

**(Dés)illusion d'authenticité et d'autochtonie  
chez Chantal T. Spitz et Rai Chaze**

Andreas Hartmann

Université Johannes-Gutenberg de Mayence, Allemagne

**Résumé**

Dans la littérature de langue française de la Polynésie française, la recherche de moyens d'expression linguistique dans les textes littéraires de la population autochtone prend différentes formes depuis les années 1990. Par autochtonie, on entend, selon le chercheur Bruno Saura, l'ascendance précoce d'un individu à partir d'un lieu géographique donné, qui peut y être attestée plus tôt, contrairement à d'autres immigrants. Le contexte colonial joue un rôle déterminant dans la définition de cette notion. L'article examine le lien émotionnel et historique des écrivaines *mā'ohi* Chantal T. Spitz et Rai Chaze avec les îles polynésiennes. L'accent est mis sur la recherche de moyens d'expression authentiques permettant une conception décoloniale de l'image de soi. Dans leurs premières œuvres (*L'île des rêves écrasés* (1991) et *Vai. La rivière au ciel sans nuages* (1990)), elles présentent à la fois les blessures de la conquête coloniale et les rites traditionnels qui caractérisent la population autochtone. L'intégration de modèles linguistiques appropriés dans les textes permet de représenter des moments décoloniaux. L'illusion imaginaire et la désillusion réaliste se côtoient.

**Mots-clés :** Autochtonie, Authenticité, espace îlien, décolonialité, Polynésie française

**Abstract**

In the French-language literature of French Polynesia, the search for means of linguistic expression of the autochthonous population in their own texts has taken on various forms since the 1990s. According to the researcher Bruno Saura, autochthony is understood to mean the premature descent of a person from a certain geographical location, which can be documented earlier than other immigrants. The colonial context plays a decisive role in defining this. The article examines the emotional and historical connection between the *Mā'ohi* writers Chantal T. Spitz and Rai Chaze and the Polynesian islands. The focus is on the

search for authentic means of expression that enable a decolonial conception of the self-image. In their first works (*L'île des rêves écrasés* (1991) and *Vai. La rivière au ciel sans nuages* (1990)) both depict the wounds of colonial conquest and the traditional rites that characterise the autochthonous population. With the help of the integration of indigenous language models into the texts, decolonial moments are successfully depicted. Imagined illusion and realistic disillusion lie close together.

**Keywords :** Autochthony, Authenticity, Island Space, Decoloniality, French Polynesia

## **L'espace îlien comme point de départ de l'authenticité**

Les îles de la collectivité d'outre-mer de la Polynésie française sont, d'une part, un espace clos, clairement délimité par leurs côtes et peuvent donc être définies géographiquement. Mais d'un autre côté, la définition est surtout liée à la façon dont on vit dans cet espace et au lien que les gens entretiennent avec la terre et les îles. Quelles sont les relations entre les habitants et leur île ? Dans ce texte, nous ferons ressortir les illusions, c'est-à-dire les espoirs et les désirs, mais aussi les désillusions, c'est-à-dire les déceptions et les critiques, qui apparaissent dans les textes majeurs de deux écrivaines tahitiennes à l'aube d'une littérature autonome polynésienne de langue française, Chantal T. Spitz et Rai Chaze.

Il est important de préciser tout d'abord ce que l'on entend par autonomie : les frontières du territoire de la Polynésie française suivent une classification européenne et ne reflètent pas les valeurs transmises ni les traditions culturelles de la région. Bien que cet espace soit couramment désigné du terme de Polynésie, nous utiliserons également dans la suite de cet article le nom de *Mā'ohi nui* pour souligner l'importance de la perspective choisie. Cette autodésignation est une sorte de surnom qui met en valeur les points communs culturels :

*Mā'ohi nui*, « le monde *mā'ohi* », est conçu comme une entité géoculturelle et géoéconomique rassemblant toutes les populations des archipels polynésiens à l'intérieur d'une identité supranationale fondée sur un ensemble de valeurs partagées et de traditions ethniques et culturelles communes – [...]. (Paola Carmagnani, 2015 : 208-209)

Le terme *mā'ohi* serait un terme collectif développé par Hiro et Turo Raapoto et d'autres, qui ne privilégierait plus l'origine d'une île déterminée (*ta'ata* pour Tahiti entre autres), mais représenterait une rupture majeure avec le terme français ou européen, et donc aussi « *Mā'ohi nui* ». Cela conduit, dans une

certaine mesure, à une uniformisation de l'espace culturel polynésien (Bruno Saura, 2008 : 115) et contribue à une relation identitaire avec l'espace. L'origine de l'autochtonie du Pacifique, plus précisément de l'autochtonie *mā'ohi*, réside-t-elle dans le fait que les *Mā'ohi* ont été séparés de leurs traditions par la colonisation européenne, alors que l'insularité et l'identité sont si étroitement liées ? Nous supposons que l'expérience involontaire de l'union de l'eau et de la terre influence directement ce que l'on entend par une vie authentique qui est liée à cet espace depuis des siècles, c'est-à-dire depuis le peuplement des îles. Cela inclut les rites et les coutumes traditionnels des *Mā'ohi*. Nous étudierons le reflet et l'esthétisation de ce sentiment d'authenticité en filtrant les moments décoloniaux de retraite, de rupture et de subversion.

Fait intéressant, Rai Chaze mentionne dans son recueil de nouvelles publié en 1990 *Vai. La rivière au ciel sans nuages* seulement à la dernière page le mot *mā'ohi* (dans une autre orthographe), avant que le livre ne désigne l'endroit par les adjectifs « tahitien » ou « polynésien » : « On entend l'eau partout, l'eau du ciel, l'eau sur l'eau, l'eau de mer, l'eau de la rivière, l'eau des sources, l'eau des cascades, l'eau de pluie, l'eau maohi, l'eau royale, l'eau, l'eau, l'eau... » (1990 : 56). L'énumération des différents types d'eau et les répétitions soulignent l'importance de cet élément auquel les habitants peuvent s'identifier et qui constitue la base de leur vie, puisque tout fonctionne sur l'eau. Les îles ont été peuplées au-dessus de la mer, ce qui permet aux êtres humains ou aux plantes de s'épanouir. À la fin de l'accumulation, l'adjectif « royale » souligne l'appréciation accordée aux éléments et leur importance – l'eau régit pratiquement comme un roi la vie quotidienne des gens et dicte les lois. Cependant, la mention de « maohi » au moment de la publication du texte indique une direction dans laquelle l'eau va continuer à couler : elle est censée, symboliquement, se débarrasser de l'ancien et faire place à une plus grande

autonomie. Dans l'ensemble, Rai Chaze retrace aussi dans *Vai* un large éventail des sentiments des *Mā'ohi* et des autres habitants des îles des années précédentes jusqu'en 1990, au début d'une phase d'émancipation. Le livre comprend un total de 14 histoires très courtes, qui donnent toutes un aperçu d'un épisode de la vie d'une personne et qui suivent surtout ses sentiments et impressions sensorielles. Plutôt qu'un récit réaliste, elles décrivent l'espace et l'émotion dans lesquels se trouvent les personnes, qu'il s'agisse de déchirement et d'insécurité, ou plutôt de volonté d'indépendance, d'émancipation et de colère. La perspective narrative change constamment, mais la plupart du temps, les histoires sont racontées directement par une narration à la première personne, ce qui donne l'impression d'une histoire authentique, en particulier par l'incorporation directe des termes tahitiens dans le texte, comme nous le verrons plus loin.

Jusqu'à présent, la Polynésie française est dans une dépendance coloniale vis-à-vis de la République française, le territoire n'ayant pas encore acquis son indépendance politique. L'oppression coloniale a également entraîné l'anéantissement des modes de vie traditionnels, des rites et des coutumes qui ont uni l'ensemble de l'archipel *mā'ohi*, c'est-à-dire s'étendant à travers un espace culturel commun entre les îles. En d'autres termes, non seulement l'ascendance d'un lieu, mais aussi la relation avec un lieu à travers sa culture peut contribuer à une empreinte autochtone. Le chercheur originaire des îles Fidji, Epeli Hau'ofa, décrit la cohésion entre les habitants des îles : « I have just used the term 'ocean peoples' because our ancestors, who had lived in the Pacific for over two thousand years, viewed their world as 'a sea of islands' rather than 'islands in the sea' » (2008 : 32). Ainsi, il met l'accent sur l'ascendance par rapport à la perception de l'espace. Selon la tradition *mā'ohi*, il ne divise pas celui-ci en îles individuelles dans un grand océan, mais le résume comme un océan d'îles.

Certaines des traditions autochtones, qui ont été renversées par la domination coloniale, doivent encore être retracées. Elles sont reprises par l'intégration d'éléments de la langue tahitienne à la langue française, la langue du maître colonial, et par l'incorporation de rites, de mœurs et de savoirs anciens dans cette langue. Dans cet article, nous partons du principe que les débuts d'une confrontation littéraire autochtone tentent de mettre à jour ces débordements : le roman *L'île des rêves écrasés* (1991) de Chantal T. Spitz montre, dans un panorama historique, la construction d'une identité propre à travers des motifs îliens spatiaux, en recourant à des modèles historiques et traditionnels. Elle suggère que le XX<sup>e</sup> siècle a conduit à d'importants bouleversements en Polynésie française, par exemple avec l'enrôlement des jeunes Polynésiens dans la Seconde Guerre mondiale ou l'exploitation des îles lors des essais nucléaires effectués par la France entre 1966 et 1996. Les blessures que cette période a laissées dans la structure sociale témoignent d'une perception très différente de l'harmonie et du nouveau départ. Les lecteurs accompagnent une famille dont le destin est lié à la France de différentes manières : que ce soit par la guerre, par les études ou par l'amour. Tematua, *Mā'ohi* d'une petite île fictive, toujours désignée par le mot tahitien « *motu* » et dans laquelle se condense l'image stéréotypée de l'île lagunaire, a trois enfants avec la demie Emere, fille d'une *Mā'ohi* et d'un Anglais, qui construisent une relation différente avec leur pays. Alors qu'Eritapeta, ayant perdu ses illusions, se détourne et ne développe aucun engagement, Terii et Tetiare, par contre, poursuivent un rêve de réalisation de soi et cherchent à renforcer la confiance en soi des *Mā'ohi*. Terii lance un appel pressant à sa sœur pour qu'elle dépose un témoignage écrit de sa propre culture :

- La passion mène aux excès. Nous avons une longue tradition de tolérance et de patience. Sois plus calme, ça ira mieux. Tu devrais écrire pour évacuer le bouillonnement qui est en toi. Si tu veux que nous connaissions notre histoire, fais un livre que nous lirons. Tout

ce que nous lisons a été écrit par des étrangers. On en arrive presque à croire qu'on est vraiment comme 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 par nous-mêmes. Lavage de cerveau à l'endroit. (Chantal Spitz, 1991 : 161-162)

Terii appelle sa sœur à modérer sa colère pour agir et lui recommande d'utiliser le pouvoir de la parole pour son peuple. Au-delà de la période de silence de la langue écrite, elle est censée constituer une transition et exprimer les informations transmises oralement sur la culture. D'une certaine manière, c'est une référence à l'intention de l'auteure Spitz elle-même, et une évocation de ce qu'elle veut réaliser avec le roman (Audrey Ogès, 2015 : 317). En outre, cet extrait met en évidence un dualisme : d'un côté, il y a un « nous », de l'autre, il y a un « étranger ». Pendant des siècles, ce « nous » n'a été défini que par l'« étranger », la projection extérieure était dominante. Mais « notre histoire » est le moment décolonial qui va permettre de s'affranchir de la violence épistémique<sup>45</sup> et de s'émanciper sous ses propres formes. Walter Mignolo écrit à ce sujet : « Decolonial thinking strives to delink itself from the imposed dichotomies articulated in the West, namely the knower and the known, the subject and the object, theory and praxis » (2017 : 42). Telle est donc la ligne directrice pour se libérer des schémas imposés : Tetiare renverse le discours dans lequel elle prend elle-même la parole et décrit une vérité et une façon de voir les choses différentes de celle de l'Europe. Il s'agit donc d'un changement fondamental de paradigme.

Ce n'est que depuis les années 1980 qu'il existe une littérature francophone de la population autochtone, et des textes en *reo'mā'ohi* ont été publiés à peu près depuis cette époque (Torsten König, 2012 : 142 ; Daniel Margueron, 2011 :

---

<sup>45</sup> Voir pour la définition Claudia Brunner, 2020 : 274-275.

101). Néanmoins, il est difficile de définir clairement ce qu'est une littérature autochtone et nationale, ce que Daniel Margueron décrit également :

Si l'on cherche à fabriquer une littérature nationale, on entre, de manière explicite ou implicite, dans le champ idéologique d'un combat pour la décolonisation, même si les normes esthétiques littéraires suivent partiellement celles de la littérature française et/ou francophone-autochtone, et même si la langue utilisée est celle de l'ancien colonisateur. (2011 : 112)

Les moyens narratifs connus font parfois obstacle à un développement autonome et doivent être modifiés de manière subversive. Mais dès les années 1980, Henri Hiro a demandé à ce que les Polynésiens s'expriment, oralement, par écrit et dans n'importe quelle langue, pour prendre conscience de leurs propres racines et les rappeler à la conscience de tous (Daniel Margueron, 2015 : 259), ce qui provoque également un « *renouveau culturel ma'ohi* » (Anne-Sophie Close, 2016 : 57). Ce sentiment du « nous » nouvellement acquis est basé sur la compréhension de soi de l'autochtonie, qui décrit un critère ambivalent de délimitation par rapport à tout ce qui est étranger.

### **Autochtonie – Connexion à la Terre**

Il est important d'abord de mettre en lumière le lien émotionnel et juridique que recouvre la notion d'autochtonie. C'est ainsi qu'il faut comprendre l'analogie avec la propre histoire que Tetiara doit décrire dans son texte : ce sont les rêves et les expériences passées des *Mā'ohi* et des ancêtres, qui ont vécu dans les îles, qui doivent être racontés à nouveau. Le chercheur Bruno Saura en donne la définition suivante :

Le terme « autochtone » désigne, en langue française, une personne véritablement originaire d'un lieu, par opposition à des personnes dites d'ailleurs ou d'installation plus récente. Au pied de la lettre, l'autochtonie, du grec *autos* « même, soi-même » et *khthôn* « sol », est en effet la qualité d'être « issus de la terre » ou bien qui « ont toujours la même terre ». (2013 : 1)

Il y associe l'ascendance d'une personne au sol, c'est-à-dire une interprétation très littérale, et à la durée de sa présence. Comme l'explique Bruno Saura, l'autochtonie peut être divisée en deux définitions différentes : d'une part, le lien littéral avec le sol sur lequel on est né, et d'autre part, le lien transmis avec les ancêtres, sans nécessairement être né sur le même sol que ceux-ci (2013 : 1-2).

En outre, on ne peut définir un autochtone que par rapport à un Autre. Saura explique qu'une personne ne peut être qualifiée d'autochtone que s'il y a quelqu'un qui est venu d'ailleurs et plus tard (2013 : 2). Il souligne également qu'il existe une distinction problématique entre les termes « [...] indigène, [...] aborigène » (2013 : 7) et autochtone, qui peuvent toujours être lus en relation avec l'histoire coloniale d'un pays ou d'un peuple (*Ibid.*). Ces termes sont donc principalement utilisés lorsque les anciens ou actuels maîtres coloniaux veulent tracer une frontière entre les anciens habitants et les immigrants européens. Ceux-ci ont pour la plupart une relation très ambivalente : « En fait, ces peuples connaissent souvent une triple domination, économique, politique, culturelle » (*Ibid.* : 3). Il ajoute :

Les anthropologues définissent l'autochtonie comme la qualité des femmes et des hommes perçus par ceux qui les entourent et qui se perçoivent eux-mêmes comme installés sur un territoire de longue date, éventuellement avant d'autres populations. [...] Outre leur ancienneté sur un territoire, préalable à l'installation d'autres populations et du colonisateur, les peuples autochtones doivent se trouver dans une situation de dépendance (vis-à-vis d'une puissance

dominante) maintenue depuis le temps de la conquête, tout en ayant préservé en leur sein des institutions traditionnelles et des coutumes juridiques. (Bruno Saura 2008 : 438)

L'occupation coloniale entraîne donc des conséquences diverses sur la population autochtone : en Polynésie française, cela s'est traduit notamment par l'exploitation de l'atoll de Moruroa comme centre d'expérimentation des missiles nucléaires, ce qui s'est accompagné, d'une part, d'une politique importante de subventions et, d'autre part, d'une énorme destruction de l'environnement. En conclusion, le chercheur montre une importance significative dans la conservation qualitative des traditions avant le changement colonial, sans les présenter comme quelque chose d'oublié ou d'obsolète. Saura plaide pour que les mouvements indépendantistes d'aujourd'hui soient reliés aux expériences vécues du passé et développés positivement :

La célébration des savoirs des anciens Polynésiens signifie aussi que le peuple premier de la Polynésie française est fondamentalement un peuple autochtone, que son identité ne se confond pas avec un amalgame de coutumes venues d'ailleurs, quand bien même celles-ci auraient au fil du temps été ré-accomodées [*sic*] « à la façon locale ».

En notre début de XXI<sup>e</sup> siècle, le rappel de la dimension autochtone de l'identité polynésienne (*mā'ohi*) s'exprime également à travers les revendications dans le domaine du droit et du foncier pour que soit mises en place des institutions coutumières chargées d'aider à résoudre les problèmes de terre. (2008 : 437)

Nous pouvons y voir une mise en valeur de la responsabilité envers notre propre terre, envers l'île en tant qu'espace de vie, qui revient avant tout aux habitants autochtones. Mais cela est souvent compliqué par l'administration française. En effet, en France, en raison de la constitution nationale, il n'y a guère de débat sur le statut des peuples autochtones, contrairement à ce qui se passe par exemple au

Québec/Canada (Bruno Saura, 2013 : 7). Il reste donc difficile de mettre en œuvre un droit plus large : « Parce que l'idéologie républicaine française reconnaît des individus et non des peuples, [...], l'opinion publique hexagonale, ses universités, ses milieux intellectuels, sont restés peu ouverts à la valorisation de l'idée d'autochtonie » (*Ibid.* : 8). Cela est également lié au lien fatal entre le sang et la terre établi par le régime de Vichy durant la Seconde Guerre mondiale (*Ibid.*), ce qui impliquait une idéologisation de l'ascendance génétique et une définition d'une nation selon son adhésion étroite à un territoire. Il s'agit donc d'éviter de créer un lien excessif entre un peuple et le pays dans lequel il vit. Mais cela semble d'abord nécessaire pour les *Mā'ohi* afin de se démarquer de l'appropriation française. Dans la situation actuelle quasiment coloniale, le terme subit un décalage et devient l'expression d'une auto-compréhension décoloniale qui, à son tour, se penche sur les conditions de vie précoloniales. En conséquence, les histoires qu'ils sont censés raconter, comme le veut Tetiare chez Spitz, sont d'une importance particulière. Saura explique à ce sujet :

De notre point de vue, l'existence des peuples autochtones ne fait aucun doute. Ce sont des peuples installés depuis des temps immémoriaux sur un territoire ; des peuples souvent dotés de mythes voyant leurs ancêtres naître du sol même de ce territoire ; des peuples attachés à ce territoire, attachés à ces mythes. (2013 : 12)

Ces mythes dont parle Saura clôturent le cercle des points communs avec les ancêtres si importants pour les peuples autochtones et qui constituent la base de leur identité. L'autodésignation culturelle, qui permet de se démarquer clairement en tant que *Mā'ohi*, relève de cette même volonté :

Dans les années soixante, on commença à se dire *Mā'ohi*. Ce mot, si l'on consulte le dictionnaire de l'Académie tahitienne, signifie simplement « ordinaire, indigène » ou « originaire de Polynésie française ». La revendication identitaire donna au mot un sens plus

radical. Se dire *Mā'ohi* fut une manière de revendiquer son autochtonie. (Jean-Luc Picard, 2018 : 33)

C'est ce que reflètent les textes du début des années 1990, dans lesquels Spitz et Chaze se lancent à la recherche de ce qu'est exactement le fait d'être *mā'ohi*. Mais quelles images, quelles métaphores les écrivaines associent-elles à leur espace d'origine, qu'elles décrivent dans leurs textes et dans lequel leurs personnages vivent ?

### **Deux visions de la réalité discursive d'une île**

La recherche de la langue appropriée a été déterminante pour les débuts de la littérature tahitienne de langue française afin de présenter les destins personnels et les pensées de manière compréhensible par tous et devenir ainsi la voix de tous les *Mā'ohi*. Dans le choix délibéré de la langue française comme outil pour transmettre des messages dans le texte littéraire, il y a aussi une volonté décoloniale de la présenter comme une langue parmi d'autres dans l'espace océanique. Cependant, l'incorporation des mots tahitiens joue un rôle en permettant de refléter la confiance en soi d'une part et la tradition d'autre part. Bruno Saura souligne également la position privilégiée du choix de la langue :

La langue est perçue comme l'âme du corps de l'homme *mā'ohi* ; elle l'habite, elle l'anime. Réciproquement, la langue est la chair de l'âme *mā'ohi*, la partie la plus manifeste de son identité. Elle le nourrit intérieurement, secondant le travail de la terre qui le nourrit de substance, physiquement. (2008 : 194-195)

Ainsi, le choix des moyens linguistiques n'est pas seulement une question de préférences et d'affirmations personnelles des auteurs, mais il revêt une importance politique dans la recherche d'identité. À côté de Chaze, il faut se

référer surtout à l'œuvre littéraire de Flora Devatine, qui veut parvenir à une égalité dans la confrontation des termes français et *reo'mā'ohi* (Sylvie André, 2008 : 236).

Rai Chaze, comme représentante du début de la littérature autochtone actuelle de *Mā'ohi nui*, montre avec sa collection épisodique d'histoires interdépendantes sur les habitants des îles polynésiennes un exemple extraordinaire d'une oscillation épistémique. Ce qui est frappant dans son texte, est l'utilisation massive de termes tahitiens qui s'insèrent naturellement dans la syntaxe et la grammaire françaises. Ils sont tout à fait équivalents dans les phrases et sont expliqués par des notes de bas de page pour le lectorat français. Dans sa première histoire, Chaze part à la recherche de l'ascendance et de ce que le passé signifie pour la protagoniste de l'épisode :

Que cherches-tu petite fille, que cherches-tu ? Dans le livre ouvert, tu cherches ta généalogie, tu cherches tes ancêtres. Que cherches-tu petite fille ?

Dans le livre des anciens, tu cherches les légendes que tu as écoutées sur la plage, près du feu où grillaient les hava'e. Dans le livre des anciens, tu cherches les histoires vraies qu'on ne t'a pas racontées, celles des grands guerriers, celles des grands voyageurs, celles des grandes histoires d'amour de ton peuple et celles de tes dieux. (1990 : 1)

Avec ces questions, elle ouvre la voie à une réflexion sur un discours commun. Il semble important d'interroger les ancêtres et d'apprendre d'eux. Leurs histoires sont rassemblées dans un livre imaginaire qui constitue, pour ainsi dire, la mémoire culturelle des *Mā'ohi*. À travers les mots en *reo'mā'ohi* se crée un lien avec l'époque précoloniale. Le problème réside dans le fait que la prétention culturelle du colonialisme français a conduit à ce que l'école n'accorde aucune importance à l'enseignement de la langue d'origine et privilégie surtout le

français, ce qui a partiellement rompu le lien linguistique. Le recueil d'histoires de Rai Chaze, qui conçoit une sorte de mémoire culturelle moderne, constitue une entreprise similaire. Il s'agit de représenter une identité propre qui glorifie l'illusion des grandes similitudes caractérisant la vie autochtone dans les îles. En outre, Chaze rappelle que les histoires n'ont pas été répandues par les colonisateurs, qu'elles n'ont pas été racontées et qu'il faut donc les redécouvrir dans l'archipel que les Européens appellent la Polynésie : « Des Tuamotu à Tahiti, de Tahiti à Raro, de Raro à Havai'i, que cherches-tu ? » (1990 : 2). Elle appelle donc à l'émergence d'un sentiment de communauté qui se démarque de l'autre colonial et contribue ainsi à l'autochtonie. Cependant, l'auteure n'apporte pas encore de réponses à ses questions, mais indique simplement les possibilités et les endroits où les trouver :

Cherches-tu l'immense plaine bordée de monts enneigés traversée par le Tohinga ? Remplir l'espace invoqué de couleurs que Gauguin lui-même n'a pu capturer, teatea et urirui, en étalant quelques touches de hiri et de mareàrèa.

Cherches-tu dans l'écriture la mémoire des immémoriaux ou bien l'émanation des dieux dans le silence muet de leur cage de verre ? Dans le sillon du requin bleu et la volute du requin rouge, dans le noànoà du pua de Tane et la dispersion des nuages lorsque c'est l'heure, le miri lorsque tu as peur, le ti planté devant la maison lorsque tu te fiances et le cri de l'oiseau disparu qui annonce la naissance, tu cherches, tu cherches, tu cherches.

Sur l'arbre planté depuis la nuit des temps, légué au travers des siècles à la mémoire par la mémoire.

Sur l'arbre que rien ne peut déraciner, ni le to'erau, ni le cyclone, ni le progrès, ni le nucléaire, ni l'armée, ni les lois, ni le raz-de-marée, ni la mort.

Sur l'arbre tu as appelé ton taura et tu as glissé sur le maraàmu, juste au-dessus des vagues.

Sur l'arbre, doucement, tu as retrouvé tes tupuna.

Sur l'arbre, tes tupuna te regardent. (*Ibid.* : 2-3)

Dans ce langage très métaphorique, la voix narrative fait référence à certains endroits des îles qui se retrouvent dans les légendes *mā'ohi*. La perception spatiale est dissociée du regard des Européens (représenté par Gauguin, incapable de reproduire correctement les couleurs et les formes, d'où l'utilisation de termes tahitiens), et le texte renvoie aux possibilités mythiques de redécouvrir sa propre histoire, par exemple par le « ti », selon la note de bas de page « plante sacrée », qui est planté devant sa propre maison et doit s'épanouir comme la culture elle-même. Souligné par la répétition anaphorique au début de la phrase, encore une fois subdivisé par les paragraphes, un arbre est au milieu du discours sur lequel la protagoniste féminine doit établir un lien avec ses ancêtres. Cet arbre est un symbole de l'autochtonie : il est planté par l'être humain pour se connecter au sol, pour y grandir et s'enraciner, c'est-à-dire pour y rester et survivre au temps. L'arbre est également lié aux souvenirs des personnes âgées et leurs permet de s'épanouir, car il ne se laisse pas déraciner par les influences environnementales, ainsi que par les influences politiques. Au lieu d'utiliser le terme français « ancêtre », Chaze utilise ici le terme « tupuna ». Cela donne l'impression authentique d'établir un lien direct avec une lignée ancestrale intacte malgré la colonisation et de revenir aux temps anciens. Celle-ci convient à l'auteur elle-même dans la mesure où elle s'est engagée de manière militante dans le mouvement indépendantiste depuis les années 2000 et a redécouvert ses racines *mā'ohi*, ne voulant plus que s'appeler Ra'i a Ma'i (Bruno Saura, 2008 : 33). Rai Chaze est elle-même une demie, c'est-à-dire qu'elle est de mère *mā'ohi* et de père français, et qu'elle connaît personnellement les deux mondes influençant son identité. Les chemins qui mènent à celle-ci sont vécus dans les histoires par les protagonistes, par exemple par une vieille femme qui constate ceci : « Un

jour, je suis devenue tahitienne. Il paraît que maintenant je suis polynésienne » (Rai Chaze, 1990 : 14). C'est là où nous pouvons discerner la nette ambiguïté des termes utilisés dans le discours des années 90, de sorte que seule la délimitation spatiale et linguistique peut apporter une clarté sur l'identité, comme tente de le faire le concept d'autochtonie.

De plus, cet arbre des ancêtres est encore un autre signe du lien entre l'être humain et la terre dans le contexte *mā'ohi*. Il s'agit du rite selon lequel pour chaque nouveau-né, il faut planter un arbre qui se nourrit du placenta enfoui sous lui (Bruno Saura, 2013 : 65). Dans le récit de Spitz, cet enterrement occupe une place importante. Comme si elle voulait relier l'histoire elle-même à la terre, elle décrit comment Maevarua enfouit le placenta de son fils Tematua dans la terre : « Union de l'homme à la terre dans laquelle il plonge ses racines, union de la terre à l'homme qui fait jaillir de son ventre la nourriture de l'homme » (Chantal T. Spitz, 1991 : 33). Cette répétition de la construction syntaxique souligne comme un serment le lien indissoluble de l'homme à la terre. Le symbole de la racine montre le lien séculaire que les *Mā'ohi* entretiennent avec leurs îles, solidement enterré, fièrement, de sorte que le lien ne peut pas être rompu. Pour décrire les lieux, l'auteure utilise principalement des expressions tahitiennes, comme *fare nī'au* pour la maison des parents ou *marae* pour le lieu de culte des dieux, donnant ainsi l'impression authentique d'une culture vécue.

Un autre élément de raccordement avec l'histoire est la reproduction du mythe de la création des *Mā'ohi* sur *reo'mā'ohi* juste au début du roman (*Ibid.* : 10-14). L'auteure privilégie ici cette genèse par rapport à l'histoire biblique de la création. Dans le prologue qui suit, elle critique largement la représentation exotique du monde îlien polynésien dans le passé et lance un appel aux générations futures : « Voilà enfants de Ruahine, le Chant de notre Terre, Chant

de notre Peuple, Chant des *Mā'ohi*. [...] Hommes de demain, à la recherche des rêves de nos pères. Puissiez-vous bâtir sur le *papa* de Ta'aroa un monde nouveau sur notre Terre » (Chantal T. Spitz, 1991 : 28). Là encore, l'autodésignation *mā'ohi* se trouve à la fin d'une énumération. « Chant » signifie ici aussi la combinaison d'éléments oraux et écrits, qui apparaissent encore plus souvent dans le prologue, avant de privilégier plus tard dans le récit la langue liée et narrative. Dans le texte, les termes tahitiens se multiplient, puis diminuent : cela pourrait être compris comme une transition, comme la constatation qu'il devient de plus en plus évident d'utiliser consciemment la langue du maître colonial comme une langue propre et de la façonner selon ses propres idées. Dans l'épilogue, Spitz revient sur les perspectives des habitants des îles de la Polynésie française et conclut ainsi son récit. Elle note que « [l]e rêve est toujours vivant » (*Ibid.* : 196) et fait écrire à Tetiara un hymne à la lutte de libération qui ne prend son essor qu'à partir du milieu des années 90 et des bouleversements de 2004 et qu'elle anticipe ici. Cet hymne unificateur n'est pas désigné par un mot français, mais par le terme tahitien « Ti'amāra'a » (*Ibid.*), qui, selon le glossaire, signifie « liberté [et] indépendance » (*Ibid.* : 207). Encore une fois, cette notion authentique permet une définition élargie qui serait anéantie par la dimension française, puisqu'elle englobe à la fois l'état politique de l'indépendance et l'état émotionnel et juridique de la liberté, renforçant ainsi l'appel à l'autodétermination.

## **Conclusion**

Ainsi, le développement de la littérature francophone récente de la Polynésie, ou de *Mā'ohi nui*, pourrait être décrit comme une autre voie entre tradition et renouveau, que Lambert Barthélemy décrit comme un « jeu de

déconstruction engagé sur les fictions exotiques » (2017 : 268). L'héritage colonial a laissé des traces qui ne peuvent être niées et qu'il convient donc de traiter pour remplacer les images qui se sont ancrées dans la tête des hommes pendant des années. Les auteurs essaient de faire à travers la description de l'espace la construction de l'autochtonie afin de déconstruire la supposée authenticité vue et imposée dans les représentations des Européens. Chantal T. Spitz tente également de contrecarrer ces stéréotypes et de montrer ainsi qu'il n'existe pas de réponses simples à la complexité de la question du sens de l'appartenance autochtone. Qui en fait partie ? Qui peut être accueilli dans la communauté, quelles sont les valeurs qui la caractérisent et quelles sont les traditions qu'elle intègre dans le développement de l'appartenance des autochtones et des immigrés ? Comment parvenir à un accord commun ?

C'est à cela que l'avenir apportera des réponses qui oscillent entre illusion et désillusion et qui s'efforcent de donner une image authentique. Bien que le concept d'autochtonie soit critiqué par exemple par le reproche de ne s'arrêter qu'aux aspects géographiques (Daniel Margueron, 2011: 114), les auteurs dépassent également les frontières des îles pour atteindre un autre public francophone et se trouvent donc dans une transition, comme le décrit Audrey Ogès: « Par l'écriture, ces auteurs tentent de transgresser, c'est-à-dire de dépasser les frontières, les limites géographiques pour diffuser leur parole, du lieu culturel de ces territoires d'outre-mer » (2015 : 315). Ainsi, l'entreprise d'une littérature autochtone reste une tâche importante pour les peuples de la Polynésie française afin de se faire entendre sur le marché littéraire mondial et de se positionner avec confiance. C'est ce qu'affirme et réclame Sylvie André dans son ouvrage fondamental sur les littératures autochtones en 2008, ce qui n'a pas perdu de son actualité :

Les écrivains autochtones du Pacifique refusent donc d'émerger, comme s'ils sortaient neufs de l'Océan originel, sans passé, nus comme des enfants ou comme la Vérité. L'existence « immémoriale » de leurs communautés et de leurs modes d'expression artistique a été suffisamment ignorée de l'Occident et bafouée par l'idéologie coloniale pour qu'ils s'insurgent à bon droit. Toutefois, le problème demeure alors de nommer ces littératures en langue européenne (français ou anglais), écrites par des représentants des peuples autochtones, pour exprimer ce qu'ils sont ou rêvent d'être dans la continuité de leur appartenance et de leur histoire. (2008 : 6)

La littérature océanique n'est donc pas nouvelle en soi, mais joue avec l'ancien pour en faire quelque chose qui lui est propre. Les formes littéraires sont en train de changer au point de briser les modèles européens, soit en complétant le roman par des éléments tahitiens, soit en traçant épisodiquement tout un panorama sur-réaliste ou sur-individuel de la société. Les histoires racontées témoignent d'une force de parole exemplaire, destinée à créer des moments décoloniaux, permettant d'abandonner les schémas coloniaux. Ainsi, les figures oscillent entre la représentation de la vie réelle et le classement historique supérieur. Bien que la production littéraire autochtone de la Polynésie française ne soit pas encore lue dans le monde entier, elle est de plus en plus perçue dans le monde francophone et traduite également dans le monde anglophone.

Nous avons pu montrer que dans l'histoire de la littérature francophone de *Mā'ohi nui* se reflète un changement constant du rapport entre les peuples et leurs îles. Au début des années 1990, les efforts visant à mettre en évidence les points communs des *Mā'ohi*, par exemple en introduisant des termes en *reo'mā'ohi* dans le texte français, étaient encore au premier plan. Cela conduit à une identification accrue avec les traditions repoussées par les colonisateurs, qui incluent par exemple le symbole de l'arbre comme lien entre la terre et la vie des

nouveau-nés. D'autre part, la vision d'une société polynésienne harmonieuse qui pourrait prendre un nouveau départ après la fin des essais nucléaires est également décevante. Mais il s'avère que celle-ci est encore liée à l'héritage de l'époque coloniale, déchirée entre plus d'indépendance et plus de liens avec la France. Les deux mondes évoqués, l'harmonie et celui qui rompt consciemment avec l'idylle paradisiaque, font partie de l'ensemble des îles *mā'ohi*.

## Bibliographie

André, Sylvie, *Le roman autochtone dans le pacifique sud. Penser la continuité*, Paris, L'Harmattan, 2008.

Barthélémy, Lambert, « Communauté et environnement dans la fiction océanienne contemporaine (pêle-mêle sur quelques récits d'Albert Wendt, Alexis Wright, Patricia Grace, Chantal Spitz et Déwé Gorodé) », *CRCL / RCLC*, Juin, 2017, pp. 268-281.

Brunner, Claudia, *Epistemische Gewalt. Wissen und Herrschaft in der kolonialen Moderne*, Bielefeld, transcript Verlag, 2020.

Carmagnani, Paola, « La construction identitaire en Polynésie française : chronotopes de l'insularité », *RiCOGNIZIONI. Rivista di lingue, letteratura e culture moderne*, vol. 11, n° 3, Vol. 11, 2015, pp. 203-214.

Chaze, Rai, *Vai. La rivière au ciel sans nuages*, Tahiti, 'API Tahiti, Distribution numérique, 2013 [1990].

Close, Anne-Sophie, « Entre tradition et modernité : les jeunes *Ma'ohi* comme lieux du conflit. Etude des textes de Jean-Marc Pambrun et Chantal Spitz », dans Olga Hél-Bongo, Morgan Faulkner (dir.), *Roman francophone et modernité*, Paris, Riveneuve éditions, 2016, (Recherches Francophones n° 4), pp. 53-68.

Hau'ofa, Epeli, *We are the Ocean. Selected works*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2008.

König, Torsten, « L'imaginaire géopolitique de la Polynésie dans la littérature française : De Bougainville à Chantal T. Spitz », dans Ottmar Ette, Gesine Müller (dir.), *Worldwide. Archipels de la mondialisation. Archipiélagos de la globalización*, Madrid, Iberoamericana, 2012, pp. 129-148.

Margueron, Daniel, *Flots d'encre sur Tahiti. 250 ans de littérature francophone en Polynésie française*, Essai, Paris, L'Harmattan, 2015 (Collection Lettres du Pacifique 60).

Margueron, Daniel, « La fabrique d'une littérature nationale. Les enjeux en Polynésie française », dans Riccardo Pineri (dir.), *Confluences océanes. Numéro 1. L'idée de nation*, Moorea, Les Éditions de Tahiti, 2011, pp. 99-121.

Mignolo, Walter, « Coloniality Is Far from Over, and So Must Be Decoloniality », *Afterall*, vol. 43, 2017, pp. 39-45.

Ogès, Audrey, « Violences coloniales et écriture de la transgression chez deux auteurs ultra-marines : Déwé Görödé et Chantal Spitz », *Voix plurielles*, vol. 12, n° 2, 2015, pp. 310-321.

Picard, Jean-Luc, *Mā'ohi tumu et hutu pāinu. La construction identitaire dans la littérature contemporaine de Polynésie française*, Paris, L'Harmattan, 2018 (Collection Lettres du Pacifique 69).

Saura, Bruno, *Mythes et usages des mythes. Autochtonie et idéologie de la Terre Mère en Polynésie*, Paris, Louvain, Walpole, Ma, Peeters, 2013.

Saura, Bruno, *Tahiti Mā'ohi. Culture, identité, religion et nationalisme en Polynésie française*, Pirae, Au vent des îles, 2008.

Spitz, Chantal T., *L'île des rêves écrasés*, Pirae, Au vent des îles, 2007 [1991].