

# La quête identitaire dans les littératures polynésienne et néo-calédonienne

Sylvie André

DANS **HERMÈS, LA REVUE** 2002/1 (N° 32-33), PAGES 403 À 411  
ÉDITIONS **CNRS ÉDITIONS**

ISSN 0767-9513

DOI 10.4267/2042/14398

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://preprod.cairn.info/revue-hermes-la-revue-2002-1-page-403.htm>



**CAIRN.INFO**  
MATIÈRES À RÉFLEXION

Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...

Flashez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



**Distribution électronique Cairn.info pour CNRS Éditions.**

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

**Sylvie André**  
*Université de la Polynésie française*

## **LA QUÊTE IDENTITAIRE DANS LES LITTÉRATURES POLYNÉSIENNE ET NÉO-CALÉDONIENNE**

Dans une société postcoloniale qui cherche sa voie entre « autonomie » et « indépendance », les auteurs du Pacifique construisent ou tentent de construire des raisons de vivre ensemble en gérant les séquelles de l'époque coloniale. Ils travaillent bien sûr à leur propre niveau qui est celui de l'élaboration et de la proposition de mythes collectifs, susceptibles de légitimer dans l'imaginaire communautaire une action politique. Cette fonction est celle qu'ont définie naguère et aujourd'hui les écrivains de l'Afrique et des Antilles francophones. Elle est le fruit d'une histoire, celle entre autres de la colonisation.

On a souvent tendance à réduire l'aventure coloniale à un schéma unique, celui qui a été à l'œuvre en Amérique du Sud, lors des conquêtes du XVI<sup>e</sup> siècle ou encore en Afrique au XIX<sup>e</sup> siècle. Dans les esprits, prise de possession et évangélisation sont liés, le deuxième mouvement s'appuyant sur le premier et lui servant d'alibi. C'est effectivement ce qui a eu lieu la plupart du temps en Afrique où l'occupation militaire a précédé la venue des missionnaires sur les côtes et où la pénétration du continent n'a pu se faire qu'en étroite collaboration entre l'armée et l'église étant donné les obstacles à franchir<sup>1</sup>.

Ce schéma demeure assez juste pour ce qui concerne la Nouvelle-Calédonie, surtout la « Grande Terre », le cas des îles Loyauté étant légèrement différent. En 1843, un navire de la marine nationale dépose un groupe de missionnaires catholiques à Balade. Les officiers l'aident à

acquérir une concession et tissent des liens avec les chefs locaux<sup>2</sup>. Un traité sera effectivement signé le premier janvier 1844 et le drapeau confié à Mgr Douarre. Cette première tentative échouera. Elle n'en demeure pas moins très caractéristique d'un type de colonisation-évangélisation qui va prévaloir sur la grande île. Les nombreuses ethnies, le relief tourmenté, un nombre élevé de langues, tous ces éléments rendront difficiles, comme en Afrique, la pénétration de l'île, l'évangélisation en langue vernaculaire ainsi que la formation d'évangélistes autochtones.

En Polynésie, la situation est considérablement différente. L'évangélisation sera un mouvement désolidarisé de la prise de possession, si l'on excepte la tentative d'un autre âge de l'Espagnol Boenechea, débarquant à Tautira, dans la presqu'île de Tahiti, en 1774, déclarant la prise de possession et installant quelques missionnaires catholiques dont l'aventure finira misérablement et rapidement. L'évangélisation de la Polynésie sera l'œuvre de protestants. En 1795, à la suite d'un ample mouvement anti-esclavagiste, est créée la London Missionary Society. L'enthousiasme missionnaire permet à cette société d'affréter un grand voilier le *Duff*, qui partira vers l'Océanie avec à son bord, non seulement quatre pasteurs mais aussi vingt-six artisans. Cette composition est sans doute issue des positions intellectuelles du mouvement abolitionniste anglais, qui propage l'idée que les moyens de l'auto-développement et le commerce sont préférables au travail servile. Les missionnaires débarquent à Tahiti le 7 mars 1797, alors qu'un jeune « roi », Pomare II, tente d'établir son pouvoir sur les grands chefs féodaux. Une alliance objective s'est établie entre Pomare et les pasteurs, essentiellement le pasteur Nott, qui fit de Tahiti une terre protestante, dès 1819, date du baptême du roi. L'évangélisation s'accomplit donc à Tahiti d'une manière totalement indépendante de visées politiques européennes clairement affichées. Elle se fera très rapidement en langue tahitienne, l'évangile de Luc étant traduit dès 1818, la Bible dès 1838. Les missionnaires vont développer des activités économiques, transmettre des techniques et scolariser les enfants et les adultes dans leur langue, les faisant entrer dans la civilisation de l'écrit.

Aussi, « *ni la lecture hagiographique (qui dit que des Tahitiens païens ont été touchés par la grâce) ni la lecture moderniste (qui dit que des Européens dominateurs se seraient imposés par la contrainte), généralement opposées, ne suffisent à expliquer la conversion des Tahitiens.* »<sup>3</sup>. Le premier texte annonçant un début de prise de possession politique par la France ne sera signé qu'en 1838. La situation d'évangélisation est donc très différente entre les deux Territoires français et peut expliquer que le christianisme joue un rôle social si important à Tahiti, où il a été librement accepté et où ses structures se sont parfois substituées sans beaucoup de difficultés aux structures sociales traditionnelles : « *Le christianisme polynésien syncrétique a servi de fondement symbolique à l'ordre social édifié sous l'égide des missionnaires protestants puis catholiques pendant la période coloniale.* »<sup>4</sup>.

Si le processus d'évangélisation est très différent en Nouvelle-Calédonie et en Polynésie, il en va de même de la colonisation. L'annexion des Marquises ainsi que de Wallis et Futuna ont lieu en 1842, de même que la signature d'un traité de protectorat avec la Reine Pomaré à Tahiti, soit quarante-cinq ans après l'arrivée de l'évangile. Le véritable acte colonial aura lieu en 1880 avec l'annexion de Tahiti, des Îles du Vent, de Tubuai et des Tuamotu, poursuivie en 1881 avec

l'annexion des Gambier et des Australes et, en 1888, des Îles Sous-Le-Vent. Quant à la Nouvelle Calédonie, l'acte d'annexion sera signé le 24 septembre 1853.

En Nouvelle-Calédonie, peut-être à cause du tropisme australien, la France décide d'implanter une colonie pénitentiaire dès 1864<sup>5</sup>. Les forçats de droit commun libérés constitueront le premier élément d'une colonie de peuplement. Elle sera favorisée par la dimension de la Grande île qui dispose de terres agricoles étendues ainsi que par la découverte du minerai de nickel dont l'exploitation commence vers 1870-1873. De 1894 à 1903, le gouverneur Feillet va favoriser l'établissement de colons libres venus d'Europe, toujours à l'exemple de ce qui se fait en Australie, toute proche à l'échelle du Pacifique. La conséquence de ces mouvements migratoires sera, selon Toullelan et Gille, qu'en 1969, à peu près cent ans après l'installation du bagne, le nombre de personnes d'origine européenne sera supérieur au nombre de personnes d'origine mélanésienne. À ces deux communautés viendra s'ajouter une population d'origine asiatique : Indiens, Japonais, Javanais, Indochinois « engagés » pour l'exploitation des mines et susceptibles de retourner chez eux en fin de contrat. En fait un certain nombre d'entre eux resteront en Nouvelle-Calédonie, compliquant encore la mosaïque ethnique. Citons aussi l'apport plus ou moins volontaire des îles proches, polynésiennes ou mélanésiennes, connu sous le nom de *blackbirding*<sup>6</sup>.

Par ailleurs, se met très tôt en place un processus de spoliation foncière. Le 20 janvier 1855, le gouverneur du Bouzet, prend solennellement possession, au nom de l'État, de toutes les terres vacantes ou non cultivées et réserve le droit à l'administration de l'achat de terres aux *Kanak*<sup>7</sup>. Selon Joël Dauphiné, ce texte est la première étape d'une déstructuration de la société *kanak*. En effet, il met à mal les modes de culture traditionnels qui nécessitent la pratique de la jachère, désormais propriété d'État d'après les termes de la déclaration solennelle. Dernière étape, un arrêté du 6 mars 1876 organise la délimitation des terres *kanak*, ce qui revient en fait à créer des réserves dont les limites ne sont pas même garanties<sup>8</sup>. Cette spoliation s'est faite sous la conjonction de plusieurs facteurs : les besoins de la colonie pénitentiaire, la pratique par les colons libres de l'élevage extensif à la manière australienne, la tentation de favoriser l'installation de grandes compagnies, enfin le consentement de l'église catholique qui rêve de recréer en Nouvelle Calédonie, les réductions jésuites américaines<sup>9</sup>.

En Polynésie, la situation est autre. La campagne officielle de recrutement de colons libres fut un échec retentissant. Les quelques colons européens acclimatés étaient d'anciens marins ou des soldats dont l'État favorisa l'installation. Si en 1842 le corps expéditionnaire comptait 2 000 hommes, il fut réduit à 200 hommes dans les années 1850. Dans certains archipels, comme aux Marquises ou aux Gambier vers 1860<sup>10</sup>, seuls les prêtres manifestaient la présence française. Ainsi, avant 1914, les personnes d'origine européenne constituaient seulement 11,5 % de la population totale de la Polynésie : c'étaient le plus souvent des fonctionnaires dont la durée de séjour était limitée. Par ailleurs, de nombreux mariages mixtes étaient célébrés, remodelant d'autant la présence européenne : l'exemple le plus significatif était donné par la famille royale.

Toutefois, l'équilibre démographique, au début de la colonisation, va être mis à mal par une très forte mortalité des Polynésiens sous l'effet des maladies importées. Pour fournir la main d'œuvre des rares grandes plantations ou encore de l'exploitation des phosphates à Makatea, l'État va favoriser la venue, là aussi, d'engagés asiatiques, dès 1865. L'immigration chinoise sera importante avant la Première Guerre mondiale : « *Si l'on veut bien considérer que l'île de Tahiti ne compte guère plus de 9 000 à 11 000 habitants entre 1890 et 1910, et que près de 2 000 Asiatiques viennent s'y établir, temporairement ou non, on peut admettre qu'il s'agit là d'une donnée déterminante dans l'histoire de l'île.*<sup>11</sup> ». C'est cette population-là, ainsi que celle des archipels éloignés, se livrant à la culture du coprah<sup>12</sup>, qui subira de plein fouet les abus du système colonial, la population des Îles du Vent, restant relativement protégée.

Les différences dans les modes de colonisation se traduiront par des statuts politiques différents. Les *Kanak* seront des « sujets français », tout comme les personnes d'origine asiatique à Tahiti. En Nouvelle-Calédonie, un code de l'indigénat, très dur, inspiré du système mis en œuvre en Algérie, sera appliqué dès 1887 et jusqu'en 1946. Il en va différemment en Polynésie<sup>13</sup>. Des « lois codifiées » seront approuvées en 1898. Selon Anne-Lise Pasturel, elles diffèrent peu dans la lettre du code néo-calédonien. Cependant leur mise en application sera beaucoup plus souple et permettra aux habitants originaires des Îles Sous-le-Vent de conserver et de revendiquer de grandes étendues de terres. Le résultat sera qu'en 1936, à Ra'iatea, malgré les efforts de l'administration, seuls sont comptabilisés 102 colons français soit 3 % de la population totale<sup>14</sup>. Retenons aussi que les Tahitiens sont des citoyens français à part entière, tout au moins d'un point de vue strictement juridique, la catégorie de « sujets » étant réservée aux Asiatiques et aux Polynésiens des Îles Sous-le-Vent.

De telles prémices laissent augurer des manières différentes d'appréhender les rapports entre les communautés d'origine européenne et les communautés autochtones en Polynésie et en Nouvelle-Calédonie. C'est en effet ce que reflète la littérature contemporaine dans les deux territoires et ce qui permettrait d'expliquer en grande partie l'évolution différente des rapports sociaux.

En Polynésie, selon Bruno Saura, il faut situer l'apparition d'une revendication identitaire structurée au début des années 70<sup>15</sup>. Pour le grand poète de cette génération, Henri Hiro, il ne fait aucun doute qu'il doit écrire en Reo-Maohi. Cependant, les tahitianophones constituent une minorité de lettrés, dans le milieu des églises ou celui de l'Académie tahitienne, la majorité des locuteurs natifs n'ayant pas acquis le réflexe de la lecture profane en Tahitien, même si, souvent, ils lisent la Bible dans le texte. Ces acteurs du renouveau tahitien, aidés par les progrès de l'ethnologie, ont choisi de fonder leur identité sur les traditions d'une société ancienne, théocratique dans son esprit. Les valeurs traditionnelles démontrent, par comparaison, l'iniquité et l'indignité de la société contemporaine.

L'opposition thématique tradition-modernité se retrouve aussi fréquemment dans la littérature africaine francophone d'avant les indépendances. Pour les écrivains polynésiens, elle est avant tout un moyen de restaurer la dignité de leur peuple en invoquant un passé occulté et pour-

tant riche de multiples réalisations<sup>16</sup>. Ils sont toutefois conscients pour la plupart du double écueil qu'est la glorification d'un passé somme toute mal connu et le rejet d'un monde contemporain dont il est trop facile de voir les carences. La revendication indépendantiste, bien réelle dans ce groupe d'intellectuels, ne transparait pas en tant que thème littéraire dans les œuvres traduites du Reo-Maohi. La mort prématurée de H. Hiro ne favorisera pas le développement de ce mouvement<sup>17</sup>.

Les écrivains des années 1990 écriront pour la plupart en français pour revendiquer une identité maohi. Les écrivains francophones polynésiens à la recherche de leur identité ne souhaitent pas souligner la contradiction qu'il y a à s'exprimer en français<sup>18</sup>. Ils préfèrent donner à penser que leur « âme maohi », dont l'expression naturelle est la langue tahitienne, peut s'exprimer sans conséquence dans la langue du colonisateur qui n'est pas explicitement présentée comme telle, héritage historique et statut d'autonomie obligent.

En revanche, leur langue, le Reo Maohi, s'impose comme le plus sûr rempart de l'identité nationale. Vivante, de mieux en mieux décrite, de plus en plus enseignée, elle est le refuge de la tahitianité. La *Lettre à Poutaveri*<sup>19</sup>, de Louise Peltzer est un hymne vibrant à la gloire de la langue polynésienne : « Langue et peuple ne font qu'un, l'un et l'autre sont indissociables, les séparer serait un crime. (...) La langue est un outil, un moyen de communication, disent certains, quelle gigantesque erreur ! La langue d'un peuple, c'est son âme, son passé, son histoire et le ferment de son avenir. »<sup>20</sup> Ainsi, c'est dans sa langue, plus que dans son histoire, dans son passé, que réside le « génie » du peuple maohi. Par la seule magie de la compétence linguistique s'effectue la communion avec l'âme maohi. Par ailleurs, dans ses *Hymnes*, Louise Peltzer se livre à un vibrant éloge de l'héritage polynésien, de la capacité des anciens Polynésiens à coloniser l'immensité du Pacifique par exemple, toujours dans le but de restaurer la dignité du peuple maohi.

Autre voie proposée par Chantal Spitz, pour échapper à certaines impasses de la quête identitaire, c'est celle de l'analyse politique de la situation contemporaine de la Polynésie. Elle s'y livre dans le seul épilogue de son roman, comme si cette analyse était marginale par rapport à l'univers axiologique habituel. Bouleversée par la manne financière liée aux expérimentations nucléaires, la société tahitienne est selon l'auteur une société de plus en plus inégalitaire où l'échec scolaire massif préserve les privilèges d'une élite politique et économique qui feint de demander toujours davantage d'autonomie pour les mêmes raisons. Si la métropole a privé les Polynésiens de leur identité, de leur culture, de leur terre : « N'oubliez jamais qu'elle l'a fait avec la vorace complicité des hommes de notre peuple. Il n'est pire ennemi que l'ennemi de l'intérieur ». Indépendantiste, Chantal Spitz lutte pour une société plus juste et pour le droit d'un peuple à prendre lui-même les décisions qui le concernent. Dans l'épilogue de *l'Île des rêves écrasés*, la Polynésie est donnée pour ce qu'elle est : un enjeu de pouvoir, mais le schéma colonisé—colonisateur n'est jamais présenté comme actuellement pertinent, parce qu'il n'a peut-être jamais été historiquement ou économiquement dominant. Par ailleurs, cet écrivain épouse la revendication identitaire maohi et ne pose jamais la question d'une société pluriethnique, même si pour elle être maohi est avant tout un « état d'esprit ».

L'éveil à la conscience politique à la manière de Chantal Spitz vaut sans doute l'éveil à la « conscience nationale » de Louise Peltzer. Cependant, Catherine Kintzler dénonce, comme J.-F. Lyotard, le danger d'un mythe des origines et d'une identité collective pour fonder le lien politique<sup>21</sup>. Après avoir analysé les contenus de la notion de peuple, elle en montre les dérives : la contrainte et l'exclusion sont liées à cette façon de concevoir la collectivité. Catherine Kintzler préfère insister sur la notion de consentement citoyen : « *Le rassemblement politique se forme non pas par incorporation à un idéal préformé, mais par composition incessante de consentements individuels raisonnés.* »

Pour aller dans ce sens, plutôt que de rechercher leur identité dans une essence culturelle, certains écrivains ont préféré parler de « culture en formation ». Ainsi, Marius Raapoto parle-t-il de « *la seule culture authentique encore digne de ce nom* » comme d'une « *néo-culture, née du syncrétisme des valeurs de la tradition et de la modernité* »<sup>22</sup>. Cette attitude permet aussi d'intégrer la revendication identitaire des Français de Polynésie d'origine chinoise, qui font valoir leur droit à ne pas sacrifier leurs racines culturelles à leur intégration<sup>23</sup>. Ce travail sur les valeurs culturelles permettra-t-il de créer un véritable consensus citoyen ? On peut l'espérer. On constate en tout cas que les voies du futur passent rarement par une mise en accusation du système colonial, qui en fait n'a souvent pas été vécu comme tel.

Comme nous l'annoncions plus haut, le paysage littéraire en Nouvelle-Calédonie est sensiblement différent. Il faudra attendre l'aube des années 1970 pour que se fasse entendre, en français, une voix authentiquement *kanak*, celle de Déwé Gorodé, à travers une série de poèmes. Si cette personne s'exprime en français, c'est dans un souci d'efficacité. Son message a plus de chance d'obtenir une large audience, aussi bien à l'extérieur qu'à l'intérieur de la Nouvelle-Calédonie. En effet, il existe dans l'Archipel vingt-huit langues suffisamment différenciées pour provoquer des difficultés de communication. Dans son recueil *Sous les cendres des conques*, qui contient des poèmes datés de 1970 à 1985, Déwé Gorodé dénonce violemment le système colonial :

« *mon pays pillé du Pacifique  
mon peuple colonisé d'Océanie* »<sup>24</sup>.

Elle met en accusation « *Madame multinationale* », titre de l'un de ses poèmes qui relèvent de la littérature engagée la plus caractéristique. Sa dénonciation se fait à partir d'une analyse marxiste orthodoxe de la colonisation<sup>25</sup>.

Au fil des années, dans le même recueil, on assiste à un déplacement de la dénonciation de la colonisation au néo-colonialisme, conforme à l'évolution idéologique générale. L'analyse marxiste a un résultat intéressant, elle élude la haine entre communautés. Le système abstrait et lointain des multinationales permet d'éviter la mise en accusation des « petits blancs » de Nouvelle-Calédonie et la déploration de la mort des martyrs se fait avec une remarquable dignité<sup>26</sup>.

Chez Déwé Gorodé, la revendication n'est pas seulement politique elle est aussi culturelle. Il faut reconquérir une identité après ce qu'elle nomme elle-même une acculturation. Toutefois, sa condition de femme et de militante fait que D. Gorodé est protégée du mythe de l'âge d'or et du

rêve d'un retour au passé. La tradition ou ce qu'il en reste, et ce que les scientifiques ont reconstruit, doit servir à créer un avenir pour les femmes et le peuple *Kanak* :

« encore faut-il pouvoir essayer de (...)  
réaliser la durée des mœurs tutélaires pour  
voir clair (...)  
toujours aller de l'avant »<sup>27</sup>.

Dans les mêmes années, certains Caldoches développeront les mêmes analyses. Pour L.-J. Barbançon, qui a milité aux côtés des *Kanak* pour une reconnaissance de l'égalité entre les communautés, le Caldoche est une victime de la colonisation au même titre que le *Kanak*, et il écrit, d'une manière quelque peu paradoxale mais dans un souci passionné de réconciliation : « (*Le Caldoche*) subit lui aussi, et peut-être plus que le *Kanak*, l'aliénation coloniale. »<sup>28</sup> Selon lui, la situation actuelle n'est donc pas une séquelle d'une immigration massive d'Européens qui avaient su trouver leur place en Nouvelle-Calédonie. Elle est une conséquence d'un système, qui se fige à partir du boom économique du nickel dans les années 1970, à cause des erreurs des divers gouvernements de droite qui se sont succédé en métropole ainsi que de la mainmise de celui qu'il appelle « Le Député » sur la vie politique locale. Ainsi, à sa manière, il recrée le mythe d'un âge d'or, qui n'est pas celui d'avant l'arrivée des Européens, mais celui d'une colonie où les communautés coexistaient pacifiquement, écrasées les unes et les autres par l'Administration et le Capital. Ce mythe a la même fonction que l'autre, permettre de croire en un possible avenir<sup>29</sup>.

Nicolas Kurtovitch, poète caldoche, et Déwé Gorodé ont publié un recueil de poèmes où ils se répondent de thème en thème. La lecture de ces poèmes est douloureuse car elle met en évidence toutes les difficultés d'une vie future partagée. Sans concession, les deux écrivains se proposent de *Dire le vrai*<sup>30</sup>. D. Gorodé réaffirme avec la même souffrance et la même amertume l'aliénation d'un peuple, mais elle trouve aussi la grandeur d'âme, à la fin de chacun de ses poèmes, de tendre la main. Elle exprime la volonté d'un avenir commun, quoiqu'il lui en coûte. Elle souhaite :

« un pays libre  
Une nation souveraine  
Un peuple qui partage »<sup>31</sup>.

Nicolas Kurtovitch, quant à lui, exprime la difficulté à aller vers l'autre, au risque d'apparaître comme un traître à sa propre communauté. Mais il est habité d'une évidence : l'avenir pourrait être l'exil définitif de la terre *kanak* pour les Caldoches. Aussi faut-il apprendre à aller jusqu'au bout, c'est-à-dire — peut-être — renoncer à tout droit, à toute revendication, pour prendre la place que le peuple historiquement premier voudra bien faire à l'autre peuple. Utopie de poète ou unique solution ?

« Sacrifions sacrifions  
la vie est riche  
dans l'oubli de soi réside le vrai<sup>32</sup> ».

Le dialogue pour construire un futur apparaît tellement difficile, mais pourtant bien réel entre les deux écrivains.



En Nouvelle-Calédonie ainsi qu'en Polynésie française des conditions historiques différentes ont conduit à des quêtes identitaires différentes. Les années passées ont vu une violence revendicatrice naître en Nouvelle-Calédonie, qui débouche aujourd'hui sur une fragile volonté de vivre ensemble et peut-être indépendants. Les choses ont été clairement dites, les analyses politiques ont été affirmées selon un schéma marxiste préétabli et éprouvé ailleurs. Cependant le futur que promet ce schéma ne fournit pas de solution satisfaisante au problème central d'aujourd'hui : inventer un lien social entre les communautés.

En Polynésie le « non-dit », pour reprendre l'expression de L.-J. Barbançon, préserve un consensus au lieu de déboucher sur une rupture. Les discours sur l'identité d'une part, sur la volonté de construire une société pluriethnique d'autre part, cohabitent sans que personne n'en souligne clairement les contradictions. Les analyses politiques sont timides dans la littérature et, dans la réalité, privilégient un pragmatisme alliant la recherche d'un développement économique et l'affirmation d'une fierté nationale.

Deux voies possibles du postcolonialisme, celle du dialogue malgré tout, celle du consensus difficilement préservé, des voies que la littérature a la fonction de proposer à des sociétés en quête de cohésion.

#### NOTES

1. Cf. ZORN Jean-François, *Le Grand siècle d'une mission protestante*, Karthala, 1993, p. 83.
2. ZORN, p. 157.
3. ZORN, p. 143.
4. A. BABADZAN, « Du Synchrétisme au traditionalisme » in *Veà Porotetani*, n° 17.
5. P.-Y. TOULLELAN, B. GILLE, *De la Conquête à l'exode*, Au Vent des îles, 1999, t. I, p. 164-165.
6. TOULLELAN, GILLE, t. I, p. 196.
7. on utilisera cette orthographe et l'accord invariable comme le font les intellectuels *kanak*.
8. J. DAUPHINE, *Les Spoliations foncières en Nouvelle-Calédonie*, Paris, L'Harmattan, 1989, p. 86.
9. *Idem*, p. 83.
10. TOULLELAN, GILLE, t. I, p. 166.
11. TOULLELAN, GILLE, t. I, p. 172.
12. Voir le système des « dettiers » tel qu'il est décrit par M. CHADOURNE dans son roman *Vasco*, publié en 1927 ou encore le *blackbirding* pratiqué lui aussi au détriment des populations des archipels éloignés.
13. A.-L. PASTUREL, « Ra'iatea, 1818-1945 », thèse de doctorat en histoire, juin 2000, UPF, p. 365.

14. *Idem*, p. 416.
15. B. SAURA in *La Mémoire polynésienne, l'apport de l'autre*, 1992, p. 52.
16. Chantal SPITZ, *L'Île des rêves écrasés*, Édition de la plage, Tahiti, 1991, p. 182.
17. pour plus de détails, voir S. ANDRÉ, « Littérature francophone et institutions en Polynésie française » in *Littératures postcoloniales et francophonie*, Paris, Honoré Champion, 2001.
18. Cf. cependant l'article de Flora DEVATINE in *Dixit*, février 1997 : « Dans quelle langue écrire ? ».
19. Poutaveri est le nom polynésien de Bougainville qui a « découvert » Tahiti en 1768.
20. Louise PELZER, *Lettre à Poutaveri*, p. 267.
21. Catherine KINTZLER, *La République en questions*, troisième partie : « Peuple et citoyen », notamment p. 119 et p. 142, Édition Minerve, 1996. « Les rassemblements de type ethnique se présentent, et ils se pensent eux-mêmes sous la catégorie de la présentation : nous, qui parlons telle langue, qui avons telles coutumes, telles croyances. Pourquoi ? Parce que cela nous a été donné en vertu d'une situation primordiale. (...) Quand on raisonne en termes de race, de sang, d'appartenance religieuse ou autres, en termes de données, ce qui est à l'horizon, c'est l'éclatement à l'extérieur et l'uniformisation à l'intérieur ».
22. Chantal SPITZ, *L'Île des rêves écrasés*, préface.
23. Cf. les livres de Jimmy M. LY, *Hakka en Polynésie*, 1996, *Bonbon sœurlette et Pai Coco*, 1997.
24. D. GORODE, *Sous les cendres des conquies*, Les éditions populaires, p. 52.
25. *Idem*, p. 36.
26. D. GORODE, *Sous les cendres des conquies*, p. 77.
27. D. GORODE, p. 81.
28. L.-J. BARBANCON, *Le Pays du Non-Dit*, 1992, p. 110.
29. Cette analyse, sous une forme non marxisante, se retrouve dans ce que l'on peut appeler une littérature coloniale, produite en Nouvelle-Calédonie dans les années 1930 et 1950, actuellement rééditée et qui connaît un grand succès de librairie à Nouméa. Pour mieux la connaître, voir S. ANDRÉ, « Les œuvres de Paul Bloc : un exemple de roman colonial » in *Voyage, Découverte, Colonisation*, Nouméa, CORAIL, 1993, ou F. BOGLIOLO, « Paroles et écritures » in *Anthologie de la littérature néo-calédonienne*, Nouméa, Édition du Cagou, 1994.
30. D. GORODE, N. KURTOVITCH, *Dire le vrai*, Nouméa, Édition Grain de sable, 1999.
31. *Dire le vrai*, p. 27.
32. C'est nous qui soulignons.