

L'intérêt principal de cet ouvrage est de mettre l'accent sur les recompositions identitaires caractérisées par une identification à l'île ou au regroupement d'îles d'origine fortement liées à l'urbanisation et l'organisation de ces communautés insulaires en ville. Loin de constituer une résurgence de l'autochtonie ou de « l'ethnie », l'auteur considère que ce régionalisme ou *islandism* ne prend sens que dans le cadre d'une intégration à l'État et à la nation. On pourrait néanmoins regretter l'optimisme parfois exagéré de l'auteur qui, pour mieux mettre en évidence le fonctionnement démocratique des institutions politiques au Vanuatu, en vient à minimiser l'importance de la corruption au motif qu'elle serait cantonnée « aux plus hautes sphères de l'État » (p. 117) ou, à l'inverse, à accorder parfois trop d'importance à des initiatives dont la portée semble limitée, comme celle de l'établissement d'un médiateur dont on apprend qu'il « n'a cependant aucun pouvoir judiciaire » (p. 114).

La lecture comparée de ces deux livres met au jour des tendances politiques analogues et ce, malgré le contexte colonial/postcolonial différent : d'une part, une instabilité politique et, avec elle, l'émergence d'une multitude de formations politiques qui met un terme à l'accapement du pouvoir par un homme ou un parti politique et marque la fin du monopole de deux grands partis politiques ; d'autre part, outre un intérêt certain des électeurs pour la vie politique locale et nationale, un jeu d'alliances et de retournement d'alliances interprété en Polynésie française comme un dysfonctionnement des institutions politiques est vu au Vanuatu comme le reflet des transformations de la société. Enfin, la question de l'indépendance économique apparaît dans les deux cas sans véritable solution : au Vanuatu, l'indépendance politique s'est accompagnée d'une dépendance économique accrue à l'égard des institutions internationales, comme la Banque asiatique de développement, qui, au cours des années 1990, ont mis en place des programmes de « réajustement structurel » ; en Polynésie française, la forte dépendance économique à l'égard de la métropole est régulièrement mentionnée pour légitimer un nécessaire maintien de la collectivité d'outre-mer au sein de la république française.

Alors que Sémir Al Wardi éprouve quelques difficultés à comprendre ce qu'il nomme invariablement le caractère « affectif » des Polynésiens (c'est-à-dire l'absence de « rationalité » dont feraient preuve les Polynésiens lors des élections), Éric Wittersheim propose une autre lecture du sens à donner au vote en définissant le vote comme « une procédure à la fois individuelle et collective [qui] met en lumière des tendances politiques qu'il est impératif de replacer dans leur contexte » (p. 136). La montée en puissance d'un vote régionaliste – élire des personnes originaires de la même île ou groupement d'îles y compris en milieu urbain – incite l'auteur à réinterroger les catégories occidentales :

« Les nouvelles appartenances identitaires décrites dans ce livre apparaissent ainsi comme de véritables expressions partisans. Elles invitent ce faisant à reconsidérer le sens même de la démocratie : lorsqu'elle se fonde, comme ici, sur des identités plutôt que sur des oppositions idéologiques, elle apparaît

dans son caractère le plus universel ; plus qu'un type de société, elle est d'abord, et a toujours été, un système de délégation du pouvoir. » (p. 172)

En arrière-plan se dessinent des compréhensions différentes des relations entre élus et électeurs : en Polynésie française, la personnalisation des relations sociales est interprétée sur le mode d'une proximité et d'une « affectivité » qui favoriseraient la corruption et le clientélisme ; au Vanuatu, ces relations étroites permettent à l'auteur, faisant ici référence aux écrits anthropologiques relatifs à « l'invention de la tradition », de relativiser le fossé séparant « l'élite » du « peuple » et, par conséquent, de remettre en cause une instrumentalisation par les leaders politiques de références culturelles et traditionnelles à des fins purement électorales.

La comparaison entre l'évolution politique de la Polynésie française et celle du Vanuatu met en évidence des dynamiques analogues de revendications identitaires ou « autochtones » et la variabilité de ces échelles d'identification, dans la vie politique locale et nationale de ces deux pays, l'un « autonome », l'autre indépendant. Ces analogies soulignent ainsi, malgré la rupture que constitue l'accès à l'indépendance, une continuité des dynamiques politiques entre les situations coloniale et postcoloniale en Océanie.

Gwendoline MALOGNE-FER,  
Groupe Sociétés, Religions, Laïcités

ANONYME, 2007. *Eteroa. Mythes, légendes et traditions d'une île polynésienne*, Traduit du tahitien, présenté et annoté par Michel Brun, préface d'Edgar Tetahiotupa, Paris, Gallimard, collection L'aube des peuples, 294 p.

Les *puta tupuna* – ou recueils de traditions rédigés par des Polynésiens au XIX<sup>e</sup> siècle – sortent de l'oubli. Nous leur consacrons un article général dans le *ISO* 126-127 (2008), ainsi que des développements relatifs aux controverses généalogiques qu'ils engendrent dans le *Bulletin de la Société des études océaniques* 312 (sous le titre « Les généalogies de Rurutu sont-elles vraies ? Ou comment on écrit l'histoire en Polynésie »). Coïncidence heureuse ou signe des temps – c'est-à-dire, signe d'un intérêt croissant à l'endroit ce type d'écrits autochtones –, les éditions Gallimard ont publié à la fin de l'année 2007 en langue française l'ouvrage *Eteroa. Mythes, légendes et traditions d'une île polynésienne*, présenté comme un ensemble d'extraits de recueils de traditions de l'île de Rurutu. Il se trouve que l'édition critique de cet ouvrage, loin de toujours remplir un rôle de distanciation vis-à-vis du texte premier, épouse celui-ci en l'enrichissant même de considérations personnelles très militantes, notamment – on va le voir – au sujet du peuplement de la Polynésie à partir de l'Amérique du Sud.

*Eteroa* est paru dans la collection « L'aube des peuples » dirigée par le tout récent prix Nobel de littérature Jean-Marie Le Clézio, qui se propose d'offrir au public francophone des récits mythologiques et histo-

riques relatifs aux sociétés traditionnelles. La publication en 1994 d'extraits du *Tahiti aux temps anciens* de Teuira Henry, sous le titre *Mythes tahitiens*, nous avait cependant déjà donné l'impression que ce genre de textes pour le grand public ne pouvait guère satisfaire les attentes des spécialistes océanistes et encore moins celles des Océaniens qui en nombre croissant, lisent les ouvrages relatifs à leurs îles, publiés à Paris ou ailleurs. Le seul intérêt de *Mythes tahitiens* réside dans la préface d'Alain Babadzan qui souligne la richesse des matériaux de Teuira Henry, explique leur provenance (les documents de son grand-père John Orsmond), puis met en garde contre les manques et les biais qui orientent la lecture. Hélas, une lacune non soulignée par Babadzan est la qualité très imparfaite de la traduction du tahitien vers le français et, déjà, en amont, des transcriptions tahitiennes d'Orsmond et Henry. Publier en 1994 des extraits de *Tahiti aux temps anciens* dans leur seule version française, sans retraduction et sans le texte tahitien en vis-à-vis – ce qui permettrait de mesurer les écarts de traduction commis par les auteurs – mène à une impasse ; à moins de considérer que les livres de la collection « L'aube des peuples » ont simplement pour but de présenter une vision « approchée » des traditions savantes ou populaires du monde entier.

En l'occurrence, la publication de l'ouvrage *Eteroa* ne peut que frustrer grandement les « polynésianistes », tout comme elle suscite déjà l'ire de certaines personnes dans l'île de Rurutu dont les traditions sont détournées et les généalogies brouillées par une édition critique approximative. Encore une fois, il aurait fallu présenter en double colonne le texte original et sa traduction française au lieu de se contenter d'une simple « traduction française » non exempte d'ajouts de Michel Brun, comme nous allons le démontrer. Mais procédons par étapes, en présentant d'abord *Eteroa* selon sa structure apparente.

Ce texte de 294 pages comprend une préface d'Edgar Tetahiotupa (pp. 7-8), un avant-propos de Michel Brun (pp. 9-23), un corpus principal (les traditions de Rurutu), deux textes mis en annexes (le premier, pp. 209-237, intitulé « L'histoire de Rurutu dans l'ensemble polynésien » formé de développements de Michel Brun au sujet du texte principal, le second, « Pour comprendre certains termes importants », pp. 233-258, d'ordre linguistique, signé de Michel Brun et Edgar Tetahiotupa) ; enfin, un ensemble de notes relatives au corpus principal (pp. 261-287) et une bibliographie (pp. 289-290).

La préface est signée Edgar Tetahiotupa, Polynésien des îles Marquises, docteur en anthropologie (sur des questions relatives aux langues et aux politiques éducatives en Polynésie française), ami de Michel Brun. Il présente (p. 7) *Eteroa* comme un ensemble d'histoires « recueillies, sur l'initiative du dernier roi de l'île (de Rurutu), par Puoro a Tehio, grand-père d'Anaitu Pito a Tehio, lui-même père adoptif de Michel Brun [...]». *Eteroa* est la traduction fidèle par Michel Brun de ces

textes indigènes, conservés dans des cahiers manuscrits ». L'indication de ce lien de parenté entre le Français métropolitain, Michel Brun, et le dénommé Anaitu Pito a Tehio de Rurutu aurait mérité quelques précisions. Il faut en fait se reporter à une note de la page 274 pour comprendre que Michel Brun mit certainement pour la première fois les pieds à Rurutu en 1950, à l'âge de dix-neuf ans, à bord d'un bateau commandé par Anaitu Pito a Tehio, sur lequel il occupait lui-même les fonctions de capitaine en second. En fait, Michel Brun n'a pas grandi à Rurutu et Anaitu Pito a Tehio n'était certainement pas son père adoptif mais un homme avec qui il entretenait une relation d'amitié et d'affection basée pour beaucoup sur leur commun amour de la navigation. Il est important de le préciser pour le lecteur non informé qui pourrait croire que Michel Brun a reçu en héritage des traditions polynésiennes dès son berceau. Or, il n'a découvert que sur le tard les traditions de Rurutu, qui l'ont surtout intéressé pour ce qui a trait à l'origine supposée du peuplement de l'île. Précisément, *Eteroa* n'est pas simplement la traduction française de traditions autochtones de Rurutu, mais un livre dans lequel ces traditions servent de prétexte à de longs développements très personnels (dans l'avant-propos, en annexes, et dans les notes critiques) au sujet des migrations polynésiennes.

Le lien entre la passion de la navigation de Michel Brun et les traditions de Rurutu provient de ce que les *puta tupuna* de cette île évoquent tous son peuplement, en trois « vagues ». Il y aurait eu initialement l'arrivée d'une pirogue venue de Tahiti, dont l'équipage découvrit une île vierge, qui fut nommée *Eteroa*. Ces premiers migrants avaient pour nom *Ati Paa* ('*āti* Pa'a, ramage ou lignage Pa'a, venu de 'Oropa'a sur la côte ouest de Tahiti). Une seconde pirogue aurait porté à Rurutu des gens venus de l'ensemble tahitien (sans davantage de précision), nommés *Ati Aairi* ('*āti* 'A'a'iri). La troisième migration concerne l'installation à *Eteroa*, qu'ils rebaptiseront Rurutu, d'hommes liés à la couleur rouge ('*ura*) ou ayant eux-mêmes la peau rouge ('*iri 'ura*), nommés *Ati Aura* ('*āti* 'Ura ou '*āti* 'A'ura), que la tradition orale dit être venus de l'Est. Ce dernier point a particulièrement retenu l'attention de Michel Brun, navigateur adepte des théories d'un peuplement des îles Polynésiennes à partir de l'Amérique du Sud. Si la préface d'Edgar Tetahiotupa nous apprend qu'il est décédé en 2004 au Paraguay, c'est l'avant-propos de Michel Brun et surtout son texte « L'histoire de Rurutu dans l'ensemble polynésien » qui nous informent au sujet de sa vie et de ses voyages. Cet homme courageux fit partie en 1956-1957 de l'expédition du *Tahiti Nui*, radeau de bambous construit par Eric de Bisschop, qui rallia en sept mois l'île de Tahiti aux côtes du Chili dans le but de démontrer l'existence de liens anciens entre les civilisations océaniques et amérindiennes<sup>6</sup>. Dix ans plus tôt, à bord du *Kon Tiki*, Thor Heyerdhal avait fait la démonstration d'une navigation possible d'Est en

6. En 1958, de Bisschop entreprit une traversée au départ de Callao (Pérou) à destination de la Polynésie, mais son radeau *Tahiti Nui* se désagrégea après avoir passé les îles Marquises, le contraignant à construire en mer une plus petite embarcation sur laquelle il trouva la mort le 30 août 1958 à Rakahanga (îles Cook).

Ouest, mais de Bisschop et ses équipiers choisirent une voie plus difficile encore, contre les vents et courants dominants.

Dans la lignée des écrits de Thor Heyerdhal, l'avant-propos de Michel Brun (pp. 9-23) ressuscite le voyage légendaire vers l'ouest de l'Inca Tupac Yupanqui, qui lui paraît « un indice que les Polynésiens auraient pu peupler les îles polynésiennes en partant du Pérou » (p. 12)<sup>7</sup>. Lui ferait écho une tradition marquisienne relative à un héros bientôt déifié, « venant on ne sait d'où » (*ibid.*), nommé Tupa, que Michel Brun rêve d'identifier à l'Inca Tupac. L'île de Pâques et Mangaeva sont tour à tour présentées par l'auteur de l'édition critique de *Eteroa* comme des relais sur la route des migrations qui auraient constitué, de son point de vue, l'origine (et non des points de contacts occasionnels) du peuplement des îles polynésiennes. Dans un raccourci qui fait frémir (mais le lecteur n'en est qu'au début de ses surprises), il écrit :

« Les habitants de l'île de Pâques (les Pascuans) étant des Polynésiens, il est évident que d'où viennent les Pascuans, viennent nécessairement les autres Polynésiens. » (p. 13)

Pour appuyer ses théories suivent (pp. 19-20) des supposées démonstrations linguistiques visant, à l'inverse de tous les acquis de la linguistique historique des langues austronésiennes depuis des dizaines d'années, à prouver que les langues de la Polynésie de l'Est sont les plus proches d'une « langue mère » originaire d'Amérique du Sud.

Il arrive que ces assertions linguistiques hasardeuses laissent la place à des intuitions et des comparaisons intéressantes lorsque Michel Brun s'aventure à comparer l'ancienne langue *yamato* du Japon, aux langues polynésiennes. Seul un linguiste saurait y faire la part du bon grain de l'ivraie mais, à une époque où les recherches sur l'origine des Austronésiens (eux-mêmes ancêtres des Polynésiens) dépassent largement le prétendu « berceau malayo-indonésien » pour remonter jusqu'aux rivages de la Chine du Sud et du Japon, on saluera ces tentatives de filiation linguistique entreprises par Michel Brun (qui vécut au Japon et en parlait la langue)... Hélas, tout ceci est à nouveau discrédité par l'affirmation (pp. 22-23) que les Japonais et les Polynésiens parleraient une langue commune, amérindienne<sup>8</sup> !

S'agissant du corpus de traditions de Rurutu, c'est-à-dire de la partie centrale de *Eteroa*, l'édition critique est à nos yeux tout aussi fantaisiste. Ce corpus est dit formé de récits « recueillis de la bouche des anciens en janvier 1889, sur ordre du dernier roi<sup>9</sup> de l'île, Teuruarii IV, qui tenait à ce qu'ils soient conservés par écrit pour la postérité » (p. 23). Une copie du manuscrit de

la transcription aurait été en possession de Anaitu Pito a Tehio (grand-père Puoro a Tehio), qui vivait à cette époque et participa peut-être à cette assemblée. On s'attendrait à ce que les notables réunis de par la volonté du dernier roi aient transcrit des traditions particulièrement favorables à la famille Teuruarii. Or, le manuscrit central de *Eteroa* s'avère une diatribe à l'égard de cette lignée royale, un texte dont on ignore l'identité du premier rédacteur mais qui fut assurément réécrit au début des années 1960 (ce qu'ignorait sans doute Michel Brun) pour mieux saper la légitimité des Teuruarii. Pour aller à l'essentiel, *Eteroa* n'est donc en rien une authentique transcription de traditions de la famille royale de Rurutu, ou à l'initiative de celle-ci, mais l'ouvrage de ses adversaires locaux dans des querelles dynastiques et généalogiques, importants leviers du pouvoir et de la possession de la terre. Le contenu de l'ouvrage demeure intéressant, mais c'est un peu comme si l'on publiait la Bible en prétendant qu'il s'agit du Coran...

Le « corpus » principal se divise en trois parties. La première (pp. 29-111) est intitulée « La préhistoire. Avant l'écriture » ; la seconde (pp. 113-162) se nomme « Histoire. Depuis l'arrivée de l'écriture » ; la troisième (pp. 163-202) – sur laquelle nous nous étendrons peu – présente les « généalogies des différents clans de Rurutu » de façon brute (certains éléments de ces généalogies étant exposés et commentés dans les parties une et deux).

À l'intérieur de la première partie (préhistoire), se trouvent principalement des traditions relatives au peuplement de l'île, aux divinités primordiales, aux hauts-lieux de mémoire (grottes), à la lignée royale Teuruarii, à la vie quotidienne dans les anciens temps (pêche, navigation, lunes, vents) ainsi que de multiples chroniques des guerres ayant opposé des clans menés par de grands guerriers de l'île comme Taneuapoto ou Toamiriura. Elle comprend aussi le récit détaillé (pp. 74-80) du voyage sur un bateau sans balancier accompli par Amaiterai, héros mythique de Rurutu qui aurait effectué un périple autour du monde pour aller chercher en Angleterre le dieu de sagesse. Sur son chemin le ramenant vers son île natale, il pécha la Nouvelle-Zélande, ce qui l'assimile aux demi-dieux Hiro<sup>10</sup> ou Maui du grand ensemble polynésien. À son retour à Rurutu, les habitants n'acceptant pas immédiatement son dieu de sagesse, il aurait fait sculpter pour eux une effigie (p. 80), la fameuse statue de bois Aa (ou 'A'a) comprenant l'essence de la trinité chrétienne sous la forme de trois statues placées dans une cavité dans son dos. Cette tradition d'anticipation de l'arrivée du christianisme, apporté à Rurutu par un autochtone, est bien connue à travers les écrits mis-

7. Edgar Tetahiotupa (2005, 2007) le suit largement sur cette voie. D'Edgar Tetahiotupa, on lira aussi l'article de septembre 2004 plus étonnant encore dans lequel il émet l'hypothèse d'un peuplement des îles Marquises il y a plusieurs dizaines de milliers d'années, voire plus de 100 000 ans.

8. Michel Brun indique dans son « avant-propos » à *Eteroa* qu'il serait l'auteur d'un manuscrit inédit intitulé *Les Yamato-Polynésiens ou découverte d'une langue commune aux Japonais et aux Polynésiens*.

9. Il n'est pas abusif de parler de roi – et non simplement de chef – à Rurutu, dans la mesure où le pouvoir politique y fut centralisé au XVIII<sup>e</sup> siècle par le *ari'i* Teuroa Teuruarii.

10. Les cordes du bateau de Amaiterai portent différents noms déclinés sur la base de Hiro, dont Hiroitepumanatu, Hiroitearutonoa et Hiroitemoeture. Ce dernier nom est très malheureusement traduit par « Hiro qui oublie les lois » (p. 76) ce qui n'a aucun sens pour les temps anciens (le terme *ture*, néologisme venant de l'hébreu, n'apparaissant qu'au XIX<sup>e</sup> siècle).

sionnaires<sup>11</sup> et les analyses d'Alain Babadzan (1979 et 1982).

Si la publication de ces traditions détaillées offre un réel intérêt, on regrettera que l'édition critique se heurte à plusieurs écueils. Le premier a trait à des interprétations linguistiques hasardeuses, le second au problème de la datation, le troisième au détournement du texte « initial » par son traducteur pour mieux épouser ses propres théories sur le peuplement du Pacifique.

Les traductions et connaissances linguistiques de Michel Brun donnent parfois des vertiges : ainsi de son découpage du nom *Teihoahaemetua* (l'essence fondamentale, le principe d'engendrement) (p. 37) à l'origine des premiers humains. Il convient évidemment d'y lire *Te-iho-ha'a-metua* et non *Tei-ho-ha'a-metua* comme il le propose, sur la base d'une longue argumentation saugrenue (p. 264).

Une deuxième gêne provient d'une absence de critique de l'ancienneté du peuplement de l'île, si l'on se fie aux seules traditions autochtones du « texte original » de 1889 et que l'on compte vingt-cinq ans pour une génération. Cela donne (p. 217 et p. 234) l'estimation d'un premier peuplement entre le VIII<sup>e</sup> et le X<sup>e</sup> siècle de notre ère, correspondant à « quarante-quatre générations depuis l'arrivée dans l'île de la tribu des *Ati Aura* » (p. 237). Il convenait certainement de relativiser ces datations, au lieu de les épouser sans recul dans les notes et les textes en annexe. Par exemple, le voyage mythique de *Amaiterai* est daté de l'an 1540... sans que l'édition critique ne fasse remarquer qu'il serait douteux que *Amaiterai* ait alors rencontré le roi *Tamatoa II* de *Tubuai* et le roi *Pomare I* de *Tahiti* (p. 76) ! Il y a d'ailleurs deux rois *Pomare I* dans le texte, celui de 1540 et celui de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle dans lequel Michel Brun voit (p. 271) « le trente-deuxième roi de *Tahiti* » !

Tout aussi gênantes sont les déformations du « texte original », lors de la traduction. La page 37 indique par exemple que les dieux primordiaux de *Rurutu* (*Roometuaore*, *Auraroiteata* et *Tetuaaiteroa*) « n'avaient pas de parents, ni père ni mère. Ils étaient là et il n'y avait personne d'autre. Ils étaient sur le *Po Nunui*, le Grand Océan, qui s'étendait depuis *Hera*, la Grande Plaine [...] ». Bien qu'il se défende (p. 263, note 22) d'intervenir dans le texte, Michel Brun le déforme ici de manière flagrante (tout comme à la page 80 où il ajoute « le Grand Océan sans limites » à l'appellation *Po Nunui*, espace des dieux). L'idée que le *Po Nunui* serait non pas la grande nuit ou le grand espace des divinités (soit le sens du concept de *pō* connu de tous les Polynésiens et polynésianistes ; *nui* ou *nunui* signifiant « grand ») mais le « Grand Océan » est une invention de Michel Brun. Il consacre l'essentiel de son texte « Pour comprendre certains termes importants » à cette théorie stupéfiante qui épouse ses convictions relatives aux migrations polynésiennes à partir de l'Amérique du Sud ; d'où l'assimilation de l'espace des dieux à un espace géographique

que sur lequel les ancêtres les plus anciens auraient navigué, au départ d'une grande terre plate.

La première partie du texte « original » s'achève par l'évocation des épidémies qui ravagèrent la population de *Rurutu* au début du XIX<sup>e</sup> siècle, entraînant l'exode d'une partie de ses habitants vers l'île de *Tubuai* (*Tupua'i*), qui fait le lien avec la seconde partie. Celle-ci s'ouvre par la dérive des gens de *Rurutu* jusqu'à *Maupiti* (îles sous-le-Vent) où ils découvrent l'évangile en 1822. L'épisode est connu des historiens. La conversion à *Maupiti* puis *Raiatea* de ces gens conduits par le chef *Aura*, suivie par leur retour à *Rurutu* (où ne demeuraient plus qu'environ trois cents habitants) fut le premier cas d'auto-conversion d'une population autochtone dans le Pacifique. L'évocation détaillée de cet épisode est suivie de celle du don de la statue *Aa* au missionnaire *John Williams* – dit intervenir en 1823 (pp. 130-132)<sup>12</sup> –, de la promulgation des premières lois écrites de *Rurutu*, des tentatives (abouties) de placer l'île sous le protectorat français (1889), puis de l'annexion intervenue en 1901. Le fait que la chronique se poursuive jusqu'à cette date, et même au-delà, témoigne bien que le « recueil des traditions » dites consignées officiellement en 1889 a fait l'objet d'une addition et même, de notre point de vue (nous allons le démontrer maintenant) d'une réécriture ultérieure, au XX<sup>e</sup> siècle. La démonstration de cette réécriture peut être faite en prenant pour exemple deux sujets : l'assimilation des *'āti A'ura* (ou *'Ura*) à des « Incas » et la question de la légitimité et de la « pureté » (p. 287) de la lignée royale des *Teuruarii*.

Sur le premier point (voir *Saura*, 2005), le texte « original » indique explicitement que les hommes liés à la couleur rouge (*Ati Aura*) venaient d'Amérique du Sud.

« Le troisième peuple de migrants qui parvint à *Eteroa* était un peuple dont les gens avaient la peau de couleur rouge... Ils étaient forts et puissants. On les disait venir d'Amérique du Sud... En gagnant la bataille sur les *Ati Aairi* [...], *Rurutu* leur appartient. Ils en furent les maîtres et la gouvernèrent à leur guise. On dit que c'est grâce à leur peau rouge et à leur origine Inca du Pérou qu'ils emportèrent la victoire. » (pp. 34-35)

Fort heureusement, l'auteur de l'édition critique assortit aussitôt ces affirmations de notes très prudentes, dont le contenu est développé dans son texte « L'histoire de *Rurutu*... ». Il a bien conscience qu'en 1889, les habitants de *Rurutu* ignoraient les Incas ou n'auraient en tout cas pas évoqué ce peuple à l'aide de ce nom. Ils ont pu rencontrer, au XIX<sup>e</sup>, des Amérindiens à bord de navires qui écumait la région dans le cadre du *blackbirding*, mais de toute façon, l'assimilation de l'équipage de la troisième pirogue ayant peuplé l'île, à des « peaux rouges » ou Amérindiens, lui paraît une erreur du scribe de l'époque :

« Il s'agit là bien sûr de l'interprétation personnelle du scripteur, un pasteur protestant indigène qui avait fait ses études à *Tahiti* et qui a transcrit selon son propre entendement. Il est regrettable qu'il n'ait pas reproduit littéralement les paroles du conteur. Personnellement, je pense qu'ils vien-

11. Les sources missionnaires sont reprises et étudiées dans deux articles importants. Voir *Anne Lavondès* (1996). et *Steven Hooper* (2007).

12. La date et les circonstances de ce don sont controversées – voir *Anne Lavondès* (1996) et *Steven Hooper* (2007).

nent bien d'Amérique du Sud, mais *via* l'archipel Manga-reva. » (p. 263)<sup>13</sup>

En réalité, la modification du texte original ne s'est pas produite au XIX<sup>e</sup> siècle mais à une époque bien plus récente (voir Saura, 2005) : elle a eu lieu au début des années 1960, lorsque le pasteur protestant de Rurutu, Teriimana Poetai, pour sauver les *puta tupuna* de son île de leur dégradation matérielle, entreprit de les recopier sur place avec l'aide de certains lettrés de l'île. Lorsque Michel Brun évoque le scribe de l'époque, il n'est pas certain qu'il s'agisse dans son esprit de celui du XIX<sup>e</sup> siècle, ou bien celui des années 1960. Dans ce dernier cas, il aurait été hautement souhaitable de vérifier si le texte en sa possession était bien conforme à la « transcription » des traditions de 1889. Or, il ne l'est pas, aucun des *puta tupuna* de Rurutu antérieurs à la phase de recopiage de 1960 ne présentant l'assimilation des *'āti 'Ura* (ou *'āti A'ura*) à des « peaux rouges » amérindiens. Alan Seabrook, qui vécut plusieurs années, dans les années 1930 à Rurutu où il travailla sur la tradition orale et les manuscrits de l'époque, ne fait pas non plus mention d'Incas venus d'Amérique dans son précieux tapuscrit inédit *Rurutuan culture*<sup>14</sup>. La raison de cette assimilation tardive aux Incas réside, de notre point de vue, dans la présence à Rurutu, dans les années 1950, du navigateur Eric de Bisschop, ayant pris compagnie dans l'île, passionné des traditions polynésiennes et ami de Teriimana Poetai ; il y réalisa les plans cadastraux de l'île pour le compte de l'administration. Sa présence, peut-être celle de Michel Brun, ainsi que le succès récent de l'aventure du *Kon Tiki* eurent certainement une influence sur les traditions autochtones dans le sens d'une assimilation nouvelle des hommes *'āti 'Ura* aux Indiens d'Amérique, au moment du recopiage des *puta tupuna* de l'île.

Ce recopiage altéra d'autres points importants de ces textes, dont la généalogie de la famille royale Teuruarii, reproduite à de multiples endroits du texte *Eteroa* et commentée abondamment dans l'édition critique, précisément sans recul alors que les erreurs et les manipulations intervenues lors de la réécriture sont évidentes. Descendant des Tanetee de Avera, concurrents historiques des Teuruarii de Moerai, Teriimana Poetai n'eut de cesse, sa vie durant, dans ses paroles et dans ses écrits, de porter atteinte à la légitimité des Teuruarii en posant l'intrusion au XIX<sup>e</sup> siècle d'un « étranger » dans leur lignée car celle-ci n'avait plus alors de descendance directe. Croire que cette absence de descendance directe conduisait à l'extinction d'une lignée royale, c'est bien mal connaître les processus ordinaires de bifurcation des lignées, d'adoptions et autres moyens du pouvoir traditionnel polynésien, mais peu importe. L'argument du pasteur Teriimana Poetai est qu'au XIX<sup>e</sup> siècle, un membre de la famille royale de Huahine, Teururai, aurait été adopté par le roi de Rurutu, Teuruarii I, puis aurait remplacé le fils de celui-ci (Teuruarii II, sans postérité). Teururai serait

ainsi devenu Paa Teuruarii III, père du dernier roi Epatiana Teuruarii IV – né assurément en 1879 et que l'on imagine d'ailleurs difficilement, à l'âge de dix ans, réunir « une assemblée des chefs et des prêtres »<sup>15</sup> de Rurutu (p. 25) pour consigner par écrit l'histoire de son île.

Le texte de *Eteroa* affirme cette intrusion à de nombreuses reprises ; par exemple :

« Paa a Teuruarii était de la lignée royale de Huahine [...] Teramana Teuruarii I<sup>er</sup> l'éleva comme son fils et le mit sous le nom de Teuruarii III sur le trône de Rurutu. » (p. 40)

Nous passons sur de multiples contradictions et erreurs dans le texte de la page 40 (Teramana Teuruarii I y étant aussi nommé Terearii I<sup>er</sup> Teramana ; Paa Teuruarii III y apparaissant aussi comme Pā ; son fils Epatiana Teuruarii IV recevant, toujours dans cette même page, l'appellation « Teuruarii III Epatiana ») ; ces contradictions et erreurs ont de multiples causes (principalement liées au recopiage) mais ce qui importe est l'idée que Paa Teuruarii III serait en fait un Teururai (et non Teuruarii) de Huahine, adopté à Rurutu.

Or, là encore, aucun des *puta tupuna* antérieurs à la phase de recopiage des années 1960 ne pose ceci. Il suffit pour s'en rendre compte de consulter les anciens *puta tupuna* de l'île conservés au Peabody Essex Museum de Salem ou la synthèse de Seabrook, qui n'évoquent pas d'intrusion à Rurutu à partir de Huahine. Le seul lien historique avéré entre les familles royales de ces deux îles est tardif : il s'agit du mariage survenu en 1877 entre Tetuamarama (fille aînée de Paa Teuruarii III) et Teramana Faatau Marama Teururai (fils de Ariimate Teururai et de Tehaapaapa a Tamatoa). Le Teramana de Huahine des années 1870 ne saurait évidemment se confondre avec un autre Teramana de Rurutu, décédé plus de cinquante ans auparavant.

Sans être un expert en matière d'histoire ou de généalogie, Michel Brun aurait donc dû s'étonner du fait qu'à plusieurs reprises (p. 135, p. 168), le texte principal indique que Teramana Teuruarii I<sup>er</sup> (qui mourut dans les années 1820, peu après l'arrivée de l'Évangile à Rurutu, voir p. 40 et p. 134) ait épousé Tetuamarama, la fille de Teuruarii III (née au moins trente ans plus tard ; demi-sœur du roi Epatiana né en 1879). L'anachronisme saute aux yeux, mais l'auteur de l'appareil critique reprend (p. 286) cette assertion, au lieu de la mettre en perspective. N'importe quel réel connaisseur des traditions de Rurutu aurait aussi dû relever une autre erreur manifeste (que nous croyons aussi une manipulation tardive) : l'attribution (p. 75) au mythique Amaiterai de l'intention d'épouser une dénommée Tehaapapa. Là encore, aucun manuscrit du XIX<sup>e</sup> siècle n'indique ce nom Tehaapapa au sujet de Amaiterai, son apparition surgissant lors des recopiations des années 1960. Si le nom Tehaapapa est totalement étranger aux généalogies de Rurutu, il est en

13. Voir aussi pp. 213-214 et pp. 230-231, pour le même argument.

14. Tapuscrit inédit, Honolulu, Bishop Museum, 201 p. + annexes.

15. On ignore aussi qui est inclus dans l'appellation « prêtres », à une époque chrétienne où les dignitaires religieux autochtones sont des pasteurs et des diacres mais sûrement plus des *tahu'a* (prêtres) de la religion traditionnelle.

revanche très présent dans la famille Teururai de Huahine aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles. Nommer ainsi la femme convoitée par Amaïterai procède de la même volonté d'inscrire très loin dans le temps le fait que les Teuruarii de Rurutu recherchait l'alliance avec les Teururai de Huahine.

Ces éléments de la généalogie pourront paraître des détails aux yeux du lecteur extérieur simplement curieux de s'initier à l'histoire ancienne et moderne de Rurutu. En réalité, marier Amaïterai à Tehaapapa, et Teuruarii I à Tetuamarama, c'est un peu comme si l'on prétendait que Louis XIV avait épousé la fille de Robespierre ou Napoléon I<sup>er</sup> la reine Victoria, ce qu'un manuscrit « original » (décidemment très original) pourrait affirmer (et il est intéressant de savoir pourquoi), mais qu'une édition critique rigoureuse devrait précisément mettre en doute.

À l'heure où les conditions de réception des discours et écrits occidentaux par les populations autochtones au sujet desquels ils sont tenus, figurent au premier rang des préoccupations des chercheurs, nous pensons aux habitants de Rurutu ; certains sont aujourd'hui en émoi au constat qu'un ouvrage édité en France à plusieurs milliers d'exemplaires véhicule par exemple l'idée que le roi Teuruarii IV aurait souhaité que soit consigné officiellement par écrit le fait que son père était un usurpateur. Nous n'avons aucun point de vue et encore moins d'assurance quant au caractère véridique ou non de cette usurpation, mais cette assertion doit être présentée pour ce qu'elle est et comme provenant de qui elle vient. Nous savons que l'ouvrage *Eteroa* va être lu à Rurutu, certainement étudié par les collégiens de l'île à l'initiative de professeurs de français ou d'histoire et géographie très heureux de posséder enfin un livre de traditions de l'île en langue française. C'est aussi pour eux, pour les adultes en charge de leur éducation et pour les enfants de Rurutu, que nous écrivons ce compte rendu, afin qu'ils sachent que l'ouvrage publié en 2007 n'est pas, bien qu'il soit présenté comme tel, un « authentique » cahier de traditions du XIX<sup>e</sup> siècle. Il s'agit d'une réécriture moderne et polémique de ces mêmes traditions, agrémentée, ne l'oublions pas, de théories très saugrenues sur les migrations et l'évolution des langues polynésiennes.

#### RÉFÉRENCES CITÉES

- BABADZAN Alain, 1979. De l'oral à l'écrit, les putatupuna de Rurutu, *JSO* xxxv-65, pp. 224-234.
- , 1982. *Naissance d'une tradition. Changement culturel et syncrétisme religieux aux îles Australes (Polynésie française)*, Paris, ORSTOM, travaux et documents 154, 313 p.
- HOOPER Steven, 2007. Embodying Divinity: The Life of A'a, *The Journal of the Polynesian Society* 116/2, pp. 131-179.
- LAVONDÈS Anne, 1996. L'histoire de A'a de Rurutu et l'évolution des mythes, in Michèle Julien, Michel et Catherine Orliac (éds), *Mémoire de pierre, mémoire d'homme. Tradition et archéologie en Océanie. Hommage à José Garanger*, Paris, Publications de la Sorbonne, pp. 313-331.

SAURA Bruno, 2005. Des Incas en Polynésie ? Spécifications occidentales et traditions autochtones de Rurutu d'« hommes rouges » venus de l'Est, in Pierre Vérin et Robert Veccella (éds), *L'Amérique hispanique et le Pacifique. Hommage à Hugo Neira*, Paris, Karthala, pp. 45-68.

TETAHIOTUPA Edgar, 2004 (septembre). *Tahiti Pacifique* 161, pp. 15-16.

—, 2005 (sept.). Amérique du Sud et Polynésie, au-delà de l'*Ipomea batatas*, *Tahiti Pacifique* 173, pp. 39-40.

—, 2007 (avril-juin). Entre Amérique et Polynésie, des liens culturels et linguistiques, *Matari'i, le bulletin de l'association CIEL* 18, pp. 18-21.

Bruno SAURA,  
Université de la Polynésie française

HERREMAN Frank (éd.), 2008. *Océanie. Signes de rites, symboles d'autorité*, contributions de Pauline van der Zee, Ingrid Heermann, Karen Jacobs, Bart Suys, Bruxelles, ING—Fonds Mercator, 192 p., bibliogr., cartes, 17 figures dans le texte, 198 objets photographiés et décrits.

Publié à l'occasion d'une exposition du même titre présentée à l'Espace culturel ING de Bruxelles du 23 octobre 2008 au 15 mars 2009, ce catalogue vise avant tout à offrir au grand public un échantillon représentatif des arts océaniques à travers une sélection d'objets conservés dans les collections publiques et privées du nord-ouest de l'Europe continentale, qu'il s'agissait de présenter de façon aussi concise et claire que possible. Exposition et catalogue avaient été mis en chantier bien avant que leur commanditaire et mécène, le groupe bancaire ING, ne décide de licencier sept mille de ses collaborateurs dans le monde, du fait de la crise financière. Cette annonce, survenue plusieurs semaines avant la clôture de l'exposition, a suscité quelques commentaires acerbes sur le mécénat d'entreprise. L'avenir de l'Espace culturel bruxellois, qui dépend de la branche belge de ce groupe néerlandais, ne serait pas menacé, mais aucune nouvelle manifestation ne semble actuellement programmée.

On pourra s'étonner que le maître d'œuvre du catalogue et commissaire de cette exposition soit plutôt connu comme africaniste spécialiste des arts du Zaïre et de l'Afrique australe, mais il a dirigé le musée ethnographique d'Anvers, aux riches collections océaniques, dont quelques pièces lui ont inspiré de courts articles. Sa compétence comme homme de musée et organisateur d'expositions, qui l'a conduit à l'African Museum de New York, a certainement été décisive dans le rassemblement de ces quelque deux cents objets océaniques, issus de plus de dix musées et d'une quinzaine de collections privées. Son introduction au catalogue atteste une connaissance profonde des arts océaniques. S'entourant de spécialistes, il leur a confié le soin de présenter les grandes régions artistiques du Pacifique ; parmi ces exposés nécessairement bornés à des généralités, le plus incisif est celui qu'Ingrid Heermann consacre au nord-est de la Papouasie Nouvelle-