

O.R.S.T.O.M. Fonds Documentaire

N° : 4/13 ex 1

Cote : B

De l'oral à l'écrit :

## les « *puta tupuna* » de Rurutu.

par

Alain BABADZAN\*

En Polynésie française l'ethnologue ne saurait, encore moins ici qu'ailleurs, délaisser l'étude et la recherche systématique de la tradition orale, ou des divers documents s'y rapportant. Davantage, quelle que soit la tâche entreprise par lui, ou le but spécifique de ses recherches, les matériaux traditionnels de cet ordre qu'il est encore possible de rassembler (pour combien de temps encore?) fournissent sur bien des points un éclairage particulièrement vif, parfois indispensable à l'analyse des terrains polynésiens actuels.

La présente étude se propose d'exposer quelques considérations portant sur l'état actuel de la tradition orale, la nature de son contenu et les divers problèmes posés par son interprétation, à partir du cas concret de l'île de Rurutu (archipel des Australes).

### I. LA TRADITION ORALE AUJOURD'HUI

Une première constatation s'impose : la tradition orale, dans la définition canonique qui lui est habituellement reconnue, est en voie de disparition dans cette île, qui passe pourtant — et à juste titre sans doute — pour l'une des communautés les mieux structurées socialement et les plus traditionalistes de la Polynésie française.

À savoir que la figure et la fonction du « conteur » y ont déjà disparu, et qu'il n'y existe plus depuis ces dernières années de personnage autorisé qui puisse être sollicité par la population ou les autorités pour trancher

« *à-qualités* » sur tel ou tel point de la tradition (généalogies, partages de terres, légendes, histoire locale, etc...). Et lorsque l'on sait à quel point ce savoir traditionnel peut être à la lettre stratégique, notamment en ce qui concerne les affaires de terres, on mesure la portée pratique d'une telle disparition, et ceci tout particulièrement dans cette île où le droit coutumier a fonctionné pratiquement sans interférences extérieures jusqu'en 1945, date du rattachement de l'ex-royaume indépendant de Rurutu (sous protectorat français depuis 1900) au Territoire de la Polynésie française<sup>1</sup>.

Certes, il subsiste encore dans l'île bon nombre de vieillards encore capables de transmettre, en tout ou partie, certaines des légendes anciennes parmi les plus populaires. Plusieurs d'entre eux — moins d'une dizaine — sont encore dépositaires à l'heure actuelle de ce que l'on peut appeler le savoir mythique traditionnel, ainsi que des *puta tupuna* les plus riches (registres ancestraux écrits, dont la plupart remontent à la fin du siècle dernier). Mais leur connaissance de ce savoir mythique n'est bien souvent que fragmentaire, et semble ne se référer qu'au contenu des registres en leur possession. Il apparaît, à écouter les anciens de Rurutu, qu'un vieillard décédé il y a maintenant quelques années était investi de cette fonction de conteur et de garant de la tradition locale. En mourant, il a emporté dans la tombe son savoir et, selon certains, ses vieux registres. Deux informateurs, qui l'ont côtoyé peu avant sa mort, conscients de sa proche disparition, se sont employés à recueillir de

\* Ethnologue, Centre O.R.S.T.O.M. de Papeete, Tahiti.

1. Sur ces points d'histoire, on pourra consulter deux articles de Pierre Vérin : « Notes socio-économiques sur l'île de Rurutu », in « Cahiers de l'ISEA », vol. 7, 1964; et « Les états de Rurutu et Rimatara, étranges petits protectorats océaniques de droit interne », in « Revue française d'Histoire d'outre-mer », t. 52, n° 186, 1<sup>er</sup> trim. 1965.

sa bouche d'ultimes informations ainsi que la « version exacte » de certains mythes<sup>2</sup>. Mais en dépit de cela, la position particulière que ce personnage occupait dans sa communauté jusqu'à sa mort semble n'avoir pas trouvé de successeur.

D'autre part, s'il ne subsiste plus de passeurs autorisés pour cette tradition orale, il n'existe pas davantage de récepteurs, à l'heure actuelle, parmi les jeunes de l'île, qui ne se gênent guère pour exprimer leur désintérêt, voire leur mépris, pour les choses du passé et tout ce qu'ils y rapportent. Je reviendrai plus loin sur ces questions.

En dehors des difficultés récentes relatives à sa transmission et à sa réception, la tradition orale rurutu se caractérise désormais par ce paradoxe qu'il n'est plus de tradition orale qu'écrite... Pourtant, le passage à l'écrit sous la forme des *puta tupuna*, acquis à Rurutu depuis les années 1885-90, n'a pas à l'origine coïncidé avec la disparition d'une vivace tradition orale : il aurait notamment existé dans cette île, jusqu'au début du siècle, des lieux particuliers où étaient enseignées les connaissances traditionnelles, rhétorique, mythes, généalogies, etc... : ces *'are vana'a*<sup>3</sup> étaient destinés, semble-t-il, à l'instruction des seuls aînés mâles des lignages principaux. Jusqu'à nos jours s'est maintenue également une autre institution où la tradition orale trouve à s'employer, qui est la coutume du *tere* (« voyage »)<sup>4</sup>, qui consiste à l'occasion du Jour de l'An en un tour de l'île à cheval auquel participe une bonne partie de la population, circuit comportant un grand nombre de haltes sur certains sites historiques et mythiques, pendant lesquelles les légendes se rapportant à ces lieux sont contées en public, c'est-à-dire, d'une certaine manière, transmises<sup>5</sup>.

À l'heure actuelle cependant, hormis peut-être la coutume du *tere*, ne subsiste pratiquement plus du contenu et de la pratique de la tradition orale que les documents écrits auxquels il a été fait allusion : la mise en

scène, les acteurs et les structures légitimes de la transmission ont maintenant désormais disparu, le passage à l'écriture, parmi d'autres facteurs, rendant évidemment de moins en moins indispensable le maintien d'une tradition orale du savoir traditionnel.

## 2. LES *PUTA TUPUNA*

Les *puta tupuna* peuvent être définis comme des registres ancestraux, transmis de génération en génération au sein d'une même famille, ou plutôt d'une même unité parentale pertinente, dans la plupart des cas du père à son fils aîné. Le *puta tupuna* se donne pour propos la conservation par l'écrit d'un ensemble varié de données traditionnelles, et leur transmission à travers le temps en leur forme première, fixée une fois pour toutes par l'écriture. La puissance de l'écrit confère à ces textes, non pas tant « force de loi » que cet attribut particulier et précieux qu'est l'authenticité. Les diverses « paroles » (*parau*) du *puta tupuna* sont donc paroles vraies, et le sont à double titre : d'être écrites (les manuscrits des *puta tupuna* constituent, avec la Bible, les seuls textes écrits en langue vernaculaire à se trouver en possession des Rurutu, et cette association n'est pas sans implications singulières, ne serait-ce qu'au regard de la conception de l'écrit comme garant et fixateur d'un discours, qu'il soit parole ancestrale — et *puta tupuna* se traduit littéralement par : « livre des ancêtres » — ou qu'il soit parole de Dieu — la Bible, *Te Parau A Te Atua* : « la Parole de Dieu » —), mais aussi d'être paroles anciennes, « paroles dures » ou « paroles dressées », dont l'origine n'est pas de ce temps, ni presque pas de ce monde.

Les *puta* se présentent en général sous forme de vieux registres cartonnés (type livres de comptes) ou de cahiers anciens, en un état de conservation souvent plus que précaire. Inaugurés par un premier copiste à la fin du

2. Ceci est révélateur du statut du personnage, aussi bien que de l'obsession de l'« authenticité » sous-jacente à la recherche, conduite discrètement par les intéressés eux-mêmes, des diverses versions des *parau pa'ari* (récits mythiques) à fins de comparaison et de vérification.

3. Terme et institution dont l'homologie avec les célèbres *whare wananga* maoris est patente.

4. L'origine de cette coutume est probablement récente, contemporaine des missionnaires anglais. Signalons que l'on trouve également en vigueur aux îles Cook, voisines, une coutume appelée *tere*, qui comprend il est vrai des modalités différentes, impliquant notamment des relations de réciprocité interinsulares. (Cf. E. Beaglehole : *Social Change in the Pacific*, New York, Mc Millan, 1957, pp. 153/6).

5. Cette année deux conteurs sont prévus, « spécialistes » des légendes de leur île, ils sont également ceux qui ont été désignés par le Pasteur pour participer à une sorte de « congrès » des traditions orales des îles de Polynésie, organisé en juin 1979 à Papeete par la Maison des Jeunes-Maison de la Culture. De l'avis même du Pasteur, il s'agit là de représentants de la « jeune » génération des dépositaires de la tradition orale, qui ne sont pas forcément pour autant les personnes à qui la *vox populi* locale reconnaît le plus de connaissances, ou la détention (réelle ou supposée) des « meilleurs » *puta tupuna*.

siècle dernier, les *puta* sont rarement rédigés d'une seule main. À la suite des premiers textes, les possesseurs successifs du registre auront rajouté soit des commentaires de leur cru, soit d'autres textes de même nature que ceux par lesquels le *puta* débute. Des ajouts sont couramment pratiqués, en marge ou à la suite du texte original, afin de « mettre à jour » par exemple des généalogies. Certains *puta tupuna* sont des copies d'un texte original, effectuées au début ou au milieu du XX<sup>e</sup> siècle, dans le but, dit-on, de préserver de la dégradation un registre en mauvais état. Cette pratique, relativement courante, peut naturellement donner lieu à un certain nombre d'altérations du manuscrit original, altérations volontaires (manipulations des textes, des généalogies, coupures, voire censures) ou involontaires (infidélités au premier manuscrit dans le cas de mots mal calligraphiés, ou de certaines expressions de la langue rurutu archaïque qui ne sont plus comprises de nos jours, par exemple). Mais ces modifications de la forme ou du contenu des *puta tupuna*, qui existent incontestablement, sont relativement rares<sup>6</sup>. Le respect du texte original est extrême, quasiment obsessionnel, et s'emploie en règle générale à reproduire le *puta* un *fac-simile* conforme, dirait-on, jusqu'à la mise en pages. Notons que la date à laquelle le *puta* a été écrit ou recopié figure toujours en tête du manuscrit, mais que l'on y trouve bien plus rarement mention du nom de son auteur. Signalons pour finir que certains informateurs sont en possession de textes qui ne sont ni plus ni moins que des « résumés » récemment rédigés à leur intention (et se donnant comme tels) de *puta tupuna* plus anciens. Pour intéressants qu'ils puissent souvent être, ces derniers textes ne peuvent être confondus avec les *puta* authentiques, ni même avec les copies de ces *puta* : tout d'abord en ce qu'il s'agit de versions abrégées à l'extrême, ensuite, et surtout, en ce

que ces textes ont été rédigés à l'intention d'une tierce personne à partir d'un manuscrit original. La destination de ce texte abrégé n'est évidemment pas la même que celle d'une copie d'un manuscrit original, promise, elle, à demeurer dans la famille du copiste, et il n'est que trop évident que ces textes ne peuvent légitimement être assimilés à des *puta tupuna*.

Les *puta tupuna* proprement dits doivent être encore distingués, par ailleurs, des *puta (f)enua*, ou *puta operera'a (f)enua*<sup>7</sup> qui sont les registres où sont consignés les modalités des divers partages de terres intéressant l'unité parentale concernée, et qui constituaient avec les témoignages oraux des spécialistes en la matière, les éléments traditionnels permettant de trancher les litiges fonciers du temps où le droit coutumier était toujours en vigueur à Rurutu. Les modalités de rédaction et de conservation de ces *puta 'enua* sont les mêmes que celles s'appliquant aux *puta tupuna*. Leur importance « stratégique » est restée considérable, et précisément d'autant plus que ces registres demeurent, avec des témoignages oraux de moins en moins sûrs, les seuls documents permettant à l'heure actuelle d'attester les pratiques foncières coutumières antérieures à 1945, dans cette île où pratiquement aucun titre de propriété n'avait à cette date été délivré<sup>8</sup>. À Rurutu, c'est encore à ces manuscrits que l'on se réfère dans les débats publics souvent orageux qui portent sur les conflits en matière de terres<sup>9</sup>.

Cela dit, la distinction n'est pas absolue entre les deux genres, *puta tupuna* et *puta 'enua* : parfois d'ailleurs ils ne font qu'un, le *puta tupuna* comprenant également des listes de toponymes, de partages de terres entre germains, etc... Mais il reste que dans la langue, autant que dans la réalité, les deux types de manuscrits peuvent être séparés, et le sont en fait bien souvent<sup>10</sup>.

6. Il a été possible d'examiner et de confronter dans quelques cas le manuscrit original et sa (ou ses) copies. L'existence de ces variantes présente bien entendu un grand intérêt, en soulignant malgré soi la présence de certains « points sensibles », et en permettant d'y reconnaître la série d'associations pertinentes qui s'y rapporte.

7. Litt. : « livre de terres », « livre de partages de terres ».

— En rurutu, les consonnes *f* et *h*, manquantes, sont remplacées par l'occlusive glottale ' . Cependant, dans le discours parlé comme dans l'écrit, ces consonnes sont de plus en plus fréquemment réintroduites par les Rurutu eux-mêmes.

8. Je suis redevable de ces informations à l'obligeance de M. Ravault, du Centre ORSTOM de Papeete, qui connaît bien les problèmes fonciers de Rurutu.

9. Selon le mot (en français) d'une informatrice : « Hier soir, ils se sont encore battus à coup de *puta* ! ».

10. C'est ainsi qu'un informateur, à qui je demandais quelle était la nature d'un des manuscrits anciens en sa possession, et si celui-ci contenait des récits mythiques, répondait : « 'e'ere i te *puta tupuna*, *puta parau pa'ari*, e *puta 'enua noa* », ce n'est pas un *puta tupuna*, un 'livre de mythes', c'est seulement un 'livre de terres' ». Pourtant, bien que n'étant pas *puta tupuna* stricto sensu, les *puta fenua* sont évidemment en rapport étroit avec les ancêtres (*tupuna*) et leur parole, ce qui peut, ici ou là, entraîner un certain flou terminologique.

Venons-en maintenant au contenu de ces *puta tupuna*.

En règle générale, il est assez disparate, à savoir que s'y trouvent juxtaposés (et apparemment donc mis sur le même plan) des textes de nature différente. En dehors des généalogies des unités sociales et parentales ('*ati*, '*opu*, '*tui ta'ata*,...) qui peuvent remplir en volume une part considérable du manuscrit<sup>11</sup>, et des partages de terres auxquels il vient d'être fait allusion, le *puta tupuna* rassemble généralement un certain nombre de récits mythiques (*parau pa'ari*) ainsi que des commentaires et des descriptions de l'état de Rurutu « aux temps des sauvages », qui sont d'un précieux intérêt pour l'ethnologue, et ce à plusieurs titres, comme on le verra. À cela s'ajoutent souvent des *paripari* anciens, ainsi que des nomenclatures diverses (noms des guerriers païens — *aito* —, listes de pirogues hauturières, etc...). Dans la plupart des cas, la dernière partie (et donc la plus récente) des manuscrits regroupe un certain nombre de commentaires bibliques, et parfois des sortes de chroniques des réunions paroissiales, ou de comptes rendus de l'assemblée du conseil des diacres. Dans un seul cas, il a été possible de trouver dans un *puta tupuna* un almanach traditionnel indiquant, pour chaque jour lunaire, les diverses pêches possibles et cultures à entreprendre.

Dans le détail, ce que je nomme ici « récits mythiques » est en général composé de la sorte, dans la plupart des *puta* :

1) *Mythes d'origine* : mythes d'origine de l'île, mythes d'origine du peuplement de l'île, en ses vagues successives ; dans un *puta*, un texte en langue archaïque se rapporte à la création du monde, sans mention de la création de l'île ; c'est le seul texte de ce genre dont j'ai pu disposer.

2) *Mythes relatifs aux héros civilisateurs* : souvent confondus avec la première de ces catégories, ces mythes se rapportent aux voyages de Hiro (la tradition rurutu dénombre sept Hiro) et de Amaiterai.

3) *Mythes concernant les héros guerriers (aito)* : les exploits guerriers des multiples *aito* de Rurutu font l'objet de nombreux récits au thème structural identique.

4) *Mythes relatifs aux sites et aux toponymes de l'île* : souvent en rapport avec (2)

et (3). Certains de ces mythes sont récités publiquement lors du tour de l'île mentionné plus haut.

5) *Mythe de (H)ina* : Hina, célèbre figure des mythologies polynésiennes, est ici représentée comme femme cannibale, mangeuse d'enfants. Ce récit, connu de tous, est très populaire.

6) *Chronique des guerres de Rurutu* : à côté de ces cinq catégories proprement mythiques, les *puta* consacrent toujours une large place à une autre espèce de récits, difficile à définir, et qui relève pour une part du mythe, pour une part de la chronique : l'histoire des nombreuses guerres entre unités politiques rivales aux temps païens.

Enfin, *last but not least*, la plupart des manuscrits comprennent une importante section qui se donne comme description de la société rurutu « d'avant l'arrivée de l'Évangile ». Ces textes apportent naturellement bon nombre d'informations ethnographiques, souvent de grande valeur, sur la société ancienne. Mais leur intérêt principal, à mes yeux, est de nous fournir la vision qu'avaient les Rurutu de la fin du siècle dernier d'une société païenne dont ils venaient, à peine un demi-siècle auparavant, d'abandonner la religion, les rites, ainsi que bon nombre de pratiques.

Cette section intègre parfois à son développement certains des mythes évoqués plus haut et en présente également de nouveaux, mais avec un « recul » particulier : c'est que dans cette section les païens (*etene*) et leurs croyances sont traités à la troisième personne, et renvoyés, non sans ambiguïté d'ailleurs, à un passé révolu. Mais, d'un autre côté, ce recul d'historiens ou d'ethnographes spontanés par rapport à un objet donné comme étranger, extérieur (« leur » et non plus « nôtre ») sera pratiquement aboli dans la reprise en compte (et, partant, la « réhabilitation ») des mythes et croyances anciennes par le biais d'un syncrétisme original, dont je vais dire quelques mots plus loin.

L'organisation interne de cette section respecte les priorités culturelles : aussi débutera-t-elle toujours par un chapitre<sup>12</sup> consacré aux divinités de Rurutu (« les Dieux adorés par les sauvages »). Ces dieux sont de trois sortes : la première classe comporte toujours la réintroduction de la Trinité chrétienne sous

11. Parfois plusieurs dizaines de pages, sur un *puta* pouvant en compter une centaine, ou plus.

12. Souvent les « chapitres », ainsi nommés dans le texte (*tuha'a*, *tufa'a*), sont numérotés en chiffres romains ; ici encore, il s'agit de hiérarchie.

forme de trois pseudo-divinités païennes (nommées chacune d'un nom vernaculaire, et paraphrasées en Dieu-le-Père, Dieu-le-Fils, et Dieu-le-Saint-Esprit<sup>13</sup>, la seconde classe est réservée aux « dieux fabriqués », à savoir les *ti'i* (c'est-à-dire essentiellement la célèbre effigie 'A'a, qui se trouve actuellement au British Museum), alors que la dernière classe de divinités regroupe, elle aussi, une triade, sous forme de trois « dieux-mauvais-esprits » particulièrement redoutables<sup>14</sup>.

À la suite de ce chapitre concernant les divinités, un autre chapitre est en général consacré à la création du Premier Homme, thème compatible avec les cosmogonies polynésiennes... et chrétiennes aussi bien. Le syncrétisme intervient ici également puisqu'au Premier Homme, nommé *Ti'iauone*<sup>15</sup>, est parfois adjointe une « première femme » nommée... *Eva*, et issue, qui plus est, d'une côte de *Ti'iauone*.

À partir des chapitres suivants de cette section, certaines variations interviennent dans la mise en ordre donnée aux divers thèmes ou mythes évoqués. En gros, on y parlera des coutumes des païens, de leur vie domestique, de leur vie sociale (mais pas un mot de leurs rituels ni de leur liturgie)<sup>16</sup>, de la société des *Arioi*, des *Ari'i*, des chefs, des *aito*, et l'on y détaillera des nomenclatures diverses.

### 3. LES PROBLÈMES D'ANALYSE ET D'INTERPRÉTATION

La forme et le contenu des *puta tupuna* ne vont pas sans de nombreuses implications particulières, ni sans poser certains problèmes que je vais tenter d'examiner.

#### 3.1. Problèmes relatifs à la forme écrite.

L'entreprise de rédaction des *puta tupuna*, qui remonte au plus tôt à la fin du siècle dernier, est dialectiquement accompagnée, comme je l'ai dit, du déclin de la tradition orale en ses modalités traditionnelles. Notamment, le fait

que chaque famille pût disposer d'un registre où l'on consignait généalogies, successions et partages, rendait de moins en moins indispensable le recours à des garants spécialisés (orateurs, etc.) de ce savoir traditionnel. Cela dit, en raison de leur focalisation sur un groupe parental donné, les *puta* ne peuvent plus à l'heure actuelle se substituer à un savoir global sur la communauté, maintenant disparu. Mais par contre, en ce qui nous concerne et en ce qui concerne les générations à venir, c'est grâce à ces documents que pourra malgré tout être préservé ce savoir, lorsque la voix de ses derniers dépositaires ne pourra plus se faire entendre.

Le passage à l'écrit, qui a donc fixé la tradition orale, l'a en même temps figée en une forme étrangère à sa nature. Les versions orales de ces récits mythiques sont maintenant perdues, dans ce qui devrait être leur chaleur, leur style, leur rhétorique originelle. Nous ne disposons plus maintenant que de récits écrits, et, l'écrit faisant foi, il n'est plus guère possible d'entendre de la part des informateurs actuels que des récitations plus ou moins fidèles de ces textes. Le cas intermédiaire de cette dénaturation de la tradition orale de par son passage à l'écrit est représenté, sur un *puta tupuna* de Rurutu, par un texte où le style déclamatoire a été, semble-tail, respecté (peut-être sous la dictée) et où figurent redites, formules ésotériques et incantations finales répétées trois fois.

Une autre altération relative à l'écriture réside dans le fait que ces textes ont été écrits en une langue étrangère, apprise : le tahitien. Les auteurs de ces textes avaient en effet appris à lire et à écrire, avec les missionnaires, la langue de la Bible, ouvrage traduit en tahitien, édité et diffusé à partir de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>17</sup>. D'où ces conséquences aujourd'hui pour l'ethnologue : une plus grande lisibilité de ces textes, mais aussi la perte de quantités d'informations utiles, d'ordre ethno-sémantique.

Ainsi assistera-t-on à la traduction en tahitien (de l'époque) d'un grand nombre de mots

13. Respectivement *te Atua Metua*, *te Atua Tamaiti*, *te Atua Varua Maita'i*.

14. *Atua Varua 'Ino*, litt. : « dieu esprit mauvais », par opposition à *Atua Varua Maita'i* : « dieu esprit bon ».

15. Thème typiquement polynésien de *Ti'i*, ou du *ti'i* façonné à partir du sable (*one*).

16. Les missionnaires ayant persuadé les Rurutu que la religion ancienne n'était qu'un animisme sanglant exigeant des sacrifices humains, et les « sauvages » des cannibales, il ne faut pas s'étonner d'une telle censure, non plus que de voir ressurgir dans les *puta tupuna*, en d'autres endroits, une nette insistance sur le thème du cannibalisme, scotomisé ailleurs. Quant au discours contemporain portant sur la société ancienne, il reste littéralement hanté par ces questions.

17. Le dictionnaire tahitien-anglais de la L.M.S. (Davies, *A Tahitian and English Dictionary*, Tahiti, London Missionary Society's Press). Entre-temps, Nott traduit la Bible, puis en fait imprimer une première édition tahitienne; elle arrivera à Tahiti en 1840.

rurutu<sup>18</sup>, et à la réintroduction (sporadique) des deux consonnes *f* et *h* qui n'existent pas en rurutu. Notons que le travail de traduction de ces textes n'est pas facilité par cette réapparition des consonnes manquantes du rurutu, qui se trouve parfois être faite à mauvais escient.

D'autres difficultés, plus sérieuses, surgissent de la langue elle-même, lorsque le tahitien n'est pas utilisé. Que la langue employée soit une langue archaïque (et peut-être ésotérique) comme c'est le cas ici ou là, ou bien qu'il s'agisse d'expressions rurutu particulières (le lexique rurutu n'est pas le même que celui du tahitien, pour une proportion non négligeable), les détenteurs des *puta* eux-mêmes ne sont bien souvent plus en mesure d'en faire le commentaire, ou d'en fournir une traduction en tahitien.

### 3.2. La question du syncrétisme.

Les textes mythiques des *puta tupuna* ne peuvent, pour une bonne part, passer pour des versions écrites « fidèles » à la tradition orale ancienne, et cela pour les raisons que j'ai données tout d'abord, et qui tiennent à la forme écrite. Mais ces textes sont également marqués par un type caractéristique de réinterprétation et d'emprunt aux concepts et valeurs missionnaires. Or, précisément par le fait que ces textes n'ont pas été écrits par des Européens, mais par des Polynésiens, ils sont révélateurs du degré d'acculturation des élites rurutu de l'époque<sup>19</sup>, et de la manière dont celles-ci ont assumé le changement de religion et de morale consécutif au contact.

C'est ainsi que l'on peut retrouver dans certains textes, particulièrement dans ceux du type « l'état de Rurutu aux temps des sauvages », tout un vocabulaire marqué par l'enseignement missionnaire : les habitants de Rurutu de cette époque sont nommés *etene*, leurs dieux *Atua Varua 'Ino* ou *Atua etene* (tant est pressant le besoin de les distinguer du Dieu unique des chrétiens : *te Atua (mau)*, etc.). On insiste également sur les déplorables

pratiques guerrières et cannibales des sauvages, alors même qu'avec une certaine ambivalence — et une très perceptible fierté — les exploits des *aito* sont magnifiés, et célébrés le *mana* des dieux et des *ari'i* de l'ancien temps.

D'autre part, dans des récits mythiques de forme pourtant traditionnelle peuvent parfois apparaître certaines notions modernes, qui n'ont rien à devoir aux impératifs de la traduction en tahitien. Ainsi, par exemple, dans un mythe d'origine du peuplement de Rurutu, les *puta* mentionnent un certain '*ati 'Ura*, vague d'occupants définie explicitement comme « peaux-rouges », censés provenir d'« Amérique »<sup>20</sup>. De même, l'épopée du héros mythique Amaiterai, dont je vais parler plus en détail dans un instant, conduit ce personnage dans un vaste périple est-ouest qui le ramènera à son point de départ après lui avoir fait toucher « le bout de ce monde »... à savoir le Japon et l'Angleterre.

#### Le mythe d'Amaiterai :

Il convient ici de s'étendre quelque peu sur un exemple particulier du travail du syncrétisme appliqué aux mythes. L'histoire d'Amaiterai présente selon moi une valeur exemplaire.

Le mythe d'Amaiterai qui est un fort long récit repris dans la plupart des *puta tupuna* est structuré à la manière des nombreux mythes polynésiens relatifs aux tribulations des grands héros civilisateurs. Ce n'est pas à ce titre qu'il va retenir notre attention, mais bien plutôt en ce qu'il fournit l'occasion d'assister à la greffe, à l'injection de thèmes et de préoccupations nouveaux sur une structure mythique traditionnelle.

En substance voici le résumé de ce mythe<sup>21</sup> :

Amaiterai et son frère aîné Tuivao sont les deux fils de l'*ari'i* de Rurutu, Teuruari'i. Amaiterai qui aspire à obtenir la charge royale (en dépit de sa position dominée de cadet) entre en conflit avec son frère aîné à propos de la fille adoptive de ce dernier, qu'Amaiterai veut prendre pour femme. Tuivao refuse, et Amai-

18. Pas tous : de nombreux mots figurent dans le texte avec leur traduction tahitienne entre parenthèses, alors que d'autres ne sont pas traduits du tout, par manque d'équivalents tahitiens connus, ce qui est presque toujours le cas lorsqu'il ne s'agit pas d'un vocabulaire courant.

19. Il est plus que vraisemblable que les premiers auteurs des *puta tupuna*, en leur double qualité de brillants élèves de l'enseignement missionnaire (ne fût-ce que celui de l'apprentissage de l'écriture en langue tahitienne) et de chefs de famille ou de lignage, occupaient une position en vue dans leur communauté.

20. '*ura* : terme ancien désignant, parmi d'autres choses, la couleur rouge, mais dénotant également les plumes sacrées rouges et la fameuse ceinture portée par les *ari'i* (*maro 'ura*) : du « '*ati-rouge* » aux « peaux-rouges » il n'y aurait ainsi qu'un pas, que permet de franchir une amnésie culturelle caractéristique.

21. Je ne m'arrêterai pas à l'analyse des thèmes *traditionnels* : rivalité du frère cadet contre son aîné, contestation de la primogéniture, voyage vers la terre mythique de l'ouest — qui est aussi la terre des morts — émergence (« pêche ») des îles nouvelles, etc.

terai s'adresse alors au roi, son père, en lui demandant la charge d'*ari'i*. Son père lui répond en lui ordonnant de « partir à la recherche de la sagesse et du Dieu de sagesse »<sup>22</sup>. Après des tribulations qui le conduiront successivement à Tupua'i, à Tahiti, aux Îles-Sous-le-Vent, puis en Chine (ou au Japon, selon les variantes), Amaiterai arrive finalement « au bout de ce monde », c'est-à-dire en Angleterre (*te fenua Peretane*) où il « obtient » (*roa'a mai*) la sagesse et le Dieu de sagesse. Le « Dieu de sagesse » en question est en fait une Trinité, à savoir : *Roometuaore*, *Auraroiteata*, et *Te Atuaiteora*.

Dans un *puta* où ce mythe est fort détaillé, le dieu interpellé Amaiterai en lui ordonnant de ne plus revenir en son séjour. Sur le chemin du retour, Amaiterai « pêchera » des îles et passera donc en Nouvelle-Zélande (*Niuterani*), puis aux îles Cook, avant de toucher les Australes ; l'îlot de Maria, où il fonde un *marae*, puis Rurutu où, sa mission accomplie, il devient *ari'i* en prenant la succession de son père.

À partir de cet endroit, qui semble une conclusion, une partie des *puta* poursuivent le récit de la façon suivante : devenu *ari'i*, Amaiterai décide d'instituer (*ha'amau*) le culte du Dieu-de-sagesse (il s'agissait donc d'un nouveau Dieu, dont le culte n'était pas en vigueur à Rurutu). Les Rurutu, cependant, demandent à « voir de leurs yeux » ce Dieu nouveau. Aussi Amaiterai façonna-t-il une « idole » à l'image du Dieu qu'il avait vu en Angleterre : ce *ti'i* n'est autre que le fameux *'A'a*, le célèbre *ti'i* anthropomorphe de Rurutu, qui présente la particularité d'avoir le dos muni d'une porte et creusé d'une cavité qui était remplie de petites effigies.

D'après les *puta tupuna*, les « petits dieux » en relief (*pipinia atua*) dont le corps de *'A'a* est couvert sont au nombre de 39 (ou 37) et figurent ainsi chacun des lignages (*'opu ta'ata*) du Rurutu de l'époque (en réalité, ces effigies sont seulement au nombre de 30). Quant aux *ti'i* placés à l'intérieur de la statue, nous n'en savons actuellement peu de chose, sinon qu'ils

n'étaient pas moins de 24, d'après les missionnaires<sup>23</sup> ; or pour les *puta tupuna*, comme pour les Rurutu à l'heure actuelle, il y avait trois petites effigies, et trois seulement, dans le corps creux de la divinité. Ce sont ces effigies qui représentent la figure divine, insiste la tradition, dont *'A'a* n'est que l'enveloppe extérieure. Il s'agit de *Roometuaore*, *Auraroiteata*, et *te Atuaiteora*, la fameuse Trinité dont je viens de parler.

Cette triade est celle qui figure dans tous les *puta* lorsqu'il s'agit de présenter les « dieux des païens ». Cette trinité est hiérarchisée (les noms de chacun des trois dieux, précédés d'un numéro, sont toujours placés dans cet ordre). À chacun des trois noms vernaculaires de ces figures est juxtaposé un autre nom, dont les connotations bibliques sont évidentes : ainsi *Roometuaore* sera-t-il également nommé *te Atua Metua* (litt. : « le Dieu Père »), *Auraroiteata* deviendra *te Atua Tamaiti* (« le Dieu-Fils ») et *te Atuaiteora* : *te Atua Varua Maita'i* (« le Dieu Esprit Bon »). Exception faite pour *Ro'o-metua-ore* (Ro'o-sans-père), qui renvoie à la célèbre divinité polynésienne *Ro'o* (*Rongo*), il est plus que vraisemblable que ces divinités n'ont rien à voir avec les anciennes divinités du panthéon rurutu, et que quand bien même *Ro'o* aurait été connu à Rurutu rien ne peut nous prouver (et surtout pas un texte de ce genre) que sa place eût pu être la première. Il s'agit là, bien sûr, d'une réinterprétation spécifique de l'époque post-missionnaire. Mais constater cela n'est pas épuiser la question, car il ne faut pas perdre de vue que ces divinités sont présentées par les *puta* comme les nouvelles divinités rurutu d'une époque ayant précédé « l'arrivée de l'Évangile », l'époque d'Amaiterai<sup>24</sup>, et qu'elles se trouvent être homologues, justement, de celles qu'imposeront les missionnaires par la suite.

Examinons maintenant l'objet de ce nouveau culte, le *ti'i 'A'a*. Il est le seul *ti'i* dont les Rurutu aient, si l'on peut dire, gardé mémoire<sup>25</sup>. La tradition orale en mentionne parfois d'autres : ainsi certains *ti'i* jetés à la

22. « *Te parau pa'ari e te Atua pa'ari* » ; noter que *parau pa'ari*, traduit ici par « sagesse », est également le terme désignant les mythes ; il s'agit donc pour le cadet d'aller chercher ailleurs (et du côté de l'ouest) quelque chose qui lui manque pour pouvoir prétendre au pouvoir royal, que la règle de primogéniture lui interdirait autrement d'assumer. Et ce n'est pas un hasard si ce manque trouve à être qualifié dans l'ordre du *pa'ari*, qui connote la maturité et la solidité, par opposition à la jeunesse et à son inexpérience.

23. Williams J. (1837) : *A Narrative of Missionary Enterprises in the South Seas Islands*, London, J. Snow, pp. 43-44.

24. Cette triade sera « adorée », précise un *puta*, « depuis l'époque d'Amaiterai jusqu'à l'arrivée de l'Évangile en 1822 ».

25. Certains informateurs en possèdent une photo, ou un dessin naïf ; une grande photo en couleur du *ti'i* figure même au mur de la salle de réunion du Conseil Municipal de Rurutu.

mer lors de la « destruction des idoles », à l'aube de l'ère missionnaire, sont dits s'être transformés en *varua 'ino*, esprits mauvais impitoyables. Quoi qu'il en soit, aucun *ti'i* ne subsiste plus dans l'île depuis les autodafés missionnaires, à la différence d'une autre île des Australes, Ra'ivavae. Cet objet, dont les Rurutu sont dépossédés depuis maintenant plus de 150 ans, joue un peu le rôle d'un emblème national, dont on tire quelque fierté.

Curieusement, les croyances habituelles relatives au *mana* et aux pouvoirs maléfiques des *ti'i* en général ne circulent pas au sujet de 'A'a<sup>26</sup>. Il faut y voir une indication précieuse, résultant du statut particulier qui est conféré à cette effigie par la tradition orale.

Deux ordres de facteurs sont à considérer pour rendre compte de l'investissement original dont ce *ti'i* fait l'objet. Le mythe nous apprend tout d'abord comment l'effigie du dieu nouveau (*Atua pa'ari*) se trouve réinterprétée en tant qu'effigie du Vrai Dieu, ou, du moins, comme tabernacle d'une Trinité homologue à la Trinité chrétienne. En ce sens, par l'effet de la parole mythique, 'A'a bascule déjà dans le monde contemporain, le monde de l'Évangile, et échappe au monde païen : en d'autres termes 'A'a n'est déjà plus traité comme une « idole ». Je reviendrai sur ce point, constitutif de l'ambiguïté inhérente à cet objet.

Ensuite, et c'est là le second point, la privation de *mana* de cette effigie est expliquée par le fait que 'A'a n'est que l'enveloppe d'un principe divin, et ne peut être confondu avec lui. C'est ainsi que 'A'a peut être considéré bel et bien, cette fois, comme une « idole païenne », mais une idole sans *mana*, tenant le milieu entre un tabernacle (sa fonction d'enveloppe) et un emblème national, païen certes, mais en aucune manière investi après coup de ce redoutable pouvoir malfaisant que l'on reconnaît aux autres *ti'i* de Polynésie.

Ces considérations sont naturellement quelque peu contradictoires. Je vais essayer de cerner de plus près cette contradiction, et tenter de montrer qu'elle est constitutive de ce discours syncrétique dans son ensemble, d'une part, et ensuite qu'elle est supprimée en tant que contradiction dans un registre qui

la rend formulable, et qui est celui de la dénégation.

Ainsi le *ti'i 'A'a* est-il nommé « idole » (*itoro*, ou *idolo*), ou « dieu-idole » (*Atua-itoro*), terme emprunté au vocabulaire biblique, et entraînant avec lui une sévère condamnation (la Bible condamne l'idolâtrie, les *etene* sont idolâtres, etc.). Pourtant, l'effigie païenne est présentée *comme n'étant pas vraiment une idole païenne*, puisqu'il s'agit, avec ce *ti'i*, de l'effigie conforme à un Dieu nouveau, vu/connu (*'itehia*) en Angleterre, et qui comporte de sérieuses analogies avec le Dieu des chrétiens.

Mais il n'est pas que l'« idole » — 'A'a qui soit placée dans une position contradictoire au sein du discours mythique. Il en est de même également des figures divines que l'effigie est censée représenter. Dans les mêmes *puta tupuna* où les dieux païens sont évoqués comme *Atua Varua 'Ino*, le Dieu qu'a rencontré Amaiterai en Angleterre est désigné par un terme différent (et qui n'est employé que dans ce contexte précis), *Atua pa'ari*, que j'ai traduit par « Dieu-de-sagesse » pour conserver une certaine connotation faite au savoir traditionnel par le biais de l'association de cet *Atua pa'ari* aux *parau pa'ari* (les mythes, le discours sur les Commencements)<sup>27</sup>. *Atua Varua 'Ino* est un terme qui s'oppose toujours dans les *puta* au Dieu véritable des chrétiens (*Te Atua, Te Atua mau*). L'introduction assez curieuse du concept d'*Atua pa'ari* permet de masquer l'une des ambiguïtés consécutives de ce mythe.

*Atua pa'ari*, à la fois dernier dieu des païens et Trinité, paraît en effet se placer dans un espace intermédiaire entre les catégories d'*Atua Varua 'Ino* et d'*Atua mau* (« Dieu vrai »). Intermédiaire non pas seulement chronologique (historique), mais aussi intermédiaire en tant que les attributs de cette divinité nouvelle participent de l'un comme de l'autre des systèmes religieux, celui des temps païens comme celui des temps chrétiens (voir l'ambiguïté du statut de l'effigie de cette divinité). Par ailleurs, la limite entre les deux catégories *Atua pa'ari* et *Atua mau* demeure difficile à cerner, non seulement dans les textes des *puta tupuna*, mais plus encore dans les gloses fournies à ce sujet par les Rurutu d'aujourd'hui. La singularité de cet *Atua*

26. A une exception près, conforme aux règles du genre, mais isolée : pour un informateur rapportant, disait-il, le récit d'un voyageur, le dos du *ti'i* (là où s'ouvre la porte de la cavité-matrice) ne serait pas photographiable, les photos restant mystérieusement noires (à la différence de celles prises du côté face).

27. Le statut des *parau pa'ari* contenus dans les *puta tupuna* est lui-même ambivalent, ni chrétien ni païen, puisqu'on reconnaît à ces récits une valeur de vérité (*parau mau*) qui ne saurait leur être attribuée s'ils passaient pour *parau etene*, discours provenant sans médiation de l'univers des sauvages.



*pa'ari* réside donc en ce qu'il est présenté comme étant et n'étant pas *Atua mau*, alors que les deux catégories s'opposent ensemble à la catégorie représentant les dieux rejetés des païens, *Atua Varua 'Ino*. C'est précisément tout le travail du syncrétisme de s'employer à brouiller ces limites sémantiques. Il est donc possible de considérer la catégorie *atua pa'ari* comme une catégorie ambiguë, dont la position contradictoire est déterminée par les impératifs logiques qui sous-tendent le mythe lui-même, au même titre que ceux-ci déterminent, par ailleurs, le statut de l'objet qui est donné pour représentation de cette divinité d'un genre particulier.

Comme on le voit, c'est sur le mode de la dénégation<sup>28</sup> que le mythe nous suggère le statut de la nouvelle divinité (qui est mais n'est pas païenne) et de son effigie (qui est mais n'est pas une « idole »). De plus, à un autre niveau, tout se passe comme si la société rurutu, à l'époque où ce mythe a été produit, avait voulu rendre compte, non pas tant du nouveau culte qu'Amaiterai a rapporté d'Angleterre que d'un autre changement religieux, celui consécutif à l'arrivée des missionnaires, en faisant porter la dénégation sur l'emprunt lui-même, et, en d'autres termes, sur l'acculturation.

C'est ainsi que la conversion religieuse (le nouveau culte d'un dieu-de-sagesse trinitaire importé d'Angleterre) est présenté comme ayant son origine non pas à l'extérieur mais au sein de la communauté elle-même, sous forme d'une conversion *de motu proprio*<sup>29</sup>. Implicitement, c'est donc le rôle déterminant du contact et de l'acculturation qui se trouve nié par rapport à cette conversion. Certes, la réinterprétation de l'arrivée de l'Évangile n'est pas le propos explicite (« manifeste ») du mythe, pas plus d'ailleurs qu'elle n'en pourrait faire l'objet en ces termes : les événements historiques et le rôle des missionnaires sont trop connus, trop célébrés, et en aucune manière réinterprétables de façon à se trouver brutalement niés. Mais il est toutefois assez clair que cette réinterprétation en constitue le contenu implicite (« latent »),

dont l'expression ne pouvait être assurée qu'à la faveur d'un déplacement dans le temps, les temps de la christianisation devenant les temps d'Amaiterai, c'est-à-dire étant transmués en dernière phase du paganisme.

Nous assistons donc à une tentative de « réécriture » de l'histoire, qui poursuit simultanément deux objectifs conjoints : nier le contact, tout d'abord, et la réalité d'une conversion imposée de l'extérieur, mais aussi « réhabiliter », d'une certaine manière, un passé condamné par l'enseignement missionnaire : « Sauvages, certes, mais pas si sauvages que cela, puisque nous, les Rurutu, avons déjà, avant les missionnaires, le culte de la Trinité des Anglais... », semblent dire les *puta tupuna*.

La condamnation de principe portée par les missionnaires sur l'ensemble de la société ancienne, et au premier chef naturellement sur la religion polynésienne, a fortement marqué les consciences. *Nolens volens*, le manichéisme des premiers missionnaires a su utiliser à son profit l'un des clivages cardinaux du dualisme polynésien, l'opposition entre *ao* et *pō* — monde de la lumière et de la vie / monde de la nuit et de la mort — pour faire basculer en bloc, de manière commode, tout ce qui appartient (ou est censé appartenir) au monde païen (*etene*) dans le domaine abject et chargé de périls du *pō*<sup>30</sup>. D'où la difficulté, voire l'impossibilité (1890) de tenir ouvertement dans la vie courante un autre discours sur les *etene* que le discours officiel de type missionnaire (*etene* = idolâtres) ou que le discours populaire de type syncrétique (*etene* = esprits des morts, cannibales). Et d'où, à partir de cela, la nécessité pour exprimer cette « réhabilitation » du passé et cette reprise de soi dans la dénégation d'avoir recours à ce type de discours particulier, dont la rhétorique permet à la modalité dénégative de se formuler sans réfutation possible, et qui est perçu par ailleurs, pour d'autres raisons, comme garant d'une authenticité et d'une vérité : *le mythe*, de forme traditionnelle.

La modalité dénégative qui est constitutive de l'ensemble de cette représentation my-

28. En tant que la dénégation aboutit en pratique à la vérification simultanée de (A) et (non-A).

29. Un agent extérieur est toujours nécessaire, mais ici il s'agit d'un Rurutu, Amaiterai, qui voyage sur l'ordre de son père, l'*ari'i* de l'île. Amaiterai, en fait, n'a trouvé que quelque chose qu'il était parti chercher, et que son père s'attendait à ce qu'il trouvât...

30. Ce dualisme persiste toujours à l'heure actuelle dans ces communautés, où la figure de l'*etene* continue d'être perçue de la sorte. Pour mémoire, cette réflexion paradoxale d'un jeune Rurutu, lors d'une fête religieuse, s'adressant à l'ethnologue qui se dirigeait vers un groupe de notabilités de l'Église protestante de l'île : « Ne va pas avec eux, ce sont des *etene*... ». En dépit d'un cocasse renversement, *etene*, dans ce contexte, désigne bien toujours des « hommes du passé ». (Sur *pō* et *ao*, cf. C. Bausch in *Journal de la Société des Océanistes* 61, 1978, ndr).

thique de la conversion apparaît comme déterminée par la contradiction entre l'impératif de rejeter l'ancienne société et l'ancienne religion, impératif contemporain élaboré sous la pression de l'ordre moral missionnaire, et le besoin de la réinterpréter et de la conserver, d'une certaine manière, en tant qu'elle demeure malgré tout le point de référence d'une identité collective.

Cette contradiction, fort perceptible dans de nombreux textes des *puta tupuna*, trouve ici le moyen d'être résolue, et ce, à travers un procédé complexe qui est la dénégation<sup>31</sup>. C'est ainsi que la modalité dominante de ce discours marquera également de son sceau chacun des éléments du mythe (l'idole 'A'a, le nouveau Dieu, « l'Angleterre », etc...), dont le statut ambivalent n'est que l'expression de cette même contradiction fictivement résolue.

#### 4. VÉRITÉ, CONFORMITÉ, CROYANCE : LES *PUTA TUPUNA* AUJOURD'HUI

Un mot maintenant sur la nature de l'intérêt que les Rurutu portent aux *puta tupuna*, et sur la valeur de vérité qui est attachée ou non à ces textes.

Pour les jeunes d'aujourd'hui, les vieux grimoires des *puta tupuna* ne présentent plus aucune espèce d'intérêt, ou peu s'en faut. Comme leur nom l'indique, les mythes (*parau pa'ari*) sont tout désignés de par leur association avec le monde des vieillards et avec la tradition, d'une manière générale, pour faire les frais d'un certain désintérêt, bien compréhensible de la part d'une jeunesse cherchant de plus en plus à se définir en dehors des cadres sociaux et des valeurs de la communauté, et dont la marginalisation va croissant.

Ceci dit, il est une question qui revient souvent dans la bouche des jeunes, et même aussi de certains adultes : « Tu y crois, toi, à ces *parau pa'ari*? ». Que cette question soit celle de la croyance ne doit pas être pour nous surprendre, pour autant que cette question se trouve toujours liée à celle de la « vérité » de ces textes, conçue comme vérité historique que l'on peut être en droit d'attendre des textes passant pour relater des événements effectivement advenus. Le discours des jeunes

conteste en bloc les *puta tupuna* comme relatant des choses qui ne se sont pas produites, et oppose à « ceux qui croient aux *parau pa'ari* » (les vieux) « ceux qui n'y croient pas » (eux), comme si, justement, il s'agissait d'y croire... Une telle attitude fait penser par exemple aux discours que l'on peut recueillir sur les *tupapa'u* (esprits des morts), comme si, sous le rapport de la « croyance », *parau pa'ari* et *tupapa'u*, les deux tout ensemble, ne faisaient qu'un, confondus par les jeunes (en dépit de l'hétérogénéité manifeste de ces deux objets) avec toutes les choses condamnées d'un passé païen, passé doublement rejeté maintenant que les jeunes s'opposent aux valeurs de la société traditionnelle qui sont encore celles de leurs parents<sup>32</sup>.

Le discours de ceux que l'on peut appeler, par opposition aux jeunes, des « croyants », à savoir ceux pour qui, et ils sont fort nombreux, les *puta tupuna* et leurs *parau pa'ari* conservent une grande valeur, est quelque peu différent. Le rapport à la « vérité » de ces textes s'y pose d'une autre manière. Non pas que le contenu des *puta* soit par eux mis hors de doute systématiquement : les catégories du vrai et du faux sont toujours pertinentes, mais opèrent de la façon suivante, entre *parau mau* (parole « vraie », connotant l'authenticité et la fixité) et *parau ha'avare* (parole « fausse » parce que mensongère).

Sera *parau ha'avare* un texte soupçonné de manipulations, de falsifications (généralement intentionnelles)<sup>33</sup>. Ainsi la « parole » sera-t-elle *ha'avare*, « mensongère », par manque de conformité<sup>34</sup> avec le texte original (dans le cas d'un texte recopié d'un premier *puta*) ou bien encore parce que la version (écrite) de la *parau* n'est pas conforme à la réalité des choses telles qu'elles sont censées s'être passées, ou avoir été dites. En d'autres termes, cela revient à dire que la « parole » ne devient « mensongère » que parce qu'elle est victime d'une erreur de transmission — et ceci préserve la valeur de vérité de son original —, ou bien parce qu'elle « dit mal » (ou dit de manière erronée) ce qui pourrait mieux être dit — *et qui néanmoins existe* —. Dans tous les cas de figure possibles, l'existence de la catégorie *parau ha'avare*, si elle opère bien une parti-

31. Sur le travail de la dénégation impliquée, par exemple, dans les déterminations et le cheminement des croyances, voir O. Mannoni : « Je sais bien mais quand même », in *Clefs pour l'Imaginaire, ou l'Autre Scène*, Paris, Le Seuil, 1969.

32. La coupure désormais semble autrement plus profonde entre les générations que celle, qui, temporaire et socialement codée, s'exprimait traditionnellement entre *taure'are'a* (adolescents) et *ta'ata pa'ari* (adultes). Maintenant, c'est l'aspiration confuse et sans espoir à un autre mode de vie (celui de la ville) qui nourrit les rêves des jeunes Rurutu et alimente l'exode vers Tahiti.

33. 'Ua *tavirihia te parau* : la « parole » a été « tordue » (litt. « détournée »).

34. Délibéré ou non.

tion au sein des *puta*, ne remet jamais en cause ni l'existence ni la réalité des « faits » que les textes rapportent, pas plus qu'elle ne s'inscrit en faux contre l'existence des *parau mau* et leur authenticité.

Le récit authentique (*parau mau*) s'oppose en définitive à *parau ha'avare* comme un original à une copie falsifiée ou infidèle. Aussi la question de la vérité se confond-elle ici avec la question de l'authenticité, entendue comme *conformité du texte à une forme première*.

La « croyance » de ceux pour qui les *parau pa'ari* fonctionnent comme chronique, pour qui les mythes en somme ont valeur de vérité historique, se soutient naturellement de *preuves*. Ces preuves sont fournies de plusieurs manières, mais qui toutes passent pour prendre leurs racines dans l'expérience.

Le « livre », le *puta tupuna*, en lui-même apporte la première de ces preuves, qui n'est tautologique qu'en apparence : à savoir que la parole qui a elle-même traversé l'histoire ne peut que constituer un témoignage historique authentique, et d'autant plus que le « livre » de quelque façon joue le rôle d'une relique tangible du passé, et que les textes qui y sont consignés portent la trace vivante d'une parole ancestrale sauvée de l'oubli.

La seconde preuve tient à ce que la vérification du contenu de ces textes peut toujours être faite, y compris à l'heure actuelle. Les toponymes, notamment, dont sont remplis les récits mythiques, fonctionnent sous ce rapport comme autant de points d'ancrage du mythe dans l'ordre de la réalité. Ainsi, la vérification expérimentale de la série de toponymes connus (contemporains ou archaïques) impliqués dans un récit mythique parfois fantastique ou obscur peut-elle entraîner la vérification globale du mythe lui-même, par exemple en tant que récit d'événements réels effectivement advenus<sup>35</sup>.

Le troisième type de preuves possibles est d'un genre pour le moins particulier, mais continue d'entretenir un rapport avec l'expérience : c'est ce que l'on pourrait appeler la preuve par l'expérience hallucinatoire, qui apporte une vérification *a posteriori* de la véracité des *parau pa'ari*, bien que ce ne soit en rien son objectif premier. Il n'est pas rare en effet que des éléments des textes mythiques, relatifs par exemple à la taille exceptionnellement élevée des anciens héros, à la

description et aux pouvoirs maléfiques des anciens dieux païens métamorphosés (les *varua 'ino*), à des *tapu* portant sur certains endroits, certaines grottes utilisées comme sites funéraires, etc., fassent irruption dans la réalité des contemporains et se trouvent ainsi corroborés par certaines expériences (découvertes de sépultures, visions, maladies mystérieuses, etc.) qui sont souvent d'ordre psycho-somatique ou hallucinatoire. Mais nous entrons ici dans un domaine qui dépasse mon présent propos.

##### 5. REMARQUES FINALES SUR LE MATÉRIAU ET LA MÉTHODE

On ne saurait trop insister, pour finir ce tour d'horizon des problèmes se posant au sujet des *puta tupuna*, sur ce que ces textes représentent, non seulement pour leurs détenteurs, mais pour leur communauté : le conservatoire, la mémoire du passé. J'ai évoqué dans les pages qui précèdent quelle peut être l'importance pratique de tels documents au sein de la vie sociale, mais j'aimerais également souligner qu'ils demeurent les témoins (presque les seuls témoins) non seulement du passé de cette île, mais aussi d'un discours original sur les choses du passé, discours daté, et marqué par les conditions historiques de sa production : le syncrétisme mis au point sous la pression imposée de l'extérieur par une condamnation morale du passé et de ses valeurs, discours élaboré à une époque où l'on ne songeait pas encore à fournir aux Polynésiens une représentation d'eux-mêmes et de leur identité, qu'ils étaient seuls à prendre en charge. Ces textes témoignent ainsi pour nous des valeurs et du système de pensée en vigueur à cette époque capitale pour l'étude du changement social et culturel en Polynésie qu'est la période allant du contact et de l'évangélisation à l'entrée dans la modernité proprement dite.

En effet, il serait vain de vouloir chercher dans le contenu des *puta tupuna* un témoignage direct sur l'état de la société ancienne, ou même de la mythologie rurutu antérieure à l'arrivée des premiers Européens. Ces textes ne valent que pour ce qu'ils sont : des documents symptomatiques du travail d'un syncrétisme, déterminé par le conflit, la contradiction entre la pensée polynésienne traditionnelle et l'assomption d'une vision du monde

35. Ceci vaut pour les toponymes locaux, innombrables, mais aussi parfois pour ceux de l'étranger, polynésiens ou extra-polynésiens : autres îles des Australes, Tahiti, Japon, Nouvelle-Zélande, Rarotonga, etc. Il s'agit de toutes sortes de noms de lieux, de terres ou de sites (*mara'e*), et bien sûr également de noms de personnes (guerriers, *ari'i*, ancêtres).

étrangère ; — ce qui est déjà beaucoup, n'en déplaît au sens commun qui s'épuise à mettre en relation sans médiation aucune le contemporain avec un substrat archaïque pour pouvoir « retrouver », ici ou là, des « survivances absolues », réelles ou supposées, dont d'ailleurs le seul constat ne suffit jamais à rendre compte.

Il apparaît au contraire que la méconnaissance de l'importance de la phase acculturative ayant suivi l'arrivée des missionnaires, ainsi que la méconnaissance de la structuration et de la cohérence réelles de la vision du monde syncrétique qui s'est peu à peu mise en place à la suite du contact, constituent les deux hypothèses majeures à lever préalablement à tout travail d'anthropologie culturelle contemporain dans ces sociétés. L'étude approfondie des divers syncrétismes élaborés dans la région devrait ainsi constituer, au moment même où nous les voyons à leur tour se désagréger, un objet privilégié pour les anthropologues en Polynésie — et non plus leur cauchemar... L'analyse de la culture polynésienne, d'aujourd'hui mais aussi d'hier, n'est possible qu'à ce prix.

---

## RÉSUMÉ

Cet article présente le bilan du passage de la tradition orale d'une île de Polynésie française, Rurutu, à une forme écrite particulière, consécutive au contact, qui est celle des *puta tupuna*, registres familiaux manuscrits où depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle se trouvent consignés les éléments principaux de la mémoire collective de cette communauté, parmi lesquels un important corpus mythique. Mais ces textes mythiques tels qu'ils nous parviennent aujourd'hui ne sauraient passer pour la simple « version écrite » des récits traditionnels : le

passage à l'écrit a en effet entraîné bon nombre d'altérations ou de reformulations dont un exposé et une analyse sont proposés par la suite. Un exemple précis permet de montrer comment la pensée populaire polynésienne a su utiliser la structure mythique traditionnelle pour intégrer et assumer le phénomène du contact culturel, et procéder ainsi à une véritable réinterprétation de l'histoire, articulée sur les principes d'un syncrétisme religieux élaboré en conséquence — et en réaction — à une conversion imposée brutalement de l'extérieur, il y a 160 ans.

## SUMMARY

This article gives an account of the transition from oral tradition of a French Polynesian island, Rurutu, to a particular written form — following on contact from the outside — which is that of the *puta tupuna*, handwritten family registers where since the end of the nineteenth century the main elements of the collective memory of this community (amongst which an important mythical corpus) have been recorded. But these mythical texts, such as have come down to us today, cannot be taken for the simple “written version” of traditional tales. The transition to the written word has in fact brought about a fair number of alterations or reformulations for which an account and analysis are subsequently put forward. A precise example makes it possible to show how the minds of Polynesian people used the traditional mythical structure to integrate and assume the phenomena of the cultural contact and thus proceed to a true reinterpretation of history based on the principles of an elaborated religious syncretism consequent and in reaction to a brutally imposed conversion from the outside, 160 years ago.

---

Journal  
de la  
Société  
des  
Océanistes



Paris

65

Tome XXXV

décembre 1979

O. R. S. T. O. M. Fonds Documentaire

N° : 4/3 ex 1

Cote : B