titre modifié de l'article véhément qu'elle publie à cette occasion<sup>25</sup>. Et devant cette Assemblée, elle ne craint pas d'affirmer en juin 2008 :

cependant  
 imputer aux seules violences de la colonisation toutes nos pathologies serait perpétuer à notre tour  
 le déni de notre histoire l'oubli de nos mémoires l'amnésie de nos avenir  
 car si la colonisation moderne a réuni et porté à leur extrême toutes les formes de violence"  
 nous ne devons pas oublier que le traumatisme fondateur fut celui de la christianisation<sup>26</sup>.

Moins virulentes dans la forme, les convictions de Jean-Marc Tera'ituatini Pambrun semblent plus radicales puisqu'il plaide pour « une resacralisation [de la culture Ma'ohi] qui passe nécessairement par [...] l'affirmation des croyances spirituelles et religieuses ma'ohi » (Les voies de la tradition 168). L'« Invocation à Ta'aora » stigmatise sous forme poétique la transformation de Ta'aora en « dieu de foire pour de riches vacanciers<sup>27</sup> » et l'utilisation sacrilège et mercantile des anciens lieux de culte :

Ta'aroa !  
 Oui ! apaise ma douleur  
 de te voir être appelé  
 en souvenir du temps passé  
 Pour distraire les touristes  
 Pour les marier sur les marae  
 Pour les faire marcher sur feu  
 Pour les rebaptiser de nos noms  
 Des noms de générations  
 sortis de ton ventre sacré  
 et conservés dans les marae  
 Ta'aroa !<sup>28</sup>

Malgré un certain pathos, le néo-paganisme de Pambrun n'est pas très convainquant et il est difficile de voir dans ce texte une prière authentique. Où se situent alors, chez nos auteurs, les vraies stratégies de résistance ?

### **Stratégies de résistance**

Il me semble que l'on peut en distinguer au moins quatre, qui sont parfois étroitement imbriquées :

- 1) Le militantisme politique et/ou syndical
- 2) La reconquête de pratiques culturelles ancestrales

- 3) La réappropriation de l'histoire des vaincus et de la mémoire collective
- 4) L'écriture

Le militantisme politique et/ou syndical joue un rôle essentiel dans l'univers fictionnel de Chantal T. Spitz, Titaua Peu et Jean-Marc Tera'ituatini Pambrun, notamment autour de la résistance au Centre d'Expérimentations Nucléaires du Pacifique (CEP). Dans la deuxième partie de *L'Île aux rêves écrasés*, le jeune Terii, qui a fait des études en France et se consacre à des fouilles archéologiques, est mobilisé contre le projet d'installer sur l'île de Ruahine une base de lancement de missiles nucléaires. Il vit pourtant une passion intense et partagée avec Laura Lebrun, l'ingénieure quadragénaire venue de métropole pour piloter le projet, jusqu'au jour où sa mission prend fin et que leur séparation inéluctable scelle une déchirure annoncée. Terii en conservera une cicatrice douloureuse, mais cette issue lui ouvre aussi la voie de l'engagement puisqu'il devient, après le départ de Laura, un militant actif du parti indépendantiste. Des années après, il redoute la situation sociale qui a tendance à s'aggraver :

Terii craint de plus en plus fortement que l'inconséquence des élus, acculant le peuple à la misère, ne fasse chavirer le pays dans la révolte sanglante des désespérés. [...]

La violence commence à sourdre des entrailles fissurées de ceux que le développement a laissés à l'écart, ceux à qui l'école a appris qu'ils ne sont rien, ceux qui n'ont aucune chance de promotion, ceux dont la vie n'est qu'une lente agonie. Ceux à qui la nouvelle société fait violence en leur volant dignité et liberté. (PI 197)

Les menaces que ressent le héros du roman de Chantal T. Spitz vont devenir une réalité dans la dernière partie de *Mutismes*, lorsque la descente des indépendantistes vers l'aéroport de Faa'a pour protester contre la reprise des essais nucléaires débouche sur des affrontements violents, malgré toutes les précautions prises par leur leader Rori. Le roman de Titaua Peu est aussi et d'abord un roman d'amour entre la narratrice et ce militant instruit qui lui fait découvrir l'amour, la retrouve des mois plus tard dans un meeting des indépendantistes à Tahaa avant de s'installer avec elle à Papeete. C'est aussi, en un sens, un roman de formation qui retrace les étapes majeure de la vie intime et de la prise de conscience politique de la narratrice qui, encore lycéenne, adhère aux convictions de son amant. En autodidacte, elle s'initie aux luttes de libération des peuples lointains et les injustices la conduisent « presque naturellement, vers le parti indépendantiste » (M 82). La revendication d'une émancipation politique est inséparable, chez elle, d'une exigence sociale :

Avant de devenir, comme aujourd'hui, quête ou reconquête d'une culture, qui n'existe plus que dans les livres des « découvreurs », l'indépendance, pour moi, rimait majestueusement avec « égalité ». [...] La jeunesse, ma jeunesse, me faisait croire qu'un pays libre et libéré permettait et encourageait enfin une société sans classe, où il n'y aurait plus ni pauvres, ni riches. (M 81)

Ce sont exactement les mêmes convictions qui animent le Tahitien qui, étudiant aux Beaux-Arts de Paris au milieu des années 1970, se sent « en guerre contre la France coloniale, capitaliste et nucléaire » (BN 75) et s'interroge même, à un moment donné, « sur la pertinence pour les Polynésiens de recourir à la lutte armée et à la guerre civile [...] comme moyen d'action pour atteindre l'indépendance du pays » (BN 63). De retour à Tahiti, il est confronté aux convictions politiques de sa mère, autonomiste protestante et fidèle de Francis Sanford. La réaction négative de Marthe à la lecture, par son fils, d'un passage de *La Démocratie en Amérique* où il est question d'égalité, lui ouvre les yeux sur les difficultés du combat politique qui lui tient à cœur :

Elle venait de lui donner la raison pour laquelle la Polynésie aurait toutes les peines du monde à devenir un État indépendant et à remettre en question le capitalisme : les gens comme sa mère ne peuvent pas avoir le goût de la liberté s'ils ne sont pas animés d'une même passion pour l'égalité. (BN 92)

Si certaines lectures du Tahitien portent forcément la marque de l'époque racontée dans le récit, il me semble problématique de les réduire à « l'empreinte de modes intellectuelles<sup>29</sup> ». Ce n'est évidemment pas le cas de Tocqueville. Mais ce n'est pas le cas non plus de Max Weber qui n'est pas cité, selon moi, parce que le héros du *Bambou noir* « se nourrit des œuvres de penseurs en sciences sociales ayant eu leur heure de gloire dans les années 70<sup>30</sup> », mais parce que son ouvrage le plus connu livre une clé de compréhension politique au Tahitien :

En sortant d'une de ses valises le Max Weber, *L'Éthique du protestantisme et l'esprit du capitalisme*, il a songé que la société tahitienne, en épousant en majorité l'idéologie protestante qui accorde le devoir de s'enrichir par le travail pour la gloire de Dieu, avait semé du même coup les graines du capitalisme. (BN 90)

Partisan convaincu de l'indépendance, le Tahitien adhère au parti indépendantiste et en fréquente régulièrement les permanences. Il vit même, pendant quelques semaines une espèce d'euphorie lorsqu'il trouve une sorte de reconnaissance sociale chez les militants modestes qui lui sont reconnaissants de son engagement. Mais bientôt un désaccord politique de taille l'éloigne des réunions du parti :

Si la lutte antinucléaire constituait une fin en soi, le combat pour l'indépendance nécessitait à ses yeux un débat sur le contenu de celle-ci, qui malheureusement n'avait jamais lieu. Le dirigeant du Front faisait une telle fixation sur l'indépendance politique comme préalable à tout projet de société que ça tournait à l'obsession. Depuis la grève de l'hôtellerie, il lui paraissait urgent de débattre des questions du capitalisme et de l'impérialisme en Polynésie française, dont le développement pouvait compromettre à terme l'avenir de l'indépendance<sup>31</sup>. (BN 129)

L'engagement pour une société plus juste dans un pays enfin libéré s'accompagne, chez le Tahitien, d'un engagement qu'il faut bien qualifier d'existential pour l'héritage culturel polynésien. On a vu que sa défense inconditionnelle de l'architecture traditionnelle des îles contribue dans un premier temps au succès du cabinet d'architecture où il se fait engager comme dessinateur avant de causer la rupture avec Guy et son licenciement. La réappropriation des pratiques culturelles est bien entendu une obsession personnelle du romancier lui-même qui a dirigé le Musée de Tahiti et des îles. En témoignent éloquemment les essais et poèmes réunis dans *Les Voies de la tradition* (2008), où Jean-Marc Tera'ituatini Pambrun plaide notamment la cause des médecines traditionnelles.

Si nos auteurs conçoivent la défense de la culturelle traditionnelle comme une forme de résistance, ils sont fermement opposés à son utilisation mercantile à destination de l'industrie touristique. Ce souci apparaît clairement lorsque la narratrice de *Mutismes* évoque un meeting indépendantiste à Tahaa et les discours qui y sont tenus :

Des vieux sages aux plus jeunes, fougueux et impatients, ils venaient tous dire leur incompréhension et leur volonté de se réapproprier leur terre, leur langue, leur culture. La vraie cependant, pas celle qu'on avait « folklorisée » pour le *heiva* et que l'on vendait, par la suite, aux plus grandes chaînes hôtelières. (M 106)

La défense de l'héritage culturel authentique impose ainsi un rejet sans complaisance d'une pratique superficielle qui voudrait en usurper le prestige. Dans ses textes sur l'identité, Chantal T. Spitz a des mots très durs pour un certain type de manifestations comme les « journées polynésiennes » qui prétendent promouvoir la culture tahitienne et ses pratiques ancestrales :

comment affirmer que nous sommes différents sans que cette affirmation ne soit folklorique épisodique hypocrite afficher une pseudoculture qui tient lieu d'ersatz identitaire dans des manifestations festives légères futiles

condamner une culture qui n'a de culture que le nom revendiqué péroré dans des activités manuelles sportives dite traditionnelles sans que ne lui soit agréé un statut équivalent aux cultures occidentales française nord-américaine notamment<sup>32</sup> (PI 126)

S'il faut éviter, pour Chantal T. Spitz, la pseudo-culture folklorisante, elle mesure aussi le risque d'une défense fanatique des pratiques ancestrales et s'élève contre « le risque de

succomber à la mythisation des origines la célébration de racines imaginaires l'exaltation sectaire de la culture traditionnelle le risque de substituer à la mythologie forgée par la colonisateur une contre-mythologie un mythe positif de nous-mêmes<sup>33</sup> ».

Résister à la colonisation, c'est aussi mettre en cause l'Histoire écrite par le vainqueur, qui a anéanti les généalogies et maquillé le joug imposé aux peuples dominés, c'est élaborer une contre-histoire à l'écoute de la tradition orale pour ne plus être figé par le discours de l'Autre. Pour résister, il faut être « gardiens de nos mémoires / qui disent l'Histoire vue du côté des indigènes des vaincus » (Pensées 107)<sup>34</sup>. C'est exactement ce que Terii suggère à sa sœur Tetiare à l'occasion de leurs fouilles archéologiques :

Tout ce que nous lisons a été écrit par des étrangers. On en arrive presque à croire qu'on est vraiment comment ils nous décrivent alors que tu sais bien qu'ils n'ont rien compris. Un véritable lavage de cerveau. Il est temps d'écrire notre histoire vue pas nous-mêmes. Lavage de cerveau à l'endroit. (IRE 161).

On retrouve ce souci chez Titaua Peu lorsque la narratrice de *Mutismes*, installé à Papeete avec Rori, en profite pour lire Teuira Henry et pour se lancer dans de nouveaux apprentissages :

Tout ce temps-là, j'appris les mots. Dire les choses, s'ouvrir sans complaisance. J'appris ma langue aussi. J'appris mon histoire, l'histoire de mon peuple. Celle que mes parents même avaient oubliée ou ignorée. Elle me paraissait belle et pourtant trouée de silences, de non-dits, de violences qui n'avaient jamais été nommées. (M 114)

Pour s'opposer efficacement à l'Histoire du colonisateur, la contre-histoire demande à être non seulement écrite, mais à connaître une large diffusion. C'est pourquoi, dans l'épilogue de *L'Île des rêves écrasées*, Terii encourage sa sœur à publier son manuscrit qui doit « rendre leur dignité et leur liberté à ses frères » (IRE 199). Au-delà de la réappropriation de la mémoire collective, c'est, pour Chantal T. Spitz, le geste de l'écriture autochtone qui est décisif :

dans notre pays comme dans tout pays colonisé l'acte d'écrire ne constitue-t-il pas lui-même l'acte suprême de contestation de résistance de subversion de dissidence ne porte-t-il pas en lui-même tous les ferments de toutes les contestations à germer éclore dilater multiplier (PI 117)

La narratrice de *Mutismes* ne dit guère autre chose lorsqu'après avoir rappelé le discours des explorateurs, elle s'interroge :

Le plus étonnant, aujourd'hui, serait qu'un Tahitien prenne la plume. Que celle-ci devienne lance, flèche. Étonnant car après tout, c'est un peuple pacifique et toujours endormi, n'est-ce pas ? (*M* 30)

C'est très clairement dans les termes de la confrontation et du combat que Chantal T. Spitz pense la littérature. Conçue « comme une arme contre les inégalités socio-culturelles » (*PI* 172), cette littérature dont elle défend l'idée suppose également un rapport particulier à la langue du colonisateur : « Entrer en écriture comme on entre en résistance. [...] Détourner la langue du Vainqueur » (*PI* 59). Mais les libertés prises sciemment et de façon créative avec la syntaxe du français scolaire pour écrire contre le mythe et évoquer l'envers du décor risquent fort de ne pas correspondre aux attentes d'un marché littéraire abreuvé des stéréotypes de la Nouvelle Cythère :

Notre écriture ne peut être entendue que lorsqu'elle accentue l'exotisme dans lequel nous sommes confinés identifiables à nos différences peuple béni des dieux à jamais à l'écart de l'évolution peuple insouciant à jamais infantile. Elle n'est hélas pas admise quand elle désavoue la parenthèse qui nous circonscrit insignifiante virgule dans le monde et exige de nous appréhender dans nos communautés d'aspirations d'appétences. (*PI* 69)

Tous les textes de Chantal T. Spitz portent la marque de ses convictions indépendantistes, mais lorsqu'au moment du *taui*, Gaston Flosse cède pour la première fois en juin 2004 puis en mars 2005 la place à Oscar Temaru qui devient président de la Polynésie française, l'écrivaine est rapidement désabusée aussi bien par la politique empruntée par le *Tavini huiraaatira* que par le silence d'un certain nombre d'écrivains qui, avant les élections, défendaient les mêmes idéaux qu'elle et luttait pour le changement. Les termes presque sartriens dans lesquels elle pose alors (2005) la question de la responsabilité des écrivains auraient difficilement pu résonner, à la même époque, dans un centre lointain trop longtemps obnubilé par les mirages de l'autotélisme esthétique :

car se vouloir se constituer se revendiquer écrivain et plus particulièrement écrivain engagé implique une réflexion permanente pertinente percutante sur ses convictions ses obsessions ses émotions et cette réflexion ne devrait souffrir aucune concession aucune soumission aucune dévaluation des idéaux qui hier rendaient insupportable le fonctionnement politique du pays (*PI* 222)

\*\*\*

Le concept de « littérature mineure », forgé, à partir d'un texte de Kafka, par Gilles Deleuze et Félix Guattari, pour définir une littérature « qu'une minorité fait dans une langue majeure » a fait l'objet d'âpres débats, aussi bien parmi les spécialistes de Kafka pour en questionner

l'interprétation faite par les co-auteurs que parmi les chercheurs dans le domaine des littératures francophones et/ou dominées, où il a connu réception notable<sup>35</sup>. Cela dit, notre petit tour d'horizon sur Chantal T. Spitz, Titaua Peu et Jean-Marc Tera'ituatini Pambrun aura confirmé un de leurs constats phares : « Le second caractère des littératures mineures, c'est que tout y est politique<sup>36</sup> ».

---

<sup>1</sup> J.-M. TERA'ITUATINI PAMBRUN, « Le regard des vaincus », in : *Les Voies de la tradition*, Paris, Le Manuscrit, 2008, p. 191.

<sup>2</sup> Pour une contextualisation générale, voir S. ANDRE, *Le Roman autochtone dans le Pacifique sud. Penser la continuité*, Paris, L'Harmattan, 2008.

<sup>3</sup> Cette métaphore est manifestement reprise de P. CHAMOISEAU, *Écrire en pays dominé*, Paris, Gallimard, 1997, p. 253 et *passim*.

<sup>4</sup> Voir CH. T. SPITZ, *Pensées insolentes et inutiles*, Papeete, Te ite, 2006. Désormais le sigle *PI* renvoie à cet ouvrage.

<sup>5</sup> Voir CH. T. SPITZ, Entretien avec I. CASTRO et D. MASSON pour « Île en île », réalisé le 10 avril 2014. URL : <https://www.youtube.com/watch?t=105&v=bvEV048icbI> et P. SULTAN, « Peut-on parler de « littérature polynésienne francophone » ? », *Loxias* 25, mis en ligne le 15 juin 2009, URL : <http://revel.unice.fr/loxias/document.html?id=2909>.

<sup>6</sup> Voir CH. SPITZ, *L'Île des rêves écrasés* [1991], Papeete, Au vent des îles, 2003. Le sigle *IRE* désigne désormais ce roman.

<sup>7</sup> Voir T. PEU, *Mutismes*, Papeete, haere po, 2003<sup>3</sup>, p. 132 ss. Désormais, le sigle *M* renvoie à cet ouvrage.

<sup>8</sup> Variante de *popa'ā* : étranger. Actuellement : Étranger de race blanche. (Académie tahitienne, *Dictionnaire tahitien-français*, Papeete, Fare Vāna'a, 1999).

<sup>9</sup> Dans sa thèse de doctorat, J.-L. PICARD consacre des pages très justes au rapport problématique de CH. T. SPITZ au milieu demi dont elle est elle-même issue, comme elle le rappelle dans « constant exil », le premier texte, à caractère autobiographique, qui ouvre ses *Pensées insolentes*. Voir J.-L. PICARD, *Mā'ohi hutu et hutu pāinu. La construction identitaire dans la littérature contemporaine de Polynésie française*, Thèse de doctorat soutenue à l'Université de Metz, 2008, p. 293 ss. URL : [http://docnum.univ-lorraine.fr/public/UPV-M/Theses/2008/Picard.Jean\\_Luc.LMZ0817.pdf](http://docnum.univ-lorraine.fr/public/UPV-M/Theses/2008/Picard.Jean_Luc.LMZ0817.pdf).

<sup>10</sup> J.-M. TERA'ITUATINI PAMBRUN, *Le Bambou noir*, Papeete, Le Motu, 2005. Le sigle *BN* désigne désormais ce texte.

<sup>11</sup> L'enterrement du placenta dans le jardin familial, idéalement sous un arbre fruitier, demeure une tradition symbolique vivace en Polynésie française. Voir B. SAURA, *Entre nature et culture. La mise en terre du placenta en Polynésie française*, Punaauia, Haere pō, 2003. J.-L. PICARD commente également une nouvelle de Pambrun où cette coutume est mise en scène. Voir J.-L. PICARD, *op. cit.*, p. 200.

<sup>12</sup> Signalons au passage que J.-M. TERA'ITUATINI PAMBRUN prend soin d'inscrire les engagements politiques et syndicaux de son protagoniste dans les conflits sociaux réels qui ont marqué l'histoire de la Polynésie française : la grève des travailleurs de la grande hôtellerie appartient à l'Histoire tout comme le « conflit Rivnac » qui a opposé des centaines de tahitiens à la construction de l'actuel hôtel Méridien à Punaauia, dans un lieu où se trouvait un cimetière préeuropéen. L'auteur du *Bambou noir* s'est d'ailleurs personnellement engagé dans ce conflit. Voir J.-M. TERA'ITUATINI PAMBRUN, « Mirages de fer, nuages de pierre » (1993), in : *Les Voies de la tradition*, *op. cit.*, p. 37-41. Les conséquences de cette implication, indiqués par le frère du romancier, rappellent le destin de son héros : « Membre d'honneur et porte-parole de l'Association des riverains Ia ora o Nuuroa, hostile à la construction de l'hôtel Méridien de Punaauia, il est suspendu de ses fonctions de directeur du Département des traditions pour ses prises de position dans ce conflit, puis limogé trois mois plus tard (1992). ». J.-L. RA'IAATEA PAMBRUN, « Jean-Marc Tera'ituatini Pambrun, anthropologue, écrivain et artiste polynésien », Site d'Île en île, URL : [http://www.lehman.cuny.edu/ile.en.ile/paroles/pambrun\\_biographie.html](http://www.lehman.cuny.edu/ile.en.ile/paroles/pambrun_biographie.html). Voir également D. LEVIS « L'affaire Rivnac: ou revendication de l'application d'un Traité d'annexion », in : *Bulletin de la Société des études océaniques* no 279-80 (1998), p. 65-72.

<sup>13</sup> Le procès que CH. T. SPITZ intente à l'école du colonisateur fait évidemment penser aux pages classiques d'A. MEMMI, *Portrait du colonisé* [1957], Paris, Gallimard, 1985, p. 124 s. Il s'agit d'une référence que la romancière mentionne volontiers.

<sup>14</sup> Voir CH. T. SPITZ, *Hombo. Transcription d'une biographie*, Papeete, Au vent des îles, 2012. Le signe *H* désigne désormais ce roman.

<sup>15</sup> Voir O. GANNIER, « Jeunes déboussolés dans le Pacifique, dans les romans d'Alan Duff, Sia Figiel, Chantal T. Spitz, Albert Wendt et Ananda Devi », *Loxias* no 25, mis en ligne le 27 juin 2009, URL: <http://revel.unice.fr/loxias/document.html?id=2937>.

<sup>16</sup> Sur *Hombo*, voir également contribution de F. P. KIRSCH dans ce volume.

<sup>17</sup> Insulte qui signifie « sexe non circoncis ». *Moa* désigne le coq ou la poule et (vulgairement) le pénis. Au sens propre, *taioro* ou *taiero* désigne une « sauce fermentée de coco râpé, d'eau salé et de chevrette », au sens figuré le « smegma ». Y. LEMAITRE, *Lexique du tahitien contemporain*, Paris, IRD, 1995, p. 112.

<sup>18</sup> Le terme '*aufaufēti* désigne selon le Dictionnaire de l'Académie tahitienne, la généalogie, si importante dans la culture polynésienne.

<sup>19</sup> Voir P. CHAMOISEAU, *op. cit.*, p. 209 et passim.

<sup>20</sup> *Portrait du colonisé*, *op. cit.*, p. 108.

<sup>21</sup> De façon moins véhémente, J.-M. TERA'ITUATINI PAMBRUN défend la même idée : « Autrefois, lorsque des danseurs venaient s'exhiber, ils faisaient des grimaces, ils se déformaient le visage, ils faisaient tout pour paraître affreux et épouvantables. Aujourd'hui, l'image de la vahine, l'image mythique du beau polynésien a pris le dessus et tout le monde pense que, pour exécuter une danse qui correspond à la tradition, il faut sourire, il faut être beau, il faut être bien de sa personne. À mon sens, c'est une erreur. Cela fait partie du mythe qui a été répandu et qui a été assimilé par les Polynésiens eux-mêmes. » *Les Voies de la tradition*, *op. cit.*, p. 139.

<sup>22</sup> Ce massacre culturel est un leitmotiv des récits que le romancier populaire allemand F. GERSTÄCKER (1816-1872) a consacrés à la Polynésie. Voir en particulier *Tahiti* (1854) et *Die Missionäre* (1868).

<sup>23</sup> Voir B. SAURA, *Tahiti Mā'ohi. Culture, identité, religion et nationalisme en Polynésie française*, Papeete, Au vent des îles, 2008, p. 70 et 390 ss.

<sup>24</sup> Selon le *Dictionnaire* de l'Académie tahitienne, le *tārava rū'au* est une variété de chant traditionnel.

<sup>25</sup> Voir *Pensées insolentes*, *op. cit.*, p. 202-207.

<sup>26</sup> CH. T. SPITZ, « des mots pour dire les maux. "E tū, ea tau, e ahiti nota atu resistance et résignation" assemblée de la Polynésie française 25-26 juin 2008 », in : *littérama'ohi* no 15, novembre 2008, p. 11-21, ici p. 16.

<sup>27</sup> J.-M. TERA'ITUATINI PAMBRUN, « Invocation à Ta'aora », in : *Les Voies de la tradition*, *op. cit.*, p. 129-132, ici p. 130.

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> S. ANDRE, « Références culturelles croisées dans la littérature francophone du Pacifique », in : S. ANDRE (dir.), *Diversité culturelle en Francophonie*, Papeete, Haere Po, 2006, p. 23-33, ici p. 31.

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> La déception de certains écrivains indépendantistes à l'égard de l'UPLD et/ou d'Oscar Temaru est aussi très visibles dans certains articles féroces de CH. T. SPITZ qui n'hésite pas à écrire, en juin 2004, que « le parti indépendantiste perd son âme sa liberté ». CH. T. SPITZ, « La défaite du songe », in : *Pensées insolentes*, *op. cit.*, p. 187-197, ici p. 196.

<sup>32</sup> Voir également *Pensées insolentes*, *op. cit.*, p. 140-142.

<sup>33</sup> CH. T. SPITZ, « des mots pour dire les maux », *loc. cit.*, p. 18.

<sup>34</sup> La question de la mémoire est également abordée par CH. T. SPITZ dans « La défaite du songe », *loc. cit.*, p. 189-193.

<sup>35</sup> Voir la précieuse mise au point de L. GAUVIN, « Autour du concept de littérature mineure : variations sur un thème majeur », in : J.-P. BERTRAND et L. GAUVIN (dirs.), *Littératures mineures en langue majeure : Québec/Wallonie-Bruxelles*, avec la collaboration de L. DEMOULIN, Bruxelles, P.I.E.-Peter Lang ; Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2003, p. 19-40.

<sup>36</sup> G. DELEUZE ET F. GUATTARI, *Kafka. Pour une littérature mineure*, Paris, Minuit, 1975, p. 30.