Chapitre 2. – Une souveraineté incertaine

Les relations formelles entre la société rapanui et l'État chilien débutèrent avec l'opération inédite d'annexion du 9 septembre 1888. Inédite, car il s'agit d'un cas unique dans l'histoire républicaine chilienne du point de vue de la relation de l'État avec des peuples autochtones, ainsi que du point de vue des mécanismes d'incorporation de territoires à cet État-nation. La version officielle de l'événement attribue au capitaine de l'armée Policarpo Toro Hurtado l'initiative d'annexion de l'île, la qualifiant d'exploit patriotique (Fuenzalida, 1973). Pour le capitaine Toro et l'État chilien, ce jour-là, les chefs de l'île auraient « cédé la souveraineté pour toujours et sans réserve » à travers un traité d'annexion (Vergara, 1939 : 112).

Du point des Rapanui, la version diffère. L'incorporation de l'île au territoire chilien renverrait à un accord d'amitié présentant le capitaine Toro comme un émissaire du Chili, pays vu comme un allié. Les mémoires rapanui de l'annexion, qui sont encore d'actualité, laissent entrevoir la série de malentendus qui ont suivi la conclusion du traité passé entre le gouvernement rapanui et le capitaine Toro. En outre, ces mémoires rapanui évoquent sans cesse le fait que ce traité a été violé par le Chili.

L'histoire des rapports de l'île avec le Chili est douloureuse. Elle est rappelée à chaque fois que le sujet de l'annexion est abordé lors de conversations ou de discussions portant sur l'avenir de l'île. L'épisode de l'annexion et les événements postérieurs ont fondé et structuré les relations entre le peuple rapanui et l'État chilien et permettent aujourd'hui d'interpréter les cent trente années de l'administration chilienne comme celles d'une « souveraineté incertaine ».

Grant McCall (1995) entend par « souveraineté incertaine » l'ambivalence de l'attitude officielle du Chili à l'égard de Rapa Nui et qui se résume en deux tendances : l'appropriation ou l'abandon de l'île[1]. J'ajouterai à cette idée que la

1. McCall (1995) rapporte que, dans les années 1930, le Chili avait envisagé de vendre l'île au Japon. Plus récemment, l'historien espagnol Mario Amoros (2018) a spéculé sur un projet de vente de l'île à l'Allemagne nazie.

question de la cession de la souveraineté n'a jamais été une affaire close ni pour le Chili ni pour les Rapanui, car le sujet d'un rattachement de l'île à la Polynésie française et donc à la France revient de temps en temps. Nous trouvons dans ces propos le poids de l'histoire que nous avons traitée dans le chapitre précédent où la question d'un protectorat français s'est posée au moins deux fois. Nous verrons dans ce chapitre comment les mémoires contemporaines de l'annexion et l'histoire politique des rapports avec l'État façonnent ce regard ambivalent sur la souveraineté et la place des Rapanui dans la nation chilienne.

L'annexion et les enjeux mémoriels

L'incorporation de Rapa Nui au territoire chilien s'inscrit dans un moment d'extension des frontières de l'État. L'année 1883 a été marquée par la fin de la guerre sanglante entre le Chili, le Pérou et la Bolivie, initiée en 1879. Le Chili en sortit victorieux et annexa un vaste territoire au nord du pays qui était riche en ressources minières. Ensuite, l'État chilien envahit militairement l'Araucanía (1881-1883), une vaste région située au sud de l'ancienne frontière de l'empire espagnol allant de la rive sud du fleuve Biobio jusqu'à l'île de Chiloé et qui constitue le territoire historique du peuple mapuche. C'est aussi à cette période que le Chili donna en concession à des colons européens les vastes plaines de l'extrême sud du pays pour qu'ils y élèvent du bétail. Cela déboucha sur le génocide des peuples Selknam, Aonikenk et Yagan. Dans ce contexte d'expansion violente, Rapa Nui fut le dernier territoire à être incorporé par l'État chilien, ce qui fixa les frontières actuelles du pays[2].

L'annexion de l'île est un entrelacs mêlant les intérêts expansionnistes de l'État chilien à ceux, commerciaux, de l'agent de la colonisation (le capitaine Toro), ainsi qu'à ceux, également économiques, des colons tahitiens et de la Mission catholique à Tahiti. Nous allons voir qu'à l'arrière-plan de l'opération d'annexion se trouve la question de la propriété des terres, alors cause de litige entre les héritiers de Dutrou-Bornier et les familles Brander et Salmon. Toro et l'État chilien pensaient en effet avoir acheté ces propriétés. Mais il importe aussi d'analyser le point de vue des Rapanui et de relever ce qui était en jeu quand ils ont accepté de faire partie du Chili.

La version chilienne : achats de propriété et cession de souveraineté

En 1885, l'influent intellectuel chilien Benjamin Vicuña Mackenna écrivit une tribune dans la presse signalant que le Chili était en train d'être exclu

2. Pour l'histoire des rapports de l'État chilien avec les peuples autochtones de son territoire, voir Bengoa (2004) et Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato [CVHyNT] (2003).

de la répartition des territoires de l'océan Pacifique, convoités par la France et l'Angleterre. De son point de vue, le Chili, quoique étant « une petite république », avait une puissante armée de mer et devait prendre possession de l'île de Rapa Nui pour des questions de prestige et de défense (Vicuña Mackenna, 1885). Un an après cet appel, le capitaine Toro, qui avait visité l'île une première fois en 1875, prépara un plan de colonisation et d'exploitation qu'il présenta au gouvernement chilien (Toro, 1939 [1886]). Pour convaincre le président du pays de prendre possession de l'île, Toro invoqua des motifs liés à la souveraineté qu'il mêla à ses intérêts personnels. En premier lieu, selon Toro, l'île pourrait devenir une importante base d'approvisionnement pour les navires d'instruction de l'armée ou pour des escales forcées. Mais, plus important encore, la possession de l'île pourrait éviter qu'une puissance étrangère ne se l'approprie et ne menace la République chilienne dans le futur. Il évoquait également le projet des Européens et Nord-Américains de percer un canal afin de relier l'Atlantique au Pacifique, suite auquel l'île présenterait une localisation géographique privilégiée au milieu de la route maritime entre l'Amérique et l'Australie.

À côté de cet argument géopolitique, Toro présentait une justification d'ordre économique. Il signala que l'île disposait de 18 000 hectares de pâturages propices à l'élevage et que n'importe quel type de culture pouvait s'y développer sans grand effort grâce à la clémence du climat. L'intention de Toro était de poursuivre les activités initiées par Dutrou-Bornier et la famille anglo-tahitienne Salmon-Brander. À ce sujet, Toro mentionna, à la fin de son rapport, être en relation avec « le propriétaire actuel de l'île, un certain Monsieur Salmon » (Toro, 1939 [1886]). Cependant, la question de la propriété des terres demeurait incertaine.

L'année suivante, Toro envoya un questionnaire à John Brander Jr, partenaire commercial et neveu d'Alexander Ariipaea Salmon, alors de passage à Valparaíso (Vergara, 1939). Toro demanda des détails sur la quantité de bétail présent sur l'île et sur leurs propriétaires, sur l'étendue des terres précédemment achetées, ainsi que les titres de celles-ci, les noms de leurs propriétaires et, en particulier, comment Salmon avait acquis ces terres. Enfin, il l'interrogea sur l'intérêt qu'il avait à vendre « ses propriétés » (Vergara, 1939 : 91). Dans sa réponse, Brander se présenta comme étant « propriétaire d'un terrain de 706 hectares » et de dix-neuf lots sans limites définies et d'environ 8 100 moutons, 300 bovins et 50 chevaux, ce qui correspond aux propriétés réclamées par les héritiers de Dutrou-Bornier. En sus, il précisa que son oncle, Alexander Ariipaea Salmon, avait acquis les terres de la Mission catholique et que celui-ci avait environ 5 600 moutons, 420 bovins et 100 chevaux. Brander évalua ses propres biens à 3 500 £ (Vergara, 1939 : 92-93). En septembre 1887, le gouvernement chilien autorisa Toro à négocier l'achat des biens de Brander (Vergara, 1939). Muni de cette autorisation, Toro se rendit à Tahiti le 30 septembre 1887 pour finaliser l'achat.

Les négociations de Toro impliquèrent aussi la Mission catholique de Tahiti, laquelle, après avoir essuyé le refus de la France de mettre en place un protectorat et subi une véritable crise économique du fait de la nouvelle politique laïque venue de Paris, avait commencé à vendre une partie de ses propres terres en Polynésie (Hodée, 1983). C'est dans ce contexte que la mission négocia la vente potentielle de ses biens sur l'île à l'archevêché de Santiago (Cools, 1973 : 171, ms 440-441), pour lesquels Toro se montra intéressé.

De retour à Valparaíso, Toro ramena avec lui une série d'actes d'engagement de vente. Dans le compte rendu daté de février 1888 qu'il dressa de son voyage, il signala le désintérêt de la France pour l'annexion de l'île et l'état des propriétés, qu'il décrivit comme « un grand labyrinthe ». Les terres de l'île étaient aux mains de la Mission catholique de Tahiti, dans celles d'Alexander Ariipaea Salmon, de John Brander, de la succession Dutrou-Bornier mais aussi des « indigènes, les premiers propriétaires et seigneurs » (Vergara, 1939 : 98).

On voit que, du côté chilien, l'annexion impliquait avant tout l'acquisition des droits de propriétés sur les terres. De son côté, Toro n'oublie pas de faire référence aux Rapanui, signalés comme étant les premiers propriétaires, mais il ne doute pas de la légitimité des autres actes de vente.

Nous avons vu au chapitre précédent qu'au moment où Toro envisagea l'annexion de l'île, il existait sur place un gouvernement autochtone soutenu par l'Église catholique de Tahiti. Il était nécessaire de négocier avec ce gouvernement pour permettre l'achat des terres et sceller le rattachement de l'île au Chili. Dans ce cadre-là, c'est en février 1888 que Toro, alors capitaine du *Transporte Angamos*, fit une courte escale sur l'île, avant de se rendre à Tahiti pour poursuivre les négociations. À cette occasion, il débarqua le père Albert Montiton, l'agent de l'évangélisation de l'île, ainsi qu'un groupe de douze colons chiliens qui allait reprendre l'exploitation de bétail. La présence de Montiton n'est pas anodine ; il était certainement venu pour inciter les Rapanui à accepter la proposition faite par le représentant chilien.

Le *Transporte Angamos* revint à Rapa Nui le 8 septembre 1888. Le capitaine Toro apportait avec lui les compromis de vente des biens de l'Église faits au nom de l'État chilien. Pour lui, tout était prêt pour que le Chili puisse prendre possession de l'île. Ainsi, le 9 septembre, lors d'une cérémonie vraisemblablement pompeuse qui eut lieu sur la place de l'église de Hanga Roa, on procéda à la rédaction et à la signature des deux documents par lesquels Rapa Nui devint territoire chilien : un acte de cession et une proclamation.

Bien que les journaux de l'époque aient signalé que les documents avaient été rédigés dans deux langues, l'espagnol et le polynésien, seule la version en espagnol fut retenue par l'État et diffusée largement. La version en langue polynésienne n'a été rendue publique que très récemment, en 2002. Si la version chilienne affirme que, ce 9 septembre 1888, les chefs de l'île avaient « cédé pour toujours et sans

réserve à l'État du Chili leur souveraineté », comme le document en espagnol l'indique (Vergara, 1939 : 112), comment les Rapanui ont-ils interprété et négocié avec le représentant de l'État chilien ? Ont-ils vendu leurs terres ? Ont-ils compris ce qu'une cession de souveraineté signifiait et impliquait ?

Mémoires rapanui : les gestes et la parole de l'ariki Atamu Tekena

Les mémoires rapanui ont retenu une autre version. Ces mémoires évoquent les gestes et les paroles de l'*ariki* Atamu Tekena ainsi que les souvenirs de la présence et de la manipulation d'un symbole propre au gouvernement rapanui : son drapeau. Ces éléments mémoriels permettent de comprendre la teneur des négociations réalisées par les chefs de l'île avec le capitaine Toro, où la question de la propriété de la terre et le statut de chefs demeure centrale.

La version orale de l'annexion rapporte qu'au moment de la rédaction du document de « cession », l'*ariki* Atamu Tekena ramassa au sol une poignée de terre mêlée à de l'herbe. Il sépara ensuite les deux éléments et mit l'herbe dans la main du capitaine Toro et conserva pour lui le peu de terre, qu'il plaça dans la poche de son manteau. À ce moment-là, Atamu Tekena aurait dit : « l'herbe est pour tes animaux, la terre est pour nous » (Hotus, 1998).

En 1917, le père capucin Bienvenido de Estella, en mission sur l'île pour neuf mois, recueillit d'autres détails auprès des anciens, tous témoins de la cérémonie. Dans cette version, la question de la vente de terres est centrale. Selon les anciens, le capitaine Toro avait transporté avec lui trois sacs remplis de pièces d'argent pour l'*ariki* et, ayant vu ces sacs, Atamu Tekena lui aurait dit : « prends ton argent, car ni moi ni aucun kanaka[3], n'a vendu des terres » (de Estella, 1920 : 141-142).

Ces paroles, rappelées en 1917 par un groupe d'anciens, montrent que, derrière les propositions de Toro et de Montiton de céder « quelque chose » à l'État chilien, se jouait la propriété des terres. Par ailleurs, les gestes et paroles de l'*ariki* ne laissent aucun doute aux Rapanui : la terre n'a pas été remise au Chili et ce dernier ne pouvait en utiliser que « la superficie » (Seelenfreund *et al.*, 2004), comme le faisaient déjà Alexander Ariipaea Salmon et John Brander Jr. pour l'élevage de bétail.

Un autre événement ayant eu lieu le jour de l'annexion est encore rapporté de nos jours. Il s'agit de la présence du drapeau rapanui hissé au-dessus du drapeau chilien, acte symbolisant la souveraineté du gouvernement local. La présence de ce drapeau mérite qu'on s'y attarde.

3. À l'époque où de Estella visita Rapa Nui, les insulaires, comme par ailleurs tous les autres Polynésiens, étaient nommés « kanakas » par les agents chiliens et les Occidentaux, terme qui était alors orthographié de différentes manières (*cf.* chap. 8). Ce terme, d'origine hawaiienne, est un cognat du terme rapanui *taŋata* et signifie « être humain ». Il a été popularisé à l'époque coloniale pour parler des habitants des îles.

Depuis les temps de Dutrou-Bornier et des missionnaires, et vraisemblablement déjà beaucoup plus tôt, les Rapanui avaient remarqué qu'à chaque fois qu'un bateau approchait de leur île, le capitaine français hissait un morceau de tissu comportant trois couleurs. À cette époque déjà, ils s'étaient aperçus que les bateaux arboraient aussi des objets du même genre, mais avec des combinaisons de couleurs différentes. Ils avaient aussi compris que, selon l'aspect de ces morceaux de tissu, ils pouvaient anticiper si les rapports à établir avec les équipages allaient être amiables ou dangereux. Enfin, les Rapanui avaient appris que, quand le capitaine français levait ce tissu, il s'agissait de gagner le respect et l'amitié des visiteurs. Si ce tissu était hissé, les insulaires n'avaient pas à craindre l'arrivée de pirates venus pour les enlever de force. Le drapeau était ainsi devenu un symbole de protection et d'imposition du respect. Mais la présence du drapeau rapanui le jour de l'annexion met aussi en scène les liens politiques existant entre Rapa Nui et Tahiti. Selon Alberto Hotus Chávez (Teave)[4], l'ancien président du Conseil des Anciens, le drapeau rapanui aurait été confectionné à Tahiti et rapporté par l'un des Rapanui de retour d'exil à bord du navire *Angamos* :

> « Les anciens ou chefs rapanui et l'évêque de Tahiti Monsieur José María Verdier [*sic*], en février 1888, se sont mis d'accord pour hisser le drapeau Reimiro, dont le projet avait été confié [aux Rapanui de] Tahiti avant que le Chili ne prenne possession de l'île, afin de démontrer qu'il s'agissait d'une île socialement organisée. Ce drapeau rapanui fut confectionné à Tahiti par le roi [rapanui] Maurata a Maurata et envoyé à l'île de Pâques avec Lataro Neru [...] dans le navire *Angamos* de l'Armée de mer Chilienne. » (Hotus *et al.,* 1988 : 3)

La connexion politique revendiquée avec Tahiti et la diaspora rapanui est intéressante. D'abord, en raison de l'influence de la Mission catholique dans l'initiative de confection du drapeau et, ensuite, par la personne identifiée par Hotus comme étant un « roi » rapanui en exil. Cela montre que les Rapanui de la diaspora ne sont pas restés à l'écart du processus et que, bien au contraire, ils en ont été partie prenante. Enfin, cela met aussi en scène, en arrière-plan, les liens politiques maintenus avec Tahiti.

Selon les informations recueillies par le père de Estella, les drapeaux rapanui et chilien auraient été hissés sur le même mât pour symboliser l'accord mutuel. Et à propos de cet acte, les Rapanui lui ont rapporté une fois de plus les paroles de l'*ariki* Atamu Tekena :

> « Le roi de Pâques, voyant le drapeau chilien hissé, dit à M. Toro :
> – Vous pouvez mettre votre drapeau, mais sur le même mât que notre drapeau et dans

4. Dans les années 1930, l'agent colonial chilien changea l'ancien nom rapanui Teave pour le nom de famille hispanique Chávez, lequel fut alors adopté et transmis de père en fils. Ce n'est qu'à la fin des années 1990 que certains Rapanui engagés politiquement ont repris l'ancien nom.

la partie basse, la partie haute est pour le nôtre.
– D'accord, je vais le faire, répondit M. Toro, et le roi ajouta :
– Quand vous hissez votre drapeau, vous ne serez pas propriétaire de l'île parce que nous n'avons rien vendu ; nous savons que l'évêque [à Tahiti] a placé l'île sous protectorat du Chili, mais nous n'avons rien vendu. » (de Estella, 1920 : 141)

Nul doute de la part des Rapanui concernant la propriété des terres : celles-ci ne faisaient pas partie de l'accord. On peut donc se demander ce que les deux parties ont concrètement négocié pour sceller le rattachement de l'île à la République du Chili. Les anciens informateurs de de Estella ont parlé d'un protectorat. Était-ce réellement le cas ?

Le traité et les enjeux de sa traduction

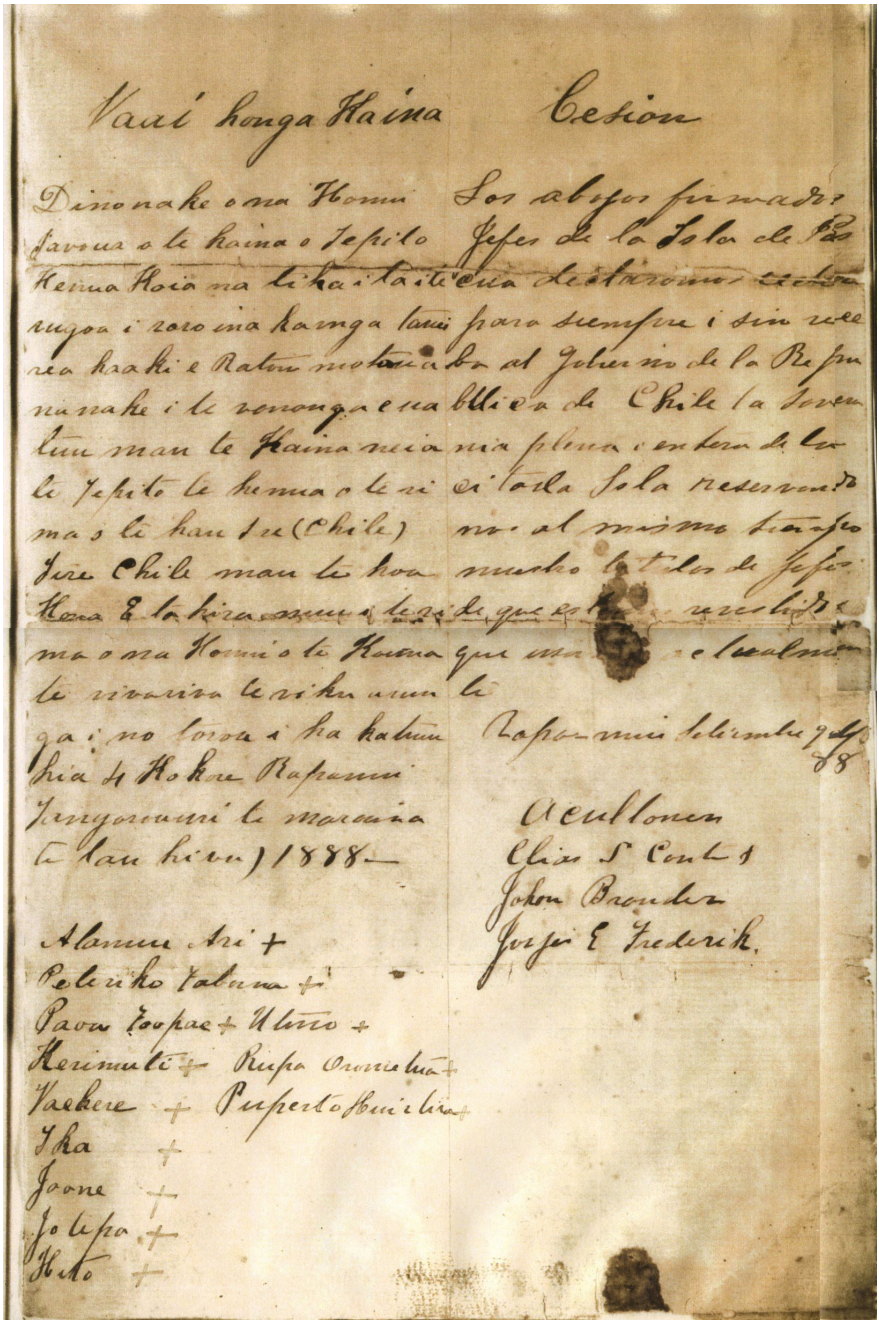
Un exemplaire du traité rédigé en 1888 a été gardée au sein d'une famille rapanui jusqu'aux années 1974, moment où le dernier enfant de l'*ariki* Riro 'a Gure (connu aussi sous les noms de Siméon Riroroko et Riro Kāiŋa), successeur de Atamu Tekena, a demandé à l'anthropologue australien Grant McCall de la garder « jusqu'au moment venu » (McCall, comm. pers., juin 2015)[5]. Ce document (voir doc. 2) est composé de deux feuilles ; chacune est divisée en deux colonnes séparées par une ligne centrale qui distingue la partie écrite en espagnol de celle écrite en polynésien. On suppose qu'une partie correspond à la traduction de l'autre. L'intitulé de chaque partie décrit le contenu du texte : l'une des feuilles s'intitule « *Vaai Hanga Kaina* », sa contrepartie est « Cession ». L'autre feuille indique « Proclamation » ; sa traduction supposée est « *Vananga Haake* ».

La langue polynésienne utilisée ici semble mêler du rapanui phonétique avec du tahitien[6] ; la partie en espagnol ne comporte que peu de fautes d'orthographe et de syntaxe, ce qui laisse penser que la personne qui l'a rédigée maîtrisait bien cette langue.

En 2002, quand les Rapanui ont traduit en espagnol les deux textes rédigés en polynésien, ils ont constaté que ceux-ci ne correspondaient pas exactement à la version espagnole, ce qui a ouvert l'interprétation du document à une controverse fondamentale. L'analyse du traité dans ces deux versions permet de comprendre les malentendus qui sont apparus par la suite au sujet de la souveraineté, de la

5. Ce moment est arrivé en 2001 quand le président chilien de l'époque, Ricardo Lagos Escobar (2000-2006), a mandaté la création d'une commission d'experts pour analyser les rapports historiques de l'État avec les peuples autochtones du pays. C'est dans ce cadre que la Commission de vérité historique et nouveau rapport avec les peuples autochtones a vu le jour. Le rapport final de la commission a été rendu public en 2003 (CVHyNT, 2003). La copie du traité communiquée par le professeur McCall à la sous-commission rapanui, composée de chercheurs en sciences sociales, juristes et représentants rapanui (Grifferos et Seelenfreund, 2005) est devenue un document clé.

6. La CVHyNT (2003 : 293), première à réaliser une traduction de la version polynésienne en espagnol, signale en plus qu'il s'agit d'un rapanui « ancien ».

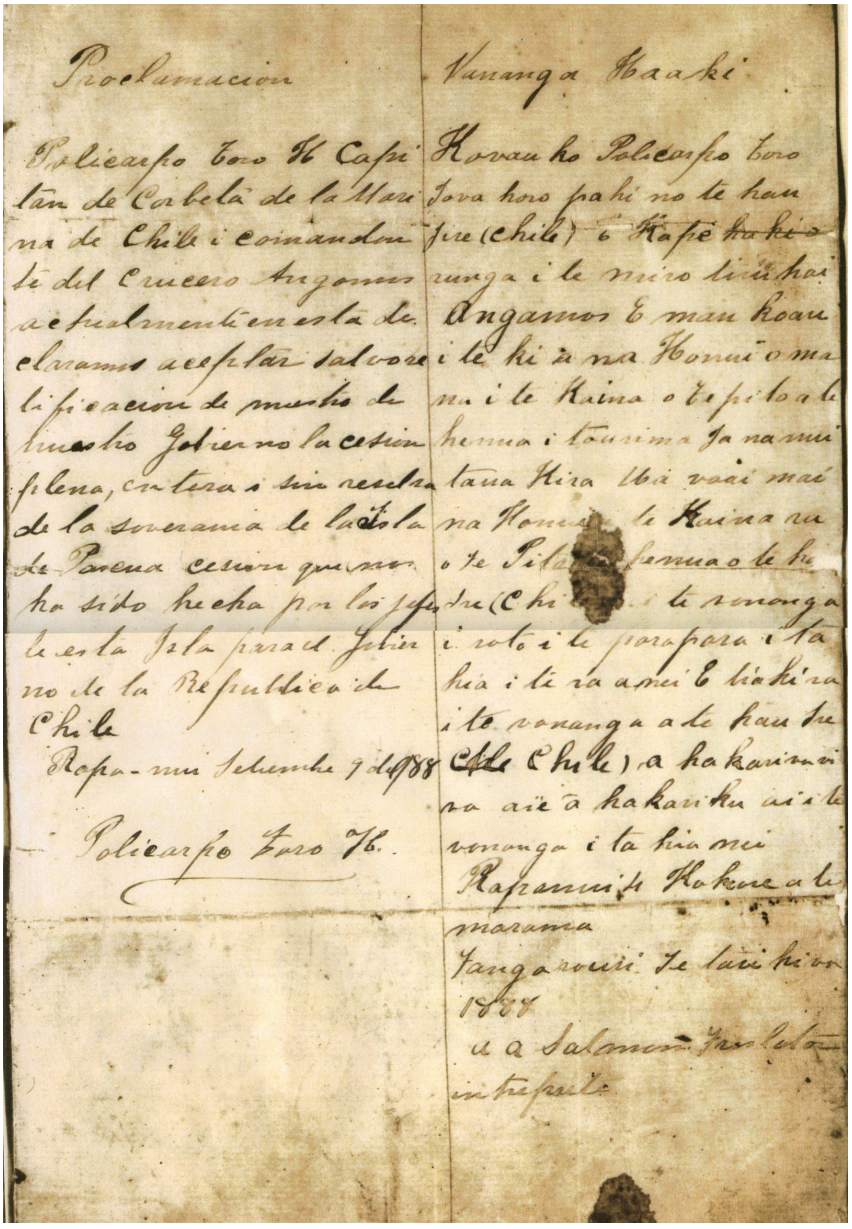


Vaui honga Haina Cesion

Dino nake o na Homi Los abajos firmados
Javena o le haina o Jepito Jefes de la Isla de Pa
Henua Roia na Tika i Taite cua declaramos en
nuga i roro ina hanga Vaui para siempre i sin rese
rea haki e Raton motua bo al Gobierno de la Repu
na nake i le ronongo e na blica de Chile la Sobera
Tuu mau le Haina nuia nia plena i entera de la
le Jepito le henua o le ni Isla Sola reservando
ma o le hau tu (Chile) nos al mismo tiempo
Jire Chile mau le hoa mucho el Titulo de Jefes
Henua E to kira nuu i le ga de que se [illegible] nuestros
ma o na Homi o le Henua que mu[illegible] e cualquie
le rivariva le riki nuu le
ga i no roroa i ha hatuu Rapa-nui Setiembre 9 de
hia ki Hoku Rapanui 88
Jongoruui le marama
le Vau hiva 1888—

Alamua Ari +
Peterika Tahana +
Paoa Toopae + Ulaio +
Heimuli + Rupa Ouriehua +
Taehere + Pupeto Kuirika +
Iha +
Joone +
Jotepa +
Hito +

Aculloner
Chas S Cook
John Brander
Jorje E Frederik.



Proclamacion

Policarpo Toro Ñ Capitan de Corbeta de la Marina de Chile i comandante del Crucero Angamos actualmente en esta declaramos aceptar solemnemente la proposicion de nuestro Gobierno la cesion perpetua, entera i sin reserva de la soberania de la Isla de Pascua cesion que nos ha sido hecha por los jefes de esta Isla para el Gobierno de la Republica de Chile

Rapa-nui Setiembre 9 de 1888

Policarpo Toro Ñ.

Vanangа Haaki

Kovau ko Policarpo Toro Java hono pahi no te hau fenua (Chile) o Kapē hakaronga i te mitu tiritiri hai Angamos E man koau i te ki a na Honui o mana i te Kuina o Epitoa te henua i tōnima Ja na mitaua Kiva tbā vaai maē na Honui te Kuina no o te Pitoa henua o te hau fenua (Chile) i te vanangа i roto i te para para i taha hia i te na a mei E hiakina i te vanangа a te hau fenua (Chile) a hakarirnaira aiē a hakaritu ai i te vanangа i ta hia mei

Rapanui i Hakone a te maraina

Jangarorii Je tau hiva 1888

u a Salomon Jan Leon interprete

Document 2. – Le traité de 1888. L'original de ce document est conservé dans les archives personnelles de l'anthropologue australien Grant McCall (reproduit avec l'aimable autorisation du Museo Antropológico Padre Sebastian Englert, Rapa Nui, Chili)

chefferie et de la propriété de la terre, comme nous allons le voir. Commençons par la transcription de l'acte de cession[7].

Vaai Hanga Kaina

Dinonake o na Honui tavana o te kaina o te pito henua Koia na tika i ta ite rugoa i raro ina kaunga tanei reo haaki e Ratou matou ananake i te vananga ena tuu mau te Kaina nei a te tepito te henua o te rima o te hau tire (Chile) Tire Chile mau te hoa kona E ta hira nei i te rima o na Honui o te Kaina te rivariva te riku arunga i na toroa i ha katuu hia te kokore Rapanui.
Tangaroauri te marama
Te tau Hiva / 1888
Atamu Arii+
Peteriko Tabana +
Paoa Toopae + Utimo +
Kerimuti + Rupa Orometua +
Vaehere + Puperto Huiratira +
Ika +
Ioane +
Jotepa +
Hito

Cession

Nous soussignés, chefs de l'île de Pâques, déclarons céder pour toujours et sans réserve au gouvernement de la République du Chili, la souveraineté pleine et entière de l'île suscitée, conservant par là même nos titres de chefs dont nous sommes investis et bénéficions actuellement.
Acoulonen
John Brander
Elias S Cortes
Jorge E. Frederick

En 2002, les Rapanui membres de la Commission de Vérité historique ont traduit la version polynésienne de la manière suivante[8] :

> « Ensemble, le conseil des Chefs de notre territoire [*Honui tavana o te kaina*] de te Pito o te Henua, avons décidé d'inscrire ce qui est sur la surface [*i te rugoa*][9]. Ce qui

7. Pour mémoire, – et comme signalé dans la note linguistique située en début d'ouvrage –, l'auteur a traduit en français tous les documents rédigés dans d'autres langues pour faciliter la compréhension du lecteur francophone.

8. La traduction fut réalisée par Antonio Tepano Hito, Tera'i Hucke Atán, Mario Tuki Hey et Raúl Teao Hey, sur la base des résultats de séances de discussion et d'analyse tenues à Rapa Nui en 2002.

9. Le mot orthographié « rugoa » pose quelques problèmes. En effet, ce mot semble ne pas exister en rapanui, il n'est répertorié ni par Englert (1948) ni par Fuentes (1960) et pas non plus dans Pollex pour d'autres langues polynésiennes. Par ailleurs, la première lettre, qui a été interprétée comme un « r » par les membres de la Commission de Vérité historique, pourrait aussi être lue comme un « i », ce qui donnerait le mot « ingoa », c'est-à-dire « nom ».

> est sous le territoire ne s'inscrit pas ici [*i raro ina kainga tanei*][10]. Ils [les Chiliens ou les prêtres de Tahiti ?] nous ont informés lors d'une conversation avec nous que notre territoire [*kaina*] Te Pito o te Henua sera dans les mains [*o te rima*] de la nation chilienne en tant qu'amie du lieu [*mau te hoa koa*]. Il est écrit de la main du Conseil du territoire, [pour] le bien-être et le développement [*te rivariva te riku*] en vertu de notre investiture imposée par mandat Rapa Nui. » (Seelenfreund *et al.,* 2004 : 629. Les mots ajoutés en polynésien entre crochets sont de l'auteur)

Si, dans la version rédigée en espagnol, les Rapanui cèdent la souveraineté en gardant leurs titres de chefs, dans la version polynésienne, on remarque qu'une place centrale est accordée à la terre. La controverse est double si l'on ajoute que l'intitulé du document « *vaai hanga kaina* » peut être traduit par « volonté de donner/remettre/prêter la terre ». Le mot *vaai* veut dire « donner, remettre, prêter » (Englert, 1948 : 510), *hanga* « vouloir » (Englert, 1948 : 433), et *kaina* – écriture ancienne du mot *kāiŋa* –, est un terme polysémique commun à toute la Polynésie qui correspond à la terre nourricière, l'utérus, mais aussi au territoire et aux habitants ; souvent, le terme évoque la notion de « pays » (Englert, 1948 : 458). En considérant la polysémie de ces mots, on remarque que, selon l'interprétation des membres rapanui de la Commission de vérité historique, le texte en polynésien veut dire « *ina kainga ta nei* », c'est-à-dire que le *kāiŋa* n'est pas (*ina*) écrit (*ta*) dans l'accord, mais que c'est seulement la surface qui l'est, si l'on accepte que les mots « *i te rugoa* » correspondent à l'expression directionnelle *i ruŋa*, « ce qui est au-dessus » (Englert, 1948 : 496). Dans ce cas, l'interprétation est cohérente avec les souvenirs déjà évoqués rapportant les gestes et les paroles d'Atamu Tekena où il existe une référence explicite à l'utilisation du pâturage par les Chiliens. Or, si l'on pense que le mot *rugoa* est plutôt le terme *ingoa* (*iŋoa*, nom), on comprend que les chefs ont décidé d'écrire seulement leurs noms au bas du document. Ainsi, le début du texte pourrait être transcrit de la façon suivante : « *Dinonake o na Honui tavana o te kaina o te pito henua koia na tika ta i te ingoa i raro ina kaunga tanei* », c'est-à-dire « Ensemble, le Conseil des chefs de notre territoire de te Pito o te Henua a décidé d'écrire les noms dans la liste en bas de cet écrit »[11].

Par rapport à cette dernière interprétation, il me semble également important de remarquer qu'aucun terme de la version polynésienne ne laisse penser à une cession de souveraineté. Ce terme, bien entendu, n'a pas de correspondance en polynésien. De plus, le texte fait référence au Chili en tant que « *mau te hoa kona* », expression qui a été traduite par « ami du lieu » (Seelenfreund *et al.*,

10. Cependant, dans le texte original, on lit plutôt « *ina kaunga tanei* » qu'on pourrait transcrire, en rapanui moderne, « *i ŋa kaunga tā nei* », c'est-à-dire « écrite dans la liste ».

11. Je remercie l'un des évaluateurs de cet ouvrage d'avoir attiré mon attention sur ce problème d'ordre linguistique ainsi que Maria Rapanui Haoa Pakomio de m'avoir aidé à traduire et interpréter ce texte.

2004 : 626). Il s'agit d'une formulation évoquant une alliance. Cependant, il serait plus correct de la transcrire par « véritable compagnon du lieu ».

Ces précisions sont importantes en termes historiques et politiques pour quatre raisons : d'abord, les Rapanui ont parlé de « *kona* », terme qui veut dire « lieu », écartant explicitement les références à *kāiŋa*. Ensuite, la formulation « *mau te hoa* », dans sa traduction d'« ami » ou encore de « compagnon véritable », évoque, en quelque sorte, un protectorat, comme l'ont dit les informateurs de Bienvenido de Estella en 1917[12]. Enfin, on peut aussi penser que les Rapanui, suite à leurs expériences de diaspora à Tahiti, connaissaient ce que voulait dire, en pratique, un tel régime. La thèse du protectorat acquiert plus de sens si on retient que, dans les deux versions du traité, les chefs de l'île apparaissent explicitement, avec une précision supplémentaire dans la version polynésienne, celle de la présence d'un *hōnui tāvana o te kāiŋa*, c'est-à-dire un « conseil des chefs du territoire » qui conserve les titres.

Regardons plus finement les mots qui accompagnent les noms des membres de ce conseil. On y trouve les termes *ari'i*, *tāvana*, *to'opae*, *'orometua* et *huira'atira*, tous termes qui existaient à Tahiti à l'époque du protectorat et faisaient référence à des fonctions politiques. Le terme tahitien *ari'i* correspond à celui d'*ariki* en rapanui, il s'agit d'un terme fréquemment traduit par roi ; *tāvana*, quant à lui, est un terme issu de l'anglais (*governor*) qui, après la réforme faite par Pomare II en 1816 qui supprima les titres d'*ari'i*, fut utilisé pour désigner les chefs de districts. À Rapa Nui, le *tāvana* était certainement le représentant de l'*ariki* auprès de Mataveri, lieu occupé par l'administration de l'entreprise d'élevage. Les *to'opae*, d'après le dictionnaire élaboré par Tepano Jaussen (1898 : 216), correspondent aux conseillers du chef dans la néo-structure politique coloniale tahitienne. Ces conseils étaient au nombre de cinq (*to'opae* est le chiffre cinq en tahitien), ce qui explique qu'à Rapa Nui, ce terme ait été interprété comme un titre. L'*orometua* est le terme retenu par les missionnaires pour nommer les instituteurs de chant religieux et qui, à Rapa Nui, a été utilisé pour nommer le catéchiste. Enfin, *huira'atira* est un autre néologisme tahitien composé du pluriel *hui* et de *ra'atira*, terme qui correspond à un ancien titre pour désigner les chefs secondaires ou chefs de terres (Vernaudon *et al.*, 2011). À Rapa Nui, ce terme pourrait évoquer des notables de la communauté ou les anciens. Il s'agit donc de tout un corpus politique aux fonctions bien précises.

12. J'ai signalé dans le chapitre précédent qu'avant 1888, deux demandes formelles de protectorat avaient été effectuées auprès de la France par Dutrou-Bornier. L'existence d'une troisième demande, signalée par le géographe Henri Mager (1889 : 289), a été reprise par l'historien Eugène Caillot (1910 : 485) puis citée par Grant McCall à plusieurs reprises (1976a : 77, entre autres). Selon eux, un cortège formé par un chef et 21 ressortissants serait venu en 1881 à Papeete pour demander un protectorat. Cependant, aucun d'eux ne fournit de source pour étayer l'existence de cette démarche.

La traduction de la deuxième feuille du traité, intitulée « Proclamation/ *Vananga Haaki* », a également suscité des controverses. En voici la transcription :

Proclamation	**Vananga Haaki**
Policarpo Toro H, capitaine de corvette de la marine chilienne et commandant de la Croisière Angamos, déclare ici accepter, sauf rectification de notre gouvernement, la cession pleine, entière et sans réserve de la souveraineté de l'île de Pâques, cession qui nous a été faite par les chefs de l'île en faveur du gouvernement de la République du Chili.	Kovau ko Policarpo Toro tova horo pahi no te hau tire (Chile) E Kape ha ki a runga i te miro tiruhai Angamos E mau koau i te ki a na Honui o mana i te kaina o te pito a te henua i tourima ta na nui taua kira Ua vaai mai na Honui te kaina ra o te Pito te henua o te hau tire (Chile) i te vananga i roto i te parapara i tahia i te raa nei E tiakira i te vananga o te hau tire (Chile) a haka rivariva aie a haka riku ai i te vananga i ta hia nei. Rapanui te kokore a te marama. Tangaroauri te tau Hiva 1888 aa Salmon translateur et intreprete.

Les membres rapanui de la Commission de Vérité historique ont traduit la version polynésienne de la manière suivante :

> « Je, Policarpo Toro, ami marin de la nation chilienne, capitaine du bateau au mât *Angamos*, ramène [avec moi] les dits du conseil qui a le pouvoir sur le territoire de Tepito o te Henua. [J'ai] dans mes mains cet important écrit où il s'est dit : que ce que le conseil des chefs du territoire de Te pito o te henua a donné à la nation chilienne est l'accord écrit dans le document. Ils attendront la ratification de la part de la nation chilienne pour coordonner et mettre en place l'accord ici écrit. » (Seelenfreund *et al.*, 2004 : 627 ; les ajouts entre crochets sont de l'auteur)

Il me semble importante de signaler que, dans cette version, Toro reconnaît que le « pouvoir sur le territoire » est dans les mains du conseil des Chefs (*na Honui o mana i te kaina*) et qu'il n'est qu'un émissaire du gouvernement chilien chargé de soumettre aux autorités de l'État le document en question. Les chefs, quant à eux, attendent la ratification de l'accord par le gouvernement chilien. Cette manière de concevoir le traité renverse l'interprétation chilienne d'une « cession de souveraineté sans réserve » et même l'interprétation de Toro concernant les achats de terres qui ont précédé la rédaction du document. La référence au *Hōnui tāvana* comme étant celui qui a le pouvoir sur le territoire (*o mana i te kaina*), renvoie à l'idée que la souveraineté – vue comme pouvoir/*mana* – reste dans les mains du Conseil. Ainsi, la version du *Hōnui tāvana* est qu'il a accepté que le

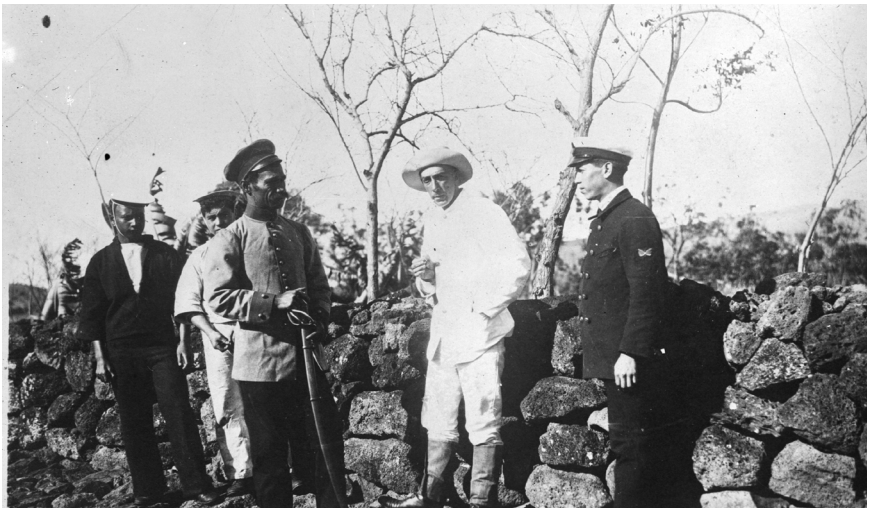


Photo 6. – À gauche, habillé en policier chilien et portant une épée, l'ancien *ariki* Moïse Tu'u Hereveri. Face à lui, le délégué chilien Ignacio Vives Solar et un des officiers chiliens. Derrière Tu'u Hereveri, son fils Mateo Beriberi Vaka en uniforme de matelot (Photographie prise en 1916 lors d'une escale d'inspection du bateau *General Baquedano* ; reproduite avec l'aimable autorisation du Museo Histórico Nacional, Chili, n° inv. PFA-000541)

Chili soit son « compagnon véritable » et qu'il attend sa réponse, et non celle de Toro, celui-ci n'étant qu'un simple *kape* (capitaine) et non pas un *ariki*.

Il est également important de noter que Toro a utilisé le même outil d'expansion politique que les puissances européennes dans le Pacifique : un traité bilingue, donnant lieu à des situations elles aussi semblables, telles que l'exploitation coloniale et un important malentendu sur la propriété des terres ainsi que sur l'ambivalence à propos de la souveraineté des organes politiques autochtones. On retrouve la même ambiguïté à propos de la rédaction et de la signature du traité de Waitangi en Nouvelle-Zélande (Orange, 1987 ; Schulte-Tenckhoff, 2004 ; Lemieux, 2016) ou lors de l'imposition du protectorat à Tahiti en 1842 (Caillot, 1910 ; Saura, 2015). Il en va de même pour tous les traités passés dans le Pacifique (Tcherkézoff, 2003 ; Bennion, 2004) et même sur d'autres continents (Martinez, 1999). Dans le cas de Rapa Nui, il est essentiel de prendre en compte ces malentendus pour comprendre la suite de l'histoire.

La politique coloniale chilienne : l'enfermement

Malgré l'enthousiasme des frères Toro pour leur projet colonial, l'entreprise est rapidement devenue un problème majeur. L'État s'est avéré incapable de mener

une politique de colonisation de peuplement et d'assurer l'approvisionnement de la petite colonie. Cette situation deviendra de plus en plus complexe quand, en 1891, une guerre civile éclatera au Chili, affectant les contacts entre la métropole et la colonie. À la même époque, suite au départ des associés Brander et Salmon, l'accès au marché tahitien devint de plus en plus compliqué. Le coup de grâce fut donné à l'entreprise des frères Toro lorsque Policarpo se retrouva dans le camp des vaincus de la guerre civile, ce qui lui fit perdre toute influence (Seelenfreund *et al.*, 2004).

Après la crise politique de 1891, les frères Toro perdirent leur concession sur le territoire et l'État décida de louer les terres à un entrepreneur français résidant à Valparaíso, un certain Henri Merlet qui poursuivit l'élevage (1896-1902). En 1903, les frères Henri et Numa Merlet formèrent une société par actions, la Compagnie d'exploitation de l'île de Pâques (désormais CEDIP), qui rejoindra la multinationale *Williamson & Balfour Company* (Vergara, 1939). Cette compagnie d'élevage négocia deux contrats de location avec l'État en étendant sa présence sur l'île de 1896 à 1953, moment où l'administration de l'exploitation et de l'île passa aux mains de la Marine de guerre (1953-1966). La période de l'élevage de moutons, que les Rapanui appellent le « temps de la Compagnie », va définir les rapports entre la communauté insulaire et l'État chilien pendant près de soixante-dix ans.

Au sujet de la présence de l'État chilien sur l'île, il faut prendre conscience qu'à cette époque, celle-ci se réduisait à l'administrateur de la Compagnie – qui officiait aussi comme agent de l'État –, à un groupe de trois policiers venus du Chili et à trois ou quatre Rapanui qui servaient d'hommes de confiance à l'administration. Ces derniers travaillaient de façon permanente pour la Compagnie et l'un d'entre eux faisait office de chef de village. Dans ce contexte, une fois par an, la Marine de guerre faisait une visite d'inspection d'une durée de quelques jours pour réaffirmer la souveraineté du Chili sur l'île. À ce moment, le capitaine du navire de guerre prenait le contrôle de l'administration et officiait comme juge en cas de conflit. Bien que de faible importance, la présence de l'État se faisait sentir via l'application de codes juridiques qui structurèrent les rapports économiques et politiques entre la Compagnie et les Rapanui. Ces codes mirent en place un colonialisme national, régime qui, à la différence du colonialisme européen à caractère impérial, s'installa dans un contexte de construction nationale mené par des États indépendants, comme ce fut le cas au Chili, indépendant de l'empire espagnol depuis 1810. Les colonialismes nationaux « s'organis[èr]ent [...] selon des régimes d'exception : juridique, économique, territorial [et] civique. » (Richard *et al.*, 2013 : 3), affectant des populations incorporées au sein d'une république.

L'imposition de codes juridiques, la fin de la monarchie et la spoliation du territoire

L'organisation politique rapanui a été bouleversée de façon traumatisante suite à la disparition du successeur d'Atamu Tekena, Siméon Riro 'a Gure, lors d'un voyage à Valparaíso début 1898. Les Rapanui d'hier comme d'aujourd'hui ont retenu la version d'une mort par empoisonnement orchestrée par les agents de la Compagnie Merlet (p. ex. McCall, 1976a ; Hotus, 1998 ; Tuki *et al.*, 2003 ; Araki et Teave, 2013). Suivant leurs dires, Siméon Riro, Juan Tepano, Jose Pirivato et Juan Araki s'étaient rendus à Valparaíso pour y rencontrer le président du Chili et dénoncer les abus de la Compagnie envers les insulaires, mais seuls deux d'entre eux, Tepano et Pirivato, revinrent sur l'île en 1900[13].

Malgré la disparition de Riro, en 1900, la question de la monarchie était encore source de problèmes pour l'administration. Le missionnaire Isidore Butaye, en visite sur l'île[14], signala qu'un Rapanui nommé Enerike Ika, que les Rapanui reconnaissaient comme leur roi, coordonnait une longue grève contre l'administration parce que celle-ci avait interdit aux habitants l'accès à un puits d'eau douce proche du village. Butaye essaya d'exhorter les insulaires à « respecter l'autorité » et à supprimer la monarchie. Le missionnaire savait que l'agent de la Compagnie avait l'autorisation du gouvernement pour déporter au Chili toute personne agissant contre les intérêts de l'entreprise, mais malgré cet avertissement, les Rapanui lui répondirent qu'ils choisissaient toujours un « roi » (Cools, 1973 : 224-230, ms 580-594).

En 1901, la personne que les Rapanui nommaient « roi » était un jeune homme né à Tahiti et qui s'appelait Moïse Tu'u Hereveri (voir doc. 6 ; de Estella, 1920 : 147-148). Suivant l'exemple du roi Ika, Tu'u Hereveri cordonna une grande rébellion contre le nouvel administrateur, Horacio Cooper. Cette rébellion fut étouffée après l'arrivée du navire de guerre chilien *General Baquedano* le 19 juillet 1902. Le capitaine Basilio Rojas, voyant que Mataveri se trouvait assiégé par les Rapanui, décida de faire déporter cinq insulaires insurgés au Chili (Foerster, 2015)[15].

13. L'anthropologue chilien Rolf Foerster (2010) estime que Riro a quitté l'île dans le cadre d'une déportation en 1897. Il fournit plusieurs documents qui prouvent que ce type de politique était mené à l'encontre des habitants de l'île de Pâques : un décret de 1897 permettant la déportation et l'existence d'un groupe de déportés signalé en 1902 et 1914. Cependant, concernant le cas particulier de Riro et de ses trois accompagnateurs, la thèse d'une déportation en 1897 ne peut être retenue : en effet, le missionnaire George Eich (Cools, 1981 : 34-46), de passage à Rapa Nui entre le 6 et le 10 janvier 1898, signale avoir remis 54 scapulaires du Monte de Santo Carmelo et fait figurer Siméon Riro et Pirivato, son camarade de voyage, dans la liste des bénéficiaires.

14. Entre le 24 et le 28 janvier 1900 (Cools, 1973).

15. Certaines sources signalent que le roi Tu'u Hereveri fut lui aussi déporté (Vives Solar, 1920 ; Hotus *et al.*, 1988), mais son nom ne figure pas sur la liste de Rojas. En tout cas, Tu'u Hereveri figure comme « chef de police » en 1916 et un ans après il entrera dans l'asile de lépreux et décèdera en 1925, laissant des descendants jusqu'à nos jours.

Basilio Rojas, après avoir entendu les plaintes des Rapanui, décida de rédiger un premier code juridique, connu depuis comme le « Bando Rojas » (Rojas, 1902). Ce code contient neuf arrêtés réglementant le régime de travail et l'organisation politique. Cependant, il aboutit à imposer deux types de restrictions aux Rapanui. La première concernait la souveraineté : les insulaires devaient reconnaître le Chili comme la seule entité politique et l'administrateur comme autorité et représentant de l'État sur place. Pour abolir la monarchie, Rojas nomma un *cacique*[16] qui servit d'intermédiaire entre l'administration et les insulaires. Remarquons que l'utilisation du terme *cacique* montre bien l'intention d'incorporation de l'organisation politique rapanui dans le système des réductions indigènes imposé par l'État chilien à d'autres peuples autochtones. Toutefois, la figure du *cacique* ne perdura que peu de temps. En revanche, depuis 1920 au moins, les Rapanui devaient choisir des représentants chargés de négocier avec l'entreprise et les capitaines chiliens différents sujets d'ordre quotidien, tels que les prix du magasin, les salaires et les heures de travail, mais aussi de négocier les peines encourues en cas de délits commis par les insulaires[17].

Le rôle de ces chefs de village rappelle le système colonial d'administration indirecte. D'un côté, ces chefs étaient des personnes de confiance de l'administrateur à qui ils devaient rendre des comptes sur les activités des Rapanui au village ; ils étaient chargés de résoudre les conflits domestiques, sans l'aide des policiers présents sur place ou de l'administrateur de la Compagnie. Toutefois, jamais ils ne trahirent leurs obligations envers la communauté insulaire (Fuentes, 2013), jamais ils ne dénoncèrent les Rapanui impliqués dans des actes commis contre l'entreprise (comme le vol de moutons), ni n'empêchèrent les grèves[18]. Ces chefs ont aussi su tirer profit de la situation : ils ont toujours travaillé pour la CEDIP, comme chef de police ou chef du personnel, reçu des salaires fixes et bénéficié d'un accès privilégié à la viande[19], ce qui leur permit de se distinguer socialement.

16. *Cacique* est un terme d'origine caribéenne qui désigne, selon le *Dictionnaire de l'Académie royale de la langue espagnole* : 1) un gouvernant ou chef d'une communauté ou village indien ; 2) une personne qui, au sein d'une collectivité ou d'un groupe, exerce un pouvoir abusif ; 3) une personne qui, dans un village ou une région, exerce une excessive influence dans les questions politiques. Ici, le terme doit être pris dans sa première acception.

17. Les premières références aux représentants se trouvent dans les rapports de l'agent chilien Carlos Recabarren, subdélégué maritime entre 1928 et 1931 (IV, vol. 919).

18. Juan Tepano, le premier « cacique », entretint une très bonne relation avec les anciens ; son successeur, Pedro Atan, a laissé quant à lui le souvenir de quelqu'un de généreux.

19. La CEDIP n'a pas eu la capacité d'embaucher de manière permanente tous les habitants de l'île, sauf pendant la saison de la tonte. Cette situation s'est aggravée avec l'essor démographique de la communauté insulaire. Ainsi, ceux qui n'étaient pas embauchés par l'entreprise développèrent une agriculture utile pour l'élevage : ils se sont mis à cultiver du maïs qui était ensuite acheté par l'entreprise à un tarif négocié par les représentants de la communauté. Avec l'argent obtenu, les insulaires pouvaient acheter des produits du magasin de la CEDIP (voir Cristino et Fuentes, 2011).

La deuxième restriction concerne l'accès des insulaires au territoire : seules les terres qu'ils cultivaient à Hanga Roa furent reconnues par l'État pour leur jouissance, mais sous la forme d'un prêt et non comme des propriétés effectives. L'accès à la mer et le transit par l'île furent également strictement contrôlés : personne ne pouvait circuler en dehors du village sans y être autorisé par l'administration. Enfin, le « Bando Rojas » imposa une restriction d'ordre économique : chaque famille avait le devoir de fournir des travailleurs pour la tonte.

C'est en juillet 1914 que se produisit la deuxième grande rébellion autochtone, connue aujourd'hui comme « la révolution d'Angata » (Castro, 2006 ; Moreno Pakarati, 2016). Elle éclata au cours de l'expédition anthropologique menée par Katherine et Scosbery Routledge. Une vieille femme appelée María Angata Veri Tahi, qui avait était l'une des élèves du père Roussel à Mangareva durant l'exil rapanui, annonça que Dieu l'avait informée, en songe, que Merlet et le Chili « n'existaient plus » et que les insulaires devaient récupérer le bétail et célébrer des sacrifices en son honneur (Vives Solar, 1917 ; Routledge, 1919). Il faut dire que, depuis plusieurs mois, aucun bateau chilien n'était venu faire l'inspection annuelle (Castro, 2006). La rébellion déboucha sur un essai de restauration d'un gouvernement local guidé par les préceptes bibliques (Vives Solar, 1917). Pendant plusieurs semaines, les Rapanui pénétrèrent dans les champs et prirent des animaux qu'ils sacrifièrent ensuite, répartissant la viande entre les habitants de l'île. Henry Percy Edmunds, l'administrateur de la CEDIP, et son personnel de confiance – dont le *cacique* désigné en 1902 –, se réfugièrent dans la maison de Mataveri. Le mouvement fut disloqué, cette fois encore, par l'arrivée inattendue de la corvette *General Baquedano* le 5 août.

Entre le 5 et le 14 août, le capitaine fit mener une enquête sur les faits. Le procureur nommé pour cette tâche interrogea douze insulaires accusés par l'administrateur, l'Anglais Henry Percy Edmunds, d'être à la tête du mouvement, ainsi que le personnel de confiance. Selon son rapport, les insulaires avaient réagi contre Merlet car celui-ci les avait dépossédés de leurs terres et de leurs animaux et non contre le Chili (Hotus *et al.*, 1988 : 333). En dépit de cette conclusion, le procureur recommanda que l'insulaire Daniel Teave, – qui était le gendre d'Angata, celui qui avait communiqué ses messages et qui allait devenir le nouvel *ariki* –, soit déporté au Chili. Teave ne revint jamais sur l'île ; on ne sait où ses restes ont été enterrés (Hotus *et al.*, 1988). Même si le capitaine du *Baquedano* sembla comprendre les doléances des Rapanui, il ratifia le *statu quo*.

C'est en 1917 seulement, dans le cadre d'un litige entre Merlet et l'État concernant les titres de propriété, que la politique de la Compagnie fut remise en question. Des critiques venues d'une partie de l'aristocratie chilienne et de l'Église catholique, pointant les dangers menaçant la souveraineté, amenèrent l'État à modifier les amendements du code de 1902 (Foerster et Alvear, 2015). L'évêque Rafael Edwards et le ministre des Relations extérieures, Alamiro

Huidobro, parvinrent à un accord avec Henry Williamson, le président de la CEDIP, proposant un nouveau contrat qui fit office de code de loi, connu sous le nom *Temperamento Provisiorio* (Vergara, 1939 : 183-185). Ce nouveau code, qui entra en vigueur en mai 1917, établit pour la première fois que l'administration de l'île cessait d'être aux mains de la CEDIP et dépendait dorénavant de l'État, qui désigna un agent colonial sous le titre de « subdélégué maritime ». À cet effet, l'île fut placée sous administration de la Marine de guerre. La vie sociale fut désormais organisée selon les lois et réglementations navales (Ministerio del Interior, 1917 ; Loi 3220). Le code de 1917 et la loi 3220 régirent l'île jusqu'à 1966, quand l'État incorpora l'île à son administration civile. En 1950, le prêtre qui officiait sur place, Sebastian Englert[20], décrivit la situation sur l'île :

> « [...] L'île est un navire mouillé au milieu du Pacifique. C'est la vérité et c'est une vérité tellement simple que l'on pourrait l'appeler une évidence. Mais, d'après cette vérité, une conséquence psychologique immense et pratique apparaît : dans cette vie d'isolement, il existe plus de tranquillité et cela va mieux quand tout le monde, sans aucune exception, se soumet, avec intelligence et discipline, à l'autorité de celui qui commande le "navire". » (Englert, 1955)

En 1916, une commission de notables formée par l'État dans l'objectif d'étudier et de résoudre le conflit portant sur les titres de propriété conclut que, depuis l'annexion, l'État n'avait pas établi de « domaine particulier » sur l'île, raison pour laquelle Merlet avait pu tenter l'inscription de la totalité de l'île à son nom (Vergara, 1939). La commission recommanda alors de faire valoir l'article 590 du Code civil selon lequel « sont biens de l'État toutes les terres qui, étant situées dans les limites territoriales, sont dépourvues de propriétaire » (Rochna, 1996 : 40). Seize ans plus tard, le 11 novembre 1933, l'État chilien incorpora l'île au domaine public, par l'entremise d'une simple inscription au Bureau des biens immobiliers de Valparaíso (Rochna, 1996). Deux ans après cette inscription, l'île devint aussi un « bien patrimonial de la nation » car elle reçut le statut de « parc national » et de « monument historique ». Pour mieux comprendre les effets sociaux de cette mise en régime patrimonial, il importe de savoir ce qui est défini comme tel dans la législation chilienne. Un parc national est :

> « Une aire généralement étendue où l'on trouve divers environnements uniques et représentatifs de la diversité biologique naturelle. *Cette aire ne doit pas avoir été altérée ou modifiée par l'action humaine tout en étant capable de s'autoperpétuer et dans laquelle les espèces floristiques et faunistiques et géologiques possèdent un intérêt éducatif,*

20. Sebastian Englert est arrivé en 1935 comme linguiste lors d'une mission scientifique menée par l'Université du Chili. Il avait déjà évangélisé certaines localités du sud du Chili quand il demanda à rester sur Rapa Nui. Il y restera 34 ans, sans interruption ou presque, ce qui fait de lui le témoin privilégié d'une longue page de l'histoire de l'île de Pâques.

> *scientifique et récréatif particulier*. Les objectifs principaux sont la préservation d'échantillons d'environnements naturels [et] de traits culturels [...] associés à eux ; la continuité des processus évolutifs, et la réalisation d'activités d'éducation, d'investigation et de recréation. » (Faba, 2012 : 263 ; les italiques sont de l'auteur)

Quant aux monuments historiques, la législation de 1925 les définit comme :

> « les bâtiments ou ruines de nature historique ou artistique ; les cimetières ou sépultures d'aborigènes; les objets ou artefacts anthropo-archéologiques ou de formation naturelle existant sous ou à la surface du territoire national et dont la conservation présente un intérêt pour la science, l'histoire ou l'art ; les monuments, statues, colonnes, pyramides, fontaines, plaques, couronnes, inscriptions et, en général, les objets destinés à rester dans un lieu public à caractère commémoratif, restent, en tant que monuments nationaux, sous la protection de l'État. » (Décret n°651, art. 1)

Ce qui m'intéresse ici, ce sont les implications pratiques et idéologiques de ces deux textes. De mon point de vue, ils ont légitimé la vision que les élites chiliennes avaient de l'île comme étant un désert humain et le cantonnement des Rapanui dans Hanga Roa. Ils ont aussi protégé le territoire de toute intervention humaine et de ce fait, les Rapanui et leurs pratiques sur le territoire ont d'emblée été exclus. Ces dispositifs ont transformé près de 43 % de la surface de l'île en une aire protégée, alors que celle-ci était utilisée pour l'élevage de plus de 30 000 moutons, empêchant en même temps les Rapanui d'occuper les terres classées aire protégée. Le classement de l'île comme parc national et monument historique montre ainsi une autre facette de la volonté de l'État d'affirmer sa souveraineté sur l'île, vue désormais comme un « bien de la nation » (Faba, 2012) tout en excluant les Rapanui de leur présence historique et leurs pratiques éventuelles sur le territoire. D'ailleurs, aujourd'hui encore, les Rapanui demandent l'abolition de l'inscription de 1933.

L'installation d'un régime d'enfermement a été rendue possible grâce à une reconfiguration du système politique qui s'est jouée sur au moins trois plans. D'abord, la modification de l'organisation politique et économique de la communauté autochtone avec l'imposition de la figure du *cacique* et l'obligation faite à toute famille de travailler pour la saison de la tonte. Ensuite, la réclusion forcée de la population dans un seul village qui a modifié le fonctionnement du contrôle territorial. Le territoire fut incorporé au domaine public avant de devenir une « aire protégée ». Le dernier élément réside dans la politique sanitaire qui a achevé de tenir la population à l'écart d'un régime de droit : la présence de la lèpre fut utilisée pour justifier que la population soit isolée et confinée dans l'île.

Le stigmate de la lèpre et l'isolement des bons chrétiens

Depuis que la lèpre avait été observée parmi certains Rapanui au début du XX^e^ siècle, le gouvernement décida d'interdire à tout bateau national ou étranger

Photo 7. – Au centre : Alfonso Rapu Haoa, le leader de la révolte de 1964-65. Il est entouré de (en allant de gauche à droite) María Rosario Pakarati Tepano, Carlos Rapu Haoa, Sorobabel Fati Teao, Georgina Hereveri Pakarati, Florentina Tepihi et María Rosario Chávez Haoa (identifications faites par Cristián Moreno Pakarati). Photographie prise par Carl Mydans au moment de la révolte, publiée dans *Life magazine* du 4/02/1966 et reproduite avec l'aimable autorisation de cette revue)

d'utiliser Rapa Nui comme lieu d'approvisionnement, à l'exception des bateaux de guerre chiliens et ceux de la CEDIP (Foerster et Montecino, 2012). De plus, il interdit aux Rapanui de quitter l'île ou de se rendre au Chili (chap. 4). La lèpre était considérée comme une maladie endémique et tout habitant était soupçonné d'être contaminé. Cette supposition permit aux autorités de justifier la mise en place de contrôles sanitaires arbitraires sur les insulaires qui marquent aujourd'hui encore leurs mémoires (p. ex. Štambuk, 2010).

Plusieurs problèmes se posent face à cette politique d'enfermement sanitaire, notamment du fait du manque de données précises sur le niveau réel de contamination et aussi de la tardive installation de moyens matériels et humains pour soigner les malades. Voici quelques éléments importants à retenir. Les premiers cas de lèpre ont été rapportés en 1889 à propos d'un groupe de trois anciens revenu de Tahiti (Toro, 1892), mais l'isolement des personnes malades n'a été ordonné qu'en 1902 (Rojas, 1902), sans qu'aucune installation médicale n'ait été envisagée à cet effet. L'arrivée d'installations sanitaires adaptées (maisons en béton pour accueillir et isoler les malades) et d'une assistance médicale a dû attendre les années 1950.

En ce qui concerne le nombre de malades, les statistiques sont également très diverses. Si, en 1911, le nombre de malades recensés s'élevait à soixante pour une

population de près de 228 habitants (Foerster et Montecino, 2012), en 1934, le médecin Israël Drapkin (1935) en décompta vingt-deux en isolement, sur un total de 456 insulaires. En 1947, le docteur Daniel Camus (1951) identifia 51 malades pour une population de 741 habitants, dont 33 habitaient dans le village. En 1963, la population malade recensée représentait 0,7 % des insulaires (Fajreldin, 2002). En 1960, les autorités envisageaient encore de transférer des malades vers l'asile de lépreux d'Orofara à Tahiti (Arch. RE vol. 5687 n°1392), comme si les seules solutions à la maladie étaient l'enfermement ou l'exil.

Aujourd'hui, les souvenirs des usages de la lèpre pour fabriquer un régime d'exclusion marquent encore les esprits des habitants de l'île. L'une de mes interlocutrices se souvenait par exemple du caractère arbitraire des décisions des agents de la Marine de guerre quand il s'agissait de donner des autorisations pour voyager au Chili continental, ce qui se pratiquait encore dans les années 1960 :

> « C'était à cause de la lèpre que nous n'avions pas le droit de quitter [l'île]. Et, quand un bateau arrivait, il fallait demander la permission au personnel de l'Armée pour monter, mais les personnes âgées n'avaient pas la permission. Quand ma mère est allée s'installer au Chili [dans les années 1960], elle m'a laissée sur l'île avec ma grand-mère, parce que ma grand-mère ne pouvait pas voyager avec elle. Ma mère, mon père et mes frères et sœurs les plus âgés sont tous partis. Mais ma grand-mère ne pouvait pas voyager avec eux parce que l'Armée ne lui avait pas donné la permission. Ils ont dit que les personnes âgées pouvaient être infectées par la lèpre. Donc, ce sont les marins qui s'en occupaient, qui donnaient une sorte de visa pour se rendre au Chili. Ils n'ont pas autorisé ma grand-mère à partir, simplement parce qu'elle était âgée. Elle est morte sans connaître le Chili. »

Un autre de mes interlocuteurs, un homme arrivé sur l'île il y a cinquante ans, m'a aussi parlé de la stigmatisation qui pesait sur Rapa Nui et les insulaires :

> « Quand je suis arrivé sur l'île [en 1968], elle était malheureusement célèbre pour sa léproserie. On disait que l'île était marquée d'une croix rouge sur les cartes car il était interdit d'aller là-bas à cause de la lèpre. Mais c'était une exagération ! Il y a une autre histoire qui dit qu'au temps de la Marine, de nombreuses injustices ont été commises. On a envoyé des gens sains vivre avec les lépreux. Il y en avait de malades, mais la maladie était stoppée depuis plusieurs années. »

Parallèlement aux usages politiques de la lèpre afin d'imposer un régime d'enfermement, un autre acteur est devenu déterminant dans la création de ce contexte d'isolement. Il s'agit du prêtre Sebastian Englert qui expliqua, dans ces écrits, que cette société « infantile » de « bons chrétiens » ne devait pas être « contaminée » par de « mauvaises mœurs » venues d'ailleurs (Englert, 1996). D'après lui, les Rapanui regardaient le Chili avec la « fausse illusion » de rompre avec la vie monotone de l'île, car le Chili continental comptait « des personnes qui exer[çai]ent une mauvaise influence sur les natifs » (Englert, 1996 : 123). Quand,

en 1953, le contrat de l'État avec la CEDIP ne fut plus renouvelé, un sentiment d'incertitude concernant l'avenir de l'île envahit l'esprit du prêtre. Il exposa à la presse ses craintes au sujet des conséquences possibles de la fin de la « tutelle » de l'Armée et ajouta que :

> « [...] L'arrivée des colons serait une catastrophe parce qu'elle provoquera de la haine, des dommages moraux et économiques, et possiblement des crimes. Les natifs désirent, en plus, qu'en cas du départ de la Compagnie, les personnes ou entités qui vont la remplacer poursuivent le même système d'élevage, car si la quantité de bétail diminue [...] la conséquence sera fatale et désastreuse pour eux. » (*El Mercurio*, 22/01/1953)

La figure d'Englert est aujourd'hui controversée. Suivant certains anciens que j'ai connus sur le terrain, le prêtre serait le principal responsable de l'interdiction de sortie de l'île imposée aux insulaires, ainsi que du retard économique de l'île. Valentín Riroroko, par exemple, m'a signalé que :

> « c'était le père Sebastián qui a[vait] empêché l'arrivée de la civilisation sur l'île. À cette époque, il voyait comme les gens de la Marine nous maltraitaient, mais il n'a rien fait. »

Un propos semblable m'a été confié par Alberto Hotus :

> « le père Sebastián ne voulait pas nous laisser connaître le monde, il voulait que nous continuions à être comme des enfants. C'est pour cela qu'on s'est échappé d'ici, pour aller connaître le monde. »

Englert a pu assister aux changements qui ont affecté la société insulaire et témoigner des actes de rébellion commis par de jeunes générations de Rapanui qui cherchaient à s'échapper de l'île (voir chap. 4). Dans les années cinquante, quatre événements importants vont changer aussi bien les rapports des insulaires à l'État que le contexte d'enfermement déjà décrit. D'abord, au niveau du pouvoir administratif : à partir de 1953, la CEDIP a cessé d'être l'institution qui administrait le territoire, au profit de l'Armée de mer. Ce changement est aussi lié au virage géopolitique effectué par l'État vis-à-vis de l'île de Pâques, désormais vue comme un lieu stratégique. C'est dans ce contexte que fut mise en place la première liaison aérienne entre le Chili et l'île : en 1951, le premier vol expérimental marqua la fin de la dépendance au transport maritime. D'un point de vue économique, l'expédition archéologique norvégienne dirigée par Thor Heyerdahl en 1955-56 marqua le début de l'incorporation des Rapanui au travail salarié dans le domaine de l'archéologie, ainsi que la valorisation de l'île comme un lieu patrimonial d'intérêt national et international pour le tourisme.

Pendant ces années, de petites colonies de Rapanui commencèrent à se former à Valparaíso et à Santiago. D'abord avec les insulaires échappés de l'île, devenus les

protégés d'une société caritative fondée en 1947, la Société des Amis de l'île de Pâques (SADIP) ; ensuite, avec les groupes d'étudiants qui commencèrent à venir au Chili, soutenus eux aussi par la SADIP (voir chap. 4).

Malgré ces changements, les années d'administration par l'armée (1953-1966) prolongèrent la politique d'exclusion dont nous avons décrit les traits principaux. Durant cette période, de simples insultes contre des Chiliens étaient punies par des humiliations publiques ou encore par des châtiments physiques (Seelenfreund *et al.*, 2004).

La chiliénisation de l'île de Pâques

La fin du régime d'enfermement fut la conséquence du changement de statut du territoire. L'État opéra une véritable réforme structurelle entre 1966 et 1967, qui consista à incorporer le territoire dans l'administration civile. Or, ces changements, comme nous allons le voir, s'inscrivent aussi dans la valorisation de l'île comme destination touristique à l'échelle nationale et mondiale. C'est en effet depuis 1967 que tous les gouvernements ont essayé de mettre en place des programmes de développement de l'île, où le tourisme est présenté comme le seul moyen pour amener aux Rapanui les bienfaits de la modernité chilienne et éloigner des regards internationaux l'état de pauvreté et d'exclusion que les Rapanui connaissaient. Ainsi, c'est entre 1967 et 1970 que se produisit le débarquement (au sens littéral) de l'État sur l'île, avec ses institutions, ses fonctionnaires et ses plans de développement. Quelles furent les raisons de ces changements ?

La révolte de décembre 1964 et le barrage de l'État à une possible décolonisation

Les premiers Rapanui qui étaient partis au Chili pour suivre des études en 1955 revinrent sur l'île en janvier 1964. Parmi eux se trouvait Alfonso Rapu Haoa (voir photo 7), un jeune homme de 22 ans devenu professeur pour l'enseignement de niveau primaire. Il mit en place un programme d'alphabétisation destiné aux adultes, organisa des groupes de sport et de restauration du « folklore ». Rapu devint une figure politique importante ; les années passées au Chili lui avaient montré qu'il existait sur l'île de grandes injustices, la principale étant que les Rapanui n'avaient pas les mêmes droits que les Chiliens. Peu après son retour, il provoqua un véritable cataclysme politique.

En décembre 1964, il demanda secrètement à l'un des mécaniciens qui travaillait pour l'armée d'étudier comment il serait possible d'empêcher qu'un bulldozer soit renvoyé au Chili. Des pièces clés furent alors ôtées de la machine, ce qui empêcha son embarquement. Le commandant et subdélégué maritime Jorge Portillas soupçonna qu'il s'agissait d'un acte de sabotage et accusa Rapu d'en avoir été l'instigateur. Au même moment, Rapu et un groupe d'hommes et de femmes

organisèrent des élections pour fonder une mairie, sans l'autorisation du subdélégué maritime. Sans surprise, le 8 décembre 1964, Rapu fut élu « maire » (Grifferos, 1997). Le commandant Portillas transmit l'information à Valparaíso par radio, accusant Rapu d'être « anti-chilien » et de vouloir rattacher l'île à une prétendue « Confédération polynésienne sous tutelle française » (*La Tercera*, 27/12/1964). Portillas ordonna l'arrestation de Rapu et sa déportation au Chili. Mais Rapu réussit à s'échapper et à trouver refuge dans des lieux de l'île restés secrets.

Le sabotage du bulldozer et l'élection d'un maire provoquèrent une réponse démesurée de la part de l'armée, qui avait vu, dans ces actions, un appel à la sécession (*La Tercera,* 27/12/1964). En réponse, une troupe d'élite de quarante-six cadets de l'Armée de mer, placée sous les ordres du commandant Guillermo Rojas, fut envoyée sur l'île pour étouffer la supposée rébellion. Au même moment, des Rapanui qui vivaient déjà au Chili déclarèrent eux aussi à la presse qu'ils se ralliaient au mouvement qui cherchait à intégrer les Rapanui dans la pleine citoyenneté. Ils allèrent même jusqu'à s'entretenir avec le ministre de l'Intérieur (*La Tercera*, 28/12/1964), ce qui montre que ce qui se passait sur l'île de Pâques n'était plus seulement une affaire locale.

Pendant ces jours agités de décembre et janvier, Rapu profita de la présence de la mission médicale canadienne (METEI), qui possédait un bateau reliant l'île au Chili, pour expédier secrètement une lettre adressée au Président du pays. La lettre fut publiée dans la presse le 8 janvier 1965. Datée du 5 décembre et signée par cinquante-cinq Rapanui, cette lettre dénonçait « le manque de liberté », demandait la « fin du colonialisme » et appelait à la mise en place d'élections démocratiques pour la constitution d'une mairie, ce qui montre que Rapu s'était familiarisé avec les discussions sur le plan international concernant la décolonisation, l'un des grands sujets de l'époque. Les mots employés par Rapu n'avaient pas été choisis au hasard. Ils faisaient écho à l'une des préoccupations majeures de l'État concernant l'administration de l'île : celle-ci pouvait être considérée par l'ONU comme un territoire à décoloniser.

La réaction de l'État à cette rébellion fut d'accélérer l'adoption d'une loi incorporant l'île au régime administratif du pays. Je pense que cette loi a agi comme une politique de contre-feu face à l'agenda international de décolonisation promu par l'ONU. Le mouvement de protestation organisé par Rapu devint en quelque sorte l'une des préoccupations majeures du ministère des Affaires étrangères chilien, qui avait vu dans ces événements un véritable danger pour la souveraineté.

Malgré la surprise créée par cette rébellion dans l'opinion publique, ce ministère avait déjà pris des mesures à l'international pour détourner l'attention concernant l'île de Pâques. Depuis 1962, le ministère donnait à ses délégués auprès de l'ONU des instructions sur la manière d'agir au cas où Rapa Nui serait évoquée lors des

réunions du Comité de décolonisation (Foerster, 2016). Un document indiquait ce que le délégué devrait alors répondre :

> « Notre Représentant, dans un tel cas, exprimera avec fermeté que cette île fait partie du territoire national depuis le 9 septembre 1888 et constitue aujourd'hui le District n°25 de la commune [et] Subdélégation de Valparaíso. Il ajoutera que la population de l'île de Pâques jouit de tous les droits comme le reste des habitants de la République. » (Arch.re, rapport confidentiel n°14, 17/09/1962)

Dans un autre rapport confidentiel, rédigé quatre mois avant la révolte, le même ministère se montrait pleinement convaincu que la situation de l'île était bien celle d'un territoire non incorporé à l'administration de l'État et dont les habitants, du fait de leur « origine ethnique », pouvaient être attirés par une prétendue « Confédération polynésienne ». Suivant les informations que ce ministère avait alors dans sa possession, les représentants des îles Fidji auprès de l'onu, insérés dans leur propre processus de décolonisation par rapport au Royaume-Uni depuis 1960, proposaient en effet la création de ce type d'organisme de représentation.

> « La connaissance de la déplorable situation actuelle de l'île de Pâques et des questions qui peuvent se poser sur le plan international concernant cette région éloignée du territoire national a conduit ce ministère à accorder une attention particulière et préférentielle à tous les problèmes qui y sont liés. Une bonne partie de cette préoccupation a été motivée par vos observations et continus avertissements sur la nécessité d'intégrer rapidement l'île de Pâques à la vie politique, administrative et économique du pays, afin de faire face à tout danger éventuel d'intervention d'organisations internationales qui pourrait affecter nos droits et nos intérêts sur l'île.
>
> Nous sommes également préoccupés par le fait que l'île de Pâques pourrait être affectée par le problème général de la « décolonisation » des territoires non autonomes, qui est l'une des questions les plus importantes et les plus aiguës débattues au sein des Nations unies ces dernières années. En fait, [...] il est clair que l'île de Pâques a actuellement un statut qui ne correspond pas à celui d'une véritable division administrative de la République et qui [res-]semble davantage à celui d'une possession ou d'une colonie.
>
> La ferme position anticolonialiste de la plupart des pays membres des Nations unies – que le Chili partage également – et le sentiment nationaliste vigoureusement promu par les pays du bloc afro-asiatique, nous fait craindre que l'île de Pâques fasse l'objet d'une quelconque indication aux Nations unies demandant son inscription sur la liste des territoires non autonomes ou demandant que le Chili présente des rapports sur son administration [...] puisque les habitants de l'île de Pâques constituent un groupe différent du reste des habitants du Chili en raison de "leur origine ethnique, leur langue, leur religion, leur patrimoine culturel, leurs intérêts ou leurs aspirations" (résolution 742 VIII de l'Assemblée générale).
>
> Ce ministère n'exclut pas non plus la sérieuse menace que représentent pour cette région de notre territoire les aspirations de certains groupes polynésiens – principalement dans les îles Fidji – à former une Confédération polynésienne dans le futur. Bien qu'il s'agisse d'esquisses qui n'ont pas encore acquis toute leur force et

leur vigueur, il ne faut pas oublier que la population de l'île de Pâques est entièrement d'origine polynésienne. » (Arch.RE, rapport confidentiel 22, août 1964).

Le commandant Portillas était sans doute au courant de ces processus internationaux, raison pour laquelle il avait fait référence à une « Confédération polynésienne » quand il avait accusé Rapu d'être « anti-chilien ». Des journaux de différentes tendances politiques insistèrent aussi sur le risque pesant sur la souveraineté nationale si l'ONU inscrivait l'île sur la liste des territoires non autonomes. La presse avertissait que d'autres territoires océaniens devenaient indépendants, ce qui pouvait réveiller une envie de sécession chez les Rapanui. Ainsi, en août 1963, un journal conservateur signala :

> « Les conditions des habitants de l'île de Pâques ne sont pas différentes de celles de plusieurs autres populations dans d'autres îles polynésiennes sous domination coloniale des puissances européennes, et aujourd'hui proches de devenir indépendantes. Cette situation peut générer un problème international grave au Chili dans un futur proche. D'autres îles de la région à laquelle [l'île de] Pâques se trouve ethniquement, géographiquement et historiquement unie commencent à être indépendantes, ce qui pourra provoquer un mouvement similaire dans notre possession insulaire. » (*El Mercurio,* 17/08/1963)

C'est dans ce contexte de dénonciation locale du colonialisme et d'une politique internationale de promotion de la décolonisation, ainsi que de rumeurs sur l'intérêt que les Rapanui portaient à un rattachement à la Polynésie française, que le Sénat chilien vota, le 12 février 1966, la loi 16.411. Connue sous le nom de « loi Pâques », elle établit un nouveau cadre politique et administratif pour les rapports entre l'État et les Rapanui. L'État éloignait ainsi sa crainte de la décolonisation et tentait, au moyen de transferts de fonds, d'infrastructures et l'application de plans de développement, d'étouffer le prétendu désir des Rapanui de se lier politiquement à un projet de « Confédération polynésienne »[21].

21. Quels antécédents existent concernant cette « confédération » ? Lors d'un entretien avec un média local en 2011 concernant la création du *Polynesian Leaders Group*, le Premier ministre du Samoa, Tuilaepa Sailele Malielegaoi, signala que, dans les années 1970, Kamisese Mara, le père de l'indépendance des Fidji, avait proposé à l'ONU la création d'un sous-groupe dédié aux peuples du Pacifique au sein du groupe *Pacific Islands Forum* (*Savali News*, 2011 : https://pidp.eastwestcenter.org/pacific-islands-report/articles/2011/12/01/samoa-pm-talks-about-pol). Ce groupe vit le jour en 1971 mais Rapa Nui n'en fit pas partie. À l'heure actuelle, aucune information ne permet de confirmer l'existence d'un lien avec les événements survenus à Rapa Nui. Par ailleurs, l'idée d'une Confédération polynésienne émane d'un projet élaboré par des nationalistes tahitiens et hawaiiens à la fin des années 1980 (voir chap. 8).

Photo 8. – Alberto Hotus Teave, le fondateur, en 1983, du Conseil des Anciens (photo prise en 1992 au moment où il devint maire de la commune ; auteur inconnu, publié *in* Jésus Conte Oliveros, 1994 : 212)

Le débarquement de l'État et l'ouverture à l'international

Quels furent les changements provoqués par l'application de cette nouvelle loi ? En résumé, ils concernaient les institutions qui allaient administrer le territoire, le statut des insulaires vis-à-vis de la citoyenneté, les projets économiques de développement de l'île et, enfin, l'ouverture de l'île sur l'extérieur.

La loi 16.411 (Ministerio del Interior, 1966) incorpora l'île à l'administration civile en créant le département de l'île de Pâques qui fut rattaché à la province de Valparaíso (art. 1)[22]. En même temps, elle accordait la citoyenneté chilienne aux Rapanui en créant un corps électoral (art. 22) et annulait la loi qui soumettait l'île aux autorités de la Marine de guerre (art. 42). Ainsi, l'île ne pouvait plus être considérée comme une colonie. La loi créa les services du « Gouvernement intérieur » (art. 3), la Mairie (art. 4) ainsi que le « Juge d'instruction » (art. 6). Le gouverneur de l'île serait désormais désigné, comme dans le reste du pays, par le président de la République, alors que le maire et les délégués municipaux seraient élus au suffrage universel. La loi ne le stipulait pas, mais la municipalité de l'île n'aurait dorénavant plus que des maires d'origine rapanui. Et, à partir de 1984, après avoir eu six gouverneurs venus du Chili continental, la province n'eut plus que des gouverneurs d'origine rapanui.

22. En 1974, après une réforme de l'administration territoriale (décret n°573), l'île de Pâques devint une *commune* attachée à la *province* de Valparaiso, capitale de la cinquième *région* du pays.

L'État accorda un important budget à la construction d'infrastructures (bâtiments publics, aéroport, canalisations d'eau potable, réseau électrique) et à la mise en place des institutions. Une exemption d'impôts destinée à favoriser l'investissement et les exportations de matières premières (art. 41), encore en vigueur, fut également mise en place. Par ailleurs, la loi tenta de réguler la propriété foncière en donnant au Président la faculté d'octroyer des titres de propriété aux « résidents » de l'île, qui à l'époque étaient majoritairement des autochtones rapanui.

Sur un autre plan, l'île fut plongée dans la guerre froide en tant que territoire stratégique. En 1966, pendant qu'un nombre important de fonctionnaires et d'ouvriers s'installait sur place, un contingent de militaires américains vint établir un Centre de recherche de satellites et de surveillance des activités soviétiques dans le Pacifique et des essais nucléaires français (Hersh, 1982)[23]. La présence de cette base et de ses fonctionnaires pendant près de quatre ans (1966-1970) plaça alors l'île de Pâques au cœur de la géopolitique internationale[24]. C'est aussi à ce moment-là qu'arrivèrent les premiers touristes internationaux. En 1967, 444 visiteurs, la plupart américains et européens, se rendirent sur l'île pour visiter les sites archéologiques, alors considérés par les autorités chiliennes comme un facteur essentiel pour le développement de l'île.

Cette loi marqua aussi la fin de l'enfermement des Rapanui qui furent intégrés à la pleine citoyenneté, ce qui leva l'interdiction de quitter l'île. La seule contrainte qui subsista était d'ordre économique, le prix des titres de transport étant élevé. Les Rapanui ont ainsi été en mesure de venir s'établir en grand nombre dans des villes du Chili, comme Valparaíso et Santiago (voir chap. 5), et à voyager à Tahiti pour tenter de s'y installer (chap. 6). Enfin, la mise en place des institutions administratives et des projets de développement économique provoqua un processus d'assimilation culturelle (Delsing, 2009), qui, – il faut le dire –, était aussi demandé par les Rapanui eux-mêmes (chap. 4 et 5). Ce processus dit de chiliénisation, imposé et voulu, ne s'arrêta qu'à partir des années 1990, dans un contexte mondial décrit comme celui de l'« émergence indigène » (Bengoa, 2000), à laquelle les Rapanui prirent part, au niveau national et international.

23. Selon le journal *Punto Final* (1966) lié au Parti communiste, au cours des années 1950, l'État chilien avait signé un protocole de collaboration militaire avec les États-Unis d'Amérique. En effet, le gouvernement chilien avait souscrit en 1952 au Pacte d'aide militaire (PAM), qui s'ajoutait à d'autres accords passés avec le gouvernement nord-américain au sujet des questions de défense, comme la Junte interaméricaine de défense (JID) en 1942 et le Traité interaméricain d'assistance réciproque (TIAR) en 1945 (*Punto Final*, 1966 ; Hersh, 1982).

24. La base militaire fut démantelée quelques mois après l'accès au pouvoir du socialiste Salvador Allende en 1970, laissant plusieurs installations qui ont ensuite été récupérées par les services publics. Cette période est restée gravée dans les mémoires comme celle d'un « progrès et [d'une] modernisation » en termes d'infrastructures.

La réappropriation rapanui de l'île

À partir des années 1990, partout dans le monde, des peuples autochtones se mirent à revendiquer leurs identités vis-à-vis des identités nationales imposées et à demander aux États le respect de leurs droits politiques, économiques et culturels. En Amérique latine, plusieurs États commencèrent alors à reconnaître juridiquement ces peuples sous différentes formes : en tant qu'ethnies, communautés ou peuples indigènes (Bello, 2004). Par ailleurs, certains États incorporèrent à leur législation nationale les préconisations internationales contenues dans le seul instrument existant à l'époque sur ce sujet, la convention 169 de l'OIT. D'autres firent de simples réformes ou ne se centrèrent que sur des aspects économiques (Bellier, 2006).

Dans le cas du Chili, le retour à la démocratie, après de dix-sept ans de dictature militaire, impliqua un nouveau regard sur les peuples autochtones (Vergara *et al.*, 2006) et, en ce qui concerne les Rapanui, un important transfert de compétences eut lieu. Ces changements eurent des effets politiques, économiques et identitaires non négligeables chez les Rapanui qui méritent d'être regardés de près.

La prise en main de la politique locale

Les politiques d'assimilation qui ont caractérisé la période 1967-1989 se sont confrontées à la création d'organes autochtones de représentation politique ainsi qu'à la mobilisation de symboles identitaires non-chiliens. Dans ce cadre-là, l'organisation d'un Conseil des Anciens ou des Chefs, début 1980, a marqué la façon de faire de la politique et de négocier avec l'État jusqu'à nos jours : à travers des organes autochtones de représentation communautaire. Défini par son président historique, Alberto Hotus (photo 8), ce Conseil consiste en « une entité d'analyse et de prise de décision, formé par 36 membres représentant chacun des noms de famille de l'île [et dont] l'objectif est de défendre [les] droits à la territorialité, à la culture et [défendre] les intérêts de Rapa Nui » (Hotus *et al.*, 1988 : 351). Le Conseil s'est opposé avec force au décret foncier imposé sous la dictature qui avait créé une nouvelle catégorie juridique, celle de la propriété privée sur les terres (décret n° 2.885 de 1979), et a dénoncé l'illégitimité de l'inscription du domaine réalisée en 1933 (Hotus *et al.*, 1988). C'est aussi à partir de ces années que le Conseil, aidé par un réseau de soutien international, lança les premières dénonciations contre le Chili auprès de l'ONU (Amorós, 2006)[25].

25. L'action du Conseil prit une dimension internationale entre 1985 et 1990 quand il reçut le soutien d'un passionné catalan devenu porte-parole de l'organisation : Antoni Pujador. Il écrivit dans des journaux espagnols, chiliens et tahitiens et tissa à la fois des liens avec d'autres passionnés de l'île en Belgique et en France. Dans ses lettres, il dénonça la politique foncière de Pinochet et fit sortir les demandes politiques des Rapanui de l'exotisme touristique (Amorós, 2006).

Parallèlement à la création de ce Conseil des Anciens et à son action de dénonciation à l'échelle nationale et internationale, d'autres Rapanui commencèrent à se montrer ouvertement de moins en moins « chiliens », réinventant des tenues traditionnelles et mettant en avant la nudité comme signe identitaire (Hucke, 1995). Nous étudierons plus loin et de manière détaillée ce mouvement que l'on peut qualifier de « retour aux sources » (chap. 8). C'est aussi à partir de ce moment que les Rapanui ont entrepris de reconstituer leurs généalogies pour revendiquer leurs propriétés foncières et réactualisé l'usage de symboles politiques autochtones, comme leur drapeau (Hotus *et al.*, 1988). Enfin, ils se sont associés au processus d'émergence ethnique qui avait cours au Chili en entrant en contact avec les leaders politiques des autres peuples autochtones.

En 1989, dans le cadre de négociations menées en faveur de la mise en place d'un référendum visant à chasser le dictateur Augusto Pinochet, plusieurs représentants des peuples autochtones se mobilisèrent et négocièrent avec les partis politiques d'opposition la reconnaissance de leurs droits politiques, économiques et culturels. Ils signèrent un document, les « accords de *Nueva Imperial* », par lequel les partis politiques s'engageaient à la création d'une loi « indigène » (Bengoa, 2000). Cet accord aboutit en 1993 à la loi 19.253[26]. L'esprit de cette loi était aussi lié au « développement économique », à la valorisation des « cultures et langues indigènes », ainsi qu'à la protection de la propriété des « terres indigènes » (CONADI, 2011). Pour ce faire, on créa la Corporation nationale pour le développement indigène (CONADI), institution chargée de « promouvoir, coordonner et exécuter » l'action de l'État en faveur du « développement intégral des individus et des communautés indigènes, en particulier dans les domaines économique, social et culturel et d'encourager leur participation à la vie nationale » (CONADI, 2011 : 26)[27].

L'une des particularités de la CONADI est qu'y participent des fonctionnaires d'origine autochtone, ainsi que huit représentants élus par les « ethnies » dont quatre Mapuche, un Aymara, un Atacameño, un Rapanui et un autre habitant

26. Cette loi, malgré les demandes des leaders autochtones, n'a reconnu que l'existence d'« ethnies indigènes », parmi lesquelles les Rapanui. La différence entre reconnaître des « peuples » ou des « ethnies » n'est pas seulement une question de mots. Elle concerne notamment la façon dont l'État construit l'idée de « nation » (Bengoa, 2000). En reconnaissant des « ethnies », l'État a centré sa définition sur des affiliations identitaires et non sur des droits politiques comme le ferait la notion de peuple. Pour une analyse critique de la loi indigène chilienne, voir Bello (2004) ; Boccara et Seguel-Boccara (2005 [1999]) et Vergara *et al.* (2006).

27. Parmi les attributions de la CONADI, on trouve l'octroi du statut d'« indigène » aux citoyens chiliens sous certaines conditions. Les personnes ainsi reconnues peuvent bénéficier des politiques de discrimination positive et fonder des « communautés indigènes » ayant le statut de collectivités à « personnalité juridique ». Et, grâce à celles-ci, obtenir des aides sociales.

des zones urbaines du pays (CONADI, 2011 : 27-28)[28]. Cette loi a institutionnalisé la participation autochtone par le biais de conseilleurs élus, en même temps qu'elle a érodé la légitimité de ces conseillers souvent vus par les membres des « ethnies » comme des fonctionnaires (Vergara *et al.*, 2006).

Si, en 1960, les Rapanui sont devenus « chiliens », à la fin des années 1990, ils sont devenus de *jure* une « ethnie indigène ». Ce statut leur a permis de s'articuler autrement aux autres peuples autochtones du pays, mais aussi de marquer d'importantes différences identitaires vis-à-vis de ces autres peuples et par rapport à la place politique de l'île dans le pays.

Les Rapanui, une « ethnie » chilienne

Dans le cas des Rapanui, la loi indigène n'a été appliquée que tardivement, en 1998, car des représentants de l'île ont demandé aux législateurs des aménagements particuliers. Durant les négociations, l'artisan de cette adaptation fut Alberto Hotus, alors président du Conseil des Anciens et maire de l'île.

Un premier aménagement concerna l'appartenance à l'« ethnie rapanui ». Alors que, pour les autres peuples, la loi reconnaît comme suffisants pour acquérir la « condition indigène » l'auto-déclaration, la réalisation de pratiques et coutumes dites traditionnelles ou encore le fait d'être le conjoint d'un indigène, pour les Rapanui, l'appartenance a été définie exclusivement par l'ascendance. En effet, les enjeux politiques liés à cette loi différaient pour chaque peuple autochtone. Pour les Mapuche et les Aymara, la question de la reconnaissance de leurs cultures et la lutte contre la discrimination étaient centrales et ils ont donc cherché à acquérir un poids démographique. Pour cela, ils ont choisi d'inclure dans l'appartenance « indigène » leurs conjoints non-autochtones. Les Rapanui, quant à eux, ont limité cette définition à la filiation généalogique par le biais des noms de famille rapanui : l'appartenance rapanui a été fixée à 33 patronymes et matronymes autochtones[29] (Muñoz, 2014). Grâce à cet aménagement, l'accès à la terre a exclusivement concerné des personnes dont l'un des deux parents était Rapanui (Muñoz, 2020).

En outre, cette loi a créé une institution destinée à l'élaboration et à l'application de programmes de développement et d'administration des terres : la Commission

28. Le conseil administratif de la CONADI est dirigé par un directeur national nommé par le président de République. Il est accompagné par les sous-secrétaires des ministères de l'Intérieur, de la Planification et de la coopération, de l'Agriculture, de l'Éducation, des Biens nationaux, ainsi que par trois autres conseillers nommés par le président de la République, auxquels s'ajoutent les huit représentants autochtones.

29. Ou 36, selon la manière dont on compte les noms de famille (Muñoz, 2014).

de développement de l'île de Pâques (CODEIPA)[30], dans laquelle Hotus a assuré la participation du Conseil des Anciens en tant qu'institution « traditionnelle » (CONADI, 2011 : 39). Cette reconnaissance est devenue un point clef dans des négociations politiques ultérieures, car, au titre de président du Conseil, il doit être consulté sur toute initiative visant à développer l'île.

L'existence de la CODEIPA, la seule de ce genre dans la politique indigène du Chili, ainsi que la participation des Rapanui à toutes les institutions étatiques et de pouvoir local, telles que le Gouvernement et la Mairie ainsi que le poids du Conseil des Anciens, – reconnu par une loi comme institution traditionnelle –, correspondent à un processus de « rapanuisation » du champ politique sur l'île (Andueza, 2000). Dans ce contexte, les postes occupés par les Chiliens continentaux sont plutôt liés à des compétences techniques précises qu'à des fonctions politiques. Il me semble que cette « rapanuisation » s'est accentuée à partir des années 2000 grâce à la création de nouveaux corps de représentation autochtone, l'appropriation d'un vocabulaire juridique lié aux droits des peuples autochtones, la production-appropriation d'un discours historique visant à relier Rapa Nui à l'aire culturelle polynésienne et à une relecture du traité de 1888. Derrière cette question, on retrouve l'ambivalence concernant la souveraineté de l'État chilien sur l'île.

Les controverses contemporaines sur la souveraineté

Au cours des années 1990 et dans le cadre de la discussion de la loi indigène, le Conseil des Anciens a connu une fracture qui a provoqué l'émergence de nouveaux groupes de représentants et de nouveaux discours politiques. L'une des causes de cette division résidait dans l'opposition des points de vue au sujet de la politique étatique menée vis-à-vis des terres (Rochna, 1996). D'un côté, un groupe « capitaliste », formé par des entrepreneurs du tourisme, considérait de façon positive l'attribution de terres en tant que propriété privée individuelle. De

30. Son origine est l'ancienne *Comisión de Radicación* qui avait été créée pendant la dictature de Pinochet en 1979 par le décret 2885. Cette Commission avait pour fonction d'octroyer des titres de propriété aux habitants de Rapa Nui, sans spécifier s'il s'agissait d'autochtones ou pas. Or, en 1990, le Conseil des Anciens a proposé au gouvernement la création d'une Commission d'ethno-développement sous tutelle du Conseil (Consejo de Ancianos et GEA, 1990). La CODEIPA a en grande partie récupéré les caractéristiques de ce projet du Conseil des Anciens. Elle comprend les chefs des services et représentants des ministères de la Planification, de l'Éducation, des Biens nationaux, de la Défense, de l'Environnement, ainsi que le gouverneur, le maire, le conseil local de la CONADI, le président du Conseil des Anciens et cinq représentants élus via un vote auquel seuls les Rapanui peuvent participer et être élus. Les attributions de la CODEIPA concernent l'administration des terres considérées comme propriété de l'État et la sélection des bénéficiaires de la politique d'assignation des domaines fonciers. Cette Commission veille à l'application des plans et projets de développement, ainsi qu'à la protection de la culture autochtone et du patrimoine archéologique de l'île : elle a aussi la faculté de préparer des contrats de coopération avec des institutions nationales et étrangères (CONADI, 2011 : 39).

l'autre, un groupe « traditionaliste » revendiquait l'idée d'une possession foncière collective. Côté « capitaliste », les critiques ciblaient autant la loi indigène, considérée comme un obstacle à la modernisation, que la figure d'Alberto Hotus, qui se présentait pendant les discussions de la loi au Sénat comme le représentant de la communauté. Côté « traditionaliste », les critiques pointèrent aussi la figure de Hotus, mais elles se concentrèrent sur le cumul des mandats auquel il était parvenu. En effet, depuis 1992, Hotus, déjà maire et président du Conseil, était devenu l'interlocuteur privilégié des fonctionnaires du gouvernement.

Une partie des membres du Conseil critiqua le fait que, dans sa forme originale, l'organisation ne possédait ni statut ni règlementation, notamment en ce qui concernait l'élection de son président. Ainsi, des aspirations démocratiques émergèrent au sein d'une partie des membres du Conseil. Cette situation déclencha la formation d'un autre Conseil des Anciens, connu par la suite sous le nom de « Conseil 2 ». Les controverses entre les deux conseils se poursuivirent pendant toute la décennie, période durant laquelle les points de vue sur les rapports des Rapanui à l'État chilien divergèrent sur au moins trois aspects qui méritent d'être approfondis : l'incorporation des Rapanui dans la loi indigène, le régime de tenure foncière et la question de la souveraineté. Regardons cela plus en détail.

De son côté, Hotus se montra de plus en plus favorable à la politique indigène car elle octroyait d'amples compétences de gestion aux Rapanui grâce à la CODEIPA, dont il était membre par son statut de président du Conseil des Anciens. D'où le fait que ce titre ait été très convoité par d'autres membres du Conseil. Quant à la question de la terre, Hotus considérait que l'État devait restituer la propriété aux Rapanui sous la forme d'un domaine collectif. Enfin, il soutenait le rattachement de l'île au Chili en revendiquant l'idée que les anciens avaient cédé la souveraineté et que c'était donc « quelque chose à respecter », comme il me le dit lui-même à plusieurs reprises lors de mes terrains.

Pour sa part, Juan Chávez (Teave), le leader du Conseil 2, n'approuvait pas l'inclusion des Rapanui dans la loi indigène car il estimait que les Rapanui avaient besoin d'une législation particulière tenant compte de leur origine polynésienne et des particularités patrimoniales de l'île. Cette législation devait aussi résoudre la question foncière. Dans ce cas, l'État devait, dans un premier temps, rendre la terre aux Rapanui et, dans un deuxième temps, permettre aux Rapanui de disposer librement de la propriété[31]. Enfin, Chávez envisageait pour l'administration de l'île un modèle inspiré du régime d'autonomie de la Polynésie française (Delaire, 2018). Dans la phase la plus revendicative du Conseil 2, il alla même jusqu'à

31. En effet, la loi indigène interdisait la vente et la location des terres à des non-autochtones (art. 12).

réclamer la restitution de la souveraineté et, prévoyant un refus de la part du Chili, demanda le soutien des Nations unies (*El Mercurio*, 22/07/1995).

Restaurer la monarchie ?

En 2002, grâce à la redécouverte du traité de 1888 dans sa version bilingue, le Conseil 2 trouva de nouveaux arguments pour remettre en question la cession de la souveraineté au Chili. Une nouvelle interprétation historique prit forme. Le Conseil 2 remit à la Commission de Vérité historique l'interprétation suivante :

> « Prenant en compte les faits et documents historiques [*ie* le traité] nous pouvons conclure que Rapa Nui et nous, son peuple, *avons toujours été indépendants.* Le Chili n'a jamais ratifié l'accord de 1888, par conséquent il n'a jamais été maître de notre territoire, toutefois l'État chilien a foulé aux pieds nos droits et profitant de sa supériorité en armement, il nous a réduits en esclavage et s'est autodénommé maître de Rapa Nui ou Île de Pâques, comme eux l'ont appelée en utilisant notre patrimoine ancestral à leur bénéfice propre. Aussi, en nous basant sur les éléments antérieurement exposés [la version bilingue du traité de 1888], l'État chilien doit indemniser le peuple *Maori Rapa Nui* pour les dommages et préjudices commis depuis 1888 jusqu'à la période actuelle et remettre immédiatement à ses propriétaires légitimes le territoire qui ne lui a jamais appartenu. » (Tuki *et al.*, 2003 : 481 ; les italiques et crochets sont de l'auteur)

Cette interprétation historique construisant l'image d'un peuple indépendant est à l'origine de la création du groupe nommé Parlement Rapa Nui (voir photo 9), issu du Conseil 2, dont l'un des objectifs est d'ériger un projet souverain dans lequel Rapa Nui serait relié au monde polynésien. Cette organisation se définit comme « un mouvement social » dont l'objectif est d'« élaborer des normes indispensables à caractère social, ainsi que [pour] l'administration et distribution de nos terres ancestrales » (Delaire, 2018 : 84). La question de la restitution de la souveraineté demeure au centre de son projet politique. Le projet souverainiste du Parlement Rapa Nui s'appuie aussi sur l'idée que la société rapanui, avant le traité de 1888, était une monarchie, qu'il aspire à restaurer. En 2013, l'organisation publia d'ailleurs le texte suivant :

> « En 1888 est conclu un traité entre le *royaume* de Te Pito o Te Henua (Rapa Nui) et le Chili. Dans ce traité, alors que le royaume Rapa Nui fut représenté par son *Roi*, *Sa Majesté Atamu Tekena*, le représentant du Chili fut le capitaine de corvette Policarpo Toro. Selon la version écrite en rapanui ancien et en tahitien, dans cet acte, *Sa Majesté le Roi se réserva les prérogatives de son investiture royale, son territoire et institutions, réalisant sous notre drapeau souverain (Te Reva Reimiro)* un acte de foi et de confiance dans l'État du Chili, concevant celui-ci comme un ami du lieu. Par ailleurs, le Chili offre par cet acte protection et développement à Rapa Nui, en se présentant également comme un ami du lieu [...]. Peu de temps après, du fait de la décision de la monarchie, le Roi Atamu Tekena transmet son pouvoir au nouveau

> roi S.M. Simeón Riroroko, lequel décèdera à Valparaíso quelques années après, en 1897 [en réalité en 1898], quand il se rend en cette ville pour exiger que l'État du Chili respecte le traité de 1888. Lors de ce voyage, le Roi Simeón Riroroko sollicite, de plus, l'intervention du mandataire chilien (le Président) face aux abus permanents commis par les représentants du Chili sur Rapa Nui. En effet, peu d'années après la conclusion du traité, le Chili commence une violation systématique de ses propres dispositions. » (Araki et Teave, 2013 : 346 ; les italiques et crochets sont de l'auteur)

Il importe de souligner ici la controverse qui existe au sein des organisations rapanui dans la mise au point d'un récit historique cohérent. Dans le cas du groupe Parlement Rapa Nui, la rhétorique monarchique tente d'équilibrer le rapport de force dans l'épisode de l'annexion et dans l'interprétation concernant la cession de la souveraineté. D'après lui, à l'époque, Rapa Nui était un royaume, si bien que l'acte d'annexion correspond à un traité international passé entre deux États : une monarchie et une république. Le Chili n'ayant pas ratifié le traité, la souveraineté devrait donc revenir aux Rapanui. Le projet de restauration d'une monarchie s'inscrit dans cette tendance et mérite quelques commentaires.

Tout d'abord, il s'agit d'un sujet qui s'ancre dans l'histoire rapanui. Rappelons que les Rapanui ont toujours défendu l'idée qu'ils ont eu des « rois », depuis l'ancêtre Hotu Matu'a jusqu'aux *ariki* déportés au Pérou et à la restauration de ceux-ci avec Atamu Tekena, la mort tragique de Riro 'a Gure et les révoltes d'Enerike Ika et de Moïse Tu'u Hereveri. À partir des années 2000, au moment de l'autochtonisation du champ politique, de nouveaux *ariki* ont été proclamés ou se sont autoproclamés, tous liés au Conseil 2 et au Parlement Rapa Nui.

En 2005, un membre du groupe Parlement a commencé à se dire *ariki*. Peu pris au sérieux, ce *ariki* autoproclamé a voulu créer un état civil autochtone et imposer une taxe aux étrangers (Chiliens y compris) (*Las Ultimas Noticias*, 25/08/2005). L'année suivante, un Rapanui revenu de Tahiti s'est lui-aussi autodéclaré *ariki*, arguant de sa filiation à l'ancien *mata* Miru et du fait que des *ariki* de Tahiti l'auraient reconnu comme tel. Enfin, en 2011, le Parlement Rapa Nui a proclamé comme *ariki* un petit-fils de Riro, afin d'annuler le traité de 1888 et d'initier un processus d'indépendance (Araki et Teave, 2013 : 355). Malgré ces initiatives personnelles ou collectives, en aucun cas ces *ariki* n'ont réussi à acquérir le statut de représentant de la communauté dans son ensemble. En revanche, ils ont souvent été sujet de moqueries ou considérés comme illégitimes par nombre de Rapanui.

Par ailleurs, le projet souverainiste des leaders du Parlement Rapa Nui évoque explicitement l'idée d'un rattachement de l'île à la Polynésie française. En 2010, Leviante Araki, président de ce groupe, affirmait à un journal chilien que son groupe avait signé un traité avec l'Union polynésienne et avertissait :

> « nous partons là-bas [vers la Polynésie française] parce que le gouvernement [chilien] n'a pas tenu ses engagements envers les Rapanui. » (*El Mercurio*, 4/08/2010)

Photo 9. – Vue du siège du Parlement Rapa Nui à Hanga Roa. Sur le panneau, on peut lire : « Assemblée Territoriale. Pour information au niveau national et international, le royaume de Rapa Nui n'a jamais remis ni cédé sa souveraineté au Chili. Traité de 1888 ». Ce message se trouve à cet endroit depuis l'année 2002 environ (Photographie reproduite avec l'aimable autorisation de l'auteure, Paula Rossetti, 2022)

Une affirmation de même nature est parue en 2013 dans le journal français *Le Monde* dans un reportage consacré à l'île de Pâques : « Nous pourrions demander notre rattachement à la Polynésie [française], plus proche [...] puisque le Chili n'a pas rempli ses obligations » (*Le Monde*, 4/01/2013). Cette même année 2013, lors d'un voyage à Tahiti, Araki a répété ses propos et fait la « Une » du journal *La Dépêche de Tahiti* du 8 mars qui titra : « Rapa Nui peut-elle s'unir à la Polynésie ? ». Cette année-là, le Parlement Rapa Nui avait été accepté comme membre observateur du Groupe des Parlementaires polynésiens. Cependant, ce nouveau groupe, organisé en 2013 par des représentants des Samoa américaines, des îles Cook, de la Polynésie française, de Tonga, Niue et Tuvalu, ne s'est pas défini pas comme une organisation souverainiste, mais comme un organe de coopération culturelle (Al Wardi, 2015)[32].

Trois jours après cette « Une », *La Dépêche* consacra un autre article au sujet d'un éventuel rattachement de Rapa Nui à la Polynésie française. Un journaliste

32. À ne pas confondre avec le Groupe des dirigeants polynésiens (*Polynesian Leaders Group*) crée en 2011.

interviewa alors Eusebio Tuki, un Rapanui résidant à Tahiti, et Leviante Araki, qui était encore à Tahiti. Lors de l'entretien, Tuki signala : « J'ai l'intime conviction qu'il y a de plus en plus de Pascuans qui souhaiteraient accéder à leur indépendance ». Durant son interview, Araki affirma que « le projet va au-delà d'une association avec la Polynésie française ou la France. Il vise l'union de la Polynésie dans sa globalité. Partant d'Hawaii à Aotearoa (Nouvelle-Zélande) ». À la suite de cette réponse, le journaliste lui demanda : « Comment comptez-vous, aujourd'hui, porter la question de l'indépendance auprès de l'État chilien ? », ce à quoi Araki répondit : « nous sommes désormais dans une politique d'autosuffisance actuellement à Rapa Nui, avec 250 millions de dollars US de valeur patrimoniale. Pour moi, nous sommes autosuffisants. Nous n'avons plus besoin du Chili, et nous pensons nous rattacher à la Polynésie au sens large du terme, c'est-à-dire à Tahiti, Hawaii et Aotearoa » (*La Dépêche de Tahiti*, 11/03/2013).

Remarquons l'idée exprimée par ce Rapanui expatrié à Tahiti et par le président du groupe Parlement Rapa Nui : l'île n'a nul « besoin du Chili ». Cela nous montre que, derrière les tensions entre une partie des représentants rapanui et l'État, il existe un désir d'indépendance et que celui-ci, parfois, concerne d'autres territoires aux réalités politiques et économiques très diverses. Ce qui m'intéresse ici, c'est le fait que les fondements de ce projet de liaison politique à une aire politique polynésienne peuvent être compris à travers les liens noués par les Rapanui avec Tahiti depuis le grand exode du XIX^e^ siècle. Mais aussi par le fait que l'interprétation souverainiste et royaliste mobilise, chez certains Rapanui, une nouvelle conscience identitaire attachée à la culture polynésienne, basée sur des liens aussi bien réels qu'imaginaires avec Tahiti, thématiques que nous étudierons plus loin.

D'un territoire spécial à un territoire à décoloniser

Une accélération des mutations politiques s'est produite après 2007 quand le Sénat chilien a approuvé une modification constitutionnelle faisant de l'île de Pâques un « territoire spécial en raison de ses caractéristiques géographiques, culturelles et de sa particularité patrimoniale » (Ministerio del Interior, loi 20.193), ce qui permettait que l'île soit administrée différemment du reste des provinces du pays. Vue depuis l'île, cette modification a ouvert la porte à la mise en place d'une discussion sur un régime d'autonomie et sur la nature de celle-ci. Cela a provoqué l'essor de débats au sujet des rapports que les Rapanui entretiennent avec l'État, qui cristallisent les antagonismes au sein des organisations de représentation autochtone.

À l'heure actuelle, il existe un seul projet émanant de l'État, qui ne répond pas aux aspirations rapanui (Escobar et Lagos, 2009). Ce projet, qui date de 2005, propose

un modèle de gouvernement où la plus haute autorité, le « Gouverneur insulaire », serait désigné par le président de la République et dépendrait directement du ministère de l'Intérieur (Aylwin *et al.*, 2005). De son côté, le Conseil des Anciens, représenté par Alberto Hotus, revendique une autonomie administrative, qui ferait de Rapa Nui une région spéciale du pays avec un gouvernement local élu par les Rapanui et un budget propre. Quant à l'organisation Parlement Rapa Nui, celle-ci réclame la sécession de l'île, laquelle deviendrait alors un royaume. D'autres groupes proposent une renégociation du traité de 1888 afin que l'île devienne une sorte d'État en libre association avec le Chili ou avec un autre État.

Depuis 2008, ce cadre de discussion est devenu plus complexe encore suite à la ratification, par l'État chilien, de deux textes de droit international concernant les droits des peuples autochtones : la Convention 169 de l'OIT et la Déclaration de l'ONU sur les droits des peuples autochtones. Cette modification juridique a construit un nouveau champ de négociation entre les Rapanui et l'État qui a placé la question de l'administration future de l'île au centre des débats. En effet, ces normes internationales reconnaissent aux peuples autochtones le droit à l'autodétermination et à l'autogouvernement, c'est-à-dire le droit de déterminer la forme de leur régime politique et « de s'administrer eux-mêmes pour tout ce qui touche à leurs affaires intérieures et locales » (ONU, 2007 art. 4).

Or, comme nous l'avons vu, un certain nombre de Rapanui tourne ses regards vers la Polynésie française et son autonomie. En 2013, quand Oscar Temaru, alors président de ce territoire français, a réussi à trouver les parrainages nécessaires pour l'inscrire sur la liste des territoires à décoloniser de l'ONU (*Le Monde*, 17/05/2013), des leaders rapanui ont pensé qu'ils pouvaient tenter la même stratégie. Deux ans après la réussite de Temaru, un groupe de Rapanui a demandé un parrainage à la Bolivie, demeuré sans suite, mais qui a suscité de l'inquiétude au sein du gouvernement chilien (*El Mostrador,* 25/10/2015 ; *Revista Qué pasa*, 25/10/2015)[33].

33. La Bolivie, quant à elle, est un pays emblématique de la prise de pouvoir par les peuples autochtones, du fait que son président en exercice entre 2006 et 2019 est un célèbre leader indigène. Le gouvernement bolivien n'a cependant pas donné suite à la demande des Rapanui ; mais cette décision renvoie à une autre question qui déborde largement notre sujet : les relations diplomatiques entre le Chili et la Bolivie. Celles-ci sont tendues depuis que la Bolivie a demandé l'arbitrage de La Haye pour négocier un accès souverain à l'océan Pacifique, que le Chili lui dénie. En effet, suite à la grande guerre de 1879 qui a confronté le Chili au Pérou et à la Bolivie, le Chili a annexé une grande partie du territoire côtier qui, jusque-là était sous souveraineté bolivienne. L'occupation chilienne a enclavé l'État bolivien, l'empêchant d'accéder à l'océan Pacifique. La stratégie des Rapanui, qui consiste à demander le soutien de la Bolivie pour l'inscription au Comité de décolonisation de l'ONU, mobilise cette tension historique.

En 2015, Rafael Tuki, le représentant des Rapanui au conseil de la CONADI entre 2007 et 2021[34], et l'avocat aymara Ariel León ont publié dans la presse une tribune où ils rappelaient que l'État chilien s'était engagé dans des instances internationales reconnaissant le droit à l'autodétermination des peuples autochtones. Dans ce cadre, l'État chilien devait initier un processus de décolonisation. Dans leur texte, ils dénonçaient la politique de l'État, qualifiée de « coloniale » :

> « Le colonialisme continue de nos jours : les terres et les eaux de Rapa Nui n'ont pas été restituées à ses habitants ; le Parc Rapa Nui a servi à isoler les autochtones de l'usage cérémoniel de cimetières et de lieux sacrés. [Les Rapanui] n'ont pas les facultés d'un gouvernement propre, qui a été reconnu dans le traité de 1888. La langue rapanui s'éteint en vertu des politiques éducatives assimilationnistes et du manque de budget [pour la protéger]. [Les Rapanui] connaissent un désordre administratif caractérisé par l'*overlapping* [chevauchements institutionnels ou bureaucratiques] et l'absence de contrôle comme le reconnaît le projet du gouvernement sur un statut [d'administration] spéciale [de 2005]. Le gouvernement a réalisé des consultations frauduleuses auprès des indigènes[35] [...] Ajoutons à cela la répression policière et la persécution judiciaire de nos leaders quand ont eu lieu des mobilisations pour réclamer nos droits.
>
> Les normes internationales disent que l'État colonialiste doit prendre des mesures pour "libérer" du colonialisme les territoires non autonomes, en respectant ses droits et la volonté collective, et [aussi, qu'il a le devoir] d'informer l'ONU de telles mesures [de décolonisation]. Pour décoloniser, l'ONU propose trois alternatives que les peuples colonisés peuvent choisir : l'assimilation, l'indépendance, et l'État en libre association [...]. Le Chili participe [au] Comité de Décolonisation, organisme créé par les Nations-unies pour surveiller la décolonisation de tout territoire colonisé ou « non autonome ». Par conséquent, si le Chili est [un État] qui surveille les puissances coloniales, il doit savoir très bien ce qu'est le colonialisme et [que le colonialisme] existe à Rapa Nui. Sauf si le Chili est un État colonialiste infiltré dans le Comité de Décolonisation [...]. Nous croyons que l'État du Chili devrait avoir honte d'appartenir au Comité de Décolonisation.
>
> Avec cette demande, que nous avons présentée à plusieurs ambassades, nous activons simplement un mécanisme qui requiert le soutien d'un État membre de l'Assemblée Générale de Nations-unies. Nous sommes les premiers à le faire. Nous avons connu pendant des décennies des annonces [...] mais aucune n'est arrivée à terme. » (Tuki et León, 2015)

34. Rafael Tuki fut élu conseiller en 2007 avec 304 voix (sur un total de 477 votes), remplaçant Alberto Hotus à ce poste. Tuki avait été soutenu par le Parlement Rapa Nui.

35. La Convention 169 de l'OIT oblige les États à prendre en compte, consulter et informer les peuples autochtones des projets qui concernent leurs territoires. Pour les controverses sur l'application de cette convention au Chili, voir IWGIA (2015 et 2016).

Ce que je voudrais relever ici, c'est que, depuis que la Polynésie française a été inscrite sur la liste onusienne, le sujet de la décolonisation a commencé à prendre de l'ampleur dans les discours des leaders politiques rapanui qui portent sur le modèle d'organisation politique qui serait le plus proche d'une « manière rapanui ». Pour le moment, aucun consensus n'a été trouvé.

En 2015, une association appelée Hōnui[36] a tenté de dépasser l'antagonisme entre le Conseil des Anciens et le Parlement Rapa Nui. Le Hōnui, de la même manière que les deux autres organes de représentation, se dit constitué par « [...] les représentants des 36 familles ancestrales [...] descendantes de la Monarchie de nos Rois Hotu Matua et Avareipua ». De plus, il se définit aussi comme « l'autorité supérieure qui doit obédience et subordination au peuple, sa Nation représentée par tous les Rapanui est une émanation de la volonté populaire » (Tuki et Rirorоko, 2016). Notons d'emblée le langage employé et sa rhétorique républicaine : le Hōnui est l'« émanation du peuple ». On voit aussi l'articulation à une histoire héroïque : est convoquée la figure du couple royal à l'origine de la société, ainsi que la revendication de l'autochtonie assumée par le biais des trente-six noms de famille considérés comme étant d'origine rapanui. Il faut aussi noter que le terme *hōnui* apparaît dans le traité de 1888 comme « *na Honui tavana o te kaina* » (ou *ŋā Hōnui tāvana ʻo te kāiŋa* dans l'orthographe contemporaine) c'est-à-dire : « conseil des chefs du territoire », ce qui souligne l'actualisation du vocabulaire ancien dans un contexte politique nouveau ainsi que l'intention de se montrer en continuité avec l'ancien gouvernement autochtone et de réclamer la souveraineté sur le territoire. Or, en 2018, suite à des disputes liées à l'administration du parc national, récemment transférée par l'État à une association autochtone, le Hōnui s'est divisé, tout comme le Conseil des Anciens dans les années 2000. Une fois encore, les Rapanui se sont retrouvés avec deux entités qui se revendiquaient toutes deux comme étant l'organe de leur représentation légitime.

L'évolution politique que nous avons étudiée ici pour tout le XX^e^ siècle et les premières décennies du XXI^e^ montre à l'heure actuelle la consolidation d'une élite politique rapanui. Celle-ci a commencé dans les années 1990, avec la reconnaissance des droits exclusifs des membres des « ethnies indigènes » du pays et la signature des accords internationaux sur les droits des peuples autochtones. En 2008, les élites rapanui ont été pourvues de nouveaux outils d'analyse de la réalité insulaire, vue aujourd'hui comme un territoire à décoloniser. Ainsi, à l'aube du XXI^e^ siècle, cette élite a commencé à imaginer que l'île n'avait plus besoin de l'État chilien en termes d'administration politique du territoire ni économiquement parlant, grâce aux revenus du tourisme. Ce qui est pour moi le plus remarquable, c'est

36. Le champ sémantique du mot est politique. Le terme *hōnui* est un adjectif qui réfère « aux personnes âgées de respect, d'autorité » et aussi « au fondement, aux choses de valeur qui servent à gagner sa vie, l'héritage » (Englert, 1948 : 441).

que les membres de cette élite ont été, dans un premier temps, principalement les personnes qui avaient réussi à émigrer au Chili continental au cours des années 1950-60 et qui ont contribué à ouvrir l'île à un cycle de migration fait d'allers-retours. De nos jours, ce sont aussi ceux qui cultivent des liens avec d'autres leaders autochtones aussi bien au Chili, – comme c'est le cas de Alberto Hotus –, que dans le Pacifique, notamment à Tahiti, comme c'est le cas des membres du Parlement Rapa Nui. Il s'agit donc d'une élite issue de la diaspora rapanui.

Or, force est de constater que les tensions au sein des organisations de représentation rapanui reconfigurent aussi le rapport à l'État, dans la mesure où des représentants autochtones demandent son intervention pour trouver des solutions à des problèmes locaux ou en demandant l'élargissement des droits par l'appartenance à la catégorie « ethnies indigènes », comme nous l'avons vu ici, ou au travers de la création de nouvelles lois spécifiques à l'île (chap. 3). Mais ce sont aussi ces mêmes représentants qui font appel à des organismes internationaux quand, dans le rapport à l'État, il subsiste des sujets non résolus, le principal étant toujours celui de la souveraineté.