



La terre dans l'archipel des Australes

Étude du pluralisme juridique et culturel en matière foncière

T A M A T O A B A M B R I D G E

IRD
Éditions


AU VENT DES ILES
ÉDITIONS - PARTY

La terre dans l'archipel des Australes

*Étude du pluralisme juridique et culturel
en matière foncière (Pacifique Sud)*

À Béatrice, Teiva, Moeterauri et Mahine

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle. Le photocopillage tue le livre.

TAMATOA BAMBRIDGE

La terre dans l'archipel des Australes

*Étude du pluralisme juridique et culturel
en matière foncière (Pacifique Sud)*



Ce travail reprend de manière approfondie et documentée la discussion de cette question centrale qu'est la question foncière dans l'archipel tahitien, à partir de l'approche monographique, basée sur un sérieux travail de terrain effectué dans la langue, de l'archipel des Australes (*tuhaa pae*), relevant culturellement et historiquement de l'archipel « tahitien » au sens de Douglas Oliver. Vu son sujet, il se base aussi sur un nombre considérable de documents écrits provenant tant des instances locales (conseils de district, documents familiaux) que des instances centrales étatiques.

La richesse des situations analysées est constamment replacée dans le cadre conceptuel plus général des approches de l'anthropologie juridique telle qu'elle a été développée en matière foncière par Étienne Le Roy par exemple. Moins que d'un droit foncier « coutumier » il s'agit d'un ensemble de normes consensuelles « endogènes » fortement défendues au fil des générations qui émergent logiquement, comme le note très justement l'auteur, d'une organisation familiale indifférenciée, littéralement fondée sur la « domiciliation », au sens de Paul Ottino, de groupes sur des ensembles de terres, vis-à-vis desquelles ils n'activent en fait que des droits d'usage reçus d'ascendants déjà décédés ou très âgés. Si bien que l'aliénation de terres au sens de la propriété individuelle des « ménages » et du « droit d'user et d'abuser » du code civil représente généralement aux Australes, comme ailleurs dans les zones non urbaines de Tahiti, une sorte d'incongruité logique. On notera ainsi parmi de nombreuses remarques pertinentes la sélection d'une observation d'Ottino, cité de bout en bout pour son travail sur les Tuamotu, selon laquelle attribuer les mêmes terres à un couple revient à reconnaître un inceste, puisque partager des droits sur des terres c'est en quelque sorte être parent.

D'où l'idée, développée notamment dans la troisième partie, d'une « régulation non étatique » tant de l'autorité et des statuts que des conflits qui interagit avec l'organisation étatique des revendications foncières. À ce sujet, un autre excellent exemple concernant les limites « pragmatiques » subies par les « sorties d'indivision » : si le

code civil appliquait les assignations nécessaires pour convoquer toutes les personnes revendiquant des parts d'indivision, et les revendications se faisant par groupe ('*ōpū*) «le système étatique aurait en très peu de temps épuisé son budget de fonctionnement».

Après avoir justement remarqué que la question de l'indivision foncière n'a cessé de faire l'objet de rapports (notamment du Conseil économique et social dans les années 1980 et 1990) qui n'ont eux-mêmes généralement connu aucune suite pratique, l'auteur médite sur l'application à la Polynésie française d'un principe de «subsidiarité» en ces matières, analogue à celui mis en exergue par l'Union européenne à un autre niveau de généralité.

Il est tout à fait fascinant de voir émerger avec ce travail, plus de vingt après le travail d'Ottino sur Rangiroa et malgré l'occidentalisation apparemment omniprésente de la Polynésie française, la persistance de modèles «endogènes» étonnamment semblables et relevant d'un petit nombre de principes simples, liés à la définition de la qualité de «résident» au sens anthropologique.

Il reste que ce système basé sur le consensus et donc des *ethos* partagés, est soumis, avec la marchandisation générale des choses, à d'assez fortes contraintes, comme le note d'ailleurs l'auteur lui-même dans sa conclusion. On pourrait donc regretter qu'il n'ait pas consacré une attention plus explicite à ce que l'on peut appeler des «modèles d'inconduite» qui mettent en péril ces piliers du système de norme que constituent la solidarité des germains d'une part, la reconnaissance par la notoriété publique de la qualité de résident de l'autre, et enfin par l'augmentation du nombre de non-résidents.

Mais il s'agit incontestablement d'un travail profond, souvent incisif, écrit dans une langue classique, dont l'auteur devrait être tenu désormais comme l'un des bons spécialistes de la question foncière en Polynésie française et sans doute plus tard dans le Pacifique insulaire.

Jean-François Baré
Directeur de recherche au CNRS

Spontanément, mes remerciements vont tout d'abord à ceux qui sont devenus mes amis dans ces îles Australes. Roti Make de Rapa, Teihoarii d'origine Rimatara qui m'ont toujours accueilli avec générosité et n'ont jamais compté leurs efforts pour m'expliquer, patiemment, les nuances de l'organisation administrative traditionnelle et pour me dévoiler les secrets de leur île. Seule une réelle confiance partagée a permis cela. Merci également à Tuaneinei Narii, maire de Rapa, pour nos échanges fructueux. J'ai la plus grande estime envers l'ancien pasteur de Raivavae, Namata *tāne*, et Namata *vahine*, sa femme, qui y ont permis ma venue dans des conditions exceptionnelles ; envers Tavita de Raivavae, un petit bonhomme brun, intarissable lorsqu'il s'agit de parler de sa grande famille et empli de nuances lorsqu'il m'expliquait les relations entre les *ōpū fetii* (famille élargie). Ma dette envers lui est grande. Merci à Iri Mareta *vahine* et *tāne* pour m'avoir accueilli chez eux et surtout pour m'avoir ouvert les portes, les histoires de leur si belle île. Tearii Tumarae à Raivavae est un personnage exceptionnel et une des mémoires vivantes les plus talentueuses de Anatonu. Il y a encore beaucoup de personnes que je devrais remercier, mais je n'oublierais pas Teana à Vaiuru qui connaît si bien les mythes et les légendes de son île. Puisse les nouvelles générations en bénéficier pleinement.

Je dois également beaucoup à Célestin Tokoragni et à Claude Noble qui, bien que n'étant pas des Australes, reflètent bien, chacun à leur manière, la société polynésienne d'aujourd'hui. Un grand merci à Tuatomo Mairau, de Rurutu, avec qui les rencontres furent aussi fortuites qu'enrichissantes ; à Māmā Pare, de Auti à Rurutu, membre des *to o hitu* (conseil des sages), qui est une grande dame dont l'aptitude à conter les histoires n'a d'égal que la connaissance profonde de son île. Ma gratitude est grande envers Teiho, de Rurutu, et Teiho, de Rimatara qui se sont ouverts très spontanément et qui me « prenaient par la main » pour vérifier les informations qu'ils me donnaient. Je suis très honoré d'avoir rencontré Sate et sa femme Jacqueline à Tupuai ; que nous ayons à peu près le même âge n'explique pas la sincérité avec laquelle ils me confiaient leurs soucis et les étapes de leurs démarches « foncières ».

Le vieux Teai, grand monsieur très digne à Rurutu, est un orateur hors pair. À n'importe quel moment il était capable de raconter l'histoire de tel ou tel lieu, la signification cachée de tel ou tel nom. À Dominique de Avera, qui m'a plus d'une fois surpris par sa connaissance des baleines et qui nous a si généreusement promené autour de

son île. Je remercie aussi les enfants Roomataroa, de Rurutu, que j'ai rencontrés à Tupuai, pour nos discussions et nos promenades nocturnes. Aux familles Mahaa, de Raivavae, Lenoir, à Rimatara, Opuu, à Rurutu, je leur suis reconnaissant de m'avoir laissé écouter, plus d'une fois, leurs discussions privées. Merci à Peni Mairau, de Rurutu, qui vit à Papeari, pour nos conversations pleines d'humanité. Je ne peux pas oublier les Patii et les Hauata à Tupuai, en particulier, Henere et Tefa, qui m'ont si souvent éclairé et ont intercédé en ma faveur pour assister aux réunions familiales. À Viriamu Teuruarui, fils et petit-fils du dernier chef (*arii*) de l'île de Rurutu, pour son amitié, ses attitudes authentiquement *m aò i* (polynésienne, maorie) et nobles qui ont été pour moi une source d'inspiration. Enfin, merci aux petits-enfants de Teriitemana et à Isidore, à Tupuai, qui m'ont littéralement ouvert les portes de leurs réunions familiales et de leur histoire.

Dans les services administratifs, je tiens tout spécialement à souligner que l'analyse des dossiers fonciers n'aurait pu se faire sans l'aide et la bienveillance de Tahia Lichle, de Mario Atiu qui m'a accueilli chez lui, et de Bruno. À tous les géomètres du Service des affaires de terre et en particulier à M. Moreau, qui a étayé mes cas et parfois orienté mes recherches. Merci à M. Mallet, chef du Service du cadastre, à M. Perez, chef du Service de l'enregistrement et à Moana Bodin, le directeur de l'époque, qui m'ont tous ouvert les portes de leurs services avec une si grande facilité.

Ma gratitude est grande envers M. Rousselin et à sa femme, Henriette, ma cousine, qui n'ont pas compté leur temps et m'ont reçu dans la tradition tahitienne la plus simple et généreuse, à Raiatea. Au conseiller à la cour d'appel de Papeete, M. Calinaud, qui m'a parlé en toute confiance et m'a plus d'une fois orienté sur des pistes qui se sont si souvent révélées fructueuses. À M. Coppenrath, pour sa gentillesse et sa disponibilité. À mon cousin et néanmoins oncle classificatoire, Maco Tevane. Merci aussi à Stella Lehartel, dont peu de gens connaissent les origines, de Rimatara, et dont la dévotion pour la culture traditionnelle est, pour tous les jeunes, une source d'inspiration sans limite ; à ses enfants et petits-enfants.

À tous les professeurs qui, par leurs commentaires et leur soutien, ont considérablement enrichi l'horizon de ce travail ; à Messieurs Étienne Le Roy et Norbert Rouland, professeurs d'anthropologie du droit, dont les conseils personnels furent très appréciés. À Jean-Yves Faberon et Jean-Pierre Doumenge, qui me donnèrent l'occasion de

présenter mes premiers résultats de recherches lors d'un colloque à Tahiti. À Jean-François Baré, pour ses conseils, aussi ponctuels que précieux ; à Gérard Ciparisse qui, après m'avoir offert de travailler quelques semaines dans ses services à la FAO, n'a cessé de m'accompagner dans mes démarches. À Paul Ottino, qui a très rapidement accepté de faire ma connaissance et envers qui ma dette intellectuelle et personnelle est immense. Je dois beaucoup à ses travaux sur cette Polynésie qu'il aime sincèrement. Je remercie mon ami Christian Ghasarian. À Masaji Chiba et Jacques Vanderlinden, que je remercie ici pour leur gentillesse et leur ouverture d'esprit, prompte à conseiller le plus jeune des novices. À Bruno Saura, dont l'aide et le soutien continu sont inestimables et envers lequel je suis extrêmement reconnaissant. Merci également aux encouragements de l'anthropologue et archéologue Yosihiko H. Sinoto, qui a tant œuvré pour la Polynésie et dont les critiques injustifiées en dehors d'un terrain strictement scientifique, dont il a pu faire l'objet, sont, tout simplement, intolérables.

Je tiens aussi à remercier madame Andrée Brunet, professeur de droit privé à Paris-IX, qui m'a mis en confiance et m'a encouragé à continuer mes recherches foncières. Enfin, à Michel Liu, qui m'a si souvent vu envahir son bureau avant de disparaître pendant tant de mois, et dont la patience, la gentillesse et la générosité furent sans égal pendant ces sept dernières années. Nos échanges furent toujours enrichissants. Il a été pour moi un grand professeur et pas seulement au sens académique du terme.

Je ne crois pas qu'il y ait assez de mots pour remercier ma famille, petite et grande, qui m'a constamment soutenue. À ma mère, Marie-Hélène Teriinavaroa Salmon-Bambridge, à mes oncles et tantes et à tous mes cousins, sans oublier Jean-Marc et Vaea. À mes frères et sœurs, Maïana, Temanava, Vetea, Teariiiaevarua, Philippe, Patrick et Ghislaine, Marianne, Marc, et en particulier à Rémy. À tous, un grand merci qui me rend éternellement redevable à leur égard.

Enfin, à tous ceux que je n'ai pas pu citer dans ces remerciements, ces personnes et personnages de l'ombre sans qui ce travail n'aurait pas été possible, qui ont choisi de garder l'anonymat et de rester dans le secret, atmosphère qui est si chère à la sociologie polynésienne.

Tamatoa Bambridge,
Tahiti, le 5 mars 2008

INTRODUCTION

1 - OBJET, PROBLÉMATIQUES, CADRE THÉORIQUE

Introduction : la question foncière

Ce travail de sociologie prend pour objet l'étude de la question foncière aujourd'hui dans l'archipel des Australes de la Polynésie française. Cette étude porte sur la période contemporaine qui débute vers le début du XIX^e siècle, c'est-à-dire à partir des années 1800-1830, au moment où les premières influences européennes commencent à se faire sentir dans cette région. Elle concerne ceux que Douglas Oliver et Paul Ottino nomment les «Tahitiens», habitants des îles de la Société, des Tuamotu et des Australes. Nous souhaitons aborder dans la région des Australes un ensemble de questions liées au «foncier»¹ qui retiennent en ce moment l'attention de la communauté scientifique, dans le domaine de l'anthropologie juridique². Considérant l'étendue des rapports sociaux qu'implique le terme «foncier» (facteurs économiques, juridiques, techniques agricoles, politiques de développement, etc.), notons que le substantif foncier renvoie essentiellement dans notre étude aux revendications foncières générées par l'irruption du système étatique et centralisé dans le champ social³.

1. Foncier : au sens classique du terme, adjectif qui provient du mot latin *fundus* signifiant «fonds de terre» employé à l'époque féodale pour désigner une «seigneurie» ou une «tenure». Puis, à l'époque coloniale, le terme «foncier» devient un terme juridique, utilisé par les catégories du droit féodal en France, projeté dans les pays coloniaux (Verdier, 1982, pp. 133-134). Utilisé comme substantif, le terme foncier désigne «l'ensemble particulier des rapports sociaux ayant pour support la terre ou l'espace territorial». Concernant ces définitions, voir Le Roy (1991, 1998), Ciparisse (1999).

2. Les remarques formulées par Trutz von Trotha (1991) dans l'avant-propos du numéro 21 de *Droits et Culture*, pp. 7-15, semblent particulièrement appropriées à l'approche de notre travail : «... au sens sociologique du terme, l'anthropologie du droit ne constitue pas une discipline ; elle focalise les intérêts des chercheurs aux orientations disciplinaires différentes...» Voir également, K. et F. von Benda-Beckmann (1991), pp. 73-86, 87-102 ; J. Griffiths (1986).

3. En Polynésie française et plus particulièrement aux Australes, la notion de «revendication foncière» renvoie à deux acceptions précises. Il s'agit, dans un premier cas, des revendications générées par les réformes foncières du siècle dernier et du milieu de ce siècle. Il s'agit dans un second cas des revendications de terre qui découlent de l'existence d'une juridiction civile et devant laquelle s'exercent les revendications et les partages de terres actuels.

Indiquons également que par «foncier», nous ne nous intéressons pas à tout ce qui relève des questions de développement telles qu'elles peuvent être débattues et mises en œuvre par différents acteurs locaux, étatiques et internationaux. Je préfère le préciser immédiatement car l'intérêt que les lecteurs préoccupés par ces questions pourront trouver dans cette étude, réside dans le fait que nous abordons un ensemble de questions et de problèmes qui, à mon avis, se situent en amont des préoccupations liées au «développement». Selon toute apparence et en tout cas pour la Polynésie, tant que ces questions n'auront pas été posées correctement, nous risquons de n'assister qu'à des manifestations superficielles d'un «développement».

Précisons maintenant les différentes composantes du problème que nous souhaitons traiter. La difficulté de proposer une définition du terme *foncier* comme point de départ d'une étude sur ce sujet est réelle dans le Pacifique, et surtout en Polynésie orientale. Si, comme l'affirme Chauveau, le droit foncier n'existe pas disjoint des «structures sociales», alors ce que l'on entendrait par «droit foncier» pourrait bien être le point d'arrivée d'une étude et non son point de départ, car l'attention doit se focaliser en premier lieu sur les «structures sociales»⁴. Dans l'acception générale de cette dernière notion, les études sociologiques et anthropologiques menées dans le Pacifique ont permis de préciser les éléments les plus fondamentaux de la structure sociale, notamment les spécificités du système de la filiation indifférenciée ou «cognatique»⁵. Depuis et à leur lecture, notre

4. Chauveau (1996). D'un point de vue étatique, le droit foncier est l'ensemble des principes qui stipulent les règles concernant l'accès à la terre et à son administration, déterminé par la législation étatique. Dans une acception sociologique, le droit foncier est également l'ensemble des pratiques locales instituant des droits et des devoirs pouvant largement s'écarter du droit foncier étatique et même s'opposer à lui aussi bien substantivement que procéduralement. En ce qui concerne la double acception, juridique et sociologique de la notion de *droit foncier*, voir en particulier : Chauveau (1982, 1996), Le Roy, Karsenty, Bertrand (1991), Le Roy (1999, 2001).

5. R. Firth (1936, 1957), Fortes (1953), E. R. Leach (1962), B. Finney (1965), W. Goodenough (1955, 1970), Panoff (1965, 1966 b, 1970), P. Ottino (1972). Remarquons que pour les théoriciens de l'anthropologie de la parenté, les termes «filiation cognatique» constituent une hérésie car le terme cognatique désigne des critères d'affiliation et non de filiation. Les termes de «filiation bilinéaire ou indifférenciée» semblent alors plus appropriés.

compréhension de la structure sociale, en matière de parenté et de terre, s'est considérablement accrue.

Toutefois, les questions relatives à la construction de l'État et de son influence dans le champ social sont, paradoxalement, tenues à une bonne distance de la discussion des changements intervenus sur le plan de la structure sociale. La reconnaissance d'imbroglios juridiques et normatifs est manifeste mais ne fait pas l'objet d'une étude spécifique⁶. Sur un plan politique, en Polynésie française, la constatation de l'échec des politiques étatiques en matière de filiation comme en matière foncière a donné lieu à des velléités réformatrices incapables de traiter les fondements mêmes des questions soulevées. Leur mise en place apporterait plus d'inconvénients que d'avantages, de telle sorte que ces réformes passent rapidement à la trappe des oubliettes⁷. C'est donc le statu quo qui semble prédominer.

Dans le Pacifique, l'hétérogénéité des sources normatives est d'autant plus importante que l'avènement de l'État vient se superposer à d'autres modes d'organisations locales du foncier. L'acteur étatique apparaît bien comme faisant partie du champ social étudié, et il n'est qu'un acteur parmi d'autres, interagissant avec des groupes dont les modes de constitution et de développement ne peuvent être ignorés.

Les normes dites autochtones posent plus de problèmes qu'elles n'en résolvent. Il est peut-être possible de décrire les normes autochtones et leur logique en prenant soin d'énoncer les indicateurs servant à l'analyse et les caractéristiques étudiées qui y sont soumises. Il faut tout de même reconnaître que la complexité de la

6. Panoff (1970), pp. 45-48, P. Ottino (1972), pp. 43-45, 47-49, 333-334, 426-427. Dans le cas polynésien, quelques études furent menées sur des terrains connexes, agricoles : M. Panoff (1964), F. Doumenge (1971), F. Ravault (1978).

7. Voir par exemple : *Les recommandations de la Commission d'amélioration du régime foncier* (1956-1958) présidée par G. Coppenrath ; Lejeune (1952) : *L'indivision et l'insécurité des transactions immobilières dans les EFO* ; *L'indivision dans les EFO, recherche d'une solution*. Document transmis par le président de la Chambre de commerce au gouverneur des EFO (1952), *Projet de loi portant création de juridictions foncières en Polynésie française* (1960) ; J. Solari (1961) : *L'indivision et la sécurité des transactions immobilières en Polynésie française* ; La délibération n° 96-0323/AT du 7/04/1994 fixant la composition, l'organisation et la fonction du collège d'experts en matière foncière. Lequel collègue n'a été sollicité qu'une fois, en 1997.

description tient au moins en partie au fait que la logique autochtone est génératrice de normes mais est aussi perméable aux influences extérieures, notamment étatiques⁸. Le problème est alors de traiter ensemble les questions foncières qui sont relatives aux problèmes de la filiation, des statuts sociaux et de l'influence étatique⁹.

L'objet de la recherche

Les anthropologues et les sociologues ont sévèrement critiqué la destruction des normes «traditionnelles» du fait de l'application inconsidérée du code civil français à des situations foncières relevant de principes fondamentalement différents. Ils ont, en outre, constaté la forte résistance que les normes traditionnelles opposent à l'influence de la régulation étatique¹⁰. Leur approche beaucoup plus «locale» a permis de mettre en évidence l'autonomisation de la question foncière et d'une régulation locale échappant aux catégories et au champ étatique¹¹. La question foncière, à laquelle nous associons étroitement l'influence étatique, est bien contemporaine et autonome en tant qu'objet de recherche, à partir du moment où la terre est l'objet d'interprétations et de pratiques divergentes. La terre devient le théâtre de normes contradictoires entre une organisation locale productrice de normes et une organisation étatique qui impose une représentation et des pratiques foncières d'inspiration occidentale.

8. Dans cette optique : S. F. Moore (1978), L. Nader (1978), J. Griffiths (1986), Chiba (1986), N. Rouland (1988), J. P. Chauveau (1996).

9. Notons que nous en restons là à un niveau fondamental ou «structurel» du problème de recherche où la question de la *structure sociale* du système de la filiation indifférenciée apparaît au premier plan. Ainsi que nous l'avons déjà indiqué, ce qu'implique le substantif foncier devient le point d'arrivée et non le point de départ du problème de recherche. Par ailleurs, la question du «capitalisme» se développant en connivence avec la construction du modèle étatique n'est pas abordée et fera l'objet d'une autre étude.

10. À titre d'exemple, P. Ottino (1972), chap. 5, p. 167 : «À plusieurs reprises, notamment en matière de transmission de patronymes, le principe indifférencié (de la parenté) est apparu suffisamment fort pour contrecarrer les conceptions juridiques et règles légales occidentales, pourtant introduites en Polynésie orientale depuis plus d'un siècle».

11. Voir Panoff (1964, 1966, 1970), P. Ottino (1972), F. Ravault (1979), J.F. Baré (1987).

Dans cet esprit, il semble se jouer une pièce de théâtre à plusieurs acteurs (l'organisation locale, étatique, para-étatique, etc.). Le champ social est traversé par des logiques où les ambiguïtés des références à des statuts anciens ou nouveaux, sont manifestes. Ce champ social n'est pas seulement composé de plusieurs acteurs mais semble être caractérisé par le fait qu'il s'agit d'un terrain à plusieurs scènes. Chaque scène témoigne d'une référence à des temporalités spécifiques, est porteuse de valeurs sociales et de légitimités distinctes, et l'organisation des statuts sociaux y semble tout aussi différente. Il arrive que les acteurs en question aient une scène particulière en commun, mais toute la situation ne peut être décrite à partir de ce point de vue unique. De part et d'autre, les normes peuvent être générées bien avant la rencontre des acteurs sur une même scène. C'est au contraire par la restitution de la richesse des relations sur les scènes occultes que nous pourrions mieux comprendre les enjeux qui se nouent sur la scène exposée à la lumière. On comprend dès lors que pour saisir l'ensemble de ces dynamiques sociales qui ont noué des liens étroits au fil du temps, l'étude de la fonctionnalité des schèmes symboliques dans les champs sociaux, devient primordiale.

Ce livre est divisé en trois parties. Dans une première partie (chapitres 2 à 4), nous évoquons les normes foncières préeuropéennes dans l'archipel des Australes et montrons comment ces normes ont été transformées lors des contacts avec les Européens, les missionnaires, puis dans la situation coloniale. Dans un premier temps, nous voudrions décrire des normes polynésiennes anciennes, non pas que nous partagions une vision substantialiste des normes foncières polynésiennes — les normes évoluent —, mais celles-ci ont si souvent été mal interprétées qu'il convient de les réexaminer. Puis la question sera de savoir ce que va nous montrer l'analyse des processus d'acculturation foncière et juridique. Quels en seront les impacts sur la structure sociale autochtone ?

Dans une seconde partie (chapitres 5 à 8), nous décrivons aujourd'hui comment les relations foncières sont construites localement à partir des catégories des acteurs. Ainsi que le rappelle le professeur Rouland, les communautés «traditionnelles» sont marquées par l'oralité juridique. Dans ces sociétés, les écrits sont peu nombreux, les chartes constitutionnelles sont plus orales qu'écrites et il est important d'accorder à l'oralité la capacité de créer des nor-

mes, de les légitimer et de les faire partager. À ce titre, apparaissent différents types de récits oraux que l'on retrouve de plus en plus sous une forme écrite. À quelles temporalités sociologiques et juridiques nous renvoient ces différents types de récits ? En outre, les modalités par lesquelles le consensus social est produit sont étroitement liées aux modalités précédentes par lesquelles la communauté locale a construit son historicité, faite de conflits, d'antagonismes et parfois de dénigrement de l'histoire elle-même. En analysant les modes locaux de production du consensus social et en se fixant sur un aspect de la question ayant trait aux relations entre les groupements et les terres nous montrons comment les principes structuraux de la filiation et des terres sont actualisés dans les champs sociaux locaux. Les statuts sociaux interviennent directement dans le mode de construction de l'histoire et dans le mode de production du consensus social.

Dans quelle mesure les normes étatiques participent à la transformation du champ des relations foncières dans l'archipel des Australes ? L'influence étatique au siècle dernier apparaît comme une rencontre culturelle «forcée». L'administration étatique impose sa domination. Une autre dimension de l'influence étatique a trait à la mise en place d'un cadastre. Comment cette influence a contribué à une accélération du caractère pluraliste du champ social ? Enfin, nous remarquerons que l'influence des normes d'origine étatique se fait aussi à l'invitation des membres des communautés locales. Les revendications actuelles n'ont plus un caractère «forcé» comme au siècle dernier mais elles sont initiées par les membres résidents ou non des sociétés de la région des Australes. Les influences étatiques (chapitres 4, 7, 8) peuvent apparaître comme cumulatives d'un premier abord. Toutefois, il convient à chaque fois de cerner comment ces influences furent reçues localement et non de décrire une histoire quasi évolutionniste, souvent soutenue par les tenants du centralisme étatique.

La troisième partie (chapitres 9 à 14) va nous permettre de décrire l'interaction des différentes temporalités dans le champ foncier des Australes.

Nous essayons de montrer comment, à l'occasion des revendications actuelles, où l'acteur étatique exerce une influence à l'invitation des membres des communautés locales, la temporalité locale

se maintient lors de ces revendications. La référence aux valeurs sociales est ici particulièrement explicite. De même que certains aspects de l'action sociale (la transmission du savoir, les modalités par lesquelles l'autorité familiale est respectée ou «se fait respecter»), seront restitués.

Tenant compte de la structure sociale indifférenciée polynésienne, nous renverserons la problématique d'étude en montrant comment la terre modèle la parenté. Les conclusions que nous allons tirer de ce chapitre sont très importantes car, comme dans l'étude de P. Ottino à Madagascar (1999) mais dans un tout autre contexte, nous tenterons de montrer que la structure sociale peut s'accommoder d'une variété d'organisations sociales distinctes. Cette accommodation n'est toutefois pas sans limite. S'il y avait une disjonction totale entre ces deux niveaux de la réalité, nous entrerions alors dans le cadre d'un changement de structure au sens le plus achevé du terme. En outre, il est essentiel de montrer les mécanismes très concrets de la régulation de l'autorité (statuts, contrôle social, mobilisation de l'opinion publique, accommodation sociale) qui permettent de maintenir l'autonomie des normes locales dans le champ foncier. Nous procédons de la même manière en ce qui concerne la sphère de la régulation des conflits, mettant en évidence les mécanismes de la régulation : évitement, contrôle social, interprétation des conflits récents. Au terme de cette étude des relations foncières dans la région des Australes, nous pourrions étudier les problèmes posés par la constitution d'un droit foncier autochtone.

Questions d'étapes

Afin d'étudier l'ensemble des questions que nous venons de présenter, nous nous sommes heurtés d'emblée à plusieurs problèmes. Il était impossible de mener une étude exhaustive de toutes les appropriations de terre sur toutes les îles Australes. Le travail devenait absolument insurmontable. Il a fallu procéder à partir d'échantillons représentatifs des revendications foncières. Dans le cadre de l'étude des relations entre les régulations étatique et locale, deux options nous étaient offertes.

a) Soit, nous procédions dans chaque île (sauf Rapa où nous ne nous sommes pas rendus) à une étude relativement complète d'une

commune ou d'une section de commune à l'instar de ce que Panoff a pu faire à Auti (Rurutu) puis à Mataura (Tupuai)¹². Cependant, cette perspective avait plusieurs inconvénients. D'une part, nous aurions sans doute eu une bonne vision du fonctionnement des normes traditionnelles dans ses rapports avec le droit étatique à partir de la commune sélectionnée, mais, ainsi que le remarque Ottino, il nous aurait manqué la perception des groupes émigrés¹³, leurs rapports aux droits étatiques et traditionnels, leurs rapports aux groupes restés dans les villages. Par ailleurs, nous savons qu'historiquement les groupements de parenté se sont transformés et nous allions très rapidement être submergés par une multitude de données car les terres appropriées par les groupes étant délocalisées, nous serions vite aperçu que travailler à l'échelle d'un village était insuffisant pour rendre compte des situations parfois très complexes.

b) Il était possible, plutôt que de partir des villages aux Australes, de commencer par étudier les dossiers de revendications foncières aux Australes aujourd'hui, depuis la perspective de la régulation étatique. Cette option résolvait plusieurs problèmes et en soulevait d'autres. Nous savons que seules Tupuai et Raivavae avaient connu la procédure des *tōmite* (titre de propriété au siècle dernier) et que l'appropriation des terres, comme à Rangiroa, y était plus facile à saisir dès le début des revendications. Toutefois, le problème allait se poser plus particulièrement en ce qui concerne Rurutu et Rimatara car elles n'ont connu aucune procédure de revendication au siècle dernier. Seuls les cadastres pouvaient nous aider à cerner les appropriations des terres car les personnes individuelles (ou en association avec d'autres) avaient inscrit leurs noms sur les procès-verbaux de bornage. Enfin, Rapa était le cas le plus délicat car il n'y avait ni revendication (tout au moins officiellement), ni cadastre. Toutefois, depuis les années 1950, il y a eu de nombreux recours en reconnaissance de propriété aux Australes y compris quelques tentatives à Rapa. Nous avons donc choisi la seconde option et avons dû procéder en plusieurs étapes.

12. Panoff (1970).

13. P. Ottino (1972), pp. 322-326.

1) La première étape fut de choisir les dossiers judiciaires en matière foncière, de manière à ce que ceux-ci soient représentatifs de l'ensemble des représentations et des pratiques sociales en cours aux Australes. Nous avons certes commencé par consulter quelques dossiers chez des avocats à Papeete mais cela s'est révélé très vite insuffisant. Peu d'avocats avaient traité des affaires aux Australes, tout au moins le volume d'affaires se révélait nettement insuffisant. En outre, Ottino indique qu'à Rangiroa :

«la majorité des habitants des atolls obligés de s'accommoder d'un système aussi peu satisfaisant dès son origine, l'ignorent lorsqu'ils le peuvent, rusent et trichent lorsqu'il s'impose à eux, conscients seulement que le droit des «gens de Papeete» absolument étranger à leurs conceptions est susceptible de leur apporter plus de désagréments que d'avantages et qu'il faut s'en garder comme du diable (*tiāporo*). Pour les vieilles personnes, ce ne sont là que des manœuvres malhonnêtes et indignes destinées à tromper (*tāviri*). Les gens de bien s'en gardent et il n'y a que les "éhontés" peu scrupuleux qui osent s'en prévaloir»¹⁴.

Aussi, en suivant cette voie, nous nous attendions à de nombreuses attitudes de méfiance des personnes aux Australes. Cela s'est révélé vrai dans certaines situations tandis que nous avons rencontré d'autres attitudes dans d'autres. Les premières comme les secondes n'étaient pas sans intérêt comme nous le verrons par la suite. Les avocats écartés, nous pouvions alors, soit travailler directement à partir des dossiers au palais de justice de Papeete, soit rechercher un service administratif public parajudiciaire dont la fonction était de traiter les affaires foncières. Le Service des affaires de terres était justement un service public spécialisé dans le traitement des dossiers fonciers.

2) Après avoir obtenu les autorisations nécessaires pour travailler au sein du Service des affaires de terres (SAT) et des services administratifs annexes (Fichier hypothécaire, service du Cadastre, Domaine, etc.), nous avons :

14. P. Ottino (1972), p. 49.

– dépouillé une grande partie des dossiers fonciers judiciaires en Polynésie française au moins depuis les années 1950, et la totalité des dossiers concernant les Australes (voir l'annexe 2) ;

– eu accès aux fichiers hypothécaires des personnes, ce qui nous donnait un recul historique intéressant car nous pouvions analyser les partages qui avaient parfois eu lieu bien avant les dossiers judiciaires analysés ;

– étudié l'ensemble des généalogies reconstituées sur une base légale puisqu'elles dépendent de l'existence de fiches d'état civil. Ces généalogies ont été systématiquement comparées avec les *paraupapa* (paroles sur les généalogies) et dans les discussions avec les personnes impliquées. Ces divers travaux auront duré environ six à huit mois étalés sur deux années.

Il importe de faire quelques remarques à propos du choix des dossiers fonciers aux Australes. Tous les dossiers ayant trait aux Australes ont été étudiés et nous avons choisi de présenter les dossiers qui sont représentatifs de tous les autres. Cela étant dit, il existe également des dossiers qui sont en partie déviants par rapport à ceux que nous avons traités. Ces dossiers n'ont pas été écartés mais feront l'objet d'une analyse séparée dans le cadre de la partie III. En ce qui concerne la population étudiée, il s'agit dans tous les cas de personnes ou de groupements ayant obtenu l'assistance judiciaire, c'est-à-dire la gratuité des services administratifs dans le cadre de leurs revendications, en raison de leur modeste condition. Notons que la totalité des personnes impliquées dans cette étude appartiennent à la catégorie culturelle des *taata mādhī* ou *taata tahiti* (Polynésiens ou Tahitiens)¹⁵.

15. À ce sujet, Ottino (1972), p. 51, notait que : «les idées mal formulées relatives à l'ensemble de leur organisation familiale et sociale et surtout la manière dont ils agissent, les attitudes en matière économique, les non-consommations destinées à des consommations différées plutôt qu'à des investissements, la conviction que la richesse dépend du nombre de terres et non pas de la manière dont sont employés les revenus, montrent que les *taata mādhī* restent profondément polynésiens et que les liens avec le passé le plus lointain, et contrairement à une opinion admise, restent encore très solides. Une grande partie des anciennes convictions religieuses survivent dans des superstitions certainement aussi présentes et agissantes que les doctrines de l'Église catholique».

Aux Australes, il convient de rectifier le fait que la religion catholique est peu représentée et qu'en grande majorité, cet archipel est resté entièrement fidèle à la religion de l'Église évangélique protestante importée par les premiers missionnaires. Il n'y a que Tupuai qui connaît

3) L'étape suivante fut de se rendre sur les terrains :

– de procéder aux vérifications dans les faits des dossiers judiciaires censés être classés puisque des décisions de justice avaient été rendues de manière définitive ;

– d'analyser les décalages entre les dossiers et les faits dans la réalité. Beaucoup de partages amiables n'ont pas été transcrits, beaucoup d'autres ne tiennent absolument pas compte des conceptions légales occidentales et sont illégaux au regard de ce même droit tandis que les personnes sont quasi unanimement satisfaites par l'état des choses. D'autres dossiers sont effectivement classés sur le plan judiciaire mais ont donné lieu à des arrangements amiables par la suite entre les personnes et les groupes. Enfin, d'autres sont perpétuellement réouverts et durent maintenant depuis l'époque des *tōmīte* (titres de propriété depuis le début du siècle). Dans ces derniers cas, c'est aux îles du Vent et aux îles Sous-le-Vent que ces situations-là se produisent le plus tandis qu'aux Australes ces affaires perpétuellement réouvertes ont pris une tournure plus politique que judiciaire ;

– enfin, compte tenu du nombre élevé de personnes qui, sur le plan généalogique, sont impliquées dans une même affaire foncière (quarante au minimum à Rurutu, jusqu'à trois cents personnes à Raivavae) et dont une grande majorité ne vit pas sur l'île elle-même, il est évident que le «terrain» ne comprend pas seulement les îles de l'archipel des Australes mais également les personnes vivant essentiellement à Papeete et dans sa banlieue. Nous avons retrouvé ces personnes grâce aux nombreux renseignements indiqués dans les dossiers fonciers. Nous avons donc discuté avec des personnes non seulement dans les îles Australes mais également avec celles qui vivent depuis longtemps dans la capitale, dont un certain nombre sont nées à Tahiti et ne se sont jamais rendues aux Australes. Ce travail a duré environ dix à douze mois (étalés sur trois ans).

six religions différentes [Ce sont les religions des églises évangélique (760 fidèles), mormone (530), catholique (300), sanito (200), adventiste (43) et les Témoins de Jéhovah (20). Source : ITSTAT (1988).] mais où les protestants demeurent majoritaires en nombre de fidèles, tandis que dans les autres îles, les fidèles de l'Église évangélique représentent pratiquement 100 % des personnes. Enfin, il convient de noter que «*taata māōhī*» est une catégorie culturelle avant d'être une catégorie sociale même si les deux catégories peuvent se recouper. Cela mériterait évidemment une étude en soi qui est en dehors de notre sujet.

4) En fin de parcours, nous avons accompagné un juge forain qui faisait une tournée à Tupuai et à Rurutu. La justice foraine est le seul lien du système judiciaire étatique et centralisé avec les îles Australes. Il est organisé environ deux ou trois tournées foraines par an aux Australes et le temps passé dans une île donnée dépasse rarement deux jours. Au cours de ces deux jours, les affaires traitées sont de toute nature : adoption, problème de terre, vol, escroquerie, etc. On peut néanmoins distinguer deux types d'affaires ; celles qui sont en cours au tribunal de Papeete et pour lesquelles le juge forain vient procéder à des vérifications ordonnées par le tribunal : audition des témoins, tirage au sort, etc. Le second type d'affaires concerne celles pour lesquelles des personnes saisissent l'occasion du passage du juge et se présentent spontanément pour demander des conseils, une opinion « éclairée » sur les démarches à entreprendre pour régler un problème. Les situations rencontrées sont extrêmement intéressantes du point de vue qui nous occupe et nous aurons l'occasion d'y revenir. Brièvement résumées, telles sont les étapes qui ont guidé notre travail.

Conventions d'écriture

Compte tenu de l'importance et de la récurrence des termes en tahitien et propres aux Australes qui vont être utilisés dans cette étude, il importe de préciser que nous n'avons pas opté pour la graphie de l'Académie tahitienne en raison de la lourdeur qu'impliquent les différents types d'accents. Nous avons choisi la graphie qui est utilisée dans la méthode d'apprentissage de la langue tahitienne de Mirose Paia et de Jacques Vernaudeau¹⁶ et qui s'inspire directement des travaux de Turo Raapoto. La lecture en est d'autant facilitée tout en soulageant le texte de la succession de la glottale (') et de la longue (ˊ), remplacées par un accent circonflexe (^). Par exemple, «ô» plutôt que «'ō», comme dans «ôpū» au lieu de «'ōpū». La glottale (') entre deux voyelles identiques est omise à l'écrit alors qu'elle est prononcée oralement (par exemple, *fetii*, plutôt que *feti'i*).

16. Mirose Paia et Jacques Vernaudeau (1999, 2nde édition).

Ensuite, nous nous excusons par avance auprès des personnes interrogées pour n'avoir pas conservé l'écriture des mots propres aux langues des Australes (en particulier Rurutu, Rapa et Raivavae), par ailleurs relativement proches du tahitien. Cela ne fera qu'alimenter les critiques très pertinentes quant à l'impérialisme qu'exerce le tahitien par rapport aux autres langues en vigueur en Polynésie. Enfin et par convention, les termes tahitiens employés dans ce texte restent invariables (au féminin et/ou au pluriel). Par exemple, «les *fetii*» plutôt que «les *fetiis*» (les parents). Cela peut paraître déconcertant de prime abord pour un lecteur français mais correspond d'assez près à la pratique grammaticale et lexicale polynésienne.

Première partie

**CONTINUITÉS ET CHANGEMENTS
DANS LES ÎLES AUSTRALES**

2 - LA SOCIÉTÉ ANCIENNE : LA DYNAMIQUE DE LA STRUCTURE SOCIALE

Position de la question

L'anthropologue Douglas Oliver dans *Ancien Tahitian Society* remarquait que les relations entre les groupes et au travers de la hiérarchie sociale ont souvent été déformées par les témoignages des premiers navigateurs et des missionnaires. Dès l'époque des contacts, la tentation est grande d'appliquer à cette société «féodale» nouvellement découverte les termes et les concepts propres aux sociétés féodales anglaise et française. Dans ce chapitre, nous entendons décrire et analyser les «normes foncières» en vigueur avant le contact avec les Européens¹⁷. Quels sont ces deux types d'unités sociales, les «congrégations de parenté»¹⁸ et les chefferies, qui prévalaient au XVIII^e siècle ? Comment ces unités étaient-elles organisées ? Questions que nous allons tenter d'éclaircir dans l'archipel des Australes.

L'origine des sociétés polynésiennes

On connaît maintenant l'origine des sociétés polynésiennes, peut-être en Indonésie, affirme Y. Sinoto (1980), sans doute quelque part dans le Sud-Est asiatique avance É. Conte (2000). Les modèles du peuplement océanien ne sont cependant pas précis et il convient de rappeler qu'en l'état actuel des recherches archéologiques, nous en sommes toujours au stade des hypothèses. Il existe deux modèles prédominants du peuplement de l'Océanie par les Polynésiens (Conte, 2000). Le premier, produit par Emory et Sinoto, considère que les îles Marquises furent peuplées à partir de la Polynésie centrale (Tonga et Samoa) entre 680 et 1020 après J.-C., avant d'abor-

17. Notons que la plupart des informations recueillies datent de la fin du XVIII^e siècle.

18. «Congrégation de parenté» est un terme que nous empruntons à D. Oliver (1974, 1978). Congrégation, pour signifier le caractère religieux du groupement en question, tant il est admis que tous les actes de la vie quotidienne revêtent un caractère religieux dans la vie des Polynésiens.

der les autres archipels marginaux (Hawaii, Nouvelle-Zélande, île de Pâques). Le second modèle, celui de P. Kirch (1986) procède à un recalibrage des dates connues et critique l'idée implicite dans le premier modèle de l'isolement des îles polynésiennes. Tenant compte de la capacité des Polynésiens à effectuer de longs voyages aller-retour, Kirch suggère que l'«isolement» entre la Polynésie centrale et la Polynésie orientale était très relatif. Dans cette perspective, la Polynésie orientale aurait sans doute été peuplée au II ou III^e siècle avant J.-C.

En réalité, selon É. Conte, la situation actuelle est celle où «[...] nous en sommes, sur cet important problème de peuplement comme sur bien d'autres, au point où notre esprit critique nous invite à remettre en question les modèles anciens, sans pouvoir encore en formuler d'autres qui soient satisfaisants»¹⁹.

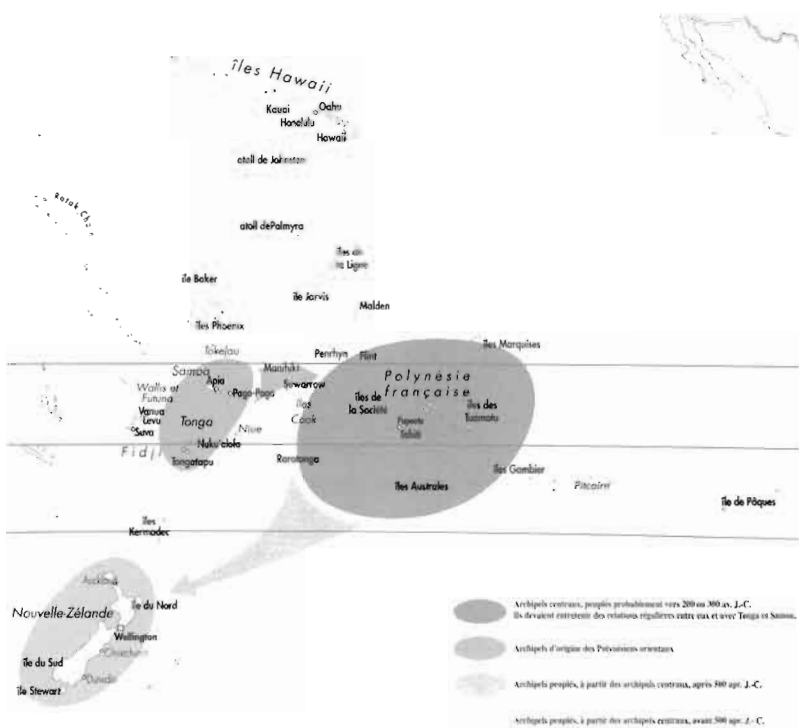


Figure 1. Carte des migrations polynésiennes

19. É. Conte, 2000, p 128.

Espace géographique des Australes

On ne connaît aucun nom européen qui fonde l'unité des cinq îles de Rimatara, Rurutu, Tupuai, Raivavae et Rapa. Parfois nommé « îles Toubouai » au XIX^e siècle, le nom « Australes » ne s'est imposé qu'au XX^e siècle. Cet archipel est composé de cinq îles localisées aux alentours du tropique du Capricorne à environ 200 kilomètres l'une de l'autre sur une ligne est-ouest, formant ainsi un continuum géographique avec le sud de l'archipel des îles Cook. L'île de Rapa est la plus au sud de l'archipel des Australes. Au total, la surface immergée ne dépasse pas les 145 km².

Les reliefs sont très diversifiés d'une île à l'autre. Rurutu présente des falaises s'élevant à près de 150 mètres au-dessus du niveau de la mer et qui abritent de nombreuses grottes. Le plateau à l'intérieur de l'île peut atteindre jusqu'à 1,8 km de large, avec un sommet culminant à 383 mètres, le mont Taatioe. L'île ne dispose pas de lagon, contrairement à Tupuai qui est protégé par un large lagon pouvant atteindre jusqu'à 4 km dans sa partie la plus large. Tupuai (45 km²) dispose de larges plaines parfois marécageuses, se prolongeant par un col, Huahine, à l'intérieur de l'île. À contrario, l'île de Raivavae (20 km²) est très montagneuse avec une ligne de crête atteignant 420 mètres, le mont Hiro. Raivavae bénéficie d'un grand lagon parsemé de 18 îlots dans sa partie ouest. L'île de Rimatara ressemble dans une moindre mesure à Rurutu mais est plus petite (8,5 km²) et ne dépasse pas les 83 mètres d'altitude. Enfin, Rapa est l'île la plus élevée (650 mètres) et la plus grande après Tupuai (41 km²). Son relief accidenté et l'absence de lagon rappellent à bien des égards les îles Marquises. Une double ligne de crête domine la baie de Ahurei à l'est.

Comme pour l'ensemble de la Polynésie orientale, on peut considérer qu'il y a deux saisons. Une saison tropicale humide, d'octobre à avril, et une saison tropicale tempérée, plus fraîche, de mai à septembre. Plus que les autres îles, Rapa, localisée au sud, est exposée aux dépressions tropicales et les températures oscillent entre 32 °C en mars et 9 °C au mois d'août. Les saisons sont moins marquées dans les quatre autres îles même si les températures peuvent varier entre 12 °C et 26 °C. Des cyclones balayaient régulièrement ces îles très exposées aux dépressions tropicales.

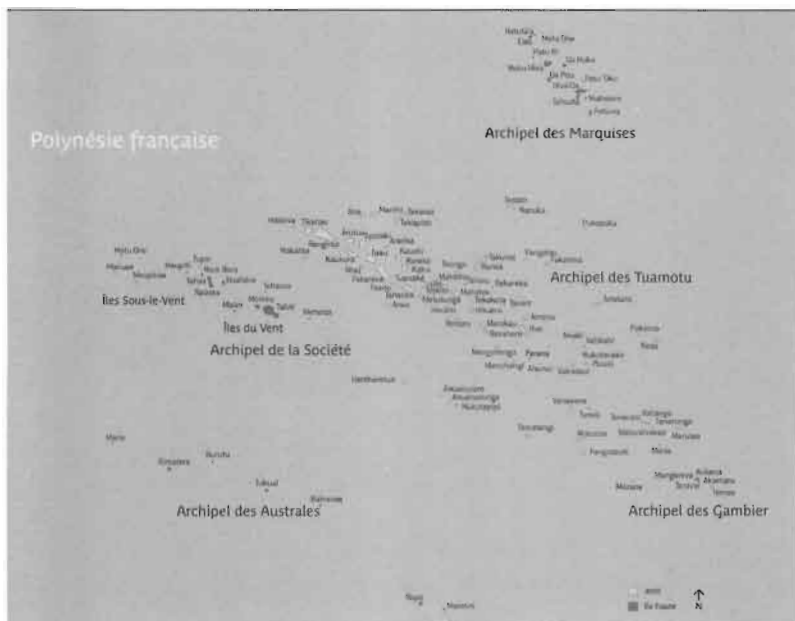


Figure 2. Les cinq archipels de la Polynésie française

L'archéologie des Australes

Il est probable que les Australes et le sud des Cook formaient une même unité culturelle²⁰. Rapa, située beaucoup plus au sud-sud-est que les autres îles, a pu être peuplée, à l'instar des autres îles Australes, lors des migrations entre les îles de la Société et la Nouvelle-Zélande vers le ^x^e ou le ^{xi}^e siècle²¹. Son isolement relatif a permis une évolution culturelle différente, peut-être plus proche de celle de la Nouvelle-Zélande que de celle des autres îles Australes.

Les caractéristiques essentielles des *marae* de l'archipel de la Société se retrouvent aux Australes²². L'archéologue Pierre Vérin

20. Peter Buck (1938), p 344 ; voir aussi P. Kirch, 1986.

21. Selon l'hypothèse de Sinoto (1980). Voir P. Buck (1938), p. 168, qui indique qu'à Rapa, «les tribus portaient le nom d'ancêtres particuliers avec le préfixe Ngari et Nagai selon le modèle en usage en Nouvelle-Zélande».

22. Peter Bellwood a écrit la meilleure synthèse sur ce sujet en 1979 (a), livre toujours d'actualité. Voir aussi P. Bellwood (1979, b).

précise que ses fouilles sur le site de Vitaria à Rurutu ne lui ont pas permis de différencier des périodes précises d'installation. Trois phases sont néanmoins distinguées par Vérin. Une période d'établissement, vers le ^x^e ou le ^xⁱ^e siècle, correspond à l'époque des migrations de l'archipel de la Société vers la Nouvelle-Zélande évoquée par le modèle du professeur Sinoto. Une période d'expansion ou de peuplement des zones côtières (entre le ^xⁱ^e et le ^{xv}^e siècle), puis une période classique (à partir de 1500 de notre ère) est caractérisée par une démographie importante, l'urbanisation des zones côtières et le développement et la stratification du pouvoir politique.

Notons la découverte à Raivavae par Heyerdhal de larges statues de pierre anthropomorphes pouvant mesurer jusqu'à 2,5 mètres semblables à celles trouvées à Nuku Hiva et à Hiva Oa. Sur le plan de l'architecture des *marae*, on trouve les structures les plus simples à Raivavae et à Tupuai, et celles-ci ont tendance à devenir plus complexes à partir de Rurutu jusqu'au sud de l'archipel des Cook. Les *marae* de Raivavae ne possédaient pas de *ahu* (pierres dressées sur le *marae*) et consistaient en des rectangles pavés entourés par des murets formant une espèce de barrière pouvant mesurer jusqu'à 4 mètres²³. Les *marae* de Tupuai ressemblent à ceux de Raivavae, sans *ahu*, bien qu'il semble que le muret d'enceinte n'ait eu que trois côtés²⁴. Certaines traditions indiquent que Tupuai a été peuplée assez tardivement à partir de Raivavae mais aucune recherche archéologique n'a ni confirmé ni infirmé ces dernières. Enfin, si Rapa, île située la plus au sud des Australes, est célèbre pour ses fortifications, on ne connaît pas suffisamment ses *marae* sur le plan archéologique. Il en est de même de Rimatara bien qu'il semble que Rimatara se situe sur le plan archéologique entre Rurutu et Mangaia²⁵.

23. Expédition norvégienne dirigée par T. Heyerdhal (1965) en 1956.

24. R. T. Aitken (1930).

25. Peter Bellwood (1979, a), p. 345.

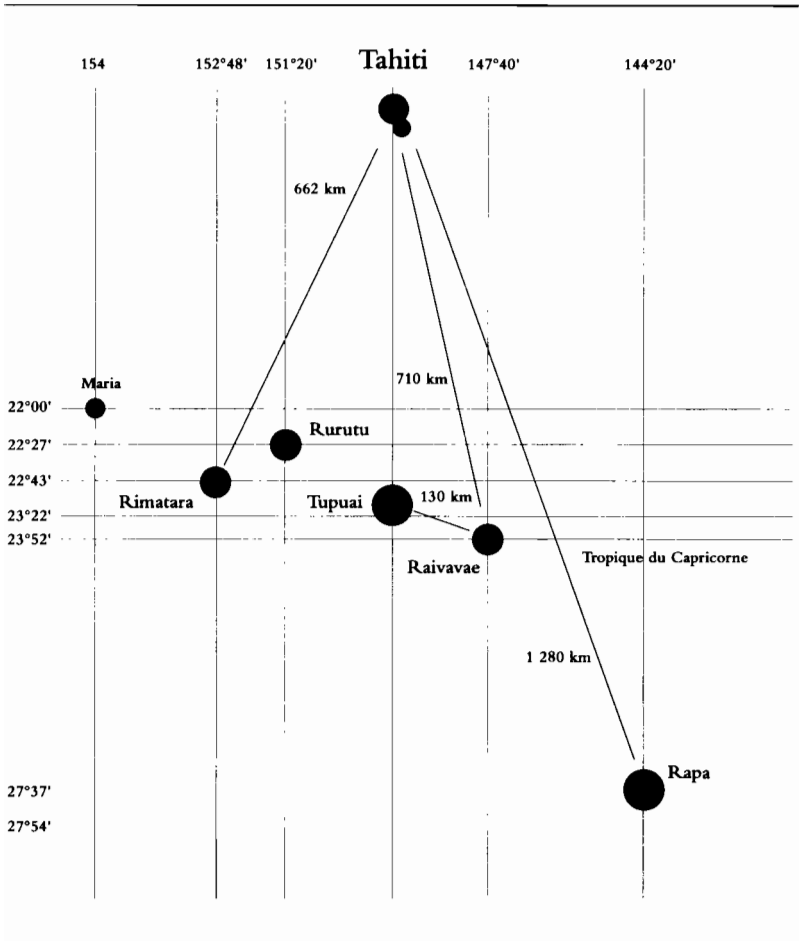


Figure 3. Distances entre les Australes et Tahiti

La société ancienne : l'archipel de la Société et celui des Australes

Les unités sociales

Dans l'ensemble du triangle polynésien (voir la figure 1), il est admis qu'au moins deux unités sociales avaient une importance fondamentale dans la société polynésienne : les congrégations de parenté et les «districts».

Les congrégations de parenté

Dans les îles de la Société, à chaque *marae* correspondant aux congrégations de parenté (*marae tupuna*) étaient associées plus ou moins exclusivement une ou plusieurs portions de terre (et dans certaines situations, des portions du lagon et de la mer). Il semble que quiconque était accepté par le chef de groupement associé au *marae tupuna*, soit par la descendance d'un des membres, soit par l'adoption (*faaàmu*), pouvait jouir de droits d'usage de la terre sur les territoires associés au *marae tupuna*. Il en était de même de tout non-membre marié avec un membre du groupement de parenté, droits qui perduraient même en cas de décès du membre pourvu que ce dernier ne se remarie pas ou ne vive pas avec un non-membre ailleurs²⁶. La congrégation de parenté liée au *marae tupuna* était normalement dirigée par un chef aîné (*matahiapo*), issu de la branche (*âmaa*) aînée du groupe de descendance.

À Tupuai, Morrison en 1789 indique que le *marae tupuna* semble bien plus répandu que le «*marae général*» que nous verrons par la suite. Selon Morrison :

«chaque chef de famille a le sien, et il y a des offrandes et des prières fréquentes sinon régulières»²⁷.

Morrison ne précise pas si les groupes qu'il a observés étaient endogames ou exogames mais il est possible qu'ils ne fussent ni vraiment l'un ni vraiment l'autre²⁸, les partenaires étant relativement libres de leurs choix :

«Ils prennent grand soin de leurs enfants et s'en occupent avec beaucoup de tendresse. Ils n'ont pas de cérémonie de mariage, mais s'unissent et vivent comme mari et femme, tant qu'ils sont d'accord [...]. Tant qu'ils sont d'accord, ils vivent sur les terres de l'un ou de l'autre et s'ils se séparent [...] chacun se retire sur ses propriétés, les enfants ne constituant aucun obstacle et aucun empêchement au choix de nouveaux partenaires»²⁹.

26. D. Oliver (1978).

27. Morrison (1966), p. 51.

28. Selon Aitken (1930), p. 5, Evaarii, un migrant de Raivavae, se rend à Tupuai et épouse une femme du district de Toerau, puis repart pour Raivavae mais en chemin, est séduit par une autre femme du district de Taahuaia à Tupuai. Il s'y arrête et fonde une nouvelle famille.

29. Morrison (1966), p. 46.

En d'autres termes, il est beaucoup plus probable à l'instar des îles de la Société que la résidence du couple leur permettait d'obtenir une terre appartenant au groupe territorialisé de l'homme ou de la femme.

À Raivavae, les témoignages qui nous sont parvenus jusqu'à aujourd'hui sont très précis sur l'importance des congrégations de parenté et de leur *marae*. Papaimoana a Opeta précise d'abord que les *ōpū* sont les groupes de parents fondamentaux de la société de Raivavae :

«*E mau òhipa anaè ia te reira no te mau mataèinaa na te mau òpū ia mau òhipa* (p. 22) » : tous les travaux qui ont cours dans les *mataèinaa*, ce sont les *ōpū* qui s'en chargent.

P. Opeta indique ensuite, comme Linton et Handy aux Marquises et Morrison à Tupuai :

«*Tē vai ra te mau marae no te mau òpū taata, te vai ra te mau marae no te mau Mataèinaa hou ia haere atu ai i te mau vāhi tamāraa. E rave rahi roa ia te mau marae e vai noa nei no te mau mataèinaa e no te mau òpū*³⁰».

Il y a les temples pour les *ōpū taata* et il y a les temples pour les districts avant d'aller sur les lieux de combat. Il y a vraiment beaucoup de *marae* qui demeurent pour les districts et pour les *ōpū*.

Sur l'importance des congrégations de parenté à l'époque ancienne à Rurutu et à Rapa, les sources ne sont malheureusement pas aussi précises. Pour Rurutu, Vérin parle bien des *ōpū*³¹ comme fondement de l'unité sociale mais, par prudence, se refuse à donner plus de précision sur l'organisation sociale de ces *ōpū*. Stokes indique pour Rurutu que cinq «clans» (dans le vocabulaire de Stokes) se situent à un niveau au-dessus de celui des *ōpū*.

Selon Stokes :

«C'est le chef de chaque clan qui était chargé de la distribution des terres. À la mort des personnes, on héritait des terres par les deux parents et par n'importe quelle ligne. Mais le *matahiapo*, aîné du groupe de frères et sœurs concerné qu'il soit un homme ou une femme, était le seul à hériter. Ce dernier accordait ensuite des droits d'usage à ses frères et sœurs et à ses enfants. S'il n'avait pas d'enfants, la terre retournait au chef. Les personnes avaient en outre la liberté de donner cette terre même au chef d'un autre district.»

30. Papaimoana a Opeta (1965) : vol. 1 p. 24 et vol. 3 p. 142.

31. Pierre Vérin (1965 a), chapitre 15, p. 273.

Cette dernière possibilité semble surprenante. Il serait étonnant qu'une terre située dans la sphère d'influence d'un «clan» puisse être «donnée». Néanmoins, compte tenu du fait mentionné par Stokes que les personnes héritent en ligne indifférenciée, il n'est pas impossible à Rurutu qu'une même personne puisse revendiquer des terres en fonction de sa filiation dans plusieurs des «clans» présents sur l'île. Il est toutefois peu probable, comme pour l'ensemble des Australes et ainsi que nous allons maintenant le voir pour Rapa, qu'une personne puisse exercer ses droits d'usage sur une terre si elle n'y résidait pas.

L'ancienne société de Rapa, en dépit de notre absence de connaissance à propos des *marae* comme pivot culturel des familles étendues, connaissait néanmoins une organisation sociale assez proche de ce qui a été précédemment décrit. Rapa, selon Stokes et Caillot, était divisée entre des groupes, chacun avait un chef possédant une autorité sur un territoire exclusif. Comme aux îles de la Société, ce territoire ne comprenait souvent qu'une vallée et les portions de mer adjacentes. Comme à Rurutu, Stokes indique que les groupes n'étaient ni exogames ni endogames, que les alliances étaient indifférenciées et que l'appartenance au groupe se transmettait indifféremment des parents aux enfants. Ce type de filiation indifférenciée implique qu'un même individu pouvait appartenir à divers groupes, les clans dans la terminologie de Stokes, les «États» dans celle de Caillot. Cela demeure néanmoins peu probable et, comme pour le reste de la Polynésie orientale et les Australes en particulier, un individu ne devait exercer des droits d'usage que sur la terre du clan où il résidait.

Nous devons à Hanson, dans les années 1960, la tâche d'avoir examiné les modalités de la tenure foncière dans l'ancienne société Rapa à partir des travaux de Stokes³². Selon cet auteur, la terre appartient au clan. Les individus détenaient deux sortes de droits : l'*araka* et le *moekopu*. L'*araka* était un droit accordé par le chef à tout membre sur une parcelle du territoire. Une fois attribuée par le chef, l'*araka* se transmettait de manière indifférenciée tant aux enfants biologiques qu'aux enfants adoptés. Hanson signale que :

32. Hanson (1973), chapitre II, p. 16.

«chaque individu administrait son *araka* comme il l'entendait au cours de sa vie et pouvait même le prêter à un autre membre du clan»³³.

À la mort de l'individu, l'*araka* devenait la propriété de ses enfants et s'il n'en avait pas, la parcelle revenait au chef qui pouvait la réassigner à un autre membre comme à Rurutu.

Le droit *moekopu* découle directement du principe indifférencié du système de filiation. Stokes écrit en effet :

«Les descendants de parents de clans différents héritaient conjointement des deux parents. Ce droit s'appelle *moekopu*... Le *moekopu*, le droit à un *araka*, était reconnu tant que l'héritier n'entrait pas en guerre contre le clan qui lui cédait l'*araka*. Sinon, il était automatiquement supprimé. Apparemment, les liens de sang étaient plus puissants que l'injonction car il était dit que le descendant d'un clan pouvait briguer du chef un *araka* dans tous les clans auxquels il était légitimement affilié»³⁴.

Ainsi, le clan n'était ni vraiment endogame ni exogame, les mariages interclaniques faisaient que les Rapa avaient des ascendants dans des groupes différents. Le *moekopu* constituait un droit d'usage latent. En définitive, Hanson écrit que :

«Chaque clan avait ainsi un "halo" de membres latents. [...] Ceux-ci pouvaient actualiser leurs droits latents et exploiter les terres d'un clan mais à condition d'habiter sur son territoire. Dès lors, c'est leur appartenance au groupe précédent qui devenait latente. Notons que certains Rapa n'ayant pas d'ascendant dans un clan et ne lui étant par conséquent pas affiliés pouvaient, malgré tout, y habiter et exploiter des terres. C'était le cas entre autres des époux alliés. Enfin, les fugitifs des groupes vaincus dont les terres avaient été prises pouvaient, sans doute, demander et recevoir des parcelles dans des clans auxquels ils n'étaient nullement affiliés»³⁵.

Aux îles de la Société, lorsque l'unité de résidence se développait, les nouvelles résidences étaient construites à une distance im-

33. Hanson (1973), pp. 16-17.

34. Stokes John F.C., p. 794, dans Hanson (1973), p. 16.

35. Hanson (1973), p. 17.

portante des premières³⁶. Les nouvelles unités de résidence acquéraient alors des droits d'utilisation distincts. Après quelques générations de ce type de différenciation, le territoire de la congrégation de parenté, comme le groupe lui-même, se segmentait en plusieurs sous-division (ou autres congrégations de parenté), chacune avec son propre *marae tupuna*, ses frontières territoriales exclusives.

Ordinairement, la congrégation de parenté représentée par son chef (l'aîné de la branche aînée) continuait à avoir des droits résiduels dans les territoires de toutes les sous-division sous la forme des premiers fruits présentés au chef, au *marae* ancestral. Ces premiers fruits servaient en partie dans un but de redistribution, en partie pour les dieux tutélaires de toutes les unités sociales.

Le chef de l'ensemble des unités territoriales avait en outre le droit d'imposer un *rāhui* (interdit) sur toutes les ressources du territoire. Ce dernier fait est avéré à Rurutu et à Rimatara jusqu'à l'abolition des lois autochtones. En outre, à Tupuai, Morrison signale qu'au cours de leur séjour, un chef d'un district de l'île, Tinirau, avait imposé un *rāhui* (interdit) non seulement sur la nourriture mais pour empêcher les femmes de rencontrer les mutins.

Les congrégations de parenté pouvaient, par ailleurs, se disperser et se différencier du fait d'expansions coloniales ainsi qu'en témoigne Aitken en rapportant l'histoire de Evaarii à Tupuai. Si la communication était maintenue avec la terre d'origine, les colons continuaient à entretenir des liens avec celle-ci en donnant les premiers fruits de l'année à la congrégation de parenté du chef au *marae* ancestral. La dérivation et l'allégeance à l'unité ancestrale étaient concrètement symbolisées dans leur propre *marae* par une pierre prise au *marae* ancestral d'origine.

Marae mataèinaa

Aux îles de la société, le second type d'unité territoriale à considérer est constitué par le *mataèinaa*, traduit par «district» par Oliver. Le *mataèinaa* est constitué par un certain nombre d'unités de rési-

36. Il existe une importante littérature sur le développement de l'habitat polynésien qui est dit être du type de la «dispersion», voir P. Bellwood (1979 a, b). Une exception mérite d'être notée, il s'agit du site de Vitaria étudié par P.Vérin (1965 a).

dence contiguës, sous l'autorité d'un chef, lui-même ne se trouvant sous l'autorité de personne d'autre³⁷.

À l'époque des contacts au XVIII^e siècle, c'est sans doute dans les archipels aujourd'hui connus sous les noms d'îles du Vent et d'îles Sous-le-Vent, que la hiérarchie sociale avait atteint le plus haut degré de raffinement, comme en témoignent les *marae* de Taputapuata à Raiatea et la gravure de celui de Mahaiatea à Tahiti dessinée par Wilson en 1769.

Le professeur Green en 1967 nous renseigne sur la nature de la société polynésienne à l'époque des contacts dans les îles du Vent. Dans la vallée de Opunohu à Moorea, Green et son équipe ont relevé plusieurs centaines de sites à l'intérieur des terres et sur la côte. Si leurs recherches indiquent que la plupart des sites datant du XVII^e siècle, étaient sans aucun doute utilisés au XVIII^e siècle à l'époque des contacts, l'excavation d'une maison à forme ronde fut datée du XIII^e siècle. Une partie très intéressante du travail de Green et de son équipe est la corrélation qu'ils proposent entre les structures en pierre et les hiérarchies à l'intérieur des systèmes des groupements de parents. Ils suggèrent que deux groupements au maximum devaient coexister dans cette vallée. Un *marae* extrêmement raffiné situé sur la côte est associé par Green à la ligne de chef la plus titrée, le *arii*. D'autres *marae* plus simples sont associés par Green à des segments de groupements moins importants (comme les *mataëinaa* ou les *ôpū*) et parfois à des groupes familiaux individuels plus ou moins importants (*ôpū* ou *ôpū fetii*).

Ces *marae mataëinaa* (temple de chefferie) possédaient aussi des maisons de formes arrondies pour les activités communautaires ou servant à la résidence des chefs. Enfin, d'autres *marae*, les *marae tupuna* (temple d'ancêtre) sont formés de pierres plus simples. Ce sont les *marae* les plus nombreux, ils sont associés par Green à des familles étendues individuelles (*ôpū* et *ôpū fetii*) sans doute les moins titrés et correspondant au statut des *manahune* (la plus basse classe) et des *raatira* (chefs intermédiaires ou propriétaires fonciers).

37. Le fait qu'un chef de district ne se trouve sous l'autorité de personne d'autre n'exclut pas la possibilité d'alliances entre les districts comme dans le cas des Teva à Tahiti ou des Peva à Rurutu. Voir ci-dessous.

Comme le souligne Oliver : parfois le *marae tupuna* du chef pouvait servir de *marae* public à toute la communauté, parfois un *marae mataëinaa* ou un *marae arii* distinct était construit. Les *marae tupuna* sont bien plus répandus que les *marae mataëinaa* correspondant à de larges segments de groupements. D'après un échantillon proposé par Green, sur cinq *marae*, huit étaient des *marae* associés à de grands segments de groupements (les *ôpū*), tandis que quarante-sept *marae* correspondaient à des familles étendues individuelles (des segments de *ôpū* ou des *ôpū fetii*). Ainsi que le révèlent les corrélations à notre avis convaincantes, entre les types de *marae* et la hiérarchie sociale, le *marae tupuna* constituait le fondement d'une unité sociale composée d'une ou de plusieurs maisonnées.

L'autorité du chef sur les personnes et les territoires des autres congrégations de parenté n'était sans doute pas aussi directe et ritualisée que sur son propre territoire. Toutefois et dans tous les cas, il recevait un tribut à travers leur propre chef (nourriture, services) et le chef (*ariï*) pouvait imposer un *rāhui* (interdit à caractère religieux et politique) sur ces territoires par l'intermédiaire de ces chefs (*raatira*). De plus, chaque «district» avait son *marae* qui, selon les occasions, servait de centre religieux pour tout le «district».

À Tupuai, Morrison rapporte l'existence de trois grandes chef-feries : celles de Tinirau, de Tahuhuatama et de Hitirere :

«L'île est gouvernée par trois chefs... chacun étant maître en son district ; il y en a deux qui sont parents par alliance, Tinirau ayant épousé la sœur de Tahuhuatama...»

Le *marae* associé au *mataëinaa* est également décrit par Morrison :

«[...] Leurs *marae* général ou de district sont différents de ceux des îles de la Société étant constitués par un pavage de pierres plates placées sur champ. [...] Tous ces *marae* ont une petite maison sur le côté et offrent quelque ressemblance avec un lieu de sépulture. C'est là qu'ils offrent des sacrifices humains et des tortues»³⁸.

38. Morrison (1966), *op. cit.*, p. 51.

Mais ces trois grandes chefferies englobent en quelque sorte des sous-districts :

«Il existe d'autres chefs qui sont de simples gentilshommes ; Tamatoa était l'un de ceux-là et à notre arrivée il représentait Hitirere et Taroatoa représentait son père (Tahuhuatama), l'un d'eux étant toujours en fonction et l'autre, en quelque sorte, en demi-solde, et si l'un disparaît au combat ou pour toute autre cause, l'autre le remplace, recevant les honneurs de la charge ; un chef remplacé ne souffre que de la perte de commandement, continuant à être traité avec respect, étant bien entendu qu'un homme n'accède à cet honneur que si son père était un chef. Les classes sont les mêmes que dans les îles de la Société, mais les prêtres semblent avoir plus d'influence, venant tout de suite après les chefs sous le rapport d'autorité»³⁹

La description succincte des chefferies de Tupuai par Morrison est très proche de celle réalisée par Stokes à Rapa. De même, à Rurutu, Stokes indique dans les années 1930, pour la période ancienne, que l'île était divisée en cinq chefferies ou *mataèinaa* : un chef, Tau, dirigeait les districts de Moerai, Unaa et Peva ; Auura était le chef de Avera, Punei celui de Narui et de Nairoa, Oatai était le chef des districts de Paparai et de Auti, et Teriitoai le chef de Vitaria. Aucune mention n'est faite des sous-chefferies mais il est vraisemblable que le mode d'organisation et de différenciation des groupes de parenté suivent les mêmes principes qu'aux îles de la Société.

Le cas le plus intéressant est sans doute le «*Buka paari*» (livre de la sagesse) de Papaimoana Opeta pour Raivavae qui nous donne une idée des enchevêtrements des congrégations de parenté.

Papaimoana Opeta indique qu'aux temps préeuropéens, Raivavae était composé de vingt-deux districts⁴⁰. En réalité les vingt-deux *mataèinaa* ne sont pas tous sur le même plan. Nous avons repris le passage qui nous intéresse afin d'illustrer les développements précédents. L'écriture est d'un style «parlé» et nous fait plus penser à la transcription d'une tradition orale racontée. L'écriture elle-même mélange des mots tahitiens et des mots propres au dialecte de

39. Morrison (1966), p. 52.

40. Papaimoana a Opeta (1965) : *Putā tupuna* volume 1, p. 17 : *Tē parau no te mau Mataèinaa e te mau tuhaa ènua i te matamua ra.*

Raivavae, ce qui n'est pas surprenant lorsque l'on connaît les modalités de l'apprentissage de l'écriture aux Australes⁴¹.

Te iða no te mau mataëinaa i te matamua ra.

- 1) Gatete
- 2) Gnatirognia ia te mataëinaa tei reira te marae rahi ra ò Atoragni
- 3) Gnatiura ia i tae roa ia i mataëinaa i Taamora
- 4) Harapae ia mataëinaa tei uta e tae roa i Raroterepa
- 5) Ahagni ia mataëinaa
- 6) Ahagnitetuaoete tei te pae i nià atu i Mahanatoa
- 7) Ahagniteteremoaoao tei horo ia mataëinaa e tae roa ia Anatonu
- 8) Ahagni i te mata honu tei Anatonu i te pae i nià roa
- 9) Teoutu tei Hautuatua ia mataëinaa iti.
E piti tuhaa i reira: Hareura te tahi iða e ò 10) Raaterau
- 11) Henuaura, e mataëinaa iti ia no Raaterau, e mataëinaa no te àito
- 12) Teatituroea tei Vairu i mataëinaa
- 13) Teatipua tei reira atò ò te tahi marae rahi o Temahara. E mataëinaa no te arii atò ò ia
- 14) Ò Hamuri te reira mataëinaa ra i uta ia i Vairu no te arii atò Ò Temahara
- 15) Ò Poitoito tei uta atò ò ia mataëinaa i nià i te moua i te putuputu ôfai i faaheihia i te Rautipe
- 16) Vaionea e mataëinaa ia no te àito e turu (tauturu) o te arii o Temahara
- 17) Ò Raahaoa ia e mataëinaa tauturu noa i te mau òraa e faatupuhia i te tahi mau mataëinaa
- 18) Ò Haamenemene ia e mataëinaa tãia no te mau taïna e tupu i te fenua nei
- 19) Utavaa, e mataëinaa iti mai ia 20) Hare ura te iða
- 21) Ò Taamora e mataëinaa iti atò ò ia
- 22) Ò Ea e mataëinaa iti atò ò ia

Te rahiraa rã no te mau marae no te mau mataëinaa noa ia mai ia "Unurau" e tae roa atu i Ragniuira e tae roa atu i Tognohae e tae roa atu i Aepe e tae roa atu i Maunoha e tae roa mai i Vaitaha a tae roa atu i Vaiovihie e tae roa mai i te Marae i faatã hia ai te tã rahi ra ò Moanaheiatu o Hareanata ia Marae.

Les noms des districts à une époque ancienne.

- 1) Gatete
- 2) Gnatirognia, le district où il y avait le grand marae de Atoragni
- 3) Gnatiura qui va jusqu'au district de Taamora
- 4) Harapae, district situé dans la vallée (uta) et qui va jusqu'à Raroterepa
- 5) District Ahagni
- 6) Ahagnitetuaoete situé en haut de Mahanatoa
- 7) Ahagniteteremoaoao, un district qui court jusqu'à Anatonu
- 8) Ahagni i te mata honu du côté de Anatonu, tout en haut
- 9) Teoutu, un petit district du côté de Hautuatua. Il y a deux parties dans celui-ci : Hareura et 10 Raaterau
- 11) Henuaura, un petit district de Raaterau, un district de guerriers
- 12) Teatituroea un district du côté de Vairu
- 13) Teatipua où il y a aussi un grand marae : Temahara. C'est aussi un district de arii
- 14) Hamuri un district situé dans la vallée de Vairu ; celui-ci aussi est un district des chefs Temahara
- 15) Poitoito un district situé dans les terres (uta) sur la montagne où on ramasse des cailloux et couronné par le sommet de Rautipe
- 16) Vaionea est un district des guerriers qui aident le arii de Temahara
- 17) Raahaoa est un district qui aide en cas de batailles qui se passent dans les autres districts.
- 18) Haamenemene est un district de pêches pour les fêtes qui se passent dans les pays
- 19) Utavaa est un petit district tout comme 20 dont le nom est Hare ura
- 21) Taamora est aussi un petit district
- 22) Il en est de même pour Ea

La plupart des marae servent aux grandes chefferies que sont Unurau, Ragniuira, Tognohae, Aeppo, Maunoha, Vaitaha, Vaiovihie, jusqu'au marae où sont les grands tii de Moanaheiatu et de Hareanata.

Passage du *Buka paari* donnant la liste des vingt-deux districts de Raivavae aux temps anciens

Certains *mataëinaa* sont plus importants (Gnatirognia et Teatipua par exemple) et sont le siège de deux *marae* importants, respectivement Atoragni et Temahara également associés au titre des chefferies. À ce dernier *marae* de *ariï* sont associés les sous-districts de Hamuni, Poitoito, Vaionea, Raahaoa, Haamenemene et Hareura. À

41. Voir le chapitre suivant.

Hareura sont encore associés des sous-districts comme Utavaa, Taamora et Ea. Il semble que les sous-districts étaient constitués par des segments entiers de groupements moins importants comme les *ôpū*. Il est dommage que Papaimoana ne cite ensuite que les noms de *marae mataèinaa*. Tout laisse penser que chaque *marae* découle l'un de l'autre mais il n'est pas possible de l'affirmer avec certitude, les informations faisant défaut. Enfin, comme nous l'avons vu dans le modèle ci-dessus développé pour les îles de la Société, les fonctions retenues des *marae* sont de deux types : *marae mataèinaa* et *marae ôpū taata*, c'est-à-dire les *marae* publics de chef ou différents de celui de la famille du chef et les *marae* des familles étendues selon les expressions de Green ou des congrégations de parenté dans la terminologie de Oliver.

Implicitement, la différence est donc faite dans ce texte entre le *ôpū*, véritable segment composant un *mataèinaa* comme l'a bien remarqué Vérin à Rurutu, et le *ôpū taata* désignant la famille élargie individuelle. Aucun *marae tupuna* n'est cité explicitement mais Papaimoana laisse entendre plusieurs fois que les *ôpū* et leur développement sont au fondement de l'organisation sociale. Dans le volume 2 de son *puta tupuna*, Papaimoana citera explicitement les noms de 18 *ôpū taata* (familles élargies) mais qui ne sont retenus que parce qu'ils se sont distingués dans des activités : course à pied, pêche, construction de pirogue, orateur, prêtrise, chefferie, guerre, etc.

Dans la perspective des développements ci-dessus, il nous est maintenant possible de préciser que la structure sociale de la Polynésie et de l'archipel des Australes, est fondée sur des groupes de filiation comme ceux décrits par Goodenough⁴². En termes anthropologiques, cela signifie que la résidence est localisée et que la filiation est indifférenciée. Raymond Firth désigne ce genre de groupe par le nom de ramage⁴³, terme que nous emploierons désormais.

42. W. Goodenough (1955, 1961).

43. R. Firth (1929, 1936). Voir aussi Panoff et autres (1997), p. 314 : « Mot proposé par Firth pour désigner un groupe de parenté formé des descendants d'un ancêtre commun en régime de filiation indifférenciée. Chaque individu, dans les sociétés pratiquant cette règle de filiation, est un membre potentiel de plusieurs ramages entre lesquels les circonstances le contraindront à choisir. [...] Le mot ramage, qui est loin d'avoir fait l'unanimité en sa faveur parmi les ethnologues, a le mérite de faire pendant au terme de lignage qui désigne le groupe

Les hiérarchies sociales aux Australes

Chaque ramage était dirigé par un chef ou *arii* à Tupuai, Raivavae, Rurutu et Rimatara, *ariki* à Rapa. Vérin précise que le terme «*arii*» désigne à Rurutu non seulement le chef de ramage et les membres de sa famille,

«mais aussi les chefs qui étaient sous sa coupe et qui dirigeaient les *ôpū* et les *âti*»⁴⁴.

La fonction de chef impliquait non seulement la guerre et la paix (Rurutu, Tupuai), la distribution des droits d'exploitation des terres (Tupuai, Rurutu, Rapa, Raivavae, Rimatara), mais celle-ci était héréditaire et se transmettait à l'aîné (*matahiapo*). À défaut d'héritier mâle, la fille prenait la succession. S'il n'y avait aucun héritier, les autres chefs, *arii rii* (petits chefs) en choisissaient un dans la famille du *arii rahi* (grand chef). À Rapa, les autres chefs désignaient un proche parent dans la famille du défunt, note Hanson⁴⁵. À Rurutu, en 1821 à la mort du jeune *arii*, les missionnaires rapportent que le village était partagé sur le choix entre l'oncle du *arii* et Aura⁴⁶.

À Raivavae, Papaimoana Opeti indique que le *arii* avait peu de pouvoirs réels car, en réalité, les *mataèinaa* étaient tenus par les guerriers (*âito*) et les prêtres (*âraià*). Morrison, dans cette dernière perspective, remarquera à Tupuai que les *âraià* avaient une grande autorité, peut-être même plus importante que dans les îles de la Société.

Quelles que soient les unités sociales considérées (congrégation de parenté ou *mataèinaa*) les aînés semblent avoir disposé d'un statut très avantageux. À Rapa, Hanson note que :

«pour l'administration de terres héritées d'un parent, les avis de l'enfant aîné l'emportaient sur les autres»⁴⁷.

de parenté correspondant en régime de filiation unilinéaire.» Toutefois, la définition de Panoff n'est pas rigoureusement exacte car, au sens de Firth, un ramage suppose une hiérarchisation interne du groupement.

44. P. Vérin (1965), *op. cit.*, p. 273.

45. Hanson (1973), p. 18.

46. Williams, cité par Ellis (1829), p. 691.

47. Hanson (1973), p. 18.

À Raivavae, Papaimoana Opeta passe en revue toutes les fonctions associées à la hiérarchie sociale en vigueur avant l'arrivée des Européens. Il précise :

«*Te tōrōā matahiapo no te mau ōpū atōā ia. E anihia te mau matahiapo no te tahi mau ōpuaraa e faatupuhia*»⁴⁸.

La fonction de *matahiapo* était exercée au sein de tous les *ōpū*. On demandait au *matahiapo* son avis pour toutes les choses qu'on projetait de faire.

Le rassemblement des *matahiapo* était déterminant pour décider de toutes les choses importantes qui se passaient dans le district. Cela fait écho à l'institution du Areautea cité par Vérin à Rurutu où un conseil des chefs des *ōpū*, du *arii* et du prêtre se réunissait à Vitaria pour décider des choses importantes⁴⁹.

Stokes note à Rapa que :

«l'autorité véritable était détenue par les anciens qui décidaient, de concert avec le chef, des relations extérieures du clan, en particulier de la guerre. Les anciens avaient le pouvoir de déposer le chef».

En cas de bataille, le rôle du *matahiapo* est de première importance. À Raivavae, Papaimoana indique :

«*Te matahiapo, ua parauhia ia tae i roto i te mau tamairaa, ia ānaihia te mau ōpū, te matahiapo to mua, i muri iho te teina. Na reira pauroa te mau ōpū atōā, mai te reira te faataaraa i ūnei*»⁵⁰.

Le *matahiapo*, on disait lorsqu'il y avait la guerre : lorsque les *ōpū* se mettaient en rang, le *matahiapo* est devant, juste derrière viennent les cadets. C'est ainsi pour tous les *ōpū*, c'est ainsi qu'on faisait ici.

Morrison à Tupuai décrit vraisemblablement la fonction d'un *matahiapo* dans une bataille lorsqu'il écrit :

«Nous avons observé que bien que leur attaque eût été furieuse et désordonnée, chaque groupe de 18 à 20 hommes, avait cependant un chef qui semblait avoir une certaine autorité et dont les ordres étaient plus ou moins observés»⁵¹.

48. P. Opeta (1965), vol. 1, p. 173.

49. P. Vérin (1965), p. 275.

50. P. Opeta (1965), vol. 1, p. 171.

51. Morrison (1966), p. 48.

Ainsi, les ramages étaient stratifiés. Morrison indique que les classes étaient sensiblement les mêmes qu'aux îles de la Société. Au sommet se trouvaient le chef et ses proches parents, puis, venaient les *raatira*. Vérin n'en parle pas pour Rurutu mais Stokes mentionne les *ovi raatira* comme une classe entre les chefs et les gens. À Rapa, Caillot considère que les *hui ragatira* constituaient la classe moyenne ou celle des propriétaires fonciers. Stokes pour Rapa suggère que les *'uri rangatira* étaient des guerriers. Au-dessous des *arii* et de *ovi raatira* à Rurutu, ou des *uri rangatira* à Rapa, Stokes ne mentionne aucune autre classe. Concernant Rimatara et Raivavae, nous n'avons recueilli que peu de renseignements sur les classes inférieures aux *arii*. Toutefois, le journal de Pomare II atteste l'existence de celles-ci puisqu'il relate que c'est principalement à ceux-là qu'il s'adressera en 1819 pour le convaincre d'abandonner les divinités anciennes et se convertir à Jéhovah⁵².

52. Pomare II : *Journal d'une visite à Raivavae en octobre 1819* (communiqué par le Dr Émile Massal).

3 - LES BOULEVERSEMENTS DE L'ORGANISATION SOCIALE : LES CONTACTS, LES ÉPIDÉMIES, LE COMMERCE

Position de la question

Deux institutions ont dominé la société polynésienne au XVIII^e siècle : les groupements de parenté et la chefferie. Dans l'archipel des Australes, le ramage ancien que Ottino nomme le *àti*, s'était déjà transformé puisque plusieurs groupes de descendance (les *ôpū*) résidaient dans une unité politique nouvelle : le *mataèinaa*. Toutefois, l'organisation politique nouvelle liée à l'influence européenne va mettre un terme définitif aux anciens *àti* et donner leur nouvelle forme au *mataèinaa*. À partir du contact avec les Européens, les bouleversements de l'organisation sociale au XIX^e siècle vont changer la structure des groupements politiques et de parenté dans l'archipel des Australes. De quelle manière ?

Les conversions religieuses, les effondrements démographiques et les premiers échanges commerciaux vont affecter la région des Australes et modifier définitivement la structure des ramages les rendant non exclusifs dans leur mode de recrutement des membres et non localisés par rapport aux terres. Parallèlement, sur le plan politique, les codes de lois associés à la nouvelle organisation sociale demeurent extrêmement subtils en matière foncière. On remarquera notamment comment, dans le contexte d'une centralisation du pouvoir, un très grand équilibre sera établi entre les différents niveaux d'autorité. Dans cette période, une centralisation politique du pouvoir s'établit dans le cadre d'une reconnaissance parallèle de la pluralité des statuts sociaux.

Les bouleversements de la société

Les sociétés des Australes à l'époque des contacts et les conversions religieuses

Non seulement les îles Australes furent pratiquement les dernières îles «découvertes» dans le Pacifique par les Européens : en 1769 pour Rurutu (Cook), 1777 pour Tupuai (Cook), 1791 pour

Rapa (Vancouver), 1800 pour les îlots Marotiri, 1811, 1819 ou 1820 pour Rimatara (Henry) et 1829 pour les îlots Maria (par un baleinier américain)⁵³ ; mais il fallut tout juste soixante ans pour connaître l'ensemble de ce chapelet d'îles, pratiquement les dernières îles avant l'Antarctique Sud.

À l'époque des contacts, les témoignages sur le caractère conflictuel des rapports sociaux sont particulièrement nombreux dans la région des Australes. Les deux principaux chefs de l'île de Raivavae, Tahuhu et Ria, étaient en conflit lorsque Pomare II, le récent souverain de l'île de Tahiti, se rendit à Raivavae en 1819 à bord du *The Arab* commandé par le capitaine Lewis. Un extrait de son journal nous apprend qu'au lendemain de son arrivée, il convoqua la population de l'île à Te Ava rua. Il s'adressa aux *Raatira* et leur demanda d'arrêter les guerres et de se convertir à la nouvelle religion. Apparemment, les personnes écoutaient mais acceptaient ce nouveau dieu avec réticence. Un jeune homme de Huahine, Para, qui avait suivi les cours du missionnaire Davies à Moorea, fidèle partisan de Pomare, fut laissé dans l'île en tant que co-gouverneur avec Tahuhu a Taina, un des grands chefs précité. La situation de l'île de Tupuai ne fut guère différente lorsque le missionnaire Nott arriva dans l'île en 1822. Tamatoa et Tahuhuatama étaient en conflit. Les deux chefs, après une médiation réalisée par le missionnaire Nott, acceptèrent d'embrasser la nouvelle religion à condition que chaque chef dispose d'un missionnaire. Deux maîtres indigènes, Hapunia et Samuela, furent alors débarqués.

D'une manière générale, à en croire les rapports des missionnaires de la London Missionary Society (LMS), les conversions religieuses aux Australes furent rapides. À Rurutu, à la suite d'une série d'épidémies, la population de l'île avait dramatiquement chuté. Un chef de Avera ainsi que trente-sept autres personnes décidèrent

53. Dates	Île	"Découverte" par :
1769	Rurutu	Cook
1775	Raivavae	Gayangos
1777	Tupuai	Cook
1791	Rapa	Vancouver
1800	îlots Marotini	Bass
1811	Rimatara	capitaine Henry
1829	îlots Maria	baleinier américain

de quitter l'île au mois de janvier 1821. Après plusieurs péripéties⁵⁴, Aura arriva à Raiatea où il fut accueilli par le missionnaire John Williams. Aura et son groupe séjournèrent alors trois mois à Raiatea où il apprit à lire, écrire et où il prit connaissance de l'existence du nouveau dieu Jéhovah. Souhaitant vivement retourner à Rurutu, deux maîtres indigènes, Mahamene et Puna, l'accompagnèrent. La population qui les accueillit à leur arrivée et notamment les prêtres (*araià*) furent assez réservés lorsque Aura leur parla de la nouvelle religion. Le moment déterminant pour convaincre la population d'adhérer à la nouvelle religion arriva le second jour, lorsque Aura en compagnie de femmes et d'enfants consommèrent des nourritures interdites (*tapu*) sans qu'aucun mal ne leur arrive. Les *araià* (prêtres) se retirèrent alors et un grand autodafé fut organisé afin de brûler les idoles anciennes. Ainsi, en deux ou trois jours, une grande partie de la population avait embrassé le nouveau dieu.

La conversion de l'île de Rimatara succéda peu après à celle de Rurutu. Il semble en effet que les missionnaires de la LMS à Raiatea entendent parler de Rimatara la première fois par Aura. La station de Bora Bora envoie alors deux maîtres indigènes, Faarava et Oo accompagnés de deux missionnaires européens, Orsmond et Thelkeld en juin 1821. À leur arrivée à Rimatara, Orsmond note qu'un de leurs *marae* présentait des caractéristiques très proches des temples de la religion chrétienne et une partie de la population semblait déjà adhérer à Jéhovah. En effet, une femme ayant dérivé de Tahiti à Rimatara s'était liée à un chef de Rimatara et avait parlé des événements en cours dans les îles de la Société. Ce chef, adhérent à cette nouvelle religion et galvanisé par celle-ci, avait alors infligé de grandes défaites à ses adversaires. C'est ainsi que les missionnaires européens furent très surpris par la grande ressemblance d'un *marae* avec les attributs architecturaux de la religion de Jéhovah. La conversion de l'île de Rapa fut tout aussi inattendue que celle de Rimatara. Le *Snapper* faisant escale à Rapa en 1825, prit le large en voyant s'approcher des pirogues que l'équipage considéra comme menaçantes. Mais ils emmenèrent avec eux deux indigènes qui étaient montés sur le pont. À son arrivée à Tahiti, le capitaine du *Snapper*

54. Une histoire détaillée de cette épopée se trouve dans William (1837). Voir aussi Brunor (1960, b, d).

confia les deux indigènes à Davies. Ces derniers, à leur surprise, furent bien accueillis et prirent un vif intérêt à toutes les choses nouvelles qu'ils voyaient : le bétail, l'agriculture et la religion chrétienne. À la fin de l'année 1825, le *Snapper* rembarqua les deux Rapa instruits ainsi que deux missionnaires européens. À leur arrivée à Rapa, les missionnaires furent inquiets par le fait que les habitants de Rapa portèrent leur barque du bord de l'eau jusqu'au rivage, mais furent très vite rassurés par l'accueil chaleureux que leur réserva le «roi» (*ariki*), heureux de revoir en vie ses compatriotes qu'il croyait perdus.

Dans l'ensemble des îles Australes, les conversions religieuses réalisèrent de rapides progrès⁵⁵. Dès cette époque, les témoignages laissent entendre l'abandon des activités traditionnelles et l'investissement individuel et collectif dans un nouvel ordre symbolique dont le commerce avec les bateaux de passage ou avec les autres îles du Pacifique. Le missionnaire Ellis visita l'île de Rurutu en octobre 1822. Un indigène vint à leur rencontre,

«non dans une pirogue mais dans un grand plat en bois qui servait à préparer la nourriture».

La construction des pirogues traditionnelles était délaissée au bénéfice de celle des maisons de type européen construites avec la chaux de la soupe de corail. Dans cette perspective, Ellis fut surpris par :

«[...] les résultats d'un peu moins d'une courte année d'efforts»⁵⁶.

Nombreux étaient ceux qui avaient appris à lire, Haamene et Puna s'étaient fait construire des maisons solides, blanchies à la chaux. Une chapelle de 90 pieds de long et 36 de large avait été érigée. Les missionnaires Tyerman et Bennet firent une tournée aux Australes entre 1823 et 1824. Selon leurs témoignages, quelques mois après

55. Dates	Île	Maîtres indigènes
1819	Raivavae	Para (...)
1821	Rurutu	Mahamene et Puna
1822	Tupuai	Hapunia et Samuela
1822	Rimatara	Faarava et Oo
1825	Rapa	Indigènes de Rapa

56. W. Ellis (1829), tome 2, p. 691.

le départ de Pomare II de Raivavae, une grande chapelle avait été érigée⁵⁷. Un capitaine de passage un dimanche dans l'île de Raivavae rapporte que 848 personnes, soit plus de la moitié de la population, se rendaient à l'office religieux. À la fin de l'année 1823, Tyerman et Bennet observent que la chapelle mesure 180 pieds de long et 40 de large⁵⁸. Le baptême fut administré à 121 personnes parmi lesquelles le roi (en fait le chef Tahuhu) et ses enfants en présence de près de 1 000 personnes⁵⁹. Le 1^{er} janvier 1824, une nouvelle chapelle fut également inaugurée à «Atirona» (Gnatirognia). Au cours du serment prononcé, le pasteur Henry demanda aux gens d'affecter une grande quantité de terre aux maîtres afin de les cultiver. Les chefs accueillirent cette idée avec joie et proposèrent même de construire de belles et solides maisons dans leur district respectif si des missionnaires souhaitaient s'y installer⁶⁰. Quelques jours plus tard, lors de leur passage sur l'île de Tupuai, Tyerman et Bennet sont accueillis par Tamatoa qui les informa qu'une terrible épidémie venait de faire des ravages dans l'île. Selon les missionnaires, tous les habitants valides de l'île assistèrent le lendemain au service religieux. Les deux chefs principaux furent baptisés⁶¹. Puis, le 7 janvier 1824, lors de leur séjour à Rurutu, les missionnaires baptisent 31 personnes. En 1823, le révérend Williams constate à Rimatara qu'une chapelle de 10 mètres de large et de 20 mètres de long avait été construite. La plus grande partie de la population assistait à l'office religieux. En octobre 1825, le missionnaire Bourne visite l'île et indique que 130 enfants vont à l'école. Le travail des maîtres indigènes à Rapa fut efficace puisque Hanson citant un missionnaire rapporte que :

«la foi chrétienne s'est répandue dans toute l'île depuis 1828. De nombreux indigènes ont appris à lire et connaissent le catéchisme tahitien»⁶².

On peut considérer que la totalité des îles Australes a été évangélisée entre 1820 et 1830 et Vérin note à juste titre que les Australes

57. *Journal de la société évangélique*, vol. 1 p. 81.

58. *Journal de la société évangélique*, vol. 2 p. 70.

59. *Journal de la société évangélique*, vol. 2 p. 171.

60. *Journal de la société évangélique*, vol. 2 p. 74.

61. *Journal de la société évangélique*, vol. 2 p. 75.

62. A. Hanson (1973), p. 23.

constituent un des plus grands succès des missionnaires de la LMS⁶³. Aucun missionnaire européen ne restera durablement aux Australes. Toutes ces îles ont été évangélisées par des maîtres indigènes et beaucoup d'auteurs suggèrent que, si peu d'éléments matériels de la culture religieuse ancienne ont perduré⁶⁴, cela s'explique en partie par le fait que les populations comme les maîtres indigènes n'avaient pas de compte à rendre au siège de la LMS et ne songeaient nullement à expédier les divinités anciennes dans des musées. Au cours de ces années, les missionnaires européens font des tournées périodiques aux Australes : Paulding et Davies en 1826, Pritchard et Simpson en 1829, Williams, Ellis et Bourne respectivement en 1823, 1824 et 1825 à Rurutu et à Rimatara, Orsmond et Pritchard en 1834 à Rapa.

Les effondrements démographiques

Dès que les contacts se sont intensifiés entre les Européens et les gens des îles Australes, les premiers ont apporté avec eux des maladies jusque-là encore inconnues des seconds, qui provoquèrent des épidémies et la mort d'une grande partie de la population autochtone. À la fin du XVIII^e siècle, Morrison évaluait la population de Tupuai à environ trois mille personnes⁶⁵, celle de Raivavae à environ deux mille personnes selon Ellis⁶⁶, peut-être six mille personnes à Rurutu, mille cinq cents personnes à Rapa d'après Vancouver et de mille à mille deux cents personnes à Rimatara selon Moerenhout⁶⁷.

Il est très difficile d'imaginer l'ampleur du désastre qui va frapper les îles Australes à partir du début du XIX^e siècle. À Rapa, près de 90 % de la population va disparaître en 14 ans, entre 1826 et 1840. À Tupuai, dès 1817, des épidémies ont vraisemblablement touché cette île car Ellis constate que la population est peu nombreuse. Montgomery évalue la population de Tupuai à neuf cents person-

63. P.Vérin (1968).

64. Une notable exception, le dieu Aa de Rurutu, dont une copie grandeur nature figure dans la salle communale de Rurutu depuis le mois de mai 1998. L'original se trouve à Londres.

65. J. Morrison (1966).

66. W. Ellis (1829), tome 2.

67. J.A. Moerenhout (1837).

nes quatre ans plus tard. Puis une autre épidémie a dû affecter l'île en 1822 car la population n'est plus que de six cents personnes selon cet auteur. Selon Caillot, une nouvelle maladie touche Tupuai en 1823⁶⁸ et Montgomery à cette même date évalue la population à environ trois cents personnes. En l'espace d'un peu plus de trente ans (1789-1823), c'est donc près de 90 % des autochtones de Tupuai qui disparaissent. En 1838, Du Petit Thouars indique que Tupuai est peu peuplée et le commerçant Lucett comptera cent quatre-vingts personnes en 1849. Il est incontestable que non seulement l'arrivée des bateaux européens et d'Amérique du Sud, les baleiniers sont à l'origine de ces épidémies, mais par ailleurs que l'alcool fait également de dramatiques ravages parmi les indigènes.

À Raivavae, après que le capitaine Michael Fodger eut signalé la présence de bois de santal et d'une baie relativement abritée, de nombreux bateaux y feront relâche. Entre 1817 et 1821, la population de Raivavae diminue de plus de la moitié, passant de deux mille à huit cent quarante-huit personnes, puis à environ cent personnes en 1834 selon Moerenhout.

En ce qui concerne Rurutu, on se souvient que Auraa avait fui son île en plein mois de janvier 1821, bravant les tempêtes et les mers fortes très courantes à cette époque de l'année car, semble-t-il, plus de la moitié de la population avait été décimée par une épidémie. À la fin de la même année, Tyerman et Bennet ne compteront que deux cents à trois cent quatorze personnes à Rurutu. Et même si, comme le remarque pertinemment Brunor, ces deux missionnaires ont sans doute oublié de comptabiliser environ deux cents personnes qui vivaient dans le district actuellement connu du nom de Auti, car ces derniers n'avaient pas embrassé la foi chrétienne, c'est tout de même près de 90 % de la population qui fut décimée en l'espace de moins de vingt ans.

À Rimatara, Ellis évalue la population à environ trois cents personnes en 1821 et Moerenhout note qu'il ne reste plus que deux cents personnes en 1834. Là encore, c'est près de 90 % de la population qui disparaît depuis les premiers contacts avec les Européens. Le tableau en annexe 1 nous donne une idée approchée de l'évo-

68. A. C. Caillot (1909), p. 442.

lution de la population au cours de cette période particulièrement tragique.

En vingt ans, de 1820 à 1840, ce sont donc de véritables catastrophes démographiques qui s'abattent sur cet archipel. En 1829, Ellis rapporte que les visiteurs à Raivavae observent :

« nous n'avons jamais vu plus triste spectacle : les maisons restent sans habitants, les terres sans propriétaires et ce qui était cultivé est maintenant abandonné »⁶⁹.

Les remarques reviennent inlassablement sur la désolation caractérisant cet archipel au cours de cette triste période.

Les premiers échanges commerciaux

Les tragiques épidémies cessèrent à partir de 1849. De cent quatre-vingts personnes en 1849⁷⁰, la population était de deux cent cinquante-trois personnes en 1863⁷¹ à Tupuai. À Raivavae, contre cent personnes en 1834, le recensement officiel réalisé en 1863 comptabilisait trois cents personnes. L'annuaire des EOF recense cinq cents personnes à Rurutu en 1865 et deux cent cinquante à Rimatara. À Rapa, les chutes démographiques avaient également cessé depuis 1840. Cette année-là, cent quatre-vingts personnes étaient recensées par Barff et en 1858 on en était à environ de trois cents à trois cent cinquante personnes. Cependant, le danger n'était pas encore écarté pour cette dernière île. Un bateau péruvien obligea les Rapa à accueillir seize malades en 1864, ce qui décima les deux tiers de la population. De trois cent cinquante personnes, il ne restait plus que cent vingt personnes en 1867 à Rapa⁷².

Il est caractéristique de remarquer avec quelle rapidité, les gens des Australes, s'investirent dans les échanges commerciaux en construisant leurs propres navires pour naviguer dans les autres archipels des Cook, des Tuamotu et des îles de la Société. En effet, les premiers échanges commerciaux entre les îles Australes et les navires

69. W. Ellis (1829), tome 2, p. 680.

70. E. Lucett (1851).

71. Th. Arbousset (1867).

72. A. Hanson (1973), pp. 26-27.

européens commencèrent à peu près en même temps que l'arrivée des missionnaires. Le capitaine Lewis commandant le navire américain *The Arab* qui amena Pomare II à Raivavae en 1819, profita de cette occasion pour ramener plusieurs tonnes de bois de santal. Il en est de même du Snapper en 1825 qui ramenait deux indigènes à Rapa. Les Rapa avaient acquis dans tout le Pacifique la réputation d'excellents plongeurs de perles et de nacres et nombreux étaient ceux qui partaient sur les bateaux contre un salaire en espèces ou une étoffe⁷³.

Dès 1840-1850, les gens des Australes s'étaient déjà habitués à gagner un salaire leur permettant d'acquérir des étoffes et d'autres articles en tout genre. Des autochtones de l'archipel des Australes se firent eux-mêmes marchands, vendant de l'arrow-root, du tabac et du taro. En 1840, Tupuai possédait sa propre goélette, le Ravaai. Tuanua de Rurutu avait construit sa propre goélette vers 1850 et faisait la navette entre les différentes îles australes et Tahiti⁷⁴. Au cours de cette même période, nous savons par la lecture du mouvement des goélettes au port de Papeete que Rimatara possédait au moins deux goélettes en propre : le *Eiva* et le *Tane*.

Dates	Tupuai	Raivavae	Rurutu	Rimatara	Rapa
1852	<i>Ravaai</i>	<i>Mary-Ann</i>	<i>Rainuiatea</i> <i>Hanals</i>	<i>Tane</i>	<i>Dunham</i>
1853	<i>Ravaai</i> <i>Aorui</i> <i>Ravaai</i>	<i>Marie-Louise</i> <i>Oranto</i>	<i>Tane</i>	<i>H. Hort</i> <i>Eiva</i>	
1854	<i>Ravaai</i>	<i>Manahotu</i> <i>Eiva</i>			

Figure 4. Tableau des mouvements de goélettes, entre 1852 et 1854, entre les Australes et Tahiti⁷⁵.

73. A. Hanson (1973), p. 25.

74. A. Degage (1990), p. 15 et p. 32.

75. Les escales des goélettes ne sont pas mentionnées dans l'archipel des Australes. Source : *Le Messager de Tahiti*, années 1852-1854.

Tendances démographiques

Nous avons essayé de fournir une vision dynamique de la tenure foncière ancienne aux Australes (chapitre 2). À partir du moment où les populations des Australes vont entrer en contact avec les Européens, les événements que nous avons relatés transforment la structure des ramages. Hanson a analysé cette évolution à Rapa, à partir de 1830, et montré que le mode de recrutement des membres du ramage sera de plus en plus flou tandis que les terres associées à chaque ramage vont être localisées dans plusieurs lieux d'une même île⁷⁶. Qu'en est-il dans les autres îles de l'archipel ?

Dès 1817 à Rimatara, 1823 à Tupuai, 1821 à Rurutu et 1830 à Raivavae, les conditions sociologiques se modifièrent de manière drastique. Il n'était plus question de pression démographique et les terres devinrent abondantes. À partir de 1830, il n'était plus non plus question de se faire la guerre car non seulement la population devint largement inférieure à l'importance des terres, mais les missionnaires avaient pacifié les relations entre les chefs⁷⁷.

Nous ne savons pas combien il y avait de villages à Tupuai avant l'arrivée des Européens. Ainsi que le rapporte Pierre Vérin :

«Pour Tupuai, R. Aitken reste très évasif au sujet de leur existence (des villages anciens). Il pense que l'association en bourg est récente, mais des travaux archéologiques pourraient bien révéler une vie communautaire ancienne. [...] Nous croyons qu'à Tupuai comme à Rurutu, l'acculturation a entraîné le développement de certains villages aux dépens de sites d'anciens groupements, qui ont été abandonnés. Dans les deux îles, ce processus de concentration aux temps postclassiques a été favorisé par la création de paroisses d'une part, et par la baisse démographique qui ne laissait plus suffisamment d'habitants dans les multiples villages anciens, d'autre part »⁷⁸.

Par exemple, Morrison indique qu'il y avait au moins trois districts dirigés par trois chefs. Mais il précise également qu'il y avait des chefs secondaires. Ces derniers pouvaient donc bien être à la tête d'autres villages alors considérés comme des districts alliés aux

76. Hanson (1973).

77. Revoir en particulier : Nott à Tupuai, Pomare II à Raivavae et plus tard, Davies à Rapa.

78. P.Vérin (1968), p. 247.

trois principaux. Panoff citant Aitken indique que :

«lors de l'installation des premiers missionnaires protestants en 1822, la population de Tupuai était probablement répartie en sept villages : Toerau sur le site actuel de Mataura, Natieva qui s'appelle aujourd'hui Taahuaia, Nahitiorono correspondant à Mahu, Tuporo situé non loin de Haramea, Tamatoa dont le nom est resté attaché à un lieu-dit, Paorani à l'intérieur des terres dans le district de Taahuaia ; enfin au centre de l'île, un établissement humain, dont le nom a été oublié, occupait l'emplacement de Huahine»⁷⁹.

À Raivavae, Papaimoana a Opeta stipule qu'il y avait vingt-deux *mataèinaa*. Toutefois, tous ces *mataèinaa* n'étaient pas habités de manière permanente. En 1842, Marshall note qu'il y avait deux villages principaux : Rairua et Anatonu et plusieurs autres villages⁸⁰. C'est à cette même époque que le protectorat de Pomare s'étend sur Raivavae. L'annuaire officiel de 1842 comptabilise alors quatre villages. Mais, en 1842, les chutes démographiques avaient déjà fortement diminué la population de telle sorte qu'avant 1820, il y avait certainement plus de quatre districts.

En 1823, lors de son premier voyage à Rurutu, le missionnaire Ellis parle de deux villages principaux (Avera et Moerai) mais ne cite pas Atai (aujourd'hui Auti) qui ne s'était pas converti. Un an plus tard, il indique que Rurutu comporte plusieurs villages mais n'en donne pas le nombre. D'après Stokes, Rurutu était divisé en cinq districts à l'époque ancienne. Il s'agit là très certainement d'une division politique car le nombre de villages devait être plus important, puisque comme à Tupuai, un même *arii rahi* (grand chef) pouvait avoir une autorité (même solennelle) sur plusieurs rames. De ce fait, il est probable que Rurutu, avant les Européens, ait été composé d'au moins neuf villages : Moerai, Unaa, Peva, Avera, Narui, Nairoa, Papanui, Atai et Vitaria.

Nous ne disposons d'aucun renseignement sur le nombre de villages à Rimatara à l'époque ancienne. En 1889, Rimatara compte trois villages : Matuaura, Anapoto et Amaru mais comme à Tupuai et Rurutu, il devait sans doute exister d'autres unités de résidence tout autour de l'île.

79. Panoff (1970), p. 82. Voir aussi R. T. Aitken (1930), pp. 30-32.

80. D. Marshall (1951), p. 41.

À Rapa, nous ne connaissons pas non plus le nombre de villages à l'époque ancienne. Hanson a essayé d'avoir une idée approchée de leur nombre. Il écrit que :

«En 1826, Paulding signale en avoir aperçu deux ou trois sur la seule côte nord. D'autre part, les quatre missionnaires tahitiens arrivés en 1826 établirent dès 1831 [...] quatre postes distincts dans l'île»⁸¹.

À partir de 1830, outre les chutes démographiques qui ont parfois pu décimer des ramages entiers, il est sûr que les maîtres indigènes ont favorisé le déplacement de ramages vers les villages principaux devenus des centres d'instruction religieuse. On se souvient qu'à Tupuai en 1822, Nott laissait deux maîtres indigènes aux deux plus puissants *arii* (chefs). Puis, entre 1822 et 1826, plus de 90 % de la population de Tupuai disparaît. En 1826, un temple est érigé à Mataura et trois ans plus tard, Ellis indique qu'il n'y a plus qu'un *arii* et trois villages principaux⁸². Le choix de Mataura pour la construction du temple est tout indiqué. Mataura se situe juste en face de la seule passe de l'île. Il semble également que ce choix fut d'abord politique. Le *arii* de Mataura est un partisan de Pomare. De plus les missionnaires de passage dans l'île n'ont pas toujours le temps de faire le tour des villages. Enfin, de larges plaines s'ouvrent de l'embouchure de la rivière Vaitoaha à l'est, jusqu'à la pointe de Teonemaruà à l'ouest permettant la culture du taro et d'autres denrées. Comme les échanges commerciaux vont en s'intensifiant, ce site semble le plus approprié. En 1840, la goélette Ravai est construite et en 1849, le commerçant Lucett décrit une population très investie dans le développement de l'agriculture.

À Raivavae, c'est également en raison du déclin démographique, du développement des échanges et sous l'influence de maîtres indigènes, que le regroupement de la population est favorisé. Beaucoup d'auteurs citent le nom de Para et son nom est particulièrement mentionné car il est un agent politique plus que religieux. Mais Papaimoana a Opetā indique que Pomare II laissera, en fait, trois instructeurs religieux (*piakono*) en plus de Para dont il donne les noms :

81. A. Hanson (1973), p. 158.

82. W. Ellis (1829), p. 685.

Omaruri, Rauute, Tepeu⁸³. Rairua, anciennement le siège d'un des plus grand *marae* de l'île : Gnatirogna, voit s'ériger un temple. De plus, Rairua est d'accès facile car le village est localisé dans une large baie permettant le transbordement des marchandises. Marshall indique qu'à partir de 1840, Raivavae est visitée par au moins deux ou trois navires par an⁸⁴. Peu après la venue de Pomare II à Raivavae, l'importance sociale et politique de Vairuru décline au profit de Rairua et de Anatonu. Le *arii* partisan de Pomare II, Tahuhu (fait co-gouverneur avec Para), va jouir d'une influence politique considérable⁸⁵. Tous deux sont installés dans le district de Anatonu sur la face nord, du côté de la seule passe d'abord facile de l'île.

La convergence des facteurs démographiques, commerciaux et religieux a eu le même effet à Rurutu que dans les autres îles Australes. Dès 1821, Moerai devient la capitale religieuse et politique de l'île. Car même Auraa, un chef de Avera, principal artisan de la conversion religieuse, était établi à Moerai en 1823. La première chapelle de l'île fut construite à Moerai. En 1829, les deux stations missionnaires étaient établies à Avera et Moerai. Selon Brunor, à cette époque, le peu de gens qui restaient au sein de villages à Paparai, Narui, Nairoa et Vitaria vinrent tous à Moerai et Avera⁸⁶. Seul le village de Auti était resté attaché aux cultes anciens mais, en 1832, la population était convertie et demandait qu'on lui envoie des instructeurs religieux⁸⁷.

Il est difficile de connaître avec une grande précision quels furent les effets des effondrements démographiques, des conversions religieuses et du développement des échanges sur la structure des ramages dans l'archipel des Australes. Il apparaît néanmoins clairement que ces différents facteurs ont grandement favorisé la concentration de la population restante dans quelques villages et précisément ceux qui étaient le plus ouverts du point de vue maritime aux in-

83. Papaimoana a Opeta (1965), vol. 3, p. 142.

84. D. Marshall (1951), p. 41.

85. On sait que Pomare II débarque à Mahanatoa avec des armes pour prêcher la paix (voir l'extrait de son journal). On sait également qu'il laissera au moins trois maîtres indigènes en plus de Para. Mais on ne sait pas si ceux-ci avaient des fusils pour soutenir l'influence du *arii* Tahuhu.

86. Brunor (1960 a), intro, p. 15.

87. Brunor (1960, a), p. 15.

fluences extérieures. À partir du moment où différents ramage se sont concentrés dans le même village, c'est-à-dire dès 1820-1830, leurs frontières sont devenues beaucoup plus floues. Les ramage de «localisés» sont devenus «non localisés» pour reprendre une expression de Hanson. Dans une même île, il n'était plus utile de résider sur la terre en question pour pouvoir l'exploiter mais il suffisait d'avoir une affiliation cognatique avec le ramage auquel la terre appartient. Même les membres résidant sur place n'ont pas dû voir d'inconvénients à cette non-localisation des ramage car les terres étaient devenues abondantes. Dans le même temps, les ramage anciennement localisés dans les villages devenus des centres politiques, religieux et économiques, à Matura (Tupuai), Moerai (Rurutu), Rairua (Raivavae), Ahurei (Rapa) et à Amaru (Rimatara) ont, pour les mêmes raisons, donné la possibilité aux ramage migrants d'exploiter les terres proches des villages à condition que ceux-ci leur aient été affiliés. Cette possibilité a dû leur être offerte même si les personnes cultivaient des terres ailleurs. Près d'un siècle plus tard, dans les années 1940-1950, lorsque Tupuai, Raivavae, Rurutu et Rimatara seront cadastrés, on remarquera sur les plans cadastraux qu'il n'a pas été possible d'identifier les propriétaires, ceux qui exploitaient les tarodières n'étant pas les véritables propriétaires.

C'est donc après 1840 que les ramage en plus de devenir «non localisés» devinrent également «non exclusifs» : un même individu, du fait de son appartenance à des ramage différents, pouvait simultanément exploiter des terres appartenant à ces mêmes ramage. La transformation de la structure des ramage dans la région des Australes va effectivement de pair avec des événements que nous pouvons caractériser d'exceptionnels. Toutefois, il n'est à notre avis pas utile, comme le fait Hanson, de discuter de «l'adaptation» dans une perspective biologique (adaptation au milieu naturel) ou dans un sens utilitaire (adaptation au contexte des échanges)⁸⁸.

88. Voir par exemple la critique sociologique formulée par A. Guiddens (1987), pp. 290, 293 et suivantes, à propos des concepts d'évolution et d'adaptation entendus dans la théorie dite de «l'évolution spécifique».

Une nouvelle organisation politique, économique et religieuse

Ayant brièvement décrit le contexte dans lequel la région des Australes s'ouvre au monde extérieur européen (arrivée des missionnaires, chutes démographiques, échanges commerciaux) et les influences des révolutions sociologiques sur la structure des rama-ges, il importe maintenant d'essayer de mieux saisir les transformations profondes de l'organisation sociale. Le pouvoir politique, de plus en plus centralisé sous l'impulsion des principes aristocratiques et des codes de lois missionnaires, laissera cependant une large auto-nomie d'action aux détenteurs de statut dans la société pour admi-nistrer le patrimoine foncier des rama-ges.

La codification des règles

Au cours de cette période, nous avons remarqué que les contacts avec l'extérieur devenaient plus intenses. La nécessité d'encadrer ces échanges, d'affermir l'autorité du *arii* sur l'île et les conseils avisés des missionnaires fut sans doute à l'origine de codes de lois. Nous ne savons pas de quand datent ces codes de lois aux Australes. Nous n'ignorons pas que ceux-ci font leur apparition aux îles de la Société vers 1820. Les premières codifications apparaissent aux Australes sans doute vers 1830. En tout état de cause, l'application des nouveaux codes de lois qui tentent de réaliser une unification politique sous l'égide d'un *arii* unique suscite des troubles parmi la population. Ellis rapporte qu'à Tupuai en 1829 :

«de graves désordres troublaient la population par suite de l'oppo-sition apportée à certaines lois transmises de Tahiti par l'intermé-diaire du roi et du manque de rapidité et de décision des indigènes pour faire agir l'autorité»⁸⁹.

Hanson indique qu'en 1835 le roi décida d'introduire à Rapa des lois qu'il avait découvertes lors d'un récent voyage à Tahiti. À cet effet une réunion fut tenue pendant la visite de Pritchard qui

89. W. Ellis (1829), tome 2, p. 685.

ouvrit la séance par des prières et les exhortations appropriées⁹⁰. C'est sans doute dans la période 1830-1840 que les codes de lois furent établis à Rurutu et à Rimatara. Les guerres n'étaient plus une réelle menace compte tenu de l'influence pacificatrice des missionnaires et de l'importance de la population, mais celle-ci recommençait à progresser lentement dans toutes les îles Australes (sauf accident à Rapa en 1863).

Les missionnaires en vertu de leur mission civilisatrice avaient aidé à pacifier les relations entre les chefs comme à Tupuai. Ces derniers ne cessent de demander conseil auprès des missionnaires sur la gestion courante de leur communauté. Comme aux îles de la Société, le premier changement majeur contenu dans ces codes de lois⁹¹ est une véritable centralisation du pouvoir politique. Alors qu'en 1800-1820, c'est-à-dire de vingt à quarante ans auparavant, chaque *arii* avait une autorité pratiquement exclusive sur le territoire de son ramage, désormais les *arii* deviennent des *tāvana*⁹² subordonnés du monarque. À Rurutu, les articles du code de lois de 1889 numéros 76 et 77⁹³ l'indiquent expressément :

«E àufau te taata atoà na te arii e tià ai. Ta te tāvana moni ia àufau na te Arii, hōē ia tārā. Tā te vahine ra, hōē ia āfā, e ta te vea a te arii, hōē atoà ia tārā»

Toutes les personnes doivent rémunérer le *arii*. Le *tāvana* doit un *tārā* (dollar) au *arii*. Les femmes, un demi-*tārā* et le messager du *arii*, un *tārā* aussi.

Comme nous pouvons le remarquer, l'autorité du *arii* désormais ne s'exerce plus seulement par l'intermédiaire des chefs comme à l'époque ancienne mais également sur toutes les personnes du royaume. Certains articles fondent également la légitimité de la descendance royale par divers moyens : punition en cas d'emprunt abusif du nom de la famille royale⁹⁴. La question se pose néanmoins de

90. A. Hanson (1973), p. 164.

91. Pour l'étude de ces codes de lois, nous n'avons disposé que du code de lois de Rurutu à l'époque du protectorat (1889) et des lois codifiées mises en place lors de l'annexion de Rurutu et de Rimatara en 1900.

92. *Tāvana* vient de l'anglais «governor».

93. Articles 76, 77, pp. 38, 39.

94. Article 4, p. 3.

savoir qui sont les *tāvana*. S'agit-il des anciens *arii* ou au contraire d'une élite nouvelle, partisane du *arii* unique et peut-être élue par la population ? Hanson à Rapa penche pour la seconde hypothèse et pense que les *tāvana* ou chefs de village après 1868 ne sont plus les chefs de rames anciens⁹⁵.

Il ne s'agit là que d'hypothèses car il nous est impossible, compte tenu des informations dont nous disposons, de savoir exactement ce qu'il en était. Il est certes indéniable que le *tāvana* pouvait avoir été un chef de rame et que les titres de chef de rame et de *tāvana* pouvaient se confondre. Toutefois, avec le regroupement des populations au sein des villages, plusieurs rames se localisaient dans un même village de telle sorte que le *tāvana* était probablement l'ancien chef de rame du lieu où se situe le village. Mais le code de Rurutu n'indique aucune procédure d'élection des *tāvana*⁹⁶. Bien au contraire, l'article 84, dernier article du code, donne très précisément les noms des *tāvana* et des autres hauts fonctionnaires des cinq villages de Rurutu, comme si la rédaction du code était consubstantielle à la présence des chefs. Il est très peu probable que les Te Uruarii, la famille royale régnante de Rurutu à cette époque, aient eu assez de pouvoir pour imposer dans tous les villages des chefs partisans n'appartenant pas aux rames résidant dans leur propre village. À titre d'exemple, le rame Atai dont nous connaissons l'existence à l'époque ancienne grâce aux chroniques ancestrales⁹⁷ dirigeait toujours en 1889 le village où le rame se localisait. Ce n'est qu'après 1889, sans doute vers 1900, que le nom du village Atai fut remplacé par celui de Auti.

Nous pensons que Hanson a raison de voir dans le village dans les années 1860 la fonction politique et religieuse qu'avaient les rames à l'époque ancienne. Toutefois, la transition de l'autorité des chefs de rames vers des conseils élus, en tout cas pour Rurutu, a été plus progressive et plus tardive que ne le laisse penser cet auteur⁹⁸. Ainsi, non seulement la fonction de *tāvana* (chef administra-

95. A. Hanson (1973), p. 163 : «Dès 1868 la décentralisation de la société *rapa* se trouvait déjà fort avancée, car les fondements de l'organisation politique et judiciaire ne reposaient plus sur les rames et leurs chefs mais sur les villages et leurs conseils élus».

96. Il en est de même à Rapa et à Rimatara.

97. Voir P.Vérin (1968) et Brunor (1960, b et d).

98. En outre, cela laisse dans l'ombre le problème de la description des relations entre la struc-

tif) a dû être héréditaire jusqu'en 1900 dans tous les villages mais ces derniers avaient l'autonomie de choisir les différents fonctionnaires dans leurs différents villages respectifs : les juges (*haavā*), les juges enquêteurs (*haavā-īmīroa*), etc.⁹⁹

Cette centralisation du pouvoir à Rurutu a sans doute servi d'exemple dans l'île de Rimatara, où la famille Tamaeva régnera pendant tout le courant du XIX^e siècle, jusqu'à la première moitié du XX^e siècle. À Tupuai et Raivavae, la question ne se pose pas différemment. Nous avons indiqué que les codes nouveaux organisaient une véritable centralisation du pouvoir politique. Cette centralisation à Tupuai se réalise en 1842 au profit de Pomare. Les *arii* disparaissent au profit des *tāvana*. Pomare étant le seul à pouvoir s'arroger le titre de *arii* y compris à Tupuai et Raivavae en tant que dépendance de la couronne des Pomare. Toutefois à Tupuai, Tamatoa a Tau devient chef du district de Mataura en 1847. Il s'agit de la chefferie où son ramage était localisé à l'époque ancienne. En 1863, un autre descendant direct de ce dernier chef deviendra une nouvelle fois chef de district. Il faudra attendre 1877 pour que le chef Tahuhuatama, un descendant direct du ramage anciennement localisé à Taahuaia, devienne le *tāvana* de Mataura. Dans cette dernière optique, c'est donc à une époque tardive que le chef d'un ramage non localisé à Mataura devient chef de ce même district.

Une nouvelle régulation normative

Le second élément novateur, introduit par les codes de lois, est le fait que les *arii* et les *tāvana* y sont désormais soumis. En fait, contrairement à certains auteurs, nous ne pensons pas que le pouvoir du *arii* ait pu être total à l'époque ancienne. Douglas Oliver, dans les îles de la société, indique que tout dépendait des rames et du contexte. Les pleins pouvoirs pouvaient être confiés lorsque

ture nouvellement acquise par les rames et la centralisation du pouvoir politique dans le cadre d'une île donnée de l'archipel des Australes.

99. L'article n° 68 p. 34 indique en titre : «*Na te māiti raa tōrōà*». «*Na te arii et te mau Tāvana e māiti e te feiā tōrōà i niā iho i te fenua nei. Ia pohe te hōē ra, e àore, ia faaōrehia, e àore rā hoi, ia haere i te tahi fenua ē, na te Arii e te mau Tāvana e māiti i te hōē ei mono ia na ei rave i te òhipa o tona ra tōrōà*».

les guerres étaient en cours tandis qu'à des moments plus calmes, l'autorité du *arii* sur le ramage devait être plus flexible. En outre, les hiérarchies en vigueur dans le cadre des ramages constituaient en elles-mêmes des contre-pouvoirs suffisamment importants pour empêcher tout autoritarisme prolongé¹⁰⁰. Désormais, les contre-pouvoirs ne s'exerçaient plus seulement de manière relationnelle, mais les codes de lois obligeaient les chefs à s'y soumettre. Hanson rapporte qu'à Rapa, peu après l'introduction du code de 1835,

«le roi prit pour femme celle d'un autre Rapa ; un certain nombre de chefs l'accusèrent alors de contrevenir à ses propres lois et demandèrent sa déposition. En 1836, le missionnaire Darling trouva la population de l'île déchirée par cette décision et prête à entrer en conflit. À la demande du roi, une assemblée se réunit sous sa présidence afin de mettre un terme à l'affaire. Enfin, après que j'eus raisonné avec eux et les eus persuadés de garder le vieux roi, ils acceptèrent et le vote confirma que Tenau ne serait pas déposé tant qu'il ne conviendrait pas aux lois»¹⁰¹.

De même à Rurutu, le *arii* et les *tāvana* sont tenus par ces lois. Un article prévoit expressément la peine applicable en cas de corruption d'un juge. Dans cette hypothèse, le juge perdrait aussitôt son statut¹⁰². Comme nous l'avons vu plusieurs fois aux Australes, les missionnaires ont souvent été les artisans des réconciliations entre les chefs. Ils ont été, en tant que conseillers, les initiateurs de certains articles des codes nouveaux : l'interdiction de travailler le dimanche, de vendre le dimanche, l'interdiction de prendre plusieurs femmes, l'obligation du mariage, etc.

Troisièmement, un véritable système fiscal centralisé se met en place. Ces codes de lois se révèlent particulièrement bien adaptés au contexte des années 1830-1840 en qui concerne les articles ré-

100. Voir D. Oliver (1974) ; Panoff (1970), pp. 259-276, discutant du dualisme de l'autorité à Samoa et à Tahiti, écrit en particulier : «les diverses sociétés envisagées ici connaissent donc toutes la nécessité d'un principe régulateur dans l'exercice du pouvoir et il semble que la solution imaginée par chacune d'elles consiste à faire contrôler le chef par ceux qui sont le moins différents de lui. Non par des tiers, mais par des parents. [...] Comme si l'idée prévalait que nul ne saurait surveiller le chef plus étroitement ni s'opposer à son arbitraire avec autant de feu que les hommes qu'il a évincés».

101. Darling dans A. Hanson (1973), p. 164.

102. Code de lois, article 35, p. 19.

servés au commerce et aux étrangers. À partir de 1840, les échanges se sont considérablement développés et les escales des bateaux, attirés par les productions exotiques mises en place aux Australes, sont devenues plus régulières. La fiscalité sur les ventes devint une véritable source de revenus¹⁰³. Les bateaux eux-mêmes s'arrêtant dans le port de Rurutu durent payer une redevance en fonction de leur tonnage et de leur taille¹⁰⁴.

Quant aux étrangers désirant s'installer sur l'île, ils étaient soumis aux mêmes lois que les indigènes et devaient les respecter. Dans un premier temps, ils devaient se présenter au *arii* qui, collégialement avec les *tāvana*, prenait la décision de les accepter ou de les refuser¹⁰⁵. Par ailleurs, l'impôt solennel réservé au *arii* à chaque début d'année et auquel étaient assujettis tous les indigènes, devait également être payé par les étrangers. De même, ces derniers ne participant pas aux travaux collectifs, devaient verser une somme d'argent compensatrice¹⁰⁶.

La régulation des conflits

On peut se demander jusqu'à quel point les relations entre l'organisation politique locale et les fonctions de propriété et d'administration du patrimoine assumées par les nouveaux ramages, s'inscrivent dans un nouvel ordre social. En effet, il est intéressant de constater que les codes de lois sont extrêmement silencieux sur ces deux derniers points, mis à part un seul article du code de lois de Rurutu. Les ventes ou les échanges de terres ne sont pas interdits, ils ne sont tout simplement pas mentionnés comme si cette possibilité est pratiquement impensable ou écartée des affaires générales de l'île. Seul l'article 42¹⁰⁷ évoque la situation d'une dispute à propos des limites des terres. Nous le transcrivons en entier car il s'agit du seul article concernant expressément les terres et leurs limites :

103. Code de lois, article 32, p. 18.

104. Code de lois, article 30, p. 16.

105. Code de lois, article 45, p. 25.

106. Code de lois, article 46, p. 25.

107. Code de lois, article 42, p. 23.

No te maro raa fenua e te ôtià fenua
 1 Ia mārō rā e toopiti taata i te ôtià fenua, e ia faaère mai te tahi i tana ôtià i nià i to te tahi fenua, e te tahi hoì ia faaène atu i nià i to te tahi fenua, e àore roa rāua i maru ia rāua iho, e ia horo mai te tahi, o taua na fatu mārō ra, i mua i te aro o te mau haavā, e na rātou e rave i taua òhipa ra, e haaputuputu mai ia te mau haavā i te feiā tōroà, e te feiā e ìte i te ôtià mau o taua fenua ra, e na te mau haava e ui i te feia mau i ìte i te ôtià mau o taua fenua ra; e ia tahōè maite te parau a te mau ìte, i ta rātou faaìteraa mai i te mau haavā, e ta mea te ôtià mau, e ta te tahi ra, ua hape ia, ei reira ia te mau haava e faaòti atu ai i taua òhipa ra, a haapàò atu ai te mau haavā i te ôtià mau i faaìtehia mai e te feiā mau i ìte i taua ôtià ra.

Mai te mea rā e, àore e ìte i te tahi pae, àore atoà e ìte i te tahi pae, na te mau haava ia e faaoti i tana òhipa ra ; e rave ia te mau haavā e vāhi i taua na ôtià i mārōhia ra, na rōpū mau, ia māuruuru àpipiti rāua, e na te mau haava hoì e tanu i te ôfai, i taua ôtià ra, mai te aò atu ia rāua e, eiaha rāua e haapeàpeà faahou i te òhipa i oti i te mau haavā ra.

Ia haapeàpeà faahou rā te tahi, i te òhipa i ravehia e te mau haavā ra, e haavā hia ia òia, tera tana utuà, e 5 tārā. E 3 tara na tei haapeàpeàhia ra, e 2 tārā na te hau.

2 Mai te reira atoà te mārōraa fenua, ia tupu te parau i na fatu fenua e te mārōraa i taua fenua ra, e haaputuputu mai ia te mau haava i te feiā tōroà e te feiā paari atoà o te fenua nei o tei ìte i te parau no

Sur les procès de terre et leur limite
 1 Si un procès de terre se produit à cause d'empiètement de limite de l'une ou de l'autre des parties, et qu'ils ne veulent pas s'arranger à l'amiable et que l'une des parties s'adresse aux juges pour faire trancher la question, ces derniers réuniront les fonctionnaires et tous ceux qui peuvent connaître les véritables limites contestées et les questionneront sur les limites ; si tous les témoins sont d'accord pour déclarer que les limites de l'un ou de l'autre sont la vraie limite, les juges décideront de la contestation dans le sens de la partie dont les limites sont reconnues être les véritables.

Si les parties n'ont aucun témoin, les juges partageront en deux la limite de façon à satisfaire les deux parties et placeront des bornes en pierre, et engageront les parties à respecter ce qui a été par eux décidé et terminé.

Mais si, après, l'une des parties, ne respectant pas la chose jugée, provoque à nouveau des difficultés, celle-ci sera condamnée à cinq tārā d'amende. Trois pour la personne à qui on a causé des troubles et deux au gouvernement.

2 Il en sera de même pour les procès en revendication de terre. Les juges s'assembleront les fonctionnaires et les personnes d'âge mûr de l'île qui connaissent la terre en question, lesquels donneront

taua fenua ra, e na te mau ìte e faaìte mai i te huru o te parau mau o taua fenua ra e te fatu mau o taua fenua ra. E ia oti taua parau ra i te ravehia e te mau haavā e ia pāpū mau hoì te fatu mau o taua fenua ra, na te mau haava ia e haapāpū atu i taua fenua ra i te fatu mau o taua fenua ra.

Ò te taata rā e haapeàpeà faahou i taua òhipa i oti i te mau haavā ra, e haavā hia ia e faautuahia, tera tana utuà, e 5 tārā. E 3 tārā na te taata no na te fenua i haapeàpeàhia ra, e 2 hoì na te hau.

des témoignages et diront quel est le véritable propriétaire de la terre contestée.

Quand la question sera bien connue des juges et que le propriétaire de la terre sera bien connu, ils adjugeront la terre au véritable propriétaire.

Celui qui voudra soulever de nouvelles difficultés au sujet de la chose jugée, sera condamné à cinq piastres d'amende. Trois pour la personne à qui on a causé des troubles et deux au gouvernement.

Comme nous pouvons le constater, l'article concernant les contestations sur les limites et les revendications de terre ne donne pratiquement aucun pouvoir au juge chargé de l'affaire. Le juge se borne à réunir les autres fonctionnaires et les personnes qui connaissent les limites («*haaputuputu mai ia te mau haavā i te feiā tōroà, e te feiā e ìte i te òtiā mau o taua fenua ra*») et à les questionner («*e na te haavā e ui i te feiā mau i ìte i te òtiā mau o taua fenua ra*»). Ensuite le juge ne rend une décision que si tout le monde est d'accord («*ia tahōē maite te parau a te mau ìte*»). Littéralement, le texte dit «lorsque la parole de ceux qui savent sera bien devenue une», alors le juge décide de qui a raison et de qui a tort. Dans une seconde hypothèse, si personne n'arrive à se mettre d'accord, littéralement le texte dit «si on n'arrive pas à savoir d'un côté» («*ia òre e ìte i te tahi pae*») et «si on n'arrive pas non plus à savoir de l'autre» («*ia òre atoà hoì e ìte i te tahi pae*»), alors les juges partagent la limite en deux. Enfin, si malgré le compromis auquel on est parvenu, une des parties continue à chercher des ennuis à l'autre partie, elle devra payer une amende.

Le second paragraphe indique la même démarche en ce qui concerne les personnes en conflit à propos non plus des limites mais de la propriété d'une terre. Là encore, le juge en est réduit à écouter les personnes d'âge mûr et à prendre une décision en faveur de l'une ou de l'autre partie après que l'on ait bien fait le tour du sujet. Dans cet unique article relatif à la propriété et aux limites de

terre, nous constatons que la seule fois où le juge peut imposer une décision sans l'accord des parties et des témoins, il s'agit tout au plus d'une décision de conciliation et que celle-ci s'impose aux parties par sa nature même (diviser en deux les limites de terre). De plus, la démarche adoptée met dès le départ l'accent sur l'aide de tiers : soit des personnes disposant de la connaissance, soit des personnes d'un âge relativement avancé. Elle met également l'accent sur la parole («*te parau a te mau ite*») et la nécessité de parvenir à un accord unanime, tout au moins consensuel.

Transformation de l'autorité

Dans cette perspective, la rédaction extrêmement subtile de ce code de lois indique qu'en dépit de la centralisation du pouvoir qu'il opère, la gestion et l'administration du patrimoine sont laissées aux mains des ramages plutôt qu'entre celles des fonctionnaires du pouvoir centralisé. C'est aussi ce que Hanson a bien signifié à propos de Rapa. Un problème se pose donc à ce niveau. Comment le code de lois peut-il laisser une autonomie aux ramages dans l'administration du patrimoine sachant que ces derniers ont changé de nature à cette même époque, devenus «non localisés» et «non exclusifs»? Certes, on peut penser qu'à l'époque où le code de lois a été écrit les terres étaient encore abondantes par rapport à la population et très peu de conflits devaient se poser. Toutefois, il ne s'agit que d'une explication a priori car rien ne permet de l'affirmer. Le code de lois de Rurutu durera jusqu'en 1900, où les Rurutu seront plus de 800 personnes et jusqu'à cette époque il ne fut pas modifié (bien que le code de lois prévoit que les *tāvana* et le *arii* puissent se réunir pour le faire). Ce code de lois paraît donc bien adapté aux problèmes éventuels qui se posent durant toute la fin du XIX^e siècle.

En réalité, c'est en étudiant d'autres articles du code, qui pourtant ne paraissent avoir qu'une relation indirecte avec les problèmes de terre et de limite, que l'on arrive à se faire une idée de l'organisation sociale qui prévaut dans cette matière. Il existe un article du code de lois sur les premières prises de pêche¹⁰⁸ dont nous présentons un extrait :

108. Code de lois, article 38, p. 20.

No te tautai âpī

1. — *Tera te huru o te tautai âpī, mai te ūpeà aaruu e te vaa âpī ia tuau hia e te poti, e hopoi ia i ta te Arii e ta tona iho tāvana e tona iho matahiapo e tiā ai. O te taata rā e òre e hopoi i te iā na tona iho tāvana e to na iho matahiapo i taua tautai âpī na na ra, e haavahia òia e faautuāhia. Tera tana utuā e 4 tārā. E 3 tārā na te tāvana, e òre ia na te matahiapo, hōē hoī na te hau. [...]*

Concernant les premières (nouvelles) prises

1. — Voilà de quoi il s'agit à propos des premières prises qui ont été attrapées au filet ou avec une pirogue ou qu'il s'agisse d'un bateau. La personne doit les apporter au roi et à son chef et à son aîné. La personne qui n'apporte pas son poisson à son roi et à son chef et à son aîné, prise la première fois, sera condamnée à une amende. L'amende sera de quatre tārā. Trois tārā au chef ou à l'aîné, et un au gouvernement. [...]

Nous savons qu'à l'époque ancienne, avant les Européens, le chef du ramage avait un droit exclusif sur son territoire notamment en ce qui concerne les premiers fruits de l'année ou les premières prises de poisson. La reconnaissance de l'autorité du chef se manifestait de manière solennelle en lui présentant les premiers fruits et poissons. Ce code de lois reprend donc ces dispositions dans un contexte nouveau puisque les rames ont changé de nature. Les premiers fruits de la pêche doivent être donnés au *arii*, au *tāvana* et au *matahiapo*. Dans ce contexte de pouvoir centralisé, il n'y a qu'un *arii* et cela vaut pour toutes les îles Australes. Mais le *tāvana* se trouve dans la position du *raatira* vis-à-vis du *arii*. En effet, nous avons indiqué que le *tāvana* pouvait être un ancien chef de ramage (donc un *arii*) mais que le village pouvait comprendre plusieurs rames. Ainsi une personne devait également leur présenter ses premières prises y compris au chef du village pouvant très bien ne pas être son propre chef de ramage. C'est pourquoi, il est également précisé que la première prise doit aussi être présentée à son aîné qui, lui, était le chef du nouveau ramage, plus vraisemblablement d'une section de ramage. Parfois, les fonctions de *matahiapo* et de *tāvana* pouvaient être confondues lorsque le *tāvana* était aussi le chef d'un des rames du village, parfois ce n'était pas le cas.

En terme de tenure foncière, cela signifie donc que la centralisation politique s'était réalisée d'une manière relativement équilibrée : le *arii*, et le *tāvana* conservent des droits solennels sur la terre et les portions de lagon qui y sont attachées tandis que le *matahiapo* en conserve l'administration ainsi qu'en témoigne la remise de la première prise. C'est en ce sens restreint que nous avons indiqué que le *tāvana* a, vis-à-vis des personnes, une fonction analogue à celle que put avoir le *raatira* à une époque plus ancienne.

Le second point concerne le *matahiapo*. Le code de lois parle de la fonction de *matahiapo* et non de l'aîné entendu au sens strict comme le premier de frères et sœurs. Souligner cette différence, apparemment minime, peut paraître absurde mais cela ne l'est peut-être pas si l'on considère qu'en matière de terre il y a au moins deux définitions possibles du *matahiapo*. Soit il s'agit de l'aîné d'une fratrie et, dans cette hypothèse, on se situe à un même niveau de génération. Soit il s'agit moins de l'aîné d'une fratrie que de tenir compte de la «génération aînée» la plus ancienne encore vivante et qui remplit bien la fonction d'administration du ramage. Tout porte à croire qu'il s'agit bien de cette seconde hypothèse car on ne voit pas bien pourquoi un code de lois prévoirait une obligation d'ordre juridique si elle ne remplissait pas en effet une fonction politique.

Indirectement, cet article nous informe sur l'organisation des ramages dans la structure nouvelle. Le chef de ramage (anciennement l'aîné en terme de génération) n'a donc pas complètement disparu puisqu'il exerce encore des prérogatives juridiques sous la forme des premiers fruits tirés de la terre. Mais les fonctions du *matahiapo* s'exercent désormais au sein de ramages non exclusifs et non localisés. Cela signifie qu'en théorie, une même personne, selon l'affiliation qu'elle privilégie au sein du village, en fonction des terres utilisées, a la possibilité de se référer à un *matahiapo* parmi plusieurs. C'est également en ce sens que la fonction du *matahiapo* a évolué avec les caractéristiques attachées aux ramages modernes.

Le second article indirectement lié à la tenure foncière est celui qui porte sur les mariages¹⁰⁹. Nous le reproduisons partiellement :

109. Code de lois, article 20, p. 11.

No te faaiipoipora

1 Ia hinaaro ra te hōê taata i te faaiipoipo i te hōê vahine e te vahine hoî ia hinaaro i te faaiipoipo i te hōê tane mai te tià i to rāua tau metua e te fetii atoà, e haere ia rāua i mua i te aro o te òrometua e na te òrometua ia pā-pai i to rāua ioà, a tiàòro atu ai i roto i te fare pureara e toru i Rurutu nei, ia ìte te tāatò o to rāua fetii. Mai te mea ra e, aita roa e fetii e pātoî mai, ia otî te tiàòrorahia to rāua ioà, e rave ia te òrometua e faaiipoipo ia rāua.

Sur les mariages

1 Si un homme veut se marier avec une femme et une femme avec un homme, avec l'accord de leurs deux parents et de toute leur famille, ils iront alors devant le pasteur et le pasteur écrira leur nom qui sera affiché dans les trois paroisses de Rurutu pour que toute leur famille le sache. Si personne de la famille ne proteste, une fois que l'annonce officielle de leur nom est faite, le pasteur pourra procéder au mariage.

Nous avons remarqué, pour l'île de Tupuai, qu'il n'y avait pas de cérémonie de mariage et il ne semble pas que cette institution ait existé avant l'époque des contacts avec les missionnaires européens à Rurutu, encore que nous n'en soyons pas absolument certain. On peut néanmoins se demander dans cette perspective, si le mariage n'est pas aux Australes une institution importée par les missionnaires pour «policer» le mode de vie polynésien. Toutefois, nous nous souvenons qu'à Rapa le fait que le roi prend la femme d'un autre Rapa avait généré un conflit entre ce dernier et les chefs.

Dans le cas qui nous importe, lorsque deux personnes veulent se marier, l'accord non seulement des parents mais aussi, de toute la famille (*te fetii atoà*), est nécessaire. Le texte est imprécis sur ce qui est entendu par «la famille». Il apparaît qu'il ne s'agit pas de la seule famille nucléaire au sens missionnaire du terme car, dans cette hypothèse, l'accord des seuls parents directs aurait suffi. Il s'agit vraisemblablement de la famille élargie. Celle-ci est constituée par le groupe familial considéré comme proche, c'est-à-dire, au-delà duquel les interdits à propos de l'inceste s'estompent.

Conclusion

Dans ce chapitre, nous avons essayé de comprendre comment les changements historiques ont influencé les principes de la structure sociale indifférenciée. En particulier, nous avons étudié la manière dont différentes dimensions de l'organisation sociale (responsabilité sociale, implication de statut, contrôle social, etc.) ont été affectées par ces mêmes bouleversements.

Il est indéniable que l'impact du déclin démographique sur les modes d'organisations locaux des groupements a été déterminant, comme ailleurs dans le Pacifique¹¹⁰. L'analyse des changements sociaux aurait mérité une thèse en soi et nous n'avons fait que saisir les principaux éléments des transformations politiques et culturelles qui ont affecté le rapport des habitants à la terre. Qu'en sera-t-il avec l'intervention d'un nouvel acteur — l'État — dans le champ social ?

110. Donner (1992) ; Strathern et Stewart (1998).

4 -L'IRRUPTION DE NOUVELLES RÉFÉRENCES NORMATIVES ÉTATIQUES AUX AUSTRALES

*«La fin justifie les moyens,
mais qu'est-ce qui justifie la fin ?»*
Albert Camus

Position de la question

Durant cette première période de contact avec les missionnaires, les transformations de l'organisation politique locale sont nombreuses en ce qui concerne la représentation, les pratiques et les *tapu* qui relèvent du foncier. Il convient maintenant de détailler les processus d'acculturation politique et juridique qui se constituent dans le champ foncier à la période coloniale. Le protectorat français et l'annexion aux Australes ont eu un impact foncier très important car les statuts sociaux sont associés à la nouvelle organisation administrative. Puis, les lois foncières apparaissent comme les principaux vecteurs de l'acculturation juridique et politique des relations foncières. Au même titre que l'œuvre des missionnaires, ces lois foncières contribuent à transformer la chefferie polynésienne en remaniant profondément le régime des terres.

À partir du XIX^e siècle et dans le contexte général des relations internationales, les principales nations européennes étendirent leur influence coloniale à peu près sur toute la planète. L'archipel des Australes n'y échappa pas. Jusqu'en 1900 environ, on y assiste en effet à une redéfinition de la fonction et des rôles des chefs de l'ancienne organisation sociale. Les hiérarchies sociales, notamment celles ayant trait à la propriété et à l'administration des ramages, se modifient radicalement.

Nous ne pourrions pas considérer les îles de l'archipel des Australes comme un ensemble cohérent du point de vue de l'influence étatique française. La vague des protectorats aux Australes

s'étendra de 1842 à 1889, soit sur plus de 50 ans¹¹¹, et celle des annexions entre 1880 et 1900. Tupuai et Raivavae connaîtront le protectorat français dès 1842 car ces deux îles font partie de la zone d'influence politique de Pomare II. Jusqu'à un certain point, l'histoire politique et juridique de ces deux îles est donc inséparable de celle de Tahiti. Toutefois de nombreux textes de loi et décrets notamment en matière foncière seront encore moins appliqués à Tupuai et Raivavae qu'à Tahiti. Rapa, dans les années 1860, devient un enjeu entre l'Angleterre et la France du fait de sa position stratégique à mi-chemin entre le canal de Panama et la Nouvelle-Zélande et l'Australie. De même que vingt ans plus tard, l'influence française s'exercera sur Rurutu et Rimatara parce que ces deux îles ont entamé des démarches pour demander la protection de l'Angleterre et que la France considère que ces dernières se situent dans sa zone d'influence légitime.

L'influence étatique aux Australes

Les protectorats

Le protectorat de Pomare s'exerce dès 1842 à Tupuai et à Raivavae en raison de liens déjà anciens que Pomare entretenait avec ces deux îles et plus particulièrement avec Raivavae. À Tupuai, Tamatoa, un chef appartenant au district de Tinirau, avait profité de la venue des missionnaires et de son lien de collatéralité avec Pomare pour renforcer son pouvoir politique et devenir le chef de Mataura. Avant 1819, l'agent politique de Pomare, Para, avait réalisé une tournée aux Australes qui l'avait enchanté comme nous l'apprend l'extrait de journal de Pomare II. Ce dernier, après avoir été baptisé en mai 1818, rentrait d'une tournée politique et souhaitait vivement étendre son autorité à Tupuai et Raivavae.

111. Les dates des protectorats et des annexions aux Australes :

Dates des protectorats	Îles	Dates des annexions
1842	Tupuai	1880
1861	Raivavae	1880
1867	Rapa	1881
1889	Rurutu et Rimatara	1900

Avec du recul, l'acte de Protectorat en 1842 à Tahiti, apparaît du point de vue politique comme une synthèse originale pour son temps. La compétence locale des tribunaux est conservée et les litiges mixtes impliquent la participation de jurés français en nombre égal aux tahitiens¹¹². Dans l'archipel voisin des Australes, le protectorat de Pomare II, en pratique, ne changeait pas grand-chose à l'organisation de Tupuai et de Raivavae. Certes, les *tāvana*, anciens *arii* de Tupuai et de Raivavae, étaient placés sous l'autorité directe de Pomare, mais cela ne changeait pas du mouvement général qui affectait l'ensemble des Australes et qui menait vers une unification politique. Protégé par l'éloignement par rapport aux îles de la Société, le protectorat était surtout un acte symbolique dans ces deux îles. Les séries de mesures qui étaient prises aux îles du Vent (Tahiti et Moorea) en matière d'enregistrement des terres (1852), de vente et de location de terre entre les étrangers et les Tahitiens (1854), d'état civil (1866), n'affectaient pas Tupuai et Raivavae. Ces mesures y étaient encore plus inefficaces qu'à Tahiti et Moorea et n'étaient même pas appliquées¹¹³. On entendit officiellement parler de Tupuai, pour la première fois, à une séance de l'assemblée législative tahitienne en 1861 à propos des élections à cette assemblée.

Jusqu'en 1852, les conseils de districts de Tupuai et de Raivavae connaissent vraisemblablement une organisation assez proche de celle que nous avons décrite pour Rurutu. Les *tāvana* sont les anciens chefs de ramage, au moins en ce qui concerne le village devenu chef-lieu du principal ramage de résidence. Mais à partir de 1852, comme aux îles du Vent, les conseils de districts de Tupuai et Raivavae sont élus par tous les *huiraatira* du district,

«choisis dans la famille de celui qui laisse la place vacante»

et,

«en cas d'extinction de la famille, la reine et le commissaire de la France choisiront un nouveau chef sur une liste de candidats proposés par les notables».

Il faut dire qu'à cette même date, la population de Tupuai était au plus bas niveau de son histoire avec seulement cent quatre-vingts

112. J. Vanderlinden (1999), pp. 95-103.

113. Voir aussi Panoff (1966 a).

personnes recensées par Lucett. Cette loi votée à l'assemblée législative laissait la place ouverte à tous les abus mais elle donnait aussi une plus grande flexibilité dans le choix des prétendants à la fonction de *tāvana*¹¹⁴. En 1866, l'assemblée législative tahitienne établit une loi sur l'organisation judiciaire. Celle-ci stipule que les :

«contestations entre indigènes du protectorat relatives au droit de propriété des terres seront portées devant le conseil de district de la situation de la terre en litige»¹¹⁵.

Des procédures d'appel sont prévues par cette loi : un délai de quatre-vingt-dix jours concernant les îles autres que Tahiti et Moorea¹¹⁶ devant cinq juges (*toohitu*) désignés par le président du tribunal d'instance à Papeete¹¹⁷. Il est en outre mentionné qu'à partir de la promulgation de cette loi, les contestations notamment en matière foncière seront jugées d'après les règles des codes français¹¹⁸. Les premiers litiges fonciers jugés selon cette procédure apparaissent à Tupuai au début de l'année 1867¹¹⁹. L'attribution de la propriété s'inscrit alors dans le cadre des repères spatio-temporels propres à la tradition polynésienne. À titre d'exemple, le district de Hivaiti à Tupuai tient une séance le 15 janvier 1867 qui oppose deux propriétaires terriens (Raatira) Taromaro à Riaria. Au cours de cette séance :

«le conseil adjuge à Taromaro la terre Mataumoa, la montagne Puturani, le ruisseau Tapuau, la place de jeux Huurani, le rivage Tuanai et la partie de la mer s'étendant depuis Pauhi juqu'à Metupea. [...] Les terres Mataumoa et Tapumaihi ont été délimitées le 18 juin 1867 par le conseil»¹²⁰.

Il n'y aura que quatre litiges fonciers jugés à Tupuai selon cette procédure au cours de l'année 1867¹²¹, tandis que Raivavae n'utilisera jamais cette procédure, du moins officiellement. Au cours des

114. Car un parent collatéral éloigné peut être favorisé aux dépens d'un descendant direct.

115. Loi du 28 mars 1866 sur l'organisation judiciaire tahitienne. BO 1866.

116. *Op. cit.*, article 3.

117. *Op. cit.*, article 4.

118. *Op. cit.*, article 9.

119. *Le Messager de Tahiti*, le 7 septembre 1867. Décision des conseils de districts relative à la propriété des terres pour l'île de Tupuai.

120. *Le Messager de Tahiti*, le samedi 16 novembre 1867.

années suivantes, cette procédure ne sera plus utilisée par aucune des deux îles. On ne rencontre aucun appel et on peut donc penser que, bien que les codes français s'appliquent officiellement, ils sont toujours ignorés par les populations locales. Si en théorie, Raivavae fut placée sous le protectorat de la France, celle-ci s'en désintéressera totalement jusqu'en 1861, date à laquelle le pavillon du protectorat sera arboré pour la première fois.

Par ailleurs, une question demeure obscure. On sait qu'aux îles du Vent, dans les années 1860-1870, la différenciation croissante entre les fonctions politiques de la chefferie et les fonctions de juge se développent. Les juges et les *tāvana* sont nommés par le gouvernement impérial et la reine, et il en est de même à Tupuai et Raivavae. La procédure d'appel prévue par la loi de 1866 est en pratique très compliquée à exécuter. Si cinq *toohitu* avaient été nommés en cas d'appel, auraient-ils rendu une décision de justice à partir de Tahiti ? Se seraient-ils rendus à Tupuai ? Dans toutes les hypothèses, suivre cette procédure à la lettre aurait souligné l'inutilité des juges indigènes résidant à Tupuai et Raivavae. En fait, pour les années 1863, 1864, 1865, l'annuaire des EOF n'indique qu'un juge officiellement : Taroapapa à Tupuai et personne pour Raivavae. Aussi, tout porte à croire que le conseil de district conserve des fonctions politiques et judiciaires, fonctions qui, à la même époque à Tahiti, se sont déjà différenciées entre membres de conseils de districts nommés d'une part et une cour de justice tahitienne composée de *toohitu* d'autre part.

La situation de Tupuai et de Raivavae à la fin des années 1860 est sans doute beaucoup plus proche de celle de Rapa que de celle de Tahiti. Voyons maintenant le cas de l'île de Rapa. En 1867, Méry avait étendu le protectorat sur cette île au nom de la France afin de couper la route à un possible protectorat de l'Angleterre qui souhaitait faire de Rapa un port d'attache entre le canal de Panama et la Nouvelle-Zélande¹²². À Rapa, Caillet écrit qu'en 1868 chaque village était commandé par un chef et administré par un conseil municipal, dont les membres étaient élus par les *huiraatina* et nommés pour trois ans. Ce conseil devait se réunir une fois par semaine.

121. *Le Messager de Tahiti*, année 1867.

122. A. Hanson (1973), pp. 27-31.

Tous les mois, les conseils municipaux des trois villages s'assemblaient sous la présidence du chef principal ou roi pour traiter des affaires générales du pays. Il y avait deux juges à compétences étendues : l'un pour Ahurei et Area et l'autre pour Tupuai. Les affaires graves étaient portées devant le grand conseil du roi qui décidait en dernier ressort¹²³.

Mis à part le fait qu'aucune loi foncière ne vient transformer l'organisation sociale des Rapa, l'organisation politique et judiciaire de Tupuai, Raivavae et de Rapa se ressemblent étrangement. Elle repose sur un conseil élu par les *huiraatira*, c'est-à-dire des chefs secondaires (en terme de ramage), et les litiges (dont les conflits fonciers) auront été traités en dernier recours par une cour de justice appartenant à l'île elle-même. La justice des *toohitu* de Tahiti n'est donc jamais intervenue aux Australes ni à cette époque charnière, ni ultérieurement.

Les annexions (1880 à 1900)

Tout comme nous avons vu que les protectorats aux Australes se sont étalés dans le temps avec des spécificités particulières, il en est de même des annexions. Tupuai et Raivavae, au titre des dépendances de Pomare IV seront annexés en même temps que les îles du Vent, le 29 juin 1880. La reine Pomare IV demande néanmoins à ce que la propriété foncière demeure de la compétence des juridictions coutumières :

«J'ai transféré mes droits à la France ; j'ai réservé les vôtres, c'est-à-dire toutes les garanties de propriété et de liberté dont vous avez joui sous le gouvernement du Protectorat [...]»¹²⁴.

Un an plus tard, le commandant Chessé arriva à Rapa à bord du navire de guerre *Guichen* dans le but d'annexer l'île. Lorsque Chessé informa les Rapa de sa mission, ses cadeaux furent refusés. Deux jours plus tard, le roi Parima, les chefs et le juge de l'île montèrent à bord du navire et renouvelèrent une nouvelle fois leur opposition. Chessé rapporte les propos suivants :

123. X. Caillet (1870) : *L'île de Rapa*, pp. 280-287.

124. Proclamation de Pomare IV aux Tahitiens en date du 29 juin 1880. BO, 1880.

«Si nous prenons ton pavillon, et que ton pays ait la guerre avec une autre grande nation, si tu perds des hommes et de l'argent, il faudra que tous ceux qui portent ton pavillon y contribuent et alors on viendra nous prendre nos terres, nous mettre des impôts. Et alors, que pourrions-nous faire ? Que deviendront nos enfants ?»¹²⁵

Devant la réticence des chefs, Chessé leur indiqua alors que le pavillon français n'allait pas beaucoup changer leur situation par rapport à celui du Protectorat conclu en 1867. Les chefs répondirent alors :

«... mais ce pavillon, nous ne le voulons pas non plus, nous allons te le rendre : nous l'avons serré depuis longtemps ; nous voulons rester indépendants [...] Caillet est parti en 1869, depuis ce temps nous n'avons plus entendu parler de rien, nous avons serré le pavillon pour le rendre quand nous pourrions».

Chessé leur assura alors que :

«ce nouveau pavillon ne changeait rien à leur état, à leur organisation, à leur vie intérieure, [...] n'attentait en rien à leur propriété, [...] n'introduisait chez eux aucune loi nouvelle : qu'il ne leur appartenait pas de vouloir ou ne pas vouloir ce pavillon ; que c'était une conséquence de la situation engagée entre eux et la France depuis 1867».

Les chefs affirmèrent une nouvelle fois leur opposition :

«Nous ne voulons ni du pavillon que tu nous apportes, ni de celui que Caillet nous a laissé, nous allons te les rendre et nous voulons rester indépendants».

Chessé se prépara alors à débarquer avec une vingtaine d'hommes en armes ainsi que deux gendarmes amenés de Papeete après leur avoir dit :

«Je prends dès cet instant le gouvernement, vous pouvez vous retirer».

125. *Lettre de Chessé au Ministre des Colonies*. Fond des archives de l'Océanie A91. Manuscrit provenant de la Fondation B. Danielsson.

Devant cette menace et après avoir palabré avec l'interprète, Cadousteau, les chefs acceptèrent *in fine* l'annexion. Nous reproduisons ci-dessous le texte signé entre le commandant Chessé et les chefs de l'île de Rapa. Notons que le procès-verbal d'annexion signé par les chefs de Rapa ne sera jamais ratifié par la République française ni publié au journal officiel de l'époque. Le coup de grâce intervint six ans plus tard en 1887 lorsque le gouverneur Lacascade abolit la monarchie et plaça l'appareil judiciaire et administratif Rapa sous l'autorité de l'administrateur de l'archipel des Australes¹²⁶.

À Monsieur Chessé,

Commandante-Commissaire de la République française.

Nous te saluons, et nous te disons que nous sommes très contents de ton arrivée parmi nous.

Nous garderons fidèlement le nouveau pavillon que tu viens de nous apporter et nous te demandons de continuer à nous conserver notre gouvernement et nos lois tels qu'ils sont.

Signé Parima Roi

Tamarii, Chef

Avaeoru, Grand juge

Temuri, Chef

Riaria, Sous Chef

Rapa, 7 mars 1881

Pour traduction et copie conforme

L'Interprète

(Signature de Cadousteau)

Na Chessé,

te Tomona te Auaha o te Repupirita farani.

Te aroha'tu nei matou ia oe : e teie ta matou parau ia oe, ua maururu roa matou i to oe tae raa mai i rotopu ia matou.

E haapao maitai matou i te reva api ta oe i tuu mai i roto i to matou rima e teie ta matou aniraa ia oe e vaiho mai à oe i roto i to matou rima te faa-tereraa i to matou nei hau e ta matou ture mai teie a haapao hia e matou nei.

Papai hia : Parima Arii

Tamari, Tavana

Avaeoru, Haava rahi

126. Sur ce même sujet et concernant les conséquences politiques et juridiques de ces «oublis», consulter Bambridge T. et Ghasarian C. (2002).

Temuri, Tavana
Riaria, Tavana tauturu
Rapa te 7 no mati 1881
Accordé :
Signé J. Chessé
Pour copie conforme
Le Commandant Commissaire de la République,
(Signature de J. Chessé)

Figure 5. Déclaration du 7 mars 1881 concernant l'annexion de Rapa.
 (Archives d'Outre-mer, carton A 91)

L'annexion de Rurutu et de Rimatara se produisit en 1900 et fut bien plus paisible qu'à Rapa. Dans les cas de Tupuai et de Raivavae d'une part, puis dans le celui de Rapa d'autre part, nous avons remarqué que le principal facteur des annexions fut d'abord politique. En ce qui concerne les premiers, ce sont les liens de parenté des chefs avec Pomare et l'allégeance de ceux-là à ce dernier qui ont permis à l'administration française d'annexer ces deux îles sans difficulté. Dans le second cas, c'est par la force des armes que l'annexion fut menée à bien. Il semble, en ce qui concerne Rimatara et Rurutu, que deux facteurs expliquent la facilité avec laquelle l'annexion fut réalisée.

Le premier facteur est d'ordre économique. Rurutu et Rimatara étaient en 1900 extrêmement engagés dans les échanges commerciaux avec les bateaux étrangers mais aussi avec Tahiti. Ces deux îles réalisèrent la fragilité de leur situation lorsque, en 1896, le gouverneur déclara une mise en quarantaine sur le territoire français en Océanie de tous les bateaux qui venaient de l'étranger en raison d'une épidémie. Rurutu et Rimatara étant à l'époque un simple protectorat furent considérés comme des territoires étrangers et les goélettes de ces deux îles souffrirent du manque à gagner dû à la quarantaine. Dans cet esprit, un témoin de l'annexion de Rurutu et de Rimatara, René Labruyère, relate :

«L'espoir de s'affranchir des droits qui frappaient leurs produits à leur entrée à Papeete et le désir de caboter librement à travers tous les archipels français, notamment aux îles Poumotus où les pêcheurs de perles achètent fort cher leurs denrées — oranges, bananes, ignames, etc. — firent naître en leur esprit la première idée d'annexion à la France»¹²⁷.

Il convient de noter un second facteur qui favorisa les termes paisibles dans lesquels l'annexion s'est déroulée. Ce facteur est d'ordre religieux. La mission évangélique française avait entamé des discussions sur les termes de l'annexion de Rurutu et de Rimatara bien avant que l'*Aube* n'aborde ces deux îles déjà lors du protectorat et à nouveau dans le cadre de l'annexion.

«Conquête toute facile, du reste, écrit La Bruyère, car c'est à la demande unanime des chefs et des habitants que nous nous sommes rendus prendre cette terre, la dernière de l'Océanie orientale restée indépendante à la date du 23 août 1900»¹²⁸.

Jean-François Zorn résume bien le poids de l'influence du facteur religieux lorsque dix ans auparavant, le protectorat était établi sur ces deux îles :

«Fin mars 1889, Lascalade débarque dans chacune des îles pour y établir le Protectorat. Il est accompagné par Charles Vienot qui est chargé des négociations avec les autorités locales». [...] Ce dernier écrit : «aujourd'hui le pavillon du Protectorat flotte sur ces îles, sans qu'elles aient cessé pour cela de s'administrer conformément à leurs lois et usages. Vous avez su à quelles influences cette quasi-annexion a dû de s'accomplir sans troubles ni conflits»¹²⁹.

Les modifications des codes de lois du fait de l'annexion

Il est maintenant intéressant d'analyser les modifications des lois coutumières consécutivement à l'annexion afin de mieux saisir les changements politiques en cours dans les termes de l'organisation sociale locale. Comme dans les trois autres îles de l'archipel des Australes, le *arii* et les *tāvana* n'ont plus le pouvoir de nommer les personnes aux fonctions publiques car la compétence est dévolue au gouverneur ou à son représentant sur proposition des chefs de l'île. Alors que, jusqu'en 1900, le *arii* et les *tāvana* pouvaient modifier les lois elles-mêmes, celles-ci sont désormais modifiables par arrêté du gouverneur pris en conseil privé. La fiscalité est entre les

127. R. La Bruyère (1928), p. 172.

128. La Bruyère (1928), *op. cit.*, p. 165.

129. Jean-François Zorn (1993), pp. 223-224.

main de l'agent spécial qui remplit également la fonction de trésorier et de conservateur des biens du gouvernement. Les chefs de district sont chargés de récupérer les amendes et de les transmettre ensuite à l'agent spécial. En ce qui concerne les étrangers, la décision de les accepter de manière collégiale par le *arii* et les *tāvana* est remplacée par le fait que l'étranger doit simplement et désormais respecter les lois. Certes, les juges de l'île demeurent mais sous le contrôle de l'agent spécial qui assiste le conseil.

En matière de propriété foncière, la situation est celle du statu quo. Les lois coutumières n'abordaient pas le sujet et il en est de même des lois codifiées. Une exception convient d'être notée, aussi minime soit-elle. On se souvient qu'en cas de mariage, l'accord des parents et de la famille élargie était nécessaire tandis que dans les lois codifiées, seul l'accord des parents directs devient obligatoire. Dans les faits, les modifications des règles concernant le mariage apportées par les annexions n'ont pas transformé l'attitude des personnes face à cette institution¹³⁰. Enfin, la «royauté» est supprimée comme à Rapa et perd tous ses attributs. À ce sujet, La Bruyère rapporte un échange qui eut lieu dans le Fare Hau (Maison du gouvernement) de Rurutu au cours des séances de modification des lois coutumières :

«On en était arrivé au dernier passage du code, qui réserve la tortue en faveur de la table royale. Le gouverneur l'avait rayé d'un coup de crayon rouge ; mais un vieux chef à cheveux blancs, qui avait été chargé de l'éducation de Teuruarii IV, et qui ne nous avait pas adressé une parole depuis que nous avons mis le pied sur son île, se leva d'un bond et déclara : j'ai vu tomber une à une les lois antiques de mon pays, et je n'ai rien dit ; mais je demande le maintien du privilège de la tortue. C'est là une des coutumes les plus respectables de Rurutu ; si on la supprime, les sujets n'auront plus aucun respect pour leur roi. Gouverneur, tâche de ne point oublier que notre terre n'a pas coûté de sang à la France !»¹³¹

Selon Hanson, les modifications apportées par le gouverneur Lascalade à Rapa lors de l'annexion en 1887 paraissent *in fine* assez minimes. Bien avant le protectorat de 1867, les ramages s'étaient

130. Voir par exemple, Teinaore (1999).

131. La Bruyère (1928), *op. cit.*, pp. 189-190.

transformés et le village constituait déjà le centre politique, religieux et commercial fondamental de l'île. Il en est de même dans les autres îles Australes qui, en dépit de variations, ont connu des bouleversements de leur organisation sociale selon cette même logique : les ramages pour une grande part ne conservent plus que les fonctions de propriété et d'administration de leur patrimoine. La mise en place des codes français aurait pu grandement transformer les choses mais ceux-ci sont rarement appliqués¹³². Les conseils de district mis en place lors des annexions n'étaient pas des innovations puisqu'un conseil municipal fonctionnait déjà dans toutes les îles avant même les protectorats. La seule différence réside dans le fait que le choix des membres est conditionné par l'accord du gouverneur.

Le changement majeur apporté par les annexions est la déposition des monarchies. Déjà dès 1830, les *arii* ou *ariki*, chefs de ramage, avaient perdu leur autorité exclusive sur les ramages au profit d'un *arii* ou *ariki* unique. Le centre de gravité du pouvoir politique s'était alors déplacé des territoires des ramages au village, lieu de résidence du *arii* unique. Ce que le vieux chef craignait lors de la cession de révision des lois de Rurutu n'était pas seulement la disparition d'une coutume solennelle mais également la disparition de l'ensemble de la structuration politique. Nous nous souvenons, en ce qui concerne les premiers fruits de l'année, que ceux-ci devaient être apportés au *matahiapo* (aîné), au *tāvana* et au *arii*. Ce geste symbolique constituait également une règle juridique capable de maintenir dans le temps l'autorité des chefs de ramage et de sous-ramages sur les terres et les personnes. Avec la disparition de ces articles de lois anciens hérités d'une époque pré-européenne, dont le privilège de la tortue est l'exemple consacré, le vieux chef avait sans doute la volonté de conserver une structuration politique qui maintienne les liens étroits entre les personnes, les groupes et les terres.

Le leitmotiv des terres est sans cesse revenu dans toutes les situations que nous avons envisagées lors des protectorats et des annexions. Ainsi, c'est à cette période d'influence étatique croissante que la question foncière se constitue en tant qu'enjeu : à Tupuai et

132. Cela pose évidemment des questions sur les raisons qui président à cet état de fait, raisons que nous aborderons par la suite.

Raivavae où l'organisation judiciaire n'a que peu d'impact en matière foncière, à Rurutu et à Rimatara où les nouveaux codes de lois continuent d'être silencieux sur le sujet, et à Rapa qui refuse l'annexion de peur d'être à terme dépossédée de ses terres. La reine Pomare V avait semble-t-il pris toutes les garanties pour maintenir non seulement les juridictions indigènes mais également la protection des terres autochtones. Toutefois, nous allons maintenant voir que ces garanties seront restées lettres mortes car le processus d'annexion et les acteurs qui en étaient les initiateurs, réservaient bien d'autres surprises.

Les lois foncières dans l'archipel des Australes

Introduction

De nos jours, les lois françaises s'appliquent en théorie aux Australes et c'est leur mise en place dans le temps que nous allons passer en revue afin de saisir les nouvelles logiques sociales et les références possibles qui émergent dès le début du siècle. Ce ne sont pas les lois foncières en elles-mêmes qui nous importent mais les logiques qui les sous-tendent à priori. L'action de l'État en matière politique puis foncière s'inscrit d'abord dans le contexte colonial de l'époque. Comment comprendre l'enjeu que représente cette région des Australes, à fortiori, ce petit bout de terre qu'est Rapa, si nous ne le mettons pas en rapport avec les relations de compétition entre la France et l'Angleterre pour développer leur hégémonie ?

En second lieu, il faut considérer le fait que les valeurs civilisatrices dont l'institution étatique est porteuse ont, dans le même temps, rempli une fonction de dénigrement des valeurs non officielles. C'est au cours de cette période de réformes politiques et foncières¹³³ que se constitue le référent «précolonial» et l'opposition «moderne/traditionnel», produit d'un simple travail de représentation sociale. Le référent précolonial des sociétés traditionnelles comprend un certain nombre de caractéristiques qui condensent

133. En ce qui concerne la définition des termes se rapportant au «foncier» dans le cadre de cette étude, voir G. Ciparisse (Éd) : *Thésaurus multilingue du foncier*. FAO, 1999.

d'une manière ahistorique des attributs idéaux associés à la propriété foncière traditionnelle : celle-ci serait «archaïque», «collective», le «droit du premier occupant», «intemporelle»...¹³⁴

Au cours de cette période, caractérisée par la «mise en valeur coloniale des terres», des politiques foncières spécifiques seront développées. En Polynésie, le concept de «terre vacante et sans maître» associé à l'enregistrement des droits de propriété, devait permettre une meilleure utilisation des terres¹³⁵.

Tupuai et Raivavae

En 1876, le gouverneur prit un arrêté spécial sur l'enregistrement des terres de Tupuai et renouvela expressément le même arrêté en 1885 pour Raivavae. Des terres ont pu être enregistrées conformément à ces arrêtés mais nous n'en avons pas trouvé de trace ni aux mairies de Raivavae et de Tupuai, ni au service des archives territoriales, ni dans les bulletins officiels de l'époque¹³⁶. En réalité, ce n'est pas avant 1888 à Tupuai et 1896-1897 à Raivavae que les propriétés indigènes seront enregistrées conformément au décret du 24 août 1887. En effet, les autorités françaises publièrent un décret le 24 août 1887 qui prévoyait une nouvelle procédure d'enregistrement des terres et, fait nouveau, des sanctions en cas de non-enregistrement.

Désormais, toutes les terres étaient considérées comme appartenant au domaine colonial (théorie du domaine éminent), à charge pour chacun de faire une déclaration de propriété. Chaque reven-

134. Même les travaux juridiques récents qui concernent la Polynésie française condensent ces idéaux types sur les sociétés «traditionnelles». Cela n'a rien d'étonnant car les auteurs ne cessent de se renvoyer les uns aux autres. Cela est moins le signe de la validité du modèle que d'une «sagesse conventionnelle». Entre les travaux des périodes anciennes et ceux plus récents, il y a une continuité majeure qui renforce le modèle précolonial initialement construit. Voir notamment (la liste n'est pas exhaustive) dans le cas polynésien : R. Cochin (1947), J. Roucaute (1951), R. Brochet (1956), Y. L. Sage (1981). Pour une critique du référent «pré-colonial», voir N. Rouland (1988), É. Le Roy (1982, 1983, 1998), Verdier (1982).

135. C'est d'abord la pratique étatique qui est à l'origine de l'emploi du terme «foncier» : «l'objet foncier ne s'autonomise qu'à partir du moment où il est perçu par l'autorité coloniale comme le lieu de résistances et de contradictions. Comme objet de connaissance autonome, il serait donc un phénomène récent, contemporain des idéologies qui les sous-tendent et de la mise en œuvre des politiques volontaires de développement» (J. P. Chauveau et autres, 1982, *op. cit.*, p. 18).

diquant, officiellement reconnu propriétaire, pouvait se faire délivrer un titre de propriété («*tōmite*», de l'anglais «*committee*»), tandis que les parcelles non enregistrées devenaient temporairement des «terres de district». Si, après un délai d'un an, les terres n'étaient pas revendiquées, elles devenaient des terres domaniales (terres vacantes et sans maître). Pour revendiquer, une personne devait se munir de son nom enregistré à l'état civil, du nom et de la localisation de la parcelle et des parcelles limitrophes. La revendication devait être réalisée devant le conseil de district. Elle devenait définitive si aucune opposition était formée dans un délai de trois mois.

Dans l'hypothèse inverse, le conseil de district était souverain pour juger des litiges, ce qu'il fit sur la base de preuves généalogiques. La même procédure concernait les terres «*farii hau*», c'est-à-dire les terres laissées à la disposition des chefs pour remplir leur fonction politique. Par ailleurs, toutes les terres sur lesquelles étaient édifiées des infrastructures publiques : temples, églises, écoles et bâtiments administratifs, appartenaient désormais à l'administration coloniale ou au district en question. Toutes les parcelles non réclamées ou non attribuées étaient déclarées domaine du Territoire. Le décret de 1887 établissait également le principe selon lequel, passé un délai, toutes les revendications futures et toutes les oppositions seraient jugées selon les procédures du code civil.

Sur la base du décret du 24 août 1887, l'administration coloniale commence à appliquer la théorie du domaine éminent (décret de 1887) prise dans l'ancien droit français : l'État succède aux chefs en tant que titulaire du droit éminent sur le sol, les indigènes étant invités à transformer leur droit de possession ou d'usage en droit de propriété¹³⁷. Puis, afin de favoriser la mise en valeur des ter-

136. Les arrêtés de 1876 et de 1885 ne prévoient pas la publication officielle des opérations foncières mais seulement un délai de cinq ans au-delà duquel plus aucune contestation ne sera permise (article 8).

137. Discutant du terme foncier, nous avons déjà mentionné que R. Verdier (1982) notait que l'État projette dans les pays colonisés les conceptions du droit féodal français. En effet, le domaine éminent est un terme d'origine latine (*dominium directum*) qui se réfère au Seigneur exerçant des droits politiques, militaires, économiques sur les terres, l'autorisant à percevoir une redevance auprès d'un vassal (Le Roy, 1991). En outre, É. Le Roy (1998) précise que «jusqu'au XVIII^e siècle en France, c'est en terme de domaine que le rapport foncier est appréhendé et il continue à être ainsi organisé dans une grande partie des législations foncières francophones». Autrement dit, c'est désormais l'État qui exerce les prérogatives du domaine éminent.

res et le développement de l'agriculture, l'État entendit disposer des moyens juridiques pour aménager les terres. D'où l'utilisation du concept de «terre domaniale» ou des «terres vacantes et sans maître», dont il se réservait la maîtrise. Comme le note à juste titre le professeur N. Rouland en ce qui concerne l'acculturation juridique des sociétés traditionnelles :

«On était désormais dans un système fondé sur l'infériorité de la qualité juridique des autochtones, à charge pour eux d'en prouver l'existence»¹³⁸.

Revenons maintenant aux revendications foncières elles-mêmes générées par ce décret. En effet, nous ne serons pas surpris par le fait que les transformations foncières impliquées par ce décret n'aient pas atteint les résultats escomptés par l'administration centrale. Elles ont, au contraire, suivi une logique de transformation qui s'appuie elle-même sur une structure fonctionnelle et symbolique traditionnelle. Voyons tout d'abord les avatars de l'application du décret. De l'avis d'un éminent magistrat, la politique foncière de l'État français fut un échec¹³⁹. Le pilier du décret de 1887 était l'existence de l'état civil (article 14) lequel ne fut pas en place dans les faits avant les années 1900 à Tupuai et à Raivavae et de manière très imparfaite. Le décret prévoyait un délai de cinq ans pour établir les droits de propriété selon les lois tahitiennes. Mais ce délai se révéla insuffisant car dans les faits les personnes n'entamaient pas la procédure. Le délai fut prorogé une nouvelle fois de trois ans en 1892, puis en 1895 où le délai cette fois-ci allait courir à partir de la date de publication des droits de propriété au journal officiel et non plus à partir de la date du commencement des opérations d'enregistrement des droits de propriété. Cette nouvelle disposition de l'administration était prise en raison des difficultés à faire appliquer les nouvelles conceptions imposées en matière de terre.

Ainsi que nous l'avons signalé, les terres de Tupuai seront enregistrées en 1888 et celles de Raivavae en 1896. Mais les oppositions sur les déclarations de 1888 pour Tupuai ne commencent qu'en

138. N. Rouland (1988), chapitre Les relations foncières.

139. Yves Louis Sage (1981), pp. 162-191. Consulter également l'article de Panoff (1966 a) sur cette question.

1931 jusqu'en 1933. Le rôle des causes à juger publié en 1933 ne présenta que trente-huit oppositions émanant de quatre personnes sur des terres toutes situées à Mataura, capitale de Tupuai.

En ce qui concerne les traits qui émanent des revendications telles qu'elles apparurent peu après les déclarations de propriété, nous pouvons noter plusieurs indications. Il y eut 1 206 *tōmite* enregistrés à Tupuai et 257 à Raivavae. Les 1 206 *tōmite* de Tupuai concernent 1 106 parcelles de terres. Ces chiffres appellent deux remarques. En premier lieu, il n'y a pas de lien direct entre le nombre de terres et le nombre de titres de propriété. Cette disparité tient au fait que dès 1830 et à plus forte raison en 1888, les ramages vivaient dans les villages et beaucoup de terres proches des villages ont été découpées en petites parcelles de telle sorte que, comme le montre la vue de l'île cadastrée (en 1944), les parcelles sont plus nombreuses sur les lieux d'habitation et de culture à taro. La même remarque vaut pour Raivavae car la correspondance est illusoire.

La seconde remarque a trait au lien entre le nombre de titres délivrés et le nombre de personnes reconnues propriétaires. Il y avait environ 400 personnes à Tupuai à la même époque et environ 300 personnes à Raivavae. Pourtant, compte tenu de ce que nous savons de l'appropriation des terres par les ramages, il aurait dû y avoir beaucoup moins de *tōmite* distribués puisque les terres appartiennent au ramage. Mais comme nous l'avons indiqué au cours du chapitre 3, les ramages étaient sur le plan fonctionnel déjà largement non localisés et non exclusifs en 1888. Aussi, quelques terres furent revendiquées par une personne appartenant à différents ramages. D'autres, par plusieurs personnes appartenant à un même ramage. Par ailleurs, et comme dans beaucoup d'autres îles de la Polynésie orientale, les missionnaires ont favorisé l'appropriation des terres par les familles nucléaires. L'œuvre des missionnaires protestants n'était pas seulement spirituelle mais également économique. De telle sorte qu'à cette époque, l'attribution des *tōmite* n'a pas tenu compte du statut des personnes, propriétaire, simple utilisateur du sol, conjoint du propriétaire, conjoint d'un utilisateur, ou les deux. Dans cette dernière situation, Ottino a souligné pour les Tuamotu que dans la conception polynésienne, attribuer une même terre aux conjoints constituait une hérésie parce que, comme le souligne cet auteur, cela revenait à reconnaître un inceste puisque les terres attachées à

un ramage ou à une sous-branche du ramage (le *ôpū*) ne peuvent être attribuées qu'aux membres du ramage ou du *ôpū*, et qu'en raison du principe d'exogamie du ramage (voir chapitre 2, la tenure foncière ancienne), deux personnes ne peuvent appartenir au même ramage et encore moins au même *ôpū*¹⁴⁰ (ramage ancien).

Sur le plan des hiérarchies sociales anciennes, nous avons vu au cours du chapitre 2 que la différence entre le *arii* et les personnes de plus basses classes étaient plus une différence de degré que de nature et qu'il y avait des liens de parenté entre les plus basses et les plus hautes classes. Le *arii* avait bien une autorité sur les terres de ramage ou le *matahiapo* sur les terres des sous-ramages, c'est-à-dire des *ôpū*, mais cette autorité n'était pas absolument exclusive puisque, à l'intérieur des systèmes de ramage, prévalait une hiérarchie sociale qui constituait autant de contre-pouvoirs au despotisme éventuel du *arii*. Avec la transformation des droits fonciers qui, dans l'ancien temps, relevait plus de la sphère politique que de la sphère proprement familiale, sociale ou individuelle, une nouvelle conception se dessine de la féodalité polynésienne. À Tupuai, les classes les plus titrées s'arrogent une très grande partie du territoire tandis que les classes les moins importantes ne reçoivent que ce qui reste¹⁴¹.

La transformation de droits politiques sur une terre en droits de propriété suscite d'importantes questions¹⁴². À Hawaii dès 1848, ces revendications foncières furent appelées «*le grand Mahele*» littéralement, la grande division : un million d'acres furent attribués à la Couronne (c'est-à-dire au profit personnel de Kamehameha III) ; 1,5 million d'acres au gouvernement ; 1,5 million d'acres aux chefs

140. P. Ottino (1972), p. 47 et suivantes.

141. Panoff (1970), p. 98, a bien souligné ce phénomène à Tupuai : «Si les terres attribuées à la famille royale Tahuhuatama-Tamatoa à la suite des grandes revendications de 1888 couvrent une surface aussi impressionnante, c'est à n'en pas douter parce que les revendiquants n'ont pas hésité à jouer habilement de la confusion existant entre les terres qui leur étaient propres et celles, vraisemblablement plus nombreuses, dont ils avaient seulement l'administration ou le contrôle en leur qualité de chefs. L'autorité qu'ils conservaient sur la population et les ménagements bien compréhensibles dont ils bénéficiaient de la part des autorités françaises, devait leur permettre de faire taire quiconque aurait été tenté de dissiper le malentendu, éventualité d'ailleurs improbable, car la portée de l'opération échappait au plus grand nombre».

142. A. Ballara (1982), Newbury (1957) analysent les transformations symboliques traditionnelles et leurs conséquences sur le plan de la disparition des statuts anciens.

(en tant que terres *konohiki*, dû à la charge de chef, l'équivalent des terres *farii hau* dans le décret de 1887 en Polynésie) et 30 000 acres au reste de la population (*makaainana*), c'est-à-dire à la majorité des personnes¹⁴³. La dépossession des terres à Tupuai et à Raivavae par les chefs, qui «*élaborèrent (eux aussi) de façon pragmatique et créatrice les valeurs qui sont en jeu*»¹⁴⁴ n'atteignit pas cet extrême. En effet, la transformation de la chefferie polynésienne en une féodalité beaucoup plus de type européen a néanmoins été limitée par l'influence des missionnaires qui, nous l'avons évoqué, ont encouragé l'appropriation des terres par les familles nucléaires. Sans cette intervention plutôt heureuse, la transmission de la propriété foncière par les chefs, principaux bénéficiaires des lois foncières, aurait sans doute été beaucoup plus facile et aurait grandement facilité la dépossession des terres indigènes¹⁴⁵.

Rurutu et Rimatara

Nous avons vu que le nouveau code de lois de Rurutu et de Rimatara, à l'annexion, ne comportait aucun article portant sur l'enregistrement des droits de propriété. Il en est toujours ainsi aujourd'hui où aucune loi foncière n'est intervenue dans ces deux îles. La même remarque formulée par Chessé à Rapa s'applique néanmoins à Rurutu et à Rimatara, dans une moindre mesure. L'emprise étatique sur ces deux îles progressa en matière foncière quelques années plus tard. Un arrêté pris en 1905 permet à un créancier à Rurutu et à Rimatara de demander la vente des biens immobiliers si un jugement définitif est intervenu¹⁴⁶. Celui-ci est complété un

143. N. Meller et H. Horwitz (1987), pp. 25-44.

144. Pour reprendre une expression de Sahlins (1989), p. 13.

145. Il est intéressant de faire un parallèle avec ce type de situation chez les Maoris de Nouvelle-Zélande (Aotearoa). Firth (1929), pp. 372-373, note 2, indique : «*The following gives a good idea of the position : "Have you any land ?" is asked to a big chief. The answer is invariably "Yes", and then, follows a description and names of hills, valleys, and streams. "Is all this yours ?" "Yes" is the reply. "Will you sell me a piece of it ?" "Tāihoa me korero ahau ki taku iwi" (Wait till I speak to my tribe) is the reply of the chief if he is an honest man... Now when that chief said the land was his, he did not mean the simple European or Missionary who asked the question to understand that he claimed it as his own private property, but that it was the land of his tribe, over which he had a tribal claim*».

146. Arrêté en date du 12 avril 1905. JO 1905 p. 115.

mois plus tard par un autre qui fixe le délai d'appel contre les décisions des juges de district devant les grands juges à dix jours¹⁴⁷.

Le développement du droit étatique va de pair avec la disparition du droit coutumier¹⁴⁸. En 1916, les indigènes peuvent demander à être jugés par la loi française. Et dans tous les cas, les jugements entre indigènes doivent être visés par l'administration¹⁴⁹. Un an plus tard, un arrêté indique qu'un litige entre un indigène et un Européen (ou assimilé) sera toujours jugé devant les tribunaux français. En outre, les chefs de districts, les juges et les *mūtoī* (agent de police) doivent prêter serment devant un magistrat français¹⁵⁰. La même année, un autre arrêté réduit le nombre de tribunaux indigènes de cinq à Rurutu, quatre à Rimatara, à deux dans les deux îles, tandis que le tribunal d'appel sera désormais composé de deux grands juges remplaçables par les chefs de district¹⁵¹.

L'évolution des règles en matière foncière à Rurutu et à Rimatara a pu être interprétée comme une progression vers une plus grande «démocratie» : par exemple, une cour d'appel est créée alors qu'il n'en existait pas¹⁵². Toutefois, en matière foncière, l'existence d'une cour d'appel, compte tenu de la démarche impliquée dans l'article inchangé concernant les contestations de limite et les

147. Arrêté du 19 mai 1905. JO 1905, p. 149.

148. Cette caractéristique est, entre autres, ce qui distingue le mode d'implantation du droit étatique occidental en Polynésie par rapport au mode d'implantation du droit étatique dans certains pays d'Afrique noire. Les missionnaires de la LMS en Polynésie se servent bien entendu de la codification des coutumes pour éradiquer les éléments du droit traditionnel avec lesquels ils sont en désaccord tout en maintenant certains principes des normes traditionnelles en matière foncière. Tandis que dans certaines colonies d'Afrique noire, la codification coutumière est utilisée par les pouvoirs coloniaux pour implanter le droit étatique. Voir É. Le Roy et W. Wan (1982) ; Le Roy (1991), pp. 178-179, «[...] En particulier, la codification a été surtout utilisée pour récuser ou délégitimer le droit coutumier et rarement pour traduire en un ensemble unifié de dispositions une conception originale et adaptée des droits fonciers [...] Car l'inconvénient majeur [...] est d'immobiliser par un dispositif institutionnel qui se veut exhaustif et général (et qui s'espère "universel" et perpétuel) une situation caractérisée par la transition et par l'indétermination du but [...]».

149. Arrêté du 5 mai 1916. JO pp. 252 et 258.

150. Arrêté du 19 juin 1917. JO 1917 p. 243.

151. Arrêté du 5 août 1917 JO 1917 p. 359.

152. Voir B. Saura (1996 b), p. 632 qui écrit : «La simplicité de l'organisation judiciaire de ces îles, en 1889, avec une absence notoire de cours d'appel comme de cours d'assises, montre bien que le pouvoir suprême de vie et de mort (et de grâce) revenait traditionnellement au roi et/ou au chef, en Polynésie». En réalité, nous ignorons l'ampleur précoloniale du pouvoir de contrainte du chef. Voir le chapitre 16.

revendications de terre, ne témoigne pas nécessairement d'une amélioration dans la conception polynésienne¹⁵³. La démarche, nous l'avions mentionné, est véritablement consensuelle en matière foncière et l'autorité des juges est extrêmement réduite à des mesures de conciliation. Aussi, offrir la possibilité d'un second recours en appel implique désormais deux conséquences déplaisantes. D'une part, cela donne la possibilité de se référer aux tribunaux indigènes pour régler des conflits personnels, voire pour mettre sur la place publique des conflits qui auraient pu, compte tenu de la démarche, être arrêtés bien plus tôt. Cela est d'autant plus vrai que, même lorsque le tribunal (quel qu'il soit) n'est pas saisi, les conflits sont constants entre *ōpū*, branches et sous-branches des ramages anciens. D'autre part, une procédure d'appel est de nature à diminuer l'autorité des premiers juges. Il est vrai que, jusqu'à l'annexion, les juges étaient vraisemblablement désignés parmi les branches aînées des ramages tandis que la contraction du nombre de tribunaux indigènes a contribué à amoindrir leur prestige.

En second lieu, les règles soi-disant imposées pour mieux faire face aux échanges économiques sont clairement importées d'un modèle occidental. Considérer la terre comme un «bien immobilier» (arrêté de 1905) est difficile à admettre lorsque ces mêmes biens sont parentalisés. Par exemple, dans l'article sur la remise des premiers fruits au *matahiapo*, au *tāvana* et au *arii*, disposition qui disparaît avec l'annexion, la détention de la terre et l'utilisation de ses fruits sont organiquement liées à la hiérarchisation des groupes sociaux et aux statuts qui en résultent : les individus ne pouvaient postuler qu'à des droits fonciers relevant de leur niveau de compétence. Dans cette perspective, la terre ne forme pas une catégorie juridique à part mais est associée au statut juridique des groupes qui la produisent, l'occupent, la mettent en valeur¹⁵⁴. C'est pourquoi en théorie comme en pratique «la vente des biens immobiliers» sans l'accord

153. Chapitre 3.

154. Consulter dans le domaine de l'anthropologie juridique : Étienne Le Roy (1982, 1998, 1999), Norbert Rouland (1988, 1995). Compte tenu de ce que nous venons de décrire, ces auteurs parlent plus volontiers de «relations foncières» plutôt que de «droits fonciers». Discutant des sociétés traditionnelles, N. Rouland écrit : «un droit ne peut porter directement sur une chose, d'autant moins que la terre est irréductible à une chose. C'est pourquoi nous préférons parler ici de *relations* que de *droits fonciers*» (1988, chapitre Les relations foncières).

des groupes hiérarchiquement organisés ne peut être imposée qu'en détruisant cette même hiérarchie.

Nous aurons l'occasion de rediscuter de l'organisation des groupes à Rurutu qui va présider à la mise en place du cadastre en 1952 par Éric de Bisschop¹⁵⁵. Signalons simplement qu'aucune loi foncière n'a organisé la propriété à Rurutu et à Rimatara jusqu'à aujourd'hui. Toutefois, l'opportunité de celle-ci a été maintes fois soulevée... et abandonnée¹⁵⁶.

Rapa

Officiellement, il n'y a, de nos jours, à Rapa ni titre de propriété analogue à ceux mis en place à Tupuai et à Raivavae, ni cadastre comme à Rurutu et à Rimatara. Hanson qui a passé plus d'un an dans cette île écrit néanmoins :

«en 1889, le nouveau conseil de district redistribua les terres et cet acte sonna le glas des anciens ramages. Leurs territoires furent partagés et donnés à des individus aujourd'hui considérés comme des propriétaires fonciers modernes. Les ramages d'avant les partages de 1889 ne se différenciaient guère, en ce qui concerne la structure et la fonction, des ramages modernes. Le groupe ancien se révélait cognatique, distinct, politiquement important ; le ramage moderne semble également cognatique, mais non limité et politiquement insignifiant»¹⁵⁷.

155. Parties II et III.

156. Il existe de nombreux travaux sur cette question réalisées par les institutions locales : Conseil économique social et culturel : deux rapports (1980, 1998) ; gouvernement territorial, etc. Il est inutile d'en faire l'analyse dans le cadre de ce chapitre car ces documents sont extrêmement pauvres et ne font que véhiculer les valeurs de l'élite urbaine de Papeete largement acculturée par une vision occidentale du droit foncier. Paradoxalement, une notable exception à ces courants dominants est constituée par un document intitulé «*Note relative aux terres de Rurutu*» écrit le 14 mars 1977 par le juge chargé de la première chambre civile, R. Calinaud. Cette note envisage sérieusement toutes les éventualités (notamment matérielles) d'un possible enregistrement des terres afin de protéger les groupes titulaires de droits fonciers à Rurutu. Notons au passage que cette note est écrite en 1977, soit moins de 30 ans après la mise en place du cadastre à Rurutu. R. Calinaud anticipait sans doute les problèmes qui risquaient inmanquablement de se poser avec l'application du code civil et notamment de la prescription trentenaire (*âitau*). Rétrospectivement, et parvenu au terme de la lecture de ce travail, le lecteur (s'il a le courage d'aller jusqu'au bout) pourra «sentir» à quel point cette note avait un caractère prophétique.

157. A. Hanson (1973), pp. 167-168.

Il est possible que le conseil de district en 1889 ait organisé une procédure d'enregistrement des droits fonciers. Toutefois, l'administration n'en a gardé aucune trace. Certains Rapa rencontrés au cours de cette enquête, n'ont pas nié qu'une telle procédure ait existé mais ils n'ont pas pu (ou voulu) fournir un exemplaire de ces *tōmite*. D'autres affirment qu'un bateau administratif est venu chercher ces titres de propriété mais que le bateau a coulé en route ou a perdu les papiers, attribuant aussitôt cet accident à une influence des anciens dieux, protecteurs des Rapa. L'existence des chefs des rames modernes demeure certaine et leur fonction se limite à l'administration du patrimoine. Hanson fournit en annexe de son livre sur Rapa quelques exemples de rames et les noms de leur chef chargé de les administrer. Depuis l'annexion définitive imposée par le gouverneur Lascalade, aucune décision administrative n'est venue transformer l'organisation sociale des relations foncières à Rapa. À tel point qu'en l'absence de titre foncier ou de cadastre, un magistrat de Papeete se posait récemment la question de savoir s'il existait une base légale pour l'intervention de la justice étatique et centralisée à Rapa en matière foncière¹⁵⁸.

À partir de 1946, une nouvelle étape était franchie dans le cadre juridique officiel des îles Australes. Toutes les juridictions indigènes et les codes de lois spécifiques étaient abrogés. Sur le plan juridique officiel (nous précisons «officiel» étant bien entendu que la loi n'est pas le monopole de l'État), les personnes n'étaient plus des sujets mais tous devenaient des citoyens français : tout le monde était alors soumis en matière de droit des personnes et des biens aux codes français. Sur le plan foncier, mis à part cette évolution, il ne se passait néanmoins rien de nouveau. Signalons la mise en place du cadastre en 1944 à Tupuai, 1952 à Rurutu, 1953 à Rimatarā et en 1954 à Raivavae, tandis qu'à Rapa aucun changement de cette nature n'est venu transformer la répartition des terres. De source administrative, nous savons toutefois que la mise en place du cadastre a été prévue à Rapa pour l'année 2002, ce qui, assurément, ne manquera pas d'y provoquer des résistances. Nous aurons l'occasion de revenir longuement sur la question du cadastre dans les chapitres ultérieurs.

158. R. Calinaud, communication personnelle.

Conclusion

Depuis la fin du XVIII^e siècle, la région des Australes est entrée dans une période historique dominée par la violence de ses transformations et par l'inflexion significative de sa logique de fonctionnement culturel. Dans les chapitres précédents, nous n'avons fait que rappeler brièvement les étapes (les conditions critiques) des changements historiques qui ont affecté les champs sociaux alors qu'un travail significatif sur cette période mériterait une thèse en soit.

Dans une société qui ne disposait pas jusqu'à récemment de constitution écrite ou de code de lois, ce que nous désignons aujourd'hui par les «règles» ou la «loi» avait surtout un caractère oral qui n'a pas entièrement disparu. Puis, avec l'arrivée des missionnaires et l'établissement de codes de lois, le pluralisme de la société se manifeste avec plus d'acuité, modifiant en profondeur la société ancienne. Mais, c'est avec l'avènement du pouvoir étatique et centralisé d'inspiration francophone, que la dualité *officielle/non officielle*¹⁵⁹ va encore s'affirmer. Comment s'inscrit cette dualité à l'époque contemporaine ? C'est ce que nous allons voir maintenant.

159. Pour L'anthropologue du droit japonais, Masaji Chiba (1986, 1992, 1993 et 1998 a, b, pp. 37-44, 233-272), la loi officielle est définie comme : «le système légal sanctionné par l'autorité légitime d'un pays». La loi non officielle désigne : «le système légal qui n'est pas officiellement sanctionné par une autorité légale, mais sanctionné en pratique par le consensus général d'un certain cercle de la population que cela soit à l'intérieur ou à l'extérieur d'un pays...» fonctionnant avec : «... une influence spécifique sur l'efficacité de la loi officielle, en d'autres termes, dont la spécificité est de suppléer, de s'opposer, de modifier ou de rendre difficile n'importe quelle loi officielle, incluant la loi étatique». Pour une critique de la notion de «droit non occidental» de Chiba, voir G. Woodman (1998, pp. 117-150) en particulier pp. 118-123.

Deuxième partie

**L'ORGANISATION LOCALE DES RELATIONS
FONCIÈRES CONTEMPORAINES**

Si les indicateurs précédents «officiel/non officiel», «organisation étatique/locale» se révèlent pertinents pour étudier le changement social, nos analyses reposent sur une position constructiviste de la réalité sociale. Cette position constructiviste représente un point de vue extérieur un peu comme si l'observateur était extérieur aux événements. Or, si nous voulons mieux comprendre la constitution et la dynamique des normes dans le champ foncier actuellement aux Australes, nous devons rendre aux acteurs leurs propres perceptions et représentations des événements et de l'histoire. Cela implique que nous montrions quelles sont les caractéristiques liées à la production des normes locales (chapitres 5 et 6). De même qu'il conviendra de détailler, du point de vue des acteurs locaux, comment un système étatique, par l'intermédiaire du cadastre et de l'état civil, fait concrètement irruption dans le champ foncier (chapitres 7 et 8).

5 - LES MODES DE PRODUCTION LOCALE DE L'HISTOIRE

Le professeur Rouland a largement attiré l'attention sur la nécessité de repérer les données orales qui constituent en quelque sorte les sources du droit dans les sociétés communautaires¹⁶⁰. Naepels en fait un usage parfaitement pertinent dans son étude de la société kankak dans la région de Houaïlou¹⁶¹. C'est dans cette perspective que nous abordons ce chapitre 5. Il s'agit de montrer comment les individus ou les groupes (y compris à l'échelle d'une île), en se référant à des récits de temporalités différentes, n'en sont pas moins des producteurs de cette histoire. Certes, la temporalité locale propose un jeu des possibles dans les revendications foncières, mais n'en est pas moins mise en jeu et en question par les stratégies des acteurs.

L'histoire du point de vue de la régulation autonome : les types de récits et leur parcours

Dans le chapitre précédent, la perception de l'histoire foncière, a été essentiellement une représentation reconstituée notamment à

160. N. Rouland (1988), voir la typologie des documents oraux, pp. 167-171.

161. Naepels (1998), pp. 87-158.

partir des actions conduites par l'acteur étatique. Les sources historiques, des témoignages d'observateurs extérieurs (notamment missionnaires) ou ceux des autochtones ont été mobilisés. Les fonctions des ramages n'ont en elles-mêmes aucun sens, elles n'imposent aucune signification et ne déterminent aucune logique particulière. Il est donc important de comprendre cette perception de l'histoire à partir des schèmes culturels locaux qui donnent un sens à la fonctionnalité de la vie sociale et culturelle.

Dans cet esprit, l'intention de faire une sociologie actuelle des relations foncières aux Australes, n'évacue pas toute référence au passé tant celle-ci est présente dans tous les entretiens et les discussions que nous avons eus. L'histoire, le passé sont des thèmes récurrents qui reviennent sous la forme d'une revendication identitaire et en tant que source de légitimité. Les genres de récits oraux ou écrits dans l'archipel des Australes sont au nombre de quatre.

Les *parau tupuna* (parole des ancêtres) sont des légendes, des contes ou des mythes qui sont présentés comme véridiques et qui renvoient à un passé indéterminé et parfois obscur. Ces *parau tupuna* sont présentés sous une forme assez métaphorique de telle manière que cela puisse également être dit aux petits-enfants par les grands-parents. En fait, selon les interlocuteurs et les situations, la même histoire peut être racontée de manière différente en fonction du niveau de compétence de l'interlocuteur : un enfant, un adolescent, un adulte, etc. Certaines histoires racontées aux enfants ne seront alors comprises que bien plus tard... Parfois, ces histoires détaillent de manière étendue les circonstances mêmes dans lesquelles eurent lieu des épisodes guerriers présentés comme avérés.

Les *parau papa* (parole des généalogies) sont plus spécifiquement des récits d'origine d'un groupement de parenté comme le *āti* (*gnati*) ou les *ōpū*, récités dans certaines occasions comme les mariages, les fêtes commémoratives ou encore lors de la rencontre avec un anthropologue curieux.

Le troisième genre de récit est le *parau fenua* (parole des terres). Il s'agit ici de retracer l'histoire d'une terre attachée à un groupement, et qui recense les limites territoriales de la terre en question, mentionnant aussi les *ōfai ōtiā* (bornes en pierre).

Enfin, un dernier genre de récit s'appelle le *faateniteni* (litt. «faire la louange» d'un pays ou d'une personne). Il s'agit, à l'occasion d'un

événement précis, de faire une louange orale sous la forme d'une chanson, d'un lieu (ex. : *te ava rua*), d'une personne (*Mama Ela*) ou simplement de raconter une histoire qui se rattache à un des récits précédemment mentionnés. Il en est ainsi, par exemple, des *himene faateniteni* (chansons de louange).

Tous ces genres de récits ne renvoient pas aux mêmes temporalités historiques. Les *parau tupuna* (parole des ancêtres) renvoient à des événements très éloignés dans le temps mais qui sont présentés comme ayant eu lieu. Ce genre de récit retrace souvent des épisodes d'alliances ou de conflits. Les *parau papa* (parole des généalogies) sont des récits d'origine d'un groupement social. Les *parau fenua* (parole des terres) sont également des récits d'origine mais actualisés dans le présent. En ce sens, ces deux derniers récits sont très proches et remplissent la même fonction. La différence est l'actualisation des *parau fenua* (parole des terres) à un moment donné et dans des circonstances précises. Enfin, les *faateniteni* (louanges) s'observent très couramment et il n'y a aucun groupe de chant ou de danse des Australes qui ne présente de *faateniteni* chaque année lors des compétitions traditionnelles du Heiva à Tahiti.

Tout le monde aux Australes s'accorde sur la fonction historique des différents types de récits précités. Mentionnons toutefois que les *parau papa* et les *parau fenua* sont souvent confondus avec les *parau tupuna* par les personnes interrogées. Cela provient peut-être du fait que les *parau tupuna* se rencontrent de plus en plus sous une forme écrite et qu'ils englobent dans le même texte les *parau tupuna*, *papa* et *fenua*. Parfois, même sous une forme écrite, les différents récits sont distingués. Les *parau tupuna* sont, de nos jours, souvent inconnus des générations les plus jeunes tandis qu'ils sont de moins en moins connus et racontés par les générations les plus âgées. Il convient donc de ne pas surestimer l'importance de ces différents types de récits historiques tout comme il s'agit ici de ne pas les mésestimer, tant l'importance de l'histoire est prégnante à chaque fois qu'il s'agit de parler de soi, de son identité ou de sa culture. Dans la logique de la régulation locale, le discours sur soi renvoie toujours à un passé très lointain et parfois obscur. Voici un exemple à Rurutu de *parau tupuna*, celui de Teauroa :

À une époque ancienne, le *arii*, chef d'une des principales chefferies de Vitaria, était Taatini¹⁶². Son territoire, Vitaria, localisé à l'extrême nord de l'île de Rurutu était un petit territoire qui ne bénéficiait pas de beaucoup de ressources agricoles, où la population pouvait parfois souffrir de famine. Dans la partie centrale de Rurutu, toutes les terres étaient contrôlées par la chefferie des Pevatunoa dirigée par Tauuoroo. Taatini avait semble-t-il demandé plusieurs fois à Tauuoroo de redistribuer les terres contrôlées par les Pevatunoa mais ce dernier avait refusé. Taatini décida alors de combattre les Pevatunoa et pour ce faire demanda aux Vitaria de le suivre dans le combat. Ces derniers refusèrent car ils auraient de toutes les manières été largement en sous-nombre et préférèrent continuer à protéger leur petit territoire des attaques par mer et par terre.

Taatini et quatre chefs des autres principaux ramages habitant Vitaria décidèrent alors de se sacrifier et de mener le combat seuls. Une nuit, ces cinq hommes firent le tour de Vitaria et longèrent la côte se dirigeant en direction du sud vers le district de Avera, localisé au centre ouest de l'île de Rurutu. Le district de Avera était dirigé par Tanetee, allié aux Pevatunoa. Tout le district était endormi et comme il était réputé imprenable car étant le district des guerriers les plus puissants de l'île, personne ne songeait qu'on les attaquerait. Les cinq chefs mirent le feu à autant de maisons qu'ils purent et bientôt tout le district fut en flamme. Les alliés de Tanetee, les Pevatunoa, vinrent alors à l'aide de ce dernier, pensant qu'une véritable armée de Vitaria avait décidé de conquérir le territoire de Rurutu. Au petit matin, Tauuoroo et Tanetee découvrirent que seuls Taatini et quatre autres chefs avaient détruit Avera. Ils rentrèrent dans une rage folle, tuèrent les cinq hommes, mutilèrent leurs corps et les jetèrent à la mer.

Peu après cela, les Vitaria racontèrent que Tanetee et ses alliés n'avaient pas respecté les rituels des funérailles auxquels avaient droit les cinq chefs de Vitaria. À Vitaria débuta alors la légende selon laquelle Taatini juste avant son expédition guerrière aurait raconté à son peuple que son fils, Teauroa, serait le *arii* de tous les ramages de Rurutu et qu'il gagnerait la bataille durant la nuit (*«rēraa i te pō»*, littéralement, la nuit connaîtra la victoire). Les Vitaria racontèrent que même les dieux des Pevatunoa et de Tanetee étaient fâchés de l'absence de cérémonies funéraires en ce qui concerne les corps sacrés du *arii* Taatini. Ils ajoutèrent que ces dieux provoqueraient la destruction de ceux qui avaient commis de tels crimes. Peu après,

162. Cette histoire qualifiée de légende se rencontre dans cinq *puta tupuna* de Rurutu et est connue en particulier des générations les plus anciennes. Nous n'avons pas eu en main la totalité des *puta tupuna* de Rurutu. Nous ne saurions dire s'ils relatent tous cette histoire.

à l'époque des contacts avec les Européens, plusieurs vagues successives d'épidémies touchèrent Rurutu et firent de nombreuses victimes en l'espace de quelques jours. Deux districts ne furent pratiquement pas touchés par ces épidémies, il s'agissait de Vitaria et de Auti. Les Vitaria indiquèrent alors que conformément à la légende, la malédiction de Taatini était en cours et que son fils, Teuroa, serait bientôt le *arii* de Rurutu sans même livrer de combat puisque les dieux des Pevatunoa et de Tanetee étaient en train de tuer leur peuple.

Les différents types de récits que nous avons envisagés sont souvent suscités par l'historicité de ces parcours, au besoin en transformant le contenu même de ces récits pour dissimuler un épisode conflictuel ou une alliance incestueuse, «contre nature». La légende de Amaiterai constitue un bon exemple de ce type de *parau tupuna* :

Nous venons de voir la légende de Teuroa qui, selon le *puta tupuna* de Temaiti Rita Tapa¹⁶³, était le 37^e *arii* des Vitaria. Amaiterai quant à lui en était le 28^e¹⁶⁴ et a vécu environ dix générations plus tôt. Plusieurs *puta tupuna* de Rurutu relatent cette légende.

Amaiterai aurait fait le tour du monde (allant même jusqu'en Chine) avant l'époque des premiers contacts avec les Européens. Amaiterai était le fils cadet de Uruarii (le 27^e *arii* de Vitaria) et avait un frère aîné, Tuivao. Toutefois, Amaiterai était plus grand, plus intelligent et plus fort que son frère aîné et avait suivi avec beaucoup de prêtres (*araià*) des chefferies de Rurutu une formation très complète. Encouragé par les *araià* qui comptaient semer le trouble dans la chefferie la plus importante de Vitaria, il demanda à son père d'être désigné en tant qu'*arii* à la place de son frère aîné (*matahiapo*), Tuivao. Le conseil des chefs de Vitaria ne refusa pas sa demande mais décida temporairement de reporter sa décision à un moment ultérieur. Puis Amaiterai tomba amoureux de la fille de Tuivao, son aîné, et voulut s'unir avec elle. Il entra dans une rage folle lorsque Tuivao refusa que son frère s'unisse à sa fille. Amaiterai demanda alors conseil à son père. Son père se retira pendant trois jours et trois nuits pour réfléchir puis lui indiqua : «Trouve le meilleur navigateur de toutes les îles, ramène-le à Rurutu et nous construirons une grande pirogue. Tu partiras autour du monde et tu ne reviendras que lorsque tu auras trouvé la parole des ancêtres (*parau tupuna*), alors tu auras suffisamment de sagesse pour résoudre les problèmes de ta propre

163. *Putu tupuna no Temaiti Rita Tapa*, p. 10. Ce *puta tupuna* énumère les *tui taata* c'est-à-dire les premiers-nés d'un ramage donné.

164. *Putu tupuna no Temaiti Rita Tapa*, p. 10.

vie et ceux de ton peuple.» Amaiterai alla jusqu'à Maupiti (archipel des îles Sous-le-Vent) et ramena le meilleur navigateur, puis une grande pirogue fut construite et ce dernier s'embarqua pour faire le tour du monde.

Nous n'allons pas nous attarder sur l'ensemble de son périple [d'autant que des passages reflètent sans doute une vision acculturée]¹⁶⁵ car son voyage l'amena à visiter de nombreuses îles et semble-t-il de nombreux pays. Beaucoup de *puta tupuna* sont remplis de détails importants sur les terres visitées et les noms qu'Amaiterai donna à ces terres ou à des lieux visités. Sur le chemin du retour, Amaiterai s'arrêta à Rarotoa où il s'unit à une femme. Puis il s'arrêta avant d'arriver à Rurutu sur un îlot proche de Rimatara aujourd'hui connu sous le nom de l'îlot Maria et précise un *puta tupuna*, il alla à Maria et y mit en place un *marae* («*Ua haere òia i Maria, tuu i te tā-paò e, e patu i te marae*»¹⁶⁶).

Lorsque Amaiterai, plusieurs années plus tard, revint à Rurutu, son père n'eut d'autre choix que de lui donner la charge (*tōroà*) de *arii* alors que son frère aîné était toujours vivant. En compensation, on donna à Tuivao les terres de Unaa qui dépendaient de la chefferie Uruarii.

Dans la mesure où les récits sont fortement spatialisés, c'est parfois le passage en des lieux précis qui permettait à mes interlocuteurs de se souvenir d'une histoire du type ci-dessus (*parau tupuna*) ou encore de se remémorer un *parau papa* propre à leur groupe familial¹⁶⁷. Les événements historiques comme l'évangélisation des Australes donnèrent lieu à de nombreux *parau tupuna* (parole d'ancêtre). Ceux de Raivavae et de Rimatara, en particulier, montrent que plusieurs lieux furent rebaptisés lors de ces événements pour donner une réalité symbolique aux nouveaux espaces de corésidence qu'ont alors constitué les rames regroupés en village ; de même que ces lieux nouvellement baptisés donnèrent lieu à plusieurs chansons et louanges orales (*faateniteni*).

165. Voir à ce sujet Babadzan (1982).

166. *Parau tupuna no Teriitemana Poetai*, p. 89. «*Patu*» selon le dictionnaire de Davies (1851, p. 192) signifie «*a stone wall ; to build with stone as the wall of a marae*» (un mur en pierre ; construire avec des pierres comme le mur d'un *marae*).

167. Cela fait écho au concept de «parcours odologique» décrit par Le Roy (1999).

Les noms propres

Que l'on se réfère à un récit très ancien ou beaucoup plus récent, il est intéressant de remarquer que l'identité aux Australes renvoie avant tout à une définition spatiale. L'identité sociale d'un groupe est souvent associée à une liste de noms de lieux, de noms propres, de noms de pays, qui sont propres à ce groupe. Dire bonjour de bon matin est souvent remplacé par la formule «*E haere òe i hea ?*» (Où vas-tu ?). Les premières questions posées sont souvent : D'où viens-tu ? Où vas-tu ? etc., avant même qu'une discussion de quelque nature qu'elle soit, s'engage (ou ne s'engage pas). L'identité spatiale s'ancre également lors de la naissance d'un enfant qui donne lieu à l'enterrement de son placenta devant ou près de la maison des parents. Un *tumu uru* (arbre à pain) est ensuite planté à l'endroit où le placenta est enterré. Même certaines personnes qui accouchent à Tahiti à l'hôpital de Mamao, gardent le placenta de leur enfant pour le ramener un jour dans leur île d'origine. Cette localisation du placenta dans l'espace renvoie à une dimension topographique du sens et de l'identité de la personne.

Dans la mesure où les noms sont porteurs d'histoire, notamment l'histoire d'un groupe, ils sont réputés appartenir à un groupe. Isidore, de Tupuai, lorsqu'il était capitaine de goélette voyageant entre les îles Australes, se souvient d'une scène poignante au cours de laquelle une vieille femme interpella un jeune homme :

«J'ai vu une scène à bord de la *Vénitienne*. Il y avait un passager qui appelait un autre passager. Puis la vieille intervint : «*No hea tera iòa ta òe i tuo i te taata ra i rauaè ? Mea na fea tera iòa te toparaa i nià ia òe ? Eita ta òutou e nehenehe e rave i te hōē iòa e àita òutou i roto i tera ànairaa fetii* !¹⁶⁸ « Elle a commencé à gueuler. Elle n'était pas d'accord que ce gars porte le nom dont elle savait d'où il venait. »

Les noms sont porteurs de circonstances historiques et peuvent changer en rapport avec des événements fondateurs ou avec l'avènement de nouveaux rapports politiques comme dans le cas de l'évangélisation missionnaire.

168. «D'où vient ce nom par lequel la personne t'a appelé tout à l'heure ? Comment cela se fait-il que tu portes ce nom ? Vous ne pouvez pas porter ce nom car vous ne faites pas partie de cette famille !»

La conflictualité des versions de l'histoire

Les différents types de versions de l'histoire collectées auprès des familles aux Australes, font apparaître une considérable diversité, des contradictions manifestes et une plus ou moins grande imprécision¹⁶⁹. À ce titre, une autre version de la légende de Teauroa apparaît à Rurutu. Cette dernière version s'accorde sur le début de l'histoire, la suite s'en détache considérablement :

Au début du XIX^e siècle, les Pevatunoa demandèrent la paix car leur population était pratiquement décimée. Le *arii* des Pevatunoa était alors Naenae qui avait une sœur nommée Tuiana et deux frères, Taaraima et Moua. Naenae et Tuiana désiraient la paix tandis que les deux frères voulaient continuer à faire la guerre contre les Vitaria.

Selon le *puta tupuna* d'un descendant de Tuiana¹⁷⁰, la paix fut conclue. Il était convenu que les Pevatunoa garderaient les terres de Peva Iti, la terre d'origine de leur ramage à condition que ces derniers n'aient plus d'armée, ni d'arme. Les deux plus jeunes frères qui n'étaient pas d'accord avec l'arrangement conclu furent exilés dans les grottes de Teparé.

Peu après cela, Naenae décéda tandis que Tuiana continuait à vivre dans son district de Peva Iti. Elle eut alors pitié de ses deux frères et alla les voir secrètement de peur que Teauroa ne soit au courant de ses relations avec les exilés. Les deux frères la reçurent et l'attachèrent car elle était devenue une traître à leurs yeux. Ils projetèrent de la manger et partirent ramasser du bois pour faire un feu dans cette intention.

Tuiana réussit néanmoins à se défaire de ses liens et s'échappa. Elle parvint à se traîner jusqu'à la plage mais elle était éreintée. Elle fit à ce moment-là la rencontre d'un autre guerrier nommé Oropo appartenant à un ramage de Auti, les Porovai. Ce guerrier était lui aussi un exilé car c'était un hors-la-loi. Oropo amena Tuiana dans sa grotte. Puis, celle-ci s'attachant à Oropo, demanda à Teauroa de lui pardonner ses crimes et vint vivre avec lui à Peva Iti.

L'hétérogénéité des versions de l'histoire est essentielle pour la description et la compréhension de la situation actuelle. À une

169. Dans le même sens dans la région du Pacifique, voir Donner (1992) ; Schneider (1998) ; Strathern et Stewart (1998) ; Naepels (1998).

170. *Parau tupuna no Nootu* (Mauriehu a Manate).

époque préeuropéenne, cette hétérogénéité pouvait donner lieu à des conflits ou à des guerres. Toutefois, nous pouvons nous demander si depuis l'influence des codes de lois, les prétentions à la vérité des histoires familiales se confrontent de manière plus pacifique ? Les deux récits précédents sont, de ce point de vue, très révélateurs du cadre dans lequel s'exerce actuellement la confrontation des versions historiques divergentes.

Les revendications de Peva Iti

Un peu moins d'un siècle plus tard, vers les années 1930-1931¹⁷¹, Brunor, un anthropologue américain, fit plusieurs fois le voyage sur la goélette *Manureva* en compagnie de Tiareraupa (Tiare). Après être partie assez longtemps, elle revenait à Rurutu pour revendiquer la vallée de Peva Iti qui était maintenant détenue par Epatiana ou Teurarii III, un descendant de Teuroa. Sa revendication de la vallée de Peva était fondée sur le fait qu'elle, Tiare, était une descendante (*huāai*) de Tuiana et de Oropo. Brunor était présent lorsque Tiareraupa récita avec beaucoup de verbe un *parau papa* (récitation orale de sa généalogie), fondé sur le *parau tupuna* de son père Nootu, lui-même un descendant de Tuiana qui avait hérité des terres de Peva Iti à la mort de son frère, le *arii* de la chefferie des Pevatunoa.

Le *toohitu* (membre du conseil des sages) devant lequel Tiareraupa fit sa déclaration était composé de trois juges : Miro, le président et deux autres Rurutu. À la fin de la cession qui dura plusieurs jours, Miro dit à Tiare (selon Brunor) :

«Nous reconnaissons que tes ancêtres étaient jadis propriétaires de la vallée de Peva Iti. Cependant ton ancêtre Tuiana a perdu la terre car ton peuple a perdu («*pau*¹⁷²») et fut conquis et maintenant la terre appartient aux descendants des conquérants.»¹⁷³

171. Cette version-ci nous est fournie par le récit de Martin Brunor qui fut témoin des faits. Brunor : Green Notebook, vol. 1 and 2, 1960. Peabody Museum of Salem.

172. Le dictionnaire de Davies (1851) indique pour «*pau*», p. 192 : «*consumed, expended ; to be in a state of conquest, or expenditure ; conquered*».

173. Brunor (1960, b), *op. cit.*, p. 40 : «*We agree that your ancestors once owned the Valley of Peva Iti. However your ancestor Tuiana lost the land because your people were "pai" conquered and now the descendant of the conqueror owns the land.*»

Tous les juges étaient d'accord pour dire que les Pevatunoa étaient «*pau*» (battus) et que Tiareraupa n'avait plus aucun droit sur cette terre. Selon Brunor, Tiareraupa n'était pas d'accord car, soutenait-elle, Teauroa avait rendu la terre de Peva Iti à Tuiana. Un des juges rappela alors à Tiareraupa qu'avant que les Français n'annexent l'île de Rurutu, les Anglais avaient reconnu la souveraineté de la famille Uruarii sur Rurutu et y compris sur les terres de Peva. Maintenant, les *toohitu* de Rurutu reconnaissent comme les Anglais et les Français que les terres de Peva appartiennent à la famille des Uruarii. Quelques années plus tard, Puna était le président des *toohitu* et Tiareraupa se présenta pour soutenir une nouvelle fois sa revendication. Puna selon Brunor, lui répondit alors :

«Toromona le *arii* de Rurutu a été en possession de ces terres depuis longtemps. Il y a planté des milliers de cocotiers et de pandanus (*rauoro*). Tu étais à Tahiti et tu ne vivais pas à Peva.»

En 1947, Tiareraupa se présenta pour la troisième fois tandis que Natapu Hurahutia était le président des juges *toohitu* qui lui répondit à nouveau¹⁷⁴ :

«Ton peuple a perdu les terres car les Pevatunoa étaient *pau, pau, pau...*»

En 1968, la fille de Tiareraupa, Tetarii, décida de porter l'affaire devant la justice étatique française. Elle était venue à Rurutu et, avec l'aide d'autres membres de sa famille, avait construit une maison sur les terres de Peva. Elle avait fait cela car l'administration étatique de la justice avait interdit au *arii* Toromona de se rendre sur les terres de Peva tant que l'affaire ne serait pas tirée au clair. Tamau, témoin des faits, indiqua qu'il y aurait pu y avoir une vraie guerre comme à l'époque ancienne si les Rurutu ne riaient pas tant de ce qui se passait. Tetarii pensait sans doute qu'elle aurait plus de chance devant le tribunal français, mais ce dernier confirma les trois décisions précédentes et lui ordonna de quitter les lieux.

174. À notre connaissance, le dernier jugement des *toohitu* de Rurutu fut rendu en 1954.

De même, le *parau tupuna* de Amaiterai suscita un conflit entre Rurutu et Rimatara¹⁷⁵. En 1937, Rurutu s'opposa en effet à Rimatara à propos de la propriété des deux îlots proches de cette dernière île. Rurutu en particulier se fondait sur la légende de Amaiterai et sur le fait bien réel qu'un *marae* avait été édifié par Amaiterai lors de son périple, ce qui témoignait des droits de Rurutu sur ces îlots. Du point de vue étatique, s'agissant d'un conflit opposant deux îles des Australes et relevant plus des relations internationales que des affaires internes susceptibles d'être jugées par les *toohitu*, le tribunal français trancha la question par une décision de conciliation. Sur les deux îlots en question, le tribunal reconnut que l'un d'eux était bien la propriété des Rurutu tandis que le second appartenait à Rimatara.

L'histoire apparaît comme une source de légitimité en matière politique comme en matière foncière lorsqu'elle est transmise sous une forme mythique, ahistorique, par l'intermédiaire de récits qui fondent l'oralité juridique. Il est indéniable, dans cette optique, que les récits constituent une partie intégrante de la structure sociale au sens de Firth. Mais la structure sociale, y compris dans un contexte pluraliste, peut aussi être mise en jeu et actualisée dans les rapports sociaux. C'est ce processus que nous montrent les deux situations qui ont été précédemment évoquées. Si le contexte culturel de mobilisation et de construction de l'histoire vient d'être rappelé, qu'en est-il du point de vue des relations foncières ?

175. Dans le même sens, Amaiterai arriva en particulier à Tahiti, il ne visita pas toute l'île mais selon certains *puta tupuna* de Rurutu, il débarqua sur une plage et donna à cette plage le nom de Taanoa. Lors du travail que j'effectuais au SAT, j'eus l'opportunité de rencontrer un *mootua* (génération des petits-enfants) d'une personne de Raiatea dont le grand-père aurait vécu jusqu'à 111 ans et qui lui avait raconté une autre version. Il m'expliqua quant à lui que le nom Taaoone avait été donné par des chefs de Raiatea en visite à Tahiti. Taa-one pour indiquer l'endroit où un banquet devait être dressé en l'honneur de leur arrivée. *Taa* : séparer, disposer (un banquet ici) ; *one* : sur le sable. En revanche, les grands chefs, les *arii-nui* avaient selon cette seconde version, baptisé la plage proche de Taaoone, Taanoa, pour indiquer l'emplacement où devaient se tenir les chefs secondaires. *Tau* : signifie se poser, atterrir (moderne) ; *noa* : seulement, terme profane par opposition à «*ra*», sacré. «*Tau noa atu dutou iho*» (Posez-vous là seulement ou installez-vous là).

6 - LA PRODUCTION LOCALE DU CONSENSUS

«La parenté est effectivement un dinosaure des sciences humaines, mais pas au sens où cela signifierait qu'elle appartient au passé ! Elle l'est au sens que "c'est là", de façon instrumentale, qu'elle pose d'authentiques problèmes et que tant qu'on n'aura pas compris comment ces choses fonctionnent au cœur du lien social, on voit mal comment on pourra prétendre à la pure intelligibilité du politique ou de l'économique, pour ne prendre que ces deux domaines.» Françoise Héritier (*Journal des Anthropologues*, 1999, 76 : 7-23).

Introduction

Nous venons de décrire les modalités par lesquelles la temporalité locale fait sens dans le champ social. Il convient dans le cadre de ce chapitre de continuer à détailler différentes dimensions de cette temporalité locale en focalisant encore plus notre attention sur ce qu'il est possible d'identifier en terme de relations foncières. De quelle manière les individus et les groupes lient-ils leur parenté aux terres ? Comment les relations foncières sont-elles hiérarchisées dans la régulation locale ? Quel est le statut anthropologique d'actes comme les ventes, les dons et les échanges de terre dans cette région ? Avant de répondre à ces questions, voyons tout d'abord les éléments de parenté à partir desquels fonctionne l'organisation locale : non pas que ces termes constituent des déterminismes dans le champ social mais plutôt des conditions nécessaires à la dynamique de celui-ci.

Les termes formels de la parenté

La parenté polynésienne est du type «hawaiien» et privilégie la famille étendue : les côtés paternels et maternels sont conjoints, tous les membres de chaque génération étant désignés par le même terme. Il revient à Murdock d'avoir identifié les grands types de systèmes terminologiques qui prennent comme base les termes employés par Ego — l'individu référence — pour désigner ses germains, ses cousins parallèles et ses cousins croisés¹⁷⁶. Les travaux de Panoff¹⁷⁷,

176. G. P. Murdock (1972).

177. Panoff (1965), pp. 60-87.

Hanson¹⁷⁸ et Ottino¹⁷⁹ montrent que malgré quelques différences d'un archipel à un autre, le système terminologique des termes de la parenté aux Australes, est très proche de celui qui a cours dans l'archipel des îles de la Société.

Les termes de la parenté consanguine

Le tableau ci-dessous résume la terminologie formelle de la parenté aux Australes :

G+3 et au-dessus	<i>tupuna</i> : tous les parents de la troisième génération ascendante et au-dessus en ligne directe ou en ligne collatérale				
G+2	<i>metua rūau</i> : les grands-parents, leurs frères et sœurs, y compris les conjoints ; on trouve également les termes comme <i>pāpā rūau</i> ou <i>māmā rūau</i> utilisés familièrement				
G+1	<i>metua tāne</i> , <i>metua vahine</i> : le père, la mère, leurs frères et sœurs, leurs collatéraux ainsi que les conjoints				
G	<i>taeāe</i> : terme pour désigner les frères et sœurs et leurs collatéraux sans distinction de sexe				
	<i>matahiapo</i> :	<i>tuaana</i> :	<i>teina</i> :	<i>tuāne</i> :	<i>tuahine</i> :
	ainé absolu	- frère ou	- frère ou	frère ou	sœur ou
	des frères et sœurs	collatéral,	collatéral,	collatéral	collatéral
	sans distinguer	ainé d'un	cadet d'un	d'une femme	d'un homme
	le sexe	homme	homme		
		- sœur ou	- sœur ou		
		collatéral,	collatéral,		
		ainé d'une femme	cadet		
			d'une femme		
G-1	<i>tamarii</i> : enfant, peut désigner soit toutes les générations descendantes, soit les deux premières générations				
	<i>tamaiti</i> : garçon de la génération de l'enfant, fils ou neveu				
	<i>tamaroa</i> : autre terme pour le garçon de la génération de l'enfant				
	<i>tamahine</i> : fille de la génération de l'enfant, fille ou nièce				
G-2	<i>mootua</i> : parent masculin ou féminin de la seconde génération descendante (petit-enfant)				
G-3	<i>ina</i> (<i>hina</i> en tahitien) : parent, masculin ou féminin de la troisième génération descendante (arrière-petit-enfant)				
G-4	<i>inarere</i> (<i>hinarere</i>) : parent, masculin ou féminin de la quatrième génération descendante (arrière-arrière-petit-enfant)				
G-5	<i>hinatapu</i> : parent masculin ou féminin de la 5 ^e génération descendante (arrière-arrière-arrière-petit-enfant)				

Figure 6. Tableau terminologique de la parenté consanguine

178. A. Hanson (1973), p. 81.

179. P. Ottino (1972), p. 173.

En ce qui concerne les termes formels de la parenté consanguine, il est possible de faire deux brèves remarques :

- chaque niveau de génération est désigné par un terme spécifique. Ces termes sont classificatoires au sens de Murdock, c'est-à-dire que tous les parents d'un même niveau de génération donné sont désignés par un terme générationnel. Ainsi, les termes de la parenté consanguine polynésienne n'utilisent pas des mots composés comme par exemple : arrière-grand-parent, petit-enfant, arrière-petit-enfant. Les termes de classification apparaissent comme plus élaborés et plus riches que dans les terminologies française ou eskimo.
- le niveau de génération où les distinctions sont les plus nombreuses apparaît à la génération d'Ego car chaque individu est désigné par un terme spécifique dans ses relations à ses frères et sœurs. Les distinctions se font aussi bien selon la place de l'individu dans l'ordre de naissance qu'en fonction du sexe de la personne considérée.

Le vocabulaire de l'alliance

En ce qui concerne le vocabulaire de l'alliance, nous venons de voir dans le tableau ci-dessus que les termes de la consanguinité peuvent être étendus aux conjoints. En dehors de ces cas-là, il existe des termes spécifiques que nous résumons dans le tableau ci-dessous.

	<i>metua hoovai tâne, vahine</i> : beau-père, belle-mère
G+1	<i>tâne</i> : mari ou compagnon ; <i>vahine</i> : femme ou compagne
G	<i>tauète tâne</i> : beau-frère d'Ego masculin <i>tauète vahine</i> : belle-sœur d'Ego féminin
G-1	<i>hunoà tâne</i> : beau-fils <i>hunoà vahine</i> : belle-fille

Figure 7. Tableau du vocabulaire de l'alliance

La production locale de l'origine

La production locale de l'origine est parfaitement perceptible à de nombreuses occasions qu'offre la vie sociale. À l'instar de ce que Naepels décrit pour la société Houaïlou en Nouvelle-Calédonie, on peut faire appel à la thématique de l'accueil aux Australes pour évoquer les relations sociales dans le contexte de la parenté :

«Si on passe du registre abstrait du rapport entre les groupes... à la rencontre dans l'histoire, en un lieu précis... et aux circonstances mêmes de cette rencontre, nous sommes renvoyés de façon privilégiée à la thématique de l'accueil»¹⁸⁰.

Lorsque deux Polynésiens se rencontrent et qu'ils ne se connaissent pas, les premiers échanges verbaux se rapportent souvent au fait de savoir à quelle famille appartient chaque interlocuteur. Lorsque la conversation se poursuit, il arrive alors très souvent que par un lointain ancêtre commun, ces deux personnes se découvrent parents (*fetii*). La bienséance veut que la recherche de ce dénominateur commun soit un signe des auspices pacifiques sous lesquels les échanges se déroulent et peuvent évoluer. Ces relations de parenté mises en avant dans les relations sociales peuvent rapidement devenir très complexes car chaque interlocuteur peut se référer à ses deux parents, quatre grands-parents, huit arrière-grands-parents, etc. En raison des relations d'alliance contractées par un des ancêtres appartenant à la branche familiale opportunément évoquée, il n'est pas rare que la mémoire d'Ego fasse tout d'un coup défaut et les échanges se terminent alors sur une connivence entendue de la relation de parenté qui lie indirectement les interlocuteurs.

Outre le cadre très général de ces relations sociales, les *parau papa* (récits généalogiques) sont également des occasions plus précises où se constitue une version commune, des récits généalogiques qui lient les personnes et les groupes dans la région des Australes. Ces *parau papa* (parole des/sur les généalogies) ont pour nous un double intérêt car ils permettent à la fois de préciser les modalités par lesquelles se constitue une version commune, et la structure même de ces versions concordantes¹⁸¹. À ce titre, les *parau fenua* (parole sur les terres), élaborées à partir des *parau papa*, sont vraisemblablement les indices les plus aisément décelables de la constitution d'une version consensuelle de l'histoire (et pas seulement de l'histoire des terres mais de l'histoire de la société dans son ensemble) au travers des paroles qui s'y disent, des actes qui s'y jouent. Les *pa-*

180. Naepels (1998), pp. 115-119.

181. Dans le cadre du chapitre 2, nous avons utilisé des notions comme *ôpū*, *ôpū taata*, *ôpū fetii*, que nous allons maintenant préciser.

rau papa qui ont été actualisés dans les années cinquante à Rurutu, à Rimatara et à Raivavae au travers des rapports sociaux, sont avant tout des récits d'origine et de généalogie d'un groupement déterminé¹⁸².

Comment se constitue donc une version commune de l'histoire des personnes dans leurs rapports aux terres ? Une première manière d'éviter toute divergence historique consiste à préciser l'origine (*te tumu*) des terres plutôt que leurs propriétaires actuels. Le consensus qui émerge alors à propos de la propriété de la terre est d'autant plus facile à admettre, que la personne ou les membres du groupement reconnus propriétaires sont décédés et ont rejoint le monde des ancêtres. À Rurutu, la catégorie utilisée par Papati pour asseoir la propriété est le concept de *hūaai*, simplement noté «H» sur les cartes du livre de Papati indiquant que le titre dérive du père (*metua*) ou du grand-père (*metua rāau*) ou d'un ancêtre (*tupuna*). Le mot *hūaai* désigne en effet une descendance à partir d'une personne : d'un parent ou d'un grand-parent¹⁸³. Les *parau papa* relatent depuis les anciens *āti* ou leur branche généalogique, les *ōpū*, toutes les descendance des personnes. Ces descendance sont le fruit de mariages ou simplement proviennent du fait que les enfants de tel ou tel *āti* ou *ōpū* se sont mariés ou ont eu des enfants avec telle ou telle autre personne affiliée, elle, à un autre *āti* ou *ōpū*. Comme nous l'avons indiqué, les noms sont effectivement marqués par leur identité sociale et spatiale dans la mesure où ils se rattachent à un groupement déterminé et que ceux-ci sont toujours associés à des lieux précis :

Parau no te huāai a Moana, e tamaiti na Arepa na roto nei i te āti Oae.

Moana a taōto i te vahine, fānau tana, ò :

1) *Aie vahine*

2) *Tēui tāne, aore iana.*

Aie a taōto i te tāne ia Ruai e tamaiti na Maevarua na roto i te ōpū arii,

fānau tana :

a) *Tēura vahine*

b) *Uraoarii vahine aore iana*

182. Nous ne citons que les *parau papa* qui ont été réalisés dans les îles mentionnées car nous tenons pour certain qu'il s'agit d'une des dernières manifestations publiques d'une telle actualisation.

183. *Putu fenua* de Papati, p. 87.

c) *Ruataito tāne, aore iana*

d) *Tauura vahine.*

Tauura a taoto i te tāne ia Varitua e Tamaiti na Taiti, fānau tana Teupooatiraa.

Teupooatiraa a taoto i te tāne ia Atitui e tamaiti na Iporo, fānau tana Terauariiitoanui.

Terauariiitoanui a taoto i te vahine ia Tetaote e vahine no Ana, fānau tana o Teraoroo.

Teraoroo a taoto i te vahine ia Aapirouru e tamahine na Parau, fānau tana o :

1) *Tuaineanau tāne*

2) *Teupoatiraa vahine* 3) *Moeore vahine*

4) *Teratunui tāne*

5) *Noea vahine*

6) *Uraore tāne*

7) *Murivaa aore iana*

Parole/ de la descendance de Moana, fils de Arepa dans le àti Oae.

Moana a dormi avec une femme, il est né : 1) *Aie vahine* (féminin)

2) (masculin) *Teui*, sans enfant.

Aie a dormi avec l'homme Ruai, fils de Maeva du ôpū arii, il lui est né :

a) (féminin) *Teura*

b) (féminin) *Uraotoarii* sans enfant

c) (masculin) *Ruataito*, sans enfant

d) (féminin) *Tauura*

Tauura a dormi avec (masculin) Varitua, fils de Taiti, elle a eu Teupooatiraa.

Teupooatiraa a dormi avec Monsieur Atitui, fils de Iporo, elle a eu Terauariiitoanui.

Terauariiitoanui a dormi avec la femme Tetaote, femme de Ana, il a eu Teraoroo.

Teraoroo a dormi avec la femme Aapirouru, fille de Parau, il a eu :

1) *Tuaineanau tāne*

2) *Teupooatiraa vahine* 3) *Moeore vahine*

4) *Teratunui tāne*

5) *Noea vahine*

6) *Uraore tāne*

7) *Murivaa*, sans enfant.

Nous pouvons d'ores et déjà remarquer trois éléments :

– on remarque avec quelle économie de mots la généalogie

présentée indique néanmoins de nombreux détails : la personne, son nom, son sexe, le nom de son ascendant et le groupe d'appartenance (*àti* ou *ôpū*) ;

– le terme *taòto* (dormir) plutôt que «marié» est utilisé indiquant que l'institution du mariage n'est pas la meilleure preuve de l'appartenance à un groupe et de l'obtention d'un droit d'usage de la terre. Un couple stable et qui vit ensemble, cela étant notoirement connu de la communauté, jouit du même respect vis-à-vis des terres qu'un couple marié et vivant dans les mêmes conditions. Cette caractéristique a déjà été remarquée par Panoff aux Australes et par Ottino à Rangiroa. Toutefois, la femme ou l'homme ne sont mentionnés et acceptés qu'après avoir eu des enfants ;

– on remarque également que la généalogie indique très précisément la composition des groupes : le concubin est inclus dans le groupe de descendance lorsqu'il y a des enfants. Mais l'inclusion s'arrête évidemment à sa seule personne, ses frères et sœurs n'étant pas inclus, leur seul lien étant un lien d'alliance.

L'indication *fānau tana* (littéralement : «de lui ou d'elle, est né...») implique que l'appartenance des enfants au groupement de descendance se fait par l'appartenance d'un des deux parents à ce groupement. La femme ou l'homme appartenant à un autre groupement y est inclus au même titre que les enfants. Dans la sociologie actuelle des Australes, les relations d'accueil par alliance et/ou par intégration ne maintiennent pas, comme dans les situations étudiées par Naepels dans la commune de Houailou, en Nouvelle-Calédonie, une :

«claire distinction identitaire et statutaire entre les groupes qui s'in-
termarient, l'accueilli et l'accueillant»¹⁸⁴.

Aux Australes, dans l'optique de l'accueil par alliance, l'identité de l'accueilli est transformée. Lors des mariages avec des personnes «étrangères» à l'île considérée, si l'identité du conjoint n'est pas immédiatement modifiée et renommée pour lui-même (par l'imposition d'un nom de mariage, *ida faàipoiporaa*), elle l'est en tout cas pour ses descendants. Ainsi l'accueil sous la forme d'une alliance individuelle (et non de groupe), transforme l'identité de l'accueilli même si son origine est clairement spécifiée.

184. Naepels (1998), p. 115.

Même si le nom et l'origine de l'accueilli peuvent momentanément se maintenir dans les *parau papa*, ce dernier est souvent rebaptisé dans la mesure où un nouveau surnom lui est donné¹⁸⁵. Prenons un exemple :

Parau no te hūaai a Noea tamahine na Terauarii

Noea a taòto i te tāne ia Alves no Pariti, fānau tana o

- 1) *Tēraitau vahine*
- 2) *Vaiata vahine*
- 3) *Ariiti tāne*
- 4) *Uranuui*
- 5) *Repeta vahine*
- 7) *Roti vahine*

Parau no te hūaai o Roti tamahine na Noea

Roti a taòto i te tāne ia Manarii Ro'oteapua e tamaiti na Tūiona a Pohetai fānau tana

- 1) *Bereni vahine*
- 2) *Marirahi tāne*

Parau teie no te hūaai a Bereni tamahine na Roti a Noea.

Bereni a taòto i te tāne ia Tereopa tamaiti no Auti na roto i te hūaai a Teariki no Rarotoa, fānau tana o

- 1) *Ebesa tāne*
- 2) *Aida vahine*
- 3) *Tēpapanui vahine*
- 4) *Asaela tāne*
- 5) *Rouru tāne*
- 6) *Tuhara Vaina tāne dit aussi Lubala Kaina tāne*
- 7) *Samadala tāne*
- 8) *Lephisini tāne*
- 9) *Noea vahine*

Parole de la descendance de Noea fille de Terauarii

Noea a dormi avec l'homme Alves du Portugal, elle a eu :

185. Nous nous situons bien là dans le cadre de l'accueil par alliance. Il peut arriver qu'un étranger (même polynésien) habite un certain temps dans l'île considérée sans y nouer de relation d'alliance. Dans ce cas, la distinction identitaire est clairement maintenue entre ce dernier et les groupements locaux. Cette distanciation identitaire peut être concrètement maintenue en attribuant un sobriquet à la personne en question, en faisant de certains traits morphologiques une caractéristique de son lieu d'origine (ex. : *rouru ūte ūte* : cheveux rouges pour désigner un Paumutu dont les cheveux sont décolorés par le soleil).

- 1) Teraitau *vahine*
- 2) Vaiata *vahine*
- 3) Ariiti *tāne*
- 4) Uranuui
- 5) Repeta *vahine*
- 7) Roti *vahine*

Parole de la descendance de Roti, fille de Noea.

Roti a dormi avec l'homme Manarii Ro'oteapua, fils de Titiona a Pohetai, il a eu :

- 1) Bereni *vahine*
- 2) Marirahi *tāne*

Parole de la descendance de Bereni fille de Roti a Noea

Bereni a dormi avec l'homme Tereopa fils de Auti, dans la descendance de Teariki de Rarotoa, elle a eu :

- 1) Ebesa *tāne*
- 2) Aida *vahine*
- 3) Tepapanui *vahine*
- 4) Asaela *tāne*
- 5) Rouru *tāne*
- 6) Tuhara Vaina *tāne* dit aussi Lubala Kaina *tāne*
- 7) Samadala *tāne*
- 8) Lephisini *tāne*
- 9) Noea *vahine*

Cet exemple est extrêmement intéressant car il montre que la dévolution des noms va de pair avec celle de la descendance. Ainsi, Teraurii est le père de Noea, le grand-père de Roti. Aujourd'hui Roti s'appelle Roti Noea mais la possibilité qu'elle a de faire dériver ses droits fonciers de son grand-père serait ignorée si ces *parau tuatāpaparaa fenua* (parole sur la connaissance des terres) n'étaient pas connues. En second lieu, si on considère la fin de l'extrait de ce *parau papa*, lequel s'exprime souvent sous la forme chantée d'un *faatiteni* (récitation orale), les indications qui portent sur Bereni et Tereopa sont très précises : Bereni «dort» avec Tereopa, fils ou enfant de Auti (localité) par la descendance de Teariki originaire de Rarotoa. Tereopa est affilié à un groupe de descendance situé dans le district de Auti car son père lui-même originaire de Rorotoa y est affilié du fait du mariage avec la mère de Tereopa. De manière complémentaire, il est aussi intéressant de prendre le groupe de descendance dans lequel figure Manarii Rooteapua a Poetai, mari de Roti, ci-dessus :

Parau faturaa faufaa fenua no Rooteapua Manarii a Pohetai

Parole concernant la propriété des terres de Rooteapua Manarii a Pohetai Apouiraa Paihai a taòto i te vahine ia Tepaita a Mare, fānau tana Tuetahi (òia hoì Poetai).

Tuetahi Poetai a taòto i te vahine ia Manuarii no te hūaai a Paroeiti e vahine no Tahaa, fānau tana o

- 1) *Teare vahine, fānau tamarii*
- 2) *Anuuri tāne, fānau tamarii*
- 3) *Teaura tāne, aore tamarii, ua pohe*
- 4) *Reirei arii vahine, àore tamarii, ua pohe*
- 5) *Urahia vahine, fānau tamarii*

Anuuri a taòto i te vahine ia Tiarearii a Manate no Auti, fānau :

a) *Titiona Poetai tāne*

b) *Mohina Poetai vahine*

Titiona a taòto i te vahine ia Eda a Pita no Rimatara, fānau tana

- 1) *Teriimana Poetai (òia hoì Rooteapua manaarii) [...]*

Titiona Poetai (Pohetai) a taòto faahou i te piti o tana vahine, Teirinai a Taae. Fānau tamarii

Apouiraa Paihai a dormi avec la femme Tepaita a Mare, il a eu Tuetahi (c'est-à-dire Poetai)

Tuetahi Poetai a dormi avec la femme Manuarii de la descendance de Paroeiti, femme de Tahaa, il a eu :

- 1) *Teare vahine, a eu des enfants*
- 2) *Anu'uri tāne, a eu des enfants*
- 3) *Teaura tāne, est mort sans enfant*
- 4) *Reirei arii vahine, morte sans enfant*
- 5) *Urahia vahine, a eu des enfants*

Anu'uri a dormi avec la femme Tiarearii a Manate de Auti, il a eu :

a) *Titiona Poetai*

b) *Mohina Poetai vahine*

Titiona a dormi avec la femme Eda a Pita de Rimatara, il a eu :

- 1) *Teriimana Poetai (c'est-à-dire Rooteapua Manaarii)*

Titiona Poetai (Pohetai) a dormi avec une seconde femme, Teirinai a Taae. Il a eu des enfants.

Comme dans l'exemple précédent, on peut suivre la dévolution des noms à l'intérieur d'un groupe de descendance donné, lequel est toujours localisé. Si on se place du point de vue de Manaarii Poetai, son ancêtre (*tupuna*) s'appelle Apouiraa a Paihai qui a un en-

fant : Tuetahi Poetai, qui a lui-même des enfants avec Paroeiti originaire de Tahaa aux îles Sous-le-Vent. Le grand-père paternel de Manarii, Anuuri, aura des enfants avec une femme de Auti, Tiarearii Manate, dont son père, Titiona.

À cet exemple, s'appliquent donc les mêmes remarques sur les changements de noms qui vont de pair avec l'appartenance à un groupe de descendance donné, nettement délimité : femme ou homme extérieurs au groupement sont inclus à chaque fois qu'il y a des enfants. Les précisions ne portent pas que sur la descendance en tant que telle mais également sur les lieux de domiciliation des groupements de descendance auxquels on se réfère. Ici également, les alliés ne sont pas indiqués. Cette dynamique sociologique se perçoit aussi sur le plan psychologique. Selon les événements de la vie (passage de l'adolescence au statut d'adulte, endossement d'un nouveau statut, mariage, fin de vie), la personne peut avoir plusieurs noms au cours de sa vie. Teriimana par exemple sera ensuite appelé Terii-Te-Mana (Terii le Pouvoir) lorsqu'il deviendra le pasteur de Avera. La structure des groupements de parents à Rimatara n'est pas différente que ce que nous venons d'évoquer pour Rurutu. Du côté de Tuaipo Ioane :

No te huāi o Tētahei

Tētahei a noho i te tāne ia Tēaraura Pea, a hee o 1) Paunui, a hee o

2) Opumahue, a hee o 3) Tāitumu

1) Paunui a noho i te vahine ia Teramaeura na Patoa a hee o a) Ioane, a hee o b) Matiu, a hee o c) Tētaura, a hee o d) Tāpeata

a) O Ioane a noho i te vahine ia Naroro no Utia, a hee 1) Simona, a hee

2) Tuaipo, a hee 3) Amuitera, a hee 4) Tahuterani.

Tuaipo a noho i te tana ia Aperahama na Tarina. Fānau o Tēri'i e te tahi mau tamarii.

Sur la descendance de Tetahei :

Tetahei est restée avec l'homme Tearaura Pea, a suivi 1) Paunui, a suivi 2) Opumahue, a suivi 3) Taitumu

1) Paunui est resté avec la femme Terameura de Patoà, a suivi

a) Ioane, a suivi b) Matiu, a suivi c) Tetaura, a suivi d) Tapeata.

Ne prenons que la souche Ioane :

a) Ioane est resté avec la femme Naroro de Utia, a suivi 1) Simona, a suivi 2) Tuaipo, a suivi 3) Amuitera, a suivi 4) Tahuterani.

Ensuite, si on ne prend que Tuaipo :

Tuaipo est restée avec l'homme Aperahama de Tarina. Est né Teri'i et d'autres enfants.

À Rimatara, du côté Aperahama Tarina :

No te hūaai o Poheai

Poheai a noho i te vahine ia Ateretu, fānau 1) Aimata, a hee o 2) Tarina, a hee o 3) Rapa,

2) Tarina a noho i te vahine ia Tari no Mangaia na Reoi, fānau o Aperahama Aperahama a noho i te vahine ia Tuaipo na Ioane, fānau 6 tamarii.

Concernant la descendance de Poheai :

Poheai est resté avec la femme Ateretu, il est né 1) Aimata suivi de 2) Tarina, suivi de 3) Rapa.

Si on prend la souche Tarina :

2) Tarina est resté avec la femme Tari de Mangaia de Reoi, est né Aperahama.

Aperahama est resté avec la femme Tuaipo de Ioane, sont nés 6 enfants.

Ces exemples de Rimatara appellent au moins deux remarques. En premier lieu, le vocabulaire diffère des exemples précédents de Rurutu. Le terme *a hee* (est suivi de) s'applique aux enfants nés dans le groupe de descendance considéré. Le terme *a noho* (est resté avec) est bien un terme de résidence : «rester avec quelqu'un à tel ou tel lieu» et c'est cette résidence qui s'applique tout particulièrement aux concubins qui leur permet d'être associés au groupe de descendance en question.

En second lieu, les changements de noms apparaissent pratiquement à toutes les générations, ce qui montre encore une fois l'importance de la connaissance des généalogies traditionnelles dans la revendication des terres. Sur le registre de l'accueil, l'intégration constitue une seconde modalité pratique. L'accueilli est alors adopté au sein d'un groupement de parenté. Le terme utilisé est alors celui de *faaàmu* qui signifie littéralement «le fait de nourrir», intégration qui peut également entraîner un changement de nom partiel ou total selon l'origine de l'accueilli. Ces deux types d'accueil, par alliance ou par intégration, peuvent impliquer une transformation

totale ou partielle de l'histoire de l'accueilli afin de lui octroyer une plus grande ancienneté et pour que l'histoire de ce dernier fasse corps avec le groupement accueillant. Parfois, la distinction de l'identité de l'arrivant peut être conservée pour rappeler et signifier ce que l'accueilli «doit» au groupe accueillant, entraînant alors une claire distinction entre les vrais (*mau*) et les «faux» membres. Autrement dit, en Polynésie orientale :

«la thématique de l'accueil est une modalité privilégiée de référence historique à l'altérité»¹⁸⁶.

Évoquer l'accueil revient à intégrer pleinement l'arrivant dans un groupement localisé (entraînant le droit à l'usage de la terre), ce qui implique dans le même temps de dissimuler ou de garder secrètes les circonstances dans lesquelles l'arrivant fut accueilli. Ainsi que le remarque Naepels :

«ce qui se présente comme une vérité historique est le résultat d'une construction locale qui limite les possibilités de divergence des versions de l'histoire»¹⁸⁷.

La spécification locale de l'origine telle qu'elle se constitue dans la région des Australes est bien une production, une construction historique. Nous ne devons pas nous laisser prendre au piège de la «naturalisation» indigène, laquelle a tendance à considérer cette construction comme une donnée naturelle en symbiose avec l'environnement. Cette naturalisation locale de l'origine est elle-même une construction symbolique indigène. Celui-ci est l'anthropologue de sa propre société et notre rôle est bien de conceptualiser l'analyse endogène des faits et des événements de manière à mettre en évidence les modalités par lesquelles cette construction est actualisée dans les rapports sociaux¹⁸⁸.

186. Naepels (1988), p. 18.

187. Naepels (1998), p. 19.

188. Voir dans cette perspective Sahlins (1980 a et b, 1^{re} édition 1976 a et b).

La hiérarchisation des rapports sociaux et des groupements localisés

La hiérarchisation contemporaine des rapports sociaux paraît assez confuse dans la région des Australes. On peut néanmoins considérer deux niveaux de réalités où les rapports sociaux s'organisent localement : la chefferie et les groupements de parenté.

La chefferie

Nous avons présenté les récits généalogiques et les récits des terres précédents sans mentionner les conditions politiques et sociologiques dans lesquelles ces versions communes furent élaborées. En effet, en août 1950, le régent du *arii* Teuruarii IV, chef (*tāvana*) de Rurutu, Natapu Hurahutia, demande à tous les experts de l'île en matière foncière de se réunir afin de constituer un recueil écrit de toutes les terres et de leurs propriétaires actuels. À ce moment-là, sept personnes furent choisies dans les rames les plus importants et en tant que représentants de l'ensemble des districts de Rurutu : Natapu Hurahutia, Tere Teinaore (Papati), Maru Manuera, Maimoa Mairau, Aruiti, Iro Taputu et Tapueura Teua. Nous n'avons pas assisté aux modalités de mise en place de ces récits qui ont donné lieu à plusieurs *parau fenua*. Nous ne savons pas non plus comment les chefs qui organisèrent cette «réforme» furent choisis¹⁸⁹. Nous n'avons disposé que de quelques témoignages d'anciens qui étaient relativement jeunes à l'époque et qui se sont remémoré le déroulement des opérations. Cela explique les explications parcellaires qui sont parfois rapportées et nous n'avons pas cherché à leur donner une forme plus ou moins cohérente.

La réunion (*āmuiraa*) commença par une longue prière demandant à Dieu de les aider dans leur tâche. Au cours de cette réunion chacun prit la parole. Maru, de Avera, indiqua que tous les chefs souhaitaient que la route soit faite tout autour de l'île afin que ces derniers puissent se rendre sur toutes les terres. Ce travail pou-

189. Les *puta fenua* de Rurutu et de Rimatara en particulier, sont, à notre connaissance, les seules mises en place d'une «réforme foncière» au sens du Thésaurus foncier (1999), authentiquement «autochtone».

vait être fait en même temps que ces derniers se rendraient sur les terres et pouvait être terminé ensuite. Iro, de Auti, demanda au groupe qu'une nouvelle école soit construite dans son district avec l'aide du gouvernement français. Papati, de Moerai, suggéra qu'avant de mesurer les terres, l'on convoque toutes les personnes susceptibles d'avoir des droits sur les terres en question. Puis, les sept experts mesureraient la terre en question en présence de ces derniers de manière à être sûrs que les bonnes bornes en pierre (*ôfai ôtià*) seraient choisies. Ensuite, dans l'hypothèse d'une contestation sur la propriété ou les limites de terres, l'affaire serait jugée à Moerai par les sept experts qui décideraient de chaque revendication litigieuse.

À l'issue de ce travail, trois livres fonciers furent écrits par les experts ci-dessus. Le livre de Moerai porte sur les terres de Peva, Unaa, Moerai ; celui de Avera sur les terres de Vitaria, Avera, Narui ; enfin le livre de Auti recense les terres de Auti, Peva rahi, Paparai et Nairoa. On profita aussi de l'opportunité d'un tel travail pour partager des terres entre les descendants d'un *tupuna* (ancêtre) ou pour valider des échanges ou des ventes de terres entre des personnes et des «groupes» de Rurutu.

Sur un plan sociologique, il est intéressant de noter que ce travail qui mobilisa toute la population de Rurutu et en particulier ses chefs traditionnels s'inscrit à une époque charnière du point de vue démographique et juridique. Après la grande disponibilité des terres qui avait suivi les déclin démographiques, les ramages modernes ont fait face aux Australes aux défis de la croissance importante de la population. Les ramages qui avaient acquis leurs nouvelles structures (non localisés par rapport aux terres et non exclusifs par rapport à leurs membres) devaient maintenant faire face au fait que les populations résidentes et non résidentes devenaient de plus en plus importantes, si bien que dans les années 1900-1930, la situation des parcelles de terres était problématique car plusieurs groupes entraient potentiellement en compétition dans l'appropriation possible de ces parcelles. À ce facteur démographique s'ajoutait le fait que la transition de Rurutu et de Rimatara en particulier vers un cadre juridique nouveau caractérisé par le fait que toute la population allait devenir des citoyens et non plus des sujets français était désormais pressentie. La mise en place du cadastre à Tupuai en 1944 était connue et les îles de Rurutu et de Rimatara savaient que

celle-ci était imminente dans leur île respective. C'est sans doute afin d'éviter les problèmes possibles entre les ramages modernes et pour anticiper cette action de l'administration centrale, que l'élite politique à Rurutu a décidé d'enregistrer les parcelles de terres conformément à des principes traditionnels.

Les livres fonciers montrent que la préoccupation des Rurutu et des Rimatara était partagée également à Raivavae. Nous ne savons pas jusqu'à quel point les motivations des chefs et des organisateurs de cette opération à ce moment-là étaient également fondées sur la peur de se voir déposséder de leurs terres par l'administration. Cette crainte était néanmoins manifeste, si bien que les deux conditions sociologiques précédentes, bien qu'importantes, semblaient subsidiaires.

L'appareillage des groupements de parents

Ce travail réalisé par les chefs de Rurutu est particulièrement révélateur. On constate que la démarche entreprise pour recenser les terres de Rurutu allie aussi bien les chefs des ramages que l'ensemble des populations concernées. Par ailleurs, la constitution des *parau papa* (parole des généalogies) puis des *parau fenua* (parole des terres) a été l'occasion de valider des partages anciens déjà réalisés que nous allons maintenant examiner. Si les partages ne sont ici que le support d'un processus classique de segmentation et de fission des groupements de parenté en présence, ils nous permettent en outre de constater les différentes catégories de groupement qui servent ici de référence.

A) Un premier exemple met en jeu un partage entre plusieurs *ôpū taata* ou *ôpū fetii* (familles élargies), dans le cadre d'un ramage moderne ou *ôpū* :

Rurutu, moeraï, putuputuraa no te mau ôpū fetii.

No Arara te tupuna

I te pō to rātou putuputuraa i te fare no Tafai a Roomataroa e te fetii taatoà no te opereraa i to rātou mau tufaa fenua tei riro ei faufaa na rātou tei roaa mai no roto mai i to rātou uì tupuna.

Arara te tupuna

1° *Teonemaine te avarua mairairea*

2° *Poereavao Moerai*

3° *Itia o te rā mataèinaa moerai tufaa òire no Niua*

4° *Pia Peva, tufaa no Urira*

5° *Arerea, mataèinaa no Auti, tufaa no Atitaruia*

6° *Ninia i Paparai, tufaa no Perati*

7° *Tene, âfa Narui, tufaa no Pereiti*

8° *Areara i Narui*

9° *Itinui te âfa i Avera, tufaa no Niua*

10° *Tauraamora i Unaa, tufaa no Ae*

11° *Tuanaua, repo i Avera*

Ua putuputu te mau ôpū taata no te tâuàraa parau no te faatiàraa e tē hōròà nei rātou i te fenua i faaotihia

Ua parau rātou mai teie muri nei eiaha e hoo (i) teie nei mau fenua i rapae roa atu maoti rā i rteie mau taata.

Ua taiò mātou e ua faatià mātou.

Tētuanui a Taputu, Maimoa a Mairau, Mamaitioe a Mairau, Manono a Temateu, Anira a Hurahutia, Metuanau a Poata, Roo a Opuu, Terono a Manate

Rurutu, Moerai, rassemblement des *ôpū fetii*

De Arara l'ancêtre

C'est le soir que s'est fait le rassemblement de tous les parents dans la maison de Tafei Roomataroa pour partager les parcelles de terre dont ils sont les ayants droit du fait (ou à l'intérieur) de l'ensemble de leurs ancêtres.

Arara est l'ancêtre

1° *Teonemaine te avarua mairairea*

2° *Poereavao Moerai*

3° *À l'est (du côté du soleil levant), au district de Moerai, part près de la mairie attribuée à Niua*

4° *Pia Peva, part revenant à Urira*

5° *Arerea, dans le district de Auti, part revenant à Atitaruia*

6° *Ninia à Paparai, part revenant à Perati*

7° *Tene, moitié de Narui, part revenant à Pereiti*

8° *Areara à Narui*

9° *Itinui la moitié de Avera, part revenant à Niua*

10° *Taura'amora à Unaa, part revenant à Ae*

11° *Tuanaua, terre à Avera*

Les *ôpū taata* se sont réunis et ont autorisé le partage des terres tel qu'il s'est fait.

Ils ont dit ainsi qu'il est indiqué qu'il est formellement défendu de vendre les terres à l'extérieur sauf entre les personnes désignées ci-dessus.

Nous avons lu et autorisé. Signature des huit personnes.

Ce texte est très explicite. Il indique la réunion de plusieurs groupements, les *ôpū fetii* (familles élargies). Arara est le *tupuna* (ancêtre) commun duquel les droits fonciers dérivent ; il est l'ancêtre commun à tous les *ôpū fetii* (familles élargies). Dans cette perspective, Arara est le *tupuna* à l'origine du ramage moderne, le *ôpū*. Les termes *ôpū fetii* signifient littéralement le ventre (*ôpū*) des parents ou de la parenté (*fetii*), termes que nous pouvons rendre par «famille étendue ou élargie». L'origine du *ôpū fetii* est lui-même un ancêtre (*tupuna*) dont les personnes aujourd'hui présentes dérivent leurs droits fonciers. Ces *tupuna* qui sont à l'origine des *ôpū fetii* sont Niua, Urira, Aititaruia, et Perati. Par rapport à Arara, le *tupuna* décédé depuis sept générations, les *tupuna* ci-dessus sont dans la position généalogique des *mootua* (petits-enfants), tandis qu'eux-mêmes sont considérés comme des *metua rūāu* (grands-parents) ou des *tupuna* (ancêtres) par les personnes présentes à la réunion (*āmūiraa*) qui sont dans la position généalogique des *mootua* (petits-enfants) ou des *ina* (arrière-petits-enfants).

Il s'agit donc d'une revendication et d'un partage de terres entre des *ôpū fetii*, soit entre des groupes de descendance qui se réfèrent à des enfants ou des petits-enfants, eux-mêmes décédés de l'ancêtre décédé. Sur le plan des terres, il importe de remarquer que celles-ci ne sont pas toutes concentrées en un même lieu puisque certaines se situent à Peva, à Moerai, à Narui, à Unaa et à Avera.

B) Un autre exemple montre un partage à l'intérieur d'un même *ôpū fetii* (famille élargie), entre les enfants d'un parent décédé, ces enfants (*tamarii*) ayant déjà une descendance. Dans cet exemple, nous avons omis l'attribution des terres.

Tē putuputuraa fetii a te huāi a Pahirai Areatua

Mātou tei pāpāi (i) te mau iōa i raro nei , tē faaitē mātou (i) te rahiraa o te faufaa fenua a to mātou pāpā Pairai Areatua.

Tē rahiraa o te mau tamarii a Pairai mai tei faaitēhia i muri nei e te rahiraa o te

mau faufaa fenua i ôperehia i raro nei e te rahiraa o te mau tamarii i faaitēhia to rā-tou iā i raro nei.

Marotoa Pairai tāne

Apouira Parai tāne

Terii Pairai tāne

Urarauarii Parai vahine

Tōroroaiarii Pairai vahine

Le rassemblement des parents de la descendance de Pahirai Areatua Nous, dont les noms suivent ci-dessous, faisons connaître l'importance des terres de la succession de notre papa Pairai Areatua. L'importance des enfants de Parai qui est indiquée ici et l'importance des terres de succession qui est ici partagée et l'importance des enfants dont les noms suivent.

Marotoa Pairai tāne

Apouira Parai tāne

Terii Pairai tāne

Urarauarii Parai vahine

Tōroroaiarii Pairai vahine

Nous aurons remarqué que les partages se font dans les deux situations ci-dessus (A et B) entre des *tamarīi* (enfants). Soit dans le premier cas (A), entre des *tamarīi* décédés généalogiquement considérés comme tels par rapport au *tupuna* titulaire de droits sur une terre, et ce sont les enfants de ces enfants (encore des *tamarīi*) qui procèdent aux revendications et aux partages des terres. Eux-mêmes, sur le plan généalogique, ont déjà des *tamarīi*, voire des *mootua* (petits-enfants). Ce partage-ci se déroule dans le cadre d'un groupement désigné par le nom de *ôpū*, c'est-à-dire dans le cadre d'un ramage (moderne). Soit le partage, dans la seconde situation (B), se fait entre des *tamarīi* d'un parent proche décédé. Mais là aussi, ces *tamarīi* (enfants) ont déjà des enfants ou des petits-enfants. Le cadre du groupement est alors celui du *ôpū fetii*. Notons qu'il existe de nombreux cas de partages de terres attribuées à des *ôpū fetii* dans les livres fonciers.

Il convient de signaler ce qu'il en advient du point de vue de l'accès à l'usage de la terre après la séparation des conjoints. Les situations ne se présentent pas de la même manière selon qu'il y a eu des enfants ou non. Lorsque les conjoints n'ont pas eu d'enfant, il

est assez rare que le conjoint d'un membre appartenant à un groupement de parenté donné puisse conserver un accès à l'usage de la terre n'appartenant pas à son groupement de parenté d'origine. Dans la seconde hypothèse, les enfants faisant partie du groupement de parenté du lieu de la résidence, le conjoint ainsi que les descendants conservent la possibilité de l'usage de la terre. Il n'est pas utile de donner des exemples de ce type de cas puisque cela apparaît relativement clairement dans les revendications foncières traditionnelles (voir les revendications par *ôpū* et par *ôpū fetii*).

C) Enfin, dans ce contexte où ce sont davantage des groupements de parents que des personnes individuelles qui sont concernés par les revendications et les partages de terres, le *ôpū tamarii* restreint (pour l'instant, les frères et sœurs au sens large, en anticipant sur la suite, le *ôpū hōē* restreint dans la terminologie de Ottino) semble constituer l'unité sociologique de base de la société des Australes. En effet, les terres attribuées à des enfants sont également très nombreuses. Dans ce cadre, les terres ne sont pas attribuées à chacun des enfants mais à tous les enfants ensemble. Par exemple, à Rurutu, Tere a Teinaore dit Papati, marié avec une fille Tavita, a voulu diviser la terre Tutumu qui revenait aux héritiers Tavita, dont sa femme. Aux pages 82 et 87 du *puta tupuna* (livre d'ancêtre) de Papati, on situe la terre Tutumu à Peva, dans le sud de la baie de Moerai près des falaises de Arei et qui s'étend jusqu'à la mer. Sur les huit frères et sœurs Tavita qui héritaient de leur père Patu Tavita, trois étaient décédés et tous avaient déjà une descendance. Or, pas même la femme de Papati ne voulut signer le partage de terre et tous souhaitaient que celle-ci demeure en *fenua fetii* (terre collective ou communautaire).

Avant d'aller plus loin, il est intéressant de comparer les catégories culturelles qui désignent les groupements de parents que nous venons d'indiquer avec les catégories déjà mises en évidence dans un autre archipel de la Polynésie orientale.

Une comparaison

Il est en effet maintenant possible de faire un premier point sur les principes qui ont guidé les revendications traditionnelles des terres, en l'absence de *tōmite* et de cadastre administratif. L'origine (*te tumu*) des personnes qui se rattachent à une même terre est un trait caractéristique des revendications traditionnelles. La notion de *huāai* (descendance) utilisée par Papati pour décrire les généalogies traditionnelles s'applique à des groupes de parents et non à des individus¹⁹⁰. Par ailleurs, les notions de *tamarii* (enfants) et plus précisément de *ōpū tamarii* (ensemble des enfants) sont suffisamment importantes et récurrentes, de nos jours, pour que nous les approfondissions. Ottino, dans son étude sur la parenté et les terres à Rairoa, dans l'archipel des Tuamotu, n'a jamais utilisé le terme de *ōpū tamarii*. Toutefois, il a distingué deux catégories culturelles qui sont très proches de celui-ci. Ces catégories sont celles de *ōpū hōē* restreint et de *ōpū hōē* étendu. Le terme de «*ōpū hōē* restreint» est utilisé pour désigner tous les frères et sœurs qu'ils soient consanguins, utérins, *faaamu* (adoptés à la mode locale) ou germains lorsque ceux-ci vivent ensemble et sont considérés comme des frères et sœurs très proches (*fātata*), au même titre que des frères et sœurs de même sang.

Ainsi que l'a déjà noté Ottino¹⁹¹, le mot *germain* ou «*siblings*» chez les Anglo-Saxons désigne les frères et sœurs ayant les mêmes pères et mères, tandis que l'utilisation du mot *germain* dans la pratique polynésienne s'étend aussi aux consanguins et aux utérins. Des demi-frères et sœurs se considèrent comme faisant partie du même *ōpū hōē* ou *ōpū tamarii* surtout s'ils ont été élevés ensemble. La notion de *ōpū hōē* : un même ventre, est à ce propos un peu confuse car elle sous-entendrait qu'elle ne concerne que les enfants utérins. Mais elle sous-entend par ailleurs que les enfants (*tamarii*) sont considérés comme «un» (*hōē*) non pas par rapport à des considérations

190. La notion de *huāai* telle qu'elle est comprise dans les *puta tupuna* des Australes est identique à la notion de *huāai* indiquée par Ottino (1972, chapitre 10, la tenure des terres) à Rangiroa. Ce dernier explique en effet qu'il existe des rapports entre les notions de *tupuna* et de *huāai*, celle-ci signifiant «groupement d'ayants droit», à la fois groupement de descendance et de succession.

191. P. Ottino (1972), pp. 192-194.

fondées uniquement sur des liens de descendance mais également fondées sur des liens portés sur la nourriture ; *ôpū* : le ventre, indique qu'un quasi-lien de descendance peut être passé du fait que les enfants sont élevés ensemble même s'ils n'ont pas une même origine commune. Mais dans toutes les activités de la vie, ces enfants sont considérés comme formant une unité (*tahōē*). L'adoption polynésienne comme le *faaamu* désigne au plus près des termes le fait de (*faa*) nourrir (*amu*) (*faa-amu* : faire manger).

Ainsi le *ôpū hōē* restreint utilisé par Ottino n'est ni plus ni moins que le *ôpū tamarii* au sens strict dans les revendications ci-dessus, ces derniers sont considérés en tant que tels parce qu'ils ont été élevés (*faaamu*) ensemble indépendamment du fait qu'ils soient consanguins, germains ou utérins. En raison de la structure indifférenciée de la parenté, ces enfants ne revendiquent des terres que par rapport à un *tupuna* (ancêtre) donné en ligne paternelle pour les uns, en ligne maternelle pour d'autres.

En ce qui concerne les revendications dans le cadre du *ôpū*, notons que ce sont des *hina* (arrière-petits-enfants) qui sont présents aux réunions, soit des personnes qui ont entre eux des relations de frères, sœurs, cousins au premier, au second, au troisième et au quatrième degré. En se partageant la propriété des terres d'un *tupuna* (7^e génération au-dessus d'eux) commun (Arara) de par les liens de leurs *tupuna* respectifs (4^e génération au-dessus d'eux), ils reconnaissent implicitement l'unité sociologique et juridique de leurs *tupuna* respectifs entre eux. Autrement dit, ces *tupuna* respectifs sont, au moment du partage, considérés comme un (*hōē*). La seconde notion est celle de *ôpū hōē* élargi qui désigne à Rangiroa les frères et sœurs de tête (le *ôpū hō'ē* ou *ôpū tamarii* restreint) et les deux générations qui en sont issues, les *tamarii* (enfants) et les *mootua* (petits-enfants). Dans nos situations de partage, les membres du *ôpū tamarii*, soit le *ôpū hōē* élargi de Ottino, ont déjà eux-mêmes des enfants et des petits-enfants. En terme de catégorie de référence, le *ôpū tamarii* s'entend donc horizontalement comme dans le premier cas, mais aussi verticalement puisqu'il englobe la génération de tête et les deux générations descendantes. Le *ôpū hōē* élargi semble donc être un équivalent d'une catégorie culturelle comme *ôpū tamarii* utilisée aux Australes.

Enfin, une dernière catégorie utilisée lors des partages de terres aux Australes, est celle de *ôpū taata* qui est un équivalent de *ôpū*

fetii : dans les partages, les personnes ont interchangé les deux notions dans le même texte. Comme nous l'avons vu, les droits fonciers sont reconnus soit à un *ôpū tamarii* au sens large, soit à un *ôpū tamarii* au sens strict, mais toujours par l'intermédiaire d'un *tupuna* décédé depuis plusieurs générations ou récemment décédé. Le *ôpū taata* ou *ôpū fetii* désigne donc simplement le *tupuna* ou parent récemment décédé et le *ôpū tamarii* élargi qui en est issu. Il est possible de résumer l'ensemble de ces considérations dans le schéma ci-après. Il est intéressant de comparer ce schéma avec celui présenté par Ottino (1972, p. 408), les catégories mises en évidence ici se recoupant partiellement avec celles de Ottino. Remarquons néanmoins quatre différences :

1) nous n'avons pas indiqué le *ôpū tamarii* élargi au niveau 1 (et qui figure dans le schéma de Ottino) ;

2) le *ôpū fetii*, ici représenté, n'est pas indiqué dans la figure de Ottino ;

3) il en est de même de la catégorie *ôpū*, qui est ici représentée ;

4) le *ôpū tamarii* restreint est représenté dans notre schéma tandis qu'il ne figure pas dans le schéma de Ottino.

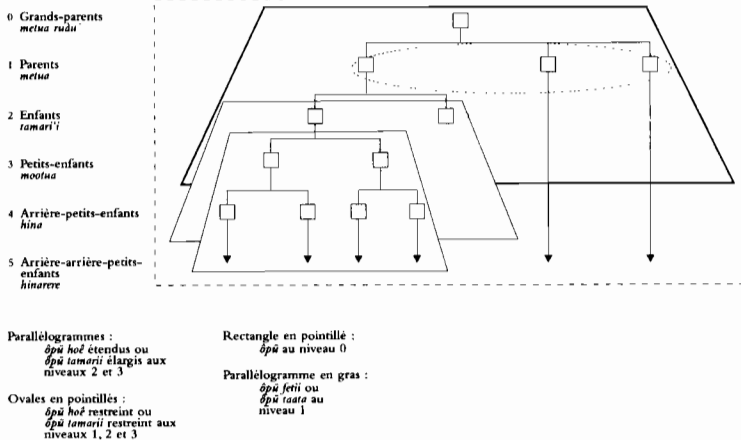


Figure 8. Schéma théorique des catégories de la parenté

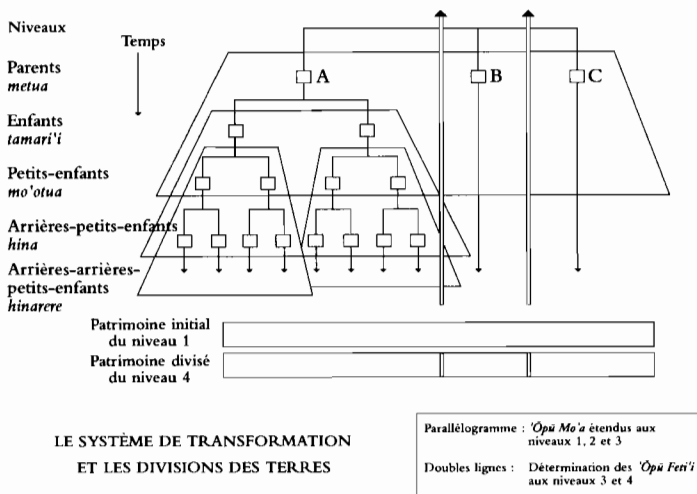


Figure 9. Schéma théorique des catégories de la parenté (Ottino, 1972, p. 408)

La notion de *faufaa fetii*

Depuis le début du XIX^e siècle, l'appareillage des groupements que nous venons de mentionner est rendu encore plus complexe en raison de la concentration des ramages dans quelques villages. Ces ramages avaient perdu leur caractère absolument exclusif dans leur mode de recrutement des membres. Un même membre pouvait au moins potentiellement appartenir à plusieurs ramages dont les terres étaient largement délocalisées. Si nous reprenons un extrait d'une revendication traditionnelle des terres :

I te pō to rātou putuputuraa i te fare no Tafei a Roomataroa e te fetii tā-toà no te ôpereraa i to rātou mau tufaa fenua tei riro ei faufaa na rātou tei roaa manei no roto mai i to rātou uì tupuna.

C'est le soir que s'est fait le rassemblement de tous les parents dans la maison de Tafei Roomataroa pour partager les parcelles de terre dont ils sont les ayants droit du fait (ou à l'intérieur) de l'ensemble de leurs ancêtres.

L'emploi du terme «*ei faufaa na rātou*» indique que la notion s'attache moins à une personne qu'à un groupement de parents. Comme l'écrit Ottino :

«La notion de *faufaa fetii* se réfère plutôt à la succession d'un groupe de personnes étroitement apparentées au premier degré (frères et sœurs, parents, enfants) qu'à une terre particulière formant une fraction de cette succession»¹⁹².

Ce qu'indique Ottino se rapporte aux situations les plus courantes. Mais l'exemple ci-dessus montre que cela n'est pas toujours le cas car dans cette perspective ce sont les *tupuna* en question qui sont très proches, tandis que les descendants présents ont des relations de frères, 1^{er}, 2nd et 3^e cousins. Ce qui est alors important est l'insistance sur cette continuité entre les *tupuna* et les descendants (... *no roto mai i to rātou uì tupuna.*). Par ailleurs, la notion de «*faufaa fenua*» dans l'extrait ci-après révèle une autre caractéristique :

Mātou tei pāpai te mau ìa i raro nei , te faàite mātou te rahiraa o te faufaa fenua a to mātou pāpā Pairai Areatua.

Te rahiraa o te mau tamarii a Pairai mai tei faaitehia i muri nei e te rahi-

192. P. Ottino (1972), pp. 397-398.

raa o te mau faufaa fenua i operehia i raro nei e te rahiraa o te mau tamarii i faaitehia to ratou iòà i raro nei.

Nous, dont les noms suivent ci-dessous, faisons connaître l'importance des terres de la succession de notre papa Parai Areatua. L'importance des enfants de Parai qui est indiquée ci et l'importance des terres de succession qui sont ici partagées et l'importance des enfants dont les noms suivent.

Autrement dit, lorsque la notion de *faufaa* se rapporte à une terre, cela implique qu'une même personne puisse faire partie d'autant de groupements de succession qu'elle est capable de connaître. Comme le formule Ottino :

«Les mêmes personnes peuvent appartenir à autant de *faufaa fetii* que leur patrimoine est formé de successions distinctes. En d'autres termes, une même personne peut-être *faufaa fetii* avec des personnes qui ne sont pas *faufaa fetii* entre elles»¹⁹³.

Il apparaît que cette double définition de la notion de «*faufaa fetii*» (parents par le patrimoine) a pris une importance particulière dans le contexte des ramages modernes. À une époque ancienne, la résidence dans un ramage donné entraînait le fait que les droits dans un autre ramage devenaient latents tandis qu'aujourd'hui, un même individu a la possibilité de conserver plusieurs droits simultanément dans plusieurs ramages ou sections de ramage. Autrement dit, une même personne (Ego) appartient nécessairement, à la fois à un *ôpū tamarii*, à un *ôpū fetii*, et à un *ôpū*, et optionnellement à plusieurs *ôpū tamarii*, *ôpū fetii* ou *ôpū*¹⁹⁴. Nous aurions pu prendre des exemples de partages qui montrent ces configurations mais je ne crois pas que cela soit nécessaire car ce qui vient d'être indiqué est relativement facile à comprendre.

193. P. Ottino (1972), p. 398.

194. Ce n'est pas le fait que différents niveaux de droits fonciers appartiennent à des niveaux de groupements distincts qui est nouveau mais c'est le fait que ces options aient pris une incroyable dimension aujourd'hui. Ce fait n'est pas unique aux Australes car dans d'autres îles du Pacifique, R. Crocombe (1984) généralise le fait indiquant que «dans tout système de tenure foncière les droits sur la plupart des terres sont détenus par les individus... des groupes (qu'il s'agisse de lignage, de conseils de district ou de communes) et d'autres par la communauté dans son ensemble» (traduction personnelle). «*In all tenure systems some rights in most lands are held by individuals... some rights are held by groups (lineages, county councils or communes) and other by the community as a whole*».

La transmutation locale des arrangements fonciers

Les études récentes d'anthropologie conduites dans la région du Pacifique ont montré la différence grandissante que l'on constate entre des normes dites traditionnelles érigées en «loi officielle» et les pratiques telles qu'elles émergent des actions sociales locales et qui contribuent largement à transformer ces normes dites «traditionnelles»¹⁹⁵. En dépit de l'absence d'officialisation des normes traditionnelles en Polynésie française, il a été possible d'observer dans la région des Australes, ce même processus d'invention de normes locales générées par les pratiques sociales en relation avec le contexte changeant, au moins depuis le début de ce siècle.

Nous pouvons remarquer que la production locale du consensus, dans les rapports des groupements de parents aux terres, aboutit à des arrangements sociaux dans les ventes, les dons ou les échanges de terres. Les différents arrangements en rapport avec les terres apparaissent comme la production locale d'une version autorisée de l'histoire et des relations entre les *ōpū*, ou d'autres types de groupements de parenté. Cela ne signifie pas qu'il n'y ait pas de ventes, de dons ou d'échanges de terres qui opèrent hors du cadre symbolique que nous allons décrire, mais plutôt qu'il existe un consensus partagé à propos des arrangements fonciers qui peuvent faire l'objet d'une validation publique, même si comme nous l'avons mentionné, ce qui est caractérisé par «public» demeure obscur.

Le don de terre ou *Fenua hōrōà*

Le don d'une terre s'effectue par rapport à la thématique de l'accueil que nous avons vue précédemment. Le don peut également être l'occasion de rappeler l'ordre établi dans la société. Les pages 6 et 7 du livre de Papati indiquent en titre : «*Faataaraa no te*

195. Voir l'ouvrage collectif dirigé par Ward et Kingdom (1995), pour le Pacifique. En particulier, les auteurs notent, pp. 250-260 : «*A crucial watershed in the emergence of new forms of customary land tenure in the Pacific Islands, was the establishment of centralised state authority [...] Land tenure was subject to new an overriding constraint [...], codifying and regulating transactions in land – a process which set up a further duality between common practices and the explicitly formulated and codified 'custom' which was given the support of law [...]*». Dans le même sens, Moore (1989), Lavigne-Delville (1998).

tuhaa no Tè Atia e te áfa Teauroa», qui signifie «la détermination des parcelles de Atia et la moitié de Teauroa». Avant l'arrivée des Européens, le *arii* Teauroa était le conquérant de toute l'île de Rurutu et grâce à cette conquête, mit fin aux guerres entre les rames qu'a connues Rurutu pendant plusieurs siècles¹⁹⁶. Le *ópū* Atia était un des groupes que l'on nommait le *arearii* qui aida à la conquête. En remerciement de son aide, Teauroa donna la moitié d'une parcelle de terre au *ópū* Atia. Remarquons dans cette hypothèse que le don de terre se fait non à un individu mais à un groupement familial. Par ailleurs, Brunor indique, alors qu'il était à Rurutu, que :

*«the present king of Rurutu is Solomona (Name comes from King Solomon of the jews and is written and pronounced in Rurutu as Toromono. The bible in tahitian translates this name as Salamo). The palace of Toromono or Toro for short is right across the road from Natapu and is on the land called Tehautamatea and numbered on Papati's map as 11 or two Roman letters. While on the Bishop chart it is N° 190. The length of the Kings land from the road to seashore is given by Papati as 152 meters while Bishop has it as 152.5 meters and that is very close as one was measure with a steel chain and the other by modern surveying instruments. The notation after Solomona's name in the Papati book is "mea pupu na te huaai a Teehu". This land of Tehautamatea has been used by the royal family as their Palace even sence Paa was ellected King. That was a little over one hundred years ago.»*¹⁹⁷

Le roi actuel de Rurutu est Solomona (Le nom vient du roi Salomon des juifs et est écrit et prononcé à Rurutu Toromono. La bible en tahitien traduit ce nom par Salamo) Le palais de Toromono ou Toro en abrégé est en face de chez Natapu de l'autre côté de la route et est situé sur la parcelle de terre appelée Tehautamatea et porte le numéro 11 sur la carte de Papati. Alors que sur la carte de Bisschop, le numéro 190 est inscrit. La longueur de la terre du roi depuis la route jusqu'à la mer est de 152 mètres selon Papati alors qu'elle est de 152,5 mètres selon Bisschop, ce qui est très proche alors que la première mesure était réalisée avec une chaîne en acier tandis que la seconde était réalisée avec des instruments modernes. La notation après le nom de Solomona dans le livre de Papati indique «*mea pupu na te huaai a Teehu*» (donnée par la famille Teehu (il s'agit de Teehu a Atia). Cette terre Tehautamatea est utilisée par la famille royale pour l'emplacement du palais depuis que Paa fut élu roi. C'était il y a un peu plus d'un siècle.

196. Voir précédemment, début chapitre 5.

197. Brunor (1960, b), CV 33. Traduction personnelle.

À la page 7 du livre de Papati, est dessinée une carte schématique reproduite ci-après.

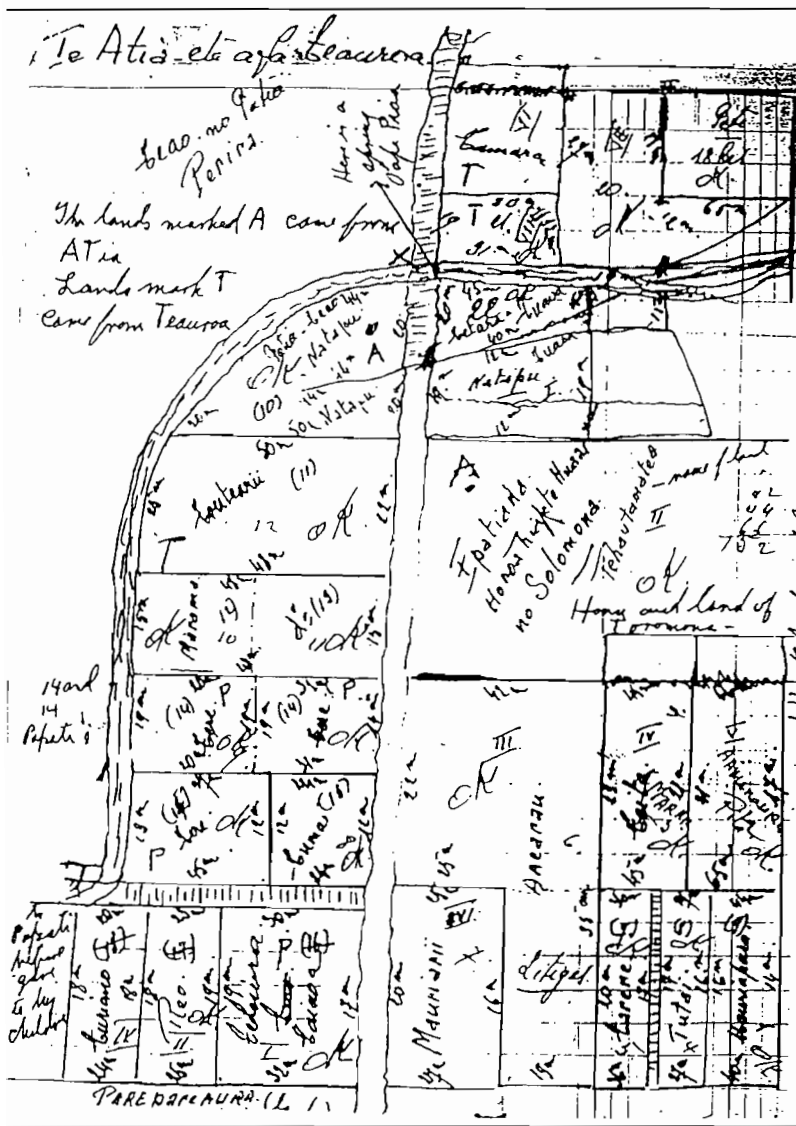


Figure 10. Extrait de la page 7 du livre des terres de Papati

Le don d'une terre qui manifeste l'ordre social, intègre ainsi les événements historiques qui sont à l'origine de nouveaux rapports politiques. Parmi les terres appartenant à la famille de Teriitemana a Poetai (dont nous avons vu la généalogie traditionnelle), il y en a deux qui entrent dans la catégorie des terres *hōroà*, c'est-à-dire données. Il s'agit des terres Tooua 2 et de Paepaetara 3 situées à Avera et qui ont été données en 1952 par Teriitemana Poetai, pasteur de Avera à l'époque à la paroisse protestante. Compte tenu des valeurs sociales qui entourent la terre (*fenua*) et lorsque ce don est lié à un statut social, le don d'une terre semble participer à l'accroissement du *mana* du détenteur originel¹⁹⁸. Transparaît ici l'idée selon laquelle aucun acte social ne saurait être analysé en dehors de la structuration symbolique dans laquelle s'inscrivent les acteurs et où «donner» c'est, en quelque sorte, mettre autrui «en dette»¹⁹⁹.

L'échange de terre ou *fenua tau* ou *tauiraa*

Les échanges de terre entre des groupements ont souvent pour raison immédiate des considérations d'utilisation optimale de la terre, selon que les terres sont éloignées ou non des villages, propices à tel ou tel type de culture, etc. Toutefois, la «raison utilitaire» ne doit pas dissimuler la «raison culturelle» à l'origine de ces échanges et qui participe de l'ordre symbolique de la société²⁰⁰. Les échanges de terres entre des groupements servent avant tout, et quelles que soient les raisons immédiates invoquées, à maintenir des relations entre les groupements qui sont déjà en relation de corésidence ou d'alliance. Plus que ses potentialités agraires, la terre vaut d'abord comme sup-

198. C. Newbury : introduction au livre : *The History of the Tahitian Mission, 1799-1830* (John Davies), Cambridge University Press, 1961. Voir aussi Ch. Vernier dans le JSO, Tome XVII, n° 17, décembre 1961, pp. 5-14 ; Ballara (1982).

199. Dans les deux cas ci-dessus, nous pouvons noter que le «don» de terre est, à chaque fois lié à un statut précis (*arii*, pasteur). Il semble donc que le don ne soit jamais un acte «gratuit» mais implique un ou des cycles de contre-don au sens de Mauss (1950). Voir également Godelier (1998), qui, à partir d'une analyse du don de Mauss, développe l'idée que ce qui est «donné» a autant de valeur (au sens symbolique) que ce qui n'est jamais échangé car c'est en reliant les deux sphères de l'activité sociale, «ce qui est échangé» et «ce qui relève du non-échange», que l'on perçoit tout le sens des valeurs d'une société donnée. Cette structuration symbolique relativise donc l'acte du «don» dont l'analyse ne doit pas être séparée de celle des statuts sociaux en particulier.

200. Sahlins (1980 b).

port de lieux identitaires. Le plan n° 12 montre la terre «Tutearii» échangée par Marama contre une terre de son père, pour se rapprocher de Moerai car il voulait y construire une maison près du temple. Peniomina Parau dit «Peni» dont le père est de Rurutu, habite et vit maintenant à Papeari, Tahiti, où il s'est marié. Au cours d'une discussion, il se souvenait d'un échange de terre entre l'Église protestante et son grand-père :

«J'étais très jeune lorsqu'on est parti à Tahiti avec mon père pour travailler à Makatea. Il y a eu un échange de terre entre mon grand-père et l'Église protestante. L'Église protestante, continue-t-il, voulait avoir une terre à Rurutu et en échange elle nous a donné une terre à Tahiti. Cela fait longtemps. Depuis, je ne suis plus jamais retourné à Rurutu.»

(«I tamarii noa vau i toù haereraa e toù Pāpā i Tahiti e rave mai i te òhipa i Makatea. Ua tauihia te fenua i Rurutu i rotopū i toù pāpā e te paroita porotetani, e ua hōroà mai rā te pureraa porotetani i te hōē tuhaa i Tahiti. Mea maoro roa. Mai tera tau, aita roa vau i hoē atu i Rurutu.»)

En outre, la concentration des gens dans les villages ainsi que les mariages entre les membres de ramages différents ont rendu encore plus exclusive la situation des ramages (*ópū*) et plus délocalisée celle des terres. Par exemple, un agriculteur peut souhaiter un échange pour mieux travailler ses terres. Beaucoup de personnes ont des terres dans le district de Unaa au nord et les mêmes personnes ont des terres au sud de l'île à Peva. Papati et le groupe des sept ont souvent permis les échanges de terres. Un autre exemple cité par Teai est celui à propos de la nature du sol, l'un des meilleurs pour le taro tandis que l'autre voulait faire pousser de la vanille.

La vente ou *fenua hoo*

Il convient en outre de distinguer la circulation des terres selon qu'elle se fait à l'intérieur d'un groupement ou entre des groupements différents. Dans ce dernier cas, la vente ne repose pas sur un acte gratuit, dénué de tout contexte. La compréhension de la situation qui entoure la vente est en effet essentielle à la compréhension même de cet acte. La terre Iriiri mataiota (n° 185 sur la carte cadastrale), n° 1 dans le livre de Papati, appartient à Natapu Hurahutia et il est indiqué «*mea hoo i te huāi a Tēehu*» (vendu par

la descendance de Teehu). Selon Natapu, d'après Brunor qui lui posa la question :

«Ma famille a pris soin de Teehu lorsqu'il était malade à Tahiti et nous lui avons donné de la terre et un endroit où l'enterrer lorsqu'il est mort en 1880. C'est pourquoi les enfants de Teehu ont donné à ma famille cette terre de Iriirimataiota»²⁰¹.

Notons ici que, dans le contexte du don, la vente se fait d'un groupement familial à un autre. Par ailleurs, il est toujours pertinent de connaître le contexte de la vente elle-même. La circulation des terres à l'intérieur d'un même groupement n'est pas exempte de conditions suspensives. Nous avons vu dans le cadre de la revendication des terres de Arara qui constitue l'origine d'un ramage moderne ou *ôpū* que le partage opéré entre les *ôpū fetii* permettait certes les ventes de terres endo-ramagières tout en interdisant celles qui sont considérées comme exo-ramagières. Par ailleurs, le processus entamé par les chefs de Rurutu en 1950 a amené à constater et valider des partages fonciers antérieurs. Il est possible en référence au cas cité ci-dessus de revenir sur une réunion (*âmūiraa*) tenue dans les années 1950 dont l'objet était de discuter des partages anciens, réalisés en 1926 entre les enfants de Arara :

«*Ua putuputu te mau ôpū taata no te tâuàraa parau no te faatiàraa e te hōroà nei rātou i te fenua i faaoitihia. [...] Ua parau rātou mai teie i muri nei, eiaha roa atu e hoo moè i teie nei mau fenua i rapae roa atu maoti rā i teie mau taata.*»

Les *ôpū taata* (familles élargies) se sont réunis pour parler des autorisations des dons de terres qui ont été réalisés.

Ils ont dit ainsi qu'il est ci-après indiqué qu'il était défendu de vendre en cachette (ou secrètement) les terres en dehors sauf entre les personnes qui sont ici réunies.

Cet exemple sur l'interdiction faite de vendre les terres en dehors des *ôpū fetii* (familles élargies) présents ou représentés est particulièrement instructif. En effet, il y a plusieurs manières d'exprimer la négation ou l'interdiction en tahitien :

- *aita* ou *àore* «ne pas, non, il n'y a pas»
- *aeita* ou *eòre* «ne pas, non» (au futur)

201. Brunor (1960, c). Traduction personnelle.

– *aeere* «ne pas, ce n'est pas» lorsque la négation porte sur l'essence d'une chose

– *àdè* «pas, pas beaucoup, sans»

– *aeiaha* «ne pas, il ne faut pas» (prohibitif)

Parmi toutes ces négations possibles, c'est le terme le plus prohibitif qui a été employé dans toutes les revendications de terres suivies d'un partage. «*Eiaha*» correspond donc à un ordre absolument formel d'interdiction. On peut affirmer que «*eiaha*» constitue de ce point de vue une véritable règle juridique à part entière susceptible d'être suivie d'une sanction en cas de non-respect. En tout état de cause, une interdiction d'ordre juridique ne s'exprimerait pas autrement.

Dans un autre exemple, à l'occasion de la délimitation et de la reconnaissance de propriété par les propriétaires de Rurutu, la famille du *tāvana* (chef) de l'époque, régent du *arii* (roi) Teuruarii, Natapu Hurahutia, procéda à un partage de terres entre les enfants de leur *tupuna*, Vairaa (p. 39).

La première étape fut de distinguer les terres de Vairaa de celles de ses frères et sœurs. Un partage fut réalisé le 16 juin 1951 entre Vairaa, Terii et Maua *vahine*, par leurs enfants. Ces frères et sœurs décédés étaient déjà des *tupuna* (ancêtres) à cette époque. Le *ôpū tamarii* (les frères et sœurs consanguins, utérins, germains ou adoptés) au niveau de Natapu Hurahutia dérivait ses droits fonciers de Vairaa. Puis, le 25 juin 1951, les enfants de Vairaa se réunirent pour partager les terres de leur *tupuna* direct, Vairaa :

Opereraa fenua na te huāai a Vairaa

Teie nei ôpereraa fenua, ua tupu ia i roto i te utuafare no Natapu Hurahutia, tāvana mataèinaa i mua i te aro o te mau tamarii taatoà a Vairaa.

Ua faaotihia teie nei parau i mua i to rātou aro mai te peàpeà òre e te au maitai.

No te hoo, eiaha roa atu ia hoohia i rāpae i roto mau ra i te ôpū taata e tià ai.

Ua faaotihia teie nei parau i te 25 no Tiunu, matahiti 1951 i te hora 2 i te pō mai te au maitai.

Signé : Te mau tamarii Vairaa

Partage des terres de la descendance de Vairaa

Pour ce partage des terres, la réunion s'est tenue dans la maison de Natapu Hurahutia, chef de district, en présence de tous les enfants de Vairaa.

Cette parole a été faite et terminée en présence de tous sans conflit et dans la bonne entente.

En ce qui concerne la vente, il est absolument défendu de vendre à l'extérieur des *ôpū taata* présents.

Nous avons terminé cette parole le 25 juin 1951 à 2 heures du matin dans la bonne entente.

Signé: les enfants de Vairaua

Puis suivent les signatures des enfants.

Comme nous pouvons le constater, ce partage s'est opéré en deux temps. Il a fallu partager les terres dans le cadre du *ôpū*, c'est-à-dire du ramage moderne, puis a été fait un autre partage à l'intérieur d'un même *ôpū fetii* (famille élargie). Comme précédemment, l'interdiction de vendre hors du *ôpū taata* (famille élargie) est particulièrement forte, signalée par le terme *eiaha*, signe d'un ordre venant cautionner le bien-fondé d'un partage venant d'être réalisé entre les enfants d'un *tupuna* (ancêtre). En fait, la très grande majorité des partages est conditionnée par l'obligation de ne pas vendre les terres à l'extérieur (*i rāpae*), en dehors des *ôpū fetii* (familles élargies).

Conclusion

Pour montrer la constitution et le fonctionnement de la formation du consensus social en matière de parenté dans la région des Australes, nous nous sommes essentiellement appuyés sur quelques exemples à Rurutu et à Rimatara. Toutefois, nous aurions tout aussi bien pu prendre d'autres exemples provenant des autres îles Australes qui font apparaître un même modèle. Par ailleurs, nous n'avons utilisé que quelques exemples, décrivant les dynamiques sociales à partir d'un très petit nombre de situations. C'est dire si la prise en compte de tous les éléments des différents types de récits nous aurait fourni une image plus complète. Mais cela aurait mérité un travail en soi qui était en dehors de notre sujet et qu'il serait par ailleurs utile et urgent d'entreprendre pour des raisons qui apparaîtront clairement au fur et à mesure de l'avancement de notre étude.

Retenons, à ce stade, que la constitution des *parau papa* (parole des généalogies) et des *parau fenua* (parole des terres) sont deux manières de parvenir à une version consensuelle de l'histoire et notamment de l'histoire des groupements dans leurs rapports aux terres. La notion d'origine (*te tumu*) sert effectivement à caractériser un groupement dans la mesure où l'identité sociale de celui-ci tire son fondement de l'ancêtre dont on dérive les droits fonciers. Les mo-

dalités de fonctionnement du mécanisme de l'accueil permettent, à cet égard, de reconfigurer l'identité sociale du groupe, au besoin en transformant l'identité même des membres et en occultant l'identité passée de ces derniers. Conformément aux processus classiques de segmentation, de fission et de fusion des ramages, il existe en effet plusieurs niveaux superposés d'identités sociales. Ce sont moins des individus qui sont concernés que des groupes qui sont impliqués par les ramages modernes. Or, plusieurs niveaux de groupement apparaissent : les *ôpū* englobent les *ôpū fetii* (familles élargies) qui sont eux-mêmes composés de *ôpū tamarii* (frères et sœurs consanguins, utérins, germains et adoptés) restreints ou élargis. On perçoit donc ici quelques principes essentiels de la structure sociale qui, en termes identitaires, ne constituent qu'un support rendant possible les dynamiques sociales, et les divergences des récits historiques et fonciers.

Entre les différents niveaux de groupements superposés peuvent se développer des relations de «bonne entente», de conflit, de coopération, *in fine*, toutes les palettes de relations que permettent les motivations humaines, plus ou moins obscures. La possibilité de «ventes» n'était pas envisagée et envisageable naguère car ce concept échappait aux catégories propres à la société. Même les codes de lois à Rurutu et à Rimatara étaient particulièrement silencieux quant à la possibilité de vendre les terres, possibilité guère envisagée. À partir de l'annexion, et plus encore avec l'accession à la citoyenneté française, les ventes, nous l'avons vu, devenaient théoriquement possibles. L'arrêté du 12 avril 1905 prévoyant la possibilité pour un créancier de demander la vente des «biens immobiliers» en cas de jugement définitif²⁰² ne tient pourtant pas compte du statut du créancier et du fait qu'il fasse ou non parti d'un ramage. La crainte d'une mainmise de l'État sur le plan foncier ayant sans doute en partie motivé l'élaboration des *puta fenua* (livres fonciers), les Rurutu ont distingué dans les arrangements les endo-ventes et les exo-ventes. Dans le premier cas, les Rurutu acceptent la possibilité de vendre les terres dans le cadre du ramage moderne tandis qu'ils prescrivent les ventes hors du ramage moderne, le *ôpū* ou des sections de ramage comme les *ôpū fetii*.

202. Voir le chapitre 4 : Les lois foncières et étatiques aux Australes aujourd'hui.

À cet égard, les arrangements fonciers de diverses natures entre les groupes sont autant de formes consensuelles de résoudre les rapports conflictuels dans le cadre d'un ordre social historicisé²⁰³. Autrement dit, les objets ou les actes fonciers tels qu'ils sont actualisés dans les relations sociales sont autant d'indices que les objets et les événements ne sont pas neutres mais dépendent de l'interprétation des acteurs (catégories appliquées, différenciation d'une expérience à une autre, etc.) et c'est à ce titre que de nouvelles références normatives sont générées par les champs locaux. Ayant passé en revue la dynamique endogène de la structure sociale avant les Européens, l'irruption de nouvelles références normatives dans le champ foncier et comment les personnes et les groupes intègrent ces transformations culturelles en terme de parenté et de terre, il nous faut maintenant comprendre les modalités par lesquelles l'État exerce une influence sociale, contribuant ainsi à l'émergence d'une temporalité nouvelle.

7 - LE MAILLAGE ADMINISTRATIF DES TERRES ET DES PERSONNES

Inévitablement, l'intervention d'un acteur étatique dans le champ social contribue à transformer la nature des enjeux fonciers en matière de filiation et de terre. Le «cadastrage»²⁰⁴ administratif de la région des Australes va en effet entraîner une catégorisation étatique des terres, une superposition des légitimités et un certain nombre

203. Les arrangements fonciers du type de la vente et de l'échange de terre entre les membres d'un même ramage peuvent être utilement comparés à une stratégie de circulation des ressources susceptible de résoudre une part importante des conflits. Ces arrangements semblent relativement proches du rôle que des auteurs comme Lévi-Strauss (1958) ou encore Robin Fox (1972) assignent à la parenté dans les sociétés traditionnelles.

204. Il est intéressant de noter que le mot «cadastrage» n'est pas d'origine contemporaine (dictionnaire Le Robert). Gilles Blanchet nous fait remarquer qu'il est l'objet d'une définition détaillée dans le dictionnaire de langue française de Bescherelle de 1858. Nous avons repéré le terme pour la première fois au début du xx^e siècle dans un jugement relatif aux terres de Makatea (Tuamotu). La notion de «cadastrage» évoque à la fois l'aspect dynamique parfois passionné du processus de mise en place du cadastre et pour ceux qui en sont à l'origine, la conscience quasi identitaire, de participer à un projet de développement valorisant si ce n'est pour les populations, pour eux-mêmes. Ce terme est, depuis lors, largement entré dans le langage courant en Polynésie française.

d'abus. De la même manière, la mise en place de l'état civil va servir de support à des dynamiques sociales préeuropéennes et à leur amplification pour la période contemporaine.

Une catégorisation étatique des terres

Le renforcement de l'emprise étatique élargit simultanément l'éventail de règles et d'options susceptibles d'être utilisées par les acteurs. On saisit mal au premier abord, à quel point cette influence externe constitue un bouleversement irréversible. Pour ne reprendre que la question du cadastre, il y a toujours une interaction entre les différents membres des groupements segmentés et les représentants de l'État. Celle-ci se manifeste par l'intermédiaire d'une personne précise (un géomètre), porteur d'un projet (le cadastre), d'une éthique (l'intérêt de l'État) et soutenu par l'administration dans un sens large.

Il est en tout cas évident que l'implantation du cadastre aux Australes au début des années 1950, obéissait à d'autres principes que ceux qui ont guidé la constitution des *parau fenua* (paroles sur les terres). C'est en 1944 que le cadastre sera implanté à Tupuai, entre 1950 et 1953 à Rurutu et à Raivavae où le navigateur français Éric de Bisschop s'occupera lui-même des mesures et de la rédaction des procès-verbaux de bornage. Il était accompagné du Tahitien Emmé Perez. Les principes ayant guidé le travail cadastral à Raivavae sont probablement identiques à ceux que nous avons vus pour Rurutu. La différence réside dans le fait que Raivavae avait déjà connu la procédure des *tōmite* (titres de propriété au début du siècle), de telle sorte que le travail d'Éric de Bisschop a été grandement facilité. D'ailleurs, alors qu'il fallut trois ans (1950-1953) pour finir celui de Rurutu, il ne lui fallut qu'un an (à cheval sur les années 1953-1954) pour entamer et terminer celui de Raivavae²⁰⁵.

205. L'île de Rimatarā connaît sur le plan du régime foncier pratiquement la même situation que Rurutu. Il n'y a pas de *tōmite* et seul le cadastre existe depuis 1952-1953, mis en place par Grou, chef du service du cadastre de l'époque et par Christian Helme qui l'accompagnait. Selon Teriimana Poetai, pasteur de Avera, participant aux démarches des experts fonciers dans les années 1950 à Rurutu, le «*parau tupuna no Rimatarā*» qui contient des *parau papa* et des *parau fenua* est à cet égard bien supérieur à ceux de Rurutu. Teriimana pense que ce «*parau papa*» constitue la généalogie la plus complète que l'on ait jamais observée aux Australes.

Nous savons très peu de choses sur le contexte immédiat qui entoure la mise en place du cadastre. Dans quel état d'esprit Éric de Bisschop entreprend-il la mise en place du cadastre administratif aux Australes ? Curieux d'apprendre et de connaître les témoignages sur la société ancienne, il sera fort déçu en ne trouvant pratiquement aucun objet susceptible de satisfaire sa curiosité. À tel point qu'il se posera la question quelque temps plus tard de savoir si Rurutu avait un passé²⁰⁶. Il n'en reste pas moins que cette subjectivité manifestée par de Bisschop nous renseigne sur les liens entre l'idée qu'il se fait de la situation et le projet qu'il allait mener à bien dans plusieurs des îles Australes. Dans un document à usage administratif²⁰⁷, Éric de Bisschop résume les principes qui ont guidé sa mission. Selon Éric de Bisschop, les partages réalisés par la population avant son arrivée à Rurutu étaient essentiellement motivés par :

«la crainte qu'on puisse oublier un bout de terre dont s'empare-
raient les Domaines ; on a beau répéter que les Domaines ne sont
nullement intéressés par leurs terres, qu'ils en ont déjà trop et cher-
chent à s'en débarrasser, ils n'en croient pas un mot : le seul mot de
"hau" (gouvernement) suffit à les mettre en ébullition»²⁰⁸.

Ce dernier l'estime même supérieur à ceux réalisés à Rurutu. En effet, ce document extrêmement épais recense toutes les généalogies de l'île ainsi que pratiquement toutes les terres dans leurs relations aux différents groupes. Il est en outre d'une écriture facilement lisible et il est bien plus facile de se repérer dans un document écrit dans un style particulièrement accessible.

Ce «*parau tupuna*» fut écrit par Matamea pour la première fois en 1874. Puis le pasteur de Rimatara, Maitu, en fit une copie en 1905, copie qu'il remit à Teriitemana en raison essentiellement du fait que Teriimana est également de Rimatara par sa mère. Teriimana n'a jamais lui-même entièrement lu le «*parau tupuna*» de son propre père. Il fallut plusieurs années de négociations avant que ce document fût remis par Teriimana à Brunor en 1963. Ce document original se trouve au Peabody Museum à Salem aux États-Unis d'Amérique. Enfin la situation de Tupuai est très proche de celle de Raivavae mais le cadastre y fut implanté en 1943-1944 par un certain Tate Herald. Quant au cas de Rapa, nous y viendrons plus loin.

206. Éric de Bisschop (1953), p. 52 : «Envoyé à Rurutu en mission topographique et cadastrale, je crus que ma passion pour les "Études" polynésiennes allait donc pouvoir y être pleinement satisfaite. Il me fallut très vite déchanter, contrairement à ce que j'avais espéré, je puis aujourd'hui après plus de deux ans de séjour sur les lieux, affirmer qu'il est au contraire rare de trouver une île polynésienne où tout ce qui aurait pu nous parler du passé avait été à ce point effacé, à ce point ignoré, à ce point hélas méprisé !»

207. Éric de Bisschop : «De la situation critique du régime foncier dans les EFO en général et en l'île de Rurutu en particulier.» Document dactylographié. Non publié.

208. Éric de Bisschop, *op. cit.*, p. 6. Note : sachant que le mot «*hau*» signifie aussi bien «paix» que «gouvernement», on peut raisonnablement douter que le mot «*hau*» puisse ici être traduit par «paix».

Le témoignage de De Bisschop est révélateur des catégories dans lesquelles entrent les terres désormais désolidarisées à priori des groupements dont elles sont le support. Il s'agit, en premier lieu, des terres proches des trois principaux villages de Moerai, Auti et Avera ou situées sur le littoral qui sont occupées par des familles depuis plusieurs générations. Il s'agit, en second lieu, des terres d'origine ancestrale ancienne qui n'ont jamais été partagées et qui prennent leur «point de départ chez un ancêtre (*tupuna*)... décédé depuis 3, 4 ou 500 ans.» Ces terres sont souvent de grandes étendues, pas nettement délimitées, et se situent pour la plupart vers l'intérieur de l'île. Occasionnellement, ces terres sont cultivées mais servent le plus souvent comme parc à chevaux pour la communauté de chaque village. Dans ce document, Éric de Bisschop explique que l'instauration du cadastre ne peut être réalisée efficacement que si elle est accompagnée de mesures destinées à instaurer ce qu'il nomme «un régime foncier sain» en :

1) établissant pour chacune des terres un plan : calculer la superficie, situer la position, ce qui est essentiellement du ressort du cadastre ;

2) s'efforçant de n'avoir à reconnaître qu'un seul propriétaire.

«Autrement dit, s'efforcer de trouver pour chacune de ces terres un point de départ unique, car, seul ce point de départ unique permettra aux Services intéressés de l'Administration de suivre par la suite ces Terres dans leur vie foncière future et, ainsi, en retirer les importants revenus fiscaux qu'elle est en droit de percevoir»²⁰⁹.

Il apparaît dès cette étape que l'instauration du cadastre poursuit deux objectifs. Établir une nouvelle conception de l'appropriation foncière et permettre la circulation des terres, laquelle est susceptible d'être taxée. Cette nouvelle conception de la circulation des terres n'a effectivement rien de commun avec la thématique de l'accueil par intégration ou par alliance impliquée dans les *parau papa* (parole sur les généalogies) et les *parau fenua* (parole sur les terres). Comment vont désormais coexister l'hétérogénéité des versions de l'histoire avec une réglementation autoritaire qui ne tient pas compte de l'histoire locale ? Jusqu'à quel point les principes mêmes du ca-

209. Éric de Bisschop, *op. cit.*, p. 10.

cadastre administratif vont-ils déstructurer ces récits anciens qui étaient avant tout des marques de revendications identitaire et statutaire ? En bref, comment la temporalité locale sera-t-elle influencée par une réglementation, par définition abstraite et hors du temps ?

La superposition des légitimités

Il n'y a pas de transformation sociale sans un processus dans lequel plusieurs légitimités coexistent au moins pendant un moment sous diverses formes. Or, il semble intéressant d'étudier cette question de la confrontation entre ces deux régulations étatique et locale, en prenant l'exemple du cadastre, non sous l'angle de la déstructuration, ce qui nous mènerait à déplorer inlassablement, avec les acteurs rencontrés, la fin d'un passé révolu, mais sur les registres de la poursuite et de l'inflexion des dynamismes locaux.

Lorsque de Bisschop arrive à Rurutu en 1952, Tere Teinaore dit Papati qui conserve une prééminente position statutaire à l'issue de la constitution des *parau papa* (parole sur les généalogies) et des *parau fenua* (parole sur les terres), lui montre les *puta fenua* (livres sur les terres) que les experts avaient constitués avant son arrivée. De Bisschop, conformément aux commentaires qu'il fit précédemment, ne manifesta que peu d'attention à ces documents. C'est pourquoi, il n'utilisa pas les livres fonciers (*parau fenua*) réalisés un ou deux ans plus tôt, une mise à l'écart qui vaut aussi pour les cadastres administratifs de Rimatara et de Raivavae. Toutefois, le travail de cadastrage ne pouvait se faire sans une implication des différents groupements et des chefs qui rendaient possible cette démarche. Ainsi dans chaque district, deux ou plus de deux experts des «*parau papa*» furent désignés. Dans la majorité des cas, les experts qui, un ou deux ans plus tôt, avaient réalisé les livres fonciers, furent choisis, suppléés par d'autres personnes. À Moerai, les choix se portèrent sur Natapu Hurahutia et Tere Teinaore comme pour les livres fonciers. À Avera, les experts suivants furent désignés : Rita Tapa, Epa Taia, Aui Opuu et Maimoa Mairau, ce dernier ayant déjà participé à la confection des livres fonciers traditionnels. À Auti, Irora Taputu, qui avait aussi déjà participé à l'opération précédente, fut choisi.

Selon Teai, chaque fois que de Bisschop voulait délimiter une terre, il demandait aux experts du district duquel la terre dépendait

d'être présent. Il convoquait aussi toutes les personnes qui se disaient propriétaires ainsi que les propriétaires des terres qui entouraient la terre en question. Parfois, précise Teinaore, il y avait trente ou quarante personnes autour de lui pour une terre donnée. Il semble, selon ce dernier, que de Bisschop n'ait jamais délimité une terre sans que les experts, les propriétaires et les riverains ne soient d'accord sur les limites des bornes en pierre (*ōfai ōtiā*)²¹⁰. Il nous apparaît que Teinaore a exagéré le rôle d'Éric de Bisschop dans la prise en compte des *ōfai ōtiā* comme nous le verrons ensuite. Le fait que Teinaore insiste sur ce point, montre surtout que lui-même et les autres experts étaient particulièrement sensibles à cette question, et non que cet aspect ait fait l'objet d'attention particulière dans la mise en place du cadastre administratif.

Lorsqu'il y avait un litige à propos d'une terre, toutes les personnes concernées étaient convoquées au palais royal. Natapu agissait en tant que représentant du *arii* Toromono et en tant que président des *toohitu* (conseil des chefs). Tous les experts s'asseyaient par terre sur la véranda et les gens défendaient leurs revendications devant eux. Cela pouvait parfois prendre plusieurs heures, voire plusieurs jours. Puis, une fois l'affaire dénouée, les délimitations pouvaient reprendre.

Même si la mise en place du cadastre prétendait tout reprendre depuis le début, il est évident que les *parau fenua* ne furent pas totalement ignorés. Bien que nous ne sachions pas dans quelle mesure ces récits furent réutilisés. Selon de Bisschop :

«les partages dits de la population furent toujours réalisés hâtivement et n'ont toujours précédé que de quelques jours ou de quelques semaines mon arrivée sur le terrain. [...] Quoi qu'il en soit, ajoute-t-il, les terres furent partagées mal mais elles le furent...»²¹¹

Les dynamiques sociales internes qu'impliquent les partages réalisés par les populations locales n'apparaissent pas à de Bisschop.

210. Puta tupuna de Tere a Teinaore.

211. Éric de Bisschop, *op. cit.*, p. 6.

Le symbolisme de l'origine

La différence majeure d'approche entre les chefs traditionnels de Rurutu et les agents du cadastre selon Éric de Bisschop, réside dans le fait que les premiers étaient plutôt concernés par l'origine des terres (*te tumu*) tandis que de Bisschop songeait essentiellement à asseoir la propriété de la terre sans prendre en considération l'origine :

«La méthode qui consisterait à "attribuer" chacune de ces parcelles à "Héritiers de X ou de Y" ne serait qu'un expédient consacrant l'indivision... pis est, affichant notre IMPUISSANCE À LA COMBATTRE»²¹²

En réalité, comme il l'a lui-même écrit, une nouvelle origine commençait avec le cadastre. Il était important de prendre en considération, dans cette situation, le nom de la terre ainsi que celui des différents propriétaires. Dans la plupart des situations, de Bisschop ne reconnut en effet qu'un propriétaire apparent pour une parcelle donnée. Une fois le nom du propriétaire apparent apposé sur le PV de bornage, la case réservée à «*l'origine de la terre*» est simplement notée «*ancestral*» sans autre commentaire. La mise en place du cadastre a ainsi suscité un nombre varié de coups de force, d'appropriations abusives et de modifications des situations antérieures. Sans qu'on puisse étayer ces différents éléments, il semble que dans le cadre de la propriété nouvelle mise en place du fait du cadastre, nous nous trouvions à chaque fois en face de deux possibilités :

– soit la terre est reconnue à une personne vivante et présente au moment des opérations. Cette reconnaissance à une personne pose chaque fois la question du statut de cette même personne. Possède-t-elle la terre en propre ? Agit-elle en représentation d'un groupement ? Si oui, de quel groupement s'agit-il (*ôpū, ôpū fetii, ôpū tamarii*) ?

– soit la terre est reconnue dès le départ à un groupement précis et est à chaque fois bien délimitée. Il en est ainsi, par exemple, du *ôpū tamarii* Tavita vu précédemment, où les héritiers ne voulaient pas transformer la tenure collective de la terre «Tutumu».

212. Éric de Bisschop, *op. cit.*, p. 13, majuscules de l'auteur.

Nous verrons à l'occasion des revendications de terre auprès de l'État que non seulement ces questions sont pertinentes et doivent être posées mais que, dans le cadre de la régulation locale, les attitudes des personnes et des groupes à l'égard des PV de bornage sont révélatrices non pas d'une disparition d'une logique ancienne mais plutôt de la poursuite et de l'inflexion des dynamiques locales, précédemment envisagées (chapitres 5 et 6).

Les bornes : *ôfai ôtià*

La notion de *ôfai ôtià* qui peut être rendue par «borne en pierre», n'est pas une notion aussi simple qu'il y paraît. Nous avons vu précédemment que Papati était très soucieux de prendre en compte les *ôfai ôtià*. Les *ôfai ôtià* sont des bornes en pierre qui témoignent de l'importance de la référence topographique dans la délimitation de la propriété. Ces bornes sont intimement liées à l'identité des groupements dans leurs rapports à la terre :

- les *ôfai ôtià* qui délimitent un terrain, épousent la configuration de l'espace naturel (embouchure de rivière, différenciation d'un cours d'eau, pied de montagne, etc.) ;

- la majorité des *ôfai ôtià* portent des noms précis qui peuvent désigner le nom d'un ancêtre (par exemple Tauha désigne un *ôfai ôtià* à Rimatara et se réfère à un ancêtre (*tupuna*) ayant vécu sur une terre donnée il y a plusieurs générations), qualifier le lieu lui-même (par exemple, *pāhee* qui signifie «glissant» est le nom d'un *ôfai ôtià* pour caractériser un lieu propice aux éboulements) ;

- le *ôfai ôtià* ne doit cependant pas être confondu avec un *tii*, représentation homomorphique en pierre ou en bois, qui porte un nom d'une divinité familiale (dans le cadre d'un *ôpū* par exemple) et qui assure une influence bienfaisante eu égard au groupement auquel il est rattaché, parfois malfaisante par rapport aux autres groupes «étrangers»²¹³.

Ces remarques étant faites sur la difficulté de définir un *ôfai ôtià*, nous pouvons comparer la différence d'approche entre le «cadastre

213. J. Morrison (1966), p. 160, écrivait : «les Polynésiens sont très superstitieux pour les rites religieux et préfèrent laisser la partie en litige dans l'indivision plutôt que de marquer leurs propres limites, craignant qu'une maladie ne résulte d'un empiètement sur la terre du voisin».

traditionnel» et le cadastre étatique. Localement, les experts prenaient le soin de suivre les *ôfai ôtià*. Cela est très facile à comprendre lorsque l'on se réfère de nouveau à la grande hétérogénéité des versions historiques qui portent sur les terres et à la nécessité de produire un discours local qui satisfasse l'exigence d'un consensus public, garant de l'ordre social.

De Bisschop, quant à lui, essayait de tracer des traits aussi droits que possible de manière à ce que, si un propriétaire perdait de la terre d'un côté, il pouvait en récupérer chez son voisin. Teaaoe, témoin des faits, relate la différence d'approche entre les experts fonciers et de Bisschop. La différence, indique Teaaoe, dans la délimitation de propriété est facilement compréhensible si on dessine trois petits cercles représentant les bornes, *ôfai ôtià*, et qu'on les connecte de manière à ce qu'ils forment un triangle. Papati utilisait les deux côtés d'un triangle tandis qu'Éric n'utilisait qu'un seul côté pour délimiter la propriété. En délimitant la propriété par les deux côtés du triangle, les bornes en pierre, *ôfai ôtià*, étaient privilégiées par rapport à des limites bien droites comme dans le cas du cadastre. Christian Helme, un aide géomètre qui était avec Éric de Bisschop au début, indique que tous les *ôfai ôtià* étaient dessinés d'un rond noir lorsqu'Éric les trouvait et d'un rond rouge lorsqu'ils manquaient. Malheureusement, nous n'avons eu accès qu'à des photocopies des PV de bornage de Rurutu et nous n'avons pas pu distinguer les ronds noirs des rouges.

Ce qui apparaît comme marquant à propos de la discussion concernant les bornes en pierre (*ôfai ôtià*), c'est que l'enjeu sous-jacent qui se dégage alors, a trait à la représentation même de la terre que les acteurs en ont. Lieu d'actualisation des rapports sociaux dominé par la prééminence même invisible des *tupuna* (ancêtres), objet d'échange de type capitaliste pour les autres.

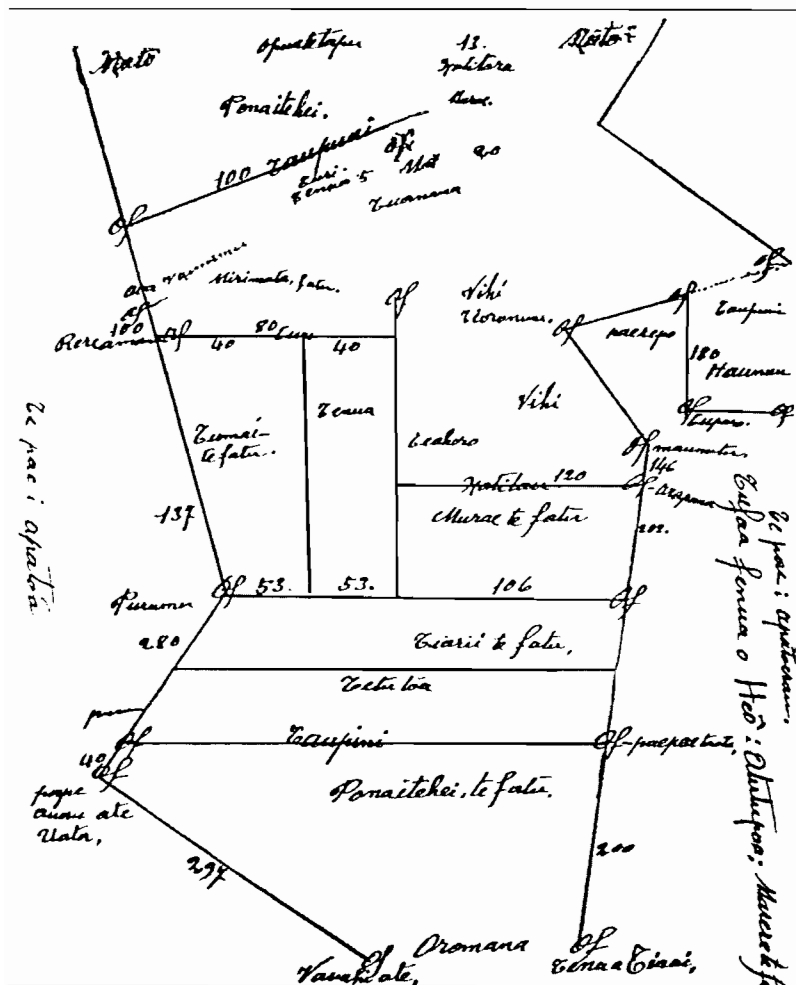


Figure 11. Parau fenua de Rimatara mentionnant les ôfai ôiâ (extrait)
Date inconnue, vraisemblablement autour des années 1930

L'«utilité» des échanges de terres

Papati et les autres experts permettaient les échanges de terres entre différents propriétaires, comme nous l'avons mentionné ci-dessus à propos des *fenua tauiraa* (terres échangées), de manière à regrouper les terres pour une utilisation optimale. L'utilisation optimale de la terre n'est toutefois pas la seule raison qui justifiait les échanges de terres puisque ceux-ci permettaient avant tout de réactualiser les rapports entre les groupements en relation d'alliance ou de corésidence.

En revanche, de Bisschop insistait pour que les propriétaires originels figurent sur les procès-verbaux de bornage (PV) et ce n'est qu'une fois le cadastre entièrement achevé que ces derniers pouvaient procéder aux échanges. On voit donc qu'à partir de la mise en place du cadastre, les relations identitaires dont les échanges de terre sont une manifestation, vont être en quelque sorte bloquées par les règles d'application du cadastre administratif. C'est à ce moment-là que la distinction officielle/non officielle va apparaître avec une plus grande acuité. En effet, les relations entre les groupements fondées sur la corésidence et l'alliance ne vont pas être annihilées par la mise en place du cadastre mais vont se maintenir au prix d'un contournement des règles officielles.

Par ailleurs, une autre logique fait son apparition dans le champ social. Le cadastre, qui se conçoit comme un outil administratif, permet au droit étatique d'asseoir sa conception de la terre comme un «bien immobilier». Les futurs transferts de propriété sont censés rapporter des revenus fiscaux au système étatique centralisé. Le fait que le cadastre soit souvent présenté comme un instrument anodin, mis en place pour le bénéfice des populations, occulte sa logique sous-jacente qui n'est pas perçue par les populations elles-mêmes²¹⁴.

214. Pour une description de l'idéologie qui accompagne la mise en place du cadastre voir en particulier le numéro spécial de C. Blanc-Pamard et L. Cambrézy (1995) : *Terre, Terroir, Territoire*. Les tensions foncières. Éditions de l'Orstom. Collection : Dynamique des systèmes agraires. Tome 2.

L'état civil ou le jeu contemporain sur l'identité

Le cadastre comme l'état civil sont deux aspects de l'intervention de l'État aux Australes qui participent à la dynamique de transformation identitaire. La mise en place de l'état civil aux Australes a lieu dès le début ^{xx}^e siècle, soit un demi-siècle avant le cadastre. Ce qui est particulièrement étonnant, en ce qui concerne les Australes, réside dans le fait que l'écriture des noms de famille et la mise en place de l'état civil, n'ont pas tout de suite provoqué un blocage du jeu et des dynamiques identitaires anciennes. L'état civil existe aux Australes depuis le début du ^{xx}^e siècle tandis que des récits comme les *parau papa* se constituent encore à la lumière de la constitution des *parau fenua* dans les années 1950.

Reprenons la chronologie des dynamiques sociales où l'état civil a servi de support. Dès la mise en place de l'état civil au début du siècle, un jeu considérable sur les identités va se produire. Les déclarations d'état civil et les actes de notoriété dans cette période charnière du passage à l'état civil, vont permettre en effet un nombre de déformations, de manipulations et de coups de force. Les noms sont mal orthographiés. On constate des inversions de noms entre le nom de famille et le prénom. Un même groupement comme le *ôpū* ou les groupements segmentés qui en sont issus comme les *ôpū fetii* et les *ôpū tamarii* ne vont plus porter le même nom de famille alors qu'il s'agit de familles considérées comme très proches (même si elles n'étaient pas corésidentes à cette époque). Parfois, le nom du *ôpū* sera pris en lieu et place du nom du *ôpū fetii*, ou encore la fusion de *ôpū* différents sous un même nom de famille. Les décisions prises il y a plus d'un demi-siècle sont encore actuellement sujettes à des conflits ouverts et font l'objet de demandes de rectification ou de plaintes déposées au tribunal de Papeete.

Constatons tout de même que ces variations considérables dans les dénominations n'ont duré qu'une période car ensuite les noms de famille se sont relativement stabilisés. Dans cette perspective, l'état civil a fini par bloquer les jeux pré-occidentaux sur les changements de noms sources de changements identitaires. Il convient toutefois de relativiser ce point de vue car la dynamique identitaire n'a pas cessé avec l'avènement de l'état civil.

Dans un second temps, qui correspond à la période contemporaine, ce n'est plus au niveau des *ôpū* mais à celui des *ôpū fetii* que l'on observe encore un jeu sur les identités. Différents *ôpū fetii* apparentés n'ont plus le même nom, tandis que des *ôpū fetii* à l'origine non apparentés mais corésidentes, ont fini par porter le même nom en raison des alliances qui se sont nouées. Compte tenu des remarques que nous avons formulées à propos de la thématique de l'accueil (par alliance ou par intégration), des *ôpū fetii* partis depuis plusieurs générations ont fini par complètement perdre leur nom d'origine si bien que les relations de parenté avec leur groupement d'origine demeurent lointaines et méconnues par la plupart des membres, ou connues sous une forme extrêmement confuse. Par ailleurs, le jeu sur les identités se perçoit beaucoup plus à un niveau individuel. Une même personne née sous une identité (nom et prénom), décède sous une autre identité (nom identique, prénom différent ; ou inversion du nom et du prénom).

Enfin, dans un troisième temps, on constate la constitution d'un jeu considérable dans les identités non plus par rapport au nom en tant que tel mais lorsque l'on se rapporte aux relations de filiation. En effet, la régulation étatique depuis l'imposition du code civil en 1946 transforme la nature de la dynamique identitaire. Par exemple, les enfants nés avant le mariage sont souvent inscrits comme des enfants naturels car la portée de l'importance de la déclaration d'un enfant «reconnu» échappe au plus grand nombre. La pratique de l'enfant *faaamu* (adoption à la mode locale) est ignorée dans le cadre du droit étatique lorsqu'il ne donne lieu à aucune procédure formelle. Ce jeu identitaire en rapport avec la filiation se noue donc au départ à partir de l'individu. Chaque individu appartient à un groupement de parenté segmenté (à partir d'Ego) : le *ôpū tamarii*, le *ôpū fetii* et le *ôpū*. Ainsi, on perçoit plusieurs formes de dynamiques sociales internes. Conformément à la thématique de l'accueil, la déclaration de l'enfant *faaamu* (intégré à un groupe de parenté allié ou dans le cadre de la circulation des personnes à l'intérieur même des groupements segmentés), se fait comme s'il s'agissait d'un enfant légitime, pratique totalement illégale au regard du droit étatique et pourtant en accord avec les conceptions polynésiennes les plus ancrées. En raison des processus classiques de fission des groupements de parenté dans le temps et en fonction de leur pondération dé-

mographique, ce jeu qui porte sur la filiation a des conséquences sur les descendants puisque ces derniers (descendants d'enfants naturels du point de vue officiel) ne peuvent plus officiellement prétendre aux mêmes droits en matière d'héritage que leurs cousins au 1^{er} et 2^e degré (descendants d'enfants légitimes). En ce qui concerne les Australes, et comme l'a remarqué Naepels à Houailou, on n'observe plus aujourd'hui de processus de fusion des groupements et on perçoit mal comment cela pourrait encore avoir lieu²¹⁵.

Cadastre et état civil constituent deux occasions de donner une extension aux enjeux identitaires locaux. C'est en tout cas sur la base des lois foncières du siècle précédent et sur les instruments juridiques mentionnés que s'exercent désormais l'ensemble des revendications foncières dans la région des Australes. Comment ? Quelle est la tournure de ces fameuses revendications ? Les instruments juridiques étatiques sont-ils complètement ignorés, détournés ou transformés ? C'est ce que nous allons analyser immédiatement.

8- L'ORGANISATION ÉTATIQUE DES REVENDICATIONS FONCIÈRES

L'étude des enjeux fonciers se justifie dans la mesure où l'État développe tout un arsenal d'instruments juridiques (titre de propriété, cadastre, état civil, codes civils) en vue de rendre le régime foncier conforme à une certaine idée de la propriété privée : individuelle, sacrée, bien réel, etc. Aujourd'hui, l'influence étatique dans la région apparaît moins contraignante car il n'y a plus d'intervention autoritaire comme lors des réformes du XIX^e siècle. En matière foncière, le code civil s'applique dans la mesure où les individus et les groupes veulent bien s'y référer. Même si nous pouvons considérer que l'intervention étatique dans cette région est devenue «minimaliste», comment les individus et les groupes se réapproprient-ils les instruments juridiques ?

215. Naepels (1998).

L'intervention étatique : quelle influence ?

Actuellement, il n'y a pas en Polynésie française d'institution judiciaire de type étatique spécialisée dans le traitement des affaires foncières. Les dossiers fonciers des Australes sont présentés devant la commission conciliation obligatoire en matière foncière qui les transmet au tribunal de première instance de Papeete, officiellement compétent en matière de «droit des biens» et de «droit des personnes». Une question qui se pose en particulier est de savoir si sa jurisprudence ne réinterprète pas la coutume. En jugeant la coutume d'après la loi, la jurisprudence étatique apparaît comme souveraine pour décider de la validité d'une coutume ancienne ou présente et lui donner une forme juridique²¹⁶. Ce faisant, elle réinterprète la coutume et la dénature²¹⁷.

Nous ne sommes pas en train d'indiquer que l'étude de la jurisprudence locale n'a aucune utilité, mais plutôt que *l'incorporation* de la coutume par la loi et la jurisprudence est très ambiguë et source

216. Certains jugements du tribunal d'instance et de la cour d'appel de Papeete peuvent faire apparaître une jurisprudence locale. Cass. Req 20/01/1886, posant le principe de la souveraineté de la cour d'appel pour apprécier le fond du droit, les compétences et les juridictions concernant les lois coutumières avant l'annexion française.

217. La question de l'*incorporation* des coutumes dans le cadre de la loi étatique a déjà fait l'objet de vives discussions dans les courants de l'anthropologie juridique. Voir sur ces questions, Chiba (1986), Le Roy (1987), Morse (1988), Rouland (1988), Cooter (1991), Sack (1992), Ward (1995).

Il est admis, d'une manière générale, que ce processus d'incorporation réalisé par le système étatique et centralisé, ne maintient pas mais transforme et dénature les normes traditionnelles.

À partir d'une présentation historique de l'influence coloniale, Morse indique les agencements possibles (Morse, 1988, pp. 101-120) :

- la séparation : les contacts ne se produisent que par séparation ou conflit de normes ;
- la coopération : certains critères déterminent le domaine de compétence de l'une ou l'autre des juridictions autochtone ou étatique ;
- l'incorporation : le droit autochtone est incorporé dans tous les domaines où la contradiction n'est pas trop importante, dénaturant ainsi les normes traditionnelles.

De toutes les manières et dans la réalité, quel que soit le modèle impliqué, les normes traditionnelles ont continué à résister. C'est pourquoi Morse (1988), p. 114, observe actuellement dans le monde un processus de «reconsidération» des modèles précédents historiquement situés, concluant :

«mon opinion est que la loi coutumière a évolué au cours des années et peut continuer à démontrer une adaptabilité et une flexibilité nécessaire pour faire face aux pressions futures si on lui en donne la chance. Si seulement je pouvais être aussi confiant quant à la capacité des nations modernes à en faire autant». *Traduction personnelle.*

de confusion car la «coutume» ne dépend plus d'une organisation locale des champs sociaux mais plutôt des règles en matière de filiation (influence de la conception patrilinéaire, nucléaire de la famille, notamment en matière de nom, de succession et d'héritage), du système étatique et centralisé (le juge est-il favorable à la coutume ? si oui, laquelle ? Les avocats vont-ils employer des arguments étatiques qui incorporent les «normes traditionnelles» ?, etc.)²¹⁸. Dans cette perspective, il est évident que les jugements rendus et les décisions de justice demeurent d'abord soumis au respect des codes français notamment en matière de filiation, de succession et d'héritage²¹⁹.

Il existe aussi un organisme parajudiciaire tel que le Service des affaires des terres (SAT) qui, dans l'ensemble, reste inféodé au code français. Décrivons rapidement les conditions dans lesquelles le SAT a été créé. Dans les années 1960, plusieurs magistrats en poste en Polynésie se rendent compte des spécificités locales en matière fon-

218. Dans le même sens, Chiba (1986), pp. 378-389, indique : «[...] In western countries, official law may in reality be so dominant as to justify the rejection of unofficial law [...]; however, generally in non-western countries..., the situation is so different. The influence of unofficial law upon the whole structure of law may vary from country to country, but seen overall it is surely so extensive and serious as to threaten the formal structure and effectiveness of official law. Truly, as seen by the proponents of model jurisprudence, official law may have the capacity to reject unofficial law at its command, but that rejection never results in the annihilation of the unofficial law in reality...». Voir aussi Le Roy (1999) et (2001) pour une discussion du regain de la coutume dans le champ de l'anthropologie juridique («Le retour au foncier»).

219. Depuis 1957, les îles polynésiennes sont devenues un territoire d'outre-mer (TOM) et depuis l'an 2003, une «collectivité territoriale». En conséquence, certaines compétences relatives à l'exercice de la souveraineté politique adviennent à la Collectivité territoriale de la Polynésie française, tandis que d'autres sont de celles de l'État français. Dans cette dernière perspective, il en est ainsi des relations extérieures, de la défense, de la monnaie et de la justice. Le juge Calinaud a indiqué qu'en matière de jurisprudence, deux écoles coexistaient en Polynésie. Une première école que nous définirions comme assimilatrice considère qu'un litige foncier à Rurutu doit être jugé comme un cas semblable à Roayan. La seconde école, celle de l'intégration, tente d'adapter le code civil aux spécificités locales. Les juges de la première école, par exemple, arrêtent leur décision en fonction des pièces constitutives du dossier qu'ils ont entre les mains, tandis que la seconde école, moins ignorante des «pratiques locales», n'hésite pas à se rendre au fichier généalogique pour vérifier l'histoire des noms et des terres, l'existence de collatéraux éventuellement «oubliés» dans le dossier, etc. Voir : R. Calinaud et Domingo-Neti (1995) ; D. Levis (1999, pp. 103-126 : *Terres des hommes du grand océan (De la coutume au droit international)*). Logiques juridiques, L'Harmattan pour une brève discussion de l'incorporation des normes traditionnelles dans la jurisprudence du système étatique judiciaire centralisé en Polynésie. L'auteur oublie de mentionner que l'archipel des Australes fait partie de la Polynésie française.

cière et ont l'intuition que «l'indivision foncière polynésienne», comme ils la nomment alors, est d'abord un problème culturel²²⁰. L'idée est donc de créer une structure administrative de compétence territoriale : le Service des affaires de terres²²¹. Le SAT aide, renseigne et documente les particuliers dans la recherche et la définition de leurs «droits immobiliers». Cette fonction assurée par le SAT est théoriquement accessible à tout le monde sans aucune distinction. Aux seuls bénéficiaires de l'assistance judiciaire (AJ), le SAT représente les parties auprès des tribunaux soit dans des litiges annexes à des conflits fonciers pour tous problèmes liés à l'état de la personne, par exemple : état civil, recherche de maternité, désaveu de paternité, certificat d'hérédité, problèmes liés à l'identification exacte des ayants droit ; soit dans des litiges fonciers proprement dits. Enfin, une commission de conciliation unique obligatoire en matière foncière a commencé à fonctionner depuis 1998 et les remarques précédentes s'y appliquent²²².

En réalité, ce ne sont pas dans les codes écrits auxquels se réfèrent les tribunaux, ou dans la jurisprudence qui émane des décisions de justice, que l'on découvre l'autonomie résiduelle du fonctionnement des normes traditionnelles de l'organisation locale en matière de terre, mais plutôt dans les modalités pratiques de l'organisation du système judiciaire. Dans cette optique, un avocat, président du barreau de Papeete, notait que les reconnaissances de propriété par *ôpū*, c'est-à-dire en fonction des lignages, n'étaient inscrites nulle part dans le code civil et que l'article 815 du code civil stipulait au contraire que «*nul n'est tenu de rester dans l'indivision*». Mais le juge R. Calinaud faisait aussitôt remarquer que l'ar-

220. Voir R. Bonneau (1965). Notons qu'à ce stade, le problème foncier est bien lié à un enjeu mais ne nécessite pas une étude particulière de la régulation locale. Dans la continuité du référent précolonial, subsiste la conviction selon laquelle il suffit d'adapter les outils administratifs pour résoudre les problèmes fonciers. Illusion tenace qui perdure...

221. Ce sont l'arrêté n° 1340/AA du 8 juin 1964 portant création d'un service territorial dénommé «Service des affaires de terres» et la délibération n° 64-83 du 9 juillet 1964 de l'assemblée territoriale prévoyant les conditions de délivrance des actes en faveur du Service des affaires de terres.

222. Pour une analyse critique de la loi n° 96-609 du 5/07/1996 (JOPF du 8/08/1996, pp. 1353-1369) et du décret d'application (DA du 7/01/1997) qui mettent en place cette commission de conciliation, voir T. Bambridge (1996), document du CERSO, Université de Paris-IX.

ticle 815 n'émet pas une obligation du genre «*on est obligé de sortir de l'indivision*» mais simplement une possibilité qui dépendait en définitive des personnes et des groupes eux-mêmes.

Mise à part une confusion sur la conception même de «propriété» (avec l'utilisation du terme «indivision»), il est notable que les règles du droit étatique ne revêtent pas un caractère obligatoire quant aux reconnaissances de propriété et aux partages des terres entre les individus et les groupes en présence. Une autonomie toute relative est laissée aux groupements dans l'élaboration de leurs revendications et dans le choix des terres que ces derniers entendent revendiquer ou partager.

Ce type d'intervention se distingue donc particulièrement de ce qu'a pu être l'action de l'État à l'époque de la mise en place des lois foncières aux Australes au siècle dernier et du caractère somme toute autoritaire du décret de 1887. Source d'indétermination supplémentaire, ce ne sont pas le tribunal ou un établissement public parajudiciaire (le SAT) qui sont à l'origine des revendications mais bien les groupements qui font appel au système étatique et centralisé sous la forme d'une requête. Cela est d'autant plus vrai que même lorsqu'un service territorial para-étatique regroupe toutes les terres pour les revendiquer, celles-ci ne sont, *in fine*, pas toutes revendiquées, et c'est dans le temps que l'on perçoit les «mises en acte» des acteurs. C'est ce type d'intervention du droit étatique en matière foncière que nous désignons ici par le concept de «*minimaliste*»²²³.

Compte tenu de ce qui vient d'être précédemment mentionné, notre lecture de l'influence étatique dans les champs locaux aujourd'hui ne s'oriente pas vers la prise en compte de cas particulièrement exemplaires dans la réinvention, par la pratique étatique jurisprudentielle, de la coutume. L'analyse des revendications et des partages de terres devant le système étatique (par l'intermédiaire du SAT) devrait plutôt nous permettre de souligner les stratégies cul-

223. Dans la perspective étatique, le régime foncier traditionnel est devenu un enjeu fondamental mais ses règles constitutives et son mode de fonctionnement n'ont toujours pas à être connus et reconnus. Dans cette optique, il découle de l'intervention étatique en matière foncière dans la région des Australes, une approche fonctionnaliste de la question. Les prémices qui reposent sur la légitimité de l'État ne sont jamais mises en doute. Seules les modalités de cette intervention peuvent faire l'objet d'un examen critique et d'une légère inflexion.

turelles et juridiques du point de vue des acteurs locaux dans la région des Australes.

Les enquêtes de justice foraine aux Australes

Nous avons assisté à plusieurs enquêtes foraines à Rurutu et à Tupuai. Sachant qu'à Rurutu comme à Rimatara, seuls les procès-verbaux des plans cadastraux servent de commencement de preuve dans la revendication de propriété, le tribunal procède en général à une enquête foraine au cours de laquelle un juge entend des témoins sur le bien-fondé de la revendication. Nous n'allons donner que deux exemples d'enquêtes foraines à Rurutu. Il s'agit de revendications de terre dans le cadre de la prescription trentenaire ou *aitau*. Les visites foraines ont lieu environ deux ou trois fois par an. Plusieurs jours ou semaines à l'avance, les personnes que le juge souhaite entendre sont convoquées à la mairie de Moerai à Rurutu, Mataura à Tupuai, à un jour et une heure donnés.

Ce jour-là à Rurutu, il y avait beaucoup de monde, essentiellement des personnes d'âge mûr ou plus âgées, celles qu'on appelle en tahitien les *taata paari*, terme qui traduit la notion de personne adulte, sage et mature, en tout cas, d'un âge avancé. Certains, du fait de leur expérience ou de leur sagesse, sont parfois considérés comme des *matahiapo*, ce qui signifie aussi bien l'aîné au sens strict que la génération aînée au sens large. Tout le monde était installé dehors à discuter lorsque le juge arriva et déposa ses affaires dans la salle du conseil municipal. La salle du conseil de Moerai est grande et toute en longueur. Il y a un grand nombre de sièges en plastique disposés tout autour d'une grande table et chaque siège est doublé pour résister à la forte corpulence physique des gens de Rurutu (et des Australes en général). Au-dessus du bureau central se trouve la photo d'un ancien maire, dernier roi de Rurutu, Teuruarii. Depuis qu'il n'est plus maire, il en est passé quelques autres à cette fonction mais aucun d'eux n'a songé à retirer sa photo qui préside toujours toutes les assemblées. Même le président de la République française n'a pas droit à sa photo que l'on trouve en général dans toutes les mairies de France. Juste derrière et de chaque côté du bureau central se trouvent deux grandes vitrines qui exposent généreusement tou-

tes les coupes gagnées par les équipes de sports de Rurutu ou de Moeraï.

Depuis le mois d'avril 1998, une grande statue est également disposée dans une des vitrines. Il s'agit de la reproduction en grandeur réelle d'une ancienne divinité de Rurutu, Aa, qu'un musée britannique vient de faire parvenir aux habitants de Rurutu. Cette divinité fut sauvée des flammes il y a maintenant plus de cent soixante-dix ans par le missionnaire Williams qui la rapporta à Raiatea puis à Londres.

Lorsque le juge et le greffier entrèrent dans la salle du conseil municipal, tout le petit groupe les suivit bruyamment et s'installa autour de la grande table ovale. Tous savaient pourquoi ils étaient là et attendaient avec des yeux pétillants la suite des événements. Le greffier sortit sa machine à écrire, le juge un dossier, puis le juge se leva, demanda à tout le monde de sortir car chacun allait être appelé à tour de rôle en tant que témoin. Tout le groupe ressortit donc ensemble, laissant échapper quelques commentaires inaudibles puis se réinstalla exactement là où il était et continua à discuter. Trois personnes entrèrent alors pour l'affaire dont nous reproduisons ci-après les écrits figurant sur la page de garde du dossier judiciaire.

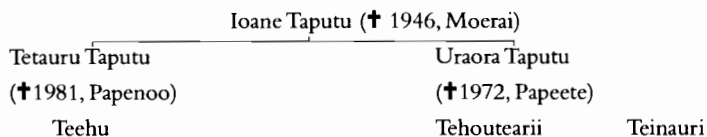
Taputu contre Taputu

Madame Tehoutearii Taputu contre le Territoire et les consorts Taputu - Enquête «prescription trentenaire». Jugement ADD/677 du 9/12/1997

Ces personnes sont Teehu, fille de Tetauru, Noëlla et Teinauri, enfants de Uraora (schéma ci-dessous). Nous n'avons représenté que les personnes présentes, omettant les autres frères et sœurs. Ces personnes ont déjà entre 40 et 50 ans et désirent que la propriété de certaines terres soit reconnue à Tetauru et à Uraora, leurs parents décédés.

Le juge parcourt rapidement le dossier et laisse échapper : *«Tout le monde a les mêmes intérêts dans cette affaire !»* Le greffier demande alors : *«Je mets quand même défenderesse ?»* «Oui» répond le juge embarrassé.

Terres : PAATU,VAIAAIA,TEVAAVAI,TUARIPO,AAOA,VAIPUAU,MA-TAPUEU



Greffier / Juge	Tahitien/Français	Les revendiquants
- <i>I teie taime, na vai e haapaò (i) teie mau fenua ? [...]</i>	Greffier : Qui est-ce qui s'occupe de ces terres-ci aujourd'hui?	- <i>Na te mau fetii (Noëlla) [...]</i>
- <i>E te fenua i Moerai ? Na vai e haapaò (i) tera fenua i teie mahana ?</i>	Noëlla : Ce sont les parents... Greffier : Et la terre de Moerai ? Qui s'occupe de la terre de Moerai aujourd'hui ? Teehu, Noëlla et Teinauri : Ce sont les enfants Taputu. Teinauri : En ce qui concerne la terre PAATU, c'est l'ancêtre loane qui s'en occupait. Teinauri : En ce qui concerne les autres terres, je sais que c'est le ôpū fetii qui s'occupait des autres terres. En revanche, je ne peux pas être plus précis sur qui est la personne qui s'occupait des autres terres.	- <i>Te mau tamarii Taputu (Ensemble)</i> - <i>No te fenua PAATU, na te tupuna loane i haapao. No te tahi mau fenua, ua ite au, te ôpū fetii tei haapaò te tahi mau fenua. Eita rā e nehenehe haapāpū ò vai te taata i roto i te ôpū fetii tei haapaò (i) te mau fenua. (Teinauri)</i>

Teehu reste dans la salle lorsque les deux autres personnes sortent. Le juge fait entrer un témoin : Pita.

Greffier / Juge	Pita	Teehu
- <i>E fetii òe no te mau taata i ûnei mai ?</i> [...] Traduction : Greffier : Es-tu parent avec les personnes présentes ? Pita : Non, je ne suis pas parent avec les Taputu. Pita : Sur la terre MATAPEU, il y a une maison qui appartient à Teehu Teehu : Non, c'est la maison de ma sœur Pita : Toutes les personnes ici peuvent témoigner que ce sont les Taputu qui sont propriétaires de ces terres.	- <i>Aita, eere au e fetii o te Taputu mō.</i> [...] - <i>I niā iho i te fenua MATAPEU te vai ra te hōē fare no Teehu</i> [...] - <i>Pauroa te mau taata i ûnei e nehenehe r_tou e parau e, te Taputu mā te mau fatu no tera mau fenua</i>	- <i>Aita, no toū tuahine tera fare</i>

Opuu contre Opuu

Affaire n° 197-79 CR/97

Monsieur Oavi Opuu contre le Territoire et les consorts Opuu

Enquête prescription trentenaire.

Jugement ADD 1676 du 3/12/1997

Une autre affaire met en jeu la dévolution des terres représentées par le schéma suivant :

Terres	1/3 IAUMAORA 2 AIPAPA (partie tarodière) TAAROAMOE
Propriétaire apparent : (PV bornage)	Poterani Teinauri Oaui OPUU (enfant <i>faàm</i> u)
Revendiquant	Aveu (fils naturel)

Le fils de Oaui Opuu, Aveu, qui se présente ce jour-là, explique :
«mon père Oaui Opuu, le demandeur, est mort l'année dernière, le 11 décembre 1997».

«Il y a un défendeur ?» demande le juge.

«Aita» (non) répond le frère de Oaui Opuu qui accompagne le fils de son frère, Aveu.

Le juge convoque le premier témoin : Manuel, qui est né à Avera, Rurutu.

Le juge / Le greffier	Traduction	Manuel
- <i>Te hea roa tera mau fenua ?</i> (le greffier indique sur un papier les noms des terres)	Greffier : Où sont situées ces terres ? Manuel : À Avera Greffier : Parlons en premier lieu de la terre IAMAORA. Peux-tu te souvenir depuis combien de temps Oaui s'est-il occupé de cette terre ?	- <i>I Avera</i>
- <i>Parauparau mâtou na mua o te fenua IAMAORA</i> <i>Tê mau nei ia ôe e hea te tau te taata Oaui i haapaò (i) teie fenua ?</i>	Manuel : Depuis très longtemps... Greffier : Parlons maintenant de la terre AIPAPA 1.	- <i>Mea maoro roa...</i> (Manuel anticipant la question) - <i>Mea maoro</i>
- <i>Parauparau teie nei tãua o te fenua AIPAPA 1 :</i>	Manuel : Depuis longtemps Greffier : Connais-tu la terre TAAROAMOE 1 ?	- <i>E. Tê vai ra hôê fare i nià iho i teie fenua</i>
<i>Ua ite ânei ôe te fenua TAAROAMOE 1 ?</i>	Manuel : Oui, il y avait une maison sur cette terre.	- <i>Tamarii o Oaui noa... Henri</i>
- <i>Ô vai te taata i roto i teie fare ?</i> - <i>Ô vai tera, Henri ?</i> - <i>Henri Oaui ?</i>	Greffier : Qui était la personne habitant la maison ? Manuel : Il n'y avait que les enfants de Oaui... Henri	- <i>E tamarii faaàm</i> u o Oaui - <i>E. Aita rã vau e pãpũ roa.</i> - <i>Aita</i>
- <i>Aita ôe e faaroo e fifi ânei, e peã-peã ânei i nià iho i teie fenua e toru ?</i>	Greffier : Qui est Henri ? Henri Oaui ? Manuel : Oui, c'était un enfant faaàmu de Oaui. Mais, je n'en suis pas sûr. Greffier : N'as-tu jamais entendu parler de problème à propos de ces trois terres ? Manuel : Non, jamais.	

Le second témoin est invité à entrer. Théodore Parau est aussi de Avera.

Pendant ce temps, Aveu et son oncle restent dans la salle, assis.

Le juge / Le greffier	Traduction	Théodore Parau
- <i>Ò vai te taata tei haapaò teie fenua o IAUMAORA ?</i>	Greffier : Qui est la personne qui s'occupe de cette terre IAUMAORA ? Théodore : Son papa, la sœur et la cadette de Oaui.	(Montrant du doigt Aveu) - <i>Tona pāpā, te tuahine e te teina no Oaui</i>
- <i>E te fenua AIPAPA?</i>	Greffier : Et la terre AIPAPA ? Théodore : C'est Oaui le propriétaire de toute la terre AIPAPA. Il n'y possède qu'un champ de taro. Cela fait longtemps qu'il a son champ de taro.	- <i>Ò Oaui te fatu o te fenua AIPAPA taatoàraa. Tē vai noa ra iana hōē faaāpu taro. E mea maoro roa tana faaāpu taro.</i>
- <i>E te fenua TAAROAMOE 1 ? E mā i niā iho ?</i>	Greffier : Et sur la terre TAAROAMOE 1 ? Y a-t-il des plantations dessus ? Théodore : Oui, des cocotiers...	- <i>E, tumu haari...</i>
- <i>I teie mahana, na vai haapaò o teie...</i>	Greffier : Aujourd'hui, qui est-ce qui s'occupe... ? Théodore : Ce ne sont rien que les enfants de Oaui. C'est eux qui ont construit la maison sur cette terre.	- <i>Te tamarii o Oaui ihoā hoi. Na rātou, i haamani (i) te fare i niā iho</i>
- Il a encore quelque chose à dire, demande le juge ?	Greffier : As-tu autre chose à rajouter ?	
- <i>Tē hinaaro nei ò e parau te tahi mau mea...?</i>	Théodore : Oui, oui. Moi-même et tous les citoyens de Rurutu pouvons témoigner que Oaui en est le propriétaire.	- <i>E. E. Ò vau e te mau huiraa tira i Rurutu nei, e ite mātou ò Oaui te fatu fenua.</i>

Ces deux exemples présentés, nous pouvons faire quatre brefs commentaires :

- la question rituellement posée dans le cadre du *aitau* (prescription trentenaire) par le juge représentant le système judiciaire est de savoir si la personne est parente ou non avec les revendiquants. En dépit du fait que les personnes nient avoir des liens de parenté avec les revendiquants, il est toujours possible dans le contexte du système de parenté indifférencié polynésien de se découvrir un lien de parenté avec un revendiquant en remontant à un ancêtre commun ;

- nous aurons remarqué l'embarras du juge et du greffier lorsque, demandant des informations plus précises sur l'occupation des terres, ils se rendent compte qu'il y a des différences entre les occupants des terres et les personnes pour lesquelles la reconnaissance de propriété est demandée (exemple des auditions de Pita et de Manuel). Manuel en particulier a mis sur le même plan un enfant *faaāmu* et le nom à l'état civil de ce dernier ;

- le partage judiciaire n'est pas nécessairement synonyme de conflit. En effet, aucun des témoins n'a soulevé d'objection et tout

le monde était d'accord pour accorder la propriété des terres à Tetaure et Uraora Taputu d'une part, à Oaui Opuu d'autre part. C'est la procédure légale qui, comme nous l'avons vu en précédemment, établit un rapport conflictuel, ce n'est pas la situation en elle-même. Toutefois, lorsque, dans les situations précédentes, la revendication n'est pas conflictuelle, une large autonomie est laissée aux personnes et aux groupes dans le cadre des revendications par le *aitau* (prescription trentenaire)²²⁴ ;

– remarquons au passage que cette reconnaissance se fait d'autant plus facilement que la propriété est, dans les deux cas, reconnue à des personnes décédées. Cette revendication est réalisée par des revendiquants qui sont dans la position générationnelle des *mootua* (petits-enfants) par rapport aux *papa rūāu* (grands-parents) reconnus propriétaires après leur décès.

224. Dans un autre contexte, à Tahaa (îles Sous-le-Vent), île disposant des *tōmite*, une enquête pour la prescription trentenaire était organisée. Le témoin amené par les revendiquants n'avait même pas quarante ans et fut évidemment refusé. Les revendiquants (sans opposants), loin de se décourager, allèrent alors chercher la personne la plus âgée de l'île qui vint témoigner en faveur des revendiquants qu'il ne connaissait pas, en échange d'un «*māa timitō*» (repas chinois).

Troisième partie

**LES RELATIONS FONCIÈRES AUJOURD'HUI
DANS LA RÉGION DES AUSTRALES**

Nous avons pu montrer (parties I et II) qu'au moins deux temporalités différentes (locale et, territoriale ou nationale)²²⁵ sont présentes dans le champ foncier local. Il n'est pas possible d'affirmer que chacune des temporalités se développe indépendamment l'une de l'autre, tout comme on ne peut pas dire que chacune de ces temporalités se constitue l'une par rapport à l'autre²²⁶.

Du point de vue des relations foncières, nous allons maintenant montrer dans les chapitres qui vont suivre que les temporalités entrent bien en interaction. Toutefois, il n'y a aucune dynamique «évolutionniste» dans ces interactions sociales et il s'agit ici de montrer les modalités par lesquelles ces temporalités s'imbriquent et les configurations particulières de chaque situation sociale. Dans cette partie III, nous allons essayer de répondre à quelques questions. Du point de vue des relations foncières, comment la régulation étatique se situe-t-elle par rapport à la régulation locale ? Quels en sont les enjeux ? De quelle manière s'effectuent les choix et se prennent les décisions ? Les relations foncières sont-elles encore hiérarchisées en fonction des groupements ? Si oui, de quelle manière ? Y a-t-il une régulation locale des conflits fonciers qui échappe à la régulation étatique ? Quelle en est la signification ?

Toutes ces questions nous semblent essentielles aujourd'hui pour la région des Australes. Y répondre va nous permettre d'approfondir une question théorique importante. Assistons-nous actuellement à la disparition de la structure sociale indifférenciée de la parenté poly-

225. Il ne nous a pas paru essentiel pour nos analyses de distinguer les temporalités nationale et territoriale. La seconde allant très souvent dans le même sens que la première.

226. Dans le même sens, Sally Falk Moore (1978, pp. 55-56) suggère que «le petit terrain observable pour un anthropologue peut être choisi et étudié dans les termes de sa semi-autonomie le fait qu'il peut générer des règles, des coutumes et des symboles en interne, mais qu'il est également vulnérable aux règles et aux décisions des autres forces émanant du monde plus large qui l'entoure». Dans ce sens, «le champ social semi-autonome a la capacité de créer des règles, et les moyens d'induire leur respect. Cependant, il s'inscrit simultanément dans une matrice sociale plus large qui peut l'affecter et l'envahir, parfois à l'invitation d'une personne se situant à l'intérieur (du champ semi-autonome), parfois de son propre chef».

Remarquons alors qu'il ne s'agit pas d'analyser une norme définie et donnée comme immuable mais de mettre l'accent sur une étude des processus par lesquels se constituent, se maintiennent ou se transforment les normes et ce, dans le contexte toujours opérant d'une situation sociale. Dans le même sens, É. Le Roy (1999, pp. 23-33) en appelle à une anthropologie «dynamique» du droit. Non pas un droit tel qu'il est perçu par les juristes, mais un droit qui correspond à ce qu'en font les citoyens.

nésienne ou à sa transformation ? Quelle que soit la réponse, le système de filiation indifférenciée comme celui des Australes constitue un terrain d'étude privilégié en soi car ce système de parenté, à la base de la formation des groupements cognatiques, favorise une grande autonomie de leurs membres dans les choix de résidence et d'utilisation des terres²²⁷. Les choix individuels et les décisions des membres des groupements occupent le devant de la scène et contribuent, dans un contexte pluraliste, au maintien ou à la disparition des principes (de la structure sociale) de filiation indifférenciée²²⁸.

9 - LES DIFFÉRENTES TEMPORALITÉS CONSTITUTIVES DU CHAMP SOCIAL

Nous avons vu comment s'effectuaient les revendications foncières traditionnelles. La question qui se pose désormais est de savoir si les groupements de parenté que sont les *ôpū*, les *ôpū fetii* et les *ôpū tamarii* conservent toujours leur pertinence lorsque les revendications s'exercent sur le terrain du droit officiel. Sur un plan théorique, la question est de savoir si la structure sociale indifférenciée de la parenté se maintient (ou se transforme) lorsque deux régulations, nationale et locale, entrent en jeu. Si tel était le cas, il nous faudra comprendre en amont ce qui rend possible la persistance des normes locales dans un contexte social pluraliste.

Dans le domaine de l'anthropologie juridique, il a déjà été fait largement usage des «études de cas judiciaires», apportant des informations de premier ordre sur le maintien et le fonctionnement des normes traditionnelles passées et présentes dans les champs sociaux²²⁹. Or, si comme l'indique Epstein, la prise en compte du

227. Firth (1949, 1951, 1954, 1962, 1965) ; Ottino (1972).

228. Strathern et Stewart (1998, 2000) ; Sahlins (1980 a), pp. 85-87, écrivait en effet : «La Polynésie nous offre un terrain privilégié [...], en ce que, dans ces sociétés insulaires, la filiation peut être établie de façon indifférenciée [...]. Hormis la société occidentale, je ne vois aucune région du monde se prêtant, autant que la Polynésie, à un essor éventuel de la notion que l'action sociale serait foncièrement motivée par l'intérêt personnel de l'individu. En conséquence, les sociétés polynésiennes justifient une discussion anthropologique circonstanciée, et particulièrement celles de Polynésie centrale et orientale, où l'indifférenciation est la plus poussée».

contexte immédiat qui entoure la description des «cas judiciaires» est de première importance²³⁰, l'étude de ce qui se passe avant et surtout après les cas en question fournit aussi une image plus riche de la réalité des normes dans les champs sociaux²³¹. C'est dans cette perspective que nous avons tout d'abord étudié la totalité des dossiers fonciers du Service des affaires de terres (SAT) en ce qui concerne les Australes²³². Après avoir analysé les régularités des configurations des revendications et des partages de terres, nous avons sélectionné des dossiers représentatifs de tous les autres. La notion de représentativité entendue ici dérive du traitement des dossiers par un service administratif parajudiciaire et s'entend en premier lieu par rapport à l'ensemble des dossiers de la région des Australes. Nous avons donc sélectionné une douzaine de «cas judiciaires» représentatifs de l'ensemble des revendications foncières devant le droit étatique aux Australes. Si le lecteur veut vérifier l'exactitude des informations communiquées ici, il pourra facilement avoir accès à l'ancien SAT devenu aujourd'hui la Division des affaires aux particuliers (DAP). Mentionnons enfin que l'étude de ces situations a été prolongée et complétée par ce qui s'est passé après le passage de ces derniers devant le système étatique centralisé.

Dans l'ensemble des dossiers étudiés, quel que soit l'instrument juridique employé, la propriété de la terre est reconnue à une personne décédée ou à une personne très âgée²³³.

229. K. von Benda-Beckmann (1984), plus récemment dans le Pacifique : Cooter (1991), Schneider (1998).

230. Epstein (1967)

231. K. von Benda-Beckmann (1984, 1991).

232. Consulter l'annexe 2.

233. Voir l'annexe 6.

Cas présentés	Reconnaissance de propriété	
	À partir du revendiquant	À partir d' «Ego» placé à la dernière génération
RURUTU : Tetauru et Uraora Taputu	<i>metua</i> , <i>metua rūàu</i>	<i>tupuna</i> <i>tupuna</i>
RURUTU : Oaui Opou	<i>metua rūàu et metua</i>	<i>tupuna et metua rūàu</i>
RURUTU : Vaiata/Lenoir	<i>metua rūàu</i> <i>metua</i> (toujours vivante)	<i>metua rūàu</i>
RURUTU/RIMATARA : Teriimana Poetai	<i>metua</i> <i>metua rūàu</i>	<i>metua rūàu et tupuna</i>
RIMATARA : Ioane, Tarina - Tepapaitea - Teinaotea	<i>metua</i> <i>metua rūàu</i> (2 reconnaissances en une)	<i>tupuna, metua rūàu</i>
RAIVAVAE : Tau a Teriirere	Voir détail ci-après.	
RAIVAVAE : Taitoa Mahaa	<i>tupuna et metua</i>	<i>tupuna et metua rūàu</i>
RAIVAVAE : Tauamannu Teariihaumatani	<i>metua rūàu et metua</i>	<i>tupuna</i>
TUPUAI : Patii	<i>tupuna et metua rūàu</i>	<i>tupuna</i>
TUPUAI : Hauata	<i>metua rūàu</i>	<i>tupuna</i>

Figure 12. Tableau de la reconnaissance de propriété

Dans la mesure où ces cas sont représentatifs d'une tendance partagée dans l'ensemble des dossiers étudiés aux Australes mais aussi en Polynésie française²³⁴, il convient de dégager quelques traits essentiels.

234. Voir annexes 2 et 6 : cas étudiés au SAT, Motu Uta, Papeete. Voir aussi T. Bambridge (1999).

La reconnaissance de propriété au niveau d'un *tupuna*

Selon la position dans laquelle on se place, la reconnaissance de propriété est réalisée au niveau d'un *tupuna* (ancêtre), d'un *metua rūāu* (grand-parent) ou d'un *metua* (parent).

Dans tous les cas, la propriété de la terre est reconnue à une personne décédée ou très âgée et qui devient en l'espace d'une à deux générations un *tupuna* (ancêtre). Le terme *tupuna* est utilisé aux Australes²³⁵ comme aux Tuamotu²³⁶ et aux îles de la Société²³⁷ pour les ascendants ou les ancêtres décédés. Ce terme, naguère exceptionnellement utilisé pour les personnes vivantes, s'emploie de plus en plus pour des personnes très âgées. Ainsi que le signale Hooper, des expressions comme «*tupuna na mua*», «*tupuna i raro*» (ancêtres situés en bas), ou «*tupuna i raro roa*» (ancêtres tout en bas) évoquent des images, qui, si on voulait rester fidèle à la logique de la pensée polynésienne, apparaissent d'ascendance plutôt que de descendance²³⁸. Cela rejoint les considérations que nous avons faites à propos des revendications traditionnelles. Les experts fonciers de Rurutu étaient beaucoup plus préoccupés par l'origine (*te tumu*) des terres que par leurs propriétaires actuels.

Dans les situations considérées, les *tupuna mau* (vrais ancêtres) sont ceux qui se situent en ligne directe. Les *tupuna mau* sont ceux dont on hérite des terres. Tous les collatéraux y compris leurs frères et sœurs germains ne sont plus considérés comme des *tupuna mau*. Cela est particulièrement explicite dans le cas Faretuaipeetau à Tupuai où, Moerani est pour Opura Hauata un *tupuna mau* car dit-elle,

«*E faufaa fetii mātou nō roto mai ia Moerani*» (nous sommes des héritiers par Moerani).

En revanche les frères et sœurs de Moerani ne sont pas des *tupuna mau* (vrais ancêtres). Encore que, en référence aux terres, nous verrons dans le chapitre suivant que cela n'est pas parfaitement exact

235. Voir A. Hanson (1973), P. Vérin (1965).

236. Voir P. Ottino (1973).

237. Voir A. B. Hooper (1970), pp. 310-315.

238. Hooper (1970), p. 314.

car tout dépend des terres dont il s'agit. Toutefois, si on y réfléchit, la notion de *tupuna mau* s'entend bien en ligne directe par opposition aux collatéraux d'un *tupuna* mais concerne également les ascendants en ligne directe situés au-dessus (au-dessous dans la perspective polynésienne) du *tupuna mau* dont on hérite. Cela du fait que le *tupuna mau* dont on hérite a lui-même hérité en ligne directe.

Cela apparaît en filigrane dans l'ensemble des situations considérées. Prenons un autre exemple, celui du partage des terres de Ioane-Tarina à Rimatara. Les petits-enfants (*mootua*) et les arrière-petits-enfants (*hina*) se partagent les terres de leurs deux grands-parents (*metua rāu*) et ancêtres (*tupuna*). Ioane et Tarina ont eux-mêmes hérité en ligne directe selon la même logique. Si bien qu'aujourd'hui, les terres concernées par la reconnaissance de propriété proviennent du côté de Tuaipo Ioane, essentiellement de Ioane et de Naroro et du côté de Aperahama, de Tarina. Aperahama Tarina n'a pas hérité à son époque de sa mère Torii originaire de Mangaia dans le sud de l'archipel des Cook et il en est de même actuellement.

On peut dès à présent faire deux remarques :

– d'un côté, la dévolution des terres se fait donc dans n'importe quelle ligne maternelle et/ou paternelle mais en ligne directe, ce qui témoigne de l'importance de la structure indifférenciée de parenté ;

– d'un autre côté, on n'hérite pas de tous les *tupuna* en ligne directe. Autrement dit, tous les *tupuna* en ligne directe ne sont pas nécessairement des *tupuna mau*.

La reconnaissance de propriété au niveau d'un *metua rāu*

Du fait de la procédure utilisée, le *aitau* (l'usucapion), nous pouvons remarquer que la reconnaissance de propriété apparaît deux fois. Comme dans le cas précédent à Rimatara, les terres ont été partagées en deux souches : Tepapaitea et Teinaotea, et attribuées à ces grands-parents (*metua rāu*) classificatoires. En faisant cela, le droit étatique reconnaît donc implicitement la propriété des terres aux *tupuna* Tuaipo et Aperahama. Cette double reconnaissance intervient dans toutes les décisions judiciaires ayant un rapport avec le

àitau aux Australes (Rurutu, Rimatara, Raivavae). Si, en théorie, les termes classificatoires *tupuna* et *metua rūàu* se rapportent, le premier aux générations G+3 à partir de «Ego», et à G+2 dans le second cas²³⁹, il semble néanmoins que l'utilisation réelle des termes de la parenté en référence aux terres ne soit pas aussi stricte et varie en fonction du statut de la personne dans le cadre de la parenté. Cela sera plus clair avec un exemple. Si on se réfère aux terres de Ioane Taputu à Rurutu (p. 169), Teinauri parle de son grand-père non comme s'il s'agissait d'un *metua rūàu* (grand-parent) mais en terme de *tupuna* (ancêtre) :

«No te fenua PAATU, na te tupuna Ioane i haapàò. No te tahi mau fenua, ua ìte au, te ôpū fetii tei haapàò i te tahi mau fenua [...]».

Cette utilisation d'un terme pour un autre n'est pas anodine si on se réfère au fait que Ioane est décédé depuis 1946 et que pour Teinauri, déjà de la génération d'un *metua rūàu* en 1998, en tout cas, pour tous ses descendants en ligne directe, Ioane est effectivement considéré comme un *tupuna mau* (vrai ancêtre). Teinauri, dans cet exemple, établit un lien de première importance entre la notion de *tupuna*, ou plus exactement d'ancêtre décédé, et celle de *ôpū fetii* (famille élargie), lien que nous avons déjà remarqué dans les revendications traditionnelles à Rurutu en 1950. Dans cet exemple, Teinauri parle de *ôpū fetii* car l'origine du groupe qu'il entend caractériser (les enfants de Ioane et les petits-enfants, dont lui-même) s'entend à partir de Ioane.

Un autre exemple est celui de Viriamu Hauata à Tupuai. Lorsque la réunion commença, toutes les personnes prirent la parole ensemble si bien qu'on ne comprenait pas grand-chose. Le greffier demanda alors :

239. Conférer le chapitre 6 ; P. Ottino (1972), chapitre : La parenté formelle ; A. Hanson (1973).

Le juge/greffier

- *E aha ta ʻoutou e hinaaro ?*
(qu'est ce que vous voulez ?)

- Nous voulons huit tirages au sort. Il y a huit *ōpū tamarii* ici. Il y a huit *ōpū tamarii* dans notre *ōpū fetii*.

- Il y a des *ōpū* à Papeete. Il n'y a que moi qui suis venu de Papeete. Nous ne voulons pas d'attribution préférentielle.

- Sur cette terre Tepuna, il y avait la maison de notre grand-père. C'est la maison des parents qui était sur cette terre.

William qui est assis juste à côté de Tearo et qui pourtant se déclare en faveur du 1er projet avec attribution préférentielle, acquiesce («*E, e mea tano ihoā*»).

- Ils ont détruit la maison des parents et ont reconstruit une nouvelle maison. Ce n'est pas juste.

- Voici ce que je pense : nous sommes quatorze enfants ici présents. Alors pourquoi n'y a-t-il que deux enfants dans le jugement ?

(Tearo prit la parole)

- *Tē hinaaro nei mātou e vaʻu «tirage au sort». E ʻōpū tamarii e vaʻu i ūnei. E ʻōpū tamarii e vaʻu i roto i to mātou ʻōpū fetii.*

(Puis elle continue)

- *Tē vai ra te mau ʻōpū i Papeete, ʻo vau noa tei tae mai no Papeete.*

Aita mātou e hinaaro i te «attribution préférentielle»

(Puis Tearo reprend)

- *I niā iho teie fenua (Tepuna), te fare o to mātou pāpā rūāu. E*

fare metua i niā iho i tera vahi.

(Puis parlant des membres de la souche Taihoteatuatinirau, elle indique)

- *Ua vāvāhi mai rātou i te fare metua, e ua haamata rātou i te hōē fare āpi, aita e tano !*

(enfin, elle termine)

- *Teie toū manaʻo : e āhuru mā maha tamarii i ūnei. E, no te aha tē vai ra e tamarii e piti anaē ia i roto i te parau haavāraa ?*

Tearo ne parle pas de *ōpū fetii* (ventre des parents) comme Teinauri, mais parle de *ōpū tamarii* (ventre des enfants) lorsqu'elle considère les huit enfants de Viriamu et leur descendance, et de *ōpū fetii* lorsqu'elle prend comme point de départ son grand-père Viriamu Hauata («*E ʻōpū tamarii e vaʻu i roto i to mātou ʻōpū fetii*», litt. «il y a huit ventres des enfants dans notre ventre des parents»). Signalons que les personnes qui en parlent sont de la génération des *metua rūāu* (grands-parents). Ainsi, contrairement à une idée répandue auprès des jeunes gens, le *ōpū fetii* (ventre des parents) n'est pas nécessairement caractérisé à l'origine par un *tupuna* (ancêtre) mais aussi par un *metua rūāu* (grand-parent). Il est vrai que pour les générations les plus jeunes, cela ne change pas grand-chose puisqu'une ou deux générations plus tard, ces *metua rūāu* seront alors des *tupuna*, voire des *tupuna mau* (vrais ancêtres) s'ils héritent d'eux.

Les situations où la propriété est reconnue à un *metua rūāu* encore vivant sont plutôt rares aux Australes. Nous pouvons particulièrement analyser deux exemples où la propriété est reconnue à des personnes âgées, comme Vaiata (entre 89 et 94 ans selon que

l'on se place au début ou à la fin de la procédure judiciaire) à Rurutu, et Papaimoana (76 ans) à Raivavae. Voyons tout d'abord ce cas à Rurutu. Dans cette affaire, Philomène appelée aussi Vaiata est née à Avera, Rurutu en 1896. Elle est la fille de Simplicio Alves et de Naea Teinaore. Une de ses sœurs que nous venons d'évoquer dans la situation ci-dessus est Roti, femme de Teriimana Poetai. Nous avons déjà présenté un extrait de la généalogie traditionnelle de Vaiata et de Roti. Indiquons que la généalogie faite par le SAT à partir des fiches d'état civil se trouve à l'annexe 3. Dans l'affaire qui oppose Vaiata à son *mootua* Maurice Lenoir, on pourra remarquer que dès le départ, Vaiata n'a pas voulu revendiquer les terres dont elle hérite mais souhaitait empêcher certains de ses *mootua* (petits-enfants), enfants de Camille Lenoir, de revendiquer en leur nom propre les terres qu'ils occupent à Moerai, Rurutu. Si ce type de situation ne s'était pas présenté, les terres seraient restées la propriété du *ôpū fetii* à partir de Naea Teinaore, sa mère, si on élimine les collatéraux de cette dernière. À Raivavae, Papaimoana Opeta, *faaàmu* par Vahinerii Hauti, hérite de manière séparée par rapport à son frère, fils de Vahinerii. Dans tous ces cas passés en revue, les personnes héritant, bien que vivantes, sont de la génération des *metua rûâu*.

Toutefois, il apparaît clairement que l'intervention du système judiciaire dans la dévolution des terres a pour effet de séparer des enfants (*tamarii*) qui pourtant étaient élevés ensemble et considérés comme étant des enfants appartenant au même groupe de descendance indépendamment du fait qu'ils soient consanguins, utérins, germains ou *faaàmu*. Ainsi, dans tous les cas où des enfants *faaàmu* (adoptés à la mode locale) sont présents et héritent de terres en fonction de ces liens de filiation, le droit étatique a reconnu la propriété de la terre en question à une personne individuelle et non à un groupe de frères et sœurs auquel l'enfant *faaàmu* est assimilé. Cela est vrai à Rurutu où Oaui Opuu, *faaàmu* par Poterani Teinauri, hérite de quelques terres. Cela est également vérifié à Raivavae en ce qui concerne les terres héritées par Apono Opeta, *faaàmu* par Toia Tapare.

La reconnaissance de propriété au niveau d'un *metua*

Ainsi que nous l'avons déjà dit, le niveau de reconnaissance de propriété dépend de la place généalogique de référence que l'on

occupe en tant que revendiquant. Il n'y a pratiquement aucun *metua* (parent) auquel on ait reconnu la propriété d'une terre sans que celui-ci soit déjà décédé. En revanche, la propriété reconnue à quelqu'un classé comme *metua* (parent) est d'autant plus aisée que les revendiquants, ses *tamarii* (enfants), appartiennent déjà à la classe des *metua rûâu* (grands-parents) et que les groupes en présence deviennent numériquement importants. Cela est vérifié dans toutes les situations considérées et l'exemple le plus illustratif à ce titre est sans doute celui de Hauata à Tupuai.

Le cas des revendiquants *tamarii*

Ainsi que nous le montre le tableau ci-après, la position des personnes en termes formels de parenté dans la revendication des terres aux Australes entre dans deux voire trois catégories : les *tamarii* (enfants), les *mootua* (petits-enfants) et les *hina* (arrière-petits-enfants). La notion de «revendiquant» s'applique à la personne reconnue propriétaire d'une terre donnée.

Cas présentés	Les revendiquants	
	À partir de la personne reconnue propriétaire	À partir d'«Ego» placé à la dernière génération
RURUTU : Tetauru et Uraora Taputu RURUTU : Oaui Opuu	Tamarii Tamariiet Mootua	<i>metua rûâu</i> <i>metua rûâu</i>
RURUTU : Vaiata/Lenoir	C'est la même personne. (toujours vivante)	<i>metua rûâu</i>
RURUTU/RIMATARA : Teriimana Poetai	Tamarii (Marirai) Mootua (Ebasa pour Pélénie)	<i>metua rûâu</i>
RIMATARA : Ioane, Tarina - Tepapaitea - Teinaotea	Tamarii (2 reconnaissances en une)	<i>metua rûâu</i>
RAIVAVAE : Tau a Teriirere RAIVAVAE : Taitoa Mahaa	Voir détail ci-joint. Tamarii (par rapport à Taitoa), Mootua (par rapport à Otipo)	<i>metua rûâu</i>
RAIVAVAE : Tauamanu Teariihaumatani TUPUAI : Patii	Mootua et Hina Tamarii et Mootua (Opura Hauata)	<i>metua rûâu</i> <i>metua rûâu</i>
TUPUAI : Hauata	Tamarii	<i>metua rûâu</i> ou <i>metua</i> selon l'âge des enfants

Figure 13. Tableau des revendiquants

L'exemple des revendiquants classés dans la génération des *tamarī* est particulièrement explicite dans le cas Faretuaipeetau à Tupuai. C'est Moerani, le dernier frère vivant au niveau du *ōpū hōē* (des frères et sœurs, litt. un même ventre) restreint ou *ōpū tamarī* (litt. ventres enfants) au sens strict, qui prend l'initiative de partager les terres lors du «cadastrage» des terres à Tupuai. Moerani est la dernière personne vivante de ce *ōpū tamarī*. Puis, un peu moins de quarante ans plus tard, les deux derniers frère et sœur vivants, enfants de Moerani vont procéder au partage des terres entre toutes les souches qui composent la descendance de Moerani Patii. C'est à peu près la même configuration en ce qui concerne Viriamu Hauata à Tupuai. Les derniers enfants vivants de Viriamu prennent l'initiative de partager les terres. C'est l'aîné en terme générationnel, Tevahinerauaani dit Ani, qui en prend l'initiative mais décède en cours de procédure.

À la génération suivante, celle-ci sera officiellement reprise par la fille aînée, Tearo, de l'aînée décédée de la génération antérieure, Tuhevatoaitvai, considérée, elle, de la génération d'un *mootua* (petit-enfant).

Le cas des revendiquants *mootua*

Les remarques concernant la reconnaissance de propriété opérée par le droit formel du fait de la prescription trentenaire, s'appliquent également aux revendications car selon la reconnaissance de propriété, les revendiquants peuvent, soit être considérés comme des *tamarī*, soit comme des *mootua*. Cela nous permet de mieux saisir que la prescription trentenaire n'est qu'un outil juridique de circonstance utilisé pour avaliser une propriété, laquelle n'a jamais cessé d'être conservée à l'intérieur d'un groupe familial donné. Dans les deux premiers cas de la tournée foraine à Rurutu, Teehu, Teinauri d'une part et Aveu d'autre part (pp. 169-171), sont de la génération des *tamarī* (enfants) si on se place du point de vue de leurs parents auxquels la propriété de la terre est aujourd'hui reconnue. Toutefois, ces parents héritent en ligne directe de telle manière que les revendiquants sont tous des *mootua* (petits-enfants) par rapport aux premiers occupants.

En ce qui concerne Poetai à Rurutu, c'est l'aîné des enfants de Titona, Teriitemana Poetai, qui prend l'initiative de la demande de

reconnaissance de propriété et du partage des terres. Manaarii (Teriitemana) précise que «les terres n'ont jamais été partagées depuis son grand-père» de telle sorte qu'on peut tout aussi bien le considérer comme un *mootua*. Alors qu'au début, Teriimana voulait prendre l'initiative du partage des terres paternelles (pour les seules terres de Rurutu) entre lui et ses frères et sœurs, — c'est-à-dire dans le cadre du *ôpū tamarii* au sens strict ou encore du *ôpū hōê* restreint selon la terminologie de Ottino —, les circonstances, en fin de procédure, son décès en 1985, font que, comme dans le premier cas de Ioane Taputu, la propriété de certaines parcelles lui sera finalement reconnue en propre. Étant décédé, il sert de point de référence à une nouvelle catégorie pour ses descendants : le *ôpū fetii*. La situation de Ioane-Tarina à Rimatara montre exactement la même configuration. Les terres n'ont jamais été partagées depuis les grands-parents. Tous les enfants de ces derniers sont décédés et c'est Irène, fille aînée du fils aîné Tepapaitea, qui prend l'initiative de la revendication des terres devant le tribunal. Même lorsqu'il ne s'agit pas de groupe de descendance aussi important que le précédent, l'initiative est prise par l'aîné des enfants comme à Raivavae dans les cas de Taitoa Mahaa et de Tauamanu Teriihaumatani.

Ainsi que nous l'indique le tableau ci-après présentant la situation de Tau a Teriirere à Raivavae, la propriété des terres est transmise par un *tupuna* (ancêtre), terme réservé comme nous l'avons dit à tous les parents de la génération des arrière-grands-parents et au-dessus (ou au-dessous, dans la perspective polynésienne), et à leurs conjoints. Celle-ci est reconnue à ses cinq enfants, lesquels, pour ceux qui se situent dans la position des revendiquants, sont eux-mêmes des *tupuna* ou des *metua rûâu* (les parents de la génération des grands-parents y compris les conjoints). Si on se situe maintenant par rapport à la génération de ceux reconnus comme propriétaires, les revendiquants sont de la génération de leur *mootua* (parents de la génération des petits-enfants) ou des *hina* (parents de la génération des arrière-petits-enfants). Or, ces mêmes *mootua* (petits-enfants) et *hina* (arrière-petits-enfants) sont eux-mêmes de la génération des *metua* (génération des parents) ou des *metua rûâu* (grands-parents).

Attributs de la revendication	Nom et prénom	Terme de la parenté
Les terres viennent de :	Tau Teriirere ou Tau Tauha	<i>tupuna</i>
Propriété reconnue à	Tamaititahio Tooiti Anau Tamata Opeta	<i>tupuna</i> <i>metua rûâu</i> <i>metua rûâu</i> <i>tupuna</i> <i>metua rûâu</i>
Position de parenté du revendiquant par rapport au niveau auquel la propriété est reconnue :	Souche Tamaititahio : Souche Tooiti Souche Anau : Ronomatoàrau Souche Tamata : Auna Souche Opeta : Tepiihiro	<i>hina</i> <i>mootua</i> <i>mootua</i> <i>mootua</i> <i>hina-mootua</i>
Position de parenté du revendiquant par rapport à sa propre génération	Souche Tamaititahio : Souche Tooiti S. Anau : Ronomatoarau Souche Tamata : Auna Souche Opeta : Tepiihiro	<i>metua/metua rûâu</i> <i>metua rûâu</i> <i>metua rûâu</i> <i>metua rûâu</i> <i>metua rûâu</i>

Figure 14. Tableau de revendication du groupement de Tau a Teriirere

Les revendications des terres aux Australes n'interviennent pas à n'importe quel moment. Non seulement la propriété est reconnue à des personnes soit décédées, soit très âgées, mais ceux qui sont à l'instigation des revendications revendiquent moins des terres en leur nom propre que pour le groupement dont ils font partie. On se souvient, dans le cadre des revendications traditionnelles²⁴⁰, que l'unité familiale fondamentale était le *ôpû tamarîi*. Les personnes situées dans cette catégorie ne semblaient pas en effet vouloir sortir de ce cadre comme en témoignait l'exemple de la terre Tutumu. Dans le cadre des revendications foncières, nombreuses sont les situations à Raivavae où les terres sont revendiquées par le *ôpû tamarîi* (voir Raivavae, le groupe de descendance le plus petit, Mahaa).

Dans la mesure où le droit étatique n'interdit pas la configuration des revendications telles qu'elles se sont présentées (influence «minimaliste»), le temps successoral apparaît comme plus long car il concerne moins des individus que des groupes.

Les catégories culturelles

Ainsi que nous venons de le constater en ce qui concerne le rapport entre les termes formels de la parenté et les revendications foncières (reconnaissance de propriété, revendiquants), ce sont des groupes plus que des individus qui entreprennent ces revendications. Dans la même perspective à Rangiroa, Ottino précise que :

«la [...] confusion tient à la notion même de propriété [...] correspondant à ce que Goodenough appelle des corporations et non à des individus. De plus ces “droits de propriété” sont avant tout des droits d'accès à des terres inaliénables ; dans les meilleurs des cas rien de plus que des droits d'usage. L'on se souvient de ce paradoxe qui, en accord avec les conceptions polynésiennes profondes, ne reconnaît la propriété qu'à posteriori, au bénéfice des personnes depuis longtemps décédées lesquelles de leur vivant n'avaient jamais connu sans doute l'étendue exacte de leurs droits»²⁴¹.

De ce fait, les temporalités en jeu sont plus longues puisqu'elles correspondent à un ensemble de plusieurs générations qui coexistent en partageant des attentes et des valeurs communes en relation avec les terres. Les termes de la parenté polynésienne sont classificateurs et toutes les personnes à un niveau de génération donné peuvent être classées comme *tupuna*, *metua nīau*, etc. Néanmoins, il ne s'agit là que de parenté formelle. En effet, compte tenu de cette caractéristique intrinsèque à la filiation indifférenciée polynésienne, il arriverait très rapidement que tout le monde soit parent (*fetii*) avec tout le monde et que tout le monde soit susceptible d'hériter des terres en se référant aux deux parents, quatre grands-parents, huit arrière-grands-parents, seize arrière-arrière-grands-parents, etc.

Si on ne prenait en compte que ce seul paramètre, le droit étatique permettrait en théorie de se fonder sur la seule descendance pour revendiquer des terres dans toutes les lignes et pratiquement à l'infini. Cela est d'autant plus vrai que lorsque nous avons interrogé des personnes en zone urbaine qui avaient un lien de filiation dans une île de l'archipel des Australes, des personnes indiquaient, à juste titre, qu'en fonction de leur lien de descendance (ou plutôt d'ascendance), ils avaient potentiellement la possibilité de revendiquer

241. P. Ottino (1972), pp. 441-442.

quer des terres aux Marquises par un lien paternel, aux îles Sous-le-Vent par un autre lien, aux Tuamotu par un lien encore différent, etc. Ainsi, compte tenu de la situation contemporaine, la référence aux seuls principes du droit officiel aboutirait rapidement à une véritable anarchie. Toutefois, nous avons vu que ce n'était pourtant pas le cas et que d'autres catégories culturelles venaient réduire la taille réelle des groupes de descendance (*huāai*) et séparer dans l'univers des parents (*fetii*) ceux qui étaient considérés comme proches (*fā-tata*) et les autres qui ne sont que des *fetii* «éloignés»²⁴² en tout cas des *fetii* par le sang et non par la terre. Ces catégories culturelles sont celles de *ōpū*, *ōpū fetii*, *ōpū tamarii*, cette dernière notion étant un équivalent de *ōpū hōē* élargi et restreint dans la terminologie de Ottino²⁴³.

Intéressons-nous maintenant au fonctionnement dynamique de ces catégories en rapport avec les partages de terres aux Australes. Il s'agit de poursuivre une discussion déjà abordée (chapitre 6²⁴⁴) pour préciser le fonctionnement dynamique des sous-catégories culturelles dans le cadre des *ōpū*. Cette fois-ci, l'analyse prend en compte les revendications à l'égard du droit étatique. Sur le plan du fonctionnement dynamique entre les catégories culturelles, Ottino remarque que les notions de *ōpū fetii* et de *ōpū hōē* doivent être étudiées ensemble car elles sont plus intelligibles prises ensemble du fait de leurs liens très étroits²⁴⁵. En principe, le *ōpū fetii* (qu'on pourrait traduire par «famille ou famille élargie»), comme nous l'avons

242. Si on se réfère à d'autres champs sociaux que celui des terres, disons par exemple, le champ politique ou économique, il est vraisemblable que l'utilisation idéologique de la parenté peut être activée par rapport à certaines fins bien précises. Cette possibilité est très intéressante et mériterait une étude en soi. Voir dans la perspective de l'anthropologie politique, Naepels (1998) en Nouvelle-Calédonie, N. Schneider (1998) pour la Papouasie-Nouvelle-Guinée.

243. Il n'est pas question d'expliquer plus précisément ces notions que nous ne l'avons déjà fait et il convient de se référer à l'étude de la parenté à Rangiroa faite par Ottino (1972) pour de plus amples informations. Il est toutefois intéressant de remarquer que les principes indifférenciés de la structure sociale (au sens de Lévi-Strauss) se maintiennent dans le temps (notre étude est postérieure de trente ans à celle de Paul Ottino) et dans l'espace.

244. Une comparaison : Australes / Ottino, chapitre 6.

245. P. Ottino (1972), p. 266 : «Ces deux notions doivent être étudiées ensemble, car la structure du *ōpū hōē* permet en retour de mieux comprendre ce qu'est le *ōpū fetii*, lequel organisé sur un principe similaire est simplement orienté en sens contraire par rapport à un même groupe de frères et sœurs».

vu au cours de nos exemples (voir les cas de partages avant 1950 ou, plus récemment, celui de Ioane Taputu à Rurutu), est une notion opératoire qui désigne un groupe de descendance sur trois générations à partir d'un ancêtre ou d'une personne décédée dont on dérive des droits fonciers. Dans cette perspective, le *ôpū fetii* est composé de plusieurs familles élémentaires toutes rattachées à une souche commune qui est, soit un individu, soit un couple. La notion de *ôpū hōê*, lorsqu'on en fait un équivalent de *ôpū tamarii*, peut prêter à confusion. Soit, il s'agit du *ôpū tamarii* au sens strict, c'est-à-dire du *ôpū hōê* restreint qui ne désigne que les frères et sœurs d'une famille élémentaire donnée ; soit, le *ôpū tamarii* au sens large ou *ôpū hōê* élargi se réfère au *ôpū tamarii* de tête et aux deux générations qui suivent.

Tearo (p. 182) a indiqué que le *ôpū fetii* était composé de plusieurs *ôpū tamarii* au sens strict. Cela est partiellement vrai mais ne suffit pas à expliquer sous un angle dynamique comment la tenure traditionnelle des terres perdure y compris devant le droit étatique²⁴⁶. Il convient donc d'étudier cette question à partir de l'analyse de quelques situations que nous avons déjà envisagées. En ce qui concerne la situation de Poetai à Rurutu, le partage est voulu par un des membres du *ôpū tamarii* de tête, Teriimana. Puis, lorsque celui-ci décède, le partage entre les frères et sœurs de ce *ôpū tamarii* de tête avorte et aucun de ses frères et sœurs ne reprendra la procédure. C'est la femme de Teriimana qui la reprendra mais seulement pour ses enfants. La propriété de certaines terres est finalement reconnue à Teriimana décédé, constituant ainsi un nouveau *ôpū fetii*, dont le point de départ est désormais Teriimana. Dans le cas Ioane-Tarina à Rimatara, les terres appartiennent au *ôpū fetii* constitué par Tuaipo et Aperahama. Ces parents meurent. Leurs enfants, le *ôpū tamarii* de tête, décèdent sans que les terres soient partagées. Ce sont les petits-enfants (*mootua*) et les petits-petits-enfants (*hina*) qui entreprendront le partage et constituent ainsi deux *ôpū fetii* à partir des deux enfants décédés de Tuaipo et Aperahama ayant eu une descendance.

246. Sans compter que, pour que ces principes aient le statut épistémologique de «structure sociale» au sens de Lévi-Strauss (1958), un principe de transformation doit être mis en évidence. Voir plus loin la note de bas de page n° 262.

À Raivavae, la situation de Tau a Teriirere est identique à la précédente. Le *ôpū tamarii* de tête décède sans qu'il y ait eu de partage des terres. Puis les *mootua* et les *hina* demandent le partage et constituent ainsi cinq *ôpū fetii* différents ou chacun des cinq enfants de Tau a Teriirere constitue le point de référence. Dans la même île, la situation de Vahinerii Hauti ressemble à celle de Poetai à Rurutu. Le dernier survivant du *ôpū tamarii* de tête est un enfant *faaàmu*, Papaimoana Opeta. C'est lui qui demande le partage. Se constituent ainsi deux *ôpū fetii*, l'un ayant Papaimoana comme point de référence, l'autre Tahito Hotu, tous deux décédés.

À Tupuai, les terres appartiennent en 1944 à Tehaunaurii Faretuaipeetau. Puis le dernier représentant du *ôpū tamarii* de tête, Moerani Patii, fait le partage entre les souches correspondant à ses frères et sœurs, et se constituent ainsi quatre *ôpū fetii*. Puis en 1976, Moerani décédé sert de référence à un *ôpū fetii*. Parmi ses enfants, les deux derniers survivants du *ôpū tamarii* de tête partagent les terres de Moerani et, ce faisant, constituent ainsi six *ôpū fetii*. Enfin, le dernier cas à Tupuai est similaire au précédent. Le point de départ du *ôpū fetii* est Viriamu Hauata. Ce sont les derniers survivants de ses enfants, soit le *ôpū tamarii* de tête, qui demandent alors le partage et constituent ainsi huit nouveaux *ôpū fetii* où chaque enfant de Viriamu Hauata devient le point de départ de ces nouveaux *ôpū fetii*.

Si nous nous référons aux rapports entre les termes formels de la parenté et les revendications, nous remarquons que les membres du *ôpū tamarii* de tête lors des revendications sont déjà pourvus d'une descendance de telle sorte que ces membres sont bien à la tête du *ôpū tamarii* dans la mesure où il existe un *ôpū tamarii* étendu ou *ôpū hōē* élargi. Il est maintenant possible de mieux saisir les notions de *ôpū fetii*, *ôpū tamarii* de tête ou élargis. La réflexion de Tearo est en effet en partie fondée : le *ôpū fetii* se compose de plusieurs *ôpū tamarii*. Toutefois, c'est là que réside la clef du problème : tant que les derniers frères et sœurs du *ôpū tamarii* de tête ne sont pas décédés ou ne procèdent pas eux-mêmes au partage, les relations de descendance l'emportent sur les relations entre collatéraux. Les expressions *ôpū tamarii* de tête ou, *ôpū hōē* de tête utilisée par Ottino, montrent cette primauté de la descendance sur les collatéraux.

En outre, les termes formels de la parenté mettent l'accent sur la descendance car pour les personnes situées au niveau du *ôpū ta-*

marii de tête, il est remarquable de constater que Tearo a parlé de *ôpū tamarii*. Ce qui montre bien que tant que le *ôpū tamarii* étendu existe, les relations de descendance ont la priorité sur les relations collatérales vis-à-vis du *ôpū tamarii* de tête. Le grand-père est décédé et Tearo ne se désigne pas comme «*ôpū mootua*» (terme jamais utilisé) par exemple, mais, comme *ôpū tamarii* en référence à la génération au-dessus. Pour elle, toutes les personnes de sa génération qu'elles soient des frères et sœurs ou des premiers cousins sont toujours des *tamarii*. Et de même, tous les enfants de ses frères et sœurs ainsi que ceux de ses premiers cousins, indépendamment de la manière dont eux-mêmes se définissent collatéralement, sont toujours des *mootua*. Une fois que ces enfants situés à la tête du *ôpū tamarii* ont disparu, la situation se renverse complètement, les relations collatérales prennent le pas sur les relations de descendance. Dans le même temps, chaque enfant situé à la tête du *ôpū tamarii* a déjà des enfants et des petits-enfants, soit autant de *ôpū tamarii* nouveaux en voie de constitution.

C'est pour cette raison que la réflexion de Tearo n'est pas rigoureusement exacte. Dans la première optique, lorsque le *ôpū tamarii* de tête subsiste, les relations sont orientées vers le bas et les relations de descendance sont privilégiées. Dans la seconde perspective, lorsque la dernière personne du *ôpū tamarii* de tête a disparu, les relations sont orientées vers le haut et les liens entre collatéraux prennent le pas.

Caractéristique / Catégorie	<i>ôpū fetii</i>	<i>ôpū tamarii</i>
Point de départ	Personne décédée ou <i>tupuna</i>	Unité des frères et sœurs
Orientation	Descendance	Collatéraux

Figure 15. Tableau d'orientation des groupements de parenté

Ce renversement n'intervient pas à n'importe quel moment et n'est pas arbitraire. Il intervient à un moment où la génération des *hina* apparaît, et marque la fin des interdits en matière d'inceste et en matière de mariage. D'ailleurs, si nous reprenons le cas de Alves-Lenoir à Rurutu, le conflit entre un *metua rūàu* et un *mootua* apparaît parce qu'un *mootua* (Maurice Lenoir) a voulu s'approprier la terre Rauaru 4 au nom de son père décédé. D'un côté, la génération de tête n'a pas disparu (Vaiata) ; de l'autre côté, le *ôpū tamarii*

de tête au niveau des enfants de Camille Lenoir est en voie de constitution. Dans cette situation-ci, il apparut que la terre avait été échangée par Vaiata et son mari empêchant par là même à Maurice et à ses frères et sœurs d'en devenir propriétaire.

Ce sont ces principes de fonctionnement des normes «traditionnelles» qui expliquent que même lorsque la revendication des terres s'exerce à l'égard ou par l'intermédiaire du droit étatique, les recours n'interviennent pas à n'importe quel moment mais seulement lorsque les groupes en présence sont numériquement trop importants pour qu'une administration du patrimoine foncier continue d'être assurée efficacement. Il ne s'agit en aucune manière d'une limite de fonctionnement des normes traditionnelles, mais plutôt d'un principe de transformation inhérent à la structure sociale indifférenciée de la parenté au sens de Lévi-Strauss²⁴⁷.

Même dans une île comme Rapa, où le droit officiel ne semble pas s'appliquer sur le plan foncier, Hanson note que :

«Les droits de propriété (et par là d'affiliation au ramage, groupe propriétaire autrefois comme aujourd'hui) se transmettent par filiation cognatique indifférenciée et en vertu du droit d'aînesse. Malgré un mode de filiation identique, les ramages anciens et modernes diffèrent considérablement : les premiers étaient nettement délimités tandis que les seconds sont mal définis. Cette distinction provient de ce que l'ancienne règle de filiation était exclusive (on ne pouvait appartenir qu'à un seul ramage), alors que la règle actuelle ne l'est plus. [...] La règle de filiation cognatique non exclusive fut empruntée ou imposée par les Français ; on trouve par exemple dans l'article 745 du code civil, 54^e édition, une expression très précise à ce sujet : «les enfants ou leurs descendants succèdent à leurs père et mère, aïeuls, aïeules ou autres ascendants sans distinction de sexe ni de primogéniture» Le système *rapa* est identique sur ce point au système européen, à cette différence près —

247. Au sens de Lévi-Strauss (1958), p. 306 : «Pour mériter le nom de structure, des modèles doivent exclusivement satisfaire à quatre conditions. En premier lieu, une structure offre un caractère de système. Elle consiste en éléments tels qu'une modification quelconque de l'un d'eux entraîne une modification de tous les autres. En second lieu, tout modèle appartient à un groupe de transformations dont chacune correspond à un modèle de même famille, si bien que l'ensemble de ces transformations constitue un groupe de modèle. Troisièmement, les propriétés indiquées ci-dessus permettent de prévoir de quelle façon réagira le modèle, en cas de modification d'un de ses éléments. Enfin, le modèle doit être construit de telle façon que son fonctionnement puisse rendre compte de tous les faits observés».

de nature contingente — que les Rapa partagent moins fréquemment leur propriété». ²⁴⁸

Par conséquent, le temps successoral aux Australes apparaît comme plus long car il ne concerne pas seulement des familles nucléaires mais des groupes de parentèle structurés par des catégories qui possèdent leur propre signification et autonomie de fonctionnement. Comment expliquer cependant le fait que les groupements conservent leur pertinence lorsque des revendications foncières se servent des instruments juridiques officiels ?

L'intervention sur la scène publique et ses déterminants culturels

Pour mieux comprendre le cadre social dans lequel opère la reconnaissance de propriété, il importe d'examiner en amont des modalités de cette transmission du savoir qui apparaît comme un enjeu capital du fonctionnement social. En raison du caractère conflictuel des rapports sociaux, il importe de comprendre comment s'opère cette transmission du savoir.

Les enjeux de la transmission du savoir généalogique

Les relations entre les *ôpū*, les *ôpū fetii* et les *ôpū tamarii* se constituent aussi bien à l'échelle locale (dans le cadre d'un village ou d'une île entre plusieurs villages) qu'à l'échelle régionale de la Polynésie française, et des îles Cook, en particulier en ce qui concerne les Australes. Les configurations de ces relations renvoient à une connaissance, à un savoir historique. C'est parce que les groupements segmentés ci-dessus entretiennent des relations d'alliance, de conflit ou de coopération que ces groupements entretiennent divers types de relations de respect, de méfiance ou d'amitié.

Nous avons antérieurement évoqué (chapitres 5 et 6) le fait que l'ordre social impliquait une version minimale et commune de l'histoire dont les différents types de récits : les *parau tupuna* (paroles des ancêtres), les *parau papa* (paroles sur les généalogies), les *parau fenua* (paroles sur les terres), et les *faateniteni* (louanges, litt. le fait

248. A. Hanson (1973), pp. 170-171.

de louer) constituent en quelque sorte des vecteurs publics. Se situer au sein de cette société suppose de connaître son histoire et dans une certaine mesure l'histoire des autres groupements avec lesquels on entretient des relations. Dans cette perspective, il apparaît clairement que la transmission du savoir s'organise essentiellement dans le cadre des *ôpū*, en particulier dans les groupements que sont les *ôpū tamarū* de tête et les *ôpū fetii*. Autrement dit, l'essentiel de ce qu'un individu sait ou prétend connaître, c'est-à-dire l'essentiel de son histoire et de celle des autres, lui vient de son père, de sa mère, des frères et des sœurs de son père ou de sa mère ou encore des pères et mères de son père ou de sa mère²⁴⁹. Ce savoir porte sur une grande variété de contenus historiques : petites histoires d'adultère, vols, emprunts ou changements de noms en raison de circonstances historiques déterminées notamment liées à la très grande mobilité géographique des personnes et des groupements.

Si le *ôpū fetii* apparaît comme le cadre privilégié de la transmission du savoir historique (notamment par les grands-parents), cette transmission peut se faire très tard. À ce titre, la détention des «papiers» ou du savoir liés aux différents récits envisagés constitue une bonne illustration de la dualité de la transmission du savoir caractérisé par la rétention et la transmission des éléments nécessaires à une revendication. En ce qui concerne Terihaumatani à Raivavae, nous avons noté que les descendants avaient revendiqué à la limite de la domiciliation de leur *ôpū*. L'acte de naissance à Raivavae du *metua rūāu* (grand-parent) des revendiquants a été précieusement conservé par Henriette, l'aîné des *mootua* pour justifier les droits qu'ils possèdent à Raivavae. Sur le dos de l'acte d'état civil déjà en piteux état était inscrit «*acte d'état civil de notre grand-père*». Nous nous souvenons que Teriimana a Poetai n'avait jamais lu le *puta tupuna* de son père et qu'il n'avait eu accès qu'à quelques extraits de celui-

249. Dans la même perspective, Naepels (1998) indique, p. 128 et pp. 341-342 : «C'est ce savoir qui constitue les références identitaires canoniques pour l'individu, dont l'authenticité ne fait pour lui, à notre connaissance, jamais aucun doute. [...] Nous ne sommes évidemment pas dans la conscience de nos interlocuteurs et ne saurions savoir avec précision ce qui est ou non soumis au doute. Néanmoins, on peut dire qu'ils se réfèrent à ce savoir transmis par leur père ou leur grand-père comme ce qui est le plus sûr dans la multiplicité des versions de l'histoire. Disons donc plutôt que s'il fallait douter de ce savoir-là, alors tout serait soumis au doute – ce qui est au demeurant une position subjective concevable.»

ci. Tous ces types de documents (*parau papa, puta tupuna, tōmite*, fiches d'état civil) sont toujours cachés et d'accès difficile, enfermés à clé dans une vieille malle, ou dissimulés dans une pièce de bambou (*ōfe*). Ces papiers se transmettent souvent de génération en génération à l'aîné (mais pas nécessairement) et seulement lorsque ce dernier est déjà d'un âge avancé et mûr (*taata paari*) ou à la veille du décès de son titulaire précédent.

Les générations des enfants (*tamariū*) et des petits-enfants (*moo-tua*) des *tupuna* (c'est-à-dire les frères et sœurs, les deuxièmes et troisièmes cousins) ignorent la plupart du temps l'existence de ces papiers, tandis que les parents (les *metua* en référence au *tupuna*, c'est-à-dire les frères et sœurs et seconds cousins) composant les *ōpū tamariū* de tête, savent qui détient ces papiers sans pour autant y avoir accès.

Enfin, la transmission du savoir va de pair avec le respect des autres groupements. Si les histoires d'adultère ou les histoires portant sur les conflits qui opposent des *ōpū fetii* entre eux, sont transmises dans le cadre d'un *ōpū fetii* donné, ce savoir spécifique ne doit pas sortir de ce groupement. La production consensuelle d'un savoir public va de pair avec un savoir privé potentiellement conflictuel qui, lui, ne sort pas du *ōpū fetii* et demeure secret. La véritable «éthique du silence» en vigueur dans les relations entre les groupements est constitutive non seulement des savoirs historiques mais aussi de la référence identitaire des personnes. Or, ce silence lié à la conflictualité des savoirs est lui-même facteur de changement social. La décision de ne plus transmettre un savoir par les détenteurs peut en quelques générations complètement oblitérer des aspects des récits historiques. Ainsi que le mentionne Teiho à Rimatara :

«[...] On peut connaître parce que les familles connaissent l'histoire, qu'un tel n'est pas marié dans l'île..., il n'y a pas de problème, on connaît bien. L'autre problème, c'est que s'il n'y a pas eu de continuation, que les familles sont un peu dispersées [...] et puis il y a eu des disparitions..., C'est là, le problème..., parce que là, les parents qui ont connu ont disparu et il n'y a plus de continuation...»²⁵⁰

250. (*E nehenehe e ite, no te mea e, e ite ihoa hoi te mau fetii i te tuatāpaparaa : aita o mea i faai-poipo i te fenua nei... Aita ia e peāpeā, ua ite maitai. Te tahi fifi, e, aita e tāmauraa, ua puehuhia te mau fetii, e te vai atoā i te mau puraaa. Tei i u nei te fifi... No te mea e, e teie nei, ua moē te mau fetii tei ite, e aita e tāmauraa faahou.*)

Cette transmission peut apparaître tardivement notamment en raison de la méfiance des générations anciennes sur l'usage qui peut être fait de ce savoir dans la mesure où les plus jeunes ne respecteraient pas le discours consensuel sur les autres groupements. Situation probable compte tenu du pluralisme juridique en vigueur. Tavita à Raivavae affirme dans cette perspective :

«Il faut connaître sa généalogie et les vieux s'en sont vraiment bien occupés. Le problème dans la vieille génération, il n'y a pas d'années, il n'y a pas de date de naissance. Il n'y a que les noms ! Pour nous, ça marche bien ce système-là, mais quand nous en venons dans le système du code civil, nous, cela nous porte préjudice parce qu'il n'y a pas de date de naissance».²⁵⁰

L'intervention sur la scène publique

Le savoir procure une assise statutaire plus ou moins solide car il permet à un individu de s'affirmer publiquement. Or, la revendication foncière à l'égard du droit formel constitue le lieu où ce savoir s'affirme de manière particulièrement nette car il s'exerce tout autant vis-à-vis du groupement concerné qu'à l'égard des autres groupements. Analysons les liens entre la responsabilité sociale et la revendication des terres qui s'exerce à l'égard du droit officiel.

Ainsi que nous l'avons signalé, la responsabilité de revendiquer les terres et de les partager est prise par les générations les plus âgées²⁵². Même lorsqu'il s'agit avant tout de relations collatérales, entre *mootua* (petits-enfants) ou *hina* (arrière-petits-enfants), la règle de l'ancienneté est respectée. Dans quelques situations, une amitié règne entre les enfants du *ōpū tamarii* (les frères et sœurs consanguins, germains, utérins ou adopté à la mode locale) de tête (cas Haupunui à Tupuai), si bien que l'exercice de la responsabilité par le *metua rūāu* encore vivant mais très âgé se révèle déterminant pour maintenir la fiction de l'unité des frères et sœurs (*tamarii* et *mootua*) après le décès du *metua rūāu* (grand-parent).

251. (*E mea tiā e ite āna ihotatau e tiā ai, e ua haapaò maitai te mau taata tahiō. Tera rā te peāpē na roto i te ui tahiō : aita e matahiti, aita e mahana fanāuraa. Iā noa to rātou. Na tātou, ua maitai roa tera hūni. Ia riro aē ra i niā i te «code civil», ti faatupu nei i te roō ino i niā ia tātou no te mea aite mahana fanāuraa*).

252. Début du chapitre 6.

La diversité, la profondeur et la cohérence du savoir de chacun peuvent varier considérablement dans un champ social où tout le monde n'a pas en main toutes les données historiques. À cet égard, nous pouvons évoquer le problème posé à Rurutu par la réglementation en matière de cadastre et de certificat d'hérédité lors des revendications de terres des *ōpū fetii* issus de Taaroa Mairau dont nous avons déjà étudié la généalogie traditionnelle (*parau papa*). Tuatomo explique le rôle fondamental joué par le *tupuna* à Rurutu, peu avant son décès :

«... Il y a une chose que je n'ai pas racontée parce que la grand-mère (un *tupuna* pour Tuatomo), la femme de Taaroa : Atoa a Mara, elle, elle est née à peu près en 1862 et est décédée en janvier 1958. Mais le 11 janvier, lorsqu'elle voit son dernier jour, comme nous on était en Nouvelle-Calédonie, et en Nouvelle-Calédonie pour venir à Tahiti il y avait le bateau «Tahitien» ou le «Mélanésien» il n'y avait pas d'avion en ce temps-là. Elle attendait sa mort, elle a envoyé une lettre en Nouvelle-Calédonie pour dire à mon papa Moeopura de revenir à son enterrement. Alors le délai pour rejoindre Rurutu c'est un sacré délai. Alors pour venir de Nouméa à Tahiti il fallait deux semaines. Quand il est arrivé à Tahiti, il est venu par le «Mélanésien», il a été obligé d'attendre une autre goélette pour aller à Rurutu, c'est le «Terehau». Alors il a été obligé de rester encore trois semaines à Tahiti. Et quand il est arrivé sa grand-mère était toujours vivante et ce n'est qu'en parlant avec elle, au bout d'un certain temps, je ne sais pas combien de temps, c'est là qu'elle est partie. Qu'est-ce qu'elle a dit à son petit-fils ? Elle lui a dit : «Il y a des choses qui sont cachées, *mea na ò paì, taù tamaiti, tē vai nei te mau faufaa aita i ìtehia mai, tera rā ia ìte òe i te taata...*»²⁵³ Après c'est ça qu'il m'a dit mon papa. Il y a des trucs cachés, c'est là que ça commence cette histoire. C'est pour ça qu'il a fait l'acte de décès de Taaroa».

Avant son décès, Atoa a Mara prévient son dernier petit-fils (*mootua*) que l'aîné de ses enfants, Maimoa, a inscrit son nom sur le PV de bornage en représentation de son père, Taaroa, et donc au bénéfice des enfants (*tamarii*) de ce dernier. Il convient de remarquer que l'arrière-grand-mère (un *tupuna*, ancêtre, pour Tuatomo),

253. «Il faut que tu saches mon fils, il y a un héritage (ou des richesses) qui a été caché jusqu'à présent. Mais lorsque tu découvriras la personne derrière tout cela...»

prévient Moeopura en 1958, soit peu de temps après la mise en place du cadastre. Cependant, ce dernier n'entamera les démarches de reconnaissance de la déclaration de décès auprès du système judiciaire qu'en 1979, soit plus de vingt ans plus tard, à l'âge de soixante ans et précisément lorsque sont apparus les *mootua* (des *hina*, arrière-petits-enfants, par rapport au *tupuna*, ancêtre, ci-dessus). Il ne s'agit donc pas d'une omission ou d'une prétendue douceur de vivre souvent décrite par les romantiques mais bien d'une règle attachée au principe selon lequel les Polynésiens raisonnent aux Australes en terme de groupements lorsqu'il s'agit de propriété et en terme d'individu lorsqu'il s'agit de droit d'usage.

Même si eux-mêmes confondent les deux, si on provoque une réponse par une question directe, leurs actes sont beaucoup plus clairs que ne le laissent entrevoir leurs discours. Le *tupuna* (l'ancêtre), avant son décès, joue un rôle déterminant dans les revendications de terres aux Australes dans la mesure où les partages verbaux et les dernières volontés du défunt sont scrupuleusement respectés. Ce respect intangible est souvent alimenté de longue date par les histoires et les légendes transmises inter-générationnellement quant aux risques encourus par les vivants en cas de non-respect des dernières volontés. Le retour d'un *tūpāpāi* (revenant), mécontent de l'affront qui est fait par les vivants à l'ancêtre pour lequel on a manqué de respect, est une possibilité toujours vivace.

La position des descendants vis-à-vis des relations collatérales : respect, savoir et revendication

Si les relations foncières impliquent une possible conflictualité des rapports sociaux, il convient également de rester attentif aux attentes culturelles partagées qui, bien que contradictoires et changeantes, déterminent et sont déterminées par les choix et les actions humaines²⁵⁴. À cet égard, les valeurs de respect (*faatuta*), de compassion (*aroha*), d'accueil (*arofa*, *maeva*, *mānava*), sont présentes lorsque l'on étudie les relations intergénérationnelles dans le cadre d'un groupement : les générations les plus jeunes respectent le fait qu'ils ne doivent pas intervenir dans ces «affaires graves» que sont les af-

254. Firth (1961) ; Donner (1992).

faïres de terre²⁵⁵ et n'ont pas accès (ou assez tard) à l'origine et à l'histoire complexe des relations entre les parents par rapport aux terres. Dans la mesure où le savoir généalogique et foncier a un sens dans l'organisation locale, celui-ci redevient subjectivement constitutif d'une quête identitaire. Les lacunes historiques et le besoin ressenti par les jeunes gens ou les personnes adultes de les combler, suscitent souvent des enquêtes individuelles : la consultation des personnes âgées qui font partie du *ôpū fetii*, pour tenter de retrouver les cousins avec lesquels on est séparé de longue date, apprendre les causes des changements de noms et les raisons de l'installation d'une partie de la famille dans d'autres lieux géographiques.

Il était par ailleurs intéressant de savoir, aux Australes, lorsque les générations les plus jeunes se manifestent, jusqu'où elles iraient, parfois contre l'«autorité» des anciens, mettant en question l'attitude de respect impliquée dans les relations dans et entre les groupements. Une tentative de ce type à Rurutu est celle de Maurice Lenoir qui voulait avec ses frères et sœurs se faire reconnaître la propriété d'une parcelle. Finalement, cette parcelle se révélait appartenir non à son père mais au *ôpū fetii* depuis sa grand-mère (*metua rāau*). Il convient de noter que la réputation de Maurice Lenoir, trente-quatre ans, n'est pas très brillante à Rurutu. Il y est parfois retourné mais vit maintenant à Faa'a dans la banlieue de Papeete depuis dix ans environ. Il semble que son retour soit d'autant moins désiré qu'il s'est encore illustré récemment dans une sordide affaire de terre. En 1995, il a vendu une parcelle dans le village de Moerai, parcelle qui ne lui appartenait pas à l'époque de la vente. Par naïveté (ou complicité mi-abusée), une personne de Moerai la lui avait achetée (par virement bancaire et sans aucun papier en échange) et s'était installée sur la terre en question.

Entre-temps, Maurice réussit effectivement à acheter cette terre appartenant à une personne de Rurutu non résidente et demande aussitôt au tribunal d'éjecter les personnes qui y vivent car il en est le propriétaire légal, acte de vente à l'appui. La personne convoquée par le juge en tournée foraine en 1998 donne sa version des faits. Le juge rétorque qu'il connaît bien ce personnage et que Maurice

255. Préoccupation des Tahitiens par «excellence» signalaient déjà A. Hooper (1970) et P. Ottino (1972).

va finir à Nuutania (nom de la prison à Faa'a) s'il continue ainsi mais que, pour le moment, les occupants doivent déguerpir. Compte tenu de l'opposition entre le régime officiel et les normes traditionnelles, ce monsieur n'est pas prêt de partir, se croyant de bonne foi. De même qu'il n'est pas le seul à Rurutu à attendre le retour de Maurice pour lui donner une sévère correction...

Au-delà du caractère anecdotique de cette histoire, c'est bien l'attitude de respect des plus jeunes vis-à-vis de l'autorité des anciens qui est ici en jeu. Le point qu'il est important de remarquer a trait au besoin que ressentent beaucoup de personnes aux Australes de se remémorer une anecdote pour déplorer la disparition réelle ou fictive de l'autorité des anciens. Dès lors, non seulement des parties d'histoires, mais également des terres sur lesquels les uns et les autres peuvent avoir des prétentions, sont aussi occultées. Par exemple, une histoire conflictuelle qui oppose deux *ôpū fetii* peut être transmise sous la forme euphémique d'une injonction : «*il faut respecter ce ôpū fetii*».

Les générations les plus jeunes ne vont pas aussi loin dans les revendications et les partages sont prioritairement réservés aux aînés ou aux générations anciennes. Le savoir que l'on est susceptible d'acquérir procure une assise statutaire tout comme il rend possible une éventuelle contestation d'un ordre local. En effet, il existe de nombreuses situations où les *tamarii* (ici au sens des enfants des *mootua* ou des *hina*, ces derniers eux-mêmes devenus des *metua rûâu* ou des *metua* en référence au *tupuna* à l'origine des droits) tout en s'immisçant dans ces «affaires», n'en demeurent pas moins en retrait. Prenons un exemple particulièrement illustratif. À Tahiti, nous avons rencontré un jeune homme de Tupuai (par les deux parents) et sa femme des îles Sous-le-Vent, au Service des archives, venu rechercher les *tōmite* de ses ancêtres. Ayant eu plusieurs fois l'occasion de les revoir et même de les conduire là où ils souhaitaient, nous avons souvent eu de longues conversations sur les motivations qui poussaient Sate à retrouver ses ancêtres. «Sate» (qui signifie «crâne rasé», un surnom dû au fait qu'il se soit rasé la tête), vingt-neuf ans, et sa femme s'étaient tout spécialement déplacés par bateau pour un séjour de trois mois à Tahiti, afin de retrouver les *tōmite* de ses ancêtres.

Il indiquait que tous les papiers étaient dans les mains d'un oncle mais que le plus grand secret entourait ceux-ci. Il avait une va-

gue idée du nom de l'ancêtre depuis les *tōmite*, nom qui avait changé entre-temps. Le but, indiquait-t-il, était de détenir des papiers prouvant qu'il était bien relié à cet ancêtre en question. Du fait des menaces qui avaient pesé sur son élevage artisanal de poissons à Tupuai, menaces proférées par l'oncle en question, il voulait simplement prouver son lien d'ascendance vis-à-vis de l'ancêtre fondateur et qu'on lui reconnaisse la légitimité de l'occupation de la portion de mer attenante à la parcelle sur laquelle il habitait. Sa femme le poussait à aller plus loin et à revendiquer en son nom propre la dite parcelle. Toutefois, cela n'était pas à l'ordre du jour pour Sate. Un jour, se rendant avec sa femme au service généalogique de l'Église mormone située dans la vallée de Titioro à Papeete, Sate et sa compagne tombèrent de leur scooter, glissant sur la chaussée apparemment sans raison. Ce fait fut aussitôt interprété comme un signe divin, un signe du destin.

Sate et sa femme furent dès lors convaincus qu'il n'était pas question d'aller plus loin que la recherche généalogique depuis le *tupuna*. Il convenait d'«effacer» les mauvaises pensées (*manaò ìno*) susceptibles de causer des troubles (*peàpeà*) dans la famille. Sitôt les documents recherchés en main, ils rentreraient sans plus tarder. Vivant pour le moment dans la maison de son beau-père dans le quartier de la Mission à Papeete, Sate escomptait rentrer aussitôt à Tupuai pour continuer son élevage, généalogie et *tōmite* en poche. Le respect de l'autorité des générations les plus âgées est ici significatif car, à aucun moment lors de nos longues discussions au cours desquelles il se livrait en toute confiance, il n'a été question de «sortir de l'in-division». Occupation réservée par excellence au *metua* et aux *metua rādu*²⁵⁶.

256. Il importe de souligner, à partir des exemples que nous venons d'évoquer, en ce qui concerne les descendants en relations avec les collatéraux de tête, qu'il n'y a pas en fonction des niveaux de générations supérieure et inférieure, de hiérarchisation des comportements au sens où les affaires de terres seraient le domaine réservé des uns et pas des autres. C'est en terme de champ social semi-autonome ou encore dans une problématique interactionniste qu'il convient de comprendre les différents comportements. C'est dans cette hypothèse que Griffiths (1986) s'appuie sur le concept de champ social semi-autonome de Moore (1978), pour montrer que le pluralisme est un attribut du champ social. Cette approche théorique se distingue d'un auteur comme L. Pospisil (1971) pour qui chaque niveau générationnel forme un quasi-groupe hiérarchisé aux frontières normatives bien délimitées. Voir aussi la critique de L. Pospisil dans J. Griffiths (1986).

D'une part en effet, les générations les plus anciennes dissimulent les informations susceptibles d'être réutilisées par les plus jeunes. Dissimulation de l'histoire (et des histoires) tout autant constitutif d'un processus d'occultation historique préeuropéen que de la difficulté à accéder aux informations émanant de l'administration. D'autre part, ces jeunes, par manque d'information et en raison des difficultés à les obtenir concrètement (voir plus loin), ne pourraient avoir une vue complète de la situation à brève échéance. Si nous reprenons le partage des Patii à Tupuai, une personne de la génération des *tamarii* (enfants) n'est même pas au courant de la procédure judiciaire entamée par les *metua* (parents) à la génération au-dessus²⁵⁷. En effet,

en 1976, Tetuahooahu Tetuauri, âgée de 61 ans, née le 29 septembre 1915 à Tupuai, fille de Teupooiva et de Uraaroarii Patii, veuve, neuf enfants, explique :

«Je ne suis pas au courant de la demande d'assistance judiciaire formulée par ma tante Tetuaotaahitini en vue d'une sortie d'indivision des terres à Tupuai. Il est exact que j'ai refusé le partage de ces biens car ma tante avait l'intention de vouloir s'approprier uniquement les parcelles de valeur. Je cite le cas de la terre «Tareta» dans la commune de Taahuaia».

Dans cette situation, elle fut mise au courant par l'enquête de gendarmerie en vue de l'octroi de l'assistance judiciaire. Par ailleurs,

Notre perspective s'écarte encore plus d'une approche qui accorderait à l'État le monopole de la production normative et juridique. Approche que résume le professeur N. Rouland (1999), pp. 5-6, à propos de la position doctrinale française quant à la hiérarchisation des normes dans le cadre étatique : «[...] aujourd'hui, la plupart des publicistes français se reconnaissent en une doctrine [...], celle de Kelsen. Ce juriste autrichien entendait fonder une théorie "pure" du droit. Sans nier les réalités sociologiques, il les considérait comme non pertinentes dans l'explication des phénomènes juridiques. Par ailleurs, sa conception de l'assemblage des règles de droit était strictement hiérarchique. Par un effet de cascade, elles dérivent pour lui de la norme supérieure qu'est la Constitution. Une norme inférieure ne peut contredire une norme supérieure : elle doit s'incliner ou disparaître. [...] Cette conception [...] conduit à attribuer à l'État le quasi-monopole de la production des normes juridiques, rendant très difficiles, sinon impossibles, les manifestations d'autonomie juridique des groupes, dont l'existence factuelle n'est par ailleurs pas niée. Cela ne signifie pas qu'une même situation ne peut pas recevoir des solutions juridiques différentes selon le choix des acteurs [...] mais la possibilité d'un choix dépend de la décision d'une instance supérieure à ces acteurs. En ce sens, il n'y a pas de pluralisme juridique, mais seulement une diversité juridique autorisée».

257. Ce cas est présenté de manière détaillée en annexe 3.

cette revendication implique des relations entre collatéraux de tête dans la mesure où le partage se fera entre *ôpū fetii*. Donc, même si les descendants pouvaient pratiquement et rapidement se manifester, ce n'est pas en leur nom propre que se fera la reconnaissance de propriété. Enfin, il s'est avéré dans le cas Patii que la terre litigieuse opposant surtout un *metua* et un *tamarii* fut *in fine*, mise de côté sans être incluse dans le partage :

Deux ans plus tard, la procédure de partage judiciaire étant entamée, le tribunal de Papeete demande à ce qu'un partage soit fait entre les héritiers. Dans le jugement ADD de 1978 figurent toutes les terres de 1944 et de 1975 à l'exception de «Toroura 1» déjà conservé en «*fenua fetii*» depuis 1944, «Taatura», terre par rapport à laquelle Tehetuahohu et Tetuotaahitini ne s'entendent pas, et de Hororue 2. Un géomètre expert est alors chargé par le tribunal de procéder au partage lequel se rendra à Tupuai au mois de juin 1982. En lui-même, le partage se fit en deux étapes : 1) permettre aux descendants des six enfants de disposer d'une terre située sur le littoral (*tai*) et une vers la montagne ou la vallée (*uta*) ; 2) respecter les occupations déjà faites de maisons, plantations dans l'attribution des terres. Pour les terres non occupées, les héritiers n'ont pas pu se mettre d'accord et ont procédé à un tirage au sort avec le concours du géomètre.

L'inégalité dans le savoir et les difficultés pour établir une généalogie officielle

Le savoir est inégalement réparti selon le *ôpū fetii* considéré, l'âge d'Ego (à 20, 30, 40 ou 50 ans, etc.) et à l'intérieur même d'un *ôpū tamarii* où on est parfois renvoyé à tel ou tel frère censé détenir un savoir plus ou moins important sur l'histoire de la famille, histoire qu'il s'évertuera à distiller avec parcimonie. Depuis l'irruption de la loi officielle dans le champ social, nous sommes confrontés à une grande variété de situations allant de la transmission systématique et délibérée du savoir, en passant par l'ignorance feinte ou réelle jusqu'au silence le plus obstiné. L'investissement de soi dans un nouvel ordre symbolique va souvent de pair avec une oblitération partielle ou totale du savoir préeuropéen²⁵⁸.

258. La très grande diversité du savoir historique était déjà un attribut préeuropéen de la si-

Compte tenu de l'interruption et des défaillances dans la transmission du savoir, l'enquête individuelle est souvent nécessaire dans le cadre des revendications foncières. Elle suscite, nous l'avons évoqué, la rencontre avec des parents plus âgés censés détenir une part du savoir familial, la reconstitution des parcours des membres de la famille, etc. Or cette enquête est également rendue difficile par l'organisation du système étatique. De ce dernier point de vue, il y a de nombreux informateurs comme Tavita de Raivavae qui ont réalisé un travail de recherche généalogique concernant les terres jamais revendiquées depuis le *tōmite*. Excédé par les difficultés auxquelles il a dû faire face, celui-ci s'insurge :

Tu sais, le plus grand problème c'est, je ne sais pas si c'est le gouvernement territorial, ça doit être le Territoire ou l'État. C'est les affaires, la lenteur pour obtenir un papier, une généalogie. Par exemple, au Palais de Justice, tu demandes un, par exemple, tu veux commencer par une famille. Il y a le grand-père, il s'est marié avec une femme et ils ont une descendance. Tu te présentes au Fichier généalogique, tu donnes un nom. Eux, ils ont les données, il y en a qui ont vraiment disparu mais la plupart, ça existe là-bas. Par exemple, je vais demander pour «Peniamina Pahai» avec sa femme. On va me donner une feuille pour revenir une semaine plus tard ! Et tu vois il y a 52 semaines dans l'année ! Pour une famille, tu comptes une semaine ! Ce n'est pas facile, ça prend beaucoup de temps ! Au Palais de Justice, là où tu vas chercher les actes de naissance, c'est une véritable bataille ! On est dans une petite salle, enfermé avec, il faut le dire, une centaine de personnes. C'est mal organisé !»²⁵⁹

tuation sociale (voir le chapitre 5). Or avec l'avènement d'un nouvel ordre social, c'est la nature même de cette diversité qui évolue. Les savoirs préeuropéens et actuels permettent d'affirmer publiquement son identité (par exemple lors des réunions foncières) et fournissent la capacité à imposer sa version de l'histoire. C'est en effet en fonction de ses connaissances qu'un individu peut mener à bien une revendication foncière ou prendre la parole publiquement en présence des autres groupements.

259. (E ʻite òe, te fīfī rahi roa òe o... aita vau e ʻite mai te mea ra e òia hoʻi te Hau Tahiti, pē neiāe òia hoʻi te Hau tahiti aora rā te Hau fārani. Te mau òhipa, te tāereraa no te roaa mai i te hōē pāpai, i te hōē ihotatau. Mai teie te huri i te fare haavaraa, e àni mai òe... Tē hinaaro nei òe e haamata i te hōē òpū fetii tataitahi. Tē vai ra te metua rāu, ua faaipoi aēra òia i te vahine, hīāai to rāua. E taaro òe i te F.G., hōroà atu ai i te òa. Tī vai ra ia rātou i te mau horoaraa. Tī vai ra te tahi i moēhia, tī vai ra atu ra te rahiraa iho. Mai teie te huri, e haere vau e àni ia Peniamina Pahai e tana Vahine. E hōroà rātou i te pāpai nō te hoʻi faahou e hōē hepetoma i muri atu. A hiò mai òe : e pae àhuru ma piti hepetoma i roto i te matahiti. No te hōē òa, e taì ò mai òe : hōē hepetoma ! Eere i te mea òhie, e mea maoro roa. I te fare haavaraa, mai te tamai iho... Tei roto mātou i te hōē pīha nānāi, òpanihia i muri iho, e nehenehe parau e, e hōē hanere taata. E mea ìno roa ta rātou faanahonahoraa !)

Ce temps successoral rétroagit sur le temps procédural. Tavita indique en effet, dans un langage particulièrement imagé :

«À l'état civil, tu fais une généalogie, ça prend deux ans pour la faire et rien que pour une ! Tu pars à partir de 1880 ou 1900 et tu descends et surtout quand c'est des grandes familles, c'est très lent ! C'est comme si nous étions encore des pionniers alors que nous entrons dans le troisième millénaire ! Il faudrait qu'ils s'organisent ! Tu arrives et tu attends dans une petite salle où un groupe de personnes se bouscule, il fait chaud, vous êtes serrés fesses contre fesses dans ce bureau au Palais de Justice !... Et je disais : «Mais, ce n'est pas possible de travailler comme ça !» Les gens de Tuhaa Pae [des Australes] viennent nous voir, viennent nous emmerder et on va dans un bureau, on les fait attendre, de vraies balles de ping-pong ! On les envoie promener un peu partout et il faut que nous, on se déplace pour qu'ils puissent avoir leurs documents. En plus, les recherches sont difficiles, ce sont de gros livres et il faut faire attention pour que ça ne se déchire pas. Il y a plusieurs problèmes !»²⁶⁰

Cet extrait de conversation met en lumière les problèmes d'organisation d'un système centralisé peu préparé à l'avalanche des revendications que nous connaissons aujourd'hui. La recherche des documents nécessaires à l'élaboration d'une généalogie est véritablement vécue comme une recherche identitaire, une action visant à rétablir un ordre social perturbé par l'irruption de loi officielle. L'interruption du savoir traditionnel alliée aux imperfections du système étatique permet un jeu considérable sur les identités et la manipulation de l'état civil. Ce flou pèse sur les enjeux fonciers qui sont particulièrement importants et sensibles en matière de filiation.

Désormais, les relations collatérales prennent le pas sur les relations de descendance. Cette situation inédite depuis les revendications issues du *tōmite* se déroule dans le contexte d'une pluralité de normes particulièrement prononcée. Quelles seront donc les conséquences de ce pluralisme sur les choix et les décisions des in-

260. (I te E.C., e rave òe i te hōē ihotataū, e piti matahiti te maoro i te raverā, e hōē anaē. E haamata aēra òe mai te matahiti 1880 aōre ra 1900, e haere iho ra òe i raro. Ia tuatāpapa mai ra òe i te mau ōpū fetii rahi, e mea maoro roa ! Ia faanahonaho rātou ia rātou, e tiā ai. Ia tae mai òe i roto i te pihā nainā, e tiāi noa òe i rotopū i te mau taata, te turai noa mai. Mea veavea, ua temutemuhia mātou, ōhure pihāi iho ōhure i roto i teie pihā o te fare haavaraa. E mea fifi roa te mau imiraa, no te mea ra e, e puta rahi. E mea iti te toē ia tūmahae i te mau puta !)

dividus et des groupes ? Ce contexte particulier va-t-il entraîner la disparition de la structure sociale indifférenciée et de ses principes constitutifs ? Tournons-nous maintenant vers les questions relatives à la filiation et à la parenté.

10 - LES INTERACTIONS DES TEMPORALITÉS : FILIAION ET PARENTÉ

En Polynésie comme ailleurs, la filiation n'est pas donnée mais est construite. Elle est construite en accordant parfois un statut mythique à des généalogies, à travers l'idéologie, les pratiques, les choix et les décisions des individus et des groupements. Dans un contexte de pluralisme juridique, cette construction de la filiation est soumise à des choix contradictoires et souvent ambigus. Nous allons essayer de décrypter dans ce chapitre dans quelle mesure les attitudes des individus et des groupements aux Australes restent attachées aux principes de filiation ou plutôt d'affiliation mis en évidence dans les chapitres précédents. De quelle manière les habitants des Australes continuent-ils de faire la distinction entre les *tupuna mau* (vrais ancêtres), ceux dont on hérite et les autres, ceux dont on n'hérite pas ?

L'autonomie locale des normes de filiation aujourd'hui

Avec l'avènement de la loi officielle, l'existence d'un espace public permettant à des versions hétérogènes de coexister consensuellement se trouve compromise : la transmission traditionnelle du savoir est interrompue à des degrés divers et les réunions coutumières constituant cet espace public disparaissent. L'irruption de la loi officielle rend problématique la constitution d'une version autorisée quant aux ancêtres communs. Les groupements sont segmentés en *ôpū*, *ôpū fetii* et *ôpū tamarii* élargi et restreint. Le fondement minimal de cette intégration fonctionnelle est le *ôpū tamarii* constitué de l'unité des frères et sœurs. Or, c'est justement cette « unité » que le pluralisme sociologique et juridique contemporain rend problématique puisque le droit étatique de la filiation introduit des distinctions entre les différents enfants (naturel, reconnu, légitime), qui

rentrent en conflit avec la structure unitaire traditionnelle des frères et sœurs chez les Polynésiens.

En particulier, la difficulté réside dans le fait que le concept d'«unité des frères et sœurs» n'est pas un concept de référence²⁶¹ au même titre que les termes de la parenté mais constitue plutôt une catégorie manipulable par les acteurs, dont l'usage plus flexible vient se superposer aux catégories précédentes²⁶². Non seulement des coalitions, des alliances ou des conflits permettent aux individus de se référer à l'un ou l'autre des niveaux de groupement segmenté, selon les avantages escomptés ou les objectifs poursuivis, mais la prise en compte de la loi étatique permet un jeu considérable de manipulation de la filiation.

Pour éclairer l'ensemble de ce débat, il est intéressant de procéder à nos analyses des champs sociaux en reprenant les distinctions «internes/externes» de Firth, en considérant la régulation étatique comme une influence externe et la régulation locale quant aux problèmes de l'unité des germains comme une relation interne. En effet, l'influence étatique ne considère pas l'unité des germains²⁶³ comme une donnée en soi car elle tend plutôt à introduire une hiérarchie à priori dans le statut des différents enfants selon qu'eux-

261. Au sens de Murdock (1972).

262. Le professeur Raymond Firth (1962, pp. 65-66) résume bien ce problème : « Il y a au moins quatre définitions possibles de la notion d'unité des germains. La première se confond, à l'instar de Radcliffe-Brown, avec celle de solidarité dans la mesure où les relations entre les germains sont caractérisées par des relations de coopération, d'amitié et de substitution facile en termes de relations. [...] La seconde possibilité est que les germains eux-mêmes sont unis par rapport à leurs relations extérieures, et quelles que soient leurs querelles et leurs disputes, ils se considèrent comme unis par rapport au monde extérieur. [...] La troisième possibilité est l'inverse de la précédente. Dans la société au sens large, c'est le monde extérieur qui considère les germains unis par rapport à certains objectifs sociaux, et les considère en tant que tels. Leur unité est alors traitée comme un facteur donné, comme une caractéristique première de la famille et de la parenté dans un type particulier de société [...] Dans cette perspective, l'unité des germains constitue alors une hypothèse juridique (*juridical assumption*). [...] Enfin, il reste une quatrième possibilité. L'unité du groupe des germains peut être considérée non comme un fait juridique mais comme un idéal moral. »

263. Nous avons noté au chapitre 6 que l'utilisation du mot «germain» dans le cadre de notre étude est identique à l'utilisation qu'en fait Ottino. Nous utilisons le mot «germain» également dans le sens de demi-frère et demi-sœur tant la pratique en la matière est probante et constante lorsque les enfants vivent ensemble. Sauf lorsqu'il s'agira d'être plus précis du fait des liens qu'il y a avec les terres, nous préciserons s'il s'agit d'enfant utérin ou consanguin. À part cela, le mot «germain» sera employé dans le sens que nous avons indiqué et non comme un synonyme de «*siblings*» chez les Anglo-Saxons.

mêmes sont «naturels», «reconnus», «légitimes». Ces différents statuts introduits par le système judiciaire sur le plan de la filiation se prolongent quant à l'attribution des parts d'héritage selon que celles-ci viennent, en ligne directe, du père ou de la mère (par exemple lorsque la terre vient de la mère pour un enfant consanguin ou lorsque la terre vient du père dans le cas d'un enfant utérin).

Par ailleurs, ces règles tendent à promouvoir l'autonomie de l'individu et à affaiblir celle des groupes. Dans de nombreux cas, l'unité des germains semble un idéal moral certes véhiculé par l'idéologie de la parenté polynésienne mais ne constituant peut-être pas une norme juridique en soi.

Dans ce contexte, où les relations collatérales ont pris le pas sur les relations de descendance, et si l'on considère que les catégories culturelles de la parenté sont avant tout des références mobilisables par les acteurs plus qu'une structure s'imposant à tous, il est désormais aisé de comprendre que les problèmes de filiation dans le cadre de la question de «l'unité des frères et sœurs» au sens de Ottino et Firth, peuvent se poser au niveau de la filiation :

- du *tupuna mau* : celui dont on hérite ;
- des *tupuna mau* successifs directs et collatéraux ;
- du *ôpū tamarii* proprement dit ;
- de la descendance depuis le *ôpū tamarii*²⁶⁴.

La filiation des *tupuna mau*

Lorsque l'on prend en considération les deux systèmes de normes de la filiation, le système polynésien et le système étatique d'obédience occidentale dans leurs rapports l'un à l'autre, quatre types de problèmes contribuent à brouiller les logiques d'identification dans les espaces de corésidence. Nous avons vu que les ancêtres dont on hérite sont les «vrais ancêtres» (*tupuna mau*) mais que tous les *tupuna*, même directs, ne sont pas nécessairement des *tupuna mau*.

Sur ce même plan, il existe quatre possibilités :

– le système de filiation polynésien est conforme aux normes officielles. Autrement dit, la filiation entre les revendiquants et le *tupuna mau* est à la fois reconnue en interne par les groupements et

264. Ces deux dernières situations seront analysées dans le chapitre 11 suivant.

en externe par le droit étatique. Il s'agit de la plupart des cas que nous avons vu pour Rurutu, Rimatara, Tupuai et Raivavae²⁶⁵ ;

– les normes officielles importent peu dans la mesure où l'ancêtre en question n'est pas un *tupuna mau*. Dans ce cas-là le problème ne se pose même pas car il n'y a aucune revendication²⁶⁶ ;

– les revendiquants à la tête du (des) groupement(s) considèrent un parent comme un *tupuna mau* mais les règles officielles de filiation ne s'appliquent pas à lui. Dans ce cas, la revendication en interne par rapport aux groupements n'est pas conforme en externe avec l'application du droit étatique ;

– les normes officielles considèrent comme légitime un *tupuna* tandis que celui-ci n'est pas un *tupuna mau*. Autrement dit, officiellement, la revendication est tout à fait valide mais elle ne l'est pas d'un point de vue culturel²⁶⁷.

Ayant déjà étudié la première possibilité²⁶⁸, et la seconde rejoignant dans son principe la troisième, ce sont particulièrement les deux dernières situations que nous allons maintenant passer en revue.

Antagonisme des *tupuna mau* et des normes officielles

L'intervention du droit officiel dans le champ foncier nous amène à distinguer deux problèmes qui sont liés dans la mesure où ils prennent forme dans le cadre d'un *ôpū* :

– le problème de la filiation d'un *tupuna mau* ;
 – le problème de la filiation d'un *tupuna* collatéral également considéré comme *mau*.

La vérité sur l'histoire des groupements est difficile à établir, d'une part parce que la très grande mobilité des groupements, la succession des accueils et des déplacements suscitaient des changements d'identité et l'occultation de situations sociales antérieures, et d'autre part parce la situation contemporaine s'est accompagnée

265. Voir le chapitre 9.

266. Ce n'est qu'à posteriori que l'on peut constater si le problème s'est posé ou non car ainsi que l'a remarqué Ottino, tout est affaire d'hypothèse dans cette histoire. Voir la suite.

267. Il existe en réalité une 5^e possibilité, théorique en Polynésie : l'unité des germains est reconnue en externe par l'influence étatique et n'est pas reconnue par les groupements.

268. Chapitres 8 et 9.

d'une déperdition du savoir. Cette situation contemporaine caractérisée par l'application de la loi officielle rend caduque les logiques identificatoires de l'organisation sociale ancienne. Nous avons noté précédemment que le nœud du problème en matière de filiation résidait dans le statut qu'il convenait d'accorder aux ancêtres dont on hérite (*tupuna mau*) lorsque ceux-ci n'étaient pas reconnus par le droit officiel. La résidence s'inscrivant dans une temporalité équivalente à celle d'un groupement comme le *ôpū fetii*, c'est donc particulièrement lorsque les revendications s'expriment dans le cadre du *ôpū*, entre plusieurs *ôpū tamarii* de tête, que s'ouvre un large éventail de normes contradictoires et de références normatives possibles. Dès lors, les membres des *ôpū tamarii* de tête choisissent d'exercer leur responsabilité individuelle en connaissance de cause. Dans cet esprit, Tavita à Raivavae, un fin connaisseur de la question pose bien le problème de l'utilisation du code civil du point de vue polynésien, aujourd'hui :

«Je connais un peu le code civil, c'est surtout par la pratique, le travail de terrain que je connais bien. Admettons que je connais bien le code civil et c'est parce que je connais et que si j'ai un esprit mal-faisant, je vais profiter du fait que les autres sont dans l'ignorance pour les écarter. Je connais beaucoup de choses et je vais faire disparaître certains. C'est ce qui est en train de se passer. Il faudrait que celui qui connaît, ne fasse pas disparaître. Il ne doit pas profiter de la situation, c'est profiter de sa connaissance pour marcher sur la tête des autres... Il y en a qui profitent. Il y a des Tahitiens qui sont très malins. Ils sont intelligents et ils en font usage pour faire du mal !»²⁶⁹

Le caractère conflictuel des rapports sociaux à l'époque pré-européenne a été favorisé par le droit officiel qui ouvrait l'éventail des choix possibles en matière de revendication. La référence à des normes contradictoires rendait possible une plus ample divergence des récits historiques familiaux (qui sont d'ordre privé) sans que l'on puisse considérer le tribunal comme un lieu public où se noue la consensualité des rapports sociaux.

269. (*Tē ite rii nei vau i te ture farāni. Maori na te rave, na te ôhipa rave taù iteraa maitai. Ia parau māi vau, e ite maitai vau i te ture farāni, e no te mea ra e, e ite vau, e ia ino tâu manaò e haamoè vau ia rātou, e haapae vau ia rātou. Tera te huru tei haere nei ra. Ei mea tiā atoà iana e ite, aita òna e haamoè. E mea tiā òre tana faarapuraa. Tē vai nei te mau taata tei faarapu. Tē vai nei te mau taata tahiti, e māramarama rātou, e rave rātou no te faatupu i te ino).*

Le tribunal ne représente pas un espace public anodin ou comparable à l'espace local traditionnel ou coutumier. Il est porteur de normes. Le tribunal, par la relation triadique qu'il implique, normalise les relations²⁷⁰. La normalisation introduite par les distinctions faites entre les enfants entre en conflit avec les modalités traditionnelles d'élaboration des règles consensuelles. Dès lors, on saisit la variété des réactions contradictoires lorsque les membres sont convoqués au tribunal du fait de la revendication exercée par un *ōpū fetii* sans que ce dernier en ait prévenu les autres. La crainte de «ne pas être appelé» est aussi forte que celle «d'être traîné» devant le tribunal. La pacification des rapports sociaux n'empêche pas que la revendication des terres devant le tribunal soit symboliquement apparentée à une véritable déclaration de guerre. Présenter des récits historiques divergents aux références normatives multiples, dans le cadre d'un espace public officiel, expose de toute évidence à une possible humiliation.

Nous avons expliqué que l'hétérogénéité des histoires s'inscrit d'abord dans un espace privé, celui du *ōpū fetii*. À l'époque préeuropéenne, l'espace public était surtout localisé dans les lieux de co-résidence où des institutions spécifiques prenaient le relais des sphères privées (le *marae arii*, ou le conseil des chefs Areautea comme à Rurutu). Ces institutions ayant disparu, la question est donc de savoir si, dans la situation contemporaine, il existe encore un espace où l'hétérogénéité des versions historiques familiales coexiste avec des formes publiques de consensus. Y a-t-il encore des espaces publics où sont actualisées les versions autorisées des histoires familiales ? Il nous faut alors nous tourner vers les sphères d'opération spécifiques et novatrices que représentent les associations qui regroupent un *ōpū* (exemple de Tupuai) ou plusieurs *ōpū* (exemple de Rapa)²⁷¹. L'association «Oparo - Paruru no Rapa» regroupe prati-

270. J. G. Belley (1977), pp. 214-221, remarque pertinemment que le recours au système judiciaire dans le cadre de la régulation sociale des conflits, a des effets sur la régulation elle-même. Dans cette perspective, cela entraîne un phénomène de «triadisation» impliquant : la modification de l'interaction, la réduction de la maîtrise des parties sur le processus de résolution des conflits et une certaine normativisation de la régulation.

271. Notons que l'importance aujourd'hui donnée à ce que nous désignons par «relations foncières» n'est peut-être que le fruit de la situation présente. Il n'est pas dit que l'investissement émotionnel et identitaire que représente la question foncière aujourd'hui eût été la même à une époque ancienne.

quement tous les membres non résidents partis depuis longtemps de leur île d'origine et venus s'installer à Papeete (soit à 1 400 km de chez eux), les membres non résidents domiciliés par leur *ōpū fetii* (famille élargie) respectifs et des membres résidant effectivement à Rapa²⁷². L'association de Tupuai recense les mêmes catégories de personnes que précédemment sauf que le point de départ est à la fois plus réduit et moins éloigné dans le temps car il s'agit d'un *tupuna* (ancêtre) ayant revendiqué des droits fonciers lors de la procédure des *tōmite* au siècle dernier²⁷³.

272. Les règles formelles de l'association Oparo.

Comme celle de Tupuai, cette association a son siège social à Papeete, Tahiti.

L'association fut fondée le 8 septembre 1991 sur le principe d'une association de type «loi 1901» et a pour objet : *«la Protection et la Défense de l'île de Rapa et des intérêts de ses ressortissants de souches rapaiennes»*.

Les buts de l'association sont explicites dans le cadre de l'article 12 : *«Cette association a pour but de rassembler les propriétaires et ayants droit de souches rapaiennes afin de leur venir en aide pour la protection des intérêts de Rapa et de ses ressortissants.»*

Sa mission implique aussi une action d'assistance en cas de problème (article 8) : *«L'association pourra, en cas de besoin et sur décision du bureau venir en aide aux familles nécessiteuses ou connaissant une situation difficile suite aussi à des catastrophes naturelles»*.

L'association de Rapa poursuit donc des objectifs qui semblent beaucoup plus larges que ceux de l'association de Tupuai car, par ailleurs, c'est toute la population de Rapa qui est potentiellement concernée comme en témoigne l'article 3 : *«L'association se compose de membres originaires de Rapa, propriétaires et ayant droit de souches rapaiennes.»*

Dans cette perspective, l'association est beaucoup plus soucieuse que celle de Tupuai de connaître les opinions de ses membres à Rapa. L'article 4 précise en effet : *«[...] Une consultation à domicile sera acceptée pour les membres de l'association résidant à Rapa»*.

Les règles de l'association de Tupuai ne stipulent rien à propos de la rétribution des membres, celle de Rapa est au contraire des plus explicite (article 5) : *«Les membres de l'association ne peuvent recevoir aucune rétribution en raison des fonctions qui leur sont confiées.»*

Sur le plan foncier, l'article 12 de l'association de Rapa ajoute : *«... En aucun cas les biens personnels, propriétés et immeubles des propriétaires et ayants droit de souche rapaienne ne sauraient être mis en cause par l'association»*.

273. Les règles formelles de l'association de Tupuai.

Les trois premiers articles nous donnent à eux seuls une grande partie des finalités de cette association.

L'article 1 stipule :

«Il est constitué sur le Territoire de la Polynésie française, une association formée des membres des familles concernées par les buts de l'association».

L'article 3 est des plus explicites sur les buts de l'association :

Cette association à caractère familial a pour but de mener dans l'intérêt de ses membres, et de leurs familles une action de solidarité et d'entraide visant notamment :

- 1) la protection de l'environnement ;
- 2) la défense des intérêts des copropriétaires ;

Les deux associations ne s'inscrivent pas dans la même temporalité historique. Le temps mythique valorise l'origine commune des habitants de Rapa depuis le légendaire héros Kaianu et constitue la référence explicite dans laquelle s'inscrit l'association. Roti, présidente de l'association, explique à cet effet :

«Avant, c'était des chefs (*rangatira*) et pas des rois. Ils se faisaient la guerre et tous les hommes ont été tués. Il resta une femme qui cacha son fils du clan des Kaianu à Ngaitapona. Puis, cette femme prit pour époux son fils. Ils eurent sept garçons. L'homme a alors entraîné ses fils pour reprendre la direction du pays. C'était des hommes très très grands. Une nuit, ces hommes sont allés dans le village où les *gnailapoua* festoyaient. Ces gens mangeaient en jetant le «taro» dans leur bouche. Puis les Kaianu ont appâté les hommes pour qu'ils les suivent dans la mer et les tuer car les Kaianu étaient des hommes plus grands et les autres étaient plus petits. Et c'est comme cela que les Kaianu ont repris le pouvoir à Rapa et sont restés avec les femmes de Rapa.»

La structure dialogique de ce récit identifie l'existence des Rapa à un combat originel qui fonde la légitimité de leur alliance avec les femmes. La constitution de l'association de Tupuai renvoie à une temporalité plus immédiate car celle-ci définit son origine par le *tupuna* ayant revendiqué des droits fonciers au siècle dernier. Elle porte le nom de ce *tupuna*, une femme. Dans les deux cas ci-dessus, les réunions foncières à Tahiti, à Tupuai et à Rapa sont les moments où le rappel de l'origine commune est actualisé dans et par les interactions sociales. Le rappel de l'origine commune renvoyant à une temporalité mythique à Rapa est ce qui permet à cette organisation

3) la consultation de tous dossiers concernant toutes opérations foncières, économiques et sociales visant l'intérêt de la famille ;

4) l'épanouissement physique, moral, et culturel de ses membres ;

5) la revendication de toute propriété tombée dans l'oubli dans les affaires administratives ;

6) de favoriser la redistribution des terres au sein de la famille.

L'article 2 indique :

«L'association prend la dénomination suivante : suit le nom du *tupuna* à l'origine du ôpû en question (et donc des cômite au début du siècle)».

L'article 6 vient préciser les articles 1 et 2 :

«L'association se compose de membres issus de l'arbre généalogique des familles concernées par l'association [...]».

Pour être membre, il faut être présenté par deux membres de l'association et agréé par le conseil d'administration».

de combattre l'administration publique en matière de filiation et de justifier le fait que l'organisation institutionnelle traditionnelle (plus simplement, le système coutumier), ne fait à priori aucune différence entre les enfants²⁷⁴.

Le travail sur une version autorisée de l'histoire est tout aussi apparent dans la sphère associative de Tupuai qui s'inscrit bien dans le contexte du pluralisme sociologique et juridique actuel. Ainsi que l'explique à la fin d'une réunion organisée par l'association de Tupuai, un des membres d'un *ôpū tamarii* de tête «légitimé» (par les actes d'état civil) :

«Cette personne a eu un enfant avec cette personne-là. Ses enfants ont des enfants qui ont eu des enfants et qui se sont mariés par la suite et là, il n'y a plus rien à l'état civil, mais nous savons pertinemment que ces enfants qui étaient là ce soir sont de notre famille. Ils appartiennent à notre famille, ce sont nos cousins. Si la majorité est contre, alors je suis la majorité. Contre la majorité on ne peut rien faire. Il faut éviter les bagarres».²⁷⁵

274. Nous sommes conscients des différentes définitions que Le Roy et Wan (1982) donnent aux concepts de «droit traditionnel», «droit coutumier», indiquant que le «droit traditionnel» est celui qui date de l'époque préeuropéenne, le «droit coutumier» étant mis en place à l'époque de l'acculturation, avec l'avènement de l'État colonial. Prenant en compte la situation polynésienne, Saura (1995) distingue quant à lui trois situations différentes : le «droit traditionnel» avant l'époque des contacts, le «droit néo-traditionnel» pendant la période missionnaire et le «droit coutumier» lors des codifications. Remarquons que ces découpages conceptuels s'effectuent sur un axe diachronique. Le problème est de savoir dans quelle catégorie entre le «droit non officiel» aujourd'hui ? On ne peut pas échapper à la question en cessant de la traiter sur cet axe et en prenant un axe synchronique : droit «officiel», «non officiel». Si nous prenons le «droit coutumier» des autres pays du Pacifique érigé en loi officielle, on s'aperçoit que continue à subsister une coutume ou une tradition non officielle. Notre opinion est qu'il s'agit toujours d'un droit traditionnel dont le contenu a évolué tout en gardant une logique fondée sur les principes même de ce droit traditionnel. Cet aparté ne résout rien, car il faut s'interroger sur la validité des principes qui demeurent parfois ambigus. Cela lève en tout cas un type spécifique d'ambiguïté. Notons toutefois que dans cette hypothèse, ce droit «traditionnel» est tout aussi moderne que n'importe quel autre droit dans la mesure où il est contemporain de la modernité.

275. Vue de l'extérieur, l'île de Tupuai a souvent la fausse réputation d'être une île où les habitudes sont plus individualistes. Certes, en contrastant les habitudes des personnes de Tupuai avec celles des gens de Raivavae et de Rurutu par exemple, la mentalité apparaît effectivement comme plus individualiste, tandis que les personnes de Rurutu semblent plus solidaires. Il s'agit ici de nuances locales perceptibles entre certaines îles sans que l'on puisse généraliser une telle impression.

À Tupuai, l'île la plus grande de cet archipel, les habitations sont plus dispersées tout autour de l'île. Même la capitale de Mataura à Tupuai dont les habitations sont très dispersées, n'a

Tavita, soixante-quatre ans, dont le groupement n'a jamais partagé les terres jusqu'à présent, m'explique alors que son groupement (il s'est alors référé à la famille Mahaa) n'a jamais partagé les terres depuis le *tōmite*²⁷⁶ :

«Il n'y a pas de problème dans les familles, le problème vient du code civil d'avant»²⁷⁷

Le problème soulevé par Tavita réside dans le fait que le code civil, notamment avant la loi de 1972²⁷⁸, attribuait des parts d'héritage différentes selon que l'on était un enfant naturel, reconnu ou légitime. Tavita, concerné au premier chef, percevait bien la difficulté de la situation. Sachant que les *tōmite* remontent au siècle dernier, et que c'est aujourd'hui que ce groupement correspondant à un *ōpū* partage les terres entre plusieurs *ōpū fetii*, la question est de savoir s'il convient de considérer tous les *tupuna mau* sur le même plan indépendamment de leur situation éventuelle vis-à-vis des principes

rien à voir avec la vie villageoise de Moeraï à Rurutu, de Amaru à Rimatara ou de Rairua à Raivavae. Dans ces derniers cas, les habitations sont vraiment très proches les unes des autres. Parfois plusieurs maisons sont enfermées dans une même enceinte. Un muret (*dua*) blanchi à l'eau de chaud ou récemment repeint avec de la peinture blanche est à mi-hauteur d'homme. Il y a une ou plusieurs entrées ouvertes sur le devant ou sur le côté du muret. À l'arrière du jardin, on trouve parfois une tombe ancienne encore couronnée de fleurs ou sur laquelle poussent des fleurs sauvages blanches ou violettes, un pied de *tare tahiti* (fleur tahitienne) à proximité.

276. Ce jour-là, Tavita se tenait sous un arbre à côté de sa maison à Rairua et j'en ai profité pour discuter avec lui. Je connaissais sa généalogie «officielle» grâce au travail que j'avais réalisé sur les dossiers fonciers au SAT (il réapparaît dans au moins deux groupements de parenté, Mahaa et Tau à Tauhaa) mais je ne voulais pas le lui dire si lui-même n'avait pas le désir de m'en parler directement. Il est par ailleurs très facile d'attirer l'attention d'un interlocuteur polynésien pour entamer une conversation : on commence par parler de pêche (pour les hommes) ou de plantes ornementales, médicinales et comestibles (pour les femmes), de nourriture dans tous les cas. À ce moment-là, Tavita devenait absolument intarissable. Progressivement, la conversation dérivait alors sur les questions de terre.

277. (*Aita e fifi i roto i te mau ōpū fetii ; te ture farani i te matamua, te fifi*).

278. Nous n'ignorons pas qu'il existe une procédure assez simple en droit français (la possession d'état) pour réexaminer les liens de filiation qui se posent. Le problème est que les pratiques individuelles et collectives que nous observons se servent assez peu de ces outils juridiques, sauf s'ils bénéficient des conseils d'un avocat «éclairé». Le problème qui nous intéresse est moins de faire un «état du droit» que de comprendre la «pratique du droit» par les usagers, en Polynésie française. Pour ces deux définitions, voir É. Le Roy (1999), en particulier pp. 198-201. Pour une illustration de cette différence aux îles Sous-le-Vent, voir Rousselin (1989).

du code civil. Ainsi, la loi officielle, par l'influence qu'elle exerce dans les champs sociaux, superpose un schème temporel spécifique à celui qui continue d'être en vigueur dans ces champs sociaux.

Dans le cadre polynésien, on pourrait concevoir, en reprenant une image, que la diachronie est dans la synchronie puisque le passé se décide au présent. C'est là une perspective très différente de celle du droit officiel selon laquelle les actes doivent être jugés selon la loi qui s'appliquait à l'époque des faits. Dans la conception étatique, ce dernier découpage ignore donc que les descendants sont aujourd'hui en train de choisir et de prendre des décisions se rapportant à la filiation. Le découpage chronologique du temps en passé/présent fait fi du fait que les descendants sont prioritairement reliés à une chaîne généalogique que remettent en cause les règles officielles de la filiation²⁷⁹. Or, ce qui est en jeu dans le cadre des revendications foncières, c'est cette conception polynésienne du temps où la référence au passé est sans cesse actualisée dans le présent.

L'identité à laquelle on se réfère et qui prend son origine chez un *tupuna* se manifeste avec d'autant plus de vigueur que les règles officielles provoquent l'interruption de cette continuité. Autrement dit, la version autorisée des ancêtres communs implique de considérer les ancêtres dont on hérite comme de vrais ancêtres (*tupuna mau*), tandis que la prééminence de la loi dans les champs sociaux accélère plus qu'elle ne provoque la divergence des versions autorisées²⁸⁰. Cela est parfaitement clair en matière de filiation, et Tavita, par expérience personnelle, explique le problème de reconnaissance posé au sein de son *ôpū* :

«Dans notre famille, on a des cas avec des enfants naturels, adultérins, reconnus, *faàamu*, légitimes. Pas dans notre famille les (X) mais dans d'autres. Il y a eu des enfants qui ne sont pas nés dans le ma-

279. Sur la notion ou la représentation mentale du temps chez les Polynésiens, il est utile de se référer à B. Saura (1994), S. Tcherkézoff (1998 a), L. Pelzer (1998 b).

280. Comme l'indique Tcherkézoff S. (1998 a), il convient d'éviter une comparaison binaire (passé/présent) entre deux modes de conception du temps (l'un polynésien, l'autre occidental), ce qui aboutirait à une situation «inconclusive». Dans cette perspective, note Tcherkézoff, les qualifications (temps, espace) : «appartiennent à une catégorisation occidentale, qu'on ne peut guère éviter dans le discours descriptif. Mais il faut prendre garde au piège : ces catégories sont dénuées d'une orientation de valeur...» Dans le même sens, É. Le Roy (1995) indique dans cette hypothèse qu'il faut, en fait, changer de matrice spatio-temporelle.

riage. Au Fichier au Palais de Justice, tu ne trouveras pas leurs noms !
 Au code civil ces gens-là n'existent pas !²⁸¹

Il se trouve que le pluralisme lié à la coexistence de deux systèmes de normes ouvre la porte aux abus, comme l'indique Teiho de Rimatara, sur un ton apitoyé :

«J'ai une grand-mère à Rimatara qui s'appelle «Vehi». Elle a perdu ses terres à cause de ce problème de code civil ! Comme elle est «*māōhi*», tu ne vas pas me dire qu'un «*māōhi*» va aller lire le code civil ! Elle est décédée dans les années 70. Elle m'a dit qu'elle a perdu ses terres parce qu'un cousin dont je ne vais pas citer le nom, l'avait roulée dans la farine. J'ai fait des recherches pour savoir comment il s'y était pris. Les autres disaient qu'elle n'a pas été reconnue. D'après mes recherches, j'ai retrouvé un papier faisant état qu'elle a été reconnue par son père, mais aller refaire... On n'a pas besoin de ces terres-là ! Elle a souffert à cause de ça, parce qu'elle ne connaissait pas et par conséquent elle n'avait aucun moyen de se défendre... Ceux qui connaissaient bien la loi... C'est pour ça que je te dis, les notaires, les avocats, les juges mêmes ont provoqué des malheurs dans les familles».²⁸²

Ce qui est particulièrement instructif dans ce passage réside dans le fait que c'est un *mootua* (petit-enfant) qui parle, Teiho, âgé d'environ soixante ans. Profiter (*tāviri*) de la situation en s'appuyant sur les règles formelles du code civil est considéré avec dégoût. Teiho en tient rigueur à son cousin sur cette question et depuis longtemps. Si Teiho avait été plus jeune (vers trente ans), il aurait réagi sans doute plus violemment envers ce cousin dans ses paroles comme dans ses propres actes. Toutefois et contrairement aux îles du Vent, il ne s'agit pas d'un cas très répandu aux Australes.

281. (*I roto i to mātou ōpū, ua itehia te mau tamarii motoro, motoro iteahia, faaāmu, tiamā. Eere ra i roto i to mātou ōpū fetii, i roto i vetahi ra. Ua itehia te mau tamarii aita i fanauhia i roto i te ipoipo raa. Tei te Fichier, aita ta òe e nehenehe e noà ta rātou iōa. I roto i te ture farāni, e taata ora òe rātou.*)

282. (*E Metua rāūu vahine toū i Rimatara, o Vehi tona iōa. Ua moē tona fenua nō tera ture fārani. Mai te mea ra e, e taata māōhi oia, aita òe e parau mai ia au e, tō taiō ra te māōhi i te ture farāni !?! Ua pohe òna i te mau matahiti 70... Ua parau mai òna ia au e, ua moē tona mau fenua, no te mea e, na hōē fetii i faarapu iana i te ture farāni. Ua imiroa vau no te ite e ua nāfea ra tana faatupuraa i tera òhipa ra. Tī vai ra te tahi taata tei parau e, aita òna i iteahia mai. Mai taū imīraa, ua ite vau i te hōē pāpāi tei parau tana iteahia ra e tona papa...*)

Aita mātou e hinaaro i tera mau fenua. Ua māiui roa òa i tera ffiti, no te mea ra e, aita òna i ite, no te reira aita e ravea no te paruru òia iana. Te mau taata e ite maitāi rātou i te ture farāni... Nō reira e parau mai vau ia òe, e faatupu te mau noterā, te mau pāruru, te mau haava iho ra, i te āti i roto i te mau ōpū fetii.)

Compte tenu de la situation actuelle de pluralisme, le problème de règles antagonistes peut se poser non par rapport aux *tupuna mau* (vrais ancêtres) directs mais par rapport à des *tupuna mau* collatéraux, à l'intérieur du *ôpū*. Les choix opérés par les membres des groupements segmentés se rapportant à un *tupuna mau* n'impliquent pas seulement les descendants directs mais également des collatéraux, en particulier lorsque différents *ôpū fetii* (le groupement comprenant l'ancêtre et les trois générations qui en sont issues) sont compris dans la situation. Cette situation implique des relations entre collatéraux et des décisions qui se situent à différents niveaux : dans le cadre d'un *ôpū tamarii* (les enfants germains, consanguins, utérins ou adoptés à la mode locale) et entre des membres de *ôpū tamarii* de tête (comme précédemment, comprenant les deux générations en dessous). Tavita indique :

«Tu es un enfant illégitime mais on sait que tu es l'enfant de cette personne qui est mon frère par exemple, et nous, on respectera. Ce n'est pas le cas de tout le monde. Il y a ceux qui appliqueront bien le code civil alors là, tu n'es pas reconnu, tu n'es rien du tout, tu n'existes pas.»²⁸³

Ce passage pourrait prêter à confusion sachant que les Polynésiens désignent par «frère» une large variété de personnes : aussi bien les frères de sang les plus proches que les seconds et troisièmes cousins se situant à un même niveau de génération collatérale. Toutefois, le champ des frères avec qui on hérite n'est pas extensible à l'infini et ne déborde pas le cadre du *ôpū*. On perçoit ici tout l'enjeu posé par l'organisation sociale actuelle. Si le code civil est respecté, le «frère» en question n'entrera pas dans la succession, dans le cas contraire il sera vraiment reconnu en tant que «frère» au sens de la parenté et de celui des terres. Il ajoute en effet :

«Dans cette famille-là, il ne reste que mon papa, une autre famille Paea et une autre Teurio et les Tetuamanuhiri, légalement il y a trois personnes au Fichier du Palais de Justice. Il y a deux autres qu'on ne retrouve pas mais que nous, nous connaissons. Ils sont absents du Fichier et quand tu fais la généalogie, tu ne peux pas faire la leur, ils n'existent pas !»²⁸⁴

283. (E tamarii tiāmā òre òe, tera ra e ite mātou e tamarii òe no tera taata, toū taeàe. E faatura mā-tou. Eere mai tera te huru a te mau taata atoà. Tē vai ra te tahi te tāpīri atu ra i muri iho i te ture farāni. I te reira, aita òe e iteahia, e taata riri oioi òe, e taata ora òre òe).

Le rôle de l'État dans le champ foncier n'est pas sans effet sur les configurations des relations sociales. Sachant que l'enjeu implique des relations entre collatéraux, même la reconnaissance de la descendance d'enfants (*tamarii*) d'un *ôpū fetii* donné implique l'accord des autres *ôpū fetii*. Cela est très clair dans le cas de Tavita et, deux ans plus tard après notre première rencontre, à son retour de Raivavae il m'explique :

«Il y a deux mois j'étais à Raivavae. J'ai rencontré un vieux là-bas du nom de Teurio. Nous sommes apparentés avec cette personne-là, j'ai discuté avec lui... les enfants, il y a deux familles qu'on doit mettre dans le partage. Ils sont le sang de cette personne. Le code civil ne reconnaît pas le sang mais nous, les «*māōhi*», nous reconnaissons le sang. Ici, c'est le sang de cette personne, c'est notre sang à nous, c'est notre famille et ils ont droit à leurs parts...»²⁸⁵

Les autres *ôpū fetii* sont donc impliqués dans la reconnaissance des enfants non reconnus par le code civil, d'un *metua rāū*. Étant donné que les revendications des terres concernent des groupements et non des individus, on s'aperçoit donc de tout l'enjeu du problème : suivre le code civil comme l'a dit Tavita s'apparente à détruire une logique autochtone, à détruire les familles au pire ; au mieux, à confiner les partages dans la clandestinité.

La prise en compte des normes non officielles en matière de filiation dans le champ social, a parfois entraîné une réflexion quant aux modalités d'application du droit formel. En effet, un avocat comme Philippe Rousselin, qui a dirigé l'antenne du SAT aux îles Sous-le-Vent, pose le problème du point de vue de l'État. Il écrit :

«Les biens provenant des ancêtres sont des terres qui, pour les Polynésiens, constituent des propriétés collectives familiales... qui appartiennent aux diverses souches de la famille issue du *tōmīte* à égalité entre elles... Si l'une des souches est éteinte, les autres souches se partagent les récoltes de l'ensemble de la propriété à égalité

284. (*I roto i tera ôpū ra, toū papa noa te toē, te tahi ôpū Paea e te tahi Teurio, e vetahi atu ra, te mau Tetuamanuhiri. E piti te toē i moē hia na te Fichier, e ite ra mātou ia rātou. Ia tuatāpapa ÷ e i ta rātou ihotataū, aita e nehenehe e rave ta rātou, aita ta rātou oraraa.*)

285. (*I piti avaē i mairi anei, tei Raivavae vau. Ua fārerei vau i te hōē Metua rāū, O Teurio tona ÷. E fetii mātou, e ua parau parau māua... te mau tamarii, e piti ôpū fetii tā mātou e tuu i roto i te parau faufaa e tiā ai. E tōtō rātou no tera taata. Aita te ture fārani e ite i te tōtō, mātou ra, te mau māōhi, e ite mātou i te tōtō. I teie huru, e tōtō rātou no tera taata, tō ta mātou tōtō no roto mai i ta mātou Tupuna mau, e tiā rātou i te rave ta rātou tufaa.*)

entre elles quel que soit le degré occupé par le de cujus dans la souche éteinte. La succession collatérale s'effectue par souche familiale... En droit français, il n'en va pas ainsi. On distingue les collatéraux privilégiés pour lesquels la succession s'effectue par souche familiale et les collatéraux ordinaires où la succession obéit à la règle du degré... Appliquer d'office, sans nuances, la règle métropolitaine excluant la représentation pour les collatéraux ordinaires, n'est pas admissible dès lors que la situation juridique est différente... Cette pratique, qui paraît évidente aux intéressés, veut qu'une souche étant éteinte, quel que soit le degré du de cujus, les autres souches familiales restent seules propriétaires à égalité entre elles, ceci en ce qui concerne les biens venant des ancêtres... Il est possible que si on devait retenir le principe métropolitain de la non-représentation pour les collatéraux ordinaires, cela serait très mal perçu par nombre de familles. Il est possible que cela puisse entraîner des réactions imprévisibles dans certains cas. Faire comprendre aux co-indivisaires qu'une terre «*fetii*» (une terre des ancêtres à caractère familial) puisse être partagée autrement qu'à égalité entre les souches familiales, qu'une souche familiale éteinte puisse profiter à un oncle encore en vie et pas aux autres souches familiales, n'apparaît pas comme évident²⁸⁶.

Rousselin insiste bien ici sur le fait que les terres provenant des ancêtres doivent être catégorisées de manière différente que les autres car tous les groupements sont appelés à succéder. La spécificité de la situation juridique tient tout autant au fait qu'il s'agit de raisonner en terme de groupement, d'adopter une catégorisation autochtone du patrimoine foncier qu'au fait que c'est aujourd'hui (*hic et nunc*) qu'il s'agit de se décider quant aux choix des règles à suivre²⁸⁷. Au-delà des considérations immédiates se rapportant aux

286. Rousselin (1989). Soulignés de nous.

287. Ce sont en fait deux systèmes de comports de parenté pour compter les degrés de parenté qui s'opposent implicitement ici. Voir à ce titre, le numéro spécial de l'Homme «*Question de parenté*» (2000, n° 154-155, pp. 721-732, le glossaire de la parenté). D'une part, dans la conception polynésienne, c'est le système canonique qui est privilégié. «Il prend le couple, source de la parenté commune, comme point de départ. Dans ce système, on compte les degrés par tranche générationnelle et non par le nombre de liens d'engendrement. Les frères et sœurs sont parents au premier degré, les cousins germains au deuxième, les cousins issus de germains au troisième degré et ainsi de suite». Tandis que dans le système civil ou romain, «le mode de computation... fait que le degré de parenté dépend du nombre de lien d'engendrement séparant deux personnes tout en passant par l'ancêtre commun. Mon cousin germain est mon parent au quatrième degré, mon neveu l'est au troisième».

normes de filiation, l'organisation judiciaire se trouve bien dans une situation dans laquelle ses normes sont incapables d'*incorporer* les principes du système de filiation indifférenciée et le rapport qu'entretiennent les Polynésiens avec le temps en référence aux ancêtres.

Dans le même sens, l'intervention des juridictions civiles aujourd'hui dans le champ foncier rend très ambiguës les modalités par lesquelles s'élabore une généalogie officielle. Dans cette perspective, les problèmes que posent les différents statuts des «enfants» sont illustrés dans le cadre même d'un service parajudiciaire. Il est en effet particulièrement intéressant de relever l'attitude d'un agent foncier (AF) ayant travaillé vingt ans au Service des affaires de terres (SAT)²⁸⁸. Il y a encore peu de temps, le SAT était dirigé par un avocat sous les ordres duquel, les AF étaient notamment chargés de réaliser les généalogies pour les familles²⁸⁹. Une fois le dossier constitué (généalogies complètes et parcelles de terres identifiées), l'avocat avait ensuite pour mission de défendre les prétentions des «ayants droit» devant le tribunal, parfois en présence de défendeurs, parfois, lorsque tout le monde était d'accord, uniquement pour faire avaliser une revendication ou un partage par le tribunal. Or, lorsque aucune mention n'était faite sur l'acte de naissance d'un *tupuna mau* ou sur celui de ses enfants, c'est-à-dire lorsque les enfants n'étaient ni reconnus, ni légitimes, ces enfants étant eux-mêmes des *tupuna mau* par rapport aux revendiquants aujourd'hui, cet agent foncier indiquait systématiquement dans sa généalogie que les enfants des *tupuna mau* étaient des enfants légitimes sans s'appuyer sur aucun acte formel d'état civil.

La stratégie était la suivante : dans l'hypothèse où il y avait des membres du groupement en question qui étaient des adversaires dans cette affaire, il leur revenait à eux de soulever l'inexactitude de la généalogie devant le tribunal. Toutefois, compte tenu du fait qu'une généalogie est très longue à réaliser et nécessite un grand travail (comme nous l'avons vu dans les extraits de conversation avec Tavita) il était peu probable que quiconque s'en aperçoive. Néanmoins, si tel était le cas, cela obligeait les adversaires éventuels à ne pas se «ca-

288. Cet agent foncier est aujourd'hui décédé et c'est pourquoi nous évoquons son attitude qui modifie les modalités de l'application du code civil en matière de filiation en Polynésie.

289. Nous avons analysé ce service administratif en matière foncière dans T. Bambridge (1996 et 1998).

cher» (*tāponi*) derrière les règles d'un code pour obtenir des droits supérieurs à leurs premiers et seconds cousins et impliquait une démarche volontaire de leur part. Démarche qu'ils allaient être forcés de faire et, cette fois-ci, à visage découvert.

Officiellement, au sein du SAT, on applique le code civil. Officieusement, l'avocat chef de service du SAT n'était pas au courant des manipulations généalogiques de l'agent foncier en question ou faisait, en tout cas, comme s'il ne le savait pas. Officieusement toujours, des agents fonciers connaissaient cette pratique mais se taisaient tant le problème posé par les «*mises en acte*» de ce monsieur relevait, en fait, d'un problème de «*légitimité*» (au sens symbolique du terme). L'attitude de l'agent foncier constitue en quelque sorte le sommet d'un iceberg car tous les agents fonciers sans exception, et y compris ceux qui sont à la retraite ou qui ont changé de métier entre-temps, ont dû faire face à ce conflit de légitimité qui renvoie directement à un problème d'identité (au sens de carte d'identité comme au sens psychologique)²⁹⁰.

Selon les parties considérées, un nombre considérable de manipulations devient désormais courant. Le système d'articulation entre les deux systèmes de normes devient bancal. Beaucoup pensent qu'ignorer les règles du système étatique constitue encore la meilleure solution pour maintenir la logique des règles traditionnelles (transactions orales, partages amiables à l'initiative des groupements, etc.). Cela n'est toutefois pas complètement vrai car, notamment en raison du caractère oral des arrangements, rien ne peut empêcher à terme, les descendants de «*revenir*» sur les arrangements anciens. L'utilité de l'intervention judiciaire en matière de filiation est nettement mise en doute à Rapa où Roti Make, qui porte le nom Make, déclaré par son arrière-grand-père à sa naissance, expose :

«Maintenant c'est devenu tellement difficile : il y a des familles qui se disent, bon bien, la loi française demande un acte de notoriété, d'hérédité quand un parent meurt. Bon, on va faire ça hein, c'est à cause des terres mais à Rapa il n'y a pas d'acte de notoriété, on a les généalogies nous !...»

290. Pour ne citer que deux anciens fonctionnaires du SAT, devenus députés de la Polynésie française : Émile Vernaudeau et Michel Buillard.

D'une part, les différences entre les *parau papa* (paroles sur les généalogies) détenus par les familles et les actes d'état civil conservés par le système étatique et centralisé ne se situent pas du tout sur le même plan. Les premiers, précieusement conservés, cachés, ne sortent pas (*aita e haere i rāpae*) des groupements qui assurent la fonction de sécurisation des revendications. En raison de l'hétérogénéité des versions de l'histoire des groupements, ces *parau papa* constituent la version minimale, consensuelle de ces histoires. Les seconds «facilement» consultables sont imparfaits tant les démarches à réaliser par les membres des groupements sont lourdes et parfois omises.

D'autre part, il est absolument remarquable de noter que les généalogies des *parau papa* aux Australes (dans une moindre mesure à Rapa), s'arrêtent précisément là où commencent les revendications devant l'appareil judiciaire. Par exemple, les *parau papa* comme les *parau fenua* (parole des terres) de Rurutu, de Rimatara et de Raivavae, enregistrent les descendants aujourd'hui impliqués dans les revendications que nous avons envisagées²⁹¹. Mais il n'y a pas de continuité car les descendants de ces descendants en sont absents. Or, le problème, comme l'a justement fait remarquer Tavita au début de ce chapitre, c'est que les règles officielles et les *parau papa* diffèrent considérablement. Les *parau papa* constituent des récits intégrateurs des personnes et des groupes dans un espace socialisé, tandis que les règles officielles de filiation sont déterminées a priori indépendamment de la résidence qui ne peut être décrétée.

Le récit de Tuatomo Mairau que nous avons évoqué²⁹², qui a été fait spontanément sans que j'intervienne dans le discours, est intéressant du point de vue dialogique car il reprend en français, à titre privé, les traits majeurs des *parau papa* (parole sur les généalogies) :

«Je suis né à Rurutu. Je commence à partir de Taaroa, il était marié avec Atoa a Mara et puis Taaroa pendant sa vie faisait de la marine marchande donc il avait une goélette qui s'appelait «Vahine Avera» et en 1910 sa goélette... MAIRAU Taaroa, disparut. [...] À l'issue des mariages avec Atoa a MARA il est né MAIRAU Maimoa, MAIRAU Rua, MAIRAU Niua, il a donc eu trois fils.

Bon, Taaroa a eu Maimoa l'ainé, Rua et puis Niua, c'est nous alors. Lui (Maimoa) il a eu beaucoup d'enfants parce qu'il y a eu trois lits,

291. Chapitre 9.

292. Chapitre 9.

beaucoup de lits. Celle-là (Rua) a eu 1 lit seulement, il y a eu beaucoup d'enfants aussi. Là, il y a 1 seul garçon : mon papa. Il a eu cinq enfants dont quatre vivants.

Moi je viens de Niua, donc je parle de Niua. Niua était né vers 1890 et décédé en 1921. Il était marié avec Ateatea i te Paparaara a TEINAURI de Moerai, puis il est né Moe OPURA fils unique, c'est-à-dire mon papa. Il est né en 1918 et il est décédé en 1986 à Rurutu et moi je suis né en 1942 à Rurutu.»

La structure du récit de Tuatomo englobe quatre générations : Taaroa (*tupuna*, ancêtre), Niua (*metua rūàu*, grand-parent), Moe (*metua*, parent) et lui-même (*tamarii*, enfant). Notons que Tuatomo a lui-même trois enfants (*tamarii*) et un petit-enfant (*mootua*) de sa fille aînée. La présence du cadastre oblige à recourir à la loi officielle produisant une confusion des logiques identificatoires. Tuatomo continue :

«En 1979 mon père avait eu un problème de terre c'est-à-dire Moeopura, parce qu'on n'arrivait pas à faire le partage des terres à Rurutu. Parce que Taaroa MAIRAU n'avait pas d'acte de décès. Donc à ce moment qu'est-ce que mon père a fait ? Moeopura, il a engagé un procès judiciaire pour réclamer l'acte de décès de MAIRAU Taaroa. Alors la procédure judiciaire a commencé en 1979 et ça s'est terminé le 22 mars 1982. Donc il a eu gain de cause, il a eu l'acte de décès de MAIRAU Taaroa. Il a fait faire des partages à Rurutu et ça a bien marché.»

Dans un contexte posteuropéen où deux légitimités se superposent, la logique du *ōpū* peut être maintenue en dépit de la référence possible aux deux systèmes de légitimité. L'acte de décès devient alors un document essentiel dans le cadre de la revendication des terres par des groupements, ainsi que l'explique Tuatomo :

«Mon père a fait un recours en justice juste pour avoir son acte de décès. Une fois qu'il l'avait obtenu on pouvait lui succéder parce que quand on a cadastré les terres avant à Rurutu, l'aîné des Niua : Maimoa, il a tout cadastré sur son nom ! Sur le coup, il n'y a pas de papa à ce moment-là parce qu'il n'a pas d'acte de décès et on ne pouvait pas lui succéder.»

Ainsi que nous l'avions suggéré dans les chapitres précédents, l'origine de propriété à partir du cadastre est problématique, et ce, même si toute la population était présente lors de cette opération administrative car c'est toujours quelques générations plus tard qu'il convient de s'interroger si les personnes ont revendiqué les terres

conformément aux principes traditionnels ou non. Dans ce cas-ci, il semble que la règle de la primogéniture ancienne ait été respectée, d'autant plus facilement que des frères et sœurs (comme le grand-père de Tuatomo) étaient absents de Rurutu à ce moment-là et que Maimoa faisait partie des experts fonciers chargés de la mise en place du «cadastre traditionnel», puis du cadastre administratif²⁹³. Aujourd'hui, un *mootua* (Tuatomo) explique :

«Lui il a tout cadastré les terres sur son nom, sur le nom de Maimoa, sur le frère de Niua. Il a déshérité complètement mon grand-père, c'est-à-dire mon papa parce qu'il n'a pas l'acte de décès de Taaroa.»

À ce qui vient d'être indiqué précédemment, s'ajoute dans le passage ci-dessus, une confusion sous-jacente entre un droit de propriété sur les parcelles cadastrées et un droit d'usage. La règle de la primogéniture (dans le cadre de la revendication) est acceptable lorsqu'il s'agit bien de droit d'usage de la terre. En d'autres termes, la primogéniture est le pendant (dans le contexte polynésien), sur le plan de l'autorité, de la gestion des droits d'usage. Mais dès que Tuatomo raisonne en termes de droit de propriété, il conteste l'autorité de Maimoa (son grand-oncle) sur les groupements familiaux. Or, nous remarquons que cette contestation n'intervient pas à n'importe quel moment mais lorsque plusieurs groupements, comme les *ōpū fetii*, sont en présence. Le raisonnement de Tuatomo en termes de droit de propriété intervient aussi au moment où la propriété, à laquelle il fait allusion, appartient au *ōpū fetii* prenant son point de départ à partir de son grand-père. Si la propriété de ces terres dérive d'un individu (le grand-père), elles n'appartiennent pas en propre à un individu.

Sur un autre plan plus large, des personnes (qui constituent une minorité) ont tendance à remettre en question l'honnêteté de la mise en place du cadastre à Rurutu et à Rimatara. Il semble néanmoins que c'est mal poser le problème. Dès la mise en place du cadastre, on avait pressenti que ce type de problème allait inmanquablement se poser et, en terme de pluralisme, cela n'allait pas être immédiat mais allait justement devenir équivoque, trois ou quatre générations plus tard. Les cadastres, qu'ils soient traditionnels

293. Chapitres 6 et 7.

ou administratifs, ont plutôt été bien faits mais obéissaient d'emblée à des principes fondamentalement opposés. Ayant discuté de cette question à Rurutu, il semble que dans le feu de l'action, on ait parfois privilégié les principes traditionnels en mettant en place le cadastre «nouveau» (favorisant ainsi l'aîné) et parfois, on ait séparé les terres dans le cadre d'un *ôpū tamarii* de tête.

Les *tupuna* dont on n'hérite pas

Le cas des *tupuna* dont on n'hérite pas, est très intéressant. Ottino signale que :

«Le constat d'absence temporaire ou définitive ne peut être guère dressé qu'à posteriori, lorsqu'une personne est morte ou termine sa vie. Le fait de se fixer ailleurs ou de revenir dans l'île d'origine, dépend des circonstances des existences individuelles et non d'une décision et d'une volonté délibérées»²⁹⁴.

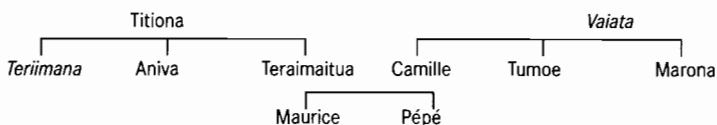
Ce constat réalisé dans les années 1970 est-il toujours d'actualité en 2000 ? Par ailleurs, ce constat au niveau individuel s'applique surtout dans les cas où le *ôpū fetii* est domicilié dans l'île considérée, comme nous l'avons évoqué dans les chapitres précédents. Toutefois, lorsque nous nous trouvons dans une situation où la domiciliation du *ôpū fetii* est problématique, parce qu'elle se situe à la limite du temps successoral polynésien, il semble que les décisions dans le cadre d'un groupement l'emportent sur les simples décisions individuelles.

Avant d'analyser un cas instructif, indiquons tout d'abord les fondements structuraux sur lesquels repose la proposition précédente. Depuis la transformation des ramages anciens en des ramages de type nouveau, c'est-à-dire délocalisés par rapport aux terres et non exclusifs dans leur recrutement, une caractéristique nouvelle dérive de cette transformation sociale et culturelle. Cette caractéristique a déjà été envisagée au cours du chapitre 6 au sujet de la discussion à propos de la notion de *faufaa fetii* (parents par le patrimoine). Nous avons remarqué d'une part que cette notion se rattache plus à un groupement qu'à un individu et d'autre part, que

294. P. Ottino (1972), p. 422.

l'on pouvait être impliqué dans autant de groupes que ceux dans lesquels on se reconnaissait comme *faufaa fetii*.

Il suffit de prendre deux exemples pour illustrer la dynamique et le fonctionnement des normes successorales polynésiennes dans cette matière. À Rurutu, il est utile de comparer deux exemples, la position généalogique de plusieurs revendiquants dont les cas sont présentés en annexe 3.



Cet exemple introduit deux distinctions importantes sur les principes de fonctionnement des revendications :

– la notion de *faufaa fetii* et les liens de filiation.

Teriimana a la possibilité de revendiquer les terres par sa mère à Rimatara et par son père à Rurutu. Par rapport à Aniva, son frère consanguin, Teriimana est *faufaa fetii* (parent par le patrimoine) avec Aniva sur les terres de son grand-père paternel à Rurutu. Mais Teriimana est également *faufaa fetii* avec ses frères et sœurs de Rimatara, par sa mère, ce qui n'est pas le cas de Aniva. Autrement dit, et ainsi que l'a déjà remarqué Ottino à Rangiroa, on peut être *faufaa fetii* avec deux personnes qui ne sont pas *faufaa fetii* entre elles.

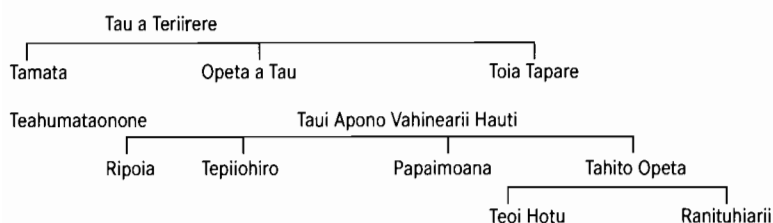
– la notion de *faufaa fetii* et la position structurale de revendication.

La position structurale de Teriimana Poetai est très différente de celle de Maurice Lenoir. L'un, Teriimana Poetai est un *tamarii* ou un *mootua* par rapport aux personnes dont il revendique les terres et figure dans la classe des *metua* par rapport à son neveu, Maurice. Ce dernier ne peut tenter de revendiquer que les terres du côté de Vaiata car son père Camille est décédé. Sa mère, toujours vivante, ainsi que ses frères et sœurs forment un *ôpū tamarii* de tête empêchant, par là même, que les générations les plus jeunes se manifestent. Lorsque les enfants de Camille Lenoir voudront demander les terres du côté de leur mère, ils auront alors affaire à tous les enfants de Titiona, excepté Teriimana dont nous avons remarqué que des terres ont été attribuées à son *ôpū fetii*.

Aussi la notion de *faufaa fetii* conjugue non seulement le cri-

tère de filiation mais également celui de la position généalogique structurale par rapport aux trois générations qui correspondent à un *ôpū fetii*. Cela confirme indirectement que la notion de *faufaa fetii* s'attache plus à un groupement qu'à une personne individuelle.

En outre, le critère de filiation ne peut opérer, dans une certaine mesure, que si le principe de résidence est par ailleurs assuré. Il convient, dans cette perspective, de prendre un exemple concernant les revendications des terres par Papaimoana Opeta à Raivavae. Papaimoana Opeta à Raivavae est dans la même position structurale de revendication que Teriimana Poetai à Rurutu, vis-à-vis de son *tamarii* classificatoire. Teoi Hotu représente ses frères et sœurs et peut revendiquer des terres de leur père Tahito décédé, tandis que Papaimoana a la possibilité d'activer d'autres liens de filiation.



Dans cette position structurale, les liens de filiation activés par Papaimoana sont au nombre de quatre. Deux terres héritées dans le *ôpū fetii* de Opeta a Tau, collectivement avec ses frères et sœurs, premiers et deuxièmes cousins par Tau a Teriirere et Opeta a Tau, et une terre par un *metua* classificatoire, Teahumataonone. Papaimoana hérite aussi d'une autre parcelle, pas dans le *ôpū fetii* de Opeta a Tau mais dans celui de Toia Tapare, un *metua rîâu* (grand-parent) classificatoire qui a *faaàmu* (adopté à la manière locale) sa mère, Apono Opeta. Enfin, les autres terres proviennent de sa propre maman *faaàmu*, Vahinearîi Hauti.

Ces constatations appellent trois remarques :

- la première remarque concerne le fait que les liens de filiation activés sont différents (*faaàmu* et descendance) et sont à différents niveaux généalogiques (de *tupuna*, *metua rîâu* à *hina* et *mootua* ou de *metua* à *tamarii*) ;

- la seconde remarque, qui n'est qu'une variation de la première, a trait au fait que les revendications se maintiennent dans le

cadre d'un temps successoral correspondant à celui d'un *ōpū fetii* où réapparait ce que Ottino nomme, au sens de Leach, le principe des «trois sangs» (*toru toto*)²⁹⁵ ;

– la dernière remarque porte sur la notion de résidence qui seule permet de faire jouer les liens structuraux de revendication et les liens de filiation. Dans l'ensemble des cas judiciaires traités, concernant Papaimoana Opeta à Raivavae, il est apparu que ce dernier ayant été *faaamu* par Vahinearīi Hauti, s'occupait surtout des terres de celle-ci. Il assurait aussi la fonction de *taata haapaō* (personne qui s'occupe des terres) de toutes les autres terres de Vahinearīi Hauti pour ses *mootua* (petits-enfants). Cependant, par rapport aux terres héritées de Tau a Teriirere, par le *ōpū fetii* de Opeta a Tau, le lien de filiation est uniquement fondé sur la descendance et est d'ordre structural.

Ayant discuté des principes de la filiation polynésienne, il convient maintenant de montrer concrètement les modalités par lesquelles les *tupuna* (ancêtres), dont on n'hérite pas, sont finalement écartés des revendications. Nous avons assisté à une «réunion de famille» (*āmuiraa fetii*) au cours de laquelle des choix ont été débattus entre les membres des familles présentes objectivant les considérations précédentes dans un ordre social historicisé. Une «branche» (*āmaa*) de la famille Hauata à Tupuai est partie depuis l'époque de la grand-mère à Tahiti et n'est jamais rentrée à Tupuai. Cette femme a eu huit enfants avec une personne de Tahiti et cinq d'entre eux sont décédés aujourd'hui. Il ne reste donc que trois enfants vivants. Parmi les cinq décédés, il y a une fille qui a eu dix-huit enfants avec un Demi chinois-marquisien. La réunion était organisée par l'aîné des dix-huit enfants de ce *ōpū tamarii* et ne comprenait que cette branche-là de la famille. Le but était de se mettre d'accord sur l'attitude à adopter en relation avec les revendications et les partages de terres entre eux et vis-à-vis des autres branches.

Au cours de cette réunion, trois questions furent débattues :

- les terres de Tupuai ;
- les terres des Marquises ;
- les terres de Papenoo.

Pour résumer la situation, les terres des Marquises viennent de

295. P. Ottino (1972), pp. 25-26, 437.

la grand-mère paternelle, celles de Tupuai de la grand-mère maternelle et celles de Papenoo du grand-père maternel. Les terres de Papenoo ont été celles qui ont suscité le plus d'animosité. En effet, ce sont les enfants de la femme du grand-père maternel qui occupent les terres et ils n'ont aucun lien de sang avec eux. La décision fut prise de porter l'affaire devant le tribunal, plus en raison de l'importance sociale que revêtait cette occupation, que parce qu'un des enfants aurait souhaité s'y installer. N'ayant aucun lien de sang avec eux, cette occupation était pratiquement qualifiée de vol (*ēiā*) par les membres du *ōpū tamarii* et il ne semblait absolument pas question de trouver un terrain d'entente. Le recours au système judiciaire dans ce cadre-là, de l'avis de la plupart des membres, n'aboutirait pas, même si au cours de la réunion les décisions les plus extrêmes furent envisagées allant jusqu'à l'emploi de la force.

Signalons dans la même optique mais sur un autre plan que, par exemple, la force publique, sauf s'il s'agit de terres à usage administratif, intervient très peu dans la pratique pour évacuer des familles entières qui se seraient vues signifier l'ordre de quitter les lieux. À Rurutu, lorsque le conflit sur les terres de Peva Iti s'est posé, les familles descendantes de Teauroa seraient intervenues d'elles-mêmes, si la décision officielle n'avait pas été suivie d'effet. Toutefois, et même dans le cadre de Tahiti et de Moorea, il est très rare aujourd'hui qu'interviennent les forces de l'ordre. Car, outre les résistances que leur opposeraient les occupants, se poserait la question de les reloger.

La question des terres de Tupuai fut rapidement évacuée. Personne n'était jamais allé aux Australes et les enfants se considéraient presque comme des étrangers vis-à-vis de leurs cousins au 3^e et au 4^e degré restés là-bas (issus de grands-parents germains). Il y a bien un frère qui avait entretenu des contacts et qui recevait occasionnellement des membres de la famille de Tupuai, mais sa position était isolée et même s'il y était allé régulièrement à une époque, il n'y avait pratiquement jamais remis les pieds depuis dix ans.

Enfin, les deux tiers du temps de la réunion portèrent sur les terres d'une île des Marquises. Il apparaissait que ce *ōpū fetii*, prenant son origine à partir du grand-père maternel, se sentait plus proche des Marquises dont il revendiquait fièrement l'origine. Ce *ōpū tamarii* de tête avait changé de nom au temps du papa et s'appelait mainte-

nant Kautai, ce qui dénote une évidente consonance marquisienne. Le plus jeune frère, Tefa, né à Tahiti, était devenu un talentueux sculpteur de pièces marquisiennes qu'il revend occasionnellement au marché. Si tous parlent tahitien, certains parlent aussi le marquisien. Lorsqu'ils reçoivent un membre de leur famille marquisienne, ils trouvent là l'occasion de ne parler qu'en marquisien, se distanciant en même temps de leurs amis tahitiens présents. L'affaire était compliquée : les terres avaient, selon des dires, été prêtées à la mission catholique et cela avait été fait oralement. Ces terres avaient été revendiquées par la mission catholique sous son propre nom. Un programme de bataille fut établi : les plus au fait de ces questions seraient chargés de faire des recherches afin de retrouver des papiers s'ils existaient encore. Puis, une fois le dossier constitué, et il apparaissait déjà volumineux, l'affaire serait portée devant le tribunal ou donnerait éventuellement lieu à des négociations avec le diocèse de Nuku Hiva.

Nous pouvons faire deux remarques à propos des terres de Tupuai :

– le cas qui semble officiellement être le plus simple a été rapidement mis de côté. La grand-mère était née comme enfant légitime, il existe un *tōmite*, et il était donc très facile pour ce *ōpū tamarii* de revendiquer sa part. Par là même, cela indique que les décisions concernant les terres ne sont pas automatiques et ont aussi un rapport avec l'identité des groupements en présence²⁹⁶ ;

– même si les terres de Tupuai ont été écartées des décisions collectives de revendication, nous remarquons que ces choix sont réalisés par les petits-enfants de la grand-mère, lesquels sont déjà pourvus d'une descendance. Autrement dit, le temps successoral qui préside à la revendication ou à la non-revendication correspond bien à celui d'un *ōpū fetii* par rapport auquel personne n'est « domicilié » car leur grand-mère était le seul lien qui les y rattachait. Le moment où la question de la revendication ou de la non-revendication apparaît, est lié à la notion de « *faufaa fetii* » (parents par le patrimoine) telle que nous l'avons développée dans les chapitres précédents. En d'autres termes, c'est à la fois avec la disparition des

296. Cela rejoint les considérations de Ottino sur « l'honnête homme polynésien ». P. Ottino (1972), pp. 427, 441 (en matière foncière).

metua rāu et lorsque les *tamarii* ou les *mootua* parviennent à la position généalogique des *metua rāu* ou des *metua*, c'est-à-dire à un âge mûr (*taata paari*) que la question se pose. Même si ce *ōpū tamarii* avait souhaité revendiquer sa part de Tupuai, c'est au nom de la grand-mère que cela aurait été fait, et cela, en relation avec les autres *ōpū tamarii* comme dans le cas Hauata à Tupuai.

Il n'est pas impossible que les autres *ōpū tamarii* ayant maintenu des liens à Tupuai ne se chargent d'une revendication des terres, de manière officielle ou officieuse. Selon l'option choisie, les conséquences ne seront pas les mêmes. Dans le premier cas, le *ōpū tamarii* Kautai sera nécessairement convoqué au tribunal. Dans le second cas, ce dernier pourra être définitivement écarté par les autres *ōpū tamarii* résidents ou domiciliés. En revanche, le problème des terres aux Marquises est très différent. Les contacts sont maintenus : l'accueil des *fetii*, l'*affectio parentalis* (*te arofa fetii*) demeure très fort et chaque période de vacances scolaires est l'occasion d'envoyer les enfants et les petits-enfants aux Marquises. Pour n'importe quel ami qui fréquente les Kautai, leur origine marquisienne ne fait aucun doute tant les signes manifestes d'identité (la langue, les tatouages, etc.) sont sans ambiguïté.

En ce qui concerne un autre *ōpū fetii* dans le même cas, le grand-père avait quitté Rurutu et les descendants ne s'y étaient jamais rendus. La plupart avaient leur vie à Tahiti. Rose-Marie, une jeune institutrice de trente-cinq ans, *mootua* par rapport au grand-père, ne comprenait même pas pourquoi ses oncles et ses tantes avaient *aitau* (usucapé) les terres de Rurutu car, affirme-t-elle en toute sincérité, «*on ne serait jamais allé les embêter*». Nous pouvons toutefois remarquer, en ce qui concerne les îles où il n'y a que le cadastre, que la revendication qui différencie alors les *ōpū fetii* est un moyen commode d'éviter les endo-ventes. Cette dernière formule est beaucoup plus susceptible de se poser dans le cadre du *tōmite*. En effet, il n'est pas impossible, par exemple pour les *ōpū fetii* «partis» de Tupuai ou de Raivavae, de demander en compensation un prix même minime de l'abandon de leurs droits sur ces terres. Dans cette optique, le choix ou non de demander ou de procéder à une endo-vente à l'intérieur du ramage dépend de multiples facteurs et notamment de la richesse de la famille, de la situation de la parcelle, etc. Même un *ōpū tamarii* très uni peut vendre ses parts à un des membres, tan-

dis que d'autres *ôpū tamarii* dont les liens sont distendus ne demandent rien.

En dépit de la permanence de la constitution d'un espace public, pour ainsi dire non officiel, il est évident que la présence du système des règles étatiques (en matière de droit des biens et des personnes) a, en même temps, transformé la dynamique de ces espaces semi-publics de construction du consensus. Dans cet esprit, Isidore à Tupuai, explique :

«...j'ai assisté aux *âmuiraa fetii* (réunions de famille) et j'ai accepté le principe. Mes frères et sœurs, mes enfants n'iront pas là-bas. Ça a été décidé que c'est à eux (en parlant des autres *ôpū fetii*). Ça tient encore la parole de la génération du niveau de ma mère. Moi, je vais accepter encore la chose. Je pense que c'est accepté, c'est une décision de famille. Les gens se plient à la décision de la famille sauf si on a oublié un autre partage. En fin de compte, tout le monde se satisfait de ce qu'il a même si ça n'a pas été homologué.»

Tavita indique à Raivavae :

«C'est difficile. Maintenant tu vois une personne aujourd'hui, elle sait quand, par exemple, c'est un étranger et qu'il ne peut pas rentrer dans cette terre...»²⁹⁷

Puis, continuant en français,

«[...] S'il est logique, il faut qu'il soit normal quand même ! Celui qui est anormal, il va tout casser. Il ne voit rien d'autre que sa terre parce que légalement il est propriétaire. La Justice va peut-être vendre !»

Le processus de fission peut être l'objet d'une dénégation interne. Ce sont alors des raisons «objectives» qui sont subjectivement mises en avant pour empêcher ceux qui sont partis depuis longtemps de revendiquer. Quel est le contenu de ces raisons «objectives» ? La taille des parcelles de terres devenues trop petites pour tous les groupements est un facteur important pour dissuader ceux qui sont partis de revendiquer :

297. (*E mea fifi roa. E ite òe te taata i teie nei, e taa ona, ia hiò te taata no rapae, aita ta na e nehe-nehe e riro ei i roto i teie fenua...*)

«Là, il n'y a pas de solution mais les étrangers, s'ils ne peuvent pas rentrer dedans, ils comprennent, les gens de Raivavae comprennent. S'il n'y a pas d'autre solution, alors là c'est la Justice. Que va-t-elle décider ? De vendre cette terre ? Moi, je dis : "Puisque tu es là, bon courage" et j'irai m'installer ailleurs !»²⁹⁸

En raison de la réglementation officielle, les processus quasi publics mais non officiels de construction du consensus ont perdu de leur fonctionnalité en ce qui concerne la chefferie ou la commune pour se déplacer vers les *ôpū* et les *ôpū fetii*. Par ailleurs, l'état civil bloque désormais toute dynamique identitaire en matière de changement de noms. Une nouvelle configuration normative des rapports sociaux apparaît alors en particulier à Tupuai et à Raivavae, îles ayant connu une réforme foncière au siècle dernier. Isidore explique :

«Ils ne sont pas les seuls propriétaires puisque ce n'est pas partagé. Le problème c'est d'abord régulariser les terres, ceux qui sont dessus, bon, on ne peut pas les bouger et au pire en ce qui me concerne, beaucoup d'entre nous, qui avons déjà quelque chose. Il faut donc libérer ces terres».

Les objectifs de l'association de Tupuai ne sont pas, comme dans le cas de Tavita, de simplement appliquer ou favoriser les normes traditionnelles mais également d'officialiser une situation où les normes traditionnelles prennent le pas. Isidore donne un exemple de ce qui se passe dans le cadre de son association :

Aujourd'hui pour une construction il faut demander l'autorisation de toute la famille, ils sont bloqués là ! L'association leur permet d'obtenir des permis de construction tant que c'est pour eux, tant que ce n'est pas pour vendre. Ils viennent nous voir. On discute et ils nous font part de leur désir de vouloir construire et comme aujourd'hui il faut l'autorisation là-bas, par exemple, un gars qui veut construire une maison ATR, s'il n'a pas l'autorisation des ayants droit, on ne peut rien faire. On a un président de l'association qui lui, reçoit la personne, ou alors ils viennent me voir ou on va les voir individuellement ou j'appelle de passer me voir au bureau pour signer l'autorisation et puis ils signent l'autorisation des autres descendants de la famille».

298. (Iō, aita e raveā. Tera ra, te mau taata i rapae au, aita ia rātou ia nehenehe e tomo i roto, e taa rātou. Tē taa nei te mau Raivavae. Mai te peu e, aita e te tahi raveā, i tera huru, na te haavaraa ia. E aha tana faataaraa? Hoo atu i tera fenua ? Ia au, tē parau nei vau: ia noho òe i ūnei, faaitoito, ei haere aēra vau e parahi atu i te vahi ē !)

Il semble y avoir un « envers social » à la focalisation des interactions sur cette pluralité d'approches. En effet, il est probable que le fait d'insister dans ces réunions sur ce qui doit être normativement « affiché », rendu public, occulte par la même occasion les logiques de changements identitaires préeuropéens. Autrement dit, la discussion contemporaine des enjeux de pluralisme (autour d'un ancêtre commun comme à Tupuai) permet d'éviter une révision historique « pré-tōmite »²⁹⁹.

Nous venons de discuter de l'autonomie des normes locales en matière de filiation dans un contexte sociologique pluraliste. Compte tenu de l'influence étatique dans les champs locaux, il s'agit évidemment d'une autonomie relative plutôt qu'absolue³⁰¹. Si nous renversions la perspective d'étude en mettant au centre des préoccupations les notions de résidence et de domiciliation, et non plus de filiation, observerait-on une autonomie des normes locales ou une assimilation des pratiques aux normes nationales ? C'est dans cet esprit que nous allons continuer notre enquête en essayant de comprendre comment la terre modèle la parenté et la filiation.

11 - LES INTERACTIONS DES TEMPORALITÉS : TERRES ET FILIATION

*«Un peu de sociologie éloigne du droit,
beaucoup y ramène».*

Hauriou

La résidence

Nous avons vu précédemment que le premier facteur venant réduire la taille des groupements de revendication était constitué par les catégories et les notions culturelles en usage dans l'archipel

299. À cet égard, la remarque de Baré (1985), pp. 70-71, apparaît pertinente : «Le *mana* sur une terre pouvait sembler avoir été remplacé par un *tōmite* sur une terre. Puisque les ancêtres les plus importants, ceux dont on tirait son identité, étaient ceux qui avaient transmis des droits fonciers, les *tōmite* faisaient en quelque sorte fonction d'ancêtre ; on avait l'impression qu'un temps particulier était né avec eux [...] Les *tōmite* constituaient un élément fondateur de la vie insulaire.»

301. Ainsi que l'indique R. A. Macdonald (1995) : «Tout comme il ne peut y avoir d'ordre construit qui soit complètement imposé, il ne peut y avoir d'ordre spontané qui soit complètement autonome». Voir aussi sur ce thème : R. Ellickson (1992).

des Australes. En réfléchissant aux liens entre les revendications à l'égard du droit officiel et les notions de *ôpū*, de *ôpū fetii* et de *ôpū tamarii*, celles-ci sont également opératoires sur le plan de la résidence car elles conditionnent la période au cours de laquelle la revendication est considérée comme possible. Comme nous l'avons indiqué, les notions de *ôpū fetii* et de *ôpū tamarii* au sens strict fonctionnent en même temps : lorsque la propriété est reconnue à une personne décédée qui sert de point de départ au *ôpū fetii*, elle est implicitement reconnue à un ensemble de frères et de sœurs considérés comme formant une unité (*hōē ā*). Or, ces frères et sœurs ou leurs descendants ne vivent pas tous dans l'île où sont localisées les terres. Seule une fraction de la parentèle occupe les terres tandis que l'autre habite ailleurs aux Australes ou plus particulièrement à Tahiti.

Cela est clair dans le cas de Teriimana Poetai qui vit à Rurutu et qui revendique les terres au nom de ses frères et sœurs tandis que son frère consanguin, Aniva, ainsi qu'une partie de sa descendance, vit à Faa'a depuis seize ans. Cela est également vérifié dans le cas de Vaiata à Rurutu où sur les neuf enfants, seulement deux, Temataupoo et Tumoe, vivent à Avera, tandis que deux autres sont à Raivavae et à Rimatara alors que les autres et leurs descendants, dont Maurice Lenoir, vivent à Tahiti et surtout à Faa'a. Il en est de même pour Tarina à Rimatara dont les enfants sont disséminés à Amaru, et dans la banlieue de Papeete. Les *mootua* de Vahinearii Hauti à Raivavae vivent tous à Rurutu et à Tupuai, et seul Papaimoana, leur oncle, *metua* classificatoire, habite à Rairua. Il est inutile de multiplier les exemples qui sont tous concordants et nous constatons qu'une partie seulement des enfants ou de leur descendance occupe les terres.

Il reste néanmoins à examiner un cas intéressant qui, tout en se situant dans la continuité de ce qui vient d'être dit, montre en même temps les limites du système. Dans le cas de Tauamanu Teariihaumatani à Raivavae, les *mootua* viennent en revendication des terres au nom de leur parent, Teroro Teriihaumatani. Or ces *mootua* et leur descendance ne vivent plus à Raivavae depuis que le grand-père Tauamanu Teriihaumatani a émigré à Mataiea, sur l'île de Tahiti. Son fils, Teroro, puis les enfants, sont tous installés à Mataiea où ils vivent. La revendication et le partage, entre les *mootua*, des terres de Tauamanu Teariihaumatani surviennent à la limite du cadre du *ôpū fetii*, à un moment où la génération des *hina* (arrière-petits-

enfants) marque la fin du *ôpū tamarii* de tête et la constitution de nouveaux *ôpū tamarii* au niveau des *mootua* (petits-enfants).

Dans l'ensemble des cas que nous avons évoqués, les revendications, qu'elles soient dans le cadre du *aitau* ou dans celui des *tō-mite*, se sont toujours situées dans la limite d'un temps successoral correspondant à l'extension la plus large que peut avoir un *ôpū fetii*, c'est-à-dire une période d'environ quarante ans où trois à quatre générations sont en pleine force de l'âge et se côtoient encore. Au-delà des *mootua*, plus aucune revendication de terre ne semble possible. Dans les cas où des personnes parties depuis cinq, six ou sept générations, n'ont maintenu absolument aucun contact avec le lieu d'origine, les revendications sont néanmoins possibles en théorie, et cela bien que nous n'en ayons jamais vu aux Australes.

À Rangiroa, la situation semble encore plus difficile pour les non-résidents. Ottino stipule que si une personne est partie depuis une génération et si aucun de ses enfants ne se manifeste pour réclamer la part de son ascendant direct, la perte des droits sur une terre en fonction d'une filiation est fort probable et ce, en apparence, indépendamment du fonctionnement des règles officielles du droit³⁰¹. Le cas des Australes s'inscrit dans cette tendance dans la majorité des situations que nous avons considérées sauf celle qui concerne Tauamanu à Raivavae dont l'absence aura duré un peu plus de deux générations.

En dépit du fait que nous manquons de précisions en ce qui concerne ce cas-là³⁰², il est peu probable qu'aucun des enfants n'ait maintenu d'une manière ou d'une autre un lien étroit avec Raivavae, de telle sorte que l'«absence» sur deux générations est une matière d'appréciation ou, comme le dit Leach, tout dépend de la qualité de l'absence³⁰³. Par exemple, Peniomina Parau, qui s'est marié et vit aujourd'hui à Papeari, sur l'île de Tahiti, depuis que son père est parti de Rurutu, n'envisage nullement de revendiquer les terres de Rurutu car a-t-il indiqué, il s'occupe de celles de sa femme à Papeari, a un garage et ne pense pas «retrier» (*hoi mai*) à Rurutu. Nous pouvons

301. P. Ottino (1972), pp. 322-326.

302. Lors de notre dernier séjour à Raivavae en 2003, nous nous sommes aperçu que les habitants de l'île utilisaient la parcelle de terre inhabitée revenant à Tauamanu comme un dépotoir. Cette parcelle, m'a-t-on indiqué, était sur le point d'être achetée par la mairie.

303. E. Leach (1962).

remarquer que dans ce cas, cette personne se situe encore dans le temps successoral correspondant au cadre du *ôpū fetii* et que s'il ne se pose pas la question aujourd'hui, celle-ci se posera immanquablement à ses enfants adultes alors considérés comme *mootua* dans le cadre du *ôpū fetii*. Cela confirme aux Australes ce que Ottino a montré à Rangiroa : tant que le principe de résidence est assuré par la domiciliation d'une partie au moins du *ôpū fetii* et notamment des frères et sœurs de tête, les personnes même parties longtemps comme Aniva, le frère de Poetai, sont toujours considérées comme *taata tumu* (personne originaire).

Du point de vue du droit officiel, le facteur de la résidence n'a aucune valeur (sauf par la prise en compte de la prescription décennale ou trentenaire) et, à une exception près, tous les juges rencontrés sont parfaitement ignorants ou indifférents à l'importance fondamentale de la résidence dans le mode de fonctionnement des normes foncières polynésiennes.

Les processus normatifs liés aux catégories de terres dans les champs sociaux

Si le cadre général des revendications en fonction des groupements de parents est largement admis et partagé aux Australes, celui-ci ne constitue qu'un « modèle ». Il convient de se référer aux différentes catégories de terres pour affiner, dans ce cadre général, des sous-catégories de groupements qui entrent en relation. Une façon de procéder est de partir des cadres généraux que nous venons d'analyser pour déceler les différentes catégories de terres qui y sont attachées.

À plusieurs reprises, nous avons en effet remarqué que les personnes et les groupes aux Australes, et des Australes, avaient des comportements différents à l'égard des terres lors des revendications. En elles-mêmes, ces distinctions n'ont pas une grande valeur. Toutefois, en mettant en rapport ces distinctions des terres et les groupements eux-mêmes, ces distinctions prennent un tout autre sens car elles permettent de distinguer différents niveaux d'appropriation des terres. Ce n'est pas dès le départ de la procédure légale que l'on remarque les différentes catégories de terres mais au cours du temps

procédural qui s'écoule et qui amène les personnes et les groupes à distinguer en particulier trois catégories de terres :

- a. les terres revendiquées et partagées ;
- b. les terres revendiquées et non partagées ;
- c. les terres non revendiquées.

Ces distinctions manifestées par les « mises en actes » des individus et des groupes sont autant d'indicateurs des processus normatifs générés par le champ social local. Si le droit étatique stipule théoriquement l'unicité de la succession en matière d'héritage, cette unicité n'est pas respectée en ce qui concerne les terres, favorisée en cela par le caractère « *minimaliste* » de l'intervention de l'État³⁰⁴.

Les terres revendiquées et partagées

Cette première catégorie de terres correspond moins à des individus qu'à des groupes de personnes, et cela a été largement commenté dans les parties précédentes. À ce niveau, il convient de remarquer que la fission des groupements segmentés est accompagnée et se matérialise par les partages de terres. Il faut en outre ajouter que le terme « terre partagée » n'est pas rigoureusement exact car il s'agit, dans la plupart des cas, moins de partage de terre que de reconnaissance de propriété à des personnes décédées ou très âgées. C'est donc la reconnaissance de propriété qui implique ensuite un partage et non l'inverse.

Le plus étonnant c'est que ce trait des revendications modernes ne diffère pas selon qu'il s'agit du *tōmite* (titre de propriété d'autant du début du siècle) ou du *aitau* (usucapion). En effet, quelle que soit la structuration du champ social du fait du droit officiel (*tōmite* ou *aitau*), la propriété est toujours reconnue à une personne décédée depuis une ou deux générations, parfois plus (exemple de Tau à Raivavae), en tout cas, à une personne très âgée (*aitau* à Rurutu). En elle-même, cette reconnaissance de propriété à l'égard de tous les groupes, vient séparer la propriété de telle terre détenue par tel groupe de tel autre groupe. En même temps que la différenciation entre les groupements se réalise, entre *ōpū fetii*, la coopération d'au-

304. Voir le chapitre 8.

tres groupements devient nécessaire : il s'agit en particulier du *ōpū tamarī* de tête qui désormais contrôle l'usage du patrimoine familial.

Les terres qui entrent dans cette catégorie (revendiquées et partagées) sont, sauf à Tupuai, d'abord celles qui se situent dans les villages et sont dévolues à l'habitation familiale. Cela concerne aussi certaines terres utilisées pour l'agriculture de la pomme de terre et des légumes. Nous étudierons plus tard, les terres à taro qui bordent les villages dans ces îles. Elles n'entrent pas dans cette catégorie.

Les terres non partagées dans le cadre des terres revendiquées.

Il existe dans le cadre des «terres revendiquées et partagées» une sous-catégorie de terre, qui elle, est laissée en *fenua fetii* (terre de famille), c'est-à-dire non partagée par le *ōpū fetii* (*aitau*) ou par le *ōpū* (*tōmite*). Ottino à Rangiroa a également établi un rapport entre les maisons d'ancêtre (*fare tupuna*) et les groupements de l'organisation familiale polynésienne :

«Pour les non-résidents et les absents, la maison de famille sur laquelle ils possèdent des droits, constitue la preuve la plus tangible de l'existence des droits non seulement sur le site qu'elle recouvre, mais aussi sur d'autres terres situées dans le reste de l'atoll. Pouvoir attester de sa qualité de cohéritier ou de copropriétaire, c'est affirmer par la même occasion sa qualité d'habitant originaire de l'atoll en question : *taata tumu* (lit., habitant de souche) et de son affiliation à l'un des groupements unilocaux du village. [...] Les *fare tupuna* constituent en eux-mêmes les gages visibles de la réalité et de la continuité de ces groupements résidentiels»³⁰⁵.

Dans le cas du *ōpū fetii* de Teriimana, la maison de ce dernier, habitée par sa femme située à Moerai, est considérée par ses descendants comme un *fare metua* ou *fare tupuna* respectivement par ses enfants ou ses petits-enfants. Si nous remontons une génération au-dessus, la terre sur laquelle est située la vieille maison en ruine de Titiona a Poetai n'est pas partagée par les *ōpū fetii* qui s'y rattachent. Il s'agit dans ce cas non isolé d'une parcelle se trouvant au milieu

305. P. Ottino (1972), pp. 314-322.

du village. Parfois, comme à Tupuai, cette terre est déjà utilisée par un ou plusieurs membres du groupement concerné. Cela est également vérifié dans les autres îles comme Rurutu et Rimatara en particulier. Il s'agit là d'un usage et non d'une propriété. Il n'était en effet, ni rare ni surprenant au cours des visites autour de l'île ou à l'intérieur des îles, de rencontrer une petite parcelle de terre récemment défrichée, labourée et cultivée au milieu de laquelle trônait majestueusement une vieille maison en ruine dont les murs en ciment étaient pleins de mousse. Les fenêtres avaient disparu depuis longtemps et personne n'était venu démolir cette vieille ruine au milieu du champ.

Cela étant signalé, il semble que le *ôpū* mettant en présence plusieurs *ôpū fetii*, soit matérialisé par le fait que des terres s'inscrivent en dehors du partage. Ces terres symbolisent aujourd'hui pour les *mootua* (petits-enfants) et les *hina* (arrière-petits-enfants), la durée de vie de leur *ôpū fetii* depuis leurs grands-parents. Il s'agit en particulier des terres sur lesquelles sont construites une maison des parents (*fare metua*) ou une maison d'ancêtre (*fare tupuna*). Le cas de Viriamu Hauata que nous avons rencontré au cours de la tournée foraine est de ce point de vue, particulièrement intéressant. Si on prend en considération les deux possibilités offertes aux parties : a) l'attribution préférentielle et le tirage au sort ou b) le tirage au sort sans attribution préférentielle ; il est intéressant de noter que les revendiquants ne souhaitent ni l'une ni l'autre de ces possibilités mais préfèrent se pourvoir en appel. Les terres occupées par Williams, l'aîné des *mootua* à la tête du 3^e *ôpū fetii* (l'ancêtre et les trois générations qui en sont issues), ne posent pas de problème. Ce dernier a lui-même préféré se pourvoir en appel avec les autres membres des *ôpū tamarii* (les groupements composés des frères et sœurs au sens polynésien). Ce qui est en cause concerne les terres où le grand-père, Viriamu Hauata, avait établi sa maison de son vivant. La maison était devenue en l'espace de deux générations pour les membres les plus jeunes des *ôpū tamarii* une maison d'ancêtre ou *fare tupuna*, tandis que pour les générations les plus âgées, soit les aînés des *ôpū tamarii* de tête, il s'agissait encore d'une maison des grands-parents ou *fare metua rāu*.

Tearo avait plusieurs fois posé la question de savoir qui leur avait permis d'occuper cette parcelle («*Na vai i faatiā ia rātou i te hāmani*

tera fare i nià i teie tuhaa fenua?»). Nous nous sommes rendu avec le juge pour visiter la parcelle litigieuse sur l'insistance de Tearo. Nous avons emprunté avec le juge, le greffier, Tearo, et deux de ses sœurs, la vieille jeep du cousin du beau-frère du greffier (un parent par alliance), celle-ci datait de la Seconde Guerre mondiale. Parce que Tearo répondait «oui» de la tête à toutes les questions du juge qui demandait la route, nous avons fini par faire le tour de l'île pour arriver jusqu'à la terre en question, localisée au bord de la route de ceinture dans une zone humide. Un peu plus loin de chaque côté, il y avait d'autres habitations modestes : des *fetii* (des parents), anticipait Tearo. On pouvait remarquer que l'ancienne maison avait été détruite depuis longtemps déjà et que l'un des descendants des enfants de Viriamu, n'avait pas procédé à une extension, comme il le soutenait, mais bien à une nouvelle édification d'une maison en parpaings. Une discussion s'engagea alors entre le juge et Tearo.

Le juge :

«De toutes les façons, même si un de vous venait à hériter de cette parcelle, il faudra rembourser les frais engagés pour cette construction».

Tearo répondit avec obstination :

«*Aita mātou i faatiā*³⁰⁶ *ia rātou i te hāmāni i to rātou fare*». (Nous ne les avons pas autorisés à construire leur maison).

Indiquons ici que la terre sur laquelle était installé le *fare tupuna* ne présentait pas plus d'intérêt économique que d'autres terres : elle était située dans une zone marécageuse relativement éloignée du centre villageois de Mataura.

306. Nous aurons l'occasion de revenir à la fin de cette étude sur la notion de *faatiā* (autorisation) dans la conception polynésienne.

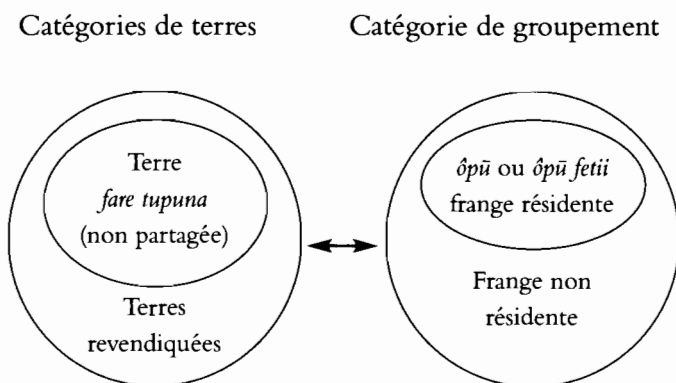


Figure 15. La terre *tupuna* : terre non revendiquée dans le cadre des terres revendiquées

Toutefois, pour reprendre une formule plutôt pertinente de Ottino :

«... aucune institution [*fare tupuna*] n'est aussi fréquemment et violemment attaquée et critiquée, ni motif à autant de heurts et de frictions»³⁰⁷.

Concernant l'exemple de notre cas, les personnes en présence auraient pu faire le choix du tirage au sort intégral afin de mettre un terme au conflit qui oppose des membres du *ôpū*. Elles ont préféré se pourvoir en appel. L'affaire étant en cours, nous n'en connaissons pas l'issue. Cependant, il ne serait pas étonnant à terme que cette terre-ci soit, officiellement ou non, écartée du partage et que son statut soit maintenu en tant que terre collective (*âmui*) constituant ainsi un point d'ancrage à tout le *ôpū*. L'intervention de Tearo est d'autant plus intéressante que, comme elle l'a indiqué au juge lors de l'audition à la mairie de Mataura, elle s'était spécialement déplacée de Tahiti pour être présente lors de la tournée foraine.

La rationalité économique étant incapable de justifier ces « mises en acte », c'est avant tout à la valeur symbolique de cette parcelle qu'il convient d'attacher le plus d'importance car, comme dans les cas précédents, cette parcelle, qui plus est au cœur du village, constitue le symbole le plus concret de la domiciliation du *ôpū* à Tupuai.

On aurait pu penser que lorsque les revendications des grou-

307. P. Ottino (1972), p. 315.

pements se font à l'égard du droit officiel, la fonction des terres non partagées allait cesser d'être opératoire. Autrement dit, que la catégorie des terres non partagées s'inscrivait en premier lieu dans le contexte des normes traditionnelles. Or, en dépit du recours au système judiciaire, la logique topographique est maintenue par les groupements. Ajoutons qu'en vertu du principe d'absence d'unicité de la succession selon les normes traditionnelles, l'appropriation de la terre sur laquelle est construite le *fare tupuna* permet indirectement, et ainsi que l'a signalé Ottino cité ci-dessus, d'avoir accès aux autres terres non revendiquées.

Les terres non revendiquées

Au cours de nos enquêtes, plusieurs autres catégories de terres ont été séparées (non revendiquées) des revendications foncières. Nous avons été intrigué par ce trait qui n'est pas apparu clairement. Il nous a fallu reconstituer un certain nombre de cas et discuter de manière plus approfondie avec des informateurs privilégiés. Quelles sont donc ces terres non revendiquées et pourquoi ne le sont-elles pas ?

Du fait de l'appropriation avec d'autres *ôpū*

Si nous prenons le cas à Rurutu des terres revendiquées par Teriitemana a Poetai, il existe une catégorie de terres : les terres de Tooua 4, Auaurouru à Avera, Mamanu, Maaua, et Arerama à Auti, qui sont revendiquées par Teriimana et d'autres groupes familiaux apparentés : les Manate, Teauroa, Opuu et Taputu. Il s'agit à Rimatara de la même configuration en ce qui concerne la terre Raauo 4 ne figurant pas dans les terres revendiquées par les *ôpū fetii* des enfants Tuaipo Ioane et Aperahama Tarina. Cette terre vient de Naaroro Utia, leur mère, et a été attribuée aux frères et sœurs entre Tuaipo, Teriuiira et Timona. Mettant potentiellement en relation différents groupes correspondant à des *ôpū*, cette terre ne fera pas l'objet de reconnaissance de propriété au niveau des enfants Tuaipo et Aperahama.

À Tupuai, la terre Toroura, revendiquée en 1888 par Tehanaura Fareitua au nom de ses enfants, n'a pas été partagée par ses *mootua*

dans le *ôpū fetii* de Tehanauarii Faretuaipeetau en 1944 lors du cadastre. En 1976, les enfants de Moerani maintiennent cette décision passée en écartant Toroura du partage. Depuis 1888, une partie de la terre Toroura localisée à Mataura n'a jamais été partagée depuis sept générations soit, comme nous l'avons vu, un nombre qui équivaut au nombre des termes de la parenté, mais également à la profondeur généalogique d'un *ôpū*. Si cette terre avait été partagée, cela aurait, comme dans les cas précédents, mis en présence plusieurs *ôpū* largement délocalisés et dont seulement une fraction des membres vit à Tupuai, certains *ôpū* étant partis depuis l'époque des grands-parents. Ces grands-parents n'ont jamais partagé les terres dans leurs *ôpū tamarii* de tête et les descendants impliqués dans chaque *ôpū fetii* depuis les grands-parents, poursuivent et maintiennent cette situation. Dans tous les cas ci-dessus, nous pouvons représenter par un schéma les liens entre ces catégories de terre et les catégories de groupements de la manière suivante :

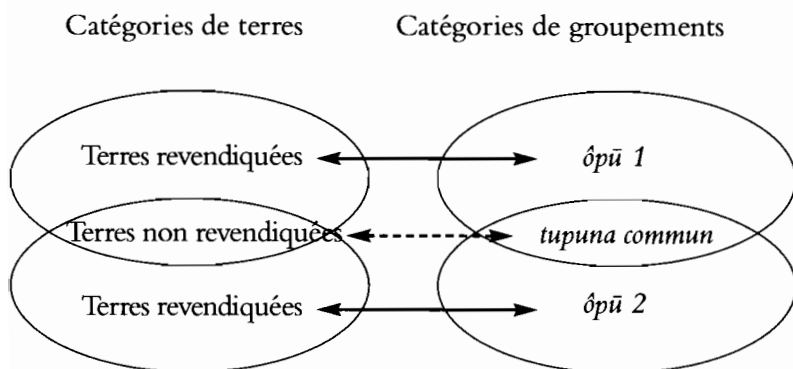


Figure 16. Les terres non revendiquées, les *ôpū* et le *tupuna* commun

Ce schéma permet de saisir les relations entre les catégories de terres et les catégories de groupements sous un angle synchronique. Il est toutefois important de noter que sur le plan diachronique, on peut repérer la même configuration entre les différentes catégories de terres et de groupements. En effet, à chaque niveau de segmentation des *ôpū fetii*, demeure cette catégorie de terre précédente qui n'est pas partagée (la terre *tupuna*, lieu où est construite la maison ancestrale). Lorsque de nouveaux *ôpū fetii* se forment du fait de leur

développement et de leur différenciation, la première terre *tupuna* devient commune, non plus dans le cadre du *ōpū fetii* mais dans celui du *ōpū*. Parallèlement, la fin du nouveau *ōpū fetii* marque l'apparition d'une nouvelle terre *tupuna*. Dans cette perspective, la notion de «lignée résidentielle» utilisée par Ottino s'entend conjointement par rapport à la parenté et aux terres.

Il semble probable que ce mode de différenciation des groupements et des terres dans le système indifférencié de la parenté à une époque ancienne³⁰⁸ était accompagné par l'érection de *marae tupuna* (temple politique et religieux ancestral). La terre *tupuna* (d'ancêtre) la plus ancienne pouvant, selon les circonstances et l'importance sociale du groupement pris en considération, se transformer en *marae mataëinaa* (temple politique et religieux de la chefferie). Aujourd'hui, ces très anciennes terres non partagées ne semblent plus conserver de signification fonctionnelle en dépit du fait que ce trait perdure. Pour autant, peut-être que nous ne percevons pas la fonction d'intégration fonctionnelle et spatiale car les individus appartenant à des groupements évitent d'en parler.

Il apparaît néanmoins que si le partage de ces terres venait à être discuté, cela engendrerait des enjeux de pouvoir et des conflits potentiels entre les groupements par ailleurs largement différenciés. En outre, ce sont en particulier ces très anciennes terres qui permettent aux personnes parties depuis plusieurs générations de prétendre à des droits sur les terres de leur ancien ramage, prétention plus idéologique que réelle car, à part ces terres-ci, les autres terres sont largement appropriées par les autres groupements domiciliés ou résidents³⁰⁹.

308. Chapitre 2.

309. Les manières dont je fus accueilli à Tupuai selon mes séjours (avec le juge ou sans le juge) sont très instructives. Les personnes d'un âge mûr savent que la descendance du chef Tamatoa avait obtenu une grande partie des terres lors des revendications au siècle dernier (voir le chapitre 3). Or, lors de ma visite avec le juge et dans la première heure de notre arrivée, la question qui me fut posée par une personne âgée, était de savoir quel était l'objet de ma visite sachant que je m'appelle aussi Tamatoa. Au cours de ce séjour, j'eus beaucoup de mal à obtenir des informations «foncières» sans que je suscite aussitôt le doute et la méfiance dans l'esprit des personnes.

Les terres communautaires

Ces dernières terres, souvent non connues, se distinguent de celles détenues par plusieurs *ōpū*, et qui, elles, sont parfaitement connues. Desquelles s'agit-il ? Si l'on monte au sommet des monts qui surplombent par exemple les villages de Avera, Auti ou Moera à Rurutu, les villages de Amaru et Anapoto à Rimatara, ou encore ceux de Rairua et Vaiuru à Raivavae, la beauté qu'offrent les plantations de taro juste derrière les villages précités est étonnante. Sur un espace relativement réduit (quelques hectares), des dizaines de petites parcelles sont découpées et les limites de chacune d'elle sont traversées par un ingénieux système d'irrigation. Toutes ces petites parcelles sont plantées de taro aux larges feuilles vertes dont les pieds ont été recouverts de palmes de cocotier séchées, harmonieusement disposées. Les eaux qui s'écoulent depuis le haut de la vallée et qui humidifient les premières terres, se déversent ensuite dans les petits ruisseaux qui bordent les terres suivantes. Les parcelles étant situées sur une pente douce, la totalité de ces dernières finissent par être humides, l'eau restante allant se jeter à la mer par un petit cours d'eau ou une rivière à demi asséchée (en saison sèche). Les deux villages où ces vallées plantées et irriguées offrent le spectacle le plus magnifique sont vraisemblablement ceux de Avera à Rurutu et de Rairua à Raivavae.

On saisit alors pourquoi, des terres appropriées par plusieurs ramaes (*ōpū*) ne sont pas revendiquées sans que l'on puisse conclure que les utilisateurs se confondent avec le ou les groupements propriétaires. Nulle autre vue plongeante sur les vallées ne permet de saisir l'interdépendance qu'il y a entre la nourriture et les humains, entre les membres des groupements, sur ces parcelles de terres. Revendiquer ces terres serait pratiquement un crime de lèse-majesté contre la constitution non écrite en vigueur dans ces îles, cela s'apparenterait à vouloir s'approprier, à titre privé (même s'il s'agit d'un groupement), des terres qui véhiculent les valeurs affichées de solidarité et d'entraide si importante dans la sociologie polynésienne.

Du fait d'un don lié à un statut

Une catégorie qu'il convient de distinguer, concerne à Rurutu les terres Tooua et Paepaeatara à Avera, qui sont attribuées par

Teriitemana à la paroisse protestante. Nous pouvons faire deux remarques à ce sujet :

- l'attribution de ces deux parcelles à Avera à l'Église protestante s'apparente à un don réalisé par Teriimana, d'une terre de famille à la paroisse. Les terres de Rurutu viennent du grand-père et n'ont jamais été partagées. Il semble peu probable que ce don se soit réalisé à titre personnel et il faut remarquer qu'aucun descendant ne revendique ces parcelles ;

- cette attribution à la paroisse protestante par Teriitemana correspond à une époque où ce dernier était le pasteur protestant de Avera. Il est donc clair qu'il existe un lien entre le don et le statut de Teriimana.

Aujourd'hui, dans le district de Papara à Tahiti aux îles du Vent, j'ai rencontré un cas d'autant plus étonnant que le décret de 1887 s'applique pourtant en matière de domanialité des terres sur lesquelles des établissements publics ou religieux sont installés. Une terre de la famille de Tati, un chef célèbre de Papara, a été «donnée» pour l'installation d'un temple protestant au siècle dernier. Il y a quelques années, à l'occasion de la reconstruction du temple, la paroisse protestante a demandé aux familles descendant de Tati la permission de reconstruire un nouveau temple sur le site ancien et de déplacer les tombes de leurs ancêtres situés tout autour du temple. Un membre du *ôpū* aîné a prolongé, au nom de toutes les familles, la continuité de l'occupation du sol par le temple protestant. Parmi les autres *ôpū fetii* qui se sont différenciés dans ce groupe familial, notamment les plus jeunes, chacun s'enorgueillit de savoir que la terre sur laquelle est construit le temple appartient à leur famille et nul ne songe à modifier cette situation. Cela aurait pour effet de mettre en présence des groupes familiaux très importants, lesquels sont des *fetii* qui ne sont plus du tout proches car ils appartiennent à des groupements qui se sont largement différenciés en terme de *ôpū*.

En soi, le fait que ces terres ne soient pas revendiquées ne nous renseigne pas sur les raisons qui président à cette non-revendication. Pour le dire autrement, on ne sait pas à quel titre ce don a été réalisé. La propriété de ces terres a-t-elle été définitivement abandonnée ou s'agit-il d'un droit d'usage concédé et par rapport auquel plusieurs légitimités viendraient se superposer sur un même espace ?³¹⁰

Les terres qui posent un problème de type économique

S'il y a un lien entre les facteurs économiques et les relations entre les personnes et les groupes par rapport aux terres, ce lien n'est ni automatique ni direct car il passe par le prisme des structures de l'organisation sociale en vigueur. Trop d'auteurs introduisent un biais dans leurs analyses en postulant une relation de cause à effet entre la terre, devenue facteur de développement économique, et la conflictualité des rapports sociaux : relation selon laquelle les potentialités nouvelles de développement acquises par les terres attisent les conflits entre les personnes et les groupes. Par exemple, les politiques de développement agricole ou touristique peuvent selon les cas attiser les conflits, comme à Tupuai, ou au contraire fortifier la solidarité entre les groupes, comme à Rurutu ou à Raivavae. Nous n'allons pas ici développer ces questions qui auraient nécessité que notre travail prenne une tout autre tournure³¹¹.

Dans la société des îles Australes, afficher sa «richesse» (*faufaa*) n'est pas considéré comme une valeur positive et, pour être perçue en tant que telle, appelle une redistribution immédiate ou différée, condition *sine qua non* pour maintenir ce prestige nouvellement acquis. Dans le cas contraire, les terres que des membres pourraient s'appropriier à titre personnel pour des raisons considérées comme égoïstes (il n'y a pas vraiment de traduction en tahitien du terme «égoïste», un peu comme si cette attitude était exclue des relations sociales), peuvent faire l'objet d'une grande animosité si cela est connu des autres membres. C'est pourquoi, de telles appropriations se réalisent parfois dans le plus grand secret, un secret difficile à maintenir de toutes les manières.

Lorsque le soupçon pèse sur les raisons d'une appropriation de terre, les revendications contemporaines font apparaître des attitu-

310. Nous y reviendrons dans le cadre du chapitre 13.

311. Dans le même sens, voir par exemple la méprise commise par l'administration en Nouvelle-Calédonie qui, en constituant les Groupements particuliers locaux (GPL), pensait mettre en place des outils de développement économique alors que les acteurs individuels ou tribaux se sont d'abord réappropriés ces outils en les affectant à l'habitation et à la production de nourriture traditionnelle, un peu comme si le développement ne se concevait qu'après que les valeurs fondamentales de la société aient été fortifiées en premier lieu. Sur ces aspects, voir Vladyslav (1997 b) ; G. Orlifa (1996), pp. 129-145 : «Le groupement de droit particulier local» *Revue Droit et Cultures*, n° 32.

des qui ne maintiennent pas, une fois encore, l'unicité de la succession du patrimoine foncier. Ainsi, les terres qui sont revendiquées, puis qui ne sont pas partagées, sont également celles qui posent des problèmes au sein d'un *ōpū fetii* ou entre des *ōpū fetii*. C'est par exemple à Tupuai, le cas de la terre Taatua où un conflit se pose entre un *metua* (parent) classificatoire, Tetuataahitini, et un *tamarii* (enfants), Tetuahoo³¹². Le neveu stipulant que sa tante voulait s'approprier une terre ayant une valeur. Au cours du temps procédural qui renvoie à la durée des revendications et des partages, il n'est pas rare que des terres (et non toutes les terres) représentant un attrait économique, impliquent des tensions entre des membres des groupements (et non tous les membres). Cela est d'autant plus avéré que l'étape finale du partage officiel par *ōpū* (ramage), fait intervenir un géomètre qui tient compte de la valeur économique des terres en question. Ces tensions s'exercent soit entre des membres de différents *ōpū tamarii* de tête, soit s'inscrivent dans des relations entre les générations plus anciennes et les plus jeunes.

Les générations les plus âgées, comme Tearo à Tupuai, pourtant de la génération d'un *tamarii* par rapport à Viriamu, semblent plutôt motivées par la fonction sociologique que joue la terre sur laquelle est situé le *fare tupuna*. Les générations les plus jeunes, alors considérées comme des *mootua* (petits-enfants) ou des *hina* (arrière-petits-enfants) par rapport au même *tupuna* (ancêtre), accordent une plus grande importance à la valeur économique de la terre surtout lorsque eux-mêmes n'ont pas résidé sur la terre et sont partis un certain temps à Tahiti.

Les terres qui posent un problème de filiation

Enfin, il existe une dernière catégorie de terre qui n'est pas revendiquée du fait d'un problème de filiation entrant en conflit avec les principes du droit officiel. Cette catégorie de terre est fondamentale car elle montre les limites de l'*incorporation*³¹³ des normes

312. Chapitre 9.

313. Dans cette perspective, l'*incorporation* serait une modalité particulière de l'*adaptation* définie au sens du *Memorandum* (1936), p. 152. «As a result of acculturation, adaptation : the process where both original and foreign traits are combined so as to produce a smoothly functioning cultural whole which is actually an historic mosaic ; which either a reworking of the patterns of the two cultures

traditionnelles dans le droit formel. Ce dernier, en attribuant des parts d'héritages différentes, selon qu'il s'agit d'enfant naturel, reconnu et légitime, ne reconnaît donc pas l'importance fondamentale de la résidence dans la sociologie polynésienne et de l'unité des frères et sœurs qu'ils soient consanguins, utérins, *faaàmu* ou germains, à la tête du *òpū tamarii*. Ainsi que nous l'avons déjà développé, une des difficultés réside dans le fait que le temps successoral polynésien est plus long (de sept à quatre générations) selon la catégorie de terre envisagée. Or, il arrive que parmi les enfants qui constituent les groupements, certains n'aient pas le même statut à l'égard du droit officiel parce qu'ils n'ont pas été reconnus tandis que d'autres sont *faaàmu* (adopté à la mode locale), etc. Des enfants sont décédés lorsque survient le partage et la question se pose donc de savoir s'il convient ou non d'attribuer la même part d'héritage à ces enfants qu'à ceux qui sont légitimes, par exemple.

En réalité, le problème ne se pose pas qu'en théorie et on constate souvent que des enfants (même légitimes) occupent des terres où résidaient déjà leurs parents décédés mais qui eux étaient des enfants naturels ou *faaàmu*. Au moment de la revendication, la question se pose de savoir s'il faut inclure ce type de terre dans le partage, sachant que si cela est fait, la part attribuée à leur *tupuna* (ancêtre) sera moindre que celle des autres *tupuna*. En dernier ressort, tout dépendra de l'attitude des descendants des autres branches du *òpū* concerné. Cette catégorie de terre ne fait pas partie du principe d'absence d'unicité de la succession dans les normes polynésiennes. Elle se dégage en raison du conflit de règles avec le droit étatique. C'est en ce sens «interactionniste» que nous avons constaté que la filiation s'érige, aujourd'hui, en véritable enjeu dans les champs sociaux³¹⁴.

On peut considérer, après ce tour d'horizon, qu'il n'y a pas d'unicité de la succession au moins de deux points de vues :

– soit pour des raisons structurelles liées à la logique topographique des ramages et des sections de ramage, des terres ne sont pas

into an harmonious meaningful whole to the individuals concerned, or the retention of a series of more or less conflicting attitudes and points of view which are reconciled in everyday life as specific occasions arise.»

314. Ce type de situation est plus susceptible de se poser dans le cadre juridique du *tōmite* que dans celui du *àitau* car, dans ce dernier cas, les individus et les groupements s'y prennent de manière différente. Voir le chapitre 12, la partie sur l'accommodation.

partagées ou revendiquées, ce qui ne signifie nullement qu'elles ne peuvent faire l'objet d'une utilisation, d'un usage particulier. L'affectation de l'usage est soumise au contrôle social du ou des groupements concernés. Ce dernier aspect est variable selon les îles ;

– soit, la non-unicité de la succession se comprend du fait du pluralisme de la situation car les personnes peuvent se référer à des ordres normatifs différents (en matière de filiation, ou pour des raisons économiques) pour objectiver une situation conflictuelle entre des membres des groupements en présence.

Respect et autonomie des *ôpū tamarii*

Il est intéressant de poursuivre l'analyse afin de savoir comment et dans quel(s) sens s'actualisent les rapports sociaux à l'occasion des revendications lorsque la confusion des références identificatoires est particulièrement élevée. Cette confusion des références identificatoires entraîne-t-elle, aujourd'hui, un abandon irrémédiable des références préeuropéennes et parallèlement un investissement symbolique intégral dans le nouvel ordre social ? Où, les références préeuropéennes en matière foncière se maintiennent-elles, même au prix d'une réinvention de celles-ci ? Le problème traité est complexe car ce n'est pas un changement social unilinéaire qui se joue mais plutôt une partition musicale cacophonique mêlant les enjeux de signification et de légitimité. Nous essayons de poursuivre l'étude de cette question non sur le registre de la déstructuration mais au contraire sur celui de la recomposition et de l'inflexion de la logique préeuropéenne.

Le problème de la filiation dans le cadre du *ôpū tamarii* (les frères et sœurs, au sens polynésien) se pose à deux niveaux³¹⁵ :

– soit le problème porte plutôt sur les catégories du droit étatique qui introduisent des distinctions entre les enfants légitime, reconnu et naturel ;

– soit le problème porte sur l'unité des frères et sœurs lorsque eux-mêmes sont, par exemple, consanguins d'un côté (et que les terres viennent de la mère), ou utérins de l'autre (et que les terres viennent du père).

315. Voir le chapitre précédent, la problématique sur la filiation.

Entre plusieurs *ôpū tamarīi* : la double face de la thématique du respect

Le processus de fission des groupements segmentés est relativement classique. Il nous permet de souligner l'importance grandissante des relations entre collatéraux qui priment sur les relations de descendance. De ce fait, il est intéressant de mieux cerner la teneur de ces relations collatérales entre les membres résidents et non résidents, entre des *ôpū tamarīi* de tête (certains membres), à Tupuai.

Isidore, un Demi, tahitien de Tupuai par sa mère et français par son père, cinquante-cinq ans, explique :

«Mon grand-père (maternel) de Tupuai a eu trois lits, sa femme mariée de Rimatara, ils ont eu deux enfants ; une concubine qui est ma grand-mère *paumotu*, il y a trois enfants et là cinq enfants du 3^e lit avec une femme de Tahiti je crois. Tout ça c'était avant 72. Du premier mariage, les enfants sont «légitimes», mes parents ont été «reconnus» mais là les derniers ce sont des enfants naturels, ils ne rentraient pas dans les biens du grand-père. Les sept premiers enfants vivent tous ici à Tahiti. Les cinq derniers, comme c'étaient les derniers, ils sont restés sur la terre du grand-père...»

Arrivant au fond du problème, Isidore explique :

«Aujourd'hui, les cinq enfants demandent le partage alors qu'eux n'ont aucun droit sur les terres».

Lors d'une rencontre avec les *mootua* (petits-enfants) issus du premier mariage, ne vivant pas sur la terre, Isidore pose la question à l'un d'eux :

«La terre est occupée par eux, ce sont tes oncles et tes tantes, qu'est-ce que tu vas faire ? Ce sont des grandes terres, il y a des terres *faaāpu* à *uta* (de culture côté vallée), des terres d'habitation à *tātahi* (côté mer)».

Enfin, il termine :

«C'est la question qu'on va se poser prochainement ! Est-ce qu'on va suivre le code civil et dire qu'ils ne sont pas chez eux et de dégager ou est-ce qu'on va... suivre cette fibre familiale... Quand j'ai posé la question aux autres enfants (il s'agit en fait des *mootua*), ils étaient embarrassés et anxieux (*hepohepo*). Mais pour moi c'est clair et mes frères et sœurs aussi, on ne demande rien car on a des terres ailleurs, nous».

Ce type de situation, remarquons-le, se pose dans un groupement comme le *ôpū*, entre plusieurs *ôpū fetii*, représentés par les *ôpū tamarii* de tête. Le dernier *ôpū fetii* témoigne d'une indéniable attitude de respect envers les autres groupements en les prévenant de leur désir de partager les terres (*vāvāhi i te fenua*). Or, très souvent, les conflits passés et actuels sont suscités entre les *ôpū* ou entre les *ôpū fetii* par l'absence de respect (*faatura*). Ce terme recouvre à la fois des dimensions sociale et morale, où respecter quelqu'un c'est lui reconnaître la place qui est la sienne (en l'honorant) et les attributs qui s'y rattachent.

L'attitude de respect (*faatura*) est fondamentale dans la compréhension de l'organisation locale en rapport aux terres. Entre des groupements qui n'ont pas de relations sociales intenses (ce qui est le cas ici), l'attitude de respect implique un idéal de prudence dans les relations. L'attitude inverse consistant à se mettre en avant, serait aussitôt considérée comme irrespectueuse et serait une marque d'orgueil, de fierté mal placée (*teòtedò*). Dans cet esprit, toute personne doit être respectée³¹⁶. Or, c'est cette attitude de respect qui commande le fait que le dernier *ôpū fetii* prévient les autres groupements de leur volonté de revendiquer et de partager les terres.

Une telle attitude de respect appelle en retour une attitude équivalente de respect et non d'humiliation. Cette relation de respect se manifeste au travers des attitudes corporelles, gestuelles, du regard et lors de la prise de parole. À cet égard, la gêne, l'anxiété (*te hepoheporaa*) du *mootua* du premier mariage, est également dictée par la réciprocité de la relation de respect engagée par le premier groupement. Dans cette perspective, une réponse humiliante de la part des autres groupements consisterait évidemment à réclamer la part la plus importante qui leur revient officiellement, et à priver le dernier groupement des terres sur lesquelles celui-ci réside.

316. Pour une discussion de cette attitude de respect dans la sociologie polynésienne, voir Donner (1992), pp. 332, 334 ; Naepels (1998), pp. 127-146 en Nouvelle-Calédonie ; à Madagascar, Paul Ottino (1999).

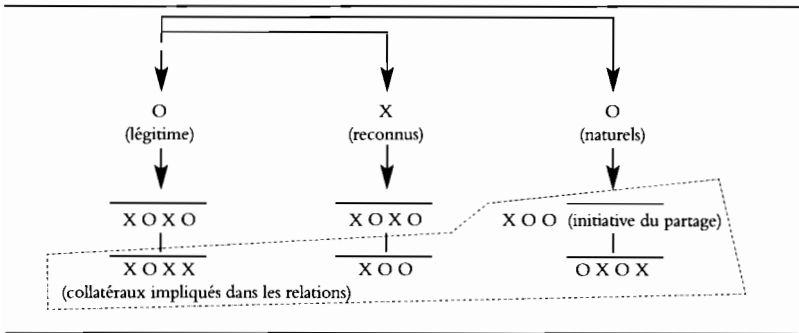


Figure 17. Schéma théorique des relations entre les collatéraux (entre les *ôpū tamarii*)

La conflictualité des rapports sociaux entre des *ôpū tamarii* de tête dans le cadre d'une section de *ôpū* peut, dans un contexte de pluralité des groupements, s'accroître considérablement en présence d'une tierce partie représentée par le juge étatique. Ce cas se présente au cours d'une tournée foraine. Nous étions à Tupuai au mois de juin 1998 lorsqu'un jeune juge, Philippe Triaut, âgé de 34 ans, y effectua une tournée foraine administrative. Le juge en était à son premier poste et, ce qui est tout à fait exceptionnel, était là depuis six ans. Sorti parmi les premiers de sa promotion, il avait en effet eu le choix de son affectation et décidé de commencer sa première expérience en Polynésie. Nous profitons donc de sa visite pour assister à quelques audiences foraines qu'il donnait à la mairie de Mataura en compagnie de son greffier tahitien. Une jeune fille d'environ vingt-cinq ans, Camélia Tehohiri, se présenta un jour spontanément au juge pour exposer l'affaire suivante.

C : Ma mère est décédée, j'ai deux frères, indiqua-t-elle (*Ua pohe toù māmā, e piti taeae toù*). Un des frères a placé des gens pour faire la culture, ils ne veulent pas partir, j'ai déjà porté plainte contre eux et fait une sommation par huissier, explique-t-elle (*Hōē taeae, ua faatiā òia i tera mau taata i te faaāpu. Eita rā rātou e hinaaro e reva. Ua horo aēna vau ia rātou, e, sommation par huissier, en français*).

J : Il faut faire une demande en référé au tribunal, explique aussitôt le juge. À qui appartient le terrain ? continue-t-il

C : À ma mère, elle le tient de son père, mon grand-père (*Na toù māmā teie fenua, no roto mai tona pāpā, toù pāpā rāu*).

J : Tu as les papiers ? demande le juge

C : C'est avec mon frère, indique-t-elle (*Na toù taeae e haapaò i te*

mau pāpai). Sur le testament de ma mère, c'est marqué que c'est à nous le terrain (*I niā i te parau tutuu o toū mā mā, ua pāpaihia no mā-tou teie fenua*).

J : Oui, oui (répond le juge) mais il faut voir l'origine de propriété.

Puis se renseignant sur l'identité de la personne cultivant le terrain, Elisepa Haupunui, le juge décide de la convoquer pour le lendemain à 8 h 30. Le lendemain, Camélia et un de ses frères, Gaston, âgé d'environ vingt-neuf ans, se présentent ainsi que Elisepa Haupunui, cinquante-six ans. Le juge regarde alors les papiers que leur présentent Camélia et Gaston Tehohiri, indiquant à haute voix :

J : Un partage a déjà été fait pour cette terre entre les deux frères Tehina et Teivi, ce dernier étant le père de la mère des Tehohiri présents [Les terres proviennent donc de l'arrière-grand-père, soit par rapport à Camélia son *tupuna mau* en ligne directe].

J : Le juge, avisé, demande : Ce père-là n'a eu que deux enfants ?

G : Oui (*E*), indique rapidement le frère aîné.

La femme Haupunui ne semble pas être du même avis et présente aussitôt une autre généalogie.

J : Ah (s'exclame le juge), sur cette généalogie il y a trois enfants !

(Le juge insiste) : L'arrière-grand-père a eu deux ou trois enfants ?

G : Puis Gaston se contredisant affirme : Si, il en a eu plusieurs, au moins cinq ou six, mais ils sont à Papeete (*Ōia, e raverahi tamarii a te tupuna, pae àore rā ono paha. E faaea rātou i Papeete*).

Parmi les papiers présentés par Gaston, le juge tombe enfin sur un papier susceptible de constituer une origine de propriété :

J : Bon, ça semble à peu près clair : terre échangée en 1918 avec Viriamu. (Le juge revient sur la généalogie de la femme Haupunui qui semble plus détaillée). [Sur celle-ci, l'arrière-grand-père semble avoir eu trois enfants : Tehina, Teivi et Teiho. Teiho serait né de père inconnu] Teiho, (explique le juge), est un enfant naturel et non un enfant légitime, mais les terres viennent de la mère. Il faut appliquer la loi à l'époque des faits, conclut-il.

Teiho est le grand-père du mari de la femme Haupunui présente. Puis le juge s'adressant à Gaston et à Camélia :

J : Eux, ils ont des droits et ils ont été oubliés.

C : Camélia s'énerve : Mais pourquoi ils n'ont pas dit ça à l'époque des parents ? (*Tēra rā, no te aha aita rātou i parau mai i tera i te tau o te mau metua ?*)

Gaston commence aussi à s'énerver et répète depuis qu'il s'est assis :
Je veux qu'ils partent tout de suite (*Tē hinaaro nei au to rātou revaraa, i teie nei*).

Sans tenir compte de ce que disent les enfants Tehohiri, le juge se tourne aussitôt vers Haupunui et lui indique :

J : Vous avez des droits, c'est à vous d'entamer une action pour les défendre. Mais pour l'instant, le partage a attribué la terre à Tehina et vous n'avez pas le droit de l'occuper. [...] (Puis continuant) : Si votre demande est admise, un partage se fera entre les trois enfants. Mais pour l'instant, eux sont dans leur droit. Je vous dis ça en fonction des papiers que vous me montrez [...].

Madame Haupunui, agacée par le manque de respect de Gaston, indique :

H : Mais ça fait depuis 1966 que l'on occupe le terrain où l'on cultive de la pomme de terre (*Mai te matahiti 1966 e faaapu mātou i te umara pūtētē*).

Le juge indique alors :

J : La loi protège aussi les usagers de la terre. Vous, vous êtes possesseur de bonne foi de la terre mais vous n'êtes pas propriétaire. Cela étant vous pouvez aussi usucaper, prescrire la terre. Mais il faut aller au tribunal.

À partir de ce moment-là, la discussion devient plus tendue. Les insultes commencent à fuser dans le feu de l'action et seule la présence solennelle du juge contient les divagations verbales. La dernière recommandation du juge :

«Allez au tribunal à Papeete».

Les parties quittent alors la salle, apparemment loin de se réconcilier, chacun disposant d'arguments de poids fournis par le juge pour défendre leurs droits respectifs. La présentation du cas précédent nous permet d'évoquer, à partir d'une situation locale, le jeu contemporain considérable sur les généalogies dans un champ social marqué par la pluralité des normes en vigueur. L'action de l'État n'est pas sans effet sur les dynamiques de transformation identitaire et catégorielles et sur l'accélération du caractère conflictuel des rapports sociaux. Ainsi, la mise en place de l'état civil n'a pas seulement

interrompu les jeux préeuropéens sur les identités (les modalités de l'accueil, de l'intégration, etc.), elle a en même temps permis l'extension et la transformation de la nature de ces jeux identitaires.

Plus tard, nous nous sommes rendu sur la terre Tehautaputaata afin de mieux saisir cette situation dans laquelle l'interaction entre les parties nous interrogeait sur les transformations des références d'identification entre deux ordres symboliques concurrents et contradictoires. C'est ainsi que nous avons pu reconstituer partiellement la généalogie ci-dessous.

Nous reconstituons ici une partie de la généalogie de ce cas :

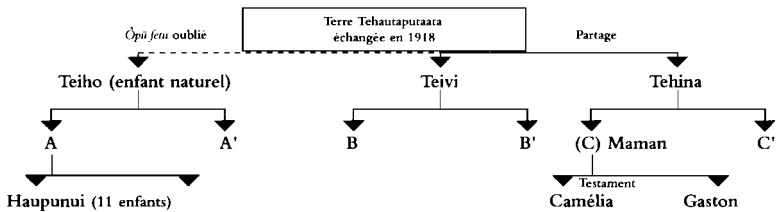


Figure 18. Une généalogie pertinente en fonction d'une terre donnée à Tupuai

L'histoire de cette terre Tehautaputaata dans le cadre de ce *ôpū*, entre les *ôpū fetii*, est la suivante : un partage entre deux membres du *ôpū tamarii* de tête, devenus aujourd'hui des *ôpū fetii* depuis le décès de ces derniers, Teiho et Tehina, a été réalisé dans les années 1950 chez un notaire à Papeete. Ce partage comprenait, entre autres, la terre Tehautaputaata. Teiho, resté à Tupuai à l'époque, avait été écarté de cet acte notarié en raison des animosités qui régnaient au sein de la famille. Puis, au début des années 1960, B' avait demandé à la mère de Camélia [C], fille de Tehina, de lui prêter la terre Tehautaputaata pour y faire des plantations. B' avait alors exploité le terrain pendant un temps avec ses enfants *faaàm*mu. Parmi ceux-là, il y a les enfants de sang de Haupunui (son dernier frère) et aussi deux enfants, frère et sœur de Camélia et de Gaston.

À un moment donné, B' se chamaille avec certains de ses enfants. C'est apparemment à cette époque que Haupunui récupère cette terre pour y planter des pommes de terre.

Il est aisé de remarquer dans cette courte récapitulation historique, que l'investissement dans un nouvel ordre symbolique dominé par la loi, n'a pas annihilé les modalités de fonctionnement

préeuropéen de l'organisation locale. Les relations d'intégration, comme l'adoption polynésienne (*faaàmu*), continuent, au-delà de la perpétuation de lignées résidentielles, de nouer des relations sociales supplémentaires et de renforcer les liens existants, d'autant plus forts que l'adopté ou l'adoptant est un enfant naturel. C'est dire que si la mise à plat totale, du point de vue étatique, des relations sociales complexes devait avoir lieu, la situation deviendrait beaucoup plus confuse qu'elle ne l'est aujourd'hui.

Hapunui, sa femme, Gaston et Camélia se rencontrent quelques jours après la visite du juge à Tupuai. Gaston, qui semblait être avec sa sœur à la tête de leur *ôpū tamarii*, les parents étant décédés jeunes, voulait absolument récupérer cette terre pour y faire de la pomme de terre. Il escomptait peut-être, si sa demande avait abouti rapidement, récolter à son profit les pommes de terres cultivées par Haupunui. Ce dernier lui faisait simplement remarquer qu'il (Gaston) n'avait jamais vécu à Tupuai et qu'il venait juste d'y revenir. Cette remarque a eu aussitôt pour effet sur Gaston de lui faire baisser la tête comme pour exprimer un silencieux sentiment de honte (*haamā*).

Le passage devant le juge avait permis à chacune des parties de s'enrichir de nouveaux arguments, éventuellement réutilisables pour défendre leurs intérêts. Toutefois, après un temps de discussion, ces derniers conclurent qu'un partage amiable (*ôpereraa fetii*) valait mieux qu'un procès à Tahiti qui allait coûter de l'argent et entretenir les mauvais rapports. Il était entendu que Haupunui terminerait la saison des récoltes de pommes de terre, puis que l'on discuterait de cette affaire en présence des enfants de B', insistait Haupunui, dont les parents et ceux de Gaston et Camélia avaient injustement (*tià òrehia*) agi envers Teiho, son *metua rūau* (grand-père).

Ici la thématique du respect réapparaît sous une forme négative. Le statut du dernier membre à avoir rejoint l'espace de co-résidence, par ailleurs, le plus jeune, peut être comparé à l'accueilli qui doit le respect à l'accueillant. L'humiliation que Gaston avait indirectement voulu infliger sur le fondement de motifs considérés comme vils, se retourne contre lui, provoquant un profond sentiment de honte (*haamā*). Peut-être ne faut-il pas surestimer ce sentiment en l'absence d'un espace public coutumier, consensuel, capable de ritualiser la conflictualité des rapports sociaux entre des person-

nes considérées comme très proches dans un groupe comme une section de *ôpū*. Bien que nous n'ayons pas assisté à la rencontre suivante qui mettra en jeu tous les *ôpū fetii* impliqués dans ces relations, il est probable que la présence d'un groupement tiers contribue à la constitution de cet espace semi-public, semi-privé.

L'autonomie relative du *ôpū tamarii*

L'intervention de la loi dans le champ local oblige les groupements à user des subterfuges, pour maintenir l'unité sociologique des frères et sœurs au sein d'un espace de corésidence. Elle est source de tension permanente en ce qu'elle transforme, infléchit les logiques préeuropéennes de reconnaissance sociale et d'interrelation avec d'autres groupements, y compris en écartant des terres des revendications ou des partages, comme nous l'avons constaté.

Voyons par exemple le cas de l'unité fictivement maintenue dans un *ôpū tamarii* unique. La situation est la suivante : les terres ont été transmises par le père mais les enfants élevés ensemble n'ont pas le même père. Les frères et sœurs sont consanguins d'un côté et utérins de l'autre. Au début des années 1990, au cours d'une tournée foraine administrative organisée à Raivavae, l'agent foncier du SAT, procède sans ambages lorsqu'il rencontre les enfants à la tête d'un *ôpū tamarii*. Il propose alors la solution du testament :

«[...] les enfants héritent différemment selon la règle des 1/3, 2/3».

Une discussion s'engage alors entre les enfants du *ôpū tamarii* de tête et Mario. Ceux-ci ne comprennent pas pourquoi ils hériteraient différemment car ils ont été élevés ensemble sur ces terres qu'ils considèrent être les leurs : ce sont des terres familiales. Alfred qui est un enfant utérin a été *faaàmu* par le père de sang des autres enfants. Mario leur indique pourtant :

«Oui, ce n'est pas juste mais c'est comme ça la loi française». (*E, aita i tano, te reira rā te ture farāni*) [...].

«Le problème, m'indique Mario, c'est que je sais que ce n'est pas juste parce que ces enfants (qui ont tout de même entre 45 et 60 ans) ont toujours vécu sur cette terre mais je ne veux pas leur donner de faux espoirs».

La situation décrite ci-dessus est représentative de beaucoup d'autres (lorsqu'il s'agit d'enfants utérins et que les terres viennent du père ; lorsqu'il s'agit d'enfants consanguins et que les terres viennent de la mère). L'attitude d'incompréhension affichée par les membres de ce groupement est significative d'un respect mutuel, d'une absence de mise en avant de soi au détriment des autres membres, d'autant que cette attitude coïncide avec la rencontre d'un agent foncier dans un espace où se nouent des relations publiques.

La multiplicité des références possibles dans cette situation ne doit pas faire oublier l'espace dans lequel le groupement en question dispose d'une autonomie relative, notamment dans ses rapports aux autres groupements segmentés. Si la terre vient du père dans le cas d'enfants utérins (ou l'inverse dans le cas d'enfants consanguins), la transmission de parts d'héritage (d'usage) maintenant l'unité réelle des frères et sœurs, ne s'entend qu'entre ces enfants-là ayant résidé ensemble et ne s'étend pas aux autres enfants utérins n'ayant pas vécu ensemble. Par ailleurs, l'unité du *ôpū tamarii* (dans cette configuration) ne s'étend pas, au-delà de ce groupement, car, en raison de l'idéologie du sang chez les Polynésiens, cette unité n'est pas reconnue par les autres groupements comme les *ôpū fetii* ou le *ôpū* plus large³¹⁷. Autrement dit, les terres provenant des *ôpū fetii* ou des *ôpū*, ne sont pas octroyées à ces enfants utérins sauf si les autres *ôpū tamarii* de tête en décident différemment. Il s'agit d'un acte engageant la responsabilité du *ôpū tamarii* de tête en question mais certainement pas les groupements plus larges. Ce type de situation peut cependant varier en fonction des gages d'allégeance que les enfants utérins donnent à leur *ôpū fetii* «d'adoption» en adoptant (*faaàmu*) eux-mêmes des enfants dans le groupement plus large en question.

Compte tenu de ce que nous venons de signaler, nous souhaitons faire une remarque à propos de l'articulation possible entre les normes traditionnelles et les règles officielles. D'une part, la seule possibilité d'articulation offerte par le droit étatique et proposée par Mario, est le legs testamentaire (on met pour l'instant de côté la pratique de la vente fictive de parts indivises). Cette articulation transforme la dynamique identitaire et les références pratiques, puisque

317. Le cas Kautai, vu plus haut, à propos des terres de Papenoo, est assez significatif de ce point de vue.

les enfants utérins héritent alors de parts en pleine propriété et par définition c'est déjà «sortir de l'indivision», tandis que les autres enfants héritent de parts collectives et n'ont accès qu'à des droits d'usage de la terre. D'autre part, cette possibilité n'est offerte que si le *ōpū tamarii* en question dispose déjà de terres en pleine propriété car dans le cas inverse, lorsque la propriété est détenue par plusieurs *ōpū fetii* (en fait plusieurs branches d'un *ōpū*), il n'est pas possible d'envisager cette solution, le partage entre les *ōpū fetii* devant avoir lieu avant le legs.

Ces remarques étant faites, il est possible de poursuivre notre enquête en essayant de savoir quelle est l'articulation réelle choisie par les membres de ce *ōpū tamarii*. Il ne faut pas se faire d'illusion sur la portée réelle de ces analyses car, en tout état de cause, elles ne reposent que sur des hypothèses sans cesse réactualisées par les attitudes et les comportements des personnes, lesquels peuvent connaître une grande variabilité. En 1997, nous nous demandions en effet comment les enfants du *ōpū tamarii* concerné avaient résolu leur problème face à la rigidité de la loi officielle à Raivavae. Officiellement, le code civil s'est donc appliqué dans cette situation (pratique du legs). En visitant les terres, nous avons remarqué que les frères et sœurs ont rétabli d'eux-mêmes un équilibre dans la situation en permettant au frère adultérin, en particulier, de travailler pour son bénéfice personnel d'autres terres, détenues par le *ōpū fetii*, que celles qu'on lui a attribuées officiellement.

Ce type de situation est assez courant. Ottino, dans un autre archipel, a relevé que l'attribution aux exploitants de terres lorsque eux-mêmes ont été écartés lors des partages antérieurs, était un moyen de rétablir une équité dans le cadre d'un groupement³¹⁸ et par là de maintenir le principe de l'unité des frères et sœurs. Dans notre cas, cela revient à attribuer une part identique à un enfant utérin comme si cet enfant était considéré comme un germain. Dans cette perspective, tout le problème est de savoir si l'autorisation d'usage de la terre (*te faatiāraa o te raveraa o te fenua*) est simplement un prolongement des droits officiels (la propriété restant aux enfants consanguins, l'usage autorisé à l'enfant utérin) ou s'il y a un rétablissement non officiel de la situation de la part de ce groupement.

318. P. Ottino (1972), pp. 395 et suivantes.

Alfred, l'enfant adultérin avait neuf enfants, dont deux *faaamu* parmi les derniers-nés de ses frères et sœurs n'ayant pas le même père.

Dans une ou deux générations, trois options vont s'offrir dans le cadre de ce *ôpū tamarīi*. Soit nous assisterons à une endo-vente fictive reconnaissant la propriété entière des terres à l'enfant utérin, qui sera alors décédé ou très âgé. Soit, comme cela vient d'être mentionné, le temps fera son œuvre et par la pratique du *faaamu*, les terres en question reviendront dans le groupement, rétablissant ainsi l'équilibre. Cette option va toutefois conduire à reposer une nouvelle fois le problème entre les enfants *faaamu* et les enfants de sang d'Alfred, dans deux ou trois générations.

Ou, dernière possibilité, le problème risque de devenir très conflictuel si les membres ne s'entendent plus, allant jusqu'à l'éviction des descendants utérins des frères du *ôpū tamarīi* de tête par les autres descendants. Cette possibilité serait néanmoins assez surprenante à Raivavae et elle ne dépasserait guère le stade de l'admonestation, comme dans le cas de Kautai, pour les terres de Papenoo³¹⁹.

Conclusion intermédiaire sur les *ôpū tamarīi*

Dans un contexte de pluralisme, les problèmes de filiation qui se posent ne sont déjà pas simples lorsque l'on se réfère à un *tupuna*, or, il convient de remarquer que ces problèmes de filiation se reposent à chaque nouvelle génération. Dans cette hypothèse, le droit étatique ne fait pas l'objet d'une révision systématique à toutes les générations. Cela explique que ces enjeux peuvent être laissés en suspens pendant une période sans que l'on puisse conclure à leur disparition dans les champs sociaux locaux. Évidemment, le problème n'est pas conscient le plus souvent. Les membres des diffé-

319. Discutant de l'usage de la terre dans l'île des Salomon de Sikaiana, Donner (1992, p. 332) attire l'attention sur les valeurs qui entourent l'autorisation qui peut être accordée : « *a lineage is admired for allowing many different people to access to its land and not demanding the return of land that has been transferred. It is considered very improper or embarrassing to expel someone who has not cause serious harm to members of the lineage. Even in situation where there were clear cases of disobedience or adultery, the offender is not necessary expelled. And, in some of the most biteer court cases, the spokesman of the winning lineage usually lets its be known that members of the losing lineage are permitted to continue to use the land, providing that they ask permission and acknowledge that his lineage has ultimate entitlement to it. But because of norms of self-sufficiency, members of the losing lineage usually stop using the land and plan an appeal in the court system* ».

rents groupements n'explicitent pas ces problèmes tels que nous venons de le faire. De même que les différentes catégories de terres n'émergent qu'à partir de l'analyse des processus normatifs dans les champs sociaux. Compte tenu du temps successoral polynésien, il arrive, un moment donné, où ceux-ci vont surgir amenant les membres à faire des choix, le plus souvent non conformes du point de vue du droit formel. Lorsque ces choix vont faire l'objet de délibérations, remarquons que les relations engagent des collatéraux à des niveaux différents, selon qu'il s'agisse d'un problème de filiation en rapport avec un *tupuna mau*, ou, dans le cadre d'un *ôpū tamarīi*.

Dans le premier cas, la filiation par rapport à un *tupuna mau* met en relation des membres de *ôpū tamarīi* de tête différents, lesquels ont un représentant aîné ou résident. Compte tenu des conceptions polynésiennes en matière de terre, il est douteux que les enfants, n'appartenant pas par le sang aux *ôpū fetii* engagés par ces relations, aient leur mot à dire. Le problème de la filiation en rapport avec un *tupuna mau* est donc antérieur au problème de la filiation des enfants d'un même *ôpū tamarīi*.

Dans ce dernier cas, l'unité des frères et sœurs (incluant les utérins et consanguins) est maintenue lorsque ces derniers ont vécu ensemble, à la condition que des terres soient détenues par leur *ôpū fetii*. L'unité peut être détruite en partie par la pratique du legs. Paradoxalement, cette unité semble d'autant plus forte que la propriété des terres n'appartient pas au *tupuna* de référence de leur *ôpū fetii*, mais est détenue dans le cadre de plusieurs *ôpū fetii* ou branches d'un *ôpū*. La conjonction de cet ensemble de considérations étayées par les cas présentés, manifeste indirectement que, sur le plan sociologique, le principe de la résidence peut être plus fort que le principe de la descendance³²⁰. Venant de discuter plusieurs fois de l'usage du testament (*parau tutuu*), il est important de revenir sur cette utilisation telle qu'elle apparaît dans la pratique courante.

320. Comme l'indique Panoff (1966 b), mettre la terre au centre des questions de parenté n'est qu'une manière sociale de définir la parenté elle-même. Voir dans la même optique l'analyse que fait Augustin (1989) du «système à maison» dans les Pyrénées et au Pays basque.

Les usages du testament (*parau tutuu*)

De nombreux auteurs dans la région du Pacifique ont déjà attiré l'attention sur le développement de normes non officielles parallèlement aux normes officielles en vigueur³²¹. Or les nouvelles normes générées par les groupements ne renvoient pas seulement aux différents actes que l'on a rencontrés en rapport avec les terres (échange, don, ventes avec conditions suspensives), mais également à la réappropriation d'un outil juridique comme le testament³²². Comme le mentionne Griffiths :

«une des formes d'interactions les plus intéressantes et les plus importantes entre des ordres normatifs, est l'imbrication d'un objet institutionnel d'un ordre donné (comme la disposition testamentaire) avec des institutions normatives d'un autre ordre (l'héritage bilinéaire), de telle sorte que les mécanismes dans l'un aient une fonction prescrite dans un autre ordre donné»³²³.

Avant, dans les îles Australes, il n'y avait pas de testament écrit comme aujourd'hui (*parau tutuu pāpāihia*). C'est à une époque plus récente que la pratique du legs par testament s'est développée. L'usage contemporain qui peut être fait d'un testament témoigne d'une très grande variabilité des utilisations possibles et nous pouvons distinguer deux cas généraux bien différents.

Dans une première perspective, l'usage du testament rend grandement problématique le maintien des principes du système de filiation indifférenciée. Nous avons déjà mentionné que Ottino, discutant de la filiation des enfants *faaàmu*, remarquait que la pratique du legs impliquait des conséquences juridiques susceptibles de transformer les normes traditionnelles. En effet, d'un côté les bé-

321. Ward (1995) ; Donner (1992) ; Cooter (1991).

322. Nous avons exclu de la discussion les cas de legs testamentaire de petites parcelles en zone urbaine faite par les personnes des Australes à leurs enfants (*tamarii*) au sens polynésien, c'est-à-dire impliquant les enfants apparentés au second degré (les cousins germains) et au troisième degré (les cousins issus de germain). La constitution des normes non officielles en zone urbaine mériterait d'ailleurs une étude en soit.

323. J. Griffiths (1986), p 14, mentionne : «[...] one of the most interesting and important forms of interaction between normative orders, is the meshing of the facilitative institutions of one order (e.g., testamentary disposition) with mandatory institutions of another (e.g., matrilineal [bilineal] inheritance) so that the mechanisms of the one carry out functions prescribed by the other...». Ajout, entre crochets, de nous.

néficiaries du testament héritent de parts individuelles et, par définition, c'est déjà sortir «de l'indivision» tandis que les autres enfants héritent eux de parts avec les autres frères et sœurs et n'ont accès qu'à des droits d'usage et non à des droits en pleine propriété. Dans le premier cas, les parts deviennent donc cessibles tandis qu'elles ne le sont pas dans le second cas.

Nous avons vu avec le cas de Faretuaipetau à Tupuai que la disjonction relevée par Ottino entre les normes traditionnelles et l'utilisation du testament s'avérait exacte : Teriiaetua Patii lègue par testament des parts à ses enfants *faaàmu*, et ces derniers obtiennent des parts individuelles. Il est à remarquer que comme la plupart des adoptions de type *faaàmu* ont été faites au sein du *ôpū fetii* (les enfants des frères et sœurs, les enfants des alliés et les petits-enfants), ces mêmes enfants *faaàmu* héritent aussi de parts non divisées en fonction de leurs liens de sang. Cette supériorité des enfants *faaàmu* sur les autres enfants est tout à fait nouvelle car ils n'avaient pas d'avantages particuliers avant la pratique du legs.

Dans la même optique, mais en tant que sous-catégorie de la logique antérieurement mentionnée, l'usage du testament peut également dissoudre la notion même de groupement dans la structure de filiation polynésienne. En effet, nous avons remarqué une autre possibilité assez sournoise, non pas dans l'archipel des Australes, mais en particulier à Tahiti et même à Rangiroa. Cette possibilité est activée par un des meilleurs informateurs de Ottino, dont nous ne citerons pas le nom. Dans un premier temps, le testament est dissimulé, de ce fait, il n'est pas question d'écarter des terres de la revendication et toutes les terres sont partagées entre des *ôpū fetii*. Les enfants *faaàmu* (adoptés au sens local) n'héritent pas de parts individuelles mais sont considérés sur le même plan du fait des adoptions dans le cadre des *ôpū fetii*. Quelques années plus tard, alors que les terres appartiennent à différents *ôpū fetii*, un des membres d'un *ôpū tamarii* de tête fait une requête devant le tribunal pour voir son testament exécuté. Pour ce faire, on est obligé d'aller encore plus loin dans l'individualisation des droits, passant d'une propriété détenue par un *ôpū tamarii* de tête à une propriété détenue par chacun des membres du *ôpū tamarii*. Dans ce contexte, l'adaptation entre le droit étatique et les normes traditionnelles révèle ses limites : le «nul n'est tenu de rester dans l'indivision» de l'article 815 du code civil prend

tout son sens lorsqu'un des membres du *ôpū tamarii* de tête veut justement dépasser la logique du *ôpū*.

Le rapport du géomètre lors de sa rencontre à Rangiroa avec les représentants ou les membres des *ôpū tamarii* de tête indique en effet :

«En présence des représentants des autres souches, X et Y ont demandé le partage de chaque terre en trois lots égaux correspondant aux trois souches alors que le jugement ordonnait le sous-partage. [...] De leur côté, Z m'a déclaré vouloir s'en tenir au projet de partage tel que le tribunal l'a ordonné».

Plus tard, le tribunal homologuera le partage en sous-souches réalisé par le géomètre. Ce dépassement a été motivé en particulier par le fait que Z avait obtenu une promesse de bail de l'Office des Postes et des Télécommunications sur la parcelle convoitée, pendant une durée de vingt-cinq ans. Promesse que ne connaissaient pas les autres *tamarii*. Ainsi, plutôt que de partager le loyer du bail avec les autres *tamarii*, Z a préféré en bénéficier à titre «exclusif».

Nous n'avons pas rencontré aux Australes de situation telle que celle-ci. Mis à part le cas typique du legs que nous avons vu plus haut, les différents testaments que nous avons pu consulter aux Australes sont orientés d'une tout autre manière et entrent dans une seconde catégorie, mettant en évidence les mécanismes décrits plus haut par Griffiths. Il semble en effet exister deux types particuliers de testaments aux Australes. Les testaments individuels comme ceux vus précédemment et ceux qu'on pourrait désigner comme des testaments «collectifs» (*parau tutuu amui*). Avant d'en discuter, il convient d'abord de présenter le testament désigné comme «testament collectif». Comme dans le cas de Atora a Mara à Rurutu, le défunt ou le représentant du groupement à la veille de sa mort indiquait ses dernières volontés quant à l'attribution des terres entre ses différents enfants. Les testaments écrits de Raivavae et de Rimatara indiquent tous les enfants utérins comme si eux-mêmes étaient des germains (*tamarii fānau mau*).

En réalité, il ne semble pas s'agir de «testament» au sens occidental du terme, instituant une réserve (2/3) et une part pouvant être attribuée hors de la réserve (1/3)³²⁴, c'est-à-dire le legs. L'exemple ci-après, à Raivavae, nous permet de mieux saisir la logique du tes-

324. Voir la loi du 3 juillet 1971 sur le principe du legs testamentaire dans le cadre du code civil. Voir Carbonnier (1979).

tament dans le contexte des normes polynésiennes. Ce legs a été fait en présence de tous les membres de la famille, ainsi que d'un représentant de la commune faisant office de secrétaire.

Parau tutuu

No te Vahine ra, Tanenu a Poroi, tona mau fenua no tona mau tamarii fānau mau.

Mai te ôpere maite òia ia au i tona hinaaro

Aita ra òia i faaère i te tahi i te tuhaa.

Ia riro rātou ei fatu.

Teie te mau tamarii :

...

Ia riro rātou ei fatu mau no te mau vāhi i faataahia no rātou i muri nei :

...

O te huru mau ia no tau'ôpereraa i tau' mau fenua no tau mau tamarii mā te imi ia ìte ā vau i te mau tuhaa i rapae i teie nei opereraa ia roaa mai ei faatuea i tei nainai rii te tuhaa...

Ia tae i toū hopeà aita roa e maroraa ia riro ei parau mana mau.

No reira, ua taiòhia teie nei parau i mua i te aro no te āpooraa mataèinaa no Raivavae nei... No reira ua pāpāi rātou i to rātou rima i raro aè i teie parau ei parau mau roa.

Ravehia teie òhipa i te hōè no tiurai, matahiti hōè tauatini e iva hānere e ono ahuru ma toru.

Te Fatu Te mau Tamarii

Testament

Voici comment Madame Tanenu a Poroi attribuera ses terres à ses enfants

Le partage se fera selon ses désirs sans pour autant priver un de ses descendants.

Ils seront tous propriétaires.

Voici les enfants concernés

...

Ils seront propriétaires des parcelles ci-après dénommées dont ils seront attributaires :

...

C'est ainsi que je conçois le partage de mes terres envers mes enfants. Cependant, je rechercherai d'autres parcelles qui ne sont pas incluses dans le présent partage afin de rétablir un équilibre dans les surfaces attribuées.

À ma mort, aucune contestation (litige) ne pourra rendre caduque mes décisions testamentaires.

C'est pourquoi, le conseil de district en est témoin et ses membres, après lecture, ont apposé leur signature au bas de cet acte pour l'authentifier.

Ainsi fait, le 1^{er} juillet 1963

Figure 19. Un exemple de testament à Raivavae

Sur le plan formel, il s'agit d'un testament retranscrit par un «greffier» (trois premiers paragraphes), suivi des paroles de l'intéressée (trois derniers paragraphes). Il convient de faire plusieurs remarques à propos de ce type de testament. Tanenu à l'origine du *ôpū tamarii* des enfants utérins, mentionne tous ses enfants sans aucune exception comme s'il s'agissait de germains. De plus, elle ne connaît pas l'étendue de toutes ses terres, rejoignant en cela la majorité des personnes aux Australes. Les conditions de forme diffèrent profondément de celles en vigueur dans le droit officiel. Dans ce dernier cas, les conditions formelles sont plus strictes : le testament doit être manuscrit, comporter une date, la signature de la personne, etc. Dans notre cas, la présence de la famille est requise ainsi qu'une représentation «institutionnelle».

Il paraît donc évident que l'usage du testament ne se situe pas dans la même logique que dans la conception occidentale. Selon cette dernière conception, le 1/3 des biens (hors réserve légale) peut être cédé à l'extérieur du groupement composant les héritiers, tandis que dans notre cas, alors qu'il n'existe aucune disposition particulière sur la liberté ou l'interdiction de disposer des terres à l'extérieur du *ôpū tamarii*, il ne semble pas question de «sortir» une part quelconque du patrimoine hors du *ôpū tamarii* comme en témoigne la présence des enfants. Ce testament ressemble plutôt à un partage à l'initiative d'un parent, entre ses enfants, afin d'éviter tout problème futur. Si lui-même, de son vivant, ne parvenait pas obtenir la part des autres terres auxquelles il a droit par sa position généalogique, la suite serait laissée à un de ses enfants qui aurait eu une part moins importante à l'occasion de ce partage.

À partir de cet exemple, il est utile d'analyser les modalités selon lesquelles les rapports sociaux se prolongent dans le temps. La pratique testamentaire soulève en effet la question de savoir si, du fait du testament, nous nous situons dans le cadre d'une succession

au droit de propriété ou dans le cadre d'une succession au droit d'usage ?³²⁵ En théorie et ainsi que l'a remarqué Ottino, le legs c'est déjà sorti «de l'indivision». Toutefois, si on se situe non plus du point de vue des principes, mais d'un point de vue pratique de l'utilisation du testament dans le temps, plusieurs traits apparaissent. Il est clair qu'en ce qui concerne le cas Faretuaipetau vu précédemment à Tupuai, le legs testamentaire entre parfaitement dans la logique indiquée par Ottino ci-dessus. Toutefois, les «arrangements» successifs en rapport aux terres et le cadre de la parenté impliqué, peuvent considérablement détourner l'usage du legs.

Reprenons quelques exemples. Dans le cas de Camille Lenoir à Rurutu³²⁶, malgré la présence d'un testament indiquant qu'il lègue une parcelle à son *ôpū tamarii*, il aura légué un droit d'usage (avalisé par le tribunal), tandis que la propriété est reconnue au *ôpū fetii*, car l'inscription du nom de Camille sur le procès-verbal de bornage ne peut servir de titre de propriété (nous avons largement développé cet aspect-là). Dans le cas Haupunui vu précédemment à Tupuai, si en théorie il s'agit bien de droit de propriété, en pratique, cela correspond plutôt à des droits d'usage du fait que les parties ne sont pas d'accord sur la nature du groupe qui détient la propriété réelle de la terre. Les parties préfèrent refaire le partage plutôt que d'appliquer le testament.

Enfin, dans le testament que nous venons de voir à Raivavae, tous les enfants sont considérés comme des germains alors même que ce sont des enfants utérins qui sont impliqués dans l'opération. De plus, ce testament se fait en leur présence et, non seulement le légataire, mais également les enfants apposent leur signature. Par ailleurs, il ne faut pas sous-estimer l'effet psychologique lié au fait d'impliquer tous les enfants dans le testament. Ceux qui seraient des enfants légitimes auraient moins de légitimité pour écarter leurs frères et sœurs non reconnus.

Dans ces derniers cas à Rurutu, Tupuai et Raivavae, l'acte réel du testateur (qui devient normatif dans les champs sociaux) s'apparente plutôt à une «attribution préférentielle», la propriété de la terre

325. Autrement dit, il est utile de discuter des modalités par lesquelles les groupements maintiennent une implicite mais claire distinction définitionnelle dans la production des normes endogènes au sens de Moore (1978, 1989).

326. Chapitre 9.

étant détenue par le groupement de référence, qu'il s'agisse du *ôpū* (Tupuai), du *ôpū fetii* (Rurutu) ou du *ôpū tamarii* restreint (Raivavae). Dans les deux derniers cas, les testaments auraient été valides et se seraient apparentés à des droits de propriété réels, s'il n'y avait pas eu de terres «oubliées» dans l'acte en question. Cela est rarement le cas, à tel point que les principes évoqués constituent la règle générale plutôt que l'exception³²⁷. Il conviendrait dès lors de renverser diamétralement les principes officiels légaux qui président en la matière.

Conclusion

Prenant en compte les attitudes et les pratiques, nous montrons que les individus et les groupes dans la région des Australes distinguent différentes catégories de terres. La situation a ceci de paradoxal que ces différentes catégories de terres apparaissent d'autant moins en première analyse qu'elles renvoient à une logique profonde du système indifférencié de la parenté et des terres.

Nous avons montré qu'en matière de filiation, les pratiques ne s'accordent nullement avec les règles officielles. Bien au contraire, les valeurs spécifiques que véhiculent les relations entre collatéraux, les alternatives en matière de filiation qui sont évaluées en fonction de nombreux paramètres (conception du temps, rôle de la résidence, implication de rôle et de statut, attitude de respect, la réappropriation des testaments, etc.) et les différentes catégories de terres qui émergent des processus normatifs locaux, semblent former un système relativement cohérent.

Ce n'est pas que nous sous-estimions les effets réels de l'intervention de l'État dans le champ social, c'est que nous avons été sensibles à la pérennité des dynamiques préeuropéennes, montrant le cas échéant comment cette dynamique fut interrompue, prolongée, infléchie. L'étude des relations entre la régulation étatique et la régulation autonome a donc justifié que nous posions la filiation et les terres comme des enjeux.

Ce chapitre nous permet d'apporter une réponse affirmative à la question de savoir si l'unité des frères et sœurs indépendamment

327. Voir le chapitre 10.

du fait qu'ils soient consanguins, utérins ou germains, constitue un fait juridique ou non. Cette unité constitue bien un fait juridique dans certaines situations et non dans d'autres. Toutefois, cette affirmation est marquée d'une grande indétermination temporelle. Car, comme nous venons de l'envisager en ce qui concerne les alternatives en matière de filiation et de terre, il n'y a pas de règle à priori qui définisse l'unité des frères et sœurs en tant que règle juridique. Tout le problème réside dans le fait que seul le principe sociologique de la résidence détermine la validité de cette unité. La résidence indissociablement liée à la mobilité des membres, par définition, ne peut être définie à priori, une fois pour toutes. L'unité des germains en tant que règle juridique, est fondée avant tout sur une reconnaissance sociale (comme dans le cas occidental mais selon une perspective de reconnaissance différente) de la part des autres groupements ou de la société plus large. Parce que l'idéologie du sang en vigueur aujourd'hui chez les Polynésiens est partagée, parce que la résidence est une notion qui «fonctionne» concouramment avec d'autres principes de la structure sociale, l'unité des germains ne peut être décrétée.

En même temps, lorsque la résidence est avérée par la domiciliation d'au moins une partie de la parentèle, c'est également sur la base de cette reconnaissance sociale que cette unité se constitue en tant que norme juridique. Encore une fois, nos analyses reposent en premier lieu sur des hypothèses car la structure sociale est aussi une affaire de référence individuelle et collective, d'actualisation dans les rapports sociaux. Ces références ont été maintes fois problématiques en raison de la confusion des logiques d'identification³²⁸. L'unité des germains n'est donc pas une règle immuable. Avec la différenciation des groupements, ceux qui sont partis depuis longtemps (depuis plusieurs générations et non depuis quelques années) auraient beaucoup de mal à se voir reconnaître une égalité de traitement par rapport à ceux qui sont restés. À contrario, ceux qui sont restés bénéficient d'une reconnaissance sociale suffisamment importante et partagée pour que cette unité leur soit reconnue. Dans la grande majorité des cas, cela reste valide indépendamment de leur statut juridique à l'égard du droit étatique.

328. Chapitres 9 et 10. Dans le même sens, J.F. Baré (1992), *op. cit.*

À ce stade de l'analyse de la question de l'unité des frères et sœurs, s'agit-il pour autant d'une norme juridique non officielle qui s'appliquerait indépendamment de la volonté des groupements ? Toutes les personnes doivent-elles nécessairement se voir reconnaître cette règle de l'unité des frères et sœurs ? On constate que la réponse à cette question n'est pas aussi catégorique car, encore une fois, il convient de tenir compte des autres facteurs structurels (domiciliation des groupements, filiation indifférenciée, droit d'usage) et de l'usage qui en est fait pour considérer l'unité des frères et sœurs comme une règle juridique.

Il convient désormais de poursuivre l'étude de cette question en examinant les dynamiques complexes dont les statuts fonciers et l'autorité qui leur sont attachés, sont l'objet.

12 - LA RÉGULATION NON ÉTATIQUE DE L'AUTORITÉ ET DES STATUTS

«Je m'expliquerai : mais ce sera prendre le soin le plus inutile ou le plus superflu : car tout ce que je vous dirai ne sauroit être entendu que par ceux à qui l'on n'a pas besoin de le dire». J.-J. Rousseau

À l'époque préeuropéenne, une grande richesse de statuts sociaux caractérisait les relations foncières. Aujourd'hui, tout visiteur de la Polynésie française, et même des Australes, remarquerait au premier abord que la profusion des positions statutaires anciennes s'est considérablement réduite. Les enquêtes, à ce sujet, ne sont pas faciles car c'est d'abord la régulation étatique qui semble dominer les revendications foncières. De plus, il faut véritablement s'immerger dans des sphères sociales qui relèvent aujourd'hui du «privé» ou des relations «internes aux groupements» pour essayer d'identifier ces positions statutaires liées aux revendications contemporaines. Les relations hiérarchiques sont aujourd'hui voilées, dissimulées, cachées, un peu comme s'il y avait une honte à les afficher. C'est pourtant elles que nous allons tenter d'identifier et de comprendre. La question qui nous a conduit à ce type d'enquête est finalement de

savoir comment fonctionnent les articulations entre la structure des *ôpū* et la hiérarchisation interne à ces groupements.

Les relations collatérales et le *matahiapo*

De nos jours, la hiérarchisation ancienne de la société semble masquée et n'a plus cours officiellement. L'organisation administrative s'est substituée aux chefferies. De ce fait, on observe un recentrage de la question de l'administration des terres de la chefferie vers les *ôpū* et les groupements qui les composent (les *ôpū fetii* et les *ôpū tamariū*), sans que la régulation étatique paraisse en avoir véritablement pris le relais.

À plusieurs reprises, nous avons constaté la pérennité des interactions qui s'opèrent par l'aîné (*matahiapo*)³²⁹ y compris à l'occasion des revendications foncières devant le juge.

Aujourd'hui, ces interactions mettent en jeu les relations collatérales et, indépendamment du contexte des situations propres à chaque île, une grande partie des relations se construit par rapport à la personne qui se situe dans la position structurale de l'aîné (*matahiapo*) du *ôpū*. En réalité, nous avons déjà remarqué ce fait dans pratiquement tous les cas envisagés au chapitre 9³³⁰, à Rurutu, Raivavae, Rimatara et Tupuai, et lors de la tournée foraine à Tupuai en ce qui concerne l'affaire Viriamu Hauata. En effet, au cours des discussions entre le juge et les parties, une grande importance était

329. Nous avons déjà eu maintes occasions de souligner l'ambiguïté du terme *matahiapo* qui renvoie aussi bien à un terme de la parenté polynésienne (aîné) qu'à une position statutaire. Nous avons quelques exemples indiquant qu'aux Australes, la règle statutaire de la primogéniture fondée sur le seul lien de descendance n'était pas absolue puisqu'un cadet pouvait prendre sa place, ou même un enfant *faa'amu* plus âgé (donc aussi un aîné en terme de catégorie de référence). À l'époque préeuropéenne, la politique d'alliance entre les chefferies permettant de cumuler les statuts et de développer l'hégémonie d'un chef sur plusieurs chefferies, témoignait de l'importance idéologique accordée à l'aîné. Par ailleurs, en raison du caractère segmenté de la société, le système social était en quelque sorte «hiérarchisé» par strate : sur une même terre, la socialisation des rapports sociaux impliquait une superposition de droits différents aux frontières pas toujours très claires. La réalité des *marae tupuna*, *raatira*, *arii* (temples religieux et politiques d'ancêtre, de chef secondaire et de grand chef) reflétait cette superposition des droits dans un même espace socialisé. Dès lors, dans un tel cadre, on perçoit bien tout le jeu possible dont pouvait tirer parti chaque niveau de groupement en fonction de la classe à laquelle il appartenait.

330. Voir les annexes 5 et 6 pour le détail des données.

donnée par les personnes présentes (et non par le juge) à ce que disait, l'aîné du *ôpū*, Tearo. Le meilleur exemple en est la prise de parole de Tearo, aîné du *ôpū* dans l'ordre des naissances. Celle-ci réussit à faire changer le cours des événements en rapport avec la terre sur laquelle avait vécu leur *tupuna mau* commun, Viriamu Hauata. Viriamu, aîné du 3^e *ôpū fetii*, cherchait toujours à être d'accord avec Tearo, laquelle était soutenue par la majorité des personnes présentes. Viriamu était d'accord avec la première option du tirage au sort partiel. Puis, se retrouvant à Tupuai avec une majorité de personnes en désaccord avec cette option, Viriamu changeait d'avis et se déclarait en faveur de l'appel.

Ce qui est vrai pour l'aîné du *ôpū*, l'est également pour l'aîné des différents *ôpū tamarii* de tête de chaque *ôpū fetii* qui compose le *ôpū*. À chaque fois, cet aîné se levait et prenait la parole pour infléchir la décision du juge ou influencer les autres personnes présentes. Cela étant, il ne faut pas voir dans le statut de *matahiapo* une position structurale absolue mais plutôt une référence sociale possible, relative, actualisée dans les rapports sociaux. Désormais, avec le recentrage de la question foncière sur le *ôpū*, l'intervention de l'administration rend peu fonctionnelle la constitution d'un espace public consensuel. Le problème de l'autorité dans les relations collatérales se pose plus dans le *ôpū* que dans le *ôpū fetii* où, dans la majorité des cas que nous avons rapportés³³¹, l'autorité détenue par la personne la plus proche de l'ancêtre décédé était rarement contestée, à quelques exceptions près. Les modalités concrètes de cette configuration des relations sociales varient selon l'histoire propre à chaque lieu de corésidence et selon l'île considérée.

Rapa est un cas tellement particulier, dans cet archipel des Australes, que l'étude des revendications foncières nécessite la présentation du cadre social et culturel de «l'organisation administrative traditionnelle».

Rapa

L'influence pratique de l'État à Rapa est considérablement limitée par le maintien dans cette île d'une institution foncière (*too-*

331. Chapitres 5 et 6.

hitu, tiàau) «traditionnelle». Rapa constitue la seule île en Polynésie française où fonctionne un conseil des sages (*toohitu*) avec la bienveillance de l'administration centrale³³².

Il convient d'explicitier comment les institutions foncières de Rapa mettent en jeu un ensemble de relations impliquant les *ôpū*, les *tiàau* (gardien des terres) qui sont les administrateurs du patrimoine du *ôpū* et les *toohitu*, le conseil des sages. Sur un autre plan, nous détaillerons les relations entre les *tiàau*, les *toohitu* et la mairie, dans l'optique de l'usage des terres à Rapa. Le type de décentralisation observée à Rapa entre les institutions locales et l'institution étatique est du même type que ce qui a pu être rapporté dans d'autres îles du Pacifique où les modèles normatifs locaux ne se caractérisent pas par l'incorporation des normes traditionnelles par le système judiciaire³³³.

Tiàau : les administrateurs des terres du *ôpū*

Nous avons déjà souligné, en citant Hanson, l'existence des *ôpū* (ramages modernes) ainsi que celle des chefs de ramage³³⁴. À Rapa, les chefs de ramage sont habituellement les premiers-nés (*matahiapo*) des branches généalogiques les plus anciennes.

Hanson a indiqué à ce propos :

«En tant qu'administrateur de son patrimoine, le ramage fonctionne grâce à une organisation interne très simple. La coordination des diverses activités est assurée par un *haapaò*, ou administrateur, nommé en principe à vie [...]. Théoriquement, le nouvel administrateur est élu au cours d'une assemblée réunissant tous les rames, mais le plus souvent il est désigné par le *haapaò* sortant dont la décision est rarement contestée par les autres membres du groupe. À moins que l'héritier soit notoirement incompetent, la succession se conforme à la règle suivante : l'aîné des hommes du ramage devient *haapaò*.

332. Noter également le rétablissement des *toohitu* à Rurutu sous la forme d'une commission municipale consultative depuis avril 1999. Taaria Teinaore, citée dans cette étude, en fait partie. Un *toohitu* a aussi été établi en 2007 à Raivavae.

333. À cet égard, les modalités de production des normes et du consensus sont multiformes : médiation, conciliation par les *tiàau*, les *toohitu* et les acteurs en scène sont rarement étrangers aux parties. Dans le même sens, Cooter (1991) ; Donner (1992).

334. Voir la partie II.

Par aîné, il ne faut pas entendre simplement le plus âgé, mais plutôt l'homme de la génération aînée qui se trouve dans la ligne de filiation la plus proche de l'ancêtre fondateur du ramage.»³³⁵

De nos jours, le terme *haapaò* (qui signifie au plus près des termes : «s'occuper de») n'est pas celui qui est utilisé pour désigner l'administrateur du ramage. Les notables de Rapa que nous avons rencontrés parlent plutôt dans cette fonction de *tiàau*. *Tiàau* signifie un intendant³³⁶ ou un superintendant³³⁷ et est plus proche de la notion d'administrateur que *haapaò*³³⁸. Cela étant, les personnes de Rapa rencontrées, lorsqu'elles traduisent «*tiàau*», ne disent pas «administrateur» mais «gardien de terre». L'idée de *tiàau* ou «gardien de terre» implique celle d'une responsabilité sociale par rapport à un ramage donné. Responsabilité qui lui est concédée par le *òpū*. Selon Roti Make :

«Dans chaque *òpū*, les familles au cours d'une réunion élisent un *tiàau*, c'est-à-dire une personne qui habite à Rapa, qui soit suffisamment sage pour protéger leurs intérêts. En plus, la famille proche ne participe pas forcément. Ces *tiàau* sont élus à vie. La personne pressentie pour la fonction de *tiàau* sera amenée sur les terres : *tera 'enua, o mea tona iàa...* (cette terre s'appelle ainsi...). Ces personnes, ajoute-t-elle, ne connaissent pas nécessairement les noms des autres terres dans les autres *òpū*. Des fois, lorsqu'elles discutent en marchant, les familles parlent (*parau parau*) des noms des terres : telle terre s'appelle «TèVao». «Le fils de mon frère s'appelle «TèVao» [...]». «Les *tiàau* ont une connaissance de la nature, des cours d'eau, de l'orientation du vent, des endroits qui sont propices à la construction, d'autres où il y a eu des éboulements qu'il faut laisser de côté, d'autres terres qui ne seront jamais attribuées car il y a eu des faits de guerre, d'autres terres encore sont des terres agricoles [...]. Ces *tiàau*

335. A. Hanson (1973), pp. 42-43.

336. Tepano Jausen (1987) : *Dictionnaire de la langue tahitienne*. Huitième édition.

337. J. Davies (1851) : *Tahitian and English Dictionary*, p. 266.

338. Au sein de l'Église évangélique est nommé chaque semaine un *tiàau* responsable de l'entretien des infrastructures de l'Église. Nous ne savons pas pourquoi c'est spécifiquement le terme de *tiàau* qui a été retenu pour désigner les «gardiens de terre». À Samoa, le *matai* qui joue un rôle équivalent au *tiàau* de Rapa, désignait auparavant un statut dans le cadre des rames hiérarchisés. Aujourd'hui, ce statut est en grande partie cantonné à la sphère familiale de gestion du patrimoine foncier. Voir Tcherkézoff (1998, b).

ont une connaissance profonde de l'histoire de la terre. Il s'agit d'un véritable PGA (plan général d'aménagement) coutumier, qui fonctionne celui-là, ajoute-t-elle non sans ironie».

Ainsi les groupements de parenté à Rapa sont segmentés et hiérarchisés. Les *tiàau* (gardiens de terre) apparaissent comme la pièce maîtresse de la régulation sociale en rapport avec les terres. Leur autorité s'étend au-delà de la famille nucléaire et même de la famille élargie constituée par le *ôpū fetii*. C'est dire si l'importance des autres *ôpū fetii* dans le choix du *tiàau* se révèle prépondérante.

Les *toohitu* anciens et les *toohitu* modernes

En dépit de l'abrogation officielle des coutumes anciennes depuis 1945, les *toohitu* n'ont pas disparu. Les *toohitu* (conseils des chefs, avant ; des anciens aujourd'hui) anciens ont disparu en 1945 comme pour les autres îles Australes, mais sont réapparus en 1983 sous la forme d'une commission municipale. Ayant interrogé plusieurs personnes des Australes sur les différences entre les *toohitu* anciens et les *toohitu* nouveaux, la réponse la plus explicite a été une nouvelle fois donnée par Roti Make :

«Avant les Européens (y compris les missionnaires), il n'y avait pas de *toohitu* tels qu'ils existent aujourd'hui ou même au XIX^e siècle, mais il s'agit d'une institution qui existait sûrement à une époque très ancienne sous une autre forme. Puis, sous le protectorat, il y a eu des représentants de Rapa qui sont allés à Tahiti, des gens comme Avaeoru et beaucoup d'autres administrateurs c'est-à-dire des Tahitiens, ils ont réfléchi (*feruri*) et je crois que c'est avec l'aide des missionnaires anglais qu'ils ont établi une jurisprudence au niveau foncier : il fallait garder absolument les terres et c'est à cette époque que les *toohitu* ont été institués. [...]»

Une caractéristique qui distingue les *toohitu* nouveaux des *toohitu* anciens est le fait qu'ils aient été rétablis par la municipalité, laquelle n'est plus composée des chefs traditionnels mais de représentants élus.

Processus d'élection des *toohitu*

La période contemporaine est marquée par un manque, une perte de savoir. Les reconstructions précaires que nous serions tentés de faire de la période préeuropéenne ont de grandes chances d'aboutir à une invention au mieux, à une mystification dans le pire des cas. Le moins que l'on puisse dire est que les modalités quant aux choix des membres qui composent le *toohitu* ancien sont floues. Le choix des membres du *toohitu* nouveau n'apparaît pas non plus comme évident. À Rapa, les *toohitu* semblent avoir été désignés par la mairie (1983). Cependant, cela constitue une exception par rapport à la démarche considérée comme «normale» par nos interlocuteurs. Une fois de plus, Roti Make donne une indication précieuse à propos de Rapa :

«Ce sont les *ōpū* qui choisissent normalement leur représentant».

Les représentants des *ōpū* sont donc les *tiaau*. Par ailleurs, ces derniers ont un poids prépondérant dans l'élection normale des membres des *toohitu*, même lorsque tous les *ōpū* sont présents

«Avant, continue Roti Make, les membres du conseil des sages, les *matahiapo*, étaient nommés par les familles (noter «les familles») alors qu'aujourd'hui, ils ont été nommés par la mairie».

Dans le cadre des *toohitu* nouveaux à Rapa, la nomination n'a eu lieu qu'une fois car ensuite les membres choisissent dans leur famille ou leur fils aîné :

«Afin de lui enseigner une sagesse ou un discernement», ajoute un membre de la famille Make. «La plupart du temps, indique Roti Make, on cherche une personne sage qui a vers les 40 ans. Elle écoute (*faaroo*), reste assise à côté, elle regarde comment faire... Souvent le jeune est pressenti pour la fonction de *matahiapo* et lorsqu'il est sage, il est vraiment respecté en tant qu'aîné.»

La diversité des récits historiques relatifs aux modalités de fonctionnement d'une institution comme les *toohitu* ne nous surprend guère, surtout à une époque de transformation majeure où le maintien de la logique traditionnelle procède aussi de l'invention. Tout aussi intéressante est la manière dont cette hétérogénéité des versions coexiste avec une forme publique de consensus. Posant la ques-

tion de savoir si les Rapa n'avaient pas contesté cette procédure de désignation des *toohitu*, la réponse de Roti Make fut la suivante :

«On est beaucoup dans l'esprit : si c'est pas comme on veut, on va quand même faire avec, on ne va pas tout détruire (*vavahi*)». Puis elle ajoute : «De toutes les manières, ces *toohitu* sont restés très sages.»

Il semble néanmoins peu probable qu'aucune procédure d'élection même tacite ne vienne confirmer le choix du nouveau prétendant après le décès du *matahiapo* en fonction³³⁹.

Le *matahiapo* : fonction symbolique

Il convient de revenir sur l'utilisation du mot «*matahiapo*» dont l'ambiguïté repose sur un double abus de langage : à la fois terme de la parenté et position statutaire. *Matahiapo* au sens strict est d'abord un terme de référence de la parenté désignant l'aîné et nous avons vu que dans un sens plus large, il pouvait désigner toute une classe de génération plus âgée ou la plus ancienne sur le plan de la parenté classificatoire. À Rapa et à Rurutu, *matahiapo* est un terme utilisé pour désigner les membres du *toohitu*. Et il semble que ces derniers soient choisis parmi les générations les plus âgées, parmi les «générations aînées». Les arguments avancés pour signifier ce que désigne le terme de *matahiapo* sont particulièrement instructifs :

«Le *matahiapo* c'est le sage qui représente le clan (*gnati*), c'est aussi celui qui voit dans la nuit, qui voit ce qui est caché, tes méchancetés par exemple. Tu vois, tu décomposes : «*mata-hia-pō*», «qui voit ce qui est caché ou ce qui est dans les ténèbres». Le *matahiapo* ce n'est pas un guerrier, c'est un sage». «C'est l'éducation européenne qui nous trompe dans notre manière de voir les aînés, ajoute Roti Make».

Il est toujours délicat de décomposer un terme (surtout comme *matahiapo*) pour en trouver la signification cachée et l'exemple ci-dessus est révélateur d'une représentation sociale d'un statut, non

339. Nous aurons à nous poser la question plus loin de savoir si les Polynésiens aux Australes ne disposent pas d'autres moyens efficaces pour contraindre les *toohitu* ou les *tiāau* à ne pas s'engager dans une dérive totalitaire de leurs pouvoirs respectifs.

d'une définition absolument fixée ou établie. Le contexte est toujours pertinent pour ce genre de tentative³⁴⁰. Par exemple, on pourrait décomposer ce terme *matahiapo* d'une tout autre manière : «*mata*» pourrait renvoyer à l'idée de «commencement» (comme dans «*matamua*» «début, avant, commencement») évoquant par la même occasion le premier-né ; «*hiapo*» est l'écorce de l'arbre de banyan dans lequel le premier-né était enveloppé à une époque ancienne. Indiquons simplement que Roti Make se situe dans la perspective d'une définition sociologique d'un statut. Puis, prenant l'exemple d'un membre du conseil des sages, son grand-père (*metua nūau*), elle indique :

«Pāpā Tiare, par exemple, ce n'est pas un aîné mais un sage doté d'une profonde réflexion et d'une grande conception de la justice».

La définition donnée par Roti Make du terme «*matahiapo*» est particulièrement instructive dans la mesure où l'accent n'est pas uniquement mis sur une fonction héréditaire, l'aînesse, mais également sur la capacité à être sage et à transmettre une instruction. Notons qu'en accord avec les conceptions polynésiennes profondes, les fonctions de *tiāau* comme celle de *toohitu* ne sont pas rétribuées et demeurent bénévoles, comme si la «sagesse» allait de pair avec l'altruisme.

Le fonctionnement normal des institutions foncières à Rapa

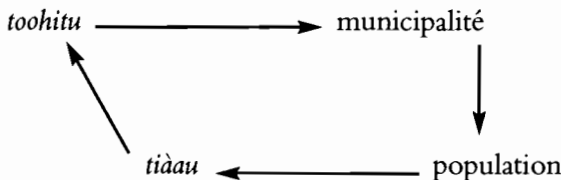
Le *toohitu* est composé de nombreux membres. Le conseil des sages ou *toohitu* fonctionne comme un conseil de conciliation compétent en matière foncière et est chargé de régler les conflits s'il s'en pose : en matière d'occupation des sols, de construction de route, d'autorisation de remblai, ou simplement dans le cadre d'un conflit de voisinage.

«Jusqu'à présent, indique Roti Make, il n'y a jamais eu d'appel et les *toohitu* ont toujours rendu la justice avec beaucoup de sagesse».

340. R. Keesing (1984, pp. 137-156) a bien montré qu'un concept comme «*mana*» (rendu par pouvoir dans un sens large) pouvait largement être détourné de son sens premier si on ne le replaçait pas dans son contexte historique d'une société hiérarchisée dans une configuration sociale particulière. Voir aussi Hocart (1914).

Les *tiàau* ont plutôt quant à eux une fonction d'administration du patrimoine foncier. Les *tiàau* sont au nombre de quinze aujourd'hui. Comme dans les autres îles polynésiennes, les *gnati* anciens se sont transformés et les gens de Rapa que nous avons rencontrés parlent de «*kôpū*» (*ôpū* en tahitien) en terme de «clan» indiquant que cette catégorie est toujours opératoire même si du fait des regroupements en village, elle n'a plus de limite repérable. Il n'y a pas à Rapa comme dans les autres îles de l'archipel des Australes de revendication de terre devant la juridiction officielle. Selon la constitution orale (non écrite) de Rapa, il est théoriquement admis que toute personne possédant un ascendant parmi les Rapa de souche a droit à une parcelle de terre pour y construire sa maison et cultiver un champ (*pai*) de taro. Dans cette perspective, Roti Make illustre la situation :

«Chez nous, lorsqu'on veut construire une maison ou qu'un jeune veut s'installer sur une terre, on va voir un *tiàau* et on est humble dans cette démarche. Le *tiàau* emmène le jeune sur les terres, il regarde toujours s'il s'agit d'un endroit propice à l'habitation. Lorsque le *tiàau* a accepté de laisser telle terre à telle personne, le *tiàau* va voir les *toohitu* qui vont délivrer un papier d'acceptation (voir figure 20, ci-après) : des vrais papiers, précise Roti, car eux, à la mairie, ils demandent des papiers. Puis ce papier sera transmis à la mairie qui avalise la décision des *toohitu* de construire la maison sur le terrain d'usufruit».



Enfin, il est intéressant d'évoquer la comparaison des fonctions de *tiàau* et de *toohitu* à Rapa avec la fonction de Chef de terre qui a été particulièrement bien étudiée par R. Verdier³⁴¹. Comme à Rapa, le Chef de terre est le représentant du lignage le plus ancien

341. R. Verdier (1965), pp. 333-359 : *Chef de Terre et Terre du lignage*, dans *Études de droit africain et de droit malgache*, dir. J. Poirier. L'ethnie Luunda se situe à cheval sur le Congo-Zaire et l'Angola, dans l'aire Kwango-Kasai, province du Luunda en Angola.

et a hérité de l'ancêtre fondateur les droits et les responsabilités sociales détenus sur la terre. La fonction exercée par le *tiàau* ou le *toohitu* à Rapa et par le Chef de terre chez les Luunda n'est pas directement politique : le *tiàau* détient un pouvoir chez les hommes du fait de l'autorité qu'il détient sur le sol, tandis que le chef politique analysé par R. Verdier, ou les élus municipaux à Rapa, détiennent une autorité sur le sol parce qu'ils ont un pouvoir sur les hommes suite à leur élection. Les *tiàau* sont également élus non pas par un vote mais par une approbation consensuelle lors de la réunion du *ôpū*. Toutefois, comme pour le Chef de terre, les pouvoirs du *tiàau* et du *toohitu* sont plus empreints de sacralité que celui du maire. Un proverbe polynésien contemporain, communiqué par Namata *tāne*, le pasteur de Raivavae, dit :

«*Te raatira poritita te pātiri, te raatira haapaōraa te uira. Na te uira e faāte i te pātiri*» (le chef politique c'est le tonnerre, le chef religieux c'est l'éclair. L'éclair annonce toujours le tonnerre).

À Rapa, cette différenciation des fonctions s'accompagne d'une distinction des titulaires. Les fonctions de *tiàau* et de *toohitu* sont plus empreintes de sacralité mais assurent des rôles différenciés : gardien de terre pour les *tiàau* et structure de maintien de l'ordre social se rapportant à l'usage de la terre pour les *toohitu*.

Dans certaines situations, les fonctions de *tiàau* et de *toohitu* ne sont pas séparées. Toutefois, la fonction politique (à la mairie) alliée à la fonction de chef de terre est actuellement contestée par les *ôpū* de Rapa tandis que dans les cas étudiés par R. Verdier les fonctions de chefs de terre et de chef politique peuvent fusionner. Cette configuration assez originale de la pluralité des pouvoirs chez les Rapa participe de manière complémentaire à l'administration du patrimoine foncier, leur autorité étant fondée sur des procédures spécifiques de légitimation de leurs pouvoirs³⁴².

342. Voir dans le Pacifique : Ward (1995) ; Waiko (1995), Stover (1990) ; Schneider (1998) ; Cooter (1991), Larmour (1997).

AHUREI-RAPA i te .27.108.

TE HAU TIAAU NO TE FENUA TAKATAKATEA (PARARAKI)

- 1)- H A I H U R I TERE HAREITI
- 2)- R I A R I A TEHUAHAI

T A R A U F A A T I A (AUTORISATION) N°...2...

O mau teie, te nou Tiaau no te fenua TAKATAKATEA, tei haemannahia o te opu felii i t eperera matahiti 1985.

Iau i te anirea o te toata ra o ..TAMATA..CLAIRE..Akiba
 Fenuahia o ..TAMATA..TERPAI..... oo ..WATANABE..Katsumi.
 I te hoê vahi fenua faatiora fana i PARARAKI, te vahi tei ma'ihini te lea o AW
 i..PARARAKI.....

Inia iho i teie au'ua o te toata ra o..TAMATA..CLAIRE AKAI OA
 Te faatititu nei te mau Tiaau, o te hore'a nei i te parau faatia, te haemua te tout
 TAMATA CLAIRE..... i te'na fare i te vahi i maha hia iho te faatiora iho
 Eiala na te toata nei te faatiora i te metera fenua e hiamua hia na, na te
 na te faatiora i te reira.

Te roa o te fenua e heretohia (Longueur)(2):...22...metera
 Te au'ua (largeur)(2):.....18...metera

Hora hia teie parau faatia i Ahurei RAPA i te lalo mehua
 faatititua iho nei iho te faatiora o te mau Tiaau
 HAJIMRI Tere Hareiti *Hareiti*

RIAHIA Te hua'ua:..... *Ra'ia T.*



Hareiti
Jean F.
C. F. K. K. K.
Houmarie
Patera

[Handwritten signature]



Figure 20. Certificat d'usage de la terre

Nous retrouvons à Rapa l'ambiguïté des statuts qui caractérise les sociétés qui connaissent une superposition de pouvoirs. Le *matahiapo*, aîné du *ôpū*, est désigné par le terme de *tiàau* ou gardien de terre, tandis que le terme de *matahiapo* ne désigne pas seulement un terme de la parenté mais également un statut dans les institutions traditionnelles car les *matahiapo* sont les membres qui constituent les *toohitu*. Les statuts de *tiàau* et de *matahiapo* ne sont pas interchangeables, comme nous l'avons évoqué, puisque chaque statut implique un processus de légitimation des pouvoirs qui leur sont propres. Si les statuts renvoient à des modalités différentes pour légitimer leur pouvoir, cela n'empêche pas que les mêmes hommes et les mêmes femmes puissent endosser les deux statuts.

En réalité, nous n'en savons pas suffisamment sur l'usage de ces termes à l'époque contemporaine. Une des caractéristiques qui n'est pas la moins curieuse de la période missionnaire, réside particulièrement dans la «citoyennisation» de la société. Celle-ci visait sans doute à constituer une société à l'image de celle de leurs promoteurs, les missionnaires anglais. Cette «citoyennisation» de la société impliquait de re(dé)-valoriser en particulier les statuts ayant un rapport avec l'administration des terres. Dans les faits, des termes comme *arii* (grand chef), *raatira* (chef secondaire), *manahune* (gens du commun) disparaissent du langage courant, ne sont plus utilisés par rapport à une configuration préeuropéenne.

D'un autre côté, les termes de *matahiapo* (aîné), *tiàau* (superintendant), *haapaà* (intendant) désignant ces statuts, perdent désormais la plus grande partie des références de la structuration ancienne de la société, tout en conservant un statut central sans lequel aucune gestion du patrimoine et des personnes n'est possible quant à l'usage de la terre. Cela ne signifie pas que ces fonctions n'étaient pas déjà présentes dans la société préeuropéenne, mais que leur importance s'est accrue parallèlement avec la disparition des statuts liés à la hiérarchisation ancienne.

Les tensions portant sur l'autorité des *matahiapo*

Compte tenu des dysfonctionnements de la chefferie puis de la commune dans la période contemporaine, le groupement qu'est

le *ôpū* va constituer le niveau de groupement où se construisent les références contradictoires en matière de statut, ce qui rend possible une conflictualité ouverte ou indirecte des rapports sociaux. Examinons par exemple les attitudes de Tavita à Raivavae qui en apparence paraissent être les plus révolutionnaires. Discutant du rôle du *matahiapo* du *ôpū*, ce dernier indique :

«J'ai détruit cette façon de penser. Par exemple dans une famille, nous sommes frères. Nous avons des enfants. Tu viens à mourir, c'est comme si moi, j'étais le seul. Toi, tu as des enfants et à Raivavae, les enfants n'ont rien à dire alors que c'est faux ! Ton premier enfant ou celui qui est encore vivant ou celui qui est responsable ou bien alors on dit un «*haapaò*» (représentant). Ce n'est pas juste !»³⁴³

Au premier abord, l'attitude de Tavita semble aller complètement à l'encontre des principes traditionnels sur l'autorité. Toutefois, le problème est de savoir à quelle situation spécifique ce dernier se réfère. En effet, une autre fois, il précise la situation :

«... Il y a l'aîné qui vit sur cette terre. Il y a édifié des constructions. On peut encore caser trois ou quatre personnes sur la terre et cet aîné s'est choisi les meilleures places. Mais son problème, c'est qu'il va encore chercher une autre terre à côté et ça, ça a duré pendant des années ! Les meilleures places ne lui suffisent plus, il lui faut aussi les meilleures places sur d'autres terres pour y installer ses enfants. C'est là que les problèmes commencent...»³⁴⁴

Le dysfonctionnement introduit par la réglementation officielle sur le plan local est paradoxal. En effet, d'une part, nous avons vu qu'à l'égard des revendications judiciaires, la propriété étant reconnue à un groupement et non à un individu : c'est donc la conception de l'usage qui continue à prévaloir. D'autre part, aucune règle officielle ne vient organiser les modalités statutaires attachées à cet

343. (*Ua tuparari (vavahi) iho ra vau tera huru manaò. Mai tera te huru i roto i te hōē ôpū tamarii: e taacè māua, e tamarii toù, hōē ā ia òe. E riro òe i te pohe. Mai teie te huru, o vau anaì iho. Oe, e tamarii to òe e, i Raivavae nei, e aita te mau tamarii e parauparau. Eita e tano ! To òe matahiapo aòre ra te tamarii te ora noa ra, aòre ra te «responsable» aòre ra e paruhiha te haapaò. Aita e tano !*)

344. (*Te vai ra te Matahiapo tei noho i nià i tera fenua. Ua haamani òia i tona mau fare. E nehe-nehe faahou e haamau i te mau taata e 3 aòre ra e 4 i nià i tera fenua. Ua maiti aèra te Matahiapo i te mau vahi au òe. Tera ra te peàpeà, e haere faahou òia e ìmi atu ra i te tahi fenua pihai i raro. E ua tupuhia tera huru i te mau matahiti atoà. Aitaa te mau vahi maitai òe e navai iana, e rave atoà òia i te mau vahi maitai òe i nià i te tahi mau fenua no te haamau tona mau tamarii. I tera taime, fi haamata nei i te mau peàpeà...)*

usage ; les références contradictoires de ce même statut ne manquent pas compte tenu de la multiplicité des dynamiques sociales. Il s'agit là d'autant de déterminations sociales qui rendent possible un large éventail de comportements sociaux relatifs à la terre dont la valeur sociale dépasse largement l'importance agraire. Certes, Tavita soulève ici un problème assez récurrent aux Australes lorsque l'on se place dans le cadre du *ôpū* (ramage) : le statut du *matahiapo* est aujourd'hui contesté, essentiellement en raison de l'ambiguïté non résolue entre le droit d'usage et le droit de propriété.

De même qu'à Rapa, dans une situation où le contexte social et juridique est assez différent de ce que connaissent Tupuai et Raivavae, les mêmes enjeux quant à l'autorité des *tiāau* (gardien de terre) se posent. Par exemple, les *tiāau* vont-ils continuer à remplir leur rôle de gardien de terre pour tous les *ôpū fetii* (l'ancêtre et les trois générations qui en sont issues) dont ils ont la responsabilité ? Ne vont-ils pas favoriser leurs descendants directs dans l'attribution des droits d'usage, écartant ainsi les descendants des autres *tupuna mau* (vrais ancêtres) collatéraux ?

C'est dans cette perspective que se pose l'exercice de la responsabilité dans cette île. En 1995, Roti est à Rapa et discute avec les jeunes. L'un d'eux lui indique :

«J'ai été voir le gardien des terres et on m'a dit que je ne faisais pas partie de cette famille, j'ai été voir l'autre on m'a répondu que je ne pouvais pas entrer sur ces terres et ainsi de suite. J'étais tellement las d'aller demander aux autres que finalement je préfère rester chez mes parents.»

Plus tard, des réunions sont organisées par l'association «Oparo Paruru no Rapa» notamment avec les jeunes. Roti explique :

«Avec d'autres jeunes, on s'est réunis et on s'est aperçus qu'il y avait même des anciens à qui on n'avait pas permis d'avoir des terres parce qu'il y avait des gardiens de terres qui voulaient en faire profiter que leurs familles et non pas les autres.»

L'exercice de la responsabilité dans le cadre de l'association de Rapa est à la fois orienté en interne (comme dans le cas de Tavita) et directement lié aux institutions traditionnelles. Ainsi que Roti l'affirme :

«Ça a été un conflit avec les membres du conseil des sages. Ils croyaient que j'allais venir prendre possession de leurs places alors que je ne suis qu'une intermédiaire entre la population et le conseil des sages lorsqu'il y a des conflits. On a travaillé sur ça et tout d'un coup les gardiens ont commencé à comprendre qu'ils ne pouvaient pas obstruer l'accès à la terre au niveau des jeunes. Ils se sont donc réunis avec le conseil des sages et ils ont accepté d'ouvrir les terres, appuyés par la pétition de l'association... Aujourd'hui, nous sommes un pays pour une famille.»

Le contrôle social

L'importance dans la période préeuropéenne des noms dans la dynamique de transformation identitaire relevait d'une pratique discursive publique, à l'occasion du déroulement des cérémonies traditionnelles et fixant la place de chacun dans l'ordre social. Avec l'effacement du rôle des relations statutaires au profit de la loi, nous assistons à un déplacement total ou partiel de la complexité des interactions vers le *ôpū* et les groupements intermédiaires.

Désormais, la multiplicité des référents possibles se conjugue au fait que l'autorité du *matahiapo* est largement subordonnée à l'influence sociale des autres groupements. Or, les références identitaires à une «tradition» sont multiples et contradictoires. Ces références s'appuient aussi bien sur la revendication de la construction d'un espace public coutumier ne datant pas d'avant la période néo-traditionnelle ou missionnaire, que sur la référence à des statuts précis dont nous avons du mal à démêler les fils.

Dans cette perspective, il nous faut maintenant savoir comment s'organisent hiérarchiquement les relations entre les niveaux de groupements segmentés. Autrement dit, il nous faut analyser comment les différents noms sont appareillés, comment se joue pratiquement la «hiérarchisation» des *ôpū fetii* ? Les réunions, en tant que lieu d'actualisation des rapports sociaux hiérarchiques, fonctionnent comme un espace quasi public, en tout cas comme le lieu le plus concret où les positions statutaires sont revendiquées par les différentes familles. En tant que telles, les réunions font l'objet d'une préparation très soignée ainsi que Tavita l'indique :

«On n'organise pas les réunions de famille avant d'avoir la généalogie complète». ³⁴⁵

Un autre membre du *ōpū* explique en effet :

«Quand tu provoques une réunion, avant de le faire, il faut aller voir chacun !»³⁴⁶

Tavita ajoute :

«Oui, cela est bien vrai, il faut aller voir surtout ceux qui sont en litige entre eux. Ce n'est pas tout le monde qui est en conflit. Il y a au moins deux ou trois membres de *ōpū tamarii* différents.»³⁴⁷

Compte tenu de la légitimation officielle de certains groupements³⁴⁸, le lieu d'actualisation de la consensualité des versions divergentes de l'histoire, profite, dans le contexte contemporain, aux groupements légitimés leur procurant un ascendant sur les autres groupements.

Tout dépend de la variété des situations, il n'y a aucune règle sur l'ascendance des uns et des autres mais des contextes locaux spécifiques et variés. Isidore rapporte la scène suivante :

«Moi, j'ai ce fameux cousin qui est pasteur sanito, le gars qui a eu l'idée de fonder cette association et effectivement quand ils s'excitent un peu, il amène le calme. Ils ont le coup ces gens-là. Ils ont toujours une phrase pour calmer le gars, pour appréhender la personne. Il est très écouté. Les pasteurs, je ne sais pas comment ils font. Ils ont une manière de parler. Ils ont aussi une facilité de langage qui calme tout de suite les gens et des fois celui-là par exemple, il voit par exemple, tiens la famille là-bas, ils ont sorti quelque chose de pas très net à la dernière réunion sur les enfants non reconnus, il laisse parler et après le week-end il va les voir, il ne va pas tout de suite parler du problème, il va commencer à tourner autour du pot, à voir ce que la personne a vraiment dans la tête et une fois qu'il a bien cadré la personne et il rentre dans le vif du sujet : "Pourquoi tu as dit ça à la réunion ?", alors il se calme : "Ce n'est pas vraiment ce que je voulais dire !"»

345. (*Aita e nehenehe e faanahonaho i te mau āmuiraa fetii hou ia noā mai ai i te ihotataū faaōtīhia ra*).

346. (*La faatupu mai na i te tānururaa, i mua āe, e mea tiā ia fāreerei i te taata tātaīahi*).

347. (*E, E parau mau tera, e mea tiā ia fāreerei i te mau taata maori te mau taata e peāpeāhia i rotopū ia rātou. Aita te mau taata atoā e haapeāpeā : tē vai ra na taata e 2 aore e 3 i roto i te mau ōpū tamarii ē*).

348. Chapitre 10 : Le *tupuna* dont on n'hérite pas.

Il existe par ailleurs des mécanismes permettant d'éviter cet ascendant officiel. La présentation orale de tous les représentants des *ôpū fetii* présents, l'ordre dans lequel cette présentation est réalisée, introduisent déjà une hiérarchisation des groupements. Parfois, lors des réunions des *ôpū fetii*, nous avons souvent eu l'impression d'être au temple protestant, lorsque le diacre (*te tiàtono*) commence son prêche (*te aðraa*) en remerciant tous les groupes suivant un ordre minutieusement hiérarchisé : le pasteur (*te òrometua að*) et sa famille, puis, suivent les paroisses (*te mau paroita*), les branches d'activité (*te mau ámaa òhipa*), etc. Remerciements qui peuvent durer très très longtemps et où personne n'est oublié involontairement. Lorsque des enjeux de hiérarchie se jouent entre plusieurs *ôpū fetii* laissant potentiellement la place prééminente vacante, le choix d'une présentation alphabétique peut constituer une décision intermédiaire visant à admettre publiquement les conflits de hiérarchie sans les mentionner. Le choix des membres que l'on invite, ceux par qui on fait passer l'information, l'absence de ceux qui sont invités, sont autant d'indicateurs de la hiérarchisation des rapports sociaux qui se joue en pratique. Pour préserver tel *ôpū fetii*, on peut éventuellement s'appesantir longuement sur l'histoire de ses membres les plus illustres, le temps passé sur cette déclamation oratoire est révélateur de l'importance qui lui est accordée.

Aujourd'hui, l'autorité du *matahiapo* peut être d'autant plus facilement contrée dans le *ôpū* dans l'archipel des Australes que le contexte de pluralisme fournit aux autres membres collatéraux des *ôpū tamarii* de tête des ressources pour empêcher toute appropriation personnelle des terres. Théoriquement, ce même contexte fournit également aux générations les plus jeunes la possibilité de revendiquer les terres familiales dès la disparition de leurs parents directs et immédiats puisque selon la formule consacrée « nul n'est tenu de rester dans l'indivision ». Toutefois, en raison du secret qui entoure les terres dans ces îles (du côté de la tradition) et des difficultés judiciaires qui rendent les revendications ardues du fait que les terres demeurent en communauté pendant plusieurs générations (adaptation «minimaliste»), les cas se révèlent assez rares.

Dans le même temps, la construction d'un espace public consensuel permet de contrer tout abus, tout monopole d'appropriation des terres par le *matahiapo*. Le maintien d'une fonctionnalité de

l'espace public consensuel implique un type d'action qui œuvre, en quelque sorte, par dénégation du problème. Dans cet esprit, nous avons évoqué le fait que Tavita conteste l'appropriation de toutes les meilleures terres par le *matahiapo*. Il indique en effet :

«[...] Chez nous, on discute beaucoup, nous avons des terres, moi je ne mets pas dans le partage jusqu'à ce que les autres comprennent bien comment ça marche. Il ne faut pas partager avant qu'ils comprennent qu'ils ne sont pas les seuls à avoir des droits sur ces richesses. Ce n'est pas que leurs terres ! C'est celles de tous les membres de la famille alors que le but de ce dernier (aîné) est de chercher à monopoliser en y mettant deux ou trois personnes de sa descendance. Si un a deux hectares, l'autre aussi devrait avoir la même part. Il ne faut pas que l'un ait moins que l'autre ! Pour faire comprendre cela, ça prend du temps et on peut y arriver sans la Justice. Avec la Justice, ça va très, très vite mais le problème subsiste. C'est terrible ! Alors qu'on peut discuter. Quand le *Māōhi* a compris, il accepte. Des fois, il a compris mais il s'obstine, alors là, c'est la Justice qui va trancher, mais si on peut arranger à l'amiable, ce serait mieux». ³⁴⁹

Dans l'hypothèse où plusieurs groupements entrent en relations, le rôle du temps est fondamental dans le processus de choix et de prise de décision. Non seulement les revendications et les partages n'interviennent pas à n'importe quel moment mais le fait de «laisser passer le temps» est aussi un moyen de constituer des «réseaux d'influence»³⁵⁰ pour calmer les esprits (dans le cas des litiges entre plusieurs membres de *ōpū tamarii*) ou pour contrer l'autorité de l'aîné.

349. (Io mātou, mea maoro roa ta mātou parauparauraa. E fenua ta mātou, aita vau e tuu i roto i te vavahira e fenua hou ia tae mai ai i te taima e taa ā te tahi mau taata e mea nafa ra tera huru. E mea tiā òre e vavahi hou ia taa mai ai ia rātou, eere na rātou anaè teie mau faufaa. Eere na rātou anaè tera mau fenua ! Nā te mau ōpū taata atoà ia, e ōpua ānae òia (te Matahiapo) i te haaputu atu òia mā te haamauraa na taata e piti aore ra e toru no tona hūaa. Mai te peu e, e roà na te tahi e hetera e piti, hōē ā hōi ia tā ta te tahi tufaa. E mea tiā òre ia roà te tahi i te mea iti àe i tē ta te tahi ! No te taaraa a teie huru, e mea maoro roa. E nehenehe ia tae mai mā te haavaraa òre. E, i te haavaraa, mea viti viti ia, tera ra, te faaea noa ra te peàpeà. E mea mataū ! E nehenehe hōi e parau parau. Ia taa maitai mai te māōhi, e faatura òia. I te tahi mau taima, ua taa òia, tera ra, e marō òia. I tera taima, na te haavaraa hōi ia e faataa. E nehenehe ra e faanaho mā te opereraa fetii, e mea maitai àe.

350. Au sens de J. Boissevain (1968) et partant de la notion de sujet au sens de Vanderlinden (1995), les relations entre Ego et les autres personnes sont qualitativement diverses et forment des zones concentriques. Ego a des relations avec un premier cercle de personnes, qua-

Le schéma suivant illustre la notion de «réseau d'influence» au sens de Boissevain :

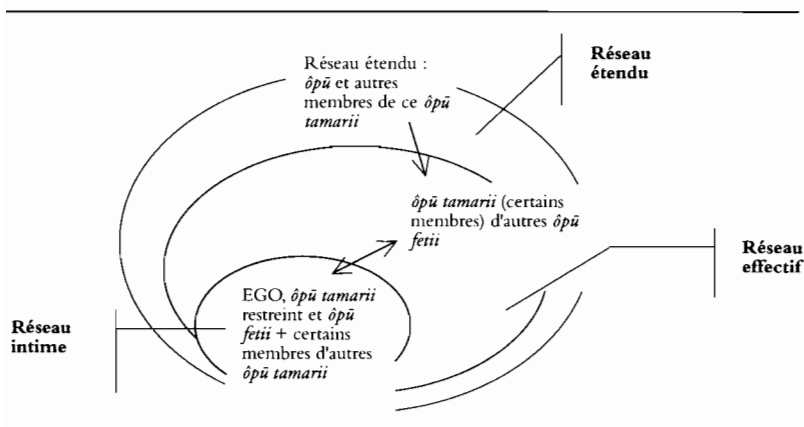


Figure 21. Schéma illustrant la notion de «réseau d'influence» au sens de Boissevain (1968)

Les différents cercles concentriques permettent de distinguer les personnes que l'on considère comme proches de celles qui sont relativement éloignées. Notons que lorsque les terres ne sont pas partagées, Ego doit s'entretenir à propos des questions des terres avec des personnes faisant partie de groupements considérés comme plus ou moins éloignés. Cela peut donc varier en fonction du fait qu'Ego appartient à un *ôpū tamarīi*, à un *ôpū fetīi* ou à un *ôpū*. Ces

liés de cercle «intime», également avec un second cercle, qualifié d'«effectif», et un dernier cercle qu'on peut désigner par «étendu». Les variations inhérentes aux réseaux sont influencées par de nombreux facteurs : la taille du réseau, la distance sociale et géographique entre les sujets, l'importance du réseau «intime» comparativement au réseau «effectif», la densité du réseau : plus les réseaux concentriques sont interreliés indépendamment d'Ego, plus la densité est forte. Par relation «intime», nous nous situons dans le cadre d'analyse du réseau. Par rapport à certains objectifs sociaux se rapportant aux relations foncières définis par les acteurs eux-mêmes, les relations «intimes» sont celles qui impliquent qu'Ego entre en relation avec des personnes très proches. Il est clair que si on changeait les «objectifs sociaux», le contenu des relations intimes évoluerait également. Brièvement, les relations «effectives» comprennent les relations avec les personnes qu'Ego connaît un peu moins bien que dans le cadre des relations «intimes», relations où Ego demande moins et s'attend d'ailleurs à recevoir moins. Les relations «étendues» concernent par exemple les personnes qu'Ego ne connaît pas nécessairement mais dont il suspecte l'existence, et qu'il peut, s'il le souhaite, rencontrer.

appartenances sont elles-mêmes liées au fait que les terres sont partagées ou non entre les différentes catégories de groupements³⁵¹.

Lorsque la fonctionnalité de l'espace public consensuel est en danger, l'organisation de nouvelles réunions sera alors l'occasion de rétablir un ordre social bouleversé. Ainsi que le rapporte un membre important de l'association de Tupuai :

«Effectivement, il y a aussi des associations où les gens sont plus excités. Ça arrive chez nous que des gars soient un peu excités. On refait une autre réunion jusqu'à ce qu'on ait les mêmes idées.»

Nous nous souvenons en particulier de la formule consacrée pour aboutir à une décision de conciliation quelle qu'elle soit :

«Lorsque la parole de ceux qui savent sera devenue une» (*la tahōē te parau ā te mau taata ite*)³⁵².

En soi, la démarche impliquée dans le processus de résolution des conflits et de recherche de la vérité, pour arriver à une décision finale est au moins aussi importante que la décision elle-même³⁵³. À cet égard, la dénégation des conflits dans la période contemporaine maintient la fonctionnalité des espaces publics consensuels et non officiels. En effet, les litiges portent le plus souvent sur une terre donnée (et non toutes les terres) et entre des membres des *ōpū tamarii* (et non tous les membres). La dénégation du conflit peut alors impliquer un processus de résolution du conflit qui peut prendre plusieurs années. Cela fut en effet le cas d'un litige entre des frères et sœurs consanguins et utérins dans le *ōpū tamarii* de tête de Tavita

351. Par exemple, les terres non partagées dans le cadre d'un *ōpū fetii* impliquent des relations à ce sujet tandis que les terres déjà partagées entre des *ōpū fetii* n'impliquent plus de relations dans ce cadre. Dans un autre contexte, les terres peuvent être partagées dans le *ōpū tamarii* de tête tandis que ces mêmes membres peuvent avoir à faire à des relations collatérales dans le cas de terres non partagées dans le cadre du *ōpū*. Ces différentes configurations sont évidemment source de pluralisme et peuvent devenir très complexes compte tenu de la situation sociale actuelle.

352. Codification des lois de Rurutu et de Rimatara sous le protectorat puis à l'annexion en 1900. Voir le chapitre 3.

353. Ainsi que l'explique A. L. Epstein (1967), p 219 : «*What I am suggesting, then, is that each mode of procedure has to be regarded as possessing its own internal structure in which the physical setting, the personnel involved, the nature of the dispute, and the character of the hearing itself are all inter-related... where a hearing takes place, whether in a court house or yard or in an open space ; what persons are involved and the capacity in which they are present or serve...*»

lui-même, tout comme ce fut le cas entre les *ōpū tamarii* de Haupunui et de Gaston que nous avons vu à Tupuai³⁵⁴.

La mobilisation de l'opinion publique

Le contrôle social qui s'exerce sur les différents membres des groupements se construit en même temps que la constitution d'un espace public consensuel qui échappe à la régulation étatique. Cela implique que nous portions une attention particulière au fait de savoir qui prend l'initiative de mobiliser les actions de la communauté, jusqu'à quel degré de sanction doit-on arriver, comment parvient-on à une résolution finale des conflits ?³⁵⁵

Indiquons que la variété des situations étudiées permet de dessiner, à grands traits, des caractéristiques incontournables dans les champs sociaux. Il ne s'agit pas de mettre en avant une évolution normative, inéluctable, tant les transformations sociales reposent avant tout sur des choix individuels et collectifs et se constituent selon des références identitaires multiples. Lorsque l'on se place, non plus dans le cadre d'un groupement de parenté comme le *ōpū*, mais à l'échelle d'une île comme Rapa, ce n'est pas n'importe qui qui prend l'initiative de mobiliser l'opinion publique. Roti Make, descendante d'une grande famille de chefs (*arii*), dont beaucoup la soupçonnent d'avoir hérité des pouvoirs spirituels (*tahuà*) de sa grand-mère, s'appuie sur l'association dont elle est la présidente et qui regroupe de très nombreux membres. Si elle-même est domiciliée à Rapa par la fraction résidente de son *ōpū fetii*³⁵⁶, elle est également le porte-parole des autres personnes non résidentes, domiciliées ou non par leur *ōpū fetii* respectif. Elle explique comment elle s'y est prise pour rétablir l'ordre social dans cette com-

354. Chapitre 10.

355. Firth (1960, 1965).

356. Lorsque Roti est née, c'est son arrière-grand-père, Tuouina a Make, qui est allé aussitôt la déclarer à l'état civil, comme s'il s'agissait de son enfant. Pratique totalement illégale au regard du droit français, mais entièrement en accord avec les conceptions polynésiennes profondes, comme l'a déjà remarqué Ottino. C'est ainsi qu'elle porte le nom des Make, une très grande lignée de chefs à Rapa (et dans le Pacifique : Maake à Tonga, Makea à Rarotonga, Make Make à Rapa nui). Elle fut élevée par sa grand-mère jusqu'à l'âge de 12 ans.

munauté dans une période charnière où des tensions s'exercent à propos des abus de pouvoir des *tiàau* :

«J'ai commencé à faire du rentre-dedans, je leur ai dit : "Qui vous garantit que vos enfants vont rester vivre ici, ils vont peut-être partir et vous aussi peut-être et après ce pays va rester là. Qui va rester sur place pour garder nos terres ?"»

Il faut laisser la porte ouverte à nos enfants qui vont partir vivre ailleurs et leurs descendants vont venir demander : "Je suis un descendant de ce pays je veux revenir habiter sur l'île", eh bien on va lui donner sa chance à cet enfant-là ! Il n'a plus rien ailleurs, on lui ouvrira les bras, cherche un morceau de terre où tu veux habiter. Il va voir le gardien de terre pour lui faire part de son choix... Bien, tu as choisi cet endroit mais à condition qu'il soit sous la loi : tu ne vendras pas ta terre, tu ne la loueras pas aux étrangers non plus, c'est à toi. Si tu as construit une maison tu ne la vendras pas à un "Popa'a", si tu veux le faire, tu la vends à ta famille. Je parle de la maison ! Mais la terre non, la maison tu peux la vendre à un des membres de la communauté qui n'a pas de maison et tout ça, ça marche. Et les gardiens ont dit que c'était une bonne idée, il y en a qui ont signé comme il y en a qui n'ont pas signé, mais la population en général, ils ont tous signé».

Ce que Roti Make vient d'expliquer est très intéressant. Elle commence par menacer personnellement les membres des institutions traditionnelles (*tiàau* et indirectement les *toohitu*, puisqu'une même personne peut endosser les deux statuts). Mais cette menace se focalise sur un point fondamental du fonctionnement du régime foncier aujourd'hui : si les *tiàau* ou leur descendance partent de Rapa, ils risquent de ne plus avoir de terre à leur retour. Or, on sait très bien, compte tenu de l'influence qu'exerce l'idéologie religieuse protestante sur les interdits en matière de parenté et d'inceste, que le départ des descendants des *tiàau* est tout à fait probable et même déjà effectif pour certains.

Dans un second temps, elle rappelle les règles non écrites de la constitution de base de la société à Rapa. Ce faisant, elle indique en particulier deux éléments importants : a) la nature de l'autorité des *tiàau* : gardien de terre, administrateurs des droits d'usage ; b) et en même temps elle conforte cette même autorité en indiquant qu'elle-même ainsi que toutes les personnes dont elle est le porte-parole acceptent les règles minimales du jeu : ne pas vendre les terres à l'ex-

térieur (*i rāpae*). Ce faisant, elle sécurise les membres des institutions traditionnelles dans leur statut et leur rôle.

En définitive, peu importe si tous les *tiāau* n'ont pas unanimement accepté l'intervention de Roti compte tenu du fait que le temps joue en sa faveur, la très grande majorité de la population Rapa ayant accepté ce «rappel à l'ordre».

L'accommodation

Firth, après avoir rappelé que le principe d'accommodation est une variable déjà évoquée par d'autres auteurs, indique que :

«[...] parce que la culture est un continuum, certains problèmes d'accommodation peuvent être résolus une fois pour toutes. Mais dans beaucoup de situations, des tensions se répètent et doivent être résolues encore et encore, indépendamment de savoir comment les mêmes situations ont été résolues dans le passé»³⁵⁷.

Dans cette optique, la question est de comprendre comment les normes locales se maintiennent dans le temps, dans un contexte social où le pluralisme est très important.

L'accommodation aux règles étatiques de filiation antagonistes

Il existe, en théorie, des distinctions fondamentales relatives à la filiation entre les normes traditionnelles et le droit du système étatique et centralisé :

– d'une part, les membres du *ōpū tamarii* de tête sont susceptibles de se voir reconnaître des droits identiques (d'usage plus que

357. R. Firth (1965), p. 46 : «*Since culture is a continuum, some problems of accommodation can be solved once and for all. But in various kinds of situations tensions still exist and have to be solved again and again, no matter how much the solution is aided by precedent.*» (traduction personnelle). Puis l'auteur s'inspirant de Sol Tax, lui-même critiquant l'approche théorique de Radcliffe-Brown sur ces aspects de la question, continue : «*Hence, in his [Sol Tax] view, the problem of kinship accommodation is reduce to a problem of choices that individuals must make if they are to live together. Modern descent group theory is coming to take this much more into consideration [...]*». Voir sur cette question : Firth (1929, p. 100 ; 1936, pp. 582-583 ; 1951, pp. 56-57 ; 1965, pp. 74-75) ; Fortes (1953, p. 34).

de propriété) indépendamment du fait qu'ils soient des enfants *faaàmu*, germains, consanguins ou utérins, à partir du moment où ils ont été élevés ensemble et qu'ils résident sur la terre considérée.

– d'autre part, le code civil introduit une hiérarchie entre les différents enfants en fonction de critères préalablement définis, étrangers au concept de résidence.

Cette hiérarchie peut être illustrée de la manière suivante :

enfant légitime > enfant reconnu > enfant naturel

Pour étudier les modalités concrètes de l'accommodation liée à la filiation, nous allons distinguer le cas du *àitau* et le cas du *tōmite*.

Le *àitau* et la filiation

À Rurutu, à Rimatara, et dans le cas des *fenua pūpū* de Raivavae, les personnes et les groupes ont, en fait, distingué deux cas de figure pour à la fois contourner les hiérarchies introduites par le code civil entre les différents enfants et pour fortifier la logique traditionnelle de l'organisation familiale.

a) dans un premier temps, la propriété est toujours reconnue à une personne décédée ou à un *tupuna*. De ce fait, la résidence du *tupuna* aura nécessairement duré plus de trente ans, indépendamment de sa qualité d'enfant *faaàmu* ou autre. C'est donc à ce titre que le *ōpū fetii* dont le *tupuna* constitue le point de départ, devient propriétaire des parcelles en question. Il s'agit par exemple du cas de Oaui Opuu à Rurutu.

b) Un autre problème se pose lorsque, entre les membres du *ōpū tamarii* de tête, il existe des différences entre les enfants du point de vue du droit officiel (en particulier les enfants *faaàmu*). C'est dans cette hypothèse que la propriété de la terre est susceptible d'être reconnue à une personne très âgée, lorsque cette dernière ne peut prétendre à aucun droit foncier dans le cadre des règles formelles. L'enfant *faaàmu*, alors âgé, est reconnu propriétaire. En raison de son âge, cette reconnaissance se fait surtout au bénéfice de sa descendance directe susceptible de devenir bientôt un *ōpū tamarii* de tête. C'est le cas de Papaimoana a Opeta en ce qui concerne les terres de Vahinearii Hauti. Dans cette perspective, on peut remarquer que

ce type de reconnaissance de propriété s'apparente au legs d'un parent à un adopté. Or, Ottino a indiqué que :

«sur le plan de la gestion, pour les enfants biologiques, la propriété venue des parents demeure une propriété familiale de type polynésien ne leur octroyant pratiquement que des droits d'usage [...] En complète opposition, la propriété des *faaàmu* bénéficiaires du legs est déjà par définition "sortir de l'indivision" : propriété individuelle, ils peuvent en disposer en toute liberté.»³⁵⁸

Il est utile de remarquer que le cadre juridique dans lequel se situe l'analyse de Ottino est caractérisé par le *tōmite*. Dans cette optique, l'octroi de parts à un adopté est rendu plus difficile eu égard au droit applicable et le legs devient une des seules possibilités. Toutefois, dans les îles Australes qui n'ont pas le *tōmite*, l'héritage à un adopté ne passe pas nécessairement par un legs mais par un *aitau*. Or, connaissant les attitudes des personnes âgées en matière de terre, il est très peu probable que ces derniers vendent ces terres à des étrangers.

Les deux distinctions que nous venons de présenter ci-dessus n'ont pas été formulées par les personnes et ce sont là des «mises en actes» qui se perçoivent en analysant un grand nombre de cas. Compte tenu de la législation officielle en matière de filiation, ces mêmes personnes ont bien conscience du danger que représente une division trop hâtive des terres. Ainsi que l'explique Teiho, environ soixante ans, à Rimatara :

«Si on ne partage pas les terres des *metua rāu* mais seulement celles des *tupuna*, c'est pour éviter les problèmes entre les enfants»³⁵⁹

358. P. Ottino (1972), pp. 400-401.

359. (*Mai te peu e, aita e vavahihia mai tō te metua rāu femua, aore rā e vavahi noahia te mau femua tupuna, e āpe i te reira te mau fifi i rotopū i te mau tamarii*).

Le *tōmite* et la filiation

Comme il est aisé de le remarquer, l'introduction du code civil en Polynésie en matière de «droits des biens et des personnes» a entraîné des distinctions, qui correspondent à un type de société donné, mais qui soulèvent de grandes difficultés sur le plan du fonctionnement du régime foncier, si ce n'est pas immédiatement, en tout cas, à terme pour les descendants. Ces remarques paraîtront plus claires avec un exemple. Il convient de se référer aux figures 13 (tableau des revendiquants) et 22 (groupe de descendance Taua Teriirere, Raivavae).

Tau a Teriirere, dit Tau a Tauha, occupait dès le début du XIX^e siècle cinq terres (Teruaoputu, Rerepoa, Henuaite, Temapona, Haatau localisées à Rairua). Puis il réalisa un partage amiable non transcrit au fichier hypothécaire attribuant chacune des terres à ses cinq enfants : Tamaitahio, Tooiti, Anau, Tamata et Opeta, lesquels étaient nés entre 1830 et 1850 et décédés à la fin du siècle, tous avant 1901. La revendication de 1976 aboutit à faire avaliser la dévolution successorale coutumière à chacun de ces cinq enfants. À cette date, les cinq terres furent donc partagées entre les cinq souches issues de ces frères et sœurs. En avalisant le partage provisoire opéré à son époque par Tau Teriirere, chaque terre devient le patrimoine collectif de chacune des cinq souches. Patrimoine collectif plutôt qu'indivis. Notons qu'il existe de nombreux groupes similaires d'autant que lorsque certaines terres avaient été valablement revendiquées au siècle dernier, elles étaient systématiquement écartées par les descendants.

Dans chacune des cinq souches, un revendiquant a été désigné. Chaque revendiquant et sa famille habitent Raivavae et domicialisent l'ensemble des cinq *ōpū fetii* qui se rattachent à l'ancêtre commun. Or, certains des revendiquants situés dans la position de *mootua* (petits-enfants) ou de *hina* (arrière-petits-enfants) par rapport à l'ancêtre commun et dans celle de *metua nīāu* (grands-parents), eu égard à leur propre groupe de descendance, n'ont pas le même statut dans la perspective du droit officiel.

Il suffit de prendre deux exemples liés à ce *ōpū*. Tepiiohiro, qui revendique au nom de ses frères et sœurs et de ses premiers cousins les terres pour la souche Opeta a Tau, est un enfant naturel et n'a pas les mêmes droits a priori que ses frères et sœurs et premiers cousins qui sont eux des enfants légitimes. Pourtant, la revendication

des droits auxquels postule le *ôpū fetii*, qui prend son point de départ à partir de Opeta a Tau, n'est possible que parce que Tepiiohiro a domicilié ce dernier.

Comme le remarque Ottino, la domiciliation ou le critère sociologique de *taata tumu* (personne de souche), en dépit de sa portée individuelle, est une caractéristique qui s'attache à un groupement comme le *ôpū fetii*, plus qu'à un individu donné³⁶⁰. En fait, dans ce cas-là, l'accommodation sociale fonctionne encore. Toutefois, le problème de filiation, dans une ou deux générations, se reposera lorsque l'on repartagera les terres au sein de ce *ôpū fetii*. La différence de part attribuée théoriquement par le droit officiel à la descendance de Tepiiohiro sera moindre que pour les enfants considérés comme légitimes alors même que la possibilité que chacun hérite de ces terres provient, non pas des droits théoriques attribués par le code civil, mais de la résidence d'un des membres permettant de maintenir les droits sur les terres revendiquées.

Dans la même optique, le problème se posera encore plus tôt pour la souche Tooiti a Tau où l'un des deux enfants, Manuarii, est également un enfant naturel. Compte tenu des habitudes polynésiennes en matière de concubinage, ce qui implique la possibilité d'avoir des enfants avant le mariage, les pratiques ci-dessus relatives à l'absence de déclaration de l'enfant ne relèvent pas nécessairement d'une non-reconnaissance de la légitimité de l'enfant au sens officiel. En effet, les distinctions entre enfants naturels, reconnus ou légitimes, entraînant des différences dans l'appréciation des parts d'héritage, sont totalement étrangères aux traditions polynésiennes. Dans la pratique contemporaine, on se réfère aussi bien au droit officiel qu'au droit coutumier, créant ainsi des situations de pluralisme juridique parfois inextricables.

360. P. Ottino (1972), pp. 323-330.

Ci-joint, la représentation de la généalogie réalisée par le SAT à partir des fiches d'état civil des personnes.

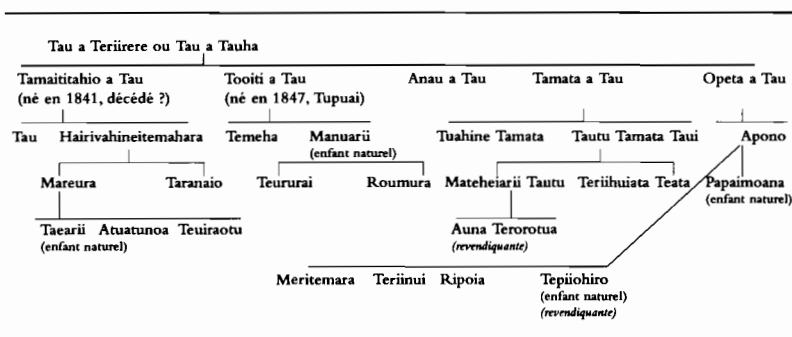


Figure 22. Groupe de descendance de Tau a Teriirere, Raivavae

La filiation à Rapa et le droit étatique

L'île de Rapa ignore les distinctions du code civil en matière de filiation. Le juge Calinaud interrogé est parfaitement formel sur les normes qui s'appliquent en matière de filiation à Rapa :

«Dans les années 80, j'ai eu un problème de litige de terre à Rapa. Je pense que pour moi c'est le seul cas que j'ai eu mais c'était entre les gens de là-bas et un émigré d'ici. Le problème principal qui était soulevé c'était que celui qui était ici prétendait appliquer le code civil et donc éliminer quelqu'un qui était naturel et non pas légitime. Alors j'avais posé la question au premier jugement de savoir si on devait appliquer le code civil dans cette situation-là parce que celui qu'on prétendait écarter était né avant 1945. Après 1945 c'est plus difficile puisque les coutumes principales ont été abrogées un peu partout. Est-ce qu'elles l'ont été à Rapa ? On pourra en discuter mais là c'était clair, c'était en 1945 et il n'y avait même pas lieu de discuter de ça et donc ensuite j'avais fait une petite enquête sur place à Rapa où on m'a expliqué clairement que les enfants naturels étaient traités sur le même pied que les enfants légitimes. C'était un peu la réponse que je voulais avoir mais je ne l'avais pas orientée, c'était tout à fait clair. Ils m'avaient parlé de cette répartition de terres par le dernier roi au siècle dernier et puis ils m'avaient dit quelques petites choses sur l'organisation mais c'est ce qui a été dit dans le livre des anciens auquel je pensais. J'avais vu les tarodières là-bas, on me parlait d'une tarodière. Qui exploite

cette tarodièrè ? Ah ! C'est un tel, ça appartient à sa famille ? Ah ! Non, elle appartient à une autre famille. Ils savaient précisément qui étaient les propriétaires. Ils savaient très bien les uns et les autres que celui qui la cultivait n'était pas le propriétaire ! Il n'y avait pas de problème, ils s'arrangeaient entre eux, comme ça. Je ne peux pas dire grand-chose de plus. J'ai trouvé une situation organisée de manière traditionnelle et qui fonctionnait !»

L'opinion d'un juge appartenant au système judiciaire officiel, à propos de l'organisation sociale en rapport avec les terres à Rapa, est particulièrement instructive. Notons que Calinaud s'est rendu à Rapa trois ans avant le rétablissement des *toohitu* nouveaux dans cette île. Sur le plan de la filiation, la situation avant 1945 n'est pas sujette à discussion, tandis que, manifestement, de 1945 à nos jours, savoir quelles règles doivent s'appliquer ne semble pas aller de soi. Cette situation est, en soi, source de pluralisme («*on pourra en discuter*»). Le juge est conscient de l'existence de la fonction que joue le «*livre des anciens*» tant en matière de filiation que de revendication et de la distinction implicite faite par les individus et les groupes entre droit d'usage et droit de propriété.

L'accommodation au cadastre

La référence à des normes locales en matière de filiation dans le champ social diverge du système proposé par le modèle étatique. Cette autonomie s'exerce également par rapport aux outils administratifs modernes, comme le cadastre. Le cadastre est réinterprété en fonction de la logique autochtone. En effet, lorsque le cadastre a été mis en place aux Australes entre 1945 et 1954 (sauf Rapa), et en particulier à Rurutu, nous avons noté que de Bisschop faisait démarrer l'origine de propriété en indiquant sur les PV de bornage les propriétaires apparents, essayant à chaque fois qu'il le pouvait de n'indiquer qu'un seul propriétaire (voir le chapitre 7). Pour beaucoup de personnes, surtout parmi les générations les plus jeunes, l'indication du nom d'une personne sur le PV de bornage est une preuve que telle ou telle terre appartient effectivement à la personne mentionnée. Ce n'est pourtant pas le cas et nous ne prendrons que deux exemples.

La revendication de Poetai à Rurutu est très explicite sur ce plan. Les terres revendiquées par Poetai sont de deux sortes : par son père à Rurutu et par sa mère à Rimatara. Aniva interrogé ne parle que de celles de Rurutu. Lorsque Teriimana décède, aucun autre frère ou sœur du *ōpū tamarii* de tête : Aniva ou Teraiaitua qui était mariée avec Camille Lenoir, ne reprend pas la procédure. Sur les à peu près vingt terres pour lesquelles Teriitemana a signé le PV de bornage, seul ou collectivement, il y en a huit pour lesquelles il a signé comme étant l'unique propriétaire apparent. Ses fils, Pélénie décédé représenté par Vaea et Marirai représenté par Haelemu, n'auront que quatre des huit terres : Erai, Tooua, Nuutau et Teopua. De plus, cela vient accréditer la décision en faveur de Vaiata Teinaore qui refuse la situation de Maurice Lenoir demandant la propriété exclusive pour lui et ses frères et sœurs de la parcelle Rouru 4, en raison de la signature de Camille Lenoir, leur père en 1952.

En réalité, il n'est pas possible de considérer comme de Bisschop le fait que l'origine de propriété commence au moment où le cadastre s'implante aux Australes et en particulier à Rimatara et à Rurutu. De nombreuses terres sont occupées depuis au moins dix ou quinze générations par les mêmes familles et les principes du «cadastre traditionnel» vus au chapitre 6 sont de ce point de vue absolument clairs : même les ventes de terre ne sont autorisées que dans un cadre bien précis qui est celui du *ōpū*. Il convient pourtant de signaler que, au fur et à mesure que le temps s'écoule, les *ōpū fetii* se développent et se différencient en *ōpū*. Dans cette perspective, l'interdiction de vendre à l'extérieur des *ōpū fetii* mais la permission de vendre à l'intérieur des *ōpū fetii*, impliquerait logiquement que plusieurs générations plus tard, la permission de vente entre les *ōpū* n'irait pas à l'encontre des principes précédents.

Dans cette hypothèse concernant l'accommodation, il convient de mentionner les ambiguïtés éventuelles quant à la possibilité de la prescription (*aitau*) facilitée par l'outil cadastral. Cette ambiguïté découle de la confusion entre le temps successoral polynésien impliqué par la durée de vie d'un *ōpū fetii* et le temps de l'occupation d'une terre permettant de la revendiquer dans le cadre du *aitau*. D'un côté, nous avons remarqué que c'est par la résidence d'une partie de la parentèle composant le *ōpū fetii* que ce dernier pouvait lui-même être considéré comme domicilié. De l'autre côté, la pres-

cription trentenaire implique un usage paisible et continu pendant au moins trente ans selon le code civil.

Or, les revendications qui s'exercent aux Australes dérogent complètement à cette règle. Même un membre non résident faisant parti du *ôpū tamarii* de tête qui n'a pas résidé pendant trente ans sur la parcelle de terre considérée est admis, dans le cadre des normes polynésiennes, à revendiquer conjointement avec ses frères et sœurs considérés comme *hōē ā*. Autrement dit, même un non-résident est autorisé (*faatiāhia*) à «prescrire». Nous l'avons vu dans le cadre de la scène qui s'est déroulée au tribunal où une des sœurs vivant aujourd'hui aux îles Cook se joint au *ôpū tamarii* de tête sur l'insistance de sa sœur à Rurutu. Par ailleurs, il semble que cette possibilité s'étend aux enfants (*tamarii*) des membres du *ôpū tamarii* de tête (cas de Parau à Papeari). Car ce n'est pas la résidence individuelle qui sert ici de référence mais bien la résidence du groupement du *ôpū fetii* qui domicilie les membres résidents et non-résidents. Sans cette résidence, au moins une fraction de la parentèle perdrait ses droits de revendication des terres en l'espace d'une ou de deux générations.

Si on se réfère à nouveau au *aitau* (prescription), il serait en effet tout à fait possible du fait d'une absence prolongée d'un côté et d'une résidence depuis plus de trente ans de l'autre, qu'une fraction seulement de la parentèle revendique une terre à titre exclusif éliminant par là même la fraction émigrée qui demeure pourtant dans le cadre du temps successoral polynésien. Cela aurait pour effet de séparer des parents très proches comme des frères et sœurs germains, utérins ou consanguins. Cette possibilité est facilitée par l'existence du cadastre. Les personnes, de bonne ou de mauvaise foi, peuvent se servir de l'inscription du nom du propriétaire apparent pour revendiquer, au seul bénéfice de cette personne ou de son groupe de descendance, les terres ainsi enregistrées. Dans la majorité des cas, l'enregistrement des terres en question a été réalisé par un représentant et c'est seulement au terme de la durée de vie du *ôpū fetii* qu'il sera possible de procéder au partage des terres en fonction de nombreux facteurs. Parmi ces facteurs, nous pouvons mentionner : les frères et sœurs décédés sans postérité, le fait que les descendants aient maintenu des liens étroits avec l'île d'origine ou soient définitivement partis.

Cette possibilité ne doit pas être confondue avec celle où le *ôpū fetii* prescrit une terre en se référant à un ancêtre décédé depuis quelques générations, éliminant ainsi les collatéraux des *tupuna mau* (vrais ancêtres) plus lointains (*i raro roa*), dans le cas polynésien, on devrait dire les ancêtres situés en dessous et les descendants de ces ancêtres. Non seulement ce cas est très courant et ne soulève aucune difficulté car, opportunément, les normes polynésiennes qui maintiennent un temps successoral de quarante ans rejoignent ici les conditions d'application de la prescription trentenaire (*aitau*). Cela demeure valide sous réserve que ce dernier instrument ne soit pas appliqué à la lettre tant il est vrai que pratiquement la totalité des terres prescrites aux Australes (sauf Rapa) ont une origine déterminée qui débute bien avant l'introduction du cadastre.

L'accommodation vue comme une «action sociale»

En dernier lieu, nous pouvons, à partir de quelques cas, montrer comment le principe d'accommodation fonctionne en liaison avec d'autres principes de l'organisation sociale³⁶¹.

Avant cela, et pour illustrer ce principe d'accommodation, il est utile de rappeler le cas d'un *tamarii* (enfants) comme Sate à Tupuai qui s'implique dans une action déterminée (rechercher les *tō mite* de son *tupuna*) sans pour autant aller au bout de la revendication elle-même, cet aspect de la question étant réservé aux générations plus anciennes³⁶². Les buts poursuivis par ce dernier ne sont pas de revendiquer en propre une parcelle mais de se protéger des menaces que son oncle (un *metua* classificatoire) fait peser sur son exploitation de la partie du lagon attenant à la parcelle où il réside avec sa femme.

361. Discutant du principe d'accommodation sociale, R. Firth (1965), pp. 74-75, indique : «*In a conflict between structural principles, either both manifest or one manifest and the other latent, it may not be easy to predict the resolution. But there is frequently a modification of the strict implications of a structural principle in favour of some measure of viable action. A person concerned will assume a lesser status or a different role than the structure would imply... Understanding of the entry of the notion of viable action involves reference to ends, to values*».

362. Chapitres 9 et 10.

À Raivavae, Tavita indique dans un premier temps qu'il veut «casser» le système du *matahiapo*. Il paraît évident qu'il s'assigne cet objectif au moment même où une confusion à propos des terres est en train de surgir entre droit de propriété et droit d'usage. Dans le même temps, on peut remarquer que la revendication des terres dans laquelle il est partie prenante s'arrête au niveau des différents *ôpū tamarii* de tête, par *ôpū fetii*, et ne va pas au-delà. Théoriquement, compte tenu à la fois de ses connaissances et des ressources que lui offre le droit officiel, il pourrait aller plus loin, ce qui n'est pas le cas. Dans cette optique, il reconnaît l'importance fondamentale du *ôpū tamarii* ou *ôpū hōé* où l'unité des frères et sœurs est maintenue grâce au patrimoine foncier qui n'est pas divisé à leur niveau.

En ce qui concerne l'association du *tupuna* de Tupuai, on peut distinguer deux situations différentes. Par rapport au *ôpū fetii*, Isidore montre l'exemple, en tant que représentant de son propre groupement, en se désistant au bénéfice des *ôpū fetii* résidents, indépendamment de leur propre situation à l'égard du droit étatique. Compte tenu de sa position en tant que membre dirigeant de l'association et de sa position généalogique (il fait partie d'un *ôpū fetii* non domicilié n'ayant aucun droit culturellement tout en pouvant légalement, du point de vue du droit étatique, prétendre à des droits sur les terres), c'est son propre statut au sein de l'association qu'il fortifie vis-à-vis des fractions résidentes des différents *ôpū fetii*. Sur le plan plus large du *ôpū*, l'association, par l'intermédiaire du *matahiapo* (pasteur) dont le statut peut pertinemment être rapproché de celui du *tiàau* (gardien de terre) à Rapa, joue un rôle de médiation en «autorisant» (*faatihia*) la construction d'une maison par la fraction résidente d'un *ôpū fetii*. Tenant compte du contexte juridique plus large, propre à Tupuai, des garanties sont effectivement prises : les non-résidents signent également cette autorisation. Cette fonction de médiation assurée par l'association n'a pu être effective que parce que l'interdiction de vendre la terre a été clairement spécifiée. Dans cette perspective, nous restons dans le cadre des droits d'usage de la terre et non dans celui des droits de propriété. Cette médiation est effective parce que ce cadre commun qui se réfère *in fine* à la constitution de base de la société, tout au moins de l'association, est partagé par les membres.

Enfin, dans le cas de Rapa, lors de l'intervention de Roti, celle-ci a dénoncé l'usage néfaste du pouvoir par les *tiàau* pour aussitôt

énoncer ce que la société considère comme être le comportement adéquat associé à leur statut. Ainsi que Roti l'explique :

«Alors maintenant la terre nous pouvons aller partout sinon vous ne venez plus chez moi, vous n'allez plus traverser la montagne et quand vous voulez aller faire le tour de l'île vous n'allez pas accéder à une terre parce qu'il y a des propriétaires. Si vous voulez que cela soit comme cela alors on va marcher comme ça. Alors là il va y avoir le cadastre, je vous dis, ayez les jambes qui courent vite parce qu'il faut aller faire les piquets comme les Américains ont fait chez eux, vous allez pleurer !...»

«... Ce n'est que là qu'ils ont commencé à réfléchir et ont compris que la meilleure des solutions c'est de rester unis, ensemble, l'union fait la force. Le problème aussi c'est qu'ils ne veulent pas que des étrangers puissent devenir propriétaires et que la terre soit monnayée. Alors ils ont décidé que l'ouverture au niveau des jeunes pouvait se faire et maintenant les jeunes, ils vont demander des terres à n'importe quel gardien de terre, on leur ouvre les portes...»

Signalons ici que Roti a aussi fait peser la menace du cadastre qui est de nature à détruire l'autorité des *tiàau*, tout en modérant son comportement, se bornant à rappeler les règles minimales du jeu de cette société. Ce faisant, la modération de son propre statut (elle pourrait prétendre à faire partie des *toohitu* mais ne le demande pas ; elle pourrait faire valoir son propre statut de «médium spirituel» et jeter un sort aux mauvais *tiàau* mais elle ne le fait pas) répond aux défis de la loyauté de la filiation. De cette manière, elle se comporte bien comme un membre du *ôpū* et de la société. Si Roti avait insisté dans une direction (déposer les *tiàau* et les remplacer), cela aurait choqué beaucoup de membres de la communauté. Ainsi, le principe de responsabilité en relation avec le principe d'accommodation a fourni une solution aux conflits impliqués par la structure sociale.

Dans tous les cas et dans toutes les situations qui viennent d'être évoquées, l'évitement des extrêmes (revendication individuelle à une extrémité ou monopolisation des terres à l'autre extrémité) a été opérant, ne serait-ce que parce que pour les membres de la société, l'extrême est esthétiquement, émotionnellement et économiquement répugnant. Par contraste, un engagement vers des actions plus extrémistes aurait témoigné d'un manque d'accommodation.

Enfin, il est intéressant de remarquer que dans le cadre de l'organisation locale se rapportant au «foncier», il existe un degré d'intégration (même si ce degré varie selon les îles) entre les valeurs sociales qui sont interconnectées de manière systématique. Le schéma suivant peut nous permettre d'illustrer ces interconnexions :

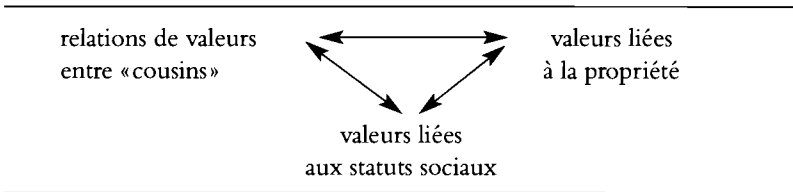


Figure 23. Schéma illustrant les relations entre les valeurs

Nous avons pu discuter du maintien de la logique du *ôpū* et des statuts, à la fois d'un point de vue officiel et aussi d'un point de vue non officiel. Pérennité qui n'est pas sans soulever de multiples ambiguïtés dans le cadre du pluralisme sociologique contemporain dans la région des Australes. Tournons-nous maintenant vers la sphère de résolution des conflits.

13 - LA RÉGULATION LOCALE DES CONFLITS

«Dis-moi ce que tu tiens pour vital et je te dirai ce que tu tiens pour du droit» E. Le Roy, 1999, p. 150

Introduction

Les processus préeuropéens de régulation des conflits sont progressivement devenus obsolètes alors que les problèmes liés à la dualité de la structure sociale sont toujours opérants : l'ancrage dans un espace de résidence des groupements et la très grande mobilité individuelle ou collective de ses membres³⁶³. Dès lors, on peut observer un processus de régulation locale des conflits auquel n'a pas

363. A. L. Epstein (1967), p. 214 explique : «Friction indeed appears to be an inescapable fact of social life; and not merely because of the individual's concern in promoting his own interests, but also beca

réussi à se substituer l'action de l'État depuis plus d'un siècle³⁶⁴.

L'étude des conflits est intéressante car elle nous permet de saisir une logique autochtone dans la régulation des conflits. Par exemple, dans quelle mesure l'évitement apparaît-il comme un mode de régulation des conflits dans cette région ? Par ailleurs, nous avons étudié le fait qu'il n'y avait pas nécessairement d'unicité de la succession en matière foncière. La question est alors de savoir si le fait de mettre des terres de côté ne s'apparente pas à une forme de résolution des conflits. Dans le même temps, l'étude des conflits apparaît comme un lieu de lecture des dynamiques historiques et des transformations de la structure indifférenciée de la parenté. L'exemple d'un conflit à propos d'un don de terre permet d'illustrer ces dynamiques historiques. Ce sont dans ces optiques que nous allons maintenant étudier différentes situations de conflits dans la région des Australes.

La dynamique des normes

Nous allons reprendre ici une situation que nous avons déjà évoquée (chapitre 11) afin de mettre en exergue de quelle manière la stratégie de l'évitement apparaît comme un mode de résolution non étatique des conflits.

Si nous réexaminons le cas de la terre Tehautaputaata à Tupuai, un conflit sous-jacent oppose dans un segment de *ōpū*, deux *ōpū fetii* qui sont représentés par Haupunui et par Gaston et Camélia. Ces conflits ont trait aux liens de filiation et sont rendus manifestes par l'histoire du testament³⁶⁵ et l'hétérogénéité des versions familiales qui se posent dans le cadre même de ce *ōpū*. L'autorité impliquée est ici celle du juge en tournée foraine. Il a été sollicité par les des-

cause disputes so frequently have their sources in the arrangements and conflicting norms in society itself».

364. L'étude de l'autonomie des normes locales se révélerait insuffisante si l'on ne prenait pas en compte les événements se rapportant aux faits qui se situent en dehors de la situation conflictuelle proprement dite et après le cas judiciaire lui-même. K. v. Benda Beckmann (1991), pp. 73-86 ; (1994) ; (1984), pp. 16-22 indique dans le même esprit : «*I elaborate my contention that the case as the proper unit of analysis should not end with the final decision [...], but should include the period after the decision is made. The focus of attention is then shifted from [...] what the courts do to a concern with what people do with the courts [...]*».

365. Chapitre 10.

cependants de ceux qui avaient mis les ascendants de Haupunui à l'écart d'un partage ancien. Nous avons bien vu que le juge n'a joué aucun rôle décisif, puisqu'il s'est borné à rappeler que chaque partie avait des droits selon le code civil.

Lors de la rencontre des parties plusieurs jours plus tard, et cette fois-là sans la présence du juge, on s'est alors rendu compte que plus de deux *ôpū fetii* étaient concernés par cette affaire, puisqu'un troisième *ôpū fetii* avait participé à l'ancien partage, considéré comme injuste (*tià òre*) par Haupunui. En attendant qu'une nouvelle rencontre soit organisée avec les différents membres correspondant à cette fraction du *ôpū*, le conflit ouvert par Gaston et sa sœur perdure sous d'autres formes, puisque les protagonistes ont ensuite choisi de se séparer et évitent de se rencontrer, ou du moins d'en parler.

La confrontation des parties devant un juge n'a pas permis de produire une situation plus décisive pour l'un ou l'autre. La menace du *àitau* d'un côté, la légitimité du partage amiable (devant un notaire) de l'autre, étaient de nature à détériorer les relations entre les personnes plutôt qu'à les consolider. L'option du recours au système judiciaire allait se révéler longue et coûteuse pour toutes les parties. Il est à noter que les protagonistes appartiennent à un même groupement de parenté assez proche si on se réfère encore aux processus d'intégration internes, aux adoptions de type *faaàmu* (adoption à la mode locale) entre les groupements. Si bien que les relations entre les parties sont trop fortes pour que le groupement de parenté plus large (et qui implique un autre *ôpū fetii* au moins pour cette terre-ci) puisse tolérer que les protagonistes mettent définitivement fin à leurs relations.

La stratégie de l'évitement

Ce conflit entre des parents relativement proches provient directement d'un conflit de filiation, non entre des principes de la structure sociale indifférenciée de la parenté mais du fait que des règles antagonistes dérivent des deux types de régulation (interne et externe). Nous avons déjà noté que, sur les sujets les plus anodins, des conflits entre différentes personnes ou entre différents *ôpū fetii*, étaient suscités par l'absence de respect. Aux Australes, comme dans d'autres îles du Pacifique, les individus et les groupes sont très

sensibles à des valeurs sociales comme l'accueil (*mānava*), la compassion (*arofa*), et le respect (*faatūra*), attitudes constituées d'un mélange de socialité et de moralité.

Dans le cadre de la régulation non étatique des conflits, il semble que l'«évitement» constitue dans la majorité des cas où un problème semblable de filiation se pose, une stratégie de résolution des conflits à part entière. En effet, le maintien d'une logique conflictuelle en recourant à la régulation externe, a de fortes chances d'être défavorable à toutes les parties impliquées (et cela comprend le 3^e *ōpū fetii*). C'est la raison pour laquelle la régulation autochtone caractérisée ici par l'évitement des parties sera vraisemblablement privilégiée. L'évitement permet de maintenir la validité des principes qui guident la logique du *ōpū* et non de la dissoudre. Même la continuité des relations conflictuelles devant le système judiciaire n'est pas de nature à détruire cette logique, tant que cette persistance demeure plus symbolique que mise en pratique.

Pour comprendre à quel point l'évitement constitue, dans cet archipel, une stratégie de résolution des conflits à part entière, il convient de saisir dans quelle mesure cet évitement peut être apparenté à une sanction prise par les protagonistes eux-mêmes. Dans les villages des îles Australes, et compte tenu de la taille modeste de ces îles, il est pratiquement impensable que les acteurs n'aient pas l'occasion de se croiser et de se rencontrer en de nombreuses circonstances de la vie sociale. Lors de l'arrivée des bateaux (entre une fois par semaine à deux fois par mois) qui déchargent les marchandises, une grande partie de la population est présente et assiste à l'événement comme s'il s'agissait d'un spectacle.

À Tupuai, c'est l'occasion pour certains, de «poser» devant la foule, sous l'œil attentif et consciencieux du maire qui reste assis dans une grosse voiture de la commune de type 4x4, garée en bas de la passerelle. Rien ne lui échappe tout comme il n'échappe à personne. Le va-et-vient des camions, camionnettes sera incessant une bonne partie de la matinée.

Le spectacle de toute une population réunie est encore plus frappant à Rimatara lorsque le bateau met périlleusement à la mer une chaloupe qui va devoir traverser la barrière de récif en comptant les vagues. Ce spectacle est commenté depuis le rivage par tout le monde, attendant de voir l'impensable arriver. À Rurutu comme

à Raivavae, le magasin chinois est aussi le lieu de rencontre où les discussions vont bon train, où le moindre événement insulaire est commenté par tout le monde, le plus souvent sous la forme de plaisanteries. Récemment, lorsque radio Rurutu a commencé à émettre sur l'île (en fait uniquement aux abords de Moerai en septembre 2000), je ne connais pas une seule voiture disposant d'un poste de radio qui ne se soit pas immédiatement branchée autant par curiosité, par goût, que par fierté de disposer d'un nouveau moyen de communication lié à la vie sociale.

Et encore, nous ne parlons ici que d'événements et de situations sociales relativement mineurs. Les protagonistes risquent aussi de se voir à des occasions plus solennelles : au temple le dimanche, à un mariage, chez un parent (*feti'i*) où les arrêts momentanés sont très fréquents, etc. On peut donc imaginer les efforts désespérés et les trésors d'imagination auxquels les protagonistes doivent recourir pour éviter de se voir ou adopter l'attitude la plus digne et non moins indifférente, lorsque la situation et les hasards de la vie les mettent en présence. Imaginez dans une île comme Rimatara qui ne fait pas plus de 14 km², où le tour de l'île de 6 km, peut être réalisé en moins de 40 mn, à quel point l'évitement peut être un supplice pour les personnes elles-mêmes. C'est dire si le choix de l'évitement peut être apparenté à une sanction que s'infligent les protagonistes, qui préfèrent, au moins momentanément, taire leurs différends sans hypocrisie³⁶⁶.

Enfin, si l'évitement apparaît comme une stratégie «raisonnable», il n'existe plus de processus consensuel susceptible de mettre une fin au conflit qui oppose les groupements. Il n'y a plus à Tupuai de «rituel» de réconciliation tel qu'il a pu en exister à une époque ancienne. L'attitude de Gaston, lorsque celui-ci a baissé honteusement la tête quand Haupunui, plus âgé, lui a fait remarquer qu'il n'était revenu que récemment à Mataura, Tupuai («*a tahi nei òe a ho'i mai ai*»), peut être rapprochée d'une autre coutume aujourd'hui en cours dans le Pacifique, aux îles Fidji. Des auteurs indiquent que chez les agriculteurs christianisés des îles Fidji, une cérémonie ap-

366. Comme l'ont déjà signalé Llewellyn et Hoebel (1999, version française), pp. 53-57 : «L'étude de ce que le droit officiel nomme "coutume" pourrait bien être [...] un mode de contrôle relié à un groupement particulier [...] où l'évitement du conflit va de pair avec ses propres sanctions, [...] une condition de fonctionnement du droit officiel lui-même».

pelée l'« *i soro* » est organisée, au cours de laquelle l'offenseur fait preuve d'une très grande humilité vis-à-vis de l'offensé : tête baissée, silencieux, il demeure prostré dans un coin de la maison de l'offensé. Un médiateur appartenant au même groupe familial offre alors une dent de baleine de sa part à l'offensé et son acceptation symbolise la réconciliation³⁶⁷.

Par ailleurs, la stratégie de l'évitement est particulièrement nette dans d'autres cas déjà envisagés. Le cas de conflit latent, qui oppose un *metua* et un *tamarii* classificatoires, à propos d'une terre qui représente un enjeu économique à Tupuai³⁶⁸, ou encore le fait que Tavita mette de côté une terre « jusqu'à ce que tout le monde comprenne bien qu'ils n'y ont pas droit »³⁶⁹.

Dans ces deux dernières situations, on s'est demandé à quelle(s) fonction(s) le fait de mettre des terres de côté, obéissait ? Dans le premier cas, le but semble lié au fait que le *tamarii* veut que le *ôpū tamarii* de tête de la génération au-dessus de lui, bénéficie d'un partage égalitaire. De la même manière, il s'agit, en apparence, dans le second cas, de faire pression sur une des parties pour atteindre un objectif donné.

Le fait de mettre des terres de côté semble répondre en seconde analyse à une fonction bien précise. En effet, comme dans le cas Haupunui, les parties sont très proches et elles ne peuvent pas se permettre d'aller plus loin dans l'escalade du conflit sans engager d'autres parties tout aussi proches (comme d'autres *ôpū fetii*). Si cela devait arriver, c'est l'ensemble de la revendication foncière qui serait remise en cause, retardée ou arrêtée. D'autres problèmes seraient peut-être soulevés, remettant en cause d'autres aspects de la revendication (comme un problème de filiation par exemple). Or, dans tous les cas de figure où ce sont des groupements relativement importants qui sont impliqués dans ces opérations, il y a toujours deux ou trois personnes qui sont en conflit entre elles sur certaines ter-

367. K. F. Koch, S. Arno, L. Hickson (1977), pp. 269-283. Sur ce même sujet, voir aussi Sahlins (1980 b, édition française) qui indique, p. 54 : « [...] les dents de baleine... attachent l'épouse au mari, dédommagent le guerrier de son tribut d'une victime cannibale, le beau-père de la mort de l'épouse ; les parents de la mère, de la naissance de son enfant... »

368. Chapitre 9.

369. Chapitre 11.

res (et pas sur toutes les terres).

Le principe de non-unicité de la succession semble ici avoir pour fonction de descendre d'un cran dans l'escalade du conflit et répond à une stratégie d'évitement de la part des parties. Le meilleur moyen de faire taire les conflits latents entre certaines parties est encore d'ignorer le problème en jeu. Il s'agit d'«oublier» momentanément un problème afin que le processus de partage ou de revendication puisse continuer sans léser la majorité des groupements en présence. L'escalade du conflit risque en effet de nuire aux autres *ôpū tamarīi* de tête ou aux autres frères et sœurs. Les parties en conflit risquent alors de s'attirer une mauvaise réputation, ce à quoi elles sont extrêmement sensibles. Lorsque le partage sera terminé (rappelons que les partages ici se font entre plusieurs *ôpū fetii*), il sera possible de reconsidérer calmement la situation dans le meilleur des cas, ou de continuer à s'ignorer superbement, considérant que la terre écartée constitue une victoire d'une partie sur l'autre, sans jamais savoir qui a, en définitive, vraiment eu l'avantage sur l'autre.

Dans le cas de Tavita, il aura fallu près de vingt ans, après que le premier partage soit terminé, pour que la terre en litige entre des parties trouve un règlement acceptable. Toutefois, ayant mis cette terre de côté, celle-ci ne peut figurer dans un partage ultérieur dans le cadre d'un *ôpū fetii* puisqu'en amont le litige oppose deux *ôpū fetii*.

Dans toutes les situations où se manifeste une stratégie d'évitement, l'organisation administrative ne semble pas avoir pris le pas sur l'organisation locale. Pourtant, tous les conflits fonciers ne se terminent pas aussi pacifiquement et certaines situations impliquent une sanction (non étatique) beaucoup plus violente.

La non-unicité de la succession

La terre *tupuna* est un enjeu très important lors des revendications foncières. La plupart du temps, cette terre *tupuna* (d'ancêtre) demeure en communauté parce qu'elle symbolise la dernière attache du groupement, surtout pour la fraction non résidente du *ôpū*. Or, que se passe-t-il lorsque ce n'est pas le cas et qu'une partie du groupement veut se l'approprier à titre exclusif? Dans cette hypothèse, nous allons montrer que le recours au système judiciaire n'empêche pas que d'autres modes de résolution des conflits soient

opérants dans le champ social. Rappelons que dans le cas Hauata (présenté au chapitre 9, discuté au chapitre 10), le maintien de la terre du *tupuna* en «indivision» a été sujet à conflit puisqu'une partie du groupement (fraction non résidente) a manifesté le souhait de faire appel au juge.

En ce qui concerne un cas portant sur un enjeu identique à Tupuai, nous désirons relater un conflit qui a connu deux régulations concurrentes ou parallèles. Ces faits nous ont été rapportés par le géomètre du SAT d'origine française, marié avec une Tahitienne et qui parle tahitien. Il vit depuis plus de trente ans en Polynésie. Lorsque le géomètre Moreaud m'a raconté cette histoire, il en a parlé avec frayeur et m'a fait promettre de ne jamais en faire état³⁷⁰. Lui-même était gêné à l'idée d'évoquer ce cas et ce n'est qu'après de longues heures de conversation qu'il a accepté de dire ce qu'il a vu puisqu'il a lui-même été partie prenante dans cette affaire. Ce cas met en jeu plusieurs *ôpū fetii* (familles élargies) dans un *ôpū* et implique un conflit de fractions de *ôpū fetii* à propos du fait de partager une terre *tupuna*. Il s'agissait d'une succession importante de terres mais les interactions des personnes donnant lieu à un conflit semblaient se focaliser sur la terre *tupuna* en question³⁷¹.

La personne en position d'aîné (la génération la plus proche de l'ancêtre à l'origine du *tōmite*) du *ôpū* fut celle qui fit la requête de revendication et de partage de terre devant le système judiciaire. Elle avait, dès le départ, décidé d'occuper la parcelle sur laquelle était construite la maison *tupuna* et y avait construit une nouvelle maison, conforté dans sa position par l'appui du droit officiel qui lui reconnaissait l'attribution préférentielle de la parcelle sur laquelle était construite la maison *tupuna*. Elle-même profitait du fait qu'elle cumulait à la fois des liens de sang la mettant en position d'aîné et des liens de résidence puisqu'elle vivait à Tupuai. Peu de temps après, une violente altercation s'en suivit entre ce dernier et d'autres membres des autres *ôpū tamarii* de tête.

Les tensions entre les uns et les autres, loin de se calmer, avaient

371. De ce fait, nous ne garderons que les éléments essentiels omettant les noms de personnes et de terres.

372. Rappelons que l'accès à la terre *tupuna* permet dans le même temps d'avoir accès aux autres terres non partagées. Voir le chapitre 11.

fini par dégrader les relations dans ce *ôpū*. Puis l'aîné fut (accidentellement) brûlé vif dans sa maison sans que l'on connaisse les causes à l'origine de l'incendie. Son frère reprit pour le compte du *ôpū* l'assistance judiciaire (AJ). Comme le précédent, il maintint les mêmes exigences demandant l'attribution préférentielle de la parcelle sur laquelle était construite la maison *tupuna*, pour son propre *ôpū tamarii* de tête. Comme par hasard, il se perdit en mer peu de temps après. Un troisième frère, faisant toujours partie de ce *ôpū tamarii* de tête «aîné», reprit l'AJ et décéda de mort violente quelques mois plus tard.

Depuis ces morts tragiques et violentes à répétition, personne ne voulut reprendre la responsabilité de l'AJ. Sur le plan judiciaire, l'affaire suivit néanmoins son cours et arriva à l'étape du partage des terres. Le *ôpū* bénéficiant de l'AJ, le géomètre fonctionnaire du SAT, Moreaud, fut désigné par décision de justice. Ce dernier se rendit donc à Tupuai en compagnie des représentants des différents *ôpū tamarii* de tête du *ôpū* et commença avec leur aide à délimiter les différentes parcelles.

Un jour, au cours de son travail de délimitation, Moreaud tomba mystérieusement malade. Le médecin à l'hôpital de Mataura, à Tupuai, décida de l'évacuer d'urgence (évacuation sanitaire de type «évasan») sur l'hôpital de Mamao à Papeete. À cet hôpital, on lui fit de nombreux examens mais aucun médecin ne put diagnostiquer le mal dont il souffrait. Tous les examens faisaient apparaître que François était en bonne santé alors que ce dernier souffrait manifestement de douleurs atroces. À l'article de la mort et en désespoir de cause, sa femme tahitienne prit l'initiative de l'amener voir un *tahuà* (prêtre et guérisseur traditionnel) car, pensait-elle, ce dernier était plus à même de mettre fin aux souffrances de son mari. Le *tahuà* indiqua que Moreaud souffrait d'un mal qu'il connaissait car quelqu'un lui avait jeté un sort (*pifao*). Le *tahuà* entreprit donc les démarches traditionnelles nécessaires à la guérison de Moreaud.

Aujourd'hui, cette affaire de partage de terre à Tupuai, qui débuta au début des années 1980, n'est toujours pas terminée parce que plus personne appartenant au *ôpū* ne souhaite reprendre l'assistance judiciaire. Par ailleurs, aucune décision de justice avalisant les partages n'a été rendue car aucun géomètre n'a accepté de terminer ce partage.

Il est notable que la pacification des rapports sociaux souhaitée

par l'organisation administrative ne semble pas avoir limité les tensions mais au contraire a permis leur extension. Ce qui est particulièrement caractéristique ici est l'interprétation des conflits, des malheurs et des maladies en terme de sorcellerie.

Au début, l'autorité non étatique semble se conformer à la logique polynésienne dans la mesure où c'est le *matahiapo* qui prend l'initiative et la responsabilité de procéder à la revendication et aux partages des terres. Toutefois, d'autres *ôpū tamarii* de tête voyant échapper cette terre *tupuna* (du fait de l'attribution préférentielle avalisée par le système étatique) et, par la même occasion, les terres non revendiquées, font alors intervenir les puissances invisibles dans la résolution de ce conflit.

Assurément, ce ne sont pas les mêmes types d'autorité qui sont en jeu dans cette affaire : le système officiel est parfaitement indifférent à l'intervention des puissances invisibles et n'en saisit ni le sens, ni la manifestation (qualifiée de «superstition»). Officiellement, cette affaire n'a pu se terminer, tandis qu'officieusement, ces *ôpū tamarii* de tête sont arrivés à leurs fins puisqu'aujourd'hui personne n'occupe la parcelle sur laquelle était construite la maison *tupuna*. Le fait qu'une famille ait été décimée par l'intervention des puissances invisibles est parfaitement cohérent du point de vue polynésien puisque l'enjeu sur la terre *tupuna* est primordial. Il atteint son apogée avec les morts violentes successives des membres du *ôpū tamarii* de tête aîné.

En soi, ce mode de résolution des conflits par les conséquences dramatiques qu'il a provoquées dans ce groupement, manifeste incontestablement un manque flagrant d'accommodation au sens de Firth.

Ainsi la «pacification» européenne n'a pas empêché de violents conflits tout en occultant les causes. Son manque d'accommodation permet de comprendre que ce sont les abus du *matahiapo* d'abord, du *ôpū tamarii* de tête aîné ensuite, qui ont conduit les membres du *ôpū* à s'entretuer. Du fait de la situation de pluralisme lorsque la loi officielle, par l'attribution préférentielle, est en faveur de l'aîné, le contrôle social exercé par les autres collatéraux n'est plus opérant. Aussi, les décisions les plus extrêmes sont-elles prises pour contrecarrer cette coalition de circonstance.

Notons qu'il existe de nombreux cas de ce genre, et la déter-

mination de Tearo à Tupuai pour convaincre le juge et les parties présentes de ne pas appliquer cette règle de «l'attribution préférentielle», se comprend par rapport à la non-unicité de la succession indirectement favorisée par le principe indifférencié de la structure sociale et par la logique topographique des relations foncières.

Conflit sur la notion de «don»

Dans les chapitres précédents, nous avons plusieurs fois envisagé le cas des dons de terre (au bénéfice du *arii*, du *arearii*, de la paroisse protestante par le pasteur Teriitemana), lesquels dons n'étaient pas exempts d'intérêts. Ces dons se comprennent d'autant mieux si l'on examine les statuts des personnes qui sont donneurs ou attributaires de la terre en question. C'est dire si à une époque préeuropéenne la cession ou le transfert de l'usage définissent, moins un transfert de propriété, que la superposition de différentes légitimités.

Le cas que nous allons maintenant envisager porte sur un conflit qui s'est déclenché à la suite du don d'une parcelle en plein centre de Moerai, capitale de Rurutu. Ce conflit a opposé la famille qui a fait le don et la paroisse protestante attributaire de la terre³⁷². Après la Seconde Guerre mondiale, une parcelle de terre fut «donnée» (*hō-roàhia*), à Moerai, à la paroisse protestante du village par une «famille» vivant dans ce même village. Ce don ne comportait aucun document écrit et se situait dans la tradition polynésienne du don oral. Plus tard, dans les années 1990, les descendants de ceux qui ont donné cette parcelle la revendiquent. D'un autre côté, le magnifique temple de Moerai portant le nom de Betelema bâti sur cette parcelle, est situé en plein milieu du village et les notables de l'île (ou leurs descendants) ont tous une place attribuée sur les premiers bancs devant la cène.

Aujourd'hui, confrontée à la tentative de revendication de cette parcelle par les descendants, l'Église protestante leur oppose le *àitau* dans la mesure où le temple est bâti à cet emplacement depuis plus de trente ans. Ce *àitau* est rendu possible par le fait qu'aucun écrit ne vient stipuler si, plus de trente ans plus tôt, ce «don» était un prêt

372. Notons qu'il ne s'agit pas des parcelles de terre données par Teriitemana à Poetai à l'Église protestante, lesquelles se situent à Avera.

(auquel cas le *aitau* ne serait pas possible) ou au contraire s'il s'agissait d'un don au sens occidental du terme, sans possibilité de retour³⁷³.

La question est de savoir quelle importance doit être accordée à ce conflit, quelle interprétation lui donner. Le problème n'est pas seulement de savoir si, lors du don, les personnes et les groupes ont raisonné en termes de droit d'usage ou en termes de droit de propriété, mais également de se demander ce que signifie cette revendication, une cinquantaine d'années (un *ōpū fetii*) plus tard.

Dans les cas qui ont été précédemment envisagés (en particulier le don d'une terre de Teauroa au bénéfice du *ōpū* Utia, en remerciement de l'aide apportée pour conquérir Rurutu), le don est bien spécifique puisqu'il s'agit d'un échange de service entre deux parties. Notons que le don dans ce cas-là, se fait au bénéfice d'une «famille élargie» (*ōpū*) et non à une personne individuelle, même si celle-ci en est le représentant. L'acte s'insère dans une organisation locale marquée par ses hiérarchies au sein de la chefferie, de telle manière que le don lui-même est intelligible au niveau politique local le plus élevé.

De nos jours, et indépendamment du contexte, les revendiquants stipulent que le don doit être apparenté à un droit d'usage et non à un droit de propriété. L'attitude des revendiquants et la réaction de l'Église sont révélatrices des ambiguïtés soulevées. Si l'organisation locale de la chefferie avait continué à être opérante, il est peu probable qu'une revendication en justice aurait pu avoir lieu. Le niveau politique le plus élevé des espaces de corésidence disposait en effet de processus d'intégration et de modalités de résolution des conflits (*toohitu*) spécifiques.

L'intégration de l'Église protestante au sein de l'organisation locale s'est produite très tôt, dès les débuts de l'implantation missionnaire aux Australes³⁷⁴, si bien que ce type de conflit est bien révélateur de la disjonction entre la propriété de la terre et

373. Notons que ce type de conflit sur le don d'une terre ou de véritables domaines au bénéfice des Églises «historiques» est assez récurrent. Nous l'avons signalé pour le cas des Marquises. Tetiarahi nous a indiqué le cas du temple de Papenoo dont la parcelle fut *aitau* (prescrite) par l'Église protestante. Dans ce dernier cas, les descendants en tiennent d'ailleurs toujours rigueur à ceux qui en furent à l'initiative.

374. Dans le même sens, Moore (1989) ; Donner (1992).

l'organisation locale. Ce conflit signifie, certes, sur le plan de la structure, que le don associé à un droit d'usage, ne peut logiquement excéder la durée de vie d'un *ôpū fetii*, lequel correspond au temps successoral polynésien déjà mentionné. Indiquer cela, c'est en même temps constater le processus de disjonction qui est en cours, car le «don» n'est plus une catégorie d'acte inséré dans une organisation locale. Il fait désormais l'objet d'un conflit entre un groupement et un acteur religieux.

Les revendiquants ne tirent que peu de bénéfice social à se confronter à l'Église protestante, ils ne peuvent prétendre à aucun statut particulier associé à la chefferie ou à la commune par cet acte de revendication. L'inflexion symbolique de sens est ici aussi subtile que nette car, paradoxalement, en revendiquant la parcelle en question, le *ôpū* met plus en exergue un droit de propriété que son insertion dans la communauté locale.

Disjonction et conflits : conclusion

Les quelques conflits non étatiques mentionnés semblent être des indicateurs de l'actualisation *hic* et *nun* et de l'inflexion d'une logique préeuropéenne de la structure sociale indifférenciée. En même temps que l'organisation locale traditionnelle, les processus d'intégration et les modes de résolution des conflits qui lui sont spécifiques, disparaissent. Les manières dont les revendications sont exercées et les conflits qui opposent des revendiquants différents, mettent en lumière les spécificités des groupements et non plus leur insertion dans un ordre local³⁷⁵. Cette transformation culturelle semble être favorisée par le pluralisme sociologique et juridique contemporain qui a desserré l'étau du contrôle social de la communauté insulaire. L'intervention de l'État dans l'organisation locale, rendant les processus d'intégration des chefferies obsolètes, a favorisé la concentration des tensions foncières dans les groupements de parenté, qu'il s'agisse d'un *ôpū tamarii*, d'un *ôpū fetii* ou d'un *ôpū*.

Actuellement, la délimitation précise de l'origine foncière (par

375. R. Firth (1965, p. 80) : «*The principles of responsibility, accomodation, and status involment have all been indicated as relevant. To some extent they operate in conjunction with one another, even, it may be, in opposition to one another. Social action is to be regarded in organizational terms as the resultant of the operation of such principles.*»

le *tōmite* ou le cadastre) jointe à la pluralité des règles en vigueur, favorisent le caractère conflictuel des rapports sociaux car elles obligent les personnes et les groupes à abandonner des droits latents qu'ils ont toujours conservés jusqu'à présent. Dès lors, l'usage de la terre en dehors des groupements de parenté devient de plus en plus rare et de plus en plus difficile³⁷⁶. Dans le même temps et comme conséquence directe de cette situation, les non-résidents ont pris une importance sociologique grandissante. Avant, les absentéistes partis depuis plusieurs générations n'avaient plus aucun droit sur les terres. Aujourd'hui, les droits ne se sont pas complètement éteints tout en étant soumis à un contrôle social moindre.

Une autre conséquence de cette situation complexe réside dans le fait qu'elle est susceptible de créer une plus grande inégalité sociale entre ceux qui ne revendiquent rien, révélant ainsi des attitudes et des comportements beaucoup plus liés à des traits préeuropéens et ceux qui, au contraire, peuvent essayer de revendiquer à l'infini, montrant ainsi un autre type de comportement culturel³⁷⁷.

Parallèlement, en dépit de la variété des situations, les pratiques

376. Voir Tcherkézoff (éd., 1998, b) mentionnant qu'à Tonga par exemple, le système d'allocation des terres en vigueur permet théoriquement d'accorder un usufruit perpétuel aux membres des groupements. Alors qu'avant, le chef avait le pouvoir et la responsabilité de redistribuer les terres de manière à ce que les personnes et les groupes aient suffisamment de terres ne serait-ce que pour l'autosuffisance alimentaire. Avec le nouveau système comparable au *tōmite* (toutes proportions gardées) en Polynésie, cela devient très difficile d'imposer une ré-allocation des terres afin que chacun puisse disposer du minimum nécessaire. Cela est vérifié dans toutes les îles Australes et dans une mesure moindre à Rapa. Une conséquence de cette rigidité réside dans une tendance au développement d'une plus grande inégalité dans l'accès à la terre, même pour la production agricole de subsistance.

Mentionnons que cette ré-allocation des terres aujourd'hui peut se faire sur la base des terres domaniales du territoire. Mais se pose alors le problème non résolu des anciens propriétaires de ces terres et de leurs revendications futures éventuelles. Voir aussi Kingdom et Ward (1995) et le résumé critique de cette étude par Schneider (1997), pp. 199-200, qui écrit : «*there is a patterned common to all case studies whereby individual households have established long-term control of land, which is no longer redistributed. Today, practice involves the exclusive rather than individual, control or use of land...*» G. Schneider dans J.P.S., vol. 106, n° 2, June 1997.

377. Dans le même sens, Hooper et Ward (1995), p. 256 notent que «*another result of codification may be that people who move away from a community where they have held rights to land may be able to claim retention of those rights to a much greater degree than in the era before codification, registration and the maintenance of written lists of members of owning groups. Whereas in former times retention of rights depended upon continued meeting of communal obligations, the written record and the doctrine of 'once a member always a member to the nth generation' can give absentees the opportunity to assert rights which formerly would have 'grown cold' and disappeared. In some cases land codes assume*

locales témoignent d'une dualité croissante entre le droit officiel et les pratiques non officielles. Là aussi, l'archipel des Australes n'est pas le seul dans ce cas, car cette tendance est paradoxalement partagée dans d'autres pays du Pacifique. L'intervention d'un acteur extérieur dans la tenure foncière a, comme aux Australes, inévitablement transformé la nature même de cette tenure. Dans des pays comme Tonga, Samoa, Fidji et le Vanuatu, la codification des coutumes, censée réguler les transactions foncières, a changé la nature du système. Ce qui est considéré comme une coutume officielle est, en fait, un modèle simplifié et réducteur de la réalité. Cela a encouragé le développement de pratiques locales, d'arrangements beaucoup plus flexibles que ce qui est défini comme coutumier de manière officielle³⁸⁰. C'est une constatation que Vérin résume d'une formule plutôt pertinente : «Le verbe contre la coutume»³⁸¹. Autant de pièges à prendre en compte le jour où l'on discutera d'un droit foncier *ad hoc*.

and record bilateral inheritance when in former times the factor practice would have been either patrilineal or matrilineal but not both.»

378. Ward R. G. et Kingdon E. (Eds) (1995) ; Larmour (1997).

379. P.Vérin (1999 Éd. L'Harmattan).

14 - UN DROIT FONCIER AUTOCHTONE EN DEVENIR

La très grande indétermination de ce qu'on pourrait appeler un «droit foncier autochtone» est une conséquence, dans les îles des Australes, du déplacement de la question foncière de la chefferie vers le *ôpū*, sans que le système officiel ait pu prendre le relais. Cette indétermination se manifeste d'au moins trois manières. En premier lieu, pratiquement tous les principes de la structure sociale indifférenciée sont désormais soumis à des tensions extrêmes. En second lieu, les contradictions deviennent extrêmes entre une conception traditionnelle du droit d'usage et une approche en terme de droit de propriété. Enfin, la régulation officielle semble entrer dans un maëlstrom dont on ne distingue pas la fin à brève échéance.

Un droit foncier autochtone indéterminé

Quelles sont les quatre caractéristiques premières de la structure, soumises aux tensions sociales, que le contexte pluraliste rend particulièrement ambiguës ?

Le premier élément est le concept de l'unité des frères et sœurs. Ce concept est aujourd'hui soumis aux tensions les plus extrêmes, à tel point qu'il nous a fallu en discuter en termes sociologiques, tant son statut juridique est aujourd'hui flou³⁸⁰. Cette unité repose avant tout sur une reconnaissance sociale que les espaces de coresidence amplifient. Autrement dit, même l'unité des frères et sœurs, fondée sur des reconnaissances sociales, est nécessairement déterminée par la résidence des groupements de parenté et une échelle de valeurs sociales locale. L'irruption de l'état civil dans le champ social a, de ce point de vue, rendu cette unité largement indéterminée, bloquant les dynamiques identitaires anciennes, permettant

380. Si ce concept avait revêtu un caractère juridique, nous aurions pu le considérer (sous un angle sociologique) comme une contrainte s'imposant dans le champ social et non comme un concept soumis aux alternatives les plus contradictoires. Nous avons suffisamment étayé le fait que l'unité des germains (au sens local) relève d'un ordre juridique différent (chapitres 10 et 11 en particulier) car il est indéterminé dans le temps et toujours susceptible d'être réexaminé à la faveur des événements et de leur interprétation.

une revendication foncière sans même qu'une résidence directe ou indirecte ne soit effective. La notion de *tiāmā* (libre, indépendant, légitime) est dans cette perspective exemplaire. Du point de vue légal, *tamarii tiāmā* traduit par «enfant légitime» au sens du code civil, alors que du point de vue polynésien, *tiā* (se tenir debout quelque part, résider) ou *tiāmā* renvoient tout à la fois à l'idée de résidence indissociablement liée à celle d'indépendance. Autrement dit, *tamarii tiāmā* serait plutôt l'équivalent en français de «l'enfant qui réside légitimement quelque part». Il convenait de dissiper ce contresens. L'influence étatique, en matière de filiation, a donc produit des situations inextricables dont les fils doivent être démêlés au cas par cas.

La seconde indétermination du «droit autochtone» aux Australes, a trait à l'ambiguïté qui se rapporte au niveau de groupements pertinents à prendre en compte dans le cadre d'une revendication foncière. Les analyses réalisées dans la région du Pacifique ces dernières années ont permis de préciser les relations sociales entre les différents niveaux de groupements de parenté, que la seule catégorie de «clan» ou de «tribu» dissimulait³⁸¹. À partir de ces différents niveaux de groupements, ces études ont constaté le caractère pluriel des stratégies sociales mettant en jeu différents niveaux de groupements (et pas seulement les clans), allant de l'individu au groupement le plus important et soulignant l'importance capitale des groupements intermédiaires.

En effet, et dans le cas des Australes, l'unité des frères et sœurs, cette première caractéristique de la «structure», est associée au fait qu'il convient de raisonner en terme de groupement et non en terme d'individu³⁸². Ainsi, plus le groupement à prendre en compte est important (allant du *ōpū* au *ōpū tamarii* restreint), plus les faits les plus contradictoires peuvent apparaître. Les revendications peuvent non seulement opposer des *ōpū*, mais également des *ōpū fetii* entre eux dans le cadre d'un *ōpū* ou d'une section de *ōpū*, mais aussi des membres d'un même *ōpū tamarii* de tête. Toutes ces possibilités sont bien réelles et ont été rencontrées. Des situations ambiguës en résultent car tous les instruments officiels et non officiels peuvent être

381. Stover (1990), Ward (1995), Larmour (1997), Wittersheim (2002).

382. Dans le même sens, voir E. R. Leach (1961, p. 241) cité par P. Ottino (1972, p. 433).

utilisés dans une lutte sans merci où le compromis, le consensus et les modes de résolution des conflits préeuropéens font défaut.

La législation officielle introduisant un pluralisme juridique dans le champ foncier se complexifie parallèlement, en fonction des situations très variées : état civil, présence-absence d'un cadastre, d'un *tōmite* et des règles officiellement applicables. Or, c'est cette seconde caractéristique (raisonner en terme de groupement) qui pose problème dans la mesure où le code civil privilégie l'individu au détriment du groupe. La jurisprudence qui vient corriger les règles écrites du code (revendication par souche) est cependant incapable de prendre en compte la première caractéristique mentionnée : l'unité des frères et sœurs, autrement que par des artifices juridiques (testament, prescription trentenaire) bien imparfaits.

La troisième indétermination porte sur la conception même de la propriété associée à un droit de propriété ou un droit d'usage. Dans tous les cas considérés aux Australes, nous avons bien noté que les droits de propriété sont reconnus, soit à un ancêtre (*tupuna*), soit à une personne très âgée. Il y a là une constance entre les revendications traditionnelles et les revendications devant le droit officiel. Nonobstant, les reconnaissances de propriété impliquent que la propriété de la terre soit reconnue à un groupement de parents, qu'il s'agisse du *ōpū*, du *ōpū fetii* ou du *ōpū tamarii*. Autrement dit, les droits fonciers reconnus devant le système judiciaire, sont avant tout des droits théoriques susceptibles de se transformer en droits réels en fonction de la résidence ou de la domiciliation d'un groupement de parenté³⁸³. Aussi, ce sont moins des droits de propriété que des droits d'usage de la terre qui sont associés aux membres des groupements ci-dessus, car eux-mêmes de leur vivant n'ont pas la propriété réelle (au sens du code civil) de leur patrimoine. Cela est en partie attesté par la faiblesse des ventes de terres dans l'archipel des Australes. En dépit du fait que selon le droit officiel, la succession ne porte plus que sur des transferts de choses d'un patrimoine à un autre (la terre est considérée comme un « bien immobilier »), on ne

383. Dans un précédent article (1999), nous nous sommes risqué à faire une analogie entre la revendication foncière devant le système étatique donnant droit à un droit de propriété théorique (et non réel) et les premiers fruits de l'année remis au groupement d'origine dans l'ancien temps, signe de préséance, parfois d'allégeance, et du maintien des droits latents envers l'espace de corésidence.

peut pourtant pas en conclure, dans l'archipel des Australes, que la succession au droit de propriété est devenue plus importante que la succession aux droits d'usage. Certes, en Polynésie, la législation ne reconnaît pas le patrimoine du *ôpū*³⁸⁴ puisqu'elle confond le patrimoine du *ôpū* avec l'«indivision foncière» où chaque individu dispose d'une quotité du bien commun susceptible d'être partagé. Alors que nous l'avons vu précédemment, la configuration des revendications par les générations les plus anciennes se fonde sur une appropriation collective des terres par le *ôpū* et sur un monopole d'utilisation par ses membres³⁸⁵.

La quatrième indétermination caractéristique, est la non-unicité du patrimoine foncier, laquelle est étroitement associée à la structure des groupements et à leur logique topographique. En dépit de la disparition des *marae* qui constituaient les signes les plus visibles de l'ancrage des groupements dans des lieux de corésidence, nous avons nous-même été surpris par la pérennité de ce trait relatif aux groupements de parenté aux Australes. En raison de l'occultation des savoirs anciens et de l'absence d'un espace consensuel public, il peut également arriver qu'un membre ancien (ou sa descendance)

384. À vrai dire, il nous semble qu'aucune législation dans le monde ne reconnaisse les patrimoines fonciers des ramages ou des lignages. G. Vladyslav (1999) mentionnait qu'en Nouvelle-Calédonie c'est dans le cadre juridique le plus flou que les terres des clans ont été reconnues. Voir aussi Tiffany (1977), Cooter (1991), Waiko (1995) pour une discussion des difficultés pratiques à cette reconnaissance selon que l'on favorise la loi législative ou la «loi coutumière» issue des cours de justices locales et traditionnelles : problèmes d'efficacité dans le premier cas, difficultés pour unifier les coutumes dans le second cas.

385. Depuis le début de cette étude, nous avons employé de nombreuses fois la notion d'*appropriation* dans un sens très général et relativement vague. Cela est dû au fait que nous n'avons pas voulu donner de définition restrictive à ce terme. Ce qu'implique socialement la notion d'appropriation devait être démontré et non postulé. Il apparaît maintenant clairement que la notion d'appropriation renvoie bien à l'«affectation à un usage» au sens de Le Roy (1991, pp. 11-23) qui écrit, p. 11 : «Le rapport foncier est un rapport social déterminé par l'appropriation de l'espace. [...] Cette première définition cache de nombreuses difficultés [...] La première de ces difficultés est terminologique dans la mesure où la notion d'«appropriation» recouvre deux réalités, deux manières de penser l'espace et les rapports sociaux. Ainsi, doit-on constamment se demander si la référence à l'«appropriation» concerne l'«affectation à un usage» [...], ou l'«attribution du droit de disposer» comme dans la tradition du code civil français ou de la théorie de l'*ownership* britannique [...]». Tout le chapitre 10 dans Le Bris, Le Roy et Mathieu (1991), pp. 27-36, «L'appropriation et les systèmes de production», est pertinent pour la discussion de la notion d'appropriation. Mentionnons aussi la très bonne analyse de G. Augustins (1989) concernant les conceptions de la propriété des Francs et des Romains dans l'Europe médiévale.

ayant connaissance de ces terres «oubliées», les revendique dans le plus grand secret où le *aitau* devient l'instrument privilégié. Par ailleurs, et en dehors de ce cas, lorsque la jurisprudence croit s'«adapter» aux normes traditionnelles en appliquant la règle de «l'attribution préférentielle» ou encore le concept de «*droit de superficie*»³⁸⁶, c'est parfois de manière inconsidérée que ces règles sont appliquées car toutes les terres ne sont pas appropriables par n'importe quel groupement.

Tension(s) entre droit d'usage et droit de propriété

La seconde conséquence de la disjonction entre la chefferie devenue non fonctionnelle, remplacée par l'administration et le recentrage de la question foncière au niveau du *ōpū*, est de provoquer des tensions et des ambiguïtés entre droit d'usage et droit de propriété.

Dès que l'emprise de l'État a été manifeste aux Australes, surtout lors des annexions, les tensions sont apparues entre ces deux conceptions de la propriété. Les réformes foncières du début (procédure des *tōmite*) puis du milieu du siècle (mise en place du cadastre) furent des moments de grandes tensions dont les effets se font de plus en plus sentir aujourd'hui. Pare a Teinaore, membre des *toohitu* de Rurutu, rappelait que, peu après 1900 et avec l'arrivée des premiers étrangers, quelques Rurutu leur avaient vendu des terres pour payer leurs dettes, en dépit des interdictions formulées dans le code. À cette époque, la tension était encore résolue par les mécanismes d'accueil que nous avons présentés : afin d'éviter de rendre les terres à son propriétaire originel, l'accueilli maria ses enfants à l'accueillant, mettant ainsi fin à une possible bifurcation de la conception de la propriété³⁸⁷.

386. Ainsi que le rappelle Ciparisse (1999), pp. 21-22 : «le droit de superficie c'est le nom donné au droit de propriété qui porte sur les constructions et les plantations dans le cas où la propriété de ces choses est dissociée de la propriété du sol. [...] Le droit de superficie n'est pas régi par le Code Civil ni par une loi ultérieure. Si la loi l'ignore, la doctrine et la jurisprudence le considèrent comme un droit réel de plein exercice. Ce droit a été introduit en Europe et aussi en Afrique au XIX^e siècle...»

387. T. Teinaore (1999), pp. 118-134.

Cela étant, la reconstitution des droits fonciers préeuropéens ne s'identifie pas à la tenure foncière des années 1870 ou 1900 car le droit foncier préeuropéen nous semblait relever beaucoup plus d'un empilement de droits différents, superposés sur un même espace. Il s'agissait de droits d'usages plus ou moins actualisables dans les rapports sociaux en fonction de circonstances variées. Conformément à ce que d'autres auteurs ont relevé dans d'autres régions du Pacifique³⁸⁸, les ventes entre les groupements de parenté sont devenues possibles tandis que les ventes à l'extérieur des groupements n'étaient guère envisagées que sous une forme négative. Aux Australes, dans la période 1900-1940, les exemples de ventes entre des groupements de parents ou entre des groupes corésidents dans les villages, n'ont cessé de se développer. Même si le cadre social des ventes est relativement précis³⁸⁹, ces normes concernant les ventes n'en demeurent pas moins soumises de manière importante à des «ajustements locaux consonants avec les conditions changeantes»³⁹⁰.

Compte tenu de l'importance grandissante acquise par les non-résidents dans la sociologie des terres aux Australes, c'est en effet cette fraction de la parentèle qui tente de contraindre (ou de profiter de) ces dynamiques internes. Dans l'association de Tupuai, le cas des ventes hors du *ôpū* est intéressant et leur valeur est liée à l'identité personnelle des dirigeants, projetée aux autres membres. Isidore, un non-résident, expliquait à ce sujet :

«... Ça ne me viendrait pas non plus à l'esprit de parler de vente d'une terre qui a appartenu aux «*tupuna*», comme je te l'ai dit. Mais si je dois le faire, il faut vraiment qu'il y ait quelque chose qui m'oblige à le faire. Si je dois le faire, c'est comme si je ne croyais plus en Dieu ! On a été élevé dans un milieu protestant, je ne vais pas souvent au «*pureraa*» (au temple), mais jamais je ne dirai quoi que ce soit sur le protestantisme. Ça ne me viendrait pas à l'idée de remettre l'existence de Dieu en question ! Jamais je ne me suis posé la question de savoir s'il existe vraiment ! C'est comme ça et c'est comme ça. Mon grand-père nous disait : «*Eiaha e hoo atu i te fenua tupuna*»³⁹¹. J'étais tout jeune alors ! Mais c'est quelque chose qui est resté...»

388. Ward et Kingdom (1995) ; Larmour (1997).

389. Voir le chapitre 6.

390. Moore (1989), p. 298.

391. «Il ne faut pas (il est interdit de) vendre les terres des ancêtres».

Sans contester ouvertement les règles officielles, les dirigeants de cette association tentent de s'en servir pour résoudre les « conflits de structure » inhérents à la logique foncière polynésienne.

La réutilisation stratégique du code civil est une autre manière de faire face aux « conflits de structure » dans les normes traditionnelles. À Tupuai comme à Raivavae, une vente ancienne est remise en cause par les descendants. Comme l'indique Isidore :

« En fin de compte, les associations familiales, beaucoup de familles ont créé ces associations, ce n'est pas récent, au départ c'était en vue de recenser toutes les terres des ancêtres... Des fois, on recherche... Souvent dans des ventes, il n'y a pas eu d'autorisation gouvernementale et la vente est faussée là, elle est nulle. On attaque aussi là-dessus. Des fois, l'autorisation est arrivée tard ou pas du tout... »

Dans le même sens, la prescription trentenaire facilitée par l'existence d'un cadastre est activement combattue par cette association. Isidore explique :

« ... Avec le pasteur et tous les gars de l'association, on a décidé de garder le terrain pour ne pas que ça soit squatté par quelqu'un d'autre et surtout le but c'est d'empêcher qu'on ne squatte le terrain. »

La réduplication est ici symptomatique. Lorsque nous discutons avec Isidore, il semblait dire qu'officiellement (au sein de son association et non au regard du droit formel), aucun moyen violent n'était utilisé pour empêcher le *aitau* ou pour revenir sur une vente ancienne. Cela est étayé par la manière dont il parle des cas où des moyens non légaux (au regard du droit étatique) sont utilisés :

« ... Tu as vu ces derniers temps, beaucoup ont eu ce comportement : les gens se pointent sur le terrain et commencent à foutre le bordel ! Et à ce moment-là, aidés par une association, ils arrivent à deux cents sur le terrain et ils foutent le bordel. Puis, ils se retrouvent au Tribunal... »

Toutefois, comme nous avons rencontré Isidore plusieurs fois et que nous sommes parfois arrivé à son bureau ou chez lui à l'improviste à Tahiti, nous l'avons surpris avec des dirigeants d'une autre association qui avait agi de la manière sus-mentionnée³⁹². Aussi,

392. Précisons immédiatement qu'il ne s'agit pas de l'association « Mata Ara » (Les « yeux ouverts » ou l' « œil vigilant ») dirigé par Joinville Pomare.

il semble que tous les moyens légaux sont utilisés dans un premier temps pour faire face aux situations générées par les « conflits de structure » mais que parallèlement cela n'empêche pas que d'autres moyens soient utilisés en même temps ou lorsque les possibilités de recours en justice sont épuisées³⁹³.

Il en est de même aujourd'hui avec les cadastres « traditionnels » (*parau fenua*) et administratifs qui se sont succédé à Rurutu et à Rimatara. Les revendications par la prescription trentenaire (*aitau*) devant le droit officiel témoignent d'un jeu considérable. Les appropriations des terres dans ces deux îles se font toujours par les *ôpū fetii*, mais celles-ci peuvent naître de fondements d'une très grande variabilité : accueillis de passage dont les descendants transforment les droits d'usage en droit de propriété ; monopolisation des terres revendiquées à l'origine par un représentant d'un *ôpū tamarii* où les descendants du représentant revendiquent au nom personnel du représentant d'origine.

La comparaison des *parau fenua* (paroles sur les terres) et du cadastre est éloquent. Dans le cadre des *parau fenua* (paroles sur les terres), la propriété de la terre cédée à l'arrivant n'est pas disjointe de l'ensemble des relations qui l'unissent à celui qui l'a accueilli, de l'assise locale et des mécanismes d'intégration de l'organisation locale. Avec le passage de l'oral à l'écrit, l'occultation de savoirs anciens et la disparition des anciennes générations, même les descendants des accueillis qui n'ont aucune assise locale revendiquent des terres dans ces îles.

Au-delà de la question de l'évolution et du dysfonctionnement de la chefferie locale, tous les moyens sont bons à utiliser pour s'approprier des terres : recherche de coalition, soutien de telle famille sur laquelle on « parie ». Dans tous ces cas, il n'y a plus aucune logique précoloniale à l'œuvre : tous les arguments sont bons à utiliser pour nier une vente, asseoir une revendication, contester une décision de justice. La question n'est pas de faire le procès du passage d'une tradition à une modernité, mais lorsque les fonctionnalités traditionnelles d'intégration ont perdu de leur valeur, les arguments qui sont ici utilisés mettent avant tout en exergue la spécificité des groupements (allant du *ôpū* à l'individu, passant par le

393. Dans le même sens, Strathern et Stewart (1998) ; Schneider (1998).

ôpū tamarii) et non plus leur insertion dans une organisation locale.

On peut trouver une argumentation inverse, comme à Rapa et à Raivavae, qui dénonce les modes privés d'appropriation des terres, surveille au sein de l'organisation locale les pas encore timides que font certains, pour séparer leur propriété de l'espace d'organisation locale sans encore oser clôturer cet espace privé ou le déclarer au service du cadastre. Dans la confrontation de revendications concurrentes, les formes anciennes de compromis sont souvent mises entre parenthèses, faisant place à des moments de grandes tensions mobilisant des coalitions d'influence et des conduites nouvelles constatées dans l'usage de la terre.

L'organisation étatique dans le maëlstrom

Nous avons considéré les principes de la structure sociale indifférenciée comme étant une référence permettant une latitude d'action assez considérable. Cette position théorique préfigure les enjeux qui se dessinent. La structure sociale ne rend plus seulement possible la constitution d'une référence identitaire, elle devient l'enjeu même de cette référence : le changement social est susceptible d'affecter les principes mêmes de la structure sociale³⁹⁴. Dans cette perspective, les enjeux fonciers apparaissent avec d'autant plus de force que les relations collatérales prennent le pas sur les relations de descendance.

La situation, de nos jours, se retourne complètement car les relations entre collatéraux avec la mort des dernières générations de tête, prennent l'avantage sur les relations de descendance. Un seul chiffre peut nous donner une idée du caractère exceptionnel de la situation. À ce jour, pour une population de 250 000 personnes (pour toute la Polynésie française), il y a environ 700 dossiers de revendication de terres déposés au tribunal de Papeete. À raison de trois affaires de partage de terre par dossier (ce qui nous fait 2 100

394. Pour une constatation du regain que revêtent aujourd'hui ces questions et ces problématiques concernant la parenté, voir le numéro spécial de la *Revue Française d'Anthropologie, L'homme*, n° 154-155, avril, septembre 2000. En particulier, les articles concernant le chapitre : « la parenté... à quoi ça sert ? », pp. 373 à 488, notamment les articles de Strathern et Stewart, pp. 373-390 ; Glowczewski, pp. 409-430, etc.

affaires, soit statistiquement une affaire pour cent quatre personnes et ce chiffre implique aussi les enfants, si bien qu'en réalité il y a environ une affaire pour... 30 personnes).

Ces quelques chiffres nous permettent d'indiquer qu'il n'y a pas une seule personne en Polynésie, qui soit d'un âge mûr et qui ne soit pas concernée à plusieurs titres (allant de l'individu à l'appartenance à un des groupements de parenté pertinent), par au moins une affaire de terre (impliquant là aussi les différents niveaux de groupements). Le tribunal semble écouler environ 100 dossiers par an tandis que 150 dossiers sont présentés chaque année³⁹⁵. C'est dire si la situation n'est pas près de s'améliorer... Notons que la plupart des décisions du tribunal ne font, dans cette perspective, qu'avaliser une nouvelle situation d'«indivision» (dans la terminologie franco-phone) souhaitée par les groupements.

Si le système étatique et centralisé ne va pas plus loin dans l'individualisation des droits fonciers, cela tient aussi aujourd'hui à des raisons de pragmatisme économique. Nous pouvons en citer au moins deux : les effets négatifs des partages sur le régime foncier et le coût des revendications. À force de favoriser de manière quasi idéologique la propriété privée individuelle, le système officiel doit désormais prendre en compte les limites d'une telle logique³⁹⁶. Dans certaines situations, les groupements revendiquant les terres sont devenus tellement importants (numériquement) que si le tribunal allait plus loin que la revendication par *ôpū* ou par *ôpū fetii*, les terres seraient trop petites pour que toutes les personnes aient une parcelle individuelle. Il s'agit là d'un véritable tournant dans l'histoire foncière polynésienne, favorisée par une croissance démographique sans précédent. Du début du siècle jusqu'aux années 1960-1970 environ, l'individualisation des droits fonciers en tant qu'idéologie, était activement supportée par les élites urbaines.

Depuis les années 1980 jusqu'à nos jours, les réalités économiques ont forcé ces dernières à changer leur fusil d'épaule, tant le

395. Source : Juge Thorel, Président de la Commission de Conciliation. Audition devant le CESC (1998).

396. La parcellisation excessive des terres est un fait que l'on rencontre aussi en Bretagne et qui a donné lieu à des tentatives de remembrement de la propriété dans des conditions parfois difficiles.

partage est devenu impossible dans quelques situations³⁹⁷. À titre d'exemple, le Conseil économique social et culturel a discuté à la fin des années 1980 de «*L'indivision en Polynésie française*», le rapport de ce même conseil à l'aube de l'an 2000 est intitulé «*Foncier : gestion de l'indivision, facteur de développement économique, social et culturel*»³⁹⁸. Pour autant, ni le premier ni le second rapport ne proposent de solution en vue de gérer cette «indivision».

En second lieu, le coût des revendications pour le système officiel est, sans doute, un des paramètres qui explique l'intervention «minimaliste» de ce même système en matière de revendications foncières. Les revendications se font par *ôpū* et tous les membres de ces *ôpū* ne sont pas convoqués au tribunal, seulement un ou deux représentants le sont par souche. Le code de procédure civile en Polynésie française prévoit deux assignations. Une assignation (avec accusé de réception) coûte 7 000 Fcfp (53 euros), deux assignations : 14 000 Fcfp (106 euros). S'il fallait convoquer, admettons, cent personnes (ce qui comprend tous les membres des *ôpū tamarii* de tête composant les différents *ôpū fetii*, dans le cadre d'un *ôpū* donné) comprise dans une affaire, cela coûterait donc 1 400 000 Fcfp (5 336 euros) et nous n'en serions qu'au tout début de la procédure. Ainsi, en appliquant à la lettre les règles du code en Polynésie française, la juridiction civile aurait en très peu de temps épuisé son budget de fonctionnement.

Dans la même perspective s'ajoute le problème lié au temps procédural du fait de l'intervention du tribunal dans les affaires foncières. Nous avons déjà évoqué le fait que les règles officielles étaient inadaptées, ne serait-ce que parce que ce sont des groupes et non des individus qui revendiquent. Par temps procédural, nous entendons le temps qui s'écoule entre le moment où une enquête de gendarmerie commence pour octroyer l'assistance judiciaire, le suivi de

397. Selon les normes de l'urbanisme, il faut au moins que la parcelle de terre fasse 400 m² pour autoriser la construction d'une maison.

398. Partant d'un constat assez simple : les élites (tahitiennes) parlent «d'indivision» comme pour objectiver une situation pathologique et en même temps, participent, pour la plupart, à une appropriation collective des terres. À quoi tient cette différence entre ce qu'ils vivent et ce qu'ils disent ? Phénomène intéressant lié à un «double langage» au sens de N. Elias (1989). Peut-être que pour reprendre un constat de Kay (1978) : même lorsqu'ils parlent en français, les Tahitiens n'accordent pas le même sens aux mots. Il ne s'agit là que d'une piste pour débiter une étude que nous n'allons pas aborder ici.

la requête qui est déposée pour la première fois au tribunal et le moment où, pour une affaire donnée, le dernier jugement est rendu avec son certificat de non-appel³⁹⁹. Pour l'archipel des Australes, un tableau nous donne une idée de ce temps procédural :

Affaire concernée	Délais judiciaires	Temps procédural
Affaire Patii (Tupuai)	avril 1976 à mars 1983	7 ans
Alves/Lenoir (Rurutu)	mars 1985 à juillet 1990	5 ans
Teri'ihamatani (Raivavae)	juillet 1987 à février 1993	14 ans
Poetai (Rurutu)	août 1985 à mars 1992	7 ans
Lenoir/Tarina (Rimatara)	juin 1979 à juin 1993	14 ans
Tavita (Rurutu)	août 1993 à juillet 1997	4 ans
Mairau (Rurutu)	avril 1979 à mars 1982	3 ans
Hauata (Tupuai)	mars 1995 à 1999 (en cours)	4 ans

Figure 24. Tableau du temps procédural (dossiers des Australes)

Il ne s'agit là que d'un échantillon qui ne saurait avoir de valeur statistique. Ce tableau appelle néanmoins quelques commentaires. Toutes ces affaires ne sont pas conflictuelles et, d'un point de vue judiciaire, sont tout à fait classiques. Il n'y a par exemple eu aucun appel (mis à part le dernier cas Hauata). Les affaires dont le temps procédural est le plus long (entre sept et quatorze ans) mettent en jeu plusieurs *ōpū fetii* revendiquant dans le cadre d'un *ōpū* (Patii, Tarina, Teri'ihamatani). Les affaires les plus courtes (entre trois et sept ans) concernent les revendications par *ōpū fetii* (Alves/Lenoir, Poetai, Mairau, Tavita). Le cas Mairau, que nous avons déjà évoqué, n'est même pas une affaire de revendication de terre car un partage à l'amiable s'est fait dans le cadre d'un *ōpū tamarii*. Ce qui a pris beaucoup de temps a été de demander un certificat d'hérédité car le *tupuna* en question avait disparu en mer. L'absence de constat de son décès empêchait la revendication officielle par les descendants.

Compte tenu des remarques précédentes, cela signifie que lorsqu'un groupement fait une revendication, il doit s'attendre en début de procédure (selon la taille du groupement, les caractéristiques judiciaires attachées à son cas), à un délai d'au moins trois ou quatre ans, allant jusqu'à quatorze ans (si tout se passe bien) entre la première requête, et l'attribution de la propriété⁴⁰⁰. Connaissant le

399. Les partages « amiables » sont donc exclus de ce temps procédural.

400. De manière générale, ces délais sont également vérifiés en Polynésie française par

nombre de dossiers présentés chaque année devant le tribunal, nous pensons que ce n'est pas la commission de conciliation, récemment mise en place, qui résoudra les problèmes fondamentaux que posent les enjeux fonciers aux Australes, à fortiori en Polynésie. On peut d'ailleurs se demander jusqu'à quel point cette commission n'a pas pour fonction de donner une solution satisfaisante aux enjeux fonciers mais plutôt de résoudre des problèmes internes à l'organisation judiciaire⁴⁰¹.

Par ailleurs et en eux-mêmes, ces délais expliquent, comme nous l'avons mentionné, que le système judiciaire ne veut pas s'impliquer davantage dans les affaires foncières qui constituent un véritable piège. En revanche, les professions parajudiciaires (avocats, généalogistes, agents d'affaire, cadastre privé, etc.) sont en face d'une véritable «mine d'or» car ils interviennent à différents niveaux de la procédure judiciaire et contribuent à la rallonger. Cela explique aussi que beaucoup de partages ne se font pas devant le système judiciaire tant le coût est exorbitant économiquement et culturellement !⁴⁰²

Conclusion

Nous avons remarqué que les alternatives ouvertes dans le cadre des relations foncières ne reposent pas sur de simples choix normatifs et antagonistes, car c'est à partir des schèmes culturels en vigueur, que les possibilités qu'offre la situation de pluralisme sont actualisées. Par ailleurs, tout en se référant à un ordre normatif local, les individus et les groupes, par leurs choix et décisions, concourent à faire évoluer ce même ordre normatif (incluant les configurations du pluralisme intra-normatif local et les relations entre les ordres normatifs)⁴⁰³.

étude menée au Service des affaires de terres à Motu Uta, Papeete, Tahiti. Voir annexe 2.

401. Voir T. Bambridge (1996).

402. À titre d'exemple, une revendication de terre selon les normes traditionnelles à Rapa par *ōpū fetii* (ou dans le cadre d'un partage amiable ailleurs aux Australes), ne prend pas autant de temps. Un mois tout au plus est nécessaire à l'organisation traditionnelle à Rapa, entre la demande d'une terre à un *tiāu* et l'aval accordé par les *toohitu* pour ladite terre, sans compter que cette organisation est entièrement gratuite.

403. La définition que donne J. Vanderlinden (1995, p. 583) du pluralisme juridique est très intéressante puisqu'elle reconnaît à l'individu une certaine autonomie dans le contexte d'une pluralité des ordres normatifs : «la situation, pour un individu, dans laquelle des mécanismes

Tout comme nous n'avons postulé à priori aucune déstructuration irréversible du champ foncier, du fait de l'influence étatique, nous ne souscrivons pas non plus à une vue relativement harmonieuse de la structuration du champ social. Les configurations des revendications, la non-unicité de la succession, les processus d'accommodation, apparaissent comme autant de variables permettant de mettre en doute l'efficacité réelle de l'État. L'«*adaptation*»⁴⁰⁴ constatée entre des normes antagonistes est plus porteuse de contradictions que d'intégration. Le sens doit sans cesse être recherché et reconstitué à partir des pratiques sociales.

Dans cette hypothèse, ce n'est pas parce que les normes non officielles se situent dans la clandestinité qu'elles se maintiennent. Au contraire, elles opposent une résistance et contredisent les principes officiels lorsqu'elles entrent étroitement en contact avec ceux-ci. De ce point de vue, il convient de noter que le problème n'est pas que la règle externe, étatique, n'est pas effective : on constate qu'elle ne l'est pas puisqu'elle est détournée et réinterprétée ; le problème est plutôt que, paradoxalement, la règle officielle renforce la règle non officielle qui lui est contraire⁴⁰⁵. En effet, la perspective de recourir à un tiers (l'État) imposant un système de règles (en matière de filiation par exemple) avec des sanctions possibles (des différences d'appréciation dans les parts d'héritage), garantit la validité des arrangements entre les groupements : on va écarter telle terre du partage parce qu'un problème de filiation se pose ; on va écarter telle autre terre parce que le principe de non-unicité de la succession ne serait pas reconnu ou parce que la situation actuelle de pluralisme oblige les groupements à procéder à l'invention de normes locales.

juridiques relevant d'ordonnements différents *sont susceptibles de s'appliquer à cette situation*». Mais cette définition réside dans le fait que les ordres normatifs semblent s'imposer aux individus en fonction de leurs choix. Elle ne considère pas le fait que le choix lui-même puisse être constitutif de l'ordre normatif *et* de sa dynamique. Autrement dit, cette définition ne prend pas en compte la récursivité entre l'individu et l'ordre normatif. Les interactions entre les individus et les groupes sont à la fois un produit culturel et constituent, en même temps, le terreau des interactions futures..

404. Au sens du *Memorandum* (1936).

405. Dans le même sens : S. F. Moore (1978) et dans le Pacifique, un collectif d'auteurs remarque que lorsque la coutume est officiellement légalisée, il se développe également des pratiques extralégales contraires à la coutume légalisée. Voir Ward R. G. et Kingdon E. (1995), surtout le chapitre 7, p. 250 d'A. Hooper et de G. Ward.

En d'autres termes, la présence d'une régulation étatique, renforce des arrangements qui sont contraires aux règles officielles⁴⁰⁶.

En outre, l'intervention du système judiciaire sur la scène publique occulte pour une grande part la question des statuts susceptible de se poser en liaison avec les revendications foncières. L'organisation étatique en matière foncière apparaît alors comme un espace imparfait de production du consensus social, où les hétérogénéités anciennes et modernes des versions historiques ne sont plus confrontées dans un espace public consensuel, mais dans un espace public favorisant leur hétérogénéité. La coexistence de normes opposées n'engendre pas une restructuration signifiante et intégrée, si tant est que cela puisse exister, mais une dualité normative qui se maintient d'autant plus fortement que les antagonismes sont nombreux et profonds⁴⁰⁷.

406. Pour une discussion théorique des aspects de cette question, voir J. Belley (1977) ; J. D. Reynaud (1993), notamment, pp. 56-63. Ce dernier auteur signale en particulier le «paradoxe du tiers garant», pp. 60-61 : «[...] Dans le paradoxe de Hobbes, on peut imaginer une solution où le souverain n'est rien d'autre qu'un tiers garant de l'accord qu'ont passé entre eux les hommes "raisonnables". La règle de contrôle – le respect de la propriété et de la vie d'autrui – est identique au contrat qu'ils pouvaient signer, à la règle autonome qu'ils avaient élaborée. La sanction qu'elle édicte, fait que trahir [le fait que] le contrat n'est plus avantageux. La règle de contrôle renforce (met en vigueur) la règle autonome qui lui est semblable. [...] Ce cas de figure est cependant plus exceptionnel qu'il y paraît. Il est rare que l'autorité politique se borne à garantir les pratiques des citoyens ; ou que le droit se borne à codifier la coutume. Plus souvent, ils les corrigent. Soit au profit d'une des parties, que l'autorité juge injustement traitée [...]. Soit l'autorité oblige à des transactions qui sont moins avantageuses pour les deux parties [...]. La conclusion est plus évidente encore si les deux parties ont intérêt à ignorer la règle de contrôle [...]. Le plus important, cependant, n'est pas que la règle de contrôle ne soit pas effective. C'est plutôt que, paradoxalement, la règle de contrôle renforce la règle clandestine qui lui est contraire [...]».

407. À cet égard, les deux conceptions du temps qui traversent le champ social sont révélatrices de la dualité normative observée. Les processus locaux paraissent indiquer que le temps, dans la conception polynésienne, n'est pas créateur de droit. Les processus d'accommodation impliqués dans l'utilisation de la prescription trentenaire dans la région des Australes sont probablement le meilleur indice de cette conception du temps. Par ailleurs, le souci de la continuité est plus important que celui de la succession. Même les détournements des règles étatiques relatives à la filiation, témoignent avec vigueur de la profonde prégnance d'un temps non créateur de droit qui est actualisé par la continuité de la résidence réelle ou fictive. On observe bien une réinterprétation fonctionnelle des catégories du droit étatique (droits réels, origine de propriété, *aitau*, *tōmite*) ou encore une accommodation sociale. Mais cette réinterprétation est en quelque sorte «secondaire». Elle témoigne d'un processus de symbolisation de catégories hétérogènes et non de l'émergence d'une structure symbolique. Autrement dit, le système ici symbolisé est lui-même symbolique.

15 - CONCLUSION GÉNÉRALE

Comme l'indiquait F. von Benda-Beckmann, l'anthropologie juridique est un nouveau domaine dont on n'avait jamais entendu parler avant les années 1970. Ce domaine est aujourd'hui particulièrement créatif et constitue le champ de rencontre de nombreuses approches scientifiques⁴⁰⁸. Depuis l'irruption du modèle étatique dans le champ social, un tel domaine d'étude est, à notre sens, d'un intérêt majeur en ce qui concerne la compréhension des changements culturels intervenus au niveau du système de la filiation indifférenciée en vigueur en Polynésie orientale et en ce qui concerne les valeurs sociales que ce système véhicule⁴⁰⁹.

La disjonction actuelle des relations foncières et les tentatives de refunctionalisation par l'État de l'espace foncier, sont de ce point de vue parfaitement éclairantes. Vraisemblablement, l'enjeu qui se posera demain à la Polynésie sera sans doute de reconnaître officiellement des pratiques aujourd'hui considérées comme extralégales (en matière de filiation, de régulation de l'autorité, de domiciliation des groupements, de non-unicité de la succession, etc.) et de considérer sérieusement la validité des juridictions coutumières⁴¹⁰.

408. F. von Benda-Beckmann (1971), p. 89.

409. Les distinctions au sens de Firth entre «structure sociale» et «organisation sociale» sont apparues à cet égard, comme très utiles pour décrire les dynamiques sociales complexes qui se sont superposées dans le champ foncier depuis maintenant près de deux siècles.

Même dans le cadre de la compréhension de la dynamique actuelle du champ social, la perspective théorique de la semi-autonomie du champ social est encore plus pertinente en observant l'interaction des temporalités.

Dans le champ local, les manières dont le passé et le futur sont actualisés dans le présent, nous font penser à une société polynésienne qui semble s'inscrire dans un ordre symbolique plus «performatif» que «prescriptif», plus dynamique que statique. La réappropriation des outils étatiques et administratifs va dans le sens d'une régulation locale. Les tensions internes à la régulation semi-autonome de l'autorité et des conflits pour constituer un espace foncier consensuel, admettent un large éventail de possibilités pratiques. Nous sommes donc loin d'une perception de la société dominée et obligée par des droits et des devoirs s'imposant à chaque individu ou encore d'une conduite sociale qui obéisse aux impératifs et aux sanctions stipulées par le droit étatique.

410. Certes, Griffiths (1986) a bien souligné la nécessité méthodologique de distinguer l'étude des normes sociales d'origine étatique et celles qui ne doivent pas être confondues avec ces dernières. Toutefois et comme le suggère Rouland (1988), l'État n'est pas fatalement l'ennemi des normes d'origine communautaire.

La question ici implicitement soulevée a bien trait au principe de «subsidiarité» que les nations européennes se sont elles-mêmes engagées à discuter et à mettre en œuvre dans de nombreux secteurs de la vie sociale. Il est probable que ce principe sera susceptible de prendre en compte les aspirations légitimes et contradictoires qui sont en jeu dans le champ social⁴¹¹. Il implique un processus de «reconsidération» au sens de Morse qui conduirait bien plus qu'à une meilleure prise en compte des normes non officielles par l'État, puisque ce sont essentiellement les modalités de son intervention dans le champ de la parenté et des terres qui doivent être questionnées. Dans ce sens, l'importation du modèle étatique dans la société polynésienne est elle-même sujette à caution⁴¹². Désormais, l'enjeu théorique et pratique sous-jacent à cette démarche de «reconsidération» porte essentiellement sur le problème d'étendre et d'articuler les principes fonciers endogènes.

Parce que la question foncière est régulièrement exprimée en termes identitaires dans le monde océanien, le problème qui se posera demain à la Polynésie sera moins d'introduire des outils juridiques entièrement nouveaux⁴¹³, que d'articuler les principes fonciers endogènes et le développement (au sens des institutions interna-

411. La notion de «subsidiarité» est impliquée en sous-jacent dans notre discussion de la tentative de refunctionalisation de l'espace foncier. Cette notion permet d'étudier deux questions a) est-ce que tel ou tel secteur de l'activité sociale est fondamental pour telle ou telle régulation ? ; b) il s'agit en outre de distinguer où sont les zones d'autonomie des différentes régulations impliquées dans le jeu social. Dans le cadre de notre discussion du pluralisme sociologique et normatif, il convient d'indiquer que la gestion des terres et le statut des personnes constituent des aspects fondamentaux de chacune des régulations étatique et locale. En particulier, l'État préfère s'accommoder d'une situation où les règles ne se modifient pas fondamentalement (voir à ce sujet l'exemple du règlement du droit de succession au Pays basque dans Rouland (1998)), les modifications étant néanmoins permises à un niveau inférieur (exemple : le code de procédure civile en Polynésie française). D'un autre côté, il peut être possible de percevoir certaines inflexions significatives où le droit positif français apparaît de plus en plus multiculturel au sens de Rouland (1999). Il en est ainsi de la discussion en cours en ce qui concerne l'octroi d'une citoyenneté polynésienne, tout en restant dans le cadre de la nation française. L'octroi de certaines compétences législatives à la Polynésie française en constitue un indice. Du point de vue du pluralisme sociologique, il serait alors intéressant de discuter des «postulats légaux communs» en émergence et cette discussion mériterait sans doute une analyse de l'articulation et des tensions entre les «droits de l'homme» (ou «droits humains») et les «droits autochtones». Mais il s'agit là d'un autre débat...

412. Voir Morse (1988), Le Roy (1999).

413. É. Le Roy (2001, pp. 5-12) mentionne en particulier le «retour du foncier» en tant que problématique de la fin des années 1990.

tionales)⁴¹⁴. Lorsque nous avons situé le problème et les enjeux fonciers à ce niveau, nous en revenons à notre point de départ sur les modalités de la constitution des enjeux fonciers, historiquement et idéologiquement situés.

C'est bien une question de représentation sociale qui pose un véritable défi. N'est-il pas exact que le concept de «droit traditionnel», lorsqu'il est utilisé non pas pour se référer à une époque pré-européenne mais pour désigner un ensemble de normes en vigueur, constitue un qualificatif que l'on donne à un «droit moderne» avec un inconscient ethno/socio-centrique ? En langage occidental, parler de «droit traditionnel» n'est-il pas qu'une manière de catégoriser des droits autochtones dans la modernité ? Autrement dit, ne s'agit-il pas d'une «manière» de décrire des droits modernes qui ne sont pas, en l'occurrence, d'obédience occidentale, ce dernier qualificatif étant irrémédiablement et faussement associé à l'idée de «modernité» ? En effet, dans la perspective étatique, tout semble se passer un peu comme si les droits autochtones n'étaient pas contemporains de la modernité ! Aussi, pourquoi continuerions-nous à employer les termes de «droit traditionnel» pour désigner un droit dont le contenu a évolué tout en restant fidèle à une logique dont les modalités dynamiques sont toujours à préciser⁴¹⁵. *In fine*, il nous semble que ce n'est pas ce droit autochtone qui est traditionnel, mais notre manière de le catégoriser. Une question de regard, là encore...

414. Hooper et Ward (1995), p. 264, expriment la même idée de manière un peu différente : *«In coming decades further changes will occur in the values to which Pacific Island peoples adhere (or ignore) when they organise their societies, arrange their settlement patterns, choose their political leaders, and decide how they use land. In all these issues, the manner in which land tenure is handled will be a factor. Until now Pacific Islanders have had a breathing space in which to ignore the contradictions between practice, custom and law in land tenure, and between the rhetoric of 'tradition' and what actually happens in villages, towns, squatter settlements and farms. [...] but the 'breathing space' which has allowed adjustment without confronting the inconsistencies of recent decades cannot be, in Howlett's phrase, an "infinite pause".»*

415. À cet égard, Rouland (1988), pp. 379-381, discutant des échecs des réformes agro-foncieres en Afrique après les indépendances, mentionne deux erreurs rendant compte de ces insuccès. La première erreur a résidé dans la séparation grandissante des élites productrices de droit officiel de la majorité des habitants. La seconde erreur s'est inscrite dans l'entêtement à confondre le droit traditionnel avec le contenu des normes anciennes, tout à fait capables d'évoluer *«comme les coutumes l'on toujours fait»*. En effet, la *«prétendue infirmité»* des systèmes juridiques et économiques traditionnels fut un leitmotiv récurrent plus idéologique que réel. Or, le peu d'engouement des autochtones pour ces réformes s'explique surtout par *«l'exogénéité du droit étatique qu'on entend leur imposer et dans la modicité des gains qu'ils peuvent concrètement escompter du passage à la modernité»*.

LE FONCIER ET LE PRINCIPE DU DÉDOUBLEMENT FONCTIONNEL DU DROIT DANS LES POSTCOLONIES

Étienne Le Roy¹

N'étant pas Océaniste, je ne vais pas m'aventurer à commenter le matériel de terrain présenté par Tamatoa Bambridge. Par ailleurs, la fonction d'une postface n'est pas de prétendre en dire plus que l'auteur ou, pire encore, mieux que l'auteur, ce qui serait le comble de la muflerie. Selon mon interprétation, ce genre littéraire particulier doit inviter le lecteur à revisiter le texte avec une grille de questions reliant les analyses de l'ouvrage avec d'autres savoirs que je puise personnellement dans les sociétés d'Afrique continentale, d'Amérique du Nord et de l'océan Indien.

À propos des postcolonies

Je considère ici tous les territoires qui, quels que soient leur taille, leur localisation et même leur statut juridique au regard du droit international, peuvent être traités comme des postcolonies. L'expression n'est pas nouvelle. Elle a été, par exemple, popularisée par le politiste camerounais Achille Mbembé analysant les rapports complexes entre les Églises, les sociétés et l'État en Afrique (Mbembé 1987).

Si l'histoire de l'humanité est marquée par des migrations, des conquêtes, des destructions et l'imposition de modèles autoritaires, si donc nos sociétés ont toutes été dominées et exploitées à l'une ou l'autre période de leur histoire, toutes n'ont pas été colonisées si on adopte une définition un tant soit peu rigoureuse. Je propose celle-ci : « La notion de colonie connote une situation où un transfert de population s'exerce sans se préoccuper ou en niant plus ou moins totalement le caractère plus ou moins étranger du pays dans lequel on s'installe, donc l'existence d'une civilisation et de formes de cultures autres » (Le Roy, 2003a). Le phénomène de colonisation

1. Directeur du Laboratoire d'Anthropologie Juridique de Paris (LAMP), Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne.

induit donc deux processus complémentaires, d'une part, la négation de différences (géographiques, culturelles, etc.) et, d'autre part, l'affirmation d'une nécessaire ou « naturelle » continuité des institutions, « de Dunkerque à Tamanrasset » disait-on encore en France au début des années 1960. Ainsi, dans l'histoire moderne, ont été qualifiées de coloniales des situations qui, juridiquement au moins, ne l'étaient pas, par exemple pour des protectorats. Ou, inversement, des pays qui se disent ou sont dits juridiquement indépendants sont institutionnellement colonisés. On songe à certaines républiques issues du démembrement de l'empire soviétique et, de manière plus évanescence, les États africains issus du mouvement de décolonisation.

Dans ce contexte, la notion de postcolonie désigne donc des territoires qui, tout en étant, au sens strict du droit international, sortis du rapport colonial par l'affirmation de leurs différences à l'égard de la métropole et de leur droit à exercer cette différence dans le cadre d'une souveraineté (ou de notions proches comme l'autonomie interne) restent institutionnellement inscrits dans le moule conceptuel du colonisateur. En dépit d'une égalité de principe entre des États juridiquement indépendants et chacun doté des mêmes compétences et obligations, de multiples liens de dépendance ou de clientélisme, voire d'exploitation, font perdurer le dispositif institutionnel antérieur, celui qui fut la marque et le moyen de leur sujétion. Plusieurs causes peuvent être associées à cette situation. Le principe de la succession d'États en Droit international oblige, tant qu'une nouvelle législation n'a pas été adoptée, à appliquer la précédente. Or, la transition a tendance à perdurer plus que nécessaire. Le manque de cadres ou de compétences locales est ainsi avancé. Les « exigences » du développement, de la modernité, de l'unité nationale menacée, maintenant de la mondialisation, en sont d'autres applications. Et qui peut prétendre s'opposer au progrès ou à la modernité ? Mais il y a spécialement une raison qui émerge dans les contextes africains où j'ai travaillé, l'intérêt des élites qui se sont substituées aux colons sans changer substantiellement les règles du jeu. La notion de postcolonie explique donc le fait pour une société d'être sortie du lien juridique colonial sans avoir rompu le rapport colonial, dans un contexte que Georges Balandier appelait au milieu des années 1950 « la situation coloniale » (Balandier, 1955).

Comment peut-on gérer une telle contradiction sur le long terme, étant entendu que la politique française dans les départements et territoires d'outre-mer offre à ce paradoxe de magnifiques applications ? Si, en effet, dans nos territoires d'outre-mer, la revendication d'égalité résulte du statut de la citoyenneté et non de celui de la territorialité. Autrement dit, ce sont les individus qui sont « libres et égaux en droit » comme citoyens et non les territoires, lesquels restent dépendants de la métropole. Mais ce principe de liberté et d'égalité « en droit » ne saurait occulter « en fait », un sentiment plus ou moins diffus, plus ou moins larvé, de néocolonialisme lié aux modalités du jeu démocratique et à la constitution des majorités politiques lors des consultations électorales.

Comment comprendre cette situation néocoloniale, au sens de Georges Balandier, et ses rapports de proximité avec la postcolonie ? C'est là où la question foncière et les analyses de T. Bambridge permettent d'aller plus loin.

Le principe d'un dédoublement fonctionnel

Dans les situations africaines, la postcolonie doit intégrer dans ses dispositifs institutionnels deux modèles par le biais et sous le contrôle d'un cadre conceptuel et institutionnel, « l'État », qui se présente comme neutre et anhistorique mais qui est, en fait, le relais du premier modèle. Rappelons brièvement ces divers facteurs.

Le premier modèle, qualifié ici d'exogène, est hérité de la puissance coloniale, et le second, endogène, est le fruit de la redécouverte, particulièrement vive à l'époque contemporaine dans les sociétés polynésiennes et mélanésiennes, d'un *ethos*, mode de vie, et de penser au moins pluri-centenaire.

Le cadre institutionnel et idéologique de confrontation entre ces deux modèles est celui induit par une sorte de prêt à penser, dont le contenu tient du livre de recettes de cuisine et du bêtisier, vulgarisé en matière économique et financière par la Banque mondiale et la coopération internationale. La confrontation se réalise dans un contexte de dépendance renouvelé mais le fait que ce soient d'autres acteurs, internationaux dans le cas, qui en ont la charge ne change en rien le caractère imposé, colonial, du dispositif. Changer d'échelle n'est pas ici changer de logique. Si la rationalisation des modes de gestion suggère à l'échelle internationale

un renouvellement du « système colonial », l'adaptation doit s'opérer à l'échelle locale sans en changer les enjeux et les règles du jeu, en particulier en matière de propriété du sol et des principaux moyens de production. La libéralisation et la débureaucratization des sociétés, voire même leur démocratisation, passent toujours par la généralisation de la propriété privée, axe majeur depuis le début de la colonisation européenne des politiques dites de civilisation puis de développement.

L'autre composante de cette confrontation dans le « pot-à-mélange »² du modèle Banque mondiale est un pluralisme normatif et institutionnel autochtone redécouvert, voire réinventé là où il avait été « éradiqué », par exemple dans le domaine religieux. Ce pluralisme est plus endogène qu'indigène³ et largement associé à la (re)construction permanente des identités associant l'homme à la terre et aux ancêtres. Il est aussi plus inclusif qu'exclusif, d'essence communautaire où l'étranger n'est pas « l'ennemi » mais celui qui, n'étant pas d'ici, doit faire la preuve de sa capacité d'intégration pour être « adopté ». Tout cela a été remarquablement expliqué ci-dessus par T. Bambridge pour les îles Australes, mais sa portée est bien plus large puisqu'on retrouve ces processus en Afrique et aux Amériques avec au moins une différence. L'inscription du système insulaire dans un ensemble plus vaste, l'archipel, et les relations continuellement entretenues entre apparentés d'île à île permettent de prendre de la distance par rapport à des conflits, ou d'émigrer et d'être reçu et adopté sans déboucher sur des problèmes d'ethnicité.

Mais comment concilier pluralisme endogène perçu comme trop « coûteux » institutionnellement⁴ et unitarisme exogène décalé de la réalité dès lors que l'un et l'autre sont indispensables et incontournable, l'un assurant par exemple la légitimité là où l'autre apporte l'efficacité dans un contexte de légalité et d'État de Droit ?

2. On reconnaît là le fameux « melting-pot » nord-américain, la référence souhaitant rendre sensible la dépendance idéologique de la Banque mondiale à l'égard du modèle des États-Unis d'Amérique.

3. Il est plus « d'ici », ce qui vient de l'intérieur des sociétés océaniques, que « d'avant » ce qui est issu de la tradition. Mais les deux phénomènes peuvent être imbriqués dans des proportions qui sont à chaque fois à réévaluer. On pense au contexte canaque en particulier.

4. C'est un reproche fréquent fait en matière financière aux accords de Nouméa et au dispositif de la Polynésie française.

La solution adoptée peut paraître une cote mal taillée. Pour en comprendre la portée, rappelons que, dans nombre de traditions, la pluralité commence au chiffre trois. Entre le un et le trois il y a une place pour le deux, mais un « deux » ici très particulier. Ce n'est pas du dualisme où chaque élément du double est pensé comme un registre distinct. Mais ce n'est pas un clone où le deuxième élément est une reproduction à l'identique du premier. La force de l'unitarisme dans le modèle colonial et post-colonial interdit la dualité (et a fortiori le pluralisme). Mais la présence « en force » des référents endogènes interdit aussi le clonage (et la dissolution du droit à la différence). Ce rapport de forces, au moins symbolique⁵ mais aussi très concret avec le consumérisme qui affole les esprits, produit un « dédoublement » dont T. Bambridge fait une « théorie de la pratique » au sens bourdieusien.

Le dédoublement du Droit

Ce qui est intéressant et illustre bien ces « bricolages juridiques » en cours de généralisation (Le Roy, 2003b), c'est que ces processus s'appliquent tant à l'héritage endogène qu'exogène avec donc une double acculturation.

Cet enrichissement de la culture que l'on envisage généralement de manière univoque comme l'adaptation à la culture de l'autre, le plus souvent le dominant, joue principalement sur les fonctions assignées aux institutions qui sont détournées ou contournées en vertu d'une nécessaire « accommodation » (chapitre 12). Mais aussi d'une forte violence symbolique : « car ce n'est pas un changement social unilinéaire qui se joue mais plutôt une partition musicale cacophonique mêlant les enjeux de signification et de légitimité » (p. 253).

Ainsi en est-il des « *tō mite* » qui, de certificats de propriété deviennent des « livrets de famille », la preuve du droit à la terre passant par la capacité à se rattacher à la descendance du bénéficiaire du certificat, au moins à deux générations (ci-dessus p. ?). Inversement, des droits inclusifs sur la terre deviennent des droits exclusifs lorsqu'ils concernent la résidence. En revanche, les tarodières, sources

5. Une de mes premières lectures d'apprenti anthropologue fut *Do Kamo, la personne et le mythe dans le monde mélanésien* de M. Leenhardt, Paris, Gallimard, 1947, qui a laissé sur moi une marque indélébile, même si je serais amené maintenant à en reconsidérer la généralité.

de vie pour le groupe local, sont sous le régime juridique des « communs » et ne sont susceptibles ni d'être partagées ni de voir leur fonction et leur emplacement changer. Avec certaines cases ancestrales, ce sont des éléments de polarisation du groupe après la disparition de la fonction symbolique des *marae*.

Mais Tamatoa Bambridge montre qu'on est en fait en face d'un double dédoublement. Le premier dédoublement concerne le rapport de la coutume à la loi, celle-là étant inscrite dans l'ombre portée de celle-ci. La création prétorienne d'une coutume sur le modèle de la codification est une expérience bien connue en Afrique, expérience que la littérature dénomme droit coutumier et que l'auteur discute sous la perspective de « l'incorporation de la coutume par la loi et la jurisprudence »⁶. Il constate que ce processus « est très ambigu et source de confusion car la "coutume" ne dépend plus d'une organisation locale des champs sociaux mais plutôt des règles en matière de filiation [...] du système étatique et centralisé [...] ». (pp. 163-164).

Le second dédoublement porte sur le passage de cette coutume écrite à ce que l'auteur appelle « des arrangements locaux familiaux » (chapitres 6, 9, 10...). En fait, c'est ce qu'on devrait dénommer des *habitus*, pouvant se constituer en « coutume » si la fonction sociale de ces *habitus* le justifie et si on ne risquait pas d'introduire une confusion dans l'esprit du lecteur en raison de la conception généralement caricaturale qu'on a de la coutume. Je pense que les lecteurs ont, comme moi, été sensibles à la grande créativité des habitants des îles Australes. Une relecture de l'ouvrage illustrera l'intelligence, dans la confrontation entre Droit écrit et Droit vivant, des solutions adoptées, pour le ramage, l'adoption, la notion de parents par le patrimoine (p. 103?) que j'ai trouvée aussi en Afrique. Tout aussi intéressantes sont les solutions adoptées pour concilier les institutions du code civil et du cadastre avec les procédures d'ac-

6. Je ne saurais ici mesurer la portée de ces analyses pour ce qui concerne la Nouvelle-Calédonie. Je laisse au lecteur la possibilité de faire son miel des travaux de Régis Lafargue et de Gilda Nicolau. Je pense en particulier à cet « exercice », modèle de synthèse anthropologique de Régis Lafargue dans un ouvrage récemment paru, « Juge de la coutume, le défi d'une justice postcoloniale fondée sur une science de la coutume » in Nicolau, Pignarre et Lafargue 2007, pp. 233-284).

cueil et d'hospitalité (avec leurs procédures de don et de contre-don), les adoptions, les indivisions...

Ce dédoublement de la loi en une coutume et de cette coutume en habitus (donc de la transcription des prescriptions normatives dans les registres à chaque fois originaux et qui doivent le rester) peut aussi se lire de manière inverse, pour l'acteur du Droit, comme une cristallisation des habitus en coutume puis comme une confrontation de la coutume à la loi par le droit coutumier. Les deux lectures illustrent la théorie du «Droit tripode» (Le Roy, 1999), entendant par là que le Droit, apparemment dans toute société, a trois pieds (la loi, la coutume et l'habitus, pour faire bref) mais que les traditions juridiques divergent par l'importance accordée à l'un ou l'autre de ces trois pieds. Il est évident qu'avec le seul pied de la loi, les sociétés polynésiennes, comme les sociétés africaines, trébuchent et courent le risque de la chute. Mais il est également intéressant de relever que, par le principe du dédoublement fonctionnel, les sociétés retrouvent le minimum d'équilibre qui a permis cette exceptionnelle «reprise d'une initiative historique» depuis une trentaine d'années en Polynésie.

Dans le domaine du foncier

Je considère que tout individu membre⁷ d'une société quelles qu'en soient la taille ou les développements institutionnels, dispose d'un portefeuille de titres et de prérogatives en vue d'accéder à l'espace et d'en extraire des fruits. Je les désigne de manière générique comme des maîtrises foncières ou fruitières (Le Roy, 2002). Certaines de ces maîtrises sont détenues au titre d'un des multiples statuts auxquels on peut accéder au sein du groupe, d'autres, pour les sociétés dites modernes, dans le cadre du patrimoine que cet individu reçoit à la naissance en qualité de personne juridique. Si la notion de patrimoine⁸ comme double de la personne juridique n'a pu se développer que dans et pour des sociétés individualistes,

7. On devrait ici écrire «membre titulaire» pour différencier ces acteurs des étrangers qui ne sont pas titulaires même s'ils sont dans la société des sujets actifs du Droit et les catégories de serfs, captifs ou esclaves dont la position juridique les exclut de la reconnaissance de tels droits.

8. On parlera de patrimoine «civiliste» (du code civil), pour distinguer cette conception d'autres applications dont la théorie se constitue progressivement (Le Roy, à paraître).

étatistes et capitalistes, les deux modes d'accès à la terre, par le statut et par les droits constituant le patrimoine, ne sont pas, en fait et contrairement aux théories évolutionnistes, contradictoires. Il n'y a pas de passage naturel et nécessaire du « statut au contrat » donc à la conception civiliste du patrimoine. Et il y a combinaison des deux logiques par le dédoublement fonctionnel qui permet de passer de l'un à l'autre des registres avec une certaine souplesse d'adaptation mais sans se tromper de logique propre au « monde » dans lequel on intervient. Là aussi on retrouve le cadre théorique du jeu de l'oie/Jeu des Lois (Le Roy, 1999) auquel T. Bambridge fait référence au cours de son analyse. Dans la théorie de la pluralité des mondes de Boltanski et Thévenot que j'exploite largement, ces auteurs indiquent « qu'il s'agit d'étudier la possibilité d'arriver à des accords justifiables sous la contrainte d'une pluralité de principes d'accords disponibles » (1991, p. 265). Ils ajoutent que, « dans une société différenciée, chaque personne doit affronter quotidiennement des situations relevant de mondes distincts, savoir les reconnaître et se montrer capable de s'y ajuster. On peut qualifier ces sociétés de "complexes" au sens où ses membres doivent posséder la compétence nécessaire pour identifier la nature de la situation et pour traverser des situations relevant de mondes différents. Les principes de justice n'étant pas immédiatement compatibles, leur présence dans un même espace entraîne des tensions qui doivent être résorbées pour que le cours de l'action se poursuive normalement » (1991, p. 266).

La résorption des tensions s'opère dans ces situations par l'accommodation des différentes ressources dont dispose l'acteur. Si nous poursuivons la métaphore du portefeuille, chacun dispose d'actions et d'obligations. Dans l'univers non capitaliste, ces actions sont des capacités à agir selon le statut et le contexte et les obligations en sont la réciproque complémentaire, l'acteur ne pouvant se réclamer de ses droits d'agir que s'il a fait face aux obligations correspondantes. Le tout produit ce que dans nos travaux récents, A. Roche-gude et moi-même appelons respectivement le « droit d'agir » et le « droit de la pratique » (CAD 2002, CAD 2006). Quant à l'univers capitaliste, actions et obligations sont deux manières de détenir une fraction d'un capital dans un contexte de primauté de l'appropriation des moyens de production.

Si on accepte l'idée que, pour une très large majorité des habitants des îles Australes, la valeur d'échange ne s'est pas entièrement substituée à la valeur d'usage, nous sommes dans des situations de « marchandisation imparfaite » où il est encore possible que les actions et obligations se convertissent entre ces deux mondes selon un principe de dédoublement qui ne concerne plus seulement le Droit mais aussi les biens et les éléments du patrimoine (entendu au titre de l'ancestralité et du code civil) qui circulent entre les deux mondes. Et on revient aux exemples précédents où un « *tō mite* » « vaut » un livret de famille et un droit foncier « vaut »⁹ une place dans l'arborescence du ramage, donc suppose, pour être détenu, une place dans l'un ou l'autre des groupes de parenté.

Par ailleurs, l'auteur souligne constamment qu'il n'y a aucun déterminisme dans la transformation des sociétés, même si des tendances « lourdes » sont à l'œuvre en vue de la généralisation des rapports capitalistes. Ainsi, certaines terres sont-elles sorties du marché et les titres fonciers paraissent avoir pour les héritiers autant de valeur que les emprunts russes pour nos grands-parents ! Démarchandisées, les terres cessent d'être des biens, au sens juridique, pour être traitées en patrimoines familiaux, base de la reproduction des groupes locaux.

Dans un tel contexte, où la notion de complexité revient constamment à l'esprit du lecteur selon l'aphorisme « petites îles, gros problèmes », il est un dernier problème soulevé par l'auteur dans les dernières pages de l'ouvrage qu'il me paraît utile de commenter.

Ce qui est déterminant pour l'avenir de ces îles, nous dit T. Bambridge, n'est pas que des normes soient contradictoires mais plutôt qu'il y ait absence de normes, qu'on soit en situation de non-droit au sens de Jean Carbonnier. En effet, dans le premier cas, les sociétés disposent de solutions de contournement ou de détournement, même s'il y a des risques à les mobiliser. Mes travaux africanistes ont largement vérifié cette analyse. En revanche, dans le second cas, elles sont démunies de réponses et si elles sont dans l'impossibilité de produire des normes nouvelles, au moins à l'échelle des

9. Mais « vaut » n'est pas synonyme d'« équivaut ». Il n'y a pas nécessairement d'égalité mais des correspondances plutôt que des équivalences.

problèmes considérés et en raison d'un contexte dominé par l'autoritarisme, c'est le drame. Elles implosent. C'est cette absence qui les fragilise car on ne se bat pas contre le vide, surtout pas contre des fantômes.

On songe ici à une formule de Jacques Vanderlinden pour qui la priorité est de rendre le Droit, confisqué par les légistes, à ses utilisateurs, vrais producteurs de ce Droit vivant (Vanderlinden, 1996). C'est là une exigence logique qui peut aussi être qualifiée de révolution intellectuelle et qui suppose une véritable rupture épistémologique à l'égard des connaissances « vulgaires ». Ainsi, dans sa conclusion, l'auteur considère que « c'est bien une question de représentation sociale qui pose un véritable défi » [...] car « ce n'est pas ce droit autochtone qui est traditionnel mais notre manière de le catégoriser » (p. 341). Il y a chez les juristes bien des Don Quichotte de la Manche et l'illusion de bien des moulins à vent, produisant des post-colonies ici, des néocolonies là, toujours des préjugés à dénoncer. L'important, rappelait le recteur Michel Alliot, fondateur de l'anthropologie du droit en France, n'est pas tant de penser un Droit « autre » que de penser « autrement » le droit.

Références bibliographiques

- BALANDIER GEORGES, 1955. *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, Paris, PUF.
- BOLTANSKI LUC ET THÉVENOT LAURENT, 1991. *De la justification, les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, NRF, col. Essais.
- *Cahiers d'Anthropologie du Droit* 2002, 2003. « Retour au Foncier », Paris, Karthala.
- *Cahiers d'Anthropologie du Droit* 2006, 2007. « Le droit en action », Paris, Karthala.
- LE ROY ÉTIENNE, 1999. *Le jeu des Lois, une anthropologie « dynamique » du droit*, Paris, LGDJ.
- LE ROY ÉTIENNE, 2002. « De la propriété aux maîtrises foncières », F.-D. Vivien, (éd.), *Biodiversité et appropriation, les droits de propriété en question*, Paris, Elsevier, NSS, pp. 139-162.
- LE ROY ÉTIENNE, 2003a. « Colonies », *Dictionnaire de la culture juridique*, Paris, PUF, pp. 230-237.
- LE ROY ÉTIENNE, 2003b. « Une perspective anthropologique : l'art du bricolage juridique ou comment lire le Droit dans l'entre-deux des pratiques foncières ». *Vers de nouvelles dynamiques entre loi et coutume ? Rapport de recherche*, Programme FAC-Sciences sociales ; Comparaisons des nouvelles politiques nationales de gestion du foncier et des ressources naturelles Côte d'Ivoire-Madagascar, Montpellier, CIRAD, Paris, LAJP, pp. 20-24.
- LE ROY ÉTIENNE, à paraître. « Les gouvernances patrimoniales et la responsabilisation des acteurs du développement durable », C. Eberhard (éd.) *Traduire nos responsabilités planétaires. Recomposer nos paysages juridiques*, Bruxelles, Bruylant.
- MBEMBÉ ACHILLE, 1987, *Afriques indociles*, Paris, Karthala.
- NICOLAU GILDA, PIGNARRE GENEVIÈVE, LAFARGUE RÉGIS, 2007, *Ethnologie juridique, autour de trois exercices*, Paris, Dalloz, col. Méthodes du droit.
- VANDERLINDEN JACQUES, 1996, *Anthropologie juridique*, Paris, Dalloz.

GLOSSAIRE
BIBLIOGRAPHIE
ANNEXES
INDEX
TABLE DES MATIÈRES

GLOSSAIRE

Note : ne figurent ici que les mots les plus employés dans cette étude. Les autres mots sont traduits dans le texte lui-même.

aho : souffle, respiration, haleine.

ahu : pierres dressées sur le *marae* qui servaient de dossier aux personnages importants possédant un statut lors des cultes anciens.

aitau : litt. «manger (*ai*) par le temps (*tau*). Prescription trentenaire dans le cadre de la loi étatique.

aito : arbre de fer

âmui : collectif, indivis ; terme qui peut s'appliquer à une grappe de fruits, de tubercules, ou à une terre.

âmuiraa : réunion de personnes.

âmuiraa fetii : réunion de famille.

âraïà : nom des prêtres aux Australes (Rurutu, Raivavae, Rimatara, Tupuai), un équivalent de *tahuà*.

arii, *anki* : ancien, statut de chef associé au premier-né du ramage le plus ancien dans le cadre de la chefferie ; moderne, traduit par «roi» avec l'arrivée des missionnaires.

âti, *gnati* : à une époque ancienne, il s'agit des anciens ramages exclusifs dans leur mode de recrutement des membres et localisés par rapport à leur territoire ; les ramages perdent leurs caractéristiques anciennes avant l'ac-culturation européenne puis deviennent davantage encore non exclusifs et non localisés (au sens ancien) à l'époque des contacts ; en matière de revendication et de partage des terres, les *âti* et les *gnati* ont perdu toute fonction et toute signification, le *ôpū* étant devenu opérant.

Buka paari : livre de la sagesse retraçant l'histoire des ancêtres glorieux de la famille ; voir aussi *puta*.

eiā : vol, voler.

faaàmu : les adoptés à la mode locale sans qu'il y ait nécessairement de reconnaissance légale ou officielle.

faarapu : au sens premier, signifie mélanger ; au sens figuré : tromper, profiter d'une situation.

faaroo : écouter, entendre, obéir.

faateniteni : récitation orale chantée, souvent d'une légende ou d'une généalogie.

faatia : raconter une histoire, autoriser ; voir *parau faatia*.

faufaa fetii : parents avec lesquels on hérite par opposition aux parents avec lesquels et desquels on n'hérite pas.

fenuri : penser, réfléchir.

fetii : les parents, au sens large.

haapaò : litt., signifie s'occuper de ; au sens large, implique l'idée d'un représentant, d'une responsabilité au sens de la gestion du patrimoine foncier dans le cadre du *òpū*.

haavā : statut de juge dans les codes de lois, pouvant être spécialisé selon les objectifs assignés à ces juges ; moderne : traduction de «juge» dans le système étatique centralisé.

haamā : honte.

hau : gouvernement, paix (état de...)

hepohepo : embarrassé, gêné, soucieux.

hōē ā huru : pareil au même, identique.

huāai : la descendance ; terme utilisé dans les généalogies traditionnelles ; aujourd'hui pour désigner le fait que l'on est un descendant par le sang par rapport à un ancêtre donné.

huiraatira : ancien, traduit l'ensemble (*hui*) des personnes composant la classe des «*raatira*» ; moderne, avec l'octroi de la citoyenneté française, est l'équivalent de citoyen.

māa tahiti : repas tahitien cuit à l'étouffée sur des pierres brûlantes.

māa tinitō : repas chinois.

mana : pouvoir surnaturel ou matériel ; puissance.

manahune : autrefois, la classe inférieure de la population.

manaò ìno : mauvaises pensées.

māðhi : polynésien, dans un sens traditionnel (adj. et nom) ; traits, pratiques, comportements conformes aux traditions anciennes.

marae (*me'ae* en marquisien) : les temples en pierres où se pratiquaient les cultes et les rites anciens.

marae tupuna : temple précédent réservé aux cultes familiaux d'une famille élargie prenant son origine à partir d'un ancêtre donné.

marae mataèinaa : temple ancien qui symbolise l'existence des chefferies anciennes, puis des *mataèinaa* ; équivalent de *marae arii*.

mataèinaa : autrefois, les territoires des chefferies des *àti* ou des *gnati* ; puis moderne, devient les unités politiques et sociologiques formant les districts ; les *mataèinaa* se transformeront en «district» (au sens de D. Oliver) avant l'influence européenne.

matahiapo : au sens strict, aîné des frères et sœurs ; au sens large, génération aînée d'un groupe de parenté ; par extension, aîné d'une génération aînée.

māu : (nervures des) palmes de cocotier utilisées dans la confection de chapeaux, balais, etc.

ôfaî ôtià : pierre dressée qui délimite une propriété.

ôhipa fenua : affaires de terres.

ôpereraa fetii : partage amiable, parfois l'équivalent d'un partage non officiel.

ôpū : terme de la parenté qui désigne une « grande famille » composée de plusieurs branches familiales ou plusieurs *ôpū fetii* ; il peut également s'agir d'un ramage ou d'un segment d'un ramage.

ôpū fetii : terme de la parenté polynésienne qui désigne une famille étendue composée de plusieurs familles élémentaires rattachées à un ancêtre commun ; terme que Green traduit aussi par « famille étendue individuelle » ; un équivalent de *ôpū taata*.

ôpū tamarii (élargi) : terme de la parenté polynésienne auquel nous ajoutons le qualificatif « élargi » qui désigne l'ensemble des frères et sœurs et les deux générations descendantes qui les suivent, auquel il faut ajouter les enfants adoptés ou vivant ensemble.

ôpū tamarii (restreint) : terme de la parenté auquel nous ajoutons le qualificatif « restreint » qui désigne les frères et sœurs indépendamment du fait que ceux-ci soient consanguins, utérins ou germains, ainsi que les enfants adoptés (*faaàmu*) ou vivant ensemble.

paî taro : tarodière.

parau faatià : autorisation officielle, pas nécessairement à l'égard du droit étatique.

parau faatià fenua : autorisation d'usage de la terre.

parau tuatāpaparaa fenua : parole sur la connaissance des terres ; voir *tuatā-papa*.

parau tupuna : parole des ancêtres, souvent transcrite dans les *puta tupuna*.

pau : perdre, perdu, ne plus y en avoir, complètement consommé.

peàpeà : conflits, problèmes.

pīfao : jeter un sort.

puta tupuna : litt., livre des ancêtres.

raatira : avant, traduit l'idée d'un statut secondaire dans le cadre des rama-ges hiérarchisés, statut octroyé aux frères cadets des chefs, les *arii* ; moderne, traduit l'idée de chef sans connotation d'une hiérarchie ancienne.

rāhui : autrefois, interdit à caractère religieux imposé sur les nourritures considérées comme sacrées (*tapu*) ou en période de disette, sur des territoires donnés ; moderne, devient un interdit sur des nourritures ou des territoires donnés mais où le caractère religieux de l'interdit passe au second plan.

rauoro : pandanus.

taata paari : personne d'âge mûr, souvent vers quarante ans.

taata tumu : personne originaire.

tāmāraa : repas, festin.

tāponi (ou *tāpuni*) : cacher, se cacher.

taro : *Colocasia antiquorum*, cultivé comme un féculent de subsistance dans des fosses sur les atolls, ou dans un lieu irrigué dans les îles hautes.

tāvana : signifie « chef » en tahitien ; par extension, « *tāvana òire* » (chef de la mairie) désigne le maire de la commune ; dans le langage contemporain courant « *tāvana* » est associé à maire.

Les limites territoriales des communes actuelles reprennent pratiquement celles des anciens royaumes du début du XIX^e siècle. La centralisation des royaumes devenus chefferies sous Pomare II, celui-ci s'arrogeant le seul titre de « chef » traduit par « roi » (*arii*), ne débutera qu'en 1816 et restera partielle. Les chefferies se transformeront en district puis en commune entre la fin du XIX^e siècle et le milieu du XX^e siècle (1971).

taureàrèa : période de la vie comprise entre la sortie de l'enfance et l'âge mûr (*taata paari*), caractérisée par l'insouciance et l'amusement.

tāviri : au sens premier, détourner, tourner ; au sens figuré, profiter, tromper.

tià : se tenir debout quelque part ; être juste, fondé.

tià òre : injuste.

tiàau : intendant ou superintendant ; responsable des travaux organisés en groupe ; responsable de la gestion des terres à Rapa (gardien des terres).

tiāmā : par rapport au code civil traduit, *tamarii tiāmā* « enfant légitime » ; dans un contexte non officiel, implique plutôt l'idée de « l'enfant qui réside légitimement quelque part ».

toohitu : *too* : collectif, à peu près ; *hitu* : sept ; traduit l'idée d'une institution qui prend naissance au XIX^e siècle, composé de chefs ou d'anciens, ayant des compétences en matière civile et pénale ; moderne : cette même institution rétablie par la mairie.

tōmite : titre de revendication des terres au début du siècle ; vient de l'anglais « *committee* » car l'organisation des déclarations des *tōmite* était organisée par un comité, le conseil de district.

tōroà : travail, fonction.

toto : sang ; le sang en tant qu'idéologie implique de considérer les descendants de même sang comme faisant partie de la même famille.

tuatāpapa : raconter une histoire ; une version (qui est à examiner selon les contextes) indique *tua* qui signifie le dos, la colonne vertébrale, symbolise la trame qui passe de génération en génération. *Papa i raro* désigne les ancêtres les plus éloignés dans le temps, les ancêtres situés « en bas », image qui évoque l'ascendance plutôt que la descendance ; *papa i niā* : les nouvelles générations. Lors des *tuaroī* (réunion où on discute des versets bibliques), *tuatāpapa* désigne le fait de discuter d'un verset et d'essayer d'en trouver l'origine, le sens caché.

tui taata : littéralement, *tui* : « le fait d'enfiler » (les poissons) ; *taata* : la personne.

avant dans le cadre du *āti* ou du *gnati*, l'ensemble des premiers-nés de ce groupement.

tumu (te) : le tronc de l'arbre ; symboliquement, l'origine d'une chose ou d'un groupe.

tūpāpā : revenant, fantôme, esprit.

tupuna : ancêtre.

tupuna mau : les ancêtres dont on hérite, par opposition aux ancêtres dont on n'hérite pas.

(te) ture farāni : la loi française ; au sens strict, est parfois utilisé pour désigner le « code civil ».

tutuu (parau tutuu) : testament.

ūtuāfare : maisonnée ; peut aussi désigner la famille (au sens des habitants de la maison).

ūru : *Artocarpus altilis*, arbre à pain.

varua : esprit ; *varua maitai*, *ino* : bon et mauvais esprits.

vāvāhi : briser, démolir.

vāvāhi i te fenua : partager une terre ; au plus près des termes : briser la terre.

BIBLIOGRAPHE

Note : Les textes cités par les auteurs étudiés sont mentionnés en note de bas de page et n'apparaissent pas dans cette bibliographie. Il en est de même des auteurs dont l'intérêt en rapport avec cette étude est subsidiaire. En revanche, les documents qui ont un intérêt en relation avec cette étude mais qui ont été peu utilisés sont précédés d'un astérisque (*).

- **ACADÉMIE TAHITIENNE [1999]** *Dictionnaire Tahitien-Français. Fa'atoro Parau Tahiti-Farāni*. Publication de l'Académie Tahitienne (Fare Vāna'a).
- **AITKEN, ROBERT. T. [1930]** *Ethnology of Tubuai*. Bernice P. Bishop Museum Bulletin n° 70.
- **ARBOUSSET TH. [1867]** *Tahiti et les îles adjacentes*. Paris : Grassart.
- **ARNAUD ANDRÉ-JEAN, [1993]** *Dictionnaire encyclopédique de théorie et de sociologie du droit*. Paris, LGDJ.
- **AUGUSTINS GEORGES* [1989]** *Comment se perpétuer ? Devenir des lignées et destins des patrimoines dans les paysanneries européennes*. Société d'ethnologie, Université de Paris X Nanterre, CNRS. 434 p.
- **BABADZAN ALAIN [1982]** *Naissance d'une tradition : changement culturel et syncrétisme religieux aux îles Australes (Polynésie française)*, ORSTOM, 313 p.
- [1985]** «From oral to written: the puta tupuna of Rurutu». In HOOPER A. and HUNSTMAN [eds.] *Transformation of Polynesian culture*. The Polynesian Society, memoir n° 45, Auckland.
- **BALLARA ANGELA [1982]** «The pursuit of Mana ? A re-evaluation of the Process of Land Alienation by the Maori, 1840-1890». *The Journal of the Polynesian Society*, vol. 91, n° 4, décembre, pp. 519-542.
- **BAMBRIDGE TAMATO A [1998]** «Le lien fondé sur l'identité et la terre en Polynésie», pp. 73-94, dans Dir. J.-Y FABERON et Y. GAUTIER : *Identité, Citoyenneté, Nationalité outre-mer*. Éditions CHEAM et la Documentation française, Paris.
- [2002]** BAMBRIDGE T., NEUFFER PH., «Pluralisme culturel et juridique : le foncier en Polynésie française» in Bambridge T., Doumenge J. P., Bruno O., Simonin J., Wolton D. (Eds), *La France et les Outre-Mers. L'enjeu multiculturel*, CNRS Editions, Hermès n° 32-33, pp 307-315, 634 p.
- [2002]** BAMBRIDGE T., GHASARIAN CH. «Juridictions françaises et droit coutumier à Rapa. Les enjeux d'une traduction», *Droit et Cultures* n° 44, pp. 153-182.
- [2005]** BAMBRIDGE T., «Cosmogonies et juridicité en Océanie», dans chap. 6 : Cosmogonie et Droit, dans *Anthropologies et Droits, état des savoirs*. Association française d'Anthropologie du Droit, PUF, Paris, pp. 392-395.
- [2005]** BAMBRIDGE T., «La société marchande et l'invention de la propriété privée», dans chap. 7 : L'homme et l'espace au regard du droit, dans *Anthropologies et Droits, état des savoirs*. Association française d'Anthropologie du Droit, PUF, Paris, pp. 400-402.
- [2006]** BAMBRIDGE T., «Fondements et évolutions du pluralisme juridique en Polynésie française», Huffer E. et Saura B. (Ed), in *Tahiti, Regards intérieurs*, Institute of Pacific Studies, University of the South Pacific, Suva, Fiji, pp. 29-60, Décembre.

- [2007] BAMBRIDGE T., « Généalogie des droits autochtones en Nouvelle-Zélande (Aotearoa) et à Tahiti (1840-2005) », *Droits et Sociétés*, vol. 22, n° 1, Canada, Décembre.
- [2007] BAMBRIDGE T., OTTINO P., RIGO B., TETAHIOTUPA E., « Appropriation du littoral à Tahiti et à Nuku-Hiva (Marquises) », in *Risques et Nature. Sociétés et Développement, Publication des Assises de la Recherche française dans le Pacifique*.
- **BARÉ JEAN-FRANÇOIS [2002]** *Le Malentendu Pacifique*. Éditions Hachette, Collection Histoire des Gens 280 p., Paris.
- [1987] *Tahiti, le temps et les pouvoirs. Pour une anthropologie historique du Tahiti post-européen*. Travaux et documents ORSTOM, n° 207, 545 p.
- [1992] « Terre, espace, territoire en tahitien contemporain [quelques remarques] », dans *La Terre et le Pacifique*. Édition spéciale des *Études rurales*, juillet-décembre, n° 127-128, pp. 75-88.
- **BASTIDE ROGER [1998, 1^{re} ÉDITION : 1971]** *Anthropologie appliquée*. Paris : Stock. 249 p.
- [1998] « Initiation aux recherches sur les interpénétrations de Civilisations suivie de Mémoire pour l'étude de l'acculturation ». Traduction de E. LAVENU. Présentation de C. RAVELET. *Bastidiana* hors série n° 4. Université de Caen.
- **BEATTIE JOHN HUGH MARSHALL [1972]** *Introduction à l'anthropologie sociale*. Paris : Payot. 317 p.
- **BELLEY J. G. [1977]** *Conflit social et pluralisme juridique en sociologie du droit*. Thèse de doctorat en sociologie du droit. Paris II, 569 p.
- **BELLWOOD PETER S. [1979 A]** *The Polynesians. Prehistory of an island people*. England: Thames and Hudson. 399 p.
- [1979 B] "Settlement Patterns" in JENNINGS J. D. [ed.]: *The Prehistory of Polynesia*. Cambridge: Harvard University Press.
- **BENDA-BECKMANN FRANTZ VON**
- [1979] *Property in Social Continuity – Continuity and Change in the Maintenance of Property Relationships through Time in Minangkabau, West Sumatra*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- [1991] « Soumission ou distance : sur les rapports de l'ethnologie juridique et de la sociologie du droit » *Droits et Culture*, n° 21, pp. 87-102.
- [1995] "Anthropological Approaches to Property Law and Economics." *European Journal of Law and Economics* 2, pp. 309-336. Kluwer Academic Publishers.
- **BENDA-BECKMANN KEEBET**
- [1984] *The Broken Stairways to Consensus*. Foris Publication.
- [1991] « Dispute sans fin sur la méthode de l'anthropologie juridique ». *Droits et Culture*, n° 21, pp. 73-86.
- [1994] "Property, Politics and Conflicts: Ambon and Minangkabau Compared." With F. von BENDA-BECKMANN. *Law and Society Review*, vol. 8, n° 3, pp. 587-608.
- **BLANC-PAMARD CHANTAL. ET CAMBREZY LUC [1995]** *Terre, Terroir, Territoire (Les tensions foncières)*. Collection : Dynamique des systèmes agraires. Paris : ORSTOM
- **BOISSEVAIN JEREMY [1968]** "The place of non-groups in the social sciences." *Man*, vol. 3, pp. 542-556.
- **BONNEMAISON J. [1985]**, "The tree and the canoe : roots and mobility in Vanuatu society", dans CHAPMAN M., *Mobility and Identity in the island Pacific*. Special edition of the *Pacific Viewpoint*, Wellington.
- [1986] *L'arbre et la pirogue*, Éditions de l'ORSTOM, 540 p.

- [1992] «Le Territoire enchanté. Croyances et territorialités en Mélanésie», *Géographie et cultures*, n° 3, pp 71-88.
- [2004] *Culture and Space: Conceiving a New Geography*, I.B. TAURIS, 160 p.
- BONNEAU R. [1965] «Les problèmes de la tenure des terres en Polynésie française». *Cahier de Documentation* n° 4, pp. 1-12. Présenté devant la Commission du Pacifique Sud.
- BONTE PIERRE, BARRY S. LAURENT ET AL. [2000] «Glossaire de la parenté». *L'Homme, Revue française d'anthropologie*, n° 154-155 avril/septembre, pp. 721-732.
- BOURDIEU PIERRE [1980] *Le sens pratique*. Paris, Minuit.
- BOURDIEU P. ET PASSERON J.-C [1973] *La Reproduction*. Paris, Minuit.
- BROCHET R. [1956] *L'introduction du droit civil et du droit pénal aux Îles-sous-le-vent*. Thèse de droit, Paris, 178 p.
- BRUNER E. [1961], "Urbanization and ethnic identity in North Sumatra", *American Anthropologist* n° 63, pp 508-521.
- BRUNOR MARTIN A. [1960 A, B, C] Green Note book, vol 1[a], 2[b] et 3 [c]. Peabody Museum Philips Library, Salem, Massachusetts.
- [1960 D] *Bibliography of the Polynesian manuscripts*. Peabody Museum Philips Library, Salem, Massachusetts.
- BUCK PETER [1938] *Vikings of the Sunrise*. New York, Stokes eds.
- [1952] *Les migrations des Polynésiens*. Paris : Payot.
- BURROWS E. G. [1938] *Western Polynesia: a study of cultural differentiation*. Göteborg: Ethnologiska Studier 7.
- CAILLOT A. C. EUGÈNE [1909] *Les Polynésiens orientaux au contact de la civilisation*. Paris : Ernest Leroux. 291 p.
- CAILLET XAVIER [1870] «L'île de Rapa.» *Annales Hydrographiques*, n° 33, pp. 387-395.
- CALINAUD RENÉ L. [1974] «Procédure du partage judiciaire et pratique des tribunaux de Polynésie Française». *Palais de Justice de Papeete*. 23 p.
- [1977] «Note relative aux terres de Rurutu». *Palais de Justice de Papeete*. 3 p.
- [1991] «Création des titres fonciers en Polynésie. Palais de justice de Papeete». Document dactylographié, 18 p.
- [1993] «La situation juridique des lagons polynésiens.» *Bulletin de la Société des Études Océaniques*. Tome XXII, n° 12, n° 260, pp. 47-53.
- [1995] «Droit coutumier et coutume de la jurisprudence en Polynésie [avec C. DOMINGONETI], dans P. DE DEKKER *Coutume autochtone et évolution du droit dans le Pacifique Sud*. Université française du Pacifique. Éditions l'Harmattan, Paris.
- CARBONNIER JEAN [1979] *Essais sur les lois*. Répertoire du notariat Defrénois. 296 p.
- CHAPMAN M. ET PROTHERO R. M. [1985] *Circulation in population movement : substance and concepts from the Melanesian case*. Routledge and Kegan Paul, Londres.
- CHAUVEAU J. P., DOZON J. P., LE BRIS E., LE ROY É., SALEM G., SNYDER F. G. [1982] «Introduction aux enjeux fonciers» dans E. LE BRIS, É. LE ROY, F. LEIMDORFER : *Enjeux fonciers en Afrique Noire*. Bondy : ORSTOM ; Paris : Karthala. 425 p.
- CHAUVEAU JEAN-PIERRE [1996] «Quelle place donner aux pratiques des acteurs ?» pp. 36-39. Dans LAVIGNE-DELVILLE Ph. (Éd.) : *Quelles politiques foncières pour l'Afrique rurale ? Réconcilier pratiques, légitimité et légalité*. Paris, Karthala/Coopération française. 744 p.
- CHIBA MASAJI [1986] *Asian Indigenous Law*. London: Routledge and Kegan Paul. 390 p.

[1987] "Three Dichotomies of Law. An analytic scheme of Legal Culture". *Tokai Law Review*, n° 1, pp. 279-290. Reproduit dans P. SACK et J. ALECK (1992): *Law and Anthropology*. Aldershot, Dartmouth.

[1993] «Droit non-occidental» dans A.-J. ARNAUD (1993) : *Dictionnaire encyclopédique de théorie et de sociologie du droit*. LGDJ, Paris.

[1998 A] «Droit non-occidental», pp. 37-44, dans CAPELLER W. et KITAMURA T. : *Une introduction aux cultures juridiques non occidentales. Autour de Masaji Chiba*. Académie Européenne de Théorie du Droit de Bruxelles. Éditions Bruylant. 289 p.

[1998 B] «Ce qui est remis en question dans la culture juridique non-occidentale», pp. 233-272, dans CAPELLER W. et KITAMURA T. : *Une introduction aux cultures juridiques non occidentales. Autour de Masaji Chiba*. Académie Européenne de Théorie du Droit de Bruxelles. Éditions Bruylant. 289 p.

→ CHIVALLON CHRISTINE [1999] «Fin des territoires ou nécessité d'une conceptualisation autre ?» *Géographie et Cultures*, n° 31, pp 127-138

[2000] «Paysannerie et patrimoine foncier à la Martinique : de la nécessité de réévaluer quelques interprétations classiques» dans M. BURAC (Éd) : *La question de la terre dans les colonies et départements français d'Amérique 1848-1998*. Éditions Karthala et Géode Caraïbe.

→ CIPARISSE GÉRARD [DIR.] [1999] *Thésaurus multilingue du foncier* sous la direction de CIPARISSE G. FAO Organisations des Nations Unies pour l'alimentation et l'agriculture.

→ CLASTRES PIERRE [1974] *La Société contre l'État*. Paris : Les Éditions de Minuit. 186 p.

→ COCHIN RENÉ [1947] *L'application du droit civil et du droit pénal français aux autochtones des Établissements Français d'Océanie*. Paris. Archives territoriales de la Polynésie française.

→ COHEN ANTHONY P.* [1994] *Self Consciousness. An Alternative Anthropology of Identity*. London: Routledge.

→ COLSON JEAN PHILIPPE [1999] «Rapport de synthèse», p. 199, du colloque : Dir. J.-Y BABERON et Y. Gautier : *Identité, Citoyenneté, Nationalité outre-mer*. Éditions CHEAM et la Documentation française, Paris.

→ CONDOMINAS G. [1980] *L'espace social à propos de l'Asie du Sud-Est*, Paris, Flammarion, 539 p.

→ CONTE ÉRIC [1999] *L'archéologie en Polynésie française. Esquisse d'un bilan critique*. 302 p., Au vent des îles, Tahiti.

→ COOTER ROBERT [1991] "Kin groups and the common law process." In Peter Larmour: *Customary land tenure: registration and decentralisation in Papua New Guinea*. P.N.G.: National Research Institute. Monograph n° 29. 236 p.

→ COPPENRATH GÉRARD [DATE ?] «Les Chinois et le problème foncier en Polynésie française.» Document dactylographié. Non publié.

[2003] *La terre à Tahiti et dans les îles*. Haere Po.

→ CROCOMBE RON [1984] *Land Tenure and Rural Productivity in the Pacific Islands*. [with ACQUAYE B, eds.] FAO, SPREP and Institute of Pacific Studies, Suva.

[1987] *Land Tenure in the Pacific*. University of the South Pacific, Suva, Fiji. 420 p.

[1992] "The Future of Democracy in the Pacific Islands", in *Culture and Democracy in the South Pacific*. Institute of Pacific Studies. University of the South Pacific. 261 p.

[1995] *Customary land tenure and sustainable development: complementarity or conflict ?* Avec Pole ATANRAOI...[et al.]. Éditeurs: Nouméa, Nouvelle-Calédonie : Commission du Pacifique Sud; Suva, Fidji : Institute of Pacific Studies, University of the South Pacific. 124 p.

- **CURRY G. ET KOZBERSKI G. [1998]** «Migration and circulation as a way of life for the Wosera Abelam of Papua New Guinea», *Pacific Viewpoint*, vol. 39, n° 1, pp. 29-52.
- **DANIELSSON BENGT. [1956]** *Work and life on Rairoa*. 244 p. London: George Allen and Unwin.
- **DAVIES JOHN [1851]** *A Tahitian and English dictionary*. Printed at the London Missionary Society Press.
- **DE BISSCHOP ÉRIC [NON DATÉ]** «De la situation critique du régime foncier dans les EFO en général et en l'île Rurutu en particulier». Dactylographié, 18 p.
- [1953]** «Rurutu, île sans passé ?» *Bulletin de la Société des Études océaniques*. Tome IX [N° 2], n° 103, pp. 51-81.
- **DEGAGE A [1990]** *Les Goélettes à voile des îles Australes*. Papeete, 2^e édition. 38 p.
- **DONNER WILLIAM W. [1992]** «Lineages and land disputes on a Polynesian outlier». *Man*, n° 27, pp. 319-339.
- **DUBOIS JEAN-MARIE [Éd.] [1997]** «Les Australes.» *Bulletin de l'Association des Historiens et Géographes de Polynésie française* (BAHGPF), n° 5. 153 p.
- **ELIAS NORBERT [1993]** *Engagement et Distanciation*. Paris : Fayard. 259 p.
- **ELICKSON R. * [1992]** *Order Without Law*. Cambridge: Harvard University Press.
- **ELLIS WILLIAM [1829]** *Polynesian Researches*. 2 vol. 536 et 576 p. London: Fisher, Son and Jackson.
- **EPSTEIN A. L. [1967]** «The case Method in the Field of Law», pp 205-230, dans *The Craft of Social Anthropology*. London: Tavistock.
- **FINNEY BEN R. [1965]** «Polynesian Peasants and Proletarians.» *Journal of the Polynesian Society*. Wellington, vol. 74, n° 3, pp. 269-328.
- **FIRTH RAYMOND [1929]** *Primitive Economics of the New-Zealand Maori*. London: G Routledge and sons.
- [1936]** *We the Tikopia: A Sociological Study of Kindhip in Primitive Polynesia* (2nde édition, 1957). London.
- [1949]** «Authority and public opinion in Tikopia», pp. 168-188 in *Social Structure: Studies Presented to A. R. Radcliffe-Brown*, edited by Meyer FORTES. Oxford.
- [1951]** *Elements of social organization*. London. Tavistock Institute.
- [1954]** «Social organization and social change.» London: *Journal of the Royal Anthropological Institute*.
- [1955]** «Some principles of social organization.» *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 85, pp. 1-18.
- [1957]** «A note on Descent Groups in Polynesia.» *Man*, vol. LVII, n° 2.
- [1959]** *Social change in Tikopia: Re-study of a Polynesian Community after a Generation*. London.
- [1960]** «Succession to chieftainship in Tikopia.» *Oceania*, vol. 30, pp. 161-180.
- [1962]** *Comment on 'Dynamic theory' in Social Anthropology*. University of Chicago.
- [1965]** *Essays on social organization and values*. University of London. London school of economics. Monograph on social anthropology n° 28. The Athlone Press. (Cette monographie inclus des documents déjà publiés cités ci-dessus).
- [1965]** «A Note on Mediators.» *Ethnology*, vol. 4.
- **FORTES MEYER [1953]** «The Structure of Unilineal Descent Groups.» *American Anthropologist*. Vol. 55, pp. 17-41.
- **FOX ROBIN * [1972]** *Anthropologie de la parenté. Une analyse de la consanguinité et de l'alliance*. Éditions Gallimard, Paris.

- **GIDDENS ANTHONY [1987]** *La constitution de la société*. Paris : Presses universitaires de France. 474 p.
- **GLUCKMAN MAX [1967]** *The Judicial Process among the Barotse of Northern Rhodesia*. Manchester: Manchester University Press for the Rhodes-Livingstone Institute. 2nd édition (1st édition: 1955).
- **GODELIER MAURICE [1998]** *L'énigme du don*. Paris : Fayard.
- **GOODENOUGH WARD [1955]** "A Problem in Malayo-Polynesian Social Organization." *American Anthropologist*. Vol. 57, pp. 71-83.
- [1961]** *Property, Kin and Community on Truk*. New Heaven: Yale University Publications in Anthropology. 190 p.
- [1970]** "Epilogue : Transactions in Parenthood." V. Caroll ed. *Adoption in Eastern Polynesia*. Honolulu University Press, pp. 391-410.
- **GREEN ROGER C. K., RAPPAPORT R. A., RAPPAPORT A., DAVIDSON J. [1968]** "Archeology on the island of Mo'orea, French Polynesia." *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, New York, vol. 51, part 2.
- **GRIFFITHS JOHN [1984]** "The Division of Labour in Social Control", pp. 37-69, in BLACK Donald (Ed.): *Toward a general theory of social control*. New York: Academic Press.
- [1986]** "What is legal pluralism ?" *Journal of Legal Pluralism*, vol. 24, pp. 1-53.
- **GUNSON NEIL [1979]** "The HAU concept of leadership in Western Polynesia". *Journal of Pacific History*, n° 14, pp. 28-49.
- **HANSON ALLAN [1973]** *Rapa, une île polynésienne hier et aujourd'hui*. Paris : Société des Océanistes, n° 33. 257 p.
- **HEYERDAL THOR ET FERDON E. N. JR [1965]** "Artifacts collected on certain islands in Eastern Polynesia." *Easter Island and the East Pacific*, vol. 2, 1965.
- **HOCART A. * [1914]** "Mana", *Man*, XIV, n° 46, pp. 97-101.
- * [1952]** *The northern States of Fidji*. Londres, Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, "Occasional publication", n° 11.
- * [1978]** *Roi et Courtisanes*. Paris, édition du Seuil, «Recherches anthropologiques», 379 p., (1^{re} édition : 1936).
- **HOOPER ANTHONY B. [1970]** *Marriage and Household Structure in two Tahitian Communities*. Thesis. Harvard University Cambridge.
- **HOOPER ANTHONY B ET WARD GERARD [1995]** "Beyond the Breathing Space", pp. 250-267. Dans KINGDOM E. et WARD G.: *Land, Custom and Practice in the South Pacific*. Cambridge University Press.
- **HOUDE OLIVIER, KAYSER DANIEL, KOËNING OLIVIER, PROUST JOËLLE, RASTIER FRANÇOIS [1998]** *Vocabulaire de sciences cognitives*. Psychologie et sciences de la pensée. Presses Universitaires de France. 417 p.
- **HOWARD ALAN AND KIRKPATRICK JOHN [1989]** "Social organization", in Howard Alan et Borofsky Robert Ed.: *Developments in Polynesian Ethnology*. Hawaii: University of Hawaii Press.
- **HURAHUTIA NATAPU [1966]** *Parau Tupuna*. Peabody Museum Philips Library, Salem, Massachusetts.
- **JAUSSEN TEPANO [1996]** *Dictionnaire de la langue tahitienne*. Société des Études océaniques, 8^e édition.
- **JOURNAL DE LA SOCIÉTÉ ÉVANGÉLIQUE [ANNÉE 1860 À 1920]** *Journal de la société évangélique*. Vol. 1, 2 et 3. Bibliothèque de l'Église évangélique, Papeete, Tahiti.

- **KAY PAUL [1978]** "Tahitians words for Race and Class", pp. 81-93. Dans, *Rank and Status in Polynesia and Melanesia. Essays in honor of Professor Douglas Oliver*. Société des Océanistes, n° 39. Musée de l'Homme, Paris.
- **KAMIKAMICA J. AND DAVEY T. [1988]** «Trust on Trial – The Development of the Customary : Land Trust Concept in Fiji» in *Land, Government and Politics in the Pacific Island States*, Y. Ghai, Suva. Institute of Pacific Studies, pp. 284-305.
- **KEESING ROGER [1984]** "Rethinking Mana." *Journal of Anthropological Research*, vol. 40, n° 1, pp. 137-156.
- [1989]** "Creating the past: custom and identity in the contemporary Pacific." *Contemporary Pacific*, n° 1, pp. 19-42.
- **KIRSH PARTICK [1986]** "Rethinking East Polynesian Prehistory", *Journal of the Polynesian Society*, vol. 95, n° 1, pp. 9-40.
- **KITAMURA TAKANORI [1998]** «Une anthropologie juridique du droit non-occidental: dans un sillage» dans Wanda CAPELLER et Takanori KITAMURA (Eds) *Une introduction aux cultures juridiques non-occidentales. Autour de Masaji Chiba*. Éditions Bruylant, Bruxelles.
- **KOCH K. F., ARNO S. HICKSON L., ALTORKI S. [1977]** "Ritual reconciliation and the Obviation of Grievances: A Comparative Study in the Ethnography of Law". *Ethnology*, n° 16, vol. 3, pp. 269-283.
- **LA BRUYÈRE RENÉ [1928]** *Le dernier voilier dans l'Océan Pacifique*. Paris : Pierre Roger. 284 p.
- **LARMOUR PETER [1997]** *The governance of common property in the Pacific Region*. Publication: Canberra, National Center for Development Studies, Research School of Pacific and Asian Studies, Australian National University; Resource Management in Asia-Pacific, Research School of Pacific and Asian Studies, Australian National University. Series: Pacific policy papers ; n° 19. 223 p.
- **LAVIGNE-DELVILLE PHILIPPE**
- [1998]** *Quelles politiques foncières pour l'Afrique rurale ? Réconcilier pratiques, légitimité et légalité*. Paris, Karthala/Coopération française. 744 p.
- **LEACH E. R. [1962]** «On certain Unconsidered Aspects of Double Descent Systems." *Man*, London, vol. 62, pp. 130-134.
- [1980]** *L'unité de l'homme [et autres essais]*. Éditions Gallimard, Paris. 389 p.
- **LEMAÎTRE YVES [1995]** *Lexique du Tahitien contemporain*. Éditions de l'ORSTOM.
- **LE ROY ÉTIENNE [1982 A]** «La formation des droits non-étatiques» [avec WAN] dans *Encyclopédie Juridique de l'Afrique*, vol. L'État et le Droit, Dakar, Nouvelles Éditions Africaines, pp. 366-370.
- [1982 B]** «La question foncière en Afrique noire» [avec LE BRIS E.], *Journal of Legal Pluralism*, n° 20, pp. 161-177.
- [1983]** *Journal of Legal Pluralism*, n° 21, pp. 155-157.
- [1986 A]** *Enjeux fonciers en Afrique noire*. Paris : ORSTOM-Khartala.
- [1986 B]** *Espaces disputés en Afrique noire, pratiques foncières locales*. Paris : Khartala.
- [1987]** *La réforme du droit de la terre dans certains pays d'Afrique francophone*. Études législatives n° 44. Rome, FAO, 108 p.
- [1991]** «Appropriation et propriété dans les traditions romaine et civiliste», pp. 30-35. Dans LE BRIS E., LE ROY É. et MATHIEU P. *L'appropriation de la terre en Afrique Noire*. Paris, Karthala. 359 p.

[1995] «La sécurité foncière dans un contexte africain de marchandisation imparfaite de la terre», dans BLANC-PAMARD C. et CAMBREZY L. : *Terre, Terroir, Territoire (Les tensions foncières)*. Collection : Dynamique des systèmes agraires. Paris : ORSTOM.

[1998] «De l'appropriation à la patrimonialité: une brève introduction à la terminologie foncière», pp. 23-27. Dans LAVIGNE-DELVILLE Ph. *Quelles politiques foncières pour l'Afrique rurale ? Réconcilier pratiques, légitimité et légalité*. Paris, Karthala/Coopération française. 744 p.

[1999] *Le jeu des lois. Une anthropologie «dynamique» du Droit*. Paris, LGD], Série anthropologique, n°28, 415 p.

[2001] «Retour au foncier», Bulletin de liaison n° 26, sept. 2001, *Laboratoire d'anthropologie juridique de Paris*.

→ LE ROY ÉTIENNE, KARSENTY A., BERTRAND A. [1991] *La sécurisation foncière en Afrique*. Paris : Éd. Karthala, 388 p.

→ LEVI R. I. * [1973] *Tahitians. Mind and Experience in the Society Islands*. Chicago: The University of Chicago Press.

→ LEVI-STRAUSS CLAUDE [1958] *Anthropologie structurale*. 450 p. Paris : librairie Plon.

[1960] *La Structure et la forme*. Cahier de l'Institut de science économique appliquée. Série M, n° 7. [1964] *Le cru et le cuit*. 402 p. Paris : Plon.

[1967] *Les structures élémentaires de la parenté*. 591 p. Paris: Mouton et co [1^{re} édition, 1949].

→ LINTON RALPH. ET HANDY E. S. CRAIGHILL [1923] *The Native Culture in the Marquesas*. Bernice P. Bishop Museum Bulletin n° 9. 357 p.

→ LU MICHEL [2000 A] «L'étude des cultures.» *Document du CERSO* n° 2000/01, janvier, 57 p.

[2000 B] «Les transformations culturelles entre différents niveaux d'ordres de finalités.» *Document du CERSO* n° 2000/02, février, 8 p.

[2000 C] «La démarche holistique.» *Document du CERSO* 2000/03, janvier, 27 p.

→ LLEWELING KARL N. ET HOEBEL E. ADAMSON [1999] *La voie Cheyenne. Conflit et jurisprudence dans la science primitive du droit*. Présentation, traduction et notes par Louis ASSIER-ANDRIEU. Éditions Bruyland et LGD], 333 p. Première édition : 1941.

→ LUCETT EDWARD [1851] *Rovings in the Pacific*. 2 vol. London: Longman, Brown, Green and Longmans.

→ MACDONALD RODERICK A. [1995] «Les Vieilles Gardes. Hypothèses sur l'émergence des normes, l'internormativité et le désordre à travers une typologie des institutions normatives.» *Droit et Société*, vol. 16, pp. 233- 272. Numéro spécial intitulé : *Le Droit Soluble*.

→ MALINOWSKI BRONISLAW [1926] *Crime and Custom in Savage Society*. London.

[1944] *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*. Chapell Hill.

[1945] *The Dynamics of Culture Change*. New Haven

→ MANATE MAURIEHU [1965] *Parau Tupuna no Nootu*. Peabody Museum Philips Library, Salem, Massachusetts.

→ MARSHALL DONALD [1961] *Raivavae. An expedition to the most fascinating and mysterious island in Polynesia*. New York: Doublebay Company, Inc.

→ MATAMEA PUIS MAITU [1874-1905] *Parau Tupuna no Rimatara*. Peabody Museum Philips Library, Salem, Massachusetts.

→ MAURITO A [1950] *Buka tuatapaparaa no te mau Fenua e te mau Fatu Tumū tei faaoti hia e te Huiraa tira no Rurutu [no Auti teie]*. Peabody Museum Philips Library, Salem, Massachusetts.

- **MAUSS MARCEL [1950]** «Essai sur le don, Forme et raison de l'Échange dans les sociétés Archaiques», dans *Sociologie et Anthropologie*, pp. 145-257. Paris : Presses universitaires de France.
- **MELLER N. HORWITZ H. [1987]** «Hawaïi themes in land monopoly» in, Dir. Ron CROCOMBE: *Land Tenure in the Pacific*. Fiji: University of the South Pacific.
- **MOERENHOUT J. A. [1837]** *Voyages aux îles du Grand Océan*. 2 vol. 194 p. Paris : Adrien Maisonneuve.
- **MOORE SALLY FALK [1978]** "Law and social change: the semi-autonomous field as an appropriate subject of study". In Laura NADER [Eds] *Law as Process. An anthropological approach*, pp. 54-81. London: Routledge and Kegan Paul.
- ***[1986]** *Social facts and Fabrications: "Customary Law" on Kilimanjaro, 1880-1980*. Cambridge, England.
- [1989]** "History and the Redefinition of Custom on Kilimanjaro", pp. 277-301. In June Starr and Jane F. Collier. *History and Power in the Study of Law: new directions in Legal Anthropology*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press. 377 p.
- **MORRISON [1966]** *Le Journal de James Morrison, second maître à bord de la Bounty*. Traduit de l'anglais par B. JAUNEZ. Paris : Musée de l'Homme 200 p.
- **MORSE B. W. * [1985]** *Aboriginal peoples and the law: indian, metis and inuit rights in Canada*. Carleton Library Series, pp. 1-15.
- [1988]** "Indigenous Law and the State". *Foris Publications*. Dordrecht, Holland, pp. 101-120.
- **MURDOCK GEORGE P. [1972]** *De la structure sociale*. Paris : Payot.
- **NAEPELS MICHEL [1998]** *Histoires de terres Kanakes. Conflits et rapports sociaux dans la région de Houaïlou [Nouvelle-Calédonie]*. Paris : Éditions Belin. 380 p.
- **NEWBURY COLINS [1955]** «Le Gouverneur Bruat et les chefferies tahitiennes.» *Journal de la Société des Océanistes*. Tome XI, n° 11 ; pp. 5-13.
- [1966]** "Aspects of cultural change in French Polynesia: the decline of the Arii." *Eleventh Pacific Science Congress*, Tokyo. 20 p.
- **OLIVER DOUGLAS [1974]** *Ancient Tahitian Society*, 3 vol. The University Press of Hawaii, Honolulu, Hawaii.
- [1978]** «Norms of Tahitian Land Tenure», in GUNSON (ed.): *The Changing Pacific. Essays in Honour of H.E. Maude*. Oxford University Press, Melbourne.
- [1981]** *Two Tahitian Villages (A study in comparisons)*. The Institute for Polynesian Studies, Hawaii.
- [1989]** *Native Cultures of the Pacific Islands*. University of Hawaii Press.
- **OPETA PAPAIMOANA [1965]** *Putu no Raivavae. Parau no te mau Mate'ina'a e te mau tuha'a 'enua i te matamua ra (Taurai)*. Vol 1, 2 et 3 Peabody Museum Phillips Library, Salem, Massachusetts
- **OTTINO PAUL * [1965]** *Ethno-histoire de Rangiroa*, 167 p. Centre ORSTOM de Papeete [ronéotypé].
- [1966]** «Un procédé Littéraire Malayo-Polynésien: de l'ambiguïté à la Pluri-Signification.» Paris : *Revue Française d'Anthropologie*, vol 6, n° 4, pp. 5-34.
- [1972]** *Rangiroa : parenté étendue, résidence et terres dans un atoll polynésien*. Paris : Éditions Cujas, 530 p.
- [1999]** *Les champs de l'ancestralité à Madagascar : Parenté, alliance et patrimoine*. Éditions Kharthala/ORSTOM, Paris, 685 p.

- **PAIA MIROSE ET VERNAUDON JACQUE** [1999, 2^{ME} ÉDITION], *Tahitien (la ora na) : méthode d'initiation à la langue tahitienne*. Éditeurs : Bibliothèque du Centre Pompidou et Institut national des langues et civilisations orientales. 313 p.
- **PANOFF MICHEL** [1964] *Les structures agraires en Polynésie française*, 147 p. Centre documentaire pour l'Océanie, École Pratique des Hautes Études, Rapports et documents n° 1.
- [1965] «La terminologie de la parenté en Polynésie, essai d'analyse formelle». *L'Homme, Revue française d'Anthropologie*, Paris, vol V, n° 1, 3 et 4, pp. 60-87.
- [1966 A] «Un demi-siècle de contorsions juridiques : le régime foncier en Polynésie française de 1842 à 1892.» *The Journal of Pacific History*, vol. 1. Oxford University Press, pp. 115-128.
- [1966 B] «New-Guinea The Central Highlands», n° spécial de l'*American Anthropologist*, vol. 66, 1964, n° 4, IX, 329 p., publié dans le *Journal de la Société des Océanistes*, tome XXII, n° 22, pp. 122-124.
- [1970] *La terre et l'organisation sociale en Polynésie*. Paris, Payot, 282 p.
- [1997] *Dictionnaire des sciences humaines. Anthropologie-Sociologie*. Collection Références. Paris : Éditions Nathan. [PANOFF éd.]
- **PELTZER LOUISE** * [1995] «La mort dans la tradition polynésienne.» *Bulletin de la Société des Études océaniques*. N° 265-266, tome xxiii, n° 3-4.
- [1998] «Représentation et structuration de l'espace en tahitien.» *Bulletin de la Société des Études Océaniques*. N° 276, pp. 2-26
- **PILLON PATRICK AND SODTER FRANÇOIS** * [1991] "The Impact of Colonial Administrative Policies on Indigenous Social Customs in Tahiti and New Caledonia". *The Journal of Pacific History*, vol. 26, n° 2, pp. 151-168.
- **POETAI TERII MANA** [1965 A] *Parau Tupuna no Rurutu*. Peabody Museum Philips Library, Salem, Massachusetts.
- [1965 B] *Parau Omuaraa no te Bibilia*. Peabody Museum Philips Library, Salem, Massachusetts.
- **POIRIER JEAN** [1968] *Ethnologie générale*. (sous la direction de J. POIRIER). NRF, Gallimard, Paris.
- **POMARE II** «Journal d'une visite à Raivavae en octobre 1819 (extraits).» *Journal de la Société des Études océaniques*, pp 325-328.
- **POSPISIL LÉOPOLD** [1971] *Anthropology of law: A comparative theory*. New York: Academic Press.
- [1997] "Structural Change and Primitive Law: Consequences of a Papuan Legal Case" [2^{de} édition]. In *Law in Culture and Society* edited by NADER Laura. University of California Press, pp. 208-229.
- **RADCLIFFE-BROWN A. R.** [1930] *The Social Organisation of Australian Tribes*. Oceania, Monographie n° 1. Melbourne.
- [1952] *Structure and Function in Primitive Society*. London: Cohen and West Ltd.
- **RAVAULT FRANÇOIS** [1979] *Le régime foncier en Polynésie française*. Centre ORSTOM de Arue, Tahiti.
- [1982] *Enjeux fonciers en Polynésie*. Séminaire interdisciplinaire. Paris : ORSTOM 7 p.
- **REDFIELD R., LINTON R. HERKOVITS J.** [1936] "Memorandum for the study of acculturation". *American Anthropologist*, n° 38, pp. 149-152.
- **REYNAUD JEAN-DANIEL** [1993] *Les Règles du Jeu (L'action collective et la Régulation sociale)*. Paris : Armand Colin (2^e édition). Série sociologie. 314 p.
- **ROCHER GUY** [1968] *Introduction à la sociologie générale*. Tome 1 : l'action sociale, 189 p. Tome 2 : l'organisation sociale, 252 p. Tome 3 : le changement social, 318 p. Montréal : Éditions HMH.

- **ROUCAUTE JEAN [1951]** *La réglementation foncière et les différents domaines dans les territoires des EFO [Des origines du protectorat (1842) à nos jours (1951)]*. Papeete : Service Territorial des Archives. 88 p.
- **ROULAND NORBERT [1985]** Pour une lecture anthropologique et interculturelle des systèmes fonciers. *Droits*, vol. 1, pp. 135-148.
- [1988]** *Anthropologie juridique*. Paris : Presses Universitaires de France. 496 p.
- ***[1996]** *Droit des minorités et des peuples autochtones* (avec CAPS P. et POUMAREDE J.). Paris : Presses Universitaires de France.
- [1998]** «A la recherche du pluralisme juridique : Le cas français.» *Droit et Cultures*, 36, 1998/2, pp. 217-262.
- [1999]** «Le droit français devient-il multiculturel ?» *Communication au Colloque «La différence culturelle»*.
- **ROUSSELIN PHILIPPE [1989]** *Étude au sujet de la dévolution successorale en faveur des collatéraux ordinaires à l'époque des lois codifiées des îles Sous-le-Vent*. Uturoa, service des Affaires de Terres. Raiatea.
- **SACK PETER [1998]** «Culture juridique en Océanie», pp. 225-231, dans CAPELLER Wanda et KITAMURA Takanori: *Une introduction aux cultures juridiques non occidentales. Autour de Masaji Chiba*. Édition Bruyant, Bruxelles.
- **SAGE YVES LOUIS [1981]** *Le droit foncier polynésien du XVIII^e siècle à juin 1934*. Thèse de droit pour le doctorat de III^e cycle. Université des sciences sociales de Grenoble, UER Faculté de droit. 227 p.
- **SAHLINS MARSHALL [1980 A]** *Critique de la sociobiologie. Aspects anthropologiques*. Éditions Gallimard. Bibliothèque des sciences humaines, Paris. [1^{re} édition 1976]. 192 p.
- [1980 B]** *Au cœur des sociétés. Raisons utilitaires et raison culturelle*. Éditions Gallimard. Bibliothèque des sciences humaines, Paris, [1^{re} édition 1976]. 303 p.
- [1981]** *Historical metaphors and mythical realities : structure in the early history of the Sandwith islands kingdom* Ann Arbor, University of Michigan Press, «Association for the study of anthropology in Oceania, Special publication», n° 1, VIII-84 p.
- [1989]** *Des îles dans l'Histoire*. Hautes Études. Gallimard, Le Seuil, Paris. Première édition en anglais, 1985.
- **SAURA BRUNO [1995]** «Les règles coutumières en Polynésie française.» Dans DE DECKKER Paul (Éd.) : *Coutume autochtone et évolution du droit dans le Pacifique Sud*. Université Française du Pacifique. Paris : Éditions l'Harmattan.
- [1996 A]** «Langue, représentation du temps -mua/muri- et vision du monde à Tahiti». *Bulletin de la Société des Études océaniques*, n° 269-270. Tome xxiii n° 5, pp. 18-49.
- [1996 B]** «Les codes missionnaires et la juridiction coutumière des TOOHITU aux îles de la Société et des Australes [1819-1945].» *Revue de la recherche juridique de droit prospectif*, n° XXI. Presses Universitaires d'Aix-Marseille.
- **SCHNEIDER GERHARD [1998]** "Reinventing Identities: Redefining Cultural Concepts in the Struggle between Villagers in Munda, Roviana Lagoon, New Georgia Island, Solomon Islands, for the control of Land", pp. 191-211. In: Jürg WASSMANN: *Pacific Answers to Western Hegemony: cultural Practices of Identity construction*. Oxford, Series: Explorations in Anthropology. 449 p.
- **SIMMEL GEORG [1991]** *Sociologie et Épistémologie*. Paris : Presses Universitaires de France. 238 p.

- **SINOTO Y. H. [1979]** “The Marquesas” in Jennings J. D. (Ed.) : *The prehistory of Polynesia*, pp. 110-134. Cambridge: Harvard University Press.
- [1980]** *Settlement Pattern Survey of Matairea Hill, Huahine, Society Island*. Unpublished report to the Earthwatch Program and the Territory of French Polynesia.
- **STOKES JOHN F. G. [1955 A]** *Notes on Rurutu*. S.C. Stokes Group 2 Box 10.2, 869 p. B. P. Bishop Museum Hawaii.
- [1955 B]** *Language in Rapa*. S. C Stokes Group 1 Box 9.7/8. B. P. Bishop Museum Hawaii.
- **STOVER LIANA [1990]** *The individualization of land in American Samoa*. Photocopy. Ann Arbor, Mich. UMI Dissertation Services, 1993. 321 p.
- **STRATHERN ANDREW J. ET STEWART PAMELA J. [1998]** “Shifting Places, Contested Spaces: Land and Identity Politics in the Pacific”. *The Australian Journal of Anthropology*: 9:2, pp. 209-224.
- [2000]** “Kinship and Commoditization. Historical Transformations”. *L'Homme Revue française d'anthropologie*, n° 154-155, avril/septembre, pp. 373-390.
- **SUGGS R. [1961]** *The archeology of Nuku-Hiva. Marquesas Islands. French Polynesia*. New York: American Museum of Natural History. 205 p.
- **TAGUPA WILLIAM [1994]** «*Les crises des concepts légaux à Tahiti [1819-1838].*» Bulletin de la Société des Études océaniques. Tome XXIII, n° 1 et 2, pp. 82-94.
- **TCHERKÉZOFF SERGE [1998 A]** «*Mua/Muri : ordre, espace, et temps en Polynésie*» *Bulletin de la Société des Études Océaniques*. N° 276, pp. 27-53.
- [1998 B]** *Le Pacifique Sud contemporain : identités et transformations culturelles*. Avec F. DOUAIRE-MARSANDON (Éds.). Paris : Édition du CNRS, collection «Ethnologie».
- **TEINAORE TERE [PAPATI] [1950]** *Buka tuatapaparaa no te mau Fenua e te mau Fatu Tumu tei faaoti hia e te Huiraaaira no Rurutu [no Avera teie]*. Peabody Museum Philips Library, Salem, Massachusetts.
- [1951]** *Buka tuatapaparaa no te mau Fenua e te mau Fatu Tumu tei faaoti hia e te Huiraaaira no Rurutu [no Moerai teie]*. Peabody Museum Philips Library, Salem, Massachusetts.
- **TEINAORE-WALKER TAARIA [PARE] [1999]** *Rurutu, Mémoire d'avenir d'une île Australe*. Éditions Haere Po Tahiti. 160 p.
- **TEPA TEMAITI RITA [1885-1965]** *Parau Tupuna no Rurutu*. Peabody Museum Philips Library, Salem, Massachusetts.
- **TIFFANY WALTER W. [1977]** *Problems of decentralization in customary land courts: a Solomon Islands study*. University of Wisconsin-Madison. *Land Tenure Center. Land Tenure Center Newsletter*, n° 58, pp. 27-40.
- **TYERMAN DANIEL AND BENNET GEORGES [1831]** *Journal of the Voyages and Travels of...* Compiled by MONTGOMERY James, 2 vols. London: Westley and Davis.
- **VANDERLINDEN JACQUES [1993/5]** «*Vers une nouvelle conception du pluralisme juridique.*» *Revue de la recherche juridique*, n° 2, pp. 573-583.
- [1999]** «*Aux origines de l'inter-ethnicité à Tahiti : à propos d'une solution originale en matière d'administration de la justice civile.*» Dans Dir. J. Y. FABERON et Y. GAUTIER : *Identité, Nationalité, Citoyenneté outre-mer*. Éditions CHEAM et Documentation française, p. 95.
- **VERDIER RAYMOND. [1965]** «*Chef de Terre et Terre du lignage.*» *Études de droit africain et de droit malgache*. Dir. J. Poirier.
- [1982]** «*La logique foncière de l'État depuis la colonisation*», pp. 133-134 dans CHAUVÉAU et LAVIGNE-DELVILLE Ph. (Éd.) : *Quelles politiques foncières pour l'Afrique rurale ? Réconcilier pratiques, légitimité et légalité*. Paris, Karthala/Coopération française. 744 p.

- **VÉRIN PIERRE [1965 A]** *L'ancienne civilisation de Rurutu*. Paris : éditions de l'ORSTOM 273 p.
- [1965 B]** «Les États de Rurutu et de Rimatara, étranges petits protectorats océaniques de droit interne». *Revue française d'histoire d'outre-mer*. Vol. 52, n° 186, pp. 225-231.
- [1968]** «La conversion des îles Australes et ses conséquences.» *Bulletin de la Société des Études océaniques*. Tome XIV, n° 1/62, pp. 1-16.
- **VLADYSLAV GÉRARD [1997 A]** «Les réformes foncières en Nouvelle-Calédonie» [avec MITTEAULT François] dans *Structures Agricoles*, n° 7. Paris.
- [1997 B]** «Le Groupement de Droit Particulier Local» dans *Structures Agricoles*, n° 7. Paris : Centre National pour l'Aménagement des Structures des Exploitations Agricoles [CNASEA].
- [1999]** «L'identité fondée sur le lien à la terre: les réponses à la revendication foncière kanak en Nouvelle-Calédonie», pp. 57-72. Dans Dir. J. Y. FABERON et Y. GAUTIER : *Identité, Nationalité, Citoyenneté outre-mer*. Éditions CHEAM et Documentation française.
- **WAIKO JOHN [1995]** *Customary ownership versus state control in Papua New Guinea and Australia*. Éditeur : Center for South Pacific Studies, University of New South Wales. Série : Pacific Studies Monograph, n° 18, 31 p.
- **WARD G. KINGDOM E.** [1995] *Land, Custom and Practice in the South Pacific*. Cambridge University Press.
- **WASSMANN JÜRIG** [1998] *Pacific Answers to Western Hegemony: cultural practices of identity construction*. Oxford, Series: Explorations in Anthropology. 449 p.
- **WEBER MAX** [1971] *Économie et Société*. Tomes 1 et 2. Paris : Plon. 651 p.
- **WIEVIORKA MICHEL** [1998] «Le multiculturalisme est-il la réponse ?» *Cahiers Internationaux de Sociologie*. Vol CV, pp. 233-260.
- **WILLIAMS JOHN** [1837] *A Narrative of Missionary Enterprises in the South Seas Islands*. London: J. Snow.
- **WOODMAN GORDON**, 1998. «Droit comparé général», pp. 117-159. Dans CAPELLER Wanda et KITAMURA Takanori : *Une introduction aux cultures juridiques non occidentales. Autour de Masaji Chiba*. Édition Bruyant, Bruxelles.
- **WORSLEY P.** [1957] *The Trumpet Shall Sound: A Study of Cargo Cults in Melanesia*. London.
- **ZORN JEAN-FRANÇOIS** [1993] *Le Grand Siècle d'une mission protestante. La mission de Paris de 1822 à 1914*. Paris : Khartala. 792 p.

Année	Tupua'i		Ra'ivavae		Rurutu		Rimatara		Rapa	
1922	755	Officiel								
1926									230	Officiel
1946	1007		748		1166		695		299	
1951	976	Officiel	770		1272		650		310	Officiel
1956	1116		861		1238		612		279	Officiel
1962	1011		958		1375		685		342	Officiel
1964									362	Officiel
1971	1422		1021		1514		738		384	Hanson
1977	1419		1023		1555		813		398	Officiel
1983	1741		1177		1971		914		480	Officiel
1988	1846		1225		1953		969		516	Officiel
1996	2049		1049		2015		929		521	Officiel
										Officiel

TABLEAU DÉMOGRAPHIQUE (SUITE)

ANNEXE 2 : LISTE DES DOSSIERS ÉTUDIÉS AU SERVICE DES AFFAIRES DE TERRE

Note : les listes qui suivent ne sont pas exhaustives comme celles qui existent au SAT.

Il s'agit ici des dossiers qui ont constitué notre base de travail pour cette étude. Toutefois, les dossiers utilisés dans cette étude, dont les informations divulguées pourraient porter préjudice aux personnes citées (même si les noms ne sont pas mentionnés), ont été omis de cette liste. Corollairement, tous les cas présentés ou étudiés dans cette étude ne figurent pas dans ces listes.

DOSSIERS DES AUSTRALES

- D 912 TEUAHAU. Raivavae.
- D 1062 Paepaetua HURAHUTIA. Rurutu.
- D 1141 Teriahoroa PATH. Tupuai.
- D 1335 M. Tetauru TAPUTU contre le territoire. Terre Teara 3 à Unaa, Rurutu.
- D 1336 Consorts VARIRUA contre le Territoire, Unaa, Rurutu.
- D 1337 Paretiare TEINAURI ÉPSE TAHUHUATAMMA, Unaa, Rurutu.
- D 1341 Maru COWAN, Unaa, Rurutu.
- D 1343 AVAE, Teinaore, Unaa, Rurutu.
- D 1347 Mme Tehianohotofe PUKOKA contre Henriette TEINAORE. Rurutu.
- D 1352 Rofina OPETA, RONONU, TAMAHEU, RATARO. Raivavae.
- D 1353 Tonohiti TEATAOTERANI et Teuiravavau TAHIARII. Raivavae.
- D 1355 Héritiers Turere TUATAPU. Raivavae.
- D 1356 Teveheumataui MAHAI, Raivavae.
- D 1357 Héritiers PATI et Auri MAHAA. Raivavae.
- D 1361 Héritiers TAMATA-ANNA TEROROTUA. Raivavae.
- D 1362 P. Teurateahotu a TUFARIUA. Raivavae.
- D 1363 Teriaitahiti TAMAITIAHIO. Raivavae.
- D 1360/1364 Héritiers TEIPOARII, TAARO, MOEHAUARAIA. Raivavae.
- D 1366 Tahai HAATANI. Raivavae.
- D 1367 OPETA, ANAU, TOOITI A TAU. Raivavae.
- D 1368 Teritoa MAHAA. Raivavae.
- D 1369 Tearatahaona TURINA. Raivavae.
- D 1370 Paaiati MAHAA. Raivavae.
- D 1371 Marae MAHAA, Raivavae.
- D 1372 Nuumaohetara TEAURAI ÉPSE MAUI. Raivavae.
- D 1373 Héritiers Matariaï TEAURAI. Raivavae.
- D 1375 Tenanaha TEEHU et Raiarooro TAAREA. Raivavae
- D 1376 Haatupuaitera TEEHU. Raivavae.
- D 1377 Taaria Aie et Uramatainono TAMUELA. Raivavae.
- D 1378 TEHEIPUARII ET TUPEA. Raivavae.
- D 1379 Héritiers Haamoeura FAREPEI/Araia OPETA. Raivavae.
- D 1380 Tetuamahuhiri RAIVAVAE. Raivavae.
- D 1381 Teupo'onatitane HAOPA/Tamahao TAHUA. Raivavae.
- D 1383 Riivarii MOETERAURI. Raivavae.
- D 1384 Taearii TAMAITIAHIO. Raivavae.
- D 1386 Hinaateutu MARINO. Raivavae.

- D 1387 Heiata TARITAU/Papaimoana OPETA. Raivavae.
 D 1388 Tautahana TAAVINI. Raivavae.
 D 1389 Tehauturoa MANAIA et Tehaumotoe PIRII. Raivavae.
 D 1390 Héritiers Teheariinaheiva FLORES. Raivavae.
 D 1391 Tahito HOTU. Raivavae.
 D 1392 Riivarii MOETERAU. Raivavae.
 D 1393 HAAURU, Tananoa HAATANI, Mamea VAURATUA, Turere MAONO. Raivavae.
 D 1405, D 1410 Iaela TEURUARI, ÉPSE IOANE. Rurutu.
 D 1406 Teata TEHEITIA. Rurutu.
 D 1407 Teupoo a TERIA, Rurutu.
 D 1408 Moeaere a AVAE. Rurutu.
 D 1411 Tuia PAPARAI. Rurutu.
 D 1412 AraiTetua a TEPA. Rurutu.
 D 1413 Anai a PITO, Rurutu.
 D 1414 Tetai a TEPA, Rurutu.
 D 1415 Putai a TAPUTU, Rurutu.
 D 1464 Mme BOPP DU PONT NÉE VAVISH contre Solomona TEURUARI. Terres de Peva Iti, Rurutu.
 D 1474 Consorts TEINAORE contre Territoire et Raiteva UURA. Rurutu.
 D 1472 Rahera TIHONI. Rimatara.
 D 1476 (D 1416 et 2414) Irène et Tera LENOIR contre LENOIR et TARINA. Rimatara.
 D 1478 Pairupuai a ORA—ORA. Terres à Taahuaia. Tupuai.
 D 1489 PAPA. Terre Haupea, Tupuai.
 D 1510 Hiro PATII. Tupuai.
 D 1434 et D 1702 NAUTA. Tupuai.
 D 1539 Pairupuai ORA contre ORA. Tupuai.
 D 1583 E. HURAHUTIA NÉE TAURA. Rurutu.
 D 1590 Paparai APO. Rurutu/Rimatara.
 D 1604 Mme ETA TEHARIA NÉE TEHOU contre le Territoire. Reconnaissance de propriété de la terre Oneuo à Rimatara.
 D 1672 Maurere TEHEIPUARI. Raivavae.
 D 1697 Taveru OPUU. Raivavae.
 D 1884 Taveru OPUU contre OPUU. Rurutu.
 D 1703 Pauru POETAI. Rurutu.
 D 1738 Metuavairaa HITUERU TUHARIVA. Rurutu/Rimatara.
 D 1765 Amaituai TAPUTU. Rurutu.
 D 1773 Tiare AVAE. Rimatara.
 D 1776 Marama HURAHUTIA. Rimatara.
 D 1887 Lenoir LENOIR DIT PEPE. Rurutu.
 D 1897 Philomène ALVES. Rurutu.
 D 1923 TEROROTUA ÉPSE TAEREA. Raivavae.
 D 1923 (bis) Terorotua Germain TU. Raivavae.
 D 1931 Roses ALVES-POETAI. Rurutu/Rimatara.
 D 1955 ANAU. Raivavae.
 D 2050 TUURA a MAIRAU. Rimatara.
 D 2060 Opuu HAURA. Rurutu.
 D 2079 Mataniinii OPU VVE TEINAURI. Rurutu.

376 La terre dans l'archipel des Australes

- D 2129 Taveru OPUU. Raivavae.
- D 2148 Meria MAIRAU. Rurutu.
- D 2223 Papaimoana OPETA. Raivavae.
- D 2233 (et D 935) Tanenu POROI/OPETA. Raivavae.
- D 2244 (et D 2322) Teapurutu OPUU. Rurutu.
- D 2264 Oaui OPUU. Rurutu.
- D 2308 OPETA Roonui. Raivavae.
- D 2343 TETARIA-TIHONI/LENOIR. Rimatara.
- D 2396 Matihamu LENOIR. Rurutu.
- D 2407 Norma ALVES. Rurutu.
- D 2414 Irène LENOIR/LOPU. Rimatara.

DOSSIERS CONSULTÉS DANS LE RESTE DE LA POLYNÉSIE

- D 1330 Mr Tupuhoe TEHONO contre le Territoire. Terre Tetumukuru, Takakoto, Tuamotu.
- D 1334 Naraitairoa VAHAPATA contre Th. TETUANUI. Recherche de maternité et légitimation.
- D 1418 TIAOAO. Terres à Arue.
- D 1435 Jean TUIHAA contre consorts TUIHAA. Partage de terres à Arue.
- D 1436 Mme TERITEMATAUA contre FARERAU. Tiarei.
- D 1437 Tefau TUHOE, Hao, Tuamotu.
- D 1438 Raparii TEVAEARAI contre H. HOMAI, Vairao.
- D 1439 Marautaaoro TINORUA contre P. METUA. Faaone.
- D 1440 Tavaeura RAIPUNI contre Paul HITIMANA. Terre ATIHIVA, Vairao.
- D 1443 Tinia ITAIA, Papara.
- D 1446 Teriitauatua TEIHO contre PARUA G. Moorea.
- D 1447 Tiaiki MOHIO contre GANAHOA. Tuamotu.
- D 1449 Anania TEKURIO. Takarao.
- D 1450 Céline FAUA. Tiarei.
- D 1451 T. TEPAITUO, TAPU contre TAVIRA, TIAHONO. Haapiti, Moorea.
- D 1452 Ariiheeroa URAORE. Moorea.
- D 1453 Mme Tevarua TAUPUA. Teahupoo.
- D 1454 TEAMO. Punaauia.
- D 1458 Viviura TOPATA. Pueu.
- D 1467 C. VAATETE. Ua Huka et Hiva Oa, Marquises.
- D 1473 MERCIER Ahuuru. Vairao.
- D 1475 Tetufeura TEOTAHU contre TUIRA. Pueu.
- D 1477 AGNIE. Moorea.
- D 1482 T. T. TEPOTAHU. Toahotu.
- D 1484 Tetua HUTIHUTI. Takarao, Tuamotu.
- D 1487 Nicolas AHUEFITU. Tahuata, Marquises.
- D 1492 Tavaeura a RAIPUNI. Teahupoo.
- D 1493 Tahitekau PATI- AH LO contre J. TEIKITUTOUA. Ua Pou. Marquises.
- D 1495 Akuma PAHEROO. Papeari.
- D 1510 Aroma TIAHONO. Tikehau, Tuamotu.
- D 1512 et 1513 TEROOATEA. Moorea.
- D 1516 Maire KEHUARIKI. Kaukura, Tuamotu.
- D 1517 Mareta FAREMIRO. Teahupoo.

- D 1521 Pita a PITA. Kaukura, Tuamotu.
- D 1526 P. MAITI. Afareitu, Moorea.
- D 1527 TETOKA/PAPATA. Rairoa.
- D 1528 Mme TEARA AUTIRAI. Mahaena.
- D 1529 Taroaiti UTAHIA contre TOPA. Mataiea.
- D 1536 J. Teikituihaaei TAHIAOKOTUA contre TIPAI-TAHIAOKOTUA. Aakapa, Nuku Hiva, Marquises.
- D 1552 Iotepha Tumatarii, Tauratea a Pou. Faa'a.
- D 1556 A. FAUURA. Anaa, Tuamotu.
- D 1559 H. TEHURITAU. Haapiti, Moorea.
- D 1574 G. RAEA contre MAHINUI. Anaa, Tuamotu.
- D 1575 T. TETUA, T. TEKEHU. Takapoto.
- D 1577 S. TEPAKURU. Mahina.
- D 1578 Poma TEFAAFANA. Papetoai, Moorea.
- D 1580 Tauatoa FAURA. Manihi, Tuamotu.
- D 1581 Teikihakapua OTOMIMI. Nuku Hiva, Marquises.
- D 1586 TUHAKAMARU. Anaa, Tuamotu.
- D 1593 Liliokaulani TAMARII. Taiohae, Marquises.
- D 1595 MARAETEFALU contre ROPATI. Faa'a.
- D 1596 Terava KAUA. Takapoto, Tuamotu.
- D 1597 Mme Véronika TEPAKURU contre les consorts IPU. Terres sises à Anaa, Tuamotu.
- D 1605 Alfred HITUPUTOKA contre les consorts HITUPUTOKA-KEUVAHANA à Nuku Hiva, Marquises.
- D 1616 Mme Hokara TEKOPU, contre les consorts TEFAY. Terres sises à Takapoto, Tuamotu.
- D 1621 Mme Tetahamiataipi PUHETINI contre Mme Kenoho PUHETINI. Terre VAIO TAMU, Taiohae, Marquises.
- D 1622 Mme Teura TUTAVAE contre MARERE, Tuamotu.

ANNEXE 3 : DES CAS JUDICAIRES DISCUTÉS DANS CE TRAVAIL

Rurutu et Rimatara
 POETAI Rurutu et Rimatara

Au mois de juillet 1985, Manarii Rooteapua Poetai dit aussi Teriimana ou Teriitemana, bien connu à Rurutu en tant que pasteur de Avera, est le fils de Titiona POETAI et de Eta PITA. Nous avons vu un extrait de sa généalogie traditionnelle (parau papa) ainsi qu'un extrait de celle de sa femme Il déclare lors de l'enquête pour l'octroi de l'assistance judiciaire:

« les terres que je revendique sont à Rurutu et à Rimatara. Je suis marié avec Alves Rose depuis le 28/04/1928. De notre union sont nés deux enfants Pélénie, le 22 novembre 1926 et Marirai le 27/02/1930 à Rurutu. Je désire que mes enfants héritent de mes terres... »¹

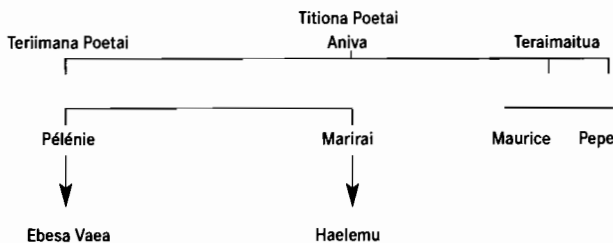
Indications figurant sur les PV de bornage:

Terre	District de :	Attribué à :	Signé
Tooua 2	Avera	Paroisse protestante	Teriimana Poetai Pasteur de Avera
Paepaeatara 3	Avera	Paroisse protestante	Teriimana Poetai Pasteur de Avera
Tooua 4	Avera	Héritiers Tamatoa Opuu et Teriitemana Poetai	Araia Tanefau (époux de Tamatua) Teriitemana Poetai
Mamanu 2	'Auti	Teriimana Poetai Aitua Manate Taa Manate Teuraitemanu Teauraoa	
Maaaua 3	'Auti	Teriimana et Rapapua Poetai Teriitai Mateau rpt.	Teriimana Poetai Son épouse Harapua Teuraitemanu
Auaourou 3	Avera	Teriitemana Poetai Héritiers Tetuanui Taputu	Teriimana Poetai
Arerama 5	'Auti	Teriimana Poetai Mataitaupua Manate	Teriimana Poetai Teiho Nanea (son frère)
Rairiri2	Narui	Héritiers Titiona Poetai	Teriimana Poetai
Nuutau 2	Narui	Héritiers Titiona Poetai	Teriimana Poetai
Erai	Avera	Teriimana Poetai	Teriimana Poetai
Paepaeatara 2	Avera	Teriimana Poetai	Teriimana Poetai
Tooua 3	Avera	Teriimana Poetai	Teriimana Poetai
Nuutau 1	Narui	Teriimana Poetai	Teriimana Poetai
Teopua 9		Parcelle cédée par les Héritiers Aturai Panapa à Teriimana Poetai	Teriimana Poetai
Tautipa 6	Paparai	Inanui Naaveau	
Temano 4		Inanui Naaveau	

1. Mentionnons dans le cadre de ce chapitre que toutes les déclarations des intéressés ont

« Il n'y a aucun défendeur dans cette affaire », poursuit-il, ... » je désire simplement intenter une action en justice afin de déterminer si oui ou non je suis bien le propriétaire des terres de Rurutu et de Rimatara. Je n'ai aucun titre de propriété concernant ces terres ». (...) « J'ai hérité à la mort de mon père les terres de Rurutu et au décès de ma mère, j'ai hérité des terres de Rimatara. Les terres appartenaient à la famille de mon père et de ma mère. Je précise que ces terres n'ont jamais été partagées depuis mon grand-père. Je désire qu'un partage équitable soit fait entre tous les membres de ma famille. A savoir, mes enfants, mes cousins et tous les membres de la famille qui ont droit à une parcelle de ces terres. Cela fait 38 ans que les terres que je revendique m'ont été confiées par mes parents. Mais je n'ai pas hérité, les terres m'ont été confiées verbalement. Le lot de Rurutu qui appartenait à mon père a une superficie de 20 hectares. Celui de Rimatara qui appartenait à ma mère a également une superficie de 20 hectares. Je précise que mon père a eu une dizaine d'enfants avec une seconde épouse après le décès de ma mère ».

Nous représentons ci-dessous la généalogie à partir de Titiona Poetai en ne mentionnant pas tous les enfants mais seulement quelques-uns.



été réalisées devant les gendarmes chargés de l'enquête judiciaire. C'est la présence d'un gendarme polynésien qui a permis de "traduire" les déclarations des intéressés faites en tahitien. Nous ne disposons pas de la déclaration originale en tahitien. Pour avoir assisté aux tournées foraines, je tiens à signaler plusieurs étapes avant l'écriture du procès-verbal des témoins qui sera ensuite signé par eux.

A) les questions des autorités officielles B) les réponses des témoins en tahitien C) la formulation en français des réponses des témoins par le greffier D) la reformulation par le juge de ce qu'il a entendu dans les termes juridiques de l'organisation judiciaire. K. Benda Beckmann (1984) a signalé à ce propos la distorsion de sens qui pouvait avoir lieu dans ce processus d'échanges. Pour le dire un peu rapidement, la manière de présenter les faits répond prioritairement aux attentes de l'organisation judiciaire et correspond de manière subsidiaire aux déclarations fidèles des intéressés.

Aniva POETAI, fils de Titiona POETAI et de TEIRIRAI TAAE, marié, dix enfants, demeurant à Faa'a depuis seize ans, a cinquante cinq ans lorsque Teriitemana entreprend les démarches judiciaires. Aniva explique à l'époque :

« Je représente mes frères et sœurs dans l'héritage de mon père. Manarii m'a avisé de son action en vue d'intenter une action en justice pour partager les terres de Rurutu. Ces terres lui ont été données par notre père. Au nom de mes frères et sœurs, je suis d'accord pour que ce partage ait lieu »

Six mois plus tard, Teriitemana POETAI décédait, le 31/12/1985, à l'âge de soixante seize ans.

Aucun de ses frères et sœurs ne reprendra la procédure mais la femme de Teriimana, Roses née Alves la reprendra au nom de ses enfants, Pélénie et Marirai. Pélénie était décédé depuis le mois de juin 1985 à cinquante neuf ans et avait déjà neuf enfants et des petits-enfants et Marirai a soixante neuf ans aujourd'hui et a une nombreuse descendance.

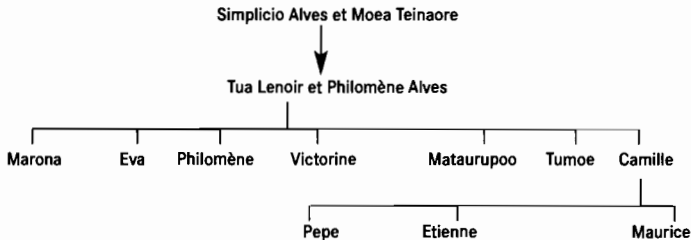
Lorsque Roses reprend la procédure entamée par son mari elle ne demande pas le partage des terres au niveau de Titiona mais simplement de son mari et ne réclame que les terres de ERAI, TOOUA 3, NUUTAU 1 et TEOPUA 9 ainsi que TAUTIPA 6 et TEMANO 4 achetées avec son mari à Inanui Naaveau.

Le tribunal procéda ensuite à une enquête foraine et entend des témoins censés ne pas être parent avec les revendiquants. À la suite de quoi, la propriété des terres ci-dessus sera reconnue à Teriitemana Poetai.

Affaire Alves/Lenoir

La généalogie traditionnelle de ce groupe a également été présentée au chapitre 6.

Voyons la généalogie faite par le SAT à partir des fiches d'état civil.



Philomène appelée aussi Vaiata est née à Avera, Rurutu en 1896. Elle est la fille de Simplicio Alves et de Naea Teinaore. Une de ses sœurs que nous venons d'évoquer dans la situation ci-dessus est Roti, femme de Teri'imana Poetai. Nous avons déjà présenté un extrait de la généalogie traditionnelle de Vaiata et de Roti. Vers le mois de juin 1985, Philomène demande le bénéfice de l'assistance judiciaire pour qu'on lui reconnaisse la propriété des terres Tairea, Vaitomine 2, Toariti 1 et Rauaru 4.

« Par la même occasion, ajoute-t-elle, je voudrais, étant donné mon âge avancé qu'il soit procédé au partage des terres entre mes enfants qui sont au nombre de 8, à savoir:

Victorine Lenoir qui habite Mahina, lotissement C.P.S n°9, Tahiti;

Marona Lenoir demeurant à Papara, Tahiti;

Philomène qui habite le quartier Vaininiore à Papeete, Tahiti;

Eva Lenoir qui habite à Faaa, Purai derrière la base aérienne, Tahiti;

Hatara Lenoir qui demeure à Amaru, Rimatara;

Reupena Lenoir habitant à Vaiuru, Ra'ivavae;

Tumoe Lenoir demeurant à Avera, Rurutu;

Temataupoo Lenoir qui habite aussi à Avera, Rurutu. »

Enfin, elle termine:

« je voudrais indiquer que la terre Rauarau 4 attribuée à mon fils

Camille aujourd'hui décédé, en tant que propriétaire alors qu'en fait il n'était que mon représentant en 1952 lors du cadastre. Les enfants de Camille: Maurice, Pépé et Etienne revendiquent cette terre qu'ils disent être la propriété de leur père défunt mais ce n'est pas vrai. Pour le moment, j'ai laissé cette terre à la disposition de mon fils Tumoe ».

Après la mort de Camille Lenoir, les relations se dégradent entre Vaiata et un de ses petits-fils (mootua), Maurice Lenoir. Il faut en effet indiquer que lors de l'enquête pour l'octroi du bénéfice de l'assistance judiciaire à Vaiata, les petits-fils se sont prétendus propriétaires de la parcelle Rauaru 4. Maurice Lenoir habitant derrière le R.I.M.A.P à Faaa, qui parle au nom de ses frères et sœurs, avait effectivement indiqué que:

« Ces terres appartenaient à mon père Lenoir, Camille décédé le 11 juillet 1979. Ces terres nous ont été léguées par héritage. Quant à savoir qu'aucun titre n'est existant, je joins à ma déclaration une photocopie d'un extrait du cadastre de la terre Rauaru 4 lequel fait apparaître que cette propriété appartenait bien à mon père. Je joins également une photocopie de donation établie par Alves Philomène, laquelle cède à Camille Lenoir, mon père, à ses enfants, la maison sise sur la terre Rauaru 4. »

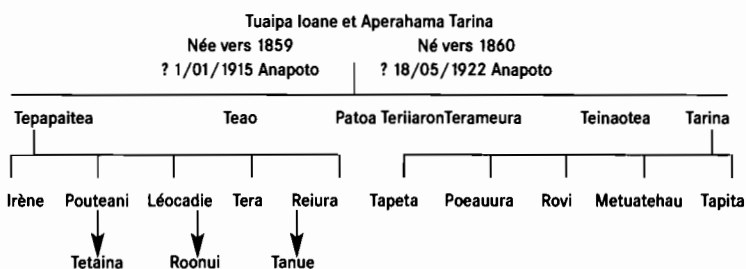
En septembre 1985, Philomène Alves (Vaiata) écrit une requête au tribunal dans laquelle elle demande l'expulsion de ses mootua (petits-enfants) de la terre Rauaru 4. Entre décembre 1985 et janvier 1986, une enquête a lieu sur l'île de Rurutu, au cours de laquelle sept témoins sont entendus. Il fut alors indiqué que Vaiata avait en 1944 procédé à un échange de terre entre Teriimataau Pito qui lui cédait la terre Rauvaru contre la terre Tuahenua que lui échangeait Vaiata. Notons au passage que la parcelle Rauaru 4 faisait partie de la terre Rauvaru. La maison était construite dès 1946 par Camille, son père et ses frères. Toutefois, Camille habita seul avec sa femme cette maison, procéda à des travaux d'agrandissement en 1963 puis en 1969 et percevait seul les loyers lorsqu'il l'a loué à un instituteur. Aussi le jugement du 20 février 1986 reconnut la propriété de Rauru 4 à Tua Lenoir et à Vaiata et celle de la maison aux enfants de Camille Lenoir.

Vaiata Lenoir poursuit alors sa demande de reconnaissance de propriété des autres terres. Une enquête foraine est diligentée à Rurutu en novembre 1987. Puis un jugement définitif est rendu en

octobre 1989. Ce dernier indique que la propriété des terres Tairea, Vaitomine 2, Toariti 1 et Rauaru 4 est reconnue à Vaiata Alves et que celle-ci s'engage à attribuer préférentiellement la parcelle Rauaru 4 aux enfants de Camille Lenoir en cas de partage. Le certificat de non-appel sera signifié le 6 juillet 1990.

Cas Rimatara

Nous avons déjà eu l'occasion de commenter la généalogie traditionnelle du groupe ci-dessous. Présentons immédiatement la généalogie officielle réalisée à partir des actes d'état civil.



En 1978, Irène Lenoir qui est mariée avec un Tamatoa et sa sœur Tera Lenoir déposent une requête pour partager les terres de Rimatara.

« Le but de cette demande, précise-t-elle, est d'obtenir le partage de terres sises à Rimatara, terres qui appartenaient à ma grand-mère (*metua ru'au*) et à mon grand-père Tarina Aperahama (*metua ru'au*) entre moi, mes cousins et mes cousines:

Tarina Tapita demeurant à Punaauia, quartier Pugibet, Tahiti;

Rovi Tarina habitant à Anapoto, Rimatara;

Titi Tarina demeurant à Papara avant le grand pont, Tahiti;

Tapeta Tarina habitant route de la Chapelle à Faa'a, en bas, Tahiti.»

Au mois de mars 1980 le juge René Calinaud se rend à Rimatara pour y effectuer une enquête foraine. À cette occasion, Matanioroi Mooroo, maire de Rimatara, déclare:

« les terres que vous m'indiquez sont bien leur propriété. Celles situées à Anapoto étaient gérées par Teinaotea Tarina, celles de Amaru par Tepapa Tarina; pour celles de Matuaura, je ne sais pas qui s'en occupait ».

Tetaina, fille de Pouteani Lenoir, a quarante ans à cette époque et indique que son père est décédé depuis 1980, laissant sept enfants. Un an plus tard en 1981, le tribunal déclare que les terres indiquées situées à Rimatara sont bien la propriété du couple Tuaipa

Ioane et Aperahama Tarina et ordonne le partage entre les deux souches Tēpaipaitea et Teinaotea. Nous reproduisons ci-dessous les inscriptions des P.V de bornage.

Nom de la terre	Situation	Origine	Inscription P.V bornage
Apatai 6 Vaiete 1	Anapoto	Vient de Ioane époux Naroro Utia A Tuaipo Ioane	Teina Tarina Pou Lenoir
Tumuparapu 2 Tepehoiti 1 Teharuru 6 ou 5 Tahuaroa 4 Tahuaroa 1 PaparāHina 2 Paepae 1 Huraarii 2		Vient de Tarina époux Torii A Aperahama Tarina-Ioane. Héritiers	Teina Tarina Pou Lenoir
Tearavai (terre ne figurant pas dans le partage)		Vient de Naroro Utia épouse Ioane. Attribué à : - Teriiuira exx Tearopa ; - Timona exx Paruru ; - Tuaipo épouse Aperahama Tarina;	Branche occupante: Tuaipo épouse Aparahama Tarina Signé: Teina Tarina (fils), Pou Lenoir (petit-fils)
Maunaura 3 Oromoa 1 Puahau 2 Vihinui 1 Vihinui 3 Viriviriamaama4	Amaru	Vient de Ioane époux Naroro Utia A Tuaipo Ioane	
Marutepua 2 (terre ne figurant pas dans le partage)		Terre appartenant à Tupahea Ioane, vendue par le chef de poste Rurutu-Rimatara vers 1930 à Tumoe Lenoir, décédé.	Tuaipo Ioane, fille de Tupahea Ioane Signé: huitau Ioane Et Teina Tarina, Pou Lenoir
Tatevairoa		Vient de Tarina époux Torii A Aperahama Tarina époux Ioane. Héritiers	
Paerau Raautahi	Matuaura	Vient de Ioane époux Naroro Utia attribué à Mme Tuaipo Ioane	
Tuatini 2		Vient de Tarina époux Torii A Aperahama Tarina époux Ioane. Héritiers	
Paura 3		Héritiers Tarina-Ioane	Teina Pou Lenoir
Raauo 4 (terre ne figurant pas dans le partage)		Vient de Naroro Utia épouse Ioane. Attribué à : - Teriiuira exx Tearopa; - Timona exx Paruru; - Tuaipo épouse Aperahama Tarina;	Branche occupante: Tuaipo épouse Aparahama Tarina Signé: Teina Tarina (fils), Pou Lenoir (petit-fils)

Ce n'est pas avant 1990 que le géomètre se rendra sur le terrain à Rimatara et procèdera au bornage des terres et à un projet de partage entre les deux souches de Tepapaitea et de Teinaotea. Enfin, le tribunal homologuera le projet de partage dressé par le géomètre, en 1993: les terres Hurarii, Tahuaroa, Teharuru, Vaiete, Taviriahonu, Maunaura, Oromoa, Virivirimaamaa, Vihinui, Tatevairoa et Puahau seront attribuées à la souche de Tepapaitea Tarina tandis que les terres Paura, Raautahi, Apatai, Tumuparapu, PaparaHina, Tahuaroa, Teharuru, Paepae, Tepehoiti, Tuatini, Paerau et Vihinui à la souche Teinaotea Tarina. Le certificat de non-appel sera signifié le 17 juin 1993.

Raivavae - *Fenua piipii*

Nous disposons d'un ensemble de situations exceptionnelles à plus d'un titre à propos de certaines des revendications foncières à Raivavae, qui comme nous l'avons signalé se fondent du côté du droit étatique sur la pratique de la prescription trentenaire ou àitau. En 1976, un juge se rend à Raivavae pour régler la situation d'environ cent cinquante parcelles des terres situées aux alentours du district de Rairua.

Ce cas, de l'avis du magistrat Calinaud, est comparable aux revendications des terres par le décret de 1887 à la fin du siècle dernier. Un juge a demeuré à Raivavae pendant un mois et a travaillé en présence d'une grande partie de la population. La différence avec le décret de 1887 est que cela ne s'est pas passé devant les conseils de district mais en présence du juge. L'autre différence avec le décret de 1887 réside dans le fait que ces terres pour la majeure partie avaient toutes été cadastrées en 1952 lors du passage du géomètre de Bisschop. C'est donc sur le fondement de la déclaration des intéressés confortée par la prescription trentenaire que l'administration judiciaire a justifié son intervention.

Un des jugements résume bien le fondement juridique avancé par l'administration judiciaire pour réaliser cette opération:

« En droit, la constatation des droits fonciers de l'île RAIVAVAE a fait l'objet successivement de l'arrêté du 28 décembre 1885, à la suite duquel des déclarations de propriété ont été inscrites en 1886, puis du décret du 24 août 1887, qui a été suivi d'une seconde série de déclaration vers 1889. La position de l'administration domaniale a

consisté longtemps à considérer que le décret de 1887 n'était pas applicable à l'époque au cas de RAIVAVAE parce que l'état civil n'y était pas encore organisé, que les déclarations de 1886 étaient donc seules valables, et que les terres non régulièrement réclamées dans les délais et selon la procédure de l'arrêt de 1885 devaient être présumées appartenir au domaine privé du Territoire.

Cette interprétation n'est pas juridiquement fondée parce que l'arrêt du 23 décembre 1887, promulguant le décret de 1887, ne contient une restriction de ce genre que pour les îles TUAMOTU, et le dit au contraire expressément applicable à RAIVAVAE.

Les déclarations de propriété concernant cette île faite en 1889 étaient donc valables dans leur principe. Toutefois, en raison de la position adoptée par l'administration, elles ont été rédigées sur de simples feuilles volantes qui n'ont ensuite été ni rassemblées ni recensées et elles n'ont pas davantage été enregistrées ni transcrites. Par suite de cette lacune elles ne peuvent constituer que des titres précaires, et il reste opportun de statuer à présent sur la propriété des parcelles se trouvant dans ce cas².

Les revendications foncières réalisées à Raivavae en 1976 mettent en jeu divers groupes de différentes tailles (profondeur généalogique, nombre de générations, niveau de segmentation, place d'une personne dans une lignée quelconque).

Le groupe de descendance le plus grand que nous ayons rencontré³:

Tau a Teriirere dit Tau a Tauha occupait dès le début du 19^{ème} siècle cinq terres (Teruaoputu, Rerepoa, Henuaite, Temapona, Haatau localisées à Ra'irua). Puis ce dernier réalisa un partage amiable non transcrit au fichier hypothécaire attribuant chacune des terres à ses cinq enfants: Tamaitahio, Tooiti, Anau, Tamata et Opeta lesquels étaient nés entre 1830 et 1850 et décédés à la fin du siècle, tous avant 1901.

La revendication de 1976 aboutit à faire avaliser la dévolution successorale coutumière à chacun de ces cinq enfants. À cette date, les 5 terres furent donc partagées entre les cinq souches issues de ces frères et sœurs. En avalisant le partage provisoire opéré à son époque par Tau Teriirere, chaque terre devient le patrimoine col-

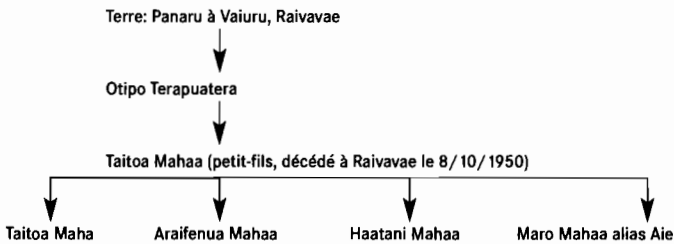
2. Jugement du TCI du 6 octobre 1976 n° 1283-713.

3. TCI du 29 décembre 1976, n° 1829-1063

lectif de chacune des cinq souches. Patrimoine collectif plutôt qu'indivis. Notons qu'il existe de nombreux groupes similaires d'autant que lorsque certaines terres avaient été valablement revendiquées au siècle dernier, elles étaient systématiquement écartées par les descendants. Voir à la figure 22, page 302, la représentation de la généalogie réalisée par le SAT à partir des fiches d'état civil des personnes.

À Raivavae, le groupe de descendance le plus petit.

L'attribution des terres qui entre dans ce cadre fut faite à une personne décédée au profit de ses enfants collectivement. Les frères et sœurs, même dans les cas où plusieurs terres étaient en jeu, n'ont pas souhaité sortir du cadre général selon lequel la propriété est reconnue à une personne décédée plutôt qu'à une personne vivante. Il existe de nombreux exemples qui entrent dans ce cadre et ce type d'affaire constitue la grande majorité des revendications de 1976. À titre d'illustration, nous pouvons présenter l'exemple suivant:



La dévolution coutumière de Otipo à Taitoa, son petit-fils (*mootua*) est enregistrée par le juge. Puis la propriété est reconnue à Taitoa Mahaa, décédé, autrement dit au groupement formé par ses enfants (*tamarii*). Ces *tamarii*, sont eux-mêmes à l'époque des revendications de la génération des *metua* ou des *metua raàu*.

Cas particuliers : une même personne, plusieurs liens de filiation:

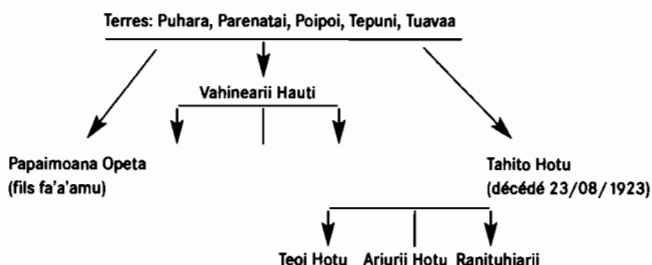
Du fait de l'utilisation du *àitau*, nous avons rencontré un certain nombre de situations particulières. Ces cas sont spéciaux car ce sont pratiquement les seuls, au cours de la revendication foncière de 1976 à Raivavae, où la propriété de la terre fut attribuée à une personne vivante. Ces dossiers concernent tous, le problème des enfants *faaàm*.

A) Suite à l'enquête effectuée à Raivavae, les terres Poipoi et Tipi appartenaient en 1886 à diverses personnes dont Toia Tapare, puis ce dernier a légué ses droits sur ces terres à sa fille *faaàm*, Apono Opeta (voir la généalogie précédente: le groupe de descen-

dance le plus grand). Celle-ci est décédée à une date inconnue laissant son fils unique (naturel) Papaimoana Opeta qui s'est depuis toujours occupé de cette terre. Le tribunal a donc reconnu la propriété de la terre à Papaimoana Opeta⁴.



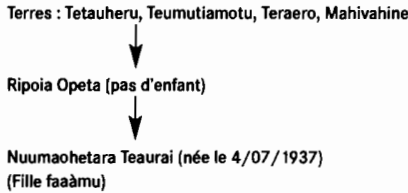
B) Le jugement du 6 octobre 1976, n° 1286-716 est particulièrement intéressant. Compte tenu du fait que le lien de filiation entre Vahinearîi Hauti et son fils faaàmu, Opeta n'est pas reconnu par le droit étatique, deux décisions séparées ont été prises. D'une part, les terres Puhara et Parenatai sont attribuées à la propriété exclusive de Papaimoana Opeta tandis que les autres terres, Poipoi, Tepuni et Tuava'a sont attribuées à Tahito Hotu.



C) Dans la situation ci-dessous, le jugement indique que « la succession de Ripoiâ Opeta, décédée sans postérité, a été recueillie par sa fille adoptive à la mode locale, Nuumaohetara Teaurai. Cette dévolution particulière, conforme aux coutumes du lien, ayant été

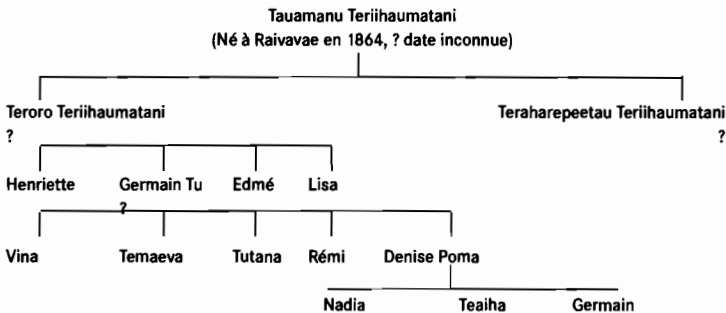
4. T.C.I du 6 octobre 1976, n° 1287-717.

expressément ratifiée par Paipaimoana Opeta, frère du défunt, en son nom et en celui des autres collatéraux ». Le jugement déclare Nuumaohetara propriétaire des terres ci-dessous⁵.



Succession Tauamanu Teariihaumatani

Ainsi que nous l'avons déjà précisé, il s'agit ici du seul cas proposé concernant l'île de Raivavae où les droits fonciers dérivent d'un *tōmite* datant de la fin du siècle dernier.



C'est Henriette l'aînée (*matahiapo*) qui, en 1987 à l'âge de 64 ans, prendra l'initiative de déposer la requête de partage des terres de son grand-père (*metua rāau*) maternel, Tauamanu Teriihaumatani, en son nom et en celui de ses frères et sœurs. Germain était décédé à peine quelques mois plus tôt et, comme ses frères et sœurs, disposaient déjà d'une descendance sur deux générations. Il est à remarquer que Tauamanu Teriihaumatani avait quitté Raivavae et que ses enfants et petits-enfants habitaient pour la plupart dans le district de Mataiea à Tahiti.

5. T.C.I n°1581-891 du 4 novembre 1976

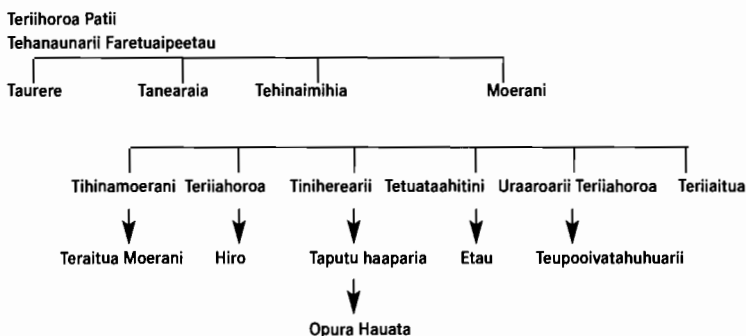
En 1989, un jugement avant dire droit autorise Henriette et ses frères et sœurs à procéder au partage des terres de leur grand-père. Les terres Hinarau, Temapuna, Orohuri, Upoorehoreho, Tenatae, Temaraai et Heinarau sont localisées dans le district de Rairua, les terres Poporahi, Haretu et Tairea sont situées dans le district de Mahanatoa, les terres Matahariua, Patito et Maramaaina sont situées à Vaiuru et la terre Roromi est située à Anatonu.

En 1991, le géomètre déposera son rapport de partage des terres de Tauamanu Teriihaumatani et en 1993 le tribunal avalisera le partage en 4 lots entre les frères et sœurs, enfants de Teroro Teriihaumatani, Teraharepeetau étant décédé sans postérité.

Tupuai

L'affaire Tehanauarii Faretuaipeetau

À Tupuai, nous disposons d'une situation représentative qui illustre, sur une certaine période, le fonctionnement dynamique des partages des terres. Les terres comprises dans cette succession appartenaient à la femme de Patii, Tehanauarii Faretuaipeetau. Les Patii comme l'a écrit Panoff ne sont pas à proprement dit de Tupuai mais de Moorea et l'ancêtre Patii, grand prêtre, fut un des premiers à avoir détruit les attributs de la religion ancienne et à se convertir à la religion chrétienne en 1815⁶. Les premiers Patii à Tupuai ne doivent donc pas dater d'au-delà du début du 19^{ème} siècle arrivé en même temps que les missionnaires. Ci-après la généalogie des enfants de Tehanauarii Faretuaipeetau, tous ne sont pas indiqués.



6. Panoff (1970), p 88.

Partage de terres des Patii en juin 1944 (suite au passage du cadastre)

La venue du cadastre à Tupuai fut l'occasion d'un nouvel arrangement de la famille en rapport aux terres. Les deux parents étaient déjà décédés ainsi que trois des enfants sauf Moerani Patii. Moerani, la dernière personne de la génération des tamarii organisa donc un partage entre lui et ses neveux, des tamarii pour lui, des mootua par rapport à l'ancêtre commun.

La terre Toroura du côté de Mataura fut laissée en «*fenua fetii*» (terre familiale ou collective) et on peut remarquer que déjà en 1888, Fareitua Tehanaura avait fait la revendication de cette terre au nom de ses enfants dont Tehanaunarii Faretuaipeetau. Le tableau ci-dessous résume les attributions des terres en 1944:

Héritiers	Représentés par:	Partage des terres
Taurere a Patii	TeuruHina Mervin	Poufare, Teturutaau, Rauna, Maraetehano, Purahui, ? Taneehu, Nahinaurea n° 1
Tanearaia a Patii	Hinamaehu a Patii Teriivarua Teuruna Teupootanatea Teriitemana Iotefa Peniamina Tetuarooteane	Toroura n° 1 partie côté Mahu, Nahinauea n°4, Haraura, Tapuhoro, Ahotea, Tehauomoru 1/2 Pohueura
Tehinaimihia a Patii	Uramoae a Tetenitoofa Puaimana a Tenetitoofa	Nahinaupea n°3, Otio, Pahatu, Teronohavai, Anaana, Pahatu iti
Moerani a Patii	Moerani a Patii	Nahinaupea n°2, Vaitaahia, Tenuuparauri, Faapahono n°2, Taraouo n° 1, Tehauuahine
Indivis entre les héritiers		Toroura 1 côté Mataura Déclaration de propriété du 4 septembre 1888 au nom de Tehanaura Fareitua représentant ses enfants

Puis, en 1975, les frères et sœurs des enfants Moerani tentent de partager les terres qu'ils ont héritées de leur *Metua rāau* par leur père mais ils ne réussirent pas à se mettre d'accord. Il ne restait alors que deux enfants vivants de ce groupe de frères et sœurs : Tetuataahitini et Teriiahoroa (en italique dans le schéma ci-dessus). Tetuataahitini PATII, le 9 avril 1976, demande alors le partage judi-

ciaire des terres figurant dans le projet de partage du 10 septembre 1975. Son frère, Teriiahoroa PATII, âgé de 76 ans, veuf, 8 enfants, vivant à Matura, quartier Huahine, cultivateur, indiqua alors :

« Je suis au courant de la demande d'assistance judiciaire formulée par ma sœur Tetuataahitini PATII. Ces terres appartiennent à notre père décédé. Un partage familial a déjà été effectué il y a de cela plusieurs années. Nous sommes au total 6 enfants. Actuellement il ne reste que ma sœur et moi, les quatre autres sont décédés. C'est la raison pour laquelle, ma sœur et moi avons décidé de procéder à un partage en justice afin que tous les héritiers de la descendance paternelle puissent avoir leur part. Le partage effectué par mon père était verbal. Ma sœur, moins âgée que moi qui est actuellement à Papeete entreprend les formalités nécessaires ».

Partage amiable à Tupuai, le 10 septembre 1975

Héritiers	Terres
Héritiers de Mme Tini harerii (Tiniharearii) a PATII Hiro PATII héritier testamentaire	Faapahono 1, Hororue 2, Tenuuparauri
de Mme Teriiaetua PATII	Faapahono 2, Maiheenui 1, Taraouo 1D
Héritiers de Mme Uraaro PATII	Faapahono 3, Taatua 2, Vaitaahia
M Teriiahoroa PATII	Faapahono 4, Taatua 2, Hauehu
Héritiers Mme TeHinamoe PATII	Maiheenui 2, Taraouo 1B, Nahinaupea 2
Mme Tetuataahitini PATII	Taraouo 1A, Tehauhuahine, Toroura 2, Aurifaito

Outre les terres mentionnées revenant à Moerani dans le partage de 1944, figurent les terres Maiheenui, Taatua, Hororue 2, Hauehu. Dans le groupe des frères et sœurs des enfants de Moerani, Teriiaetua n'a jamais eu d'enfant mais en adopta cinq au sens de « faaàmu ». On remarque que sur les cinq enfants adoptés: Hiro est un fils de son frère Teriiahoroa, Tereraiti (ou Teuraiti) est la fille de sa sœur Tiniharearii, et Albert est un fils de son frère Tihinamoerani. Les deux autres enfants adoptés, Irène et Ida sont des enfants des frères et sœurs de son conjoint Tapututaroa Tehahe.

Ci-dessous, le testament du 14 décembre 1962 de Mme Vve TEHAHE Tapututaroa née Teriiaetua PATII, le 22 mars 1891 à Tupua'i, décédée à Matura le 29 juillet 1966.

Lègue à: (que des enfants faaàmu)	Terres
Fils faaàmu Hiro PATII	1/2 Huueru 1, 1/2 Taniehu, Pahirere
Fille faaàmu Tererairi Hauata	1/2 Huueru 1, Oroa, 1/2 Ranihairi
Irène Chin	1/3 Huueru 2, 1/2 Matai
Ida Teinauri	1/3 Huueru 2, 1/2 Ranihairi
Albert Lucas	1/3 Huueru 2

On peut se demander pourquoi le partage judiciaire fut préféré au partage amiable ? Tetuataahitini et son frère Teriiahoroa étaient les deux seuls survivants des enfants de Moerani et étaient d'accord pour procéder au partage. Selon Teriiahoroa, leur père Moerani avait procédé à un partage verbal. Mais un des enfants de Uraoaraii représentant ses frères et sœurs ne semblait pas être d'accord avec sa tante. En 1976, Tetuahooahu TETUAURI, âgée de 61 ans, née le 29 septembre 1915 à Tupuai, fille de Teupooiva et de Uraoaraii PATII, veuve, neuf enfants, explique:

« Je ne suis pas au courant de la demande d'assistance judiciaire formulée par ma tante Tetuataahitini en vue d'une sortie d'indivision des terres à Tupuai. Il est exact que j'ai refusé le partage de ces biens car ma tante avait l'intention de vouloir s'approprier uniquement les parcelles de valeur. Je cite le cas de la terre « Tareta » dans la commune de Taahuaia ».

Deux ans plus tard, la procédure de partage judiciaire étant entamée, le tribunal de Papeete demande à ce qu'un partage soit fait entre les héritiers. Dans le jugement ADD de 1978 figurent toutes les terres de 1944 et de 1975 à l'exception de « Toroura 1 » déjà conservé en « *fenua fetii* » depuis 1944, « Taatua », terre par rapport à laquelle Tehetuahooahu et Tetuataahitini ne s'entendent pas, et de Hororue 2.

Un géomètre expert est alors chargé par le tribunal de procéder au partage lequel se rendra à Tupuai au mois de juin 1982. En lui-même, le partage se fit en deux étapes 1) permettre aux descendants des six enfants de disposer d'une terre située sur le littoral (tai) et une vers la montagne ou la vallée (uta). 2) respecter les occupations déjà faites de maisons, plantations dans l'attribution des terres. Pour les terres non occupées, les héritiers n'ont pas pu se mettre d'accord et ont procédé à un tirage au sort avec le concours du géomètre.

L'affaire Viriamu Hauata

Cette affaire est intéressante car bien qu'il est très peu d'affaire foncière dépassant le stade de la première instance aux Australes, cette affaire-ci allait prendre une autre tournure. Le tribunal par un jugement avant dire droit, ordonne le partage judiciaire des terres Ariri, Tepuna, Temapu, Ahumai, Tehavairoa, et Ini'iniora, tandis que la terre Tereinovaa était écarté du partage par Ani Hauata⁷.

Deux projets de partage de ces terres avaient alors été élaborés par le géomètre Davis Tuihani. Le premier projet attribuait préférentiellement une partie de la terre Ariri à la souche de Taroatuirani qui l'avait exploité. Ce dernier avait écrit un testament léguant la partie cultivée de Ariri à ses propres enfants en ligne directe. Ce premier projet prévoyait également l'attribution préférentielle d'une partie de la terre Tepuna à la souche Taihoteatuatinorau qui l'avait récemment mise en valeur. Cette partie là était habitée par Viriamu Hauata à son époque puis personne ne reconstruisit la maison familiale lorsqu'il mourut. Ce n'est que 3 ans auparavant (avant le partage judiciaire) qu'un enfant de Taihoteatuatinirau entreprit de reconstruire la maison familiale afin de s'y installer. En ce qui concerne les autres terres et les autres souches, un tirage au sort était demandé. Dans le second projet de partage, aucune attribution préférentielle n'était demandée et un tirage au sort intégral était souhaité.

Cette affaire se présentait au cours d'une tournée foraine à Tupuai en 1998 en compagnie du juge Philippe Trillaud et du greffier Henri Tetuanui. Il était normalement entendu que le juge allait procéder à un tirage au sort conformément au projet n° 1. Ce jour là, nous étions dans une salle municipale. Des bancs étaient disposés devant une table. Le juge et le greffier s'assirent d'un côté de la table tandis qu'un groupe d'environ vingt personnes, sans compter les enfants et les petits-enfants, s'assit sur les bancs. Certains, plus jeunes, étaient restés à l'extérieur de la salle. Il y avait en particulier William Tahiaata, âgé d'environ soixante cinq ans, fils aîné de Ani décédée en 1988, la jeune Emiline Hauata, fille de Tuhevatoaitavei,

7. T.C.I n° 1818-1392 ADD du 1^{er} octobre 1997.

qui représentait ses frères et ses sœurs ainsi que Tearoho'ohu, fille de Tinomona Hauata. Malgré le nombre important de personnes ce jour-là il n'y avait aucun représentant de la souche Taihoteatuatinirau qui demandait pourtant l'attribution préférentielle de la partie de la terre Tepuna, autrefois habitée par Viriamu Hauata. La plupart des enfants de Viriamu sont décédés, sauf Tauturapae et Tauariata.

ACRONYMES

ADD	Avant dire droit : jugement provisoire avant de dire le droit, et donc de se prononcer sur le fond
AF	Agent foncier (travaillant au SAT)
AT	Assemblée territoriale de Polynésie française
ATR	Maison anticyclonique subventionnée par le Territoire
BO	Bulletin officiel
CESC	Conseil économique social et culturel
CHEAM	Centre des hautes Études sur l'Afrique et l'Asie modernes
CNRS	Centre national de la Recherche scientifique
CPS	Commission du Pacifique Sud
DA	Décret d'application
EOF	Établissements français de l'Océanie
FAO	Food and Agricultural Organisation. Organisation des Nations unies pour l'Alimentation et l'Agriculture
ITSTAT	Institut territorial de la Statistique
JLP	Journal of Legal Pluralism
JO	Journal officiel
JOPF	Journal officiel de la Polynésie française
JPS	Journal of the Polynesian Society
LAJP	Laboratoire d'Anthropologie juridique de Paris
LS	London Missionary Society
ONG	Organisation non gouvernementale
ONU	Organisation des Nations unies
PGA	Plan Général d'Aménagement
PNG	Papouasie-Nouvelle-Guinée
RFO	Radio France Outre-mer
RIMaP	Régiment d'Infanterie de Marine du Pacifique
SAT	Service des Affaires des Terres (devenu aujourd'hui la division des Affaires aux Particuliers)
TGI	Tribunal de Grande Instance

TABLE DES CARTES, DES TABLEAUX ET DES FIGURES

Figure 1 : Carte des migrations polynésiennes.....	32
Figure 2 : Les cinq archipels de la Polynésie française.....	34
Figure 3 : Distance entre les Australes et Tahiti.....	36
Figure 4 : Tableau des mouvements de goélettes entre les Australes et Tahiti.....	58
Figure 5 : Déclaration du 7 mars 1881 concernant l'annexion de Rapa (Archives d'Outre-mer, carton A 91).....	84-85
Figure 6 : Tableau terminologique de la parenté consanguine.....	115
Figure 7 : Tableau du vocabulaire de l'alliance.....	116
Figure 8 : Schéma théorique des catégories de la parenté.....	137
Figure 9 : Schéma théorique des catégories de la parenté (Ottino, 1972, p. 408).....	137
Figure 10 : Extrait de la page 7 du livre des terres de Papati.....	142
Figure 11 : <i>Parau fenua</i> de Rimatara mentionnant les <i>ôfai ôtià</i> (extrait).....	158
Figure 12 : Tableau de la reconnaissance de propriété.....	178
Figure 13 : Tableau des revendiquants.....	184
Figure 14 : Tableau de revendication du groupement de Tau a Teriirere.....	187
Figure 15 : Tableau d'orientation des groupements de parenté.....	192
Figure 15 : La terre Tupuna : terre non revendiquée dans le cadre des terres revendiquées.....	244
Figure 16 : Les terres non revendiquées, les <i>ôpū</i> et le <i>tupuna</i> commun.....	246
Figure 17 : Schéma théorique des relations entre les collatéraux (entre les <i>ôpū tamarii</i>).....	256
Figure 18 : Une généalogie pertinente en fonction d'une terre donnée à Tupuai.....	259
Figure 19 : Un exemple de testament à Raivavae.....	269-270
Figure 20 : Certificat d'usage de la terre.....	285
Figure 21 : Schéma illustrant la notion de « réseau d'influence » au sens de Boissevain (1968).....	293
Figure 22 : Groupe de descendance de Tau a Teriirere, Raivavae.....	302
Figure 23 : Schéma illustrant les relations entre les valeurs.....	309
Figure 24 : Tableau du temps procédural (dossiers des Australes).....	335

INDEX ANALYTIQUE MANUSCRIT AUSTRALES

- absence 26, 33, 39, 96, 99, 106, 134, 140, 227, 238, 245, 252, 255, 260, 262, 291, 301, 305, 311, 326, 327, 335, 351, 352
- adoption 37, 135, 161, 260, 262, 311, 348
- alliance 43, 107, 116, 117, 120, 121, 125, 143, 152, 159, 161, 194, 214, 243, 275
- annexion 65, 77, 84, 85, 86, 87, 89, 95, 97, 99, 148, 163, 294
- anthropologie du droit 10, 15, 352
- ascendance 179, 188, 202, 290, 358
- âti 47, 354
- autorité 7, 21, 39, 42, 43, 44, 47, 48, 50, 60, 64, 65, 66, 68, 72, 73, 78, 79, 84, 88, 90, 94, 97, 100, 200, 201, 202, 226, 274, 276, 279, 284, 286, 287, 288, 289, 291, 292, 296, 308, 310, 318, 338, 339
- catégories socio-culturelles
- champ social semi-autonome 175, 202
- christianisme
- code civil 7, 8, 18, 91, 98, 161, 162, 164, 165, 193, 197, 211, 216, 217, 218, 219, 220, 222, 223, 254, 263, 267, 268, 298, 300, 301, 302, 305, 311, 325, 326, 327, 328, 330, 348, 349, 351, 357, 358
- cognatique ou indifférenciée 7, 16, 18, 21, 39, 46, 76, 63, 98
- commerce 17, 50, 53, 69
- conflits fonciers 82, 165, 175, 315
- conjoints 93, 114, 115, 116, 132, 186
- connaissance 9, 11, 39, 52, 72, 90, 112, 122, 125, 127, 194, 195, 211, 278, 279, 328, 356
- consanguinité 116
- consensus 8, 20, 100, 114, 118, 140, 147, 157, 212, 234, 235, 277, 280, 326, 338
- consommation
- corporation
- démographie 35
- degrés de parenté 221
- demis
- descendance 37, 65, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 131, 132, 133, 134, 135, 145, 146, 182, 183, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 205, 206, 209, 220, 229, 230, 232, 237, 247, 254, 275, 292, 296, 298, 300, 301, 302, 305, 327, 332, 347, 355, 358
- déviant
- droit canonique
- droits réels et droits potentiels
- droits latents 40
- durée 242, 251, 268, 304, 305, 321
- durée successorale
- durée procédurale
- économie 119
- église-temple 25, 42, 61, 62, 91, 144, 202, 247, 249, 278, 291, 313, 319, 320, 321, 329, 343, 355
- esprit gardien voir tâpaò
- état 17, 24, 25, 31, 64, 76, 79, 83, 88, 89, 91, 92, 99, 103, 146, 148, 149, 150, 151, 156, 160, 162, 164, 165, 166, 171, 183, 195, 196, 203, 205, 206, 215, 216, 218, 220, 222, 224, 235, 258, 263, 272, 276, 295, 302, 310, 321, 324, 326, 328, 337, 339, 340, 343, 345, 346, 355
- étranger 23, 85, 87, 121, 234, 343, 346
- exogamie 94
- faatura 199, 219, 255, 292, 312
- familles étendues 39, 42, 43, 46
- familles nucléaires 93, 95, 194
- fare tupuna 241, 242, 243, 244, 245, 251
- fatu tomite
- faufaa fetii 138, 139, 179, 227, 228, 229, 232, 355
- fetii 9, 26, 27, 42, 43, 75, 109, 117, 129, 130, 131, 132, 133, 136, 138, 139, 145, 147, 148, 155, 160, 161, 169, 176, 179, 181, 182, 183, 186, 188, 189, 190, 191, 192, 194, 195, 196, 198, 200, 201, 204, 205, 206, 207, 211, 212, 213, 216, 218, 219, 220, 221, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 249, 251, 255, 259, 260, 261, 262, 263, 265, 267, 271, 272, 275, 276, 279, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 298, 300, 301, 304, 305, 306, 307, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 320, 321, 325, 326, 331, 333, 334, 335, 336, 354, 355, 356
- généalogie 24, 104, 105, 117, 125, 129, 134,

- 147, 151, 152, 153, 183, 197, 198, 202, 204, 205, 206, 216, 219, 222, 257, 259, 289, 302, 355
- germains 8, 114, 134, 135, 146, 148, 179, 183, 197, 208, 209, 210, 219, 221, 231, 252, 266, 268, 270, 271, 273, 298, 305, 324, 356
- goëlette
- guerres 51, 65, 68, 111, 141
- groupements et catégories de descendance, voir ôpū, ôpū tamarii, ôpū fetii
- habitat ancien
- hawaïen 114
- hérédité 165, 198, 223, 335
- hiérarchie 31, 42, 43, 48, 94, 98, 208, 291, 298, 356
- hina 115, 135, 180, 184, 186, 187, 190, 191, 192, 197, 199, 201, 229, 237, 242, 251, 300
- histoire 9, 10, 20, 41, 52, 78, 79, 103, 104, 105, 106, 108, 109, 110, 113, 117, 118, 126, 140, 147, 152, 164, 194, 195, 196, 198, 200, 201, 203, 204, 205, 210, 215, 224, 259, 276, 279, 290, 291, 310, 316, 333, 343, 344, 354, 358
- idéologie 159, 207, 209, 262, 273, 296, 333, 358
- inceste 7, 75, 93, 192, 296
- indifférencié 18, 40, 135, 171, 247, 272, 319
- indivision 7, 8, 17, 155, 156, 165, 166, 202, 203, 263, 267, 271, 291, 299, 316, 327, 333, 334
- livres de familles, voir puta tupuna
- livres des généalogie, voir puta tuatâpapaaraa
- livre des terres, voir puta fenua
- māohi 218, 220, 292, 355
- marae 34, 35, 37, 38, 39, 41, 42, 43, 45, 46, 52, 62, 108, 113, 212, 247, 275, 327, 348, 354, 355
- mariage 37, 68, 75, 87, 120, 122, 124, 161, 192, 217, 254, 255, 301, 313
- minimaliste 162, 166, 187, 240, 291, 334
- missionnaires 19, 24, 31, 47, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 58, 59, 60, 61, 62, 64, 65, 68, 75, 77, 78, 93, 95, 96, 100, 104, 279, 286, 354
- mobilité 195, 210, 273, 309
- modèle 18, 21, 32, 34, 35, 46, 90, 97, 147, 163, 193, 236, 239, 303, 323, 339, 340, 345, 346, 347, 348
- noms 22, 42, 45, 46, 61, 66, 99, 108, 109, 118, 122, 123, 124, 125, 132, 139, 156, 160, 164, 170, 195, 197, 200, 218, 235, 278, 289, 316
- officiel/non officiel 57, 60, 84, 92, 99, 103, 176, 189, 193, 197, 201, 210, 211, 212, 215, 217, 234, 237, 239, 240, 245, 251, 252, 263, 270, 291, 298, 300, 301, 303, 307, 309, 313, 316, 318, 323, 324, 326, 331, 333, 334, 341, 356, 357
- ôpū 8, 9, 26, 38, 42, 43, 46, 47, 48, 50, 94, 97, 104, 117, 118, 119, 120, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 139, 140, 141, 144, 145, 146, 147, 148, 155, 156, 160, 161, 165, 169, 176, 181, 182, 183, 185, 186, 187, 189, 190, 191, 192, 194, 195, 196, 197, 198, 200, 201, 204, 207, 209, 210, 211, 212, 213, 215, 216, 217, 219, 220, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 259, 260, 261, 262, 263, 354, 355, 356
- ôpū fetii 9, 42, 43, 117, 129, 130, 131, 132, 133, 135, 136, 139, 145, 147, 148, 155, 160, 161, 169, 176, 181, 182, 183, 186, 189, 190, 191, 192, 194, 195, 196, 198, 200, 201, 204, 205, 206, 207, 211, 212, 213, 216, 218, 219, 220, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 244, 245, 246, 247, 249, 251, 255, 259, 261, 262, 263, 265, 267, 271, 272, 275, 276, 279, 288, 289, 291, 293, 294, 295, 298, 300, 301, 304, 305, 306, 307, 310, 311, 312, 314, 315, 316, 320, 321, 325, 326, 331, 333, 334, 335, 336, 356
- ôpū tamarii 133, 134, 135, 136, 139, 146, 148, 155, 160, 161, 176, 182, 185, 186, 187, 189, 190, 191, 192, 194, 195, 196, 197, 204, 207, 209, 211, 215, 219, 227, 228, 230, 231, 232, 233, 234, 237, 238, 241, 242, 246, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 259, 260, 261, 262, 263,

- 264, 265, 267, 268, 270, 271, 272, 275, 276, 287, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 297, 298, 304, 305, 307, 314, 315, 316, 317, 318, 321, 325, 326, 331, 332, 334, 335, 356
- originaire 122, 124, 180, 239, 241, 357
- parenté 16, 17, 18, 21, 22, 31, 36, 37, 38, 41, 43, 44, 46, 47, 50, 85, 94, 104, 114, 115, 116, 117, 125, 127, 129, 131, 133, 134, 135, 137, 140, 147, 149, 161, 171, 175, 176, 180, 181, 184, 187, 188, 189, 191, 192, 193, 207, 208, 209, 216, 219, 221, 236, 246, 247, 265, 271, 272, 275, 279, 281, 286, 295, 296, 310, 311, 321, 322, 324, 325, 327, 329, 332, 333, 340, 343, 344, 345, 351, 356
- politique 17, 25, 35, 43, 50, 60, 61, 62, 64, 65, 66, 67, 69, 74, 77, 78, 79, 82, 85, 88, 89, 91, 92, 94, 113, 114, 129, 164, 189, 247, 275, 284, 320, 338, 345
- population 24, 51, 52, 54, 55, 56, 57, 59, 60, 61, 62, 64, 65, 66, 68, 72, 79, 94, 95, 100, 106, 110, 128, 151, 154, 213, 225, 283, 289, 296, 297, 312, 332, 343, 355
- propriété 4, 7, 22, 25, 40, 69, 71, 77, 80, 82, 83, 87, 88, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 98, 99, 113, 118, 123, 128, 135, 146, 150, 155, 156, 157, 159, 162, 165, 166, 167, 168, 171, 172, 177, 178, 179, 180, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 190, 193, 194, 199, 200, 204, 214, 220, 225, 226, 237, 240, 242, 245, 249, 257, 263, 264, 265, 267, 271, 272, 287, 288, 298, 299, 303, 304, 307, 309, 319, 320, 321, 324, 326, 327, 328, 331, 332, 333, 338, 346, 347, 352, 356
- protectorat 60, 65, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 85, 86, 87, 279, 294
- puta fenua 118, 127, 148, 153
- puta tuatâpaparaa
- puta tupuna 44, 46, 106, 107, 108, 110, 113, 133, 134, 154, 195, 196, 356
- raivavae 9, 10, 22, 25, 27, 33, 35, 37, 38, 44, 45, 47, 48, 49, 51, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 67, 78, 79, 80, 81, 82, 85, 89, 90, 92, 93, 95, 98, 99, 108, 118, 129, 150, 151, 153, 178, 181, 183, 184, 186, 187, 191, 195, 197, 205, 211, 215, 216, 220, 224, 229, 230, 233, 234, 235, 237, 238, 240, 248, 250, 261, 263, 264, 268, 269, 270, 271, 272, 275, 277, 284, 287, 288, 298, 300, 302, 307, 313, 330, 332, 335, 354
- ramage 46, 47, 50, 59, 63, 65, 66, 67, 68, 73, 74, 79, 82, 88, 93, 94, 98, 107, 110, 129, 131, 132, 139, 145, 147, 148, 149, 193, 233, 247, 251, 252, 277, 278, 288, 348, 351, 354, 356
- rapa 9, 21, 22, 27, 33, 34, 35, 38, 39, 40, 44, 47, 48, 49, 51, 52, 53, 54, 55, 57, 58, 59, 61, 63, 64, 65, 66, 68, 72, 75, 78, 81, 82, 84, 85, 87, 89, 95, 98, 9, 125, 151, 193, 194, 212, 213, 214, 223, 224, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 286, 288, 295, 296, 297, 302, 303, 306, 307, 322, 332, 336, 357
- représentation 4, 18, 77, 89, 103, 155, 156, 157, 198, 217, 221, 270, 281, 302, 341, 352
- réseaux 292, 293
- résidences 40
- revendications foncières 7, 15, 21, 22, 92, 94, 103, 133, 162, 176, 177, 187, 188, 194, 205, 217, 245, 274, 275, 276, 315, 334, 338
- minimaliste
- rimatara 9, 10, 22, 33, 35, 41, 47, 49, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 63, 65, 66, 67, 78, 85, 86, 89, 95, 96, 98, 99, 108, 113, 118, 123, 124, 125, 127, 128, 129, 147, 148, 150, 151, 153, 156, 158, 167, 178, 180, 181, 184, 186, 190, 196, 210, 216, 218, 224, 226, 228, 237, 242, 245, 248, 254, 268, 275, 294, 298, 299, 304, 312, 313, 331, 335, 354
- rututu 9, 10, 22, 25, 26, 27, 33, 35, 38, 39, 40, 41, 42, 44, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 62, 63, 65, 66, 67, 68, 69, 72, 75, 78, 79, 85, 86, 87, 88, 89, 95, 96, 98, 99, 105, 106, 107, 108, 110, 111, 112, 113, 118, 124, 125, 127, 128, 129, 130, 133, 141, 144, 145, 146, 147, 148, 150, 151, 153, 155, 157, 164, 167, 168, 170, 171, 178, 179, 181, 183, 184, 185, 186, 190, 191, 192, 198, 200, 201, 210, 212, 215, 216, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 231, 233, 237, 238, 240, 242, 245, 248, 249, 250, 268, 271, 272, 275, 277, 281, 294, 298, 303, 304, 305, 312, 313, 319, 320, 328, 331, 335, 354

sang 40, 87, 134, 189, 219, 220, 231, 259,
261, 262, 264, 265, 267, 273, 316, 355, 358

siblings 134

taata haapaò

taata tiaàu

tahuà 295, 317, 354

taureàreà 357

tavana 84, 85

terres 7, 15, 20, 22, 23, 24, 37, 38, 39, 40,
42, 45, 47, 50, 57, 59, 60, 63, 69, 72, 74, 77,
79, 80, 83, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 98,
99, 104, 105, 106, 108, 110, 111, 112, 114,
117, 118, 120, 122, 123, 125, 127, 128, 129,
130, 131, 132, 133, 134, 135, 138, 139, 140,
142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150,
151, 152, 153, 154, 155, 157, 159, 164, 165,
166, 168, 169, 170, 171, 172, 177, 179, 180,
181, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190,
191, 193, 194, 197, 198, 199, 200, 201, 203,
204, 205, 212, 216, 218, 219, 220, 221, 222,
223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230,
231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238,
239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246,
247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254,
255, 257, 260, 261, 262, 263, 264, 265,
266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 351, 354,
356, 357

tupuai 9, 10, 22, 24, 26, 33, 35, 37, 38, 41,
43, 44, 47, 48, 50, 51, 53, 54, 55, 56, 57, 58,
59, 60, 61, 63, 64, 65, 67, 75, 78, 79, 80, 81,
82, 85, 88, 90, 92, 93, 94, 95, 98, 99, 109,
128, 150, 151, 167, 178, 179, 181, 184, 185,
191, 197, 201, 202, 203, 204, 210, 212, 213,
214, 215, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236,
237, 241, 242, 244, 245, 246, 247, 250, 251,
254, 256, 259, 260, 267, 271, 272, 275,
276, 288, 294, 306, 307, 310, 312, 313, 316,
317, 319, 329, 330, 335, 354

village 22, 47, 62, 63, 66, 73, 74, 79, 81, 88,
108, 152, 194, 200, 214, 241, 242, 244, 283,
319

INDEX DES NOMS DE PERSONNES LES PLUS SOUVENT CITÉS DANS LE TEXTE

- ALVES Simplicio 183, 192, 335
 ALVES Philomène (Vaiata)
 Anau 187, 300
 ARUITI 127
 FARETUAIPEETAU Tehanauarii ou Tehaunaurii 179, 185, 191, 246, 267, 271
 HAUATA Opura
 HAUATA Viriamu 181, 182, 185, 191, 242, 275, 276
 HAUATA Emiline
 de HAUATA Tinomona
 HAUATA Tearohohu, Tearo
 HAUPUNUI Elisepa 257
 HAUTI Vahinearii 229, 230, 237, 298
 HOTU Tahito 191
 HOTU Teoi
 HOTU Ariurii
 HOTU Ranituhiarii
 HURAHITIA Natapu 127
 IOANE Tuaipe 124, 125, 168, 169, 180, 181, 190, 245
 KAUTAI 232, 233, 262, 264
 LENOIR Tua
 LENOIR Camille 193, 228, 271
 LENOIR Marona
 LENOIR Maurice
 LENOIR Eva
 LENOIR Hatara
 LENOIR Reupena
 LENOIR Tumoe
 LENOIR Temataupoo
 LENOIR Irène
 LENOIR Tera
 MAHAA => 178, 184, 186, 187, 216
 MAHAA Taitoa 178, 184, 186
 MAHAA Araifenua
 MAHAA Haatani
 MAHAA Maro alias Aie
 MAIRAU Maimoa 127, 153
 MAIRAU Tuatomo 224
 MAIRAU Taaroa 198, 225
 MAIRAU Rua
 MAIRAU Niua
 MANATE 110, 123, 124, 130, 245
 MARU Manuera
 NAMATA 284
 NARORO 124, 180
 OPETA Apono 183, 229
 OPETA Papaimoana 38, 44, 47, 48, 60, 61, 62, 183, 191, 229, 230
 OPETA Ripoi
 OPUU Aui 153
 OPUU Oavi 169
 OPUU Oaui 170, 172, 298
 PAIRAI Marotoa 132
 PARAI Apouira 132
 PAIRAI Terii 131, 132, 138, 139
 PARAI Urarauarii 132
 PAIRAI Tororoaiarii 132
 PARAU Peniomina 144
 PARAU Théodore 171
 PATII =>
 PATII Teriihoroa
 PATII Taurere
 PATII Tanearaia
 PATII Tehinaimihia
 PATII Moerani 185, 191
 PATII Tetuotaahitini
 PATII Teriihoroa
 PATII Teupooiva
 PATII Uraaroarii
 PITA => 123, 169, 171
 Eta PITA
 POETAI, POHETAI, => 108, 122, 123, 124, 143, 150, 178, 183, 184, 185, 190, 191, 195, 228, 229, 237, 239, 241, 245, 304, 319, 335
 POETAI OU POHETAI Manarii Rooteapua dit aussi Teriimana ou Teriitemana
 POETAI Titiona
 POETAI Aniva, fils de Titiona POETAI et de Teirirai
 TAAE
 POROI Tanenu
 ROOMATAROA Tafai 130, 138
 TAMAITITAHIO 187, 300
 TAMATA 87, 229, 300
 TAPARE Toia 183, 229
 TAPUTU 127, 130, 153, 168, 169
 TAPUTU Iro 168

TAPUTU Tehoutearii 168
 TAPUTU Ioane 168
 TAPUTU Tetauru 168
 TAPUTU Uraora 168, 172, 184
 TARINA Aperahama 125, 180, 245
 TARINA Tapita;
 TARINA Rovi
 TARINA Titi
 TARINA Tapeta
 TARINA Teinaotea
 TARINA Tepapa
 TAVITA 133, 155, 197, 205, 206, 211, 216, 217,
 219, 220, 222, 224, 234, 235, 287, 288, 289,
 290, 292, 294, 307, 314, 315, 335
 TEAI 144, 153
 TEARIIHAUMATANI Tauamanu
 TEAURAI Nuumaohetara
 TEAUROA 105, 106, 107, 110, 111, 112, 141, 231,
 245, 320
 TEHOHIRI Camélia
 TEHOHIRI Gaston
 TEIHO 196, 218, 257, 259, 260, 299
 TEINAURI Poterani 170, 183
 TEINAURI Ateatea i te Paparaara
 TEINAORE Tere (Papati) 127, 133, 153, 154
 TEINAORE Naea 87, 183
 TEIRIRAI Taae
 TERIIHAUMATANI Tauamanu 237
 TERIIHAUMATANI Teroro 237
 TERIIHAUMATANI Teraharepeetau
 TEHANAUNARII Faretuaipeetau
 TEINAORE Moea
 TEINAORE Nanea
 TERIIHAUMATANI Teroro
 TERIIRERE=> 178, 184, 186, 187, 191, 229, 230,
 300, 302
 Tau 44, 75
 TAU a Teriirere dit TAU a Tauha
 TAU Tamaititahio
 TAU Tooiti
 Tau Anau
 TAU Tamata 67
 TAU Opeta
 TETUAURI Tetuahooahu

TABLE DES MATIÈRES

Préface.....7
 Remerciements9

1 - Objet, Problématiques, Cadre théorique.....15
 Introduction : la question foncière.15
 L'objet de la recherche.....18
 Questions d'étapes.....21
 Conventions d'écriture26

**PARTIE I : CONTINUITÉS ET CHANGEMENTS
 DANS LES ÎLES AUSTRALES.....26**

2 - La société ancienne :
la dynamique de la structure sociale31
 Position de la question.....31
 L'origine des sociétés polynésiennes.31
 Espace géographique des Australes.....33
 L'archéologie des Australes34
 La société ancienne :
 l'archipel de la Société et celui des Australes36
 Les unités sociales.....36
 Les congrégations de parenté37
 Marae mataëinaa41
 Les hiérarchies sociales aux Australes.....47

3 - Les bouleversements de l'organisation sociale :
les contacts, les épidémies, le commerce.50
 Position de la question.....50
 Les bouleversements de la société50
 Les sociétés des Australes à l'époque des contacts
 et les conversions religieuses.....50
 Les effondrements démographiques.....55
 Les premiers échanges commerciaux.....57
 Tendances démographiques.....59
 Une nouvelle organisation politique, économique et religieuse.....64
 La codification des règles.64
 Une nouvelle régulation normative.....67
 La régulation des conflits.....69
 Transformation de l'autorité72
 Conclusion76

4 - L'irruption de nouvelles références normatives étatiques aux Australes.....	77
Position de la question.....	77
L'influence étatique aux Australes.....	78
Les protectorats	78
Les annexions (1880 à 1900)	82
Les modifications des codes de lois du fait de l'annexion	86
Les lois foncières dans l'archipel des îles Australes.	89
Introduction.....	89
Tupuai et Raivavae	90
Rurutu et Rimatara.....	95
Rapa.....	98
Conclusion.....	100

**PARTIE II : L'ORGANISATION LOCALE DES RELATIONS
FONCIÈRES CONTEMPORAINES.IOI**

5 - Les modes de production locale de l'histoire.....	103
L'histoire du point de vue de la régulation autonome :	
les types de récits et leur parcours	103
Les noms propres	109
La conflictualité des versions de l'histoire.	110
Les revendications de Peva Iti	111
6 - La production locale du consensus.....	114
Introduction	114
Les termes formels de la parenté.....	114
Les termes de la parenté consanguine.....	115
Le vocabulaire de l'alliance.....	116
La production locale de l'origine.....	116
La hiérarchisation des rapports sociaux et des groupements localisés.....	127
La chefferie.....	127
L'appareillage des groupements de parents	129
Une comparaison	134
La notion de « <i>faufaa fetii</i> ».....	138
La transmutation locale des arrangements fonciers.....	140
« <i>Fenua hōroà</i> » ou don de terre.....	140
L'échange de terre ou « <i>fenua tau</i> ou <i>tauiraa</i> ».....	143
La vente ou « <i>fenua hoo</i> ».....	144
Conclusion.....	147

7 - Le maillage administratif des terres et des personnes.....	149
Une catégorisation étatique des terres	150
La superposition des légitimités.....	153
Le symbolisme de l'origine	155
Les bornes : ôfai ôtià	156
L'«utilité» des échanges de terres	159
L'état civil ou le jeu contemporain sur l'identité.....	160

8 - L'organisation étatique des revendications foncières.....	162
L'intervention étatique : quelle influence ?.....	163
Les enquêtes de justice foraine aux Australes.....	167
Taputu contre Taputu	168
Opuu contre Opuu	169

**PARTIE III : LES RELATIONS FONCIÈRES AUJOURD'HUI
DANS LA RÉGION DES AUSTRALES.173**

9 - Les différentes temporalités constitutives du champ social	176
La reconnaissance de propriété au niveau d'un Tupuna	179
La reconnaissance de propriété au niveau d'un « <i>metua rāâu</i> »	180
La reconnaissance de propriété au niveau d'un <i>metua</i>	183
Le cas des revendiquants « <i>tamarii</i> »	184
Le cas des revendiquants « <i>mootua</i> ».....	185
Les catégories culturelles.....	188
L'intervention sur la scène publique et ses déterminants culturels.....	194
Les enjeux de la transmission du savoir généalogique.	194
L'intervention sur la scène publique.....	197
La position des descendants vis-a-vis des relations collatérales : respect, savoir et revendication.	199
L'inégalité dans le savoir et les difficultés pour établir une généalogie officielle.....	204

10 - Les interactions des temporalités : filiation et parenté.....	207
L'autonomie locale des normes de filiation aujourd'hui	207
La filiation des « <i>tupuna mau</i> »	209
Antagonisme des <i>tupuna mau</i> et des normes officielles	210
Les <i>tupuna</i> dont on n'hérite pas.....	227

11 - Les interactions des temporalités :	
terres et filiation	236
La résidence	236
Les processus normatifs liés aux catégories de terres dans les champs sociaux	239
Les terres revendiquées et partagées	240
Les terres non-partagées dans le cadre des terres revendiquées ..	241
Les terres non-revendiquées.....	245
Du fait de l'appropriation avec d'autres <i>ôpū</i>	245
Les terres communautaires	248
Du fait d'un don lié à un statut.....	248
Les terres qui posent un problème de type économique	250
Les terres qui posent un problème de filiation	251
Respect et autonomie des <i>ôpū tamarii</i>	253
Entre plusieurs <i>ôpū tamarii</i> :	
la double face de la thématique du respect	254
L'autonomie relative du <i>ôpū tamarii</i>	261
Conclusion intermédiaire sur les <i>ôpū tamarii</i>	264
Les usages du testament (<i>parau tutuu</i>)	266
Conclusion.....	272
12 - La régulation non-étatique	
de l'autorité et des statuts	274
Les relations collatérales et le matahiapo.....	275
Rapa.....	276
Tiàau : les administrateurs des terres du <i>ôpū</i>	277
Les <i>toohitu</i> anciens et les <i>toohitu</i> modernes	279
Processus d'élection des <i>toohitu</i>	280
Le <i>matahiapo</i> : fonction symbolique.....	281
Le fonctionnement normal des institutions foncières à Rapa	282
Les tensions portant sur l'autorité des <i>Matahiapo</i>	286
Le contrôle social.....	289
La mobilisation de l'opinion publique.....	295
L'accommodation.....	297
L'accommodation aux règles étatiques de filiation antagonistes ..	297
Le <i>āitau</i> et la filiation	298
Le <i>tōmite</i> et la filiation.....	300
La filiation à Rapa et le droit étatique.....	302
L'accommodation au cadastre.....	303
L'accommodation vue comme une « action sociale »	306

13 - La régulation locale des conflits	309
Introduction	309
La stratégie de l'évitement	310
La dynamique des normes.....	311
La non-unicité de la succession	315
Conflit sur la notion de « don »	319
Disjonction et conflits : conclusion.....	321
14 - Un droit foncier autochtone en devenir	324
Un droit foncier autochtone indéterminé.....	324
Tension(s) entre droit d'usage et droit de propriété.....	328
L'organisation étatique dans le maëlstrom	332
Conclusion.....	336
15 - Conclusion générale	339
16 - Postface	343
17 - Glossaire	354
18 - Bibliographie	359
19 - Annexes	372
Annexe 1: Tableau démographique des Australes.....	372
Annexe 2: Liste des dossiers étudiés au Service des Affaires de Terre.....	374
Dossiers des Australes	374
Dossiers consultés dans le reste de la Polynésie.....	376
Annexe 3 : Cas judiciaires discutés dans ce travail	378
20 Acronymes	398
21 Table des cartes, des tableaux et des figures	399
22 Index analytique	400
21 Index des noms de personnes	404
22 Table des matières	406

ÉDITIONS Au vent des îles

<i>Teahupoo. La vague mythique de Tahiti</i>	TIM MCKENNA
<i>France / All Blacks. 100 ans de rencontres</i>	IAN BORTHWICK
<i>La cuisine de Tahiti d'hier et d'aujourd'hui</i>	LISA MAIRAI BELLAIS

Littératures du Pacifique

<i>Gaad night friend</i>	NICOLAS KURTOVITCH
<i>L'Arbre à pain</i>	CÉLESTINE HITIURA VAITE
<i>Frangipanier</i>	CÉLESTINE HITIURA VAITE
<i>Tiare</i>	CÉLESTINE HITIURA VAITE
<i>Matamimi</i>	ARI'IRAU
<i>Festival des miracles</i>	ALICE TAWHAI
<i>Passage de Vénus</i>	ROWAN METCALFE
<i>Électrique cité</i>	PATRICIA GRACE
<i>Le Baiser de la mangue</i>	ALBERT WENDT
<i>Les Yeux volés</i>	PATRICIA GRACE
<i>Le Roi absent</i>	MOETAI BROTHESON
<i>Le Cri de l'acacia</i>	CLAUDINE JACQUES
<i>L'Île des rêves écrasés</i>	CHANTAL SPITZ
<i>Les Heures italiennes</i>	NICOLAS KURTOVITCH
<i>Bulibasha. Roi des gitans</i>	WITI IHIMAERA
<i>Qui suis-je ?</i>	ANITA HEISS
<i>La Chanson du Papillon</i>	TERRI JANKE
<i>Good night friend</i>	NICOLAS KURTOVITCH
<i>Le Témoin des Salomon</i>	MARC DE GOUVENAIN
<i>Indolents compagnons de voyage</i>	JOËL SIMON
<i>Le Rêve du collectionneur</i>	PIERRE FURLAN

Culture océanienne

<i>Politique et religion à Tahiti</i>	BRUNO SAURA
<i>La bombe française dans le Pacifique</i>	JEAN-MARC REGNAULT
<i>Jacques-Antoine Moerenhout</i>	PAUL DE DECKKER
<i>Pouvonaa a Oopa</i>	BRUNO SAURA
<i>Francis Sanford à cœur ouvert</i>	YVES HAUPERT
<i>Lieux-dits d'un malentendu culturel</i>	BERNARD RIGO
<i>Tergiversations et rêveries de l'écriture orale</i>	FLORA DEVATINE
<i>De la conquête à l'exode [tomes 1 & 2]</i>	PIERRE-YVES TOULLELAN, BERNARD GILLE
<i>Archéologie - Esquisse d'un bilan critique</i>	ÉRIC CONTE
<i>Des langues et des hommes</i>	LOUISE PELTZER
<i>Chronologie des événements politiques, sociaux et culturels de Tahiti et des archipels de la Polynésie française</i>	LOUISE PELTZER
<i>De l'écriture ou corps [Bulletin du LARSH n° 1]</i>	OUVRAGE COLLECTIF
<i>L'espace-temps [Bulletin du LARSH n° 2]</i>	OUVRAGE COLLECTIF
<i>Tinita. La communauté chinoise de Tahiti</i>	BRUNO SAURA
<i>1791 Le voyage du Cope Marchand.</i>	DOILE GANNIER, CÉCILE PICQUOIN
<i>Fenua Enata, la terre des hommes</i>	PATRICK CHASTEL
<i>Tahiti 1768 : jeunes filles en pleurs. La face cachée des premiers contacts et la naissance du mythe occidental</i>	SERGE TCHERKÉZOFF
<i>Des Tahitiens et des Français</i>	BRUNO SAURA
<i>Vanikora. Journal d'un médecin légiste sur «l'île du Malheur» où périt Lapérouse</i>	ÉTIENNE BEAUMONT
<i>La domination des femmes à Tahiti</i>	
<i>Des violences envers les femmes au discours du patriarcat</i>	PATRICK CERF
<i>Tahua, tohunga, kahuna. Le monde polynésien des sains traditionnels</i>	SIMONE GRAND
<i>Tahiti mo'ohi. Culture, identité», religion et nationalisme en Polynésie française</i>	BRUNO SAURA

Les Guides du grand Océan

L'île de Pâques DANIEL PARDDN

Terres d'Océanie

Aotearoa, Nouvelle-Zélande. Le pays au long nuage blanc MICHEL LEXTREY

Nature et environnement d'Océanie

Guide des poissons de Tahiti et ses îles PH. BACCHET, Y. LEFÈVRE, T. ZYSMAN

Guide des fruits de Tahiti et ses îles DANIEL PARDDN

Algues de Polynésie française CLAUDE PAYRI

Guide de la faune marine dangereuse d'Océanie CLAUDE MAILLAUD

Guide des arbres de Polynésie française J.-F. BUTAUD, J. GÉRARD, D. GUIBAL

Culture Pacifique

Archéologie chez les Taipi PIERRE OTTINO-GARANGER

Roger Parry, 1932. Au-delà du mythe tahitien VÉRONIQUE MU-LIEPMANN

Va'a La pirogue polynésienne COLLECTIF

Les tambours de l'aubli PASCALE BONNEMÈRE ET PIERRE LEMONNIER

ARTS & ARTISANATS DE POLYNÉSIE FRANÇAISE

Sculpture V. MU-LIEPMANN & L. MILLEDROGUES

Bibliothèque océanienne

Souvenirs d'un vieux Normand. Récit de ma vie d'aventures et de navigation W. LEBLANC

Images de Polynésie

Îles et lumières PHILIPPE BACCHET

Rangiroa sous le signe du poisson YVES LEFÈVRE

Le temps d'un heiva CHRYSTELLE JAHAN

C'est une terre mō'ohi MICHEL CHANSIN

Polynésie P'TITLOUIS

Te Hine Manea JOHN STEMBER

Nouvelles du Pacifique

Chiens d'atolls et autres nouvelles polynésiennes CHANTAL KERDILÈS

Le sourire du tiki PATRICK CHASTEL & PHILIPPE LEMAIRE

Nouvelle vague OUVRAGE COLLECTIF

Le lundi matin c'est dur pour tout le monde JEAN OUDAY

Romans

Lettre à Poutoveri LOUISE PELTZER

Itinéraire polynésien CHANTAL KERDILÈS

Voyance sous les tropiques CHANTAL KERDILÈS

Atolls songlants GILLES DE MONTENARS

La Tavana VAEMA TEIKIMATUA

La maison de Taunoo CLAIRE GUILLON RAYNAL

Trois papiers aux clous MARC FRÉMY

Jean des îles RENÉ GARENNE

Regards JEAN-CLAUDE LAMA

Ariai VAIRAUMATI NO RA'IA TEA

Le coureur d'atolls JEAN-PIERRE MARQUANT

Maana Blues ANNE-CATHERINE BLANC

L'arbre à pain CÉLESTINE HITIURA VAITE

Matisse, le voyage en Polynésie PAULE LAUDON

Yucca City Blues CHANTAL KERDILÈS

Hutu Pāinu MARIE-CLAUDE TESSIER-LANDGRAFF

Opération TNT CHRISTIAN HYVERNAT

<i>Mangareva</i>	LUCAS PAEAMARA
<i>Ātea raa, voyages inattendus</i>	MARIE-CLAUDE TESSIER-LANDGRAFF
<i>Meherio</i>	MICHEL BLUM
<i>Les histoires d'Odette</i>	ODETTE TEIPOITE MARAMA FROGIER

Collection Surval

<i>Te Fare, architecture tropicale de Tahiti</i>	JEAN-LOUIS SAQUET
<i>Perles de Tahiti</i>	JEAN-LOUIS SAQUET, JEAN-FRANÇOIS DILHAN
<i>Tereraa</i>	ÉRIC CONTE
<i>Orama Nui, la Polynésie vue de l'espace</i>	LIONEL LOUBERSAC
<i>Manu, les aiseaux de Palynésie</i>	SOCIÉTÉ D'ORNITHOLOGIE DE POLYNÉSIE FRANÇAISE
<i>Baleines & dauphins</i>	ALEXANDRE GANNIER
<i>La danse</i>	MARION FAYN
<i>Le cocotier</i>	ANNE JANKÉLIOWITCH
<i>Mano'i</i>	

Jeunesse

<i>Ce petit curieux de margouillat</i>	GOTZ & ÉRIC CAMISULLIS
<i>Oico des îles</i>	JEAN-LOUIS SAQUET
<i>L'expression corporelle à l'écale</i>	PASCAL GOURDON
<i>Tamariata, l'enfant nuage</i>	SYDÉLIA & PATRICE GUIRAO
<i>Mon amie la raie</i>	ISABELLE HOARAU & VIRGINIE LAGRANGE
<i>Les jumeaux du Temehani</i>	ODETTE TEIPOITE MARAMA FROGIER & HUREN
<i>Teiki & Moetai</i>	PATRICK CHASTEL & CATHERINE CHAVAILLON
<i>Fa'a'amu - Le petit secret de la nuit</i>	ROXANE GALLIEZ & NICOLAS BERNIER
<i>Te Pauma</i>	ÉDITH MARAEA & CORINNE CIMERMAN
<i>La tête à Coco</i>	CATHERINE VILLADIER & NICOLAS BERNIER
<i>L'alliance mā'ohi</i>	VIRGIL HAOA & GOTZ
<i>Pito Mā I, Pito Mā II, Pito Mā III, Pito Mā IV, Pito Mā V</i>	GOTZ
<i>La femme-oiseau</i>	VALÉRIE GOBRAIT & JONTHAN MENCARELLI

Divers

<i>Le petit lexique du parler local</i>	OLIVIER BAUER
<i>Magazine TotuArt n^{os} 1, 2 & 3</i>	OUVRAGE COLLECTIF
<i>Lagon gourmet</i>	MAX COSTE

Éditions Au vent des îles - BP 5670 - 98716 Piraé - Tahiti - Polynésie française
3615ELECTRE code éditeur : 2-909790 / 2-915654
mail@auventdesiles.pf — www.auventdesiles.pf

Imprimé en Chine par Printplus Limited
Photocomposition : Scoop Tahiti
1^{re} édition
Dépôt légal 3^e trimestre 2009
ISBN 978-2-9156-5441-7
© Au vent des îles 2009

T A M A T O A B A M B R I D G E

La terre dans l'archipel des Australes

Étude du pluralisme juridique et culturel en matière foncière

Cet ouvrage analyse des sujets et des questions souvent abordés de manière indépendante dans la littérature existante. Les questions des identités, de la parenté, du foncier, du pluralisme juridique et culturel et de la construction de l'État sont examinées de manière concomitante. Cette approche permet à des décideurs, aux étudiants et aux spécialistes des questions foncières dans le Pacifique d'appréhender les enjeux fonciers et de réfléchir à des solutions en matière de gestion du foncier, tenant compte de la complexité des situations contemporaines postcoloniales. En raison de la méthodologie utilisée (l'observation participante, la recherche d'archives et les indicateurs spécifiques à l'anthropologie du droit) et des thèmes abordés, ce travail monographique constitue un cas d'école. Il permet de restituer de manière dynamique la complexité des rapports entre identité, société et foncier dans le Pacifique. Il confronte ses résultats de recherche avec ceux des travaux anglophones dans le Pacifique (en Papouasie-Nouvelle-Guinée, aux Salomon, en Nouvelle-Zélande, à Fidji, Tonga, Samoa). Ce livre est la première grande synthèse des questions foncières en Polynésie française, analysées sous l'angle de la catégorie des acteurs locaux. Il permet de comprendre en quoi les solutions juridiques institutionnelles à venir sont vouées à l'échec si les représentations, les discours et les pratiques des familles élargies ne sont pas pris en compte dans le Pacifique Sud.

Couverture : photo. Philippe Bacchet

Tamatoa Bambridge est chargé de recherche au CNRS. Il travaille notamment sur les questions foncières et environnementales dans le champ de l'anthropologie du droit. Il étudie actuellement les rapports entre savoirs et biodiversité en collaboration avec l'Institut de Recherche pour le Développement (IRD) via les programmes de recherche ANR-GAUIS (Gouvernance des Aires marines protégées) et CRISP-GERSA (IRD-CNRS) dans le Pacifique. L'auteur a abondamment publié depuis dix ans sur ces différents thèmes dans des ouvrages et revues francophones et anglophones.


AU VENT DES ÎLES
ÉDITIONS - PARAITRE


IRD
ÉDITIONS

33 €

ISBN 978-2-9156-5441-7



9 782915 654417