

# TERRE, ESPACE, TERRITOIRE EN TAHITIEN CONTEMPORAIN QUELQUES REMARQUES

JEAN-FRANÇOIS BARÉ

Il s'agit ici de commenter quelques aspects lexicaux du tahitien contemporain relatifs à l'espace et à la territorialisation, sans prétendre à l'exhaustivité. L'attention est portée sur quelques spécificités sémantiques qui se renvoient pour partie les unes aux autres, et semblent ainsi dessiner une configuration implicite à la langue. Le lecteur pourra juger par lui-même si cette configuration révèle des logiques culturelles premières, amenant souvent à ce qu'en tahitien on ne puisse parler de quoi que ce soit de "social" sans en passer d'abord par une référence territoriale ou spatiale. L'omniprésence du fait territorial est en tout cas notée par tous les observateurs et acteurs ayant eu à traiter de l'archipel tahitien, des premiers missionnaires de la London Missionary Society (LMS) aux spécialistes contemporains des sciences sociales.

Cette question est ici rapportée à la sémantique de la langue contemporaine : s'il reste un "être" tahitien dans le cadre d'un territoire d'outre-mer au donné sociologique fort bouleversé, c'est sans doute là qu'il gît [Baré 1985]. Loin cependant, malgré l'idée reçue, d'être en rupture radicale avec les arrangements sémantiques du *mā'ohi*, certaines configurations de la langue contemporaine semblent plutôt en avoir conservé des formes mini-

males et constituer ainsi les pièces restantes d'un puzzle défait par l'histoire ; d'où la nécessité de diverses excursions historiques.

Les remarques suivantes concernent essentiellement les communautés rurales unilingues ou ce que la langue appellerait encore "le peuple *mā'ohi*" (*muna'a mā'ohi*). Cette entreprise relève des mêmes orientations que divers travaux antérieurs ; elle implique certaines options ou difficultés générales discutées en note afin de ne pas alourdir l'exposé<sup>1</sup>.

1. On entend par tahitien contemporain le langage parlé aux îles de la Société au XIX<sup>e</sup> siècle tel que décrit par le lexique d'Y. Lemaitre [1973]. Bien que non exhaustif, ce lexique constitue à mon sens la référence la plus fiable. On appellera *mā'ohi* le langage décrit par le dictionnaire mis au point par la London Missionary Society dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. Les différences repérables entre ces deux formes de langage parlé dans l'archipel tahitien tiennent plus à la disparition de mots spécialisés (dans le domaine de l'ancienne religion par exemple) qu'à des transformations linguistiques profondes (Ward 1989, communication personnelle). Contrairement à une opinion assez répandue, des textes du tout début du XIX<sup>e</sup> siècle au contenu non spécialisé sont parfaitement compréhensibles par les Tahitiens contemporains. Divers éléments de cet article ont été présentés dans une conférence complémentaire de l'EHESS (1988-1989).

L'inspiration générale est à l'évidence inscrite dans ce qu'il est convenu d'appeler le courant culturaliste de l'anthropologie, notamment des travaux de B.L. Whorf et E. Sapir, bien qu'on puisse se demander ce qu'est au juste une anthropologie non culturaliste. D'autre part, comme le remarque P. Boyer [1991], il paraît difficile de trouver un champ homogène à ce qu'il est convenu d'appeler l'anthropologie cognitive, voir par exemple S.A. Tyler [1969], J.W. Dougherty [1985], bien que cet ensemble de travaux puisse sembler historiquement relié au premier courant culturaliste. Il est donc difficile de faire appel à des procédures analytiques qui seraient données dans une sous-discipline dont le champ spécifique est contesté comme celui de sa proche cousine, l'"ethno-sémantique", dont on peut se demander si elle ne se confond pas entièrement avec l'ethnologie tout court. Parmi les problèmes centraux liés au "culturalisme" et donc au propos de ce texte - problèmes dont la difficulté est évidente et qu'on ne prétend pas résoudre ici - retenons ceci :

O.R.S.T.O.M. Fonds documentaire

N° : 39945, ex 1

Le propos n'aborde donc ce qui serait le "donné" foncier, objet de nombreux travaux antérieurs [Ottino 1972 ; Ravault 1980], que de manière curieuse. Les modèles culturels implicites et/ou inconscients que l'on pourrait voir émerger des développements qui suivent entretiennent en effet avec la situation foncière actuelle des relations fort complexes, dialectiques ou contradictoires. Ils n'indiquent pas des conduites objectives, mais plutôt leur référence possible. La territorialisation première des individus comme l'importance centrale de la résidence au sens anthropologique ne reposent que sur des *ethos* culturels fragiles, non sur des corpus juridiques porteurs de sanctions légales. Les derniers récipiendaires de ces *ethos* sont sans doute ceux que le tahitien appelle les "petites gens" (*ta'ata ri'i*). C'est essentiellement la manière de parler de ces petites gens qu'on évoquera ici. L'idée reste, évidemment, que la rhétorique de la langue présente quelques relations avec celle des "pratiques", et que l'on ne peut connaître la question foncière sans connaître les modalités premières d'identification ou d'interrelation entre terres et personnes, à l'évidence dépendantes d'instruments sémantiques particuliers. Un bref rappel concernant les systèmes fonciers actuels peut cependant être utile à la compréhension de ce qui suit ; il s'agit en fait de normes empiriquement vécues, dont le caractère "systémique" ne peut être reconstruit que par l'observateur.

Bien qu'elles vivent dans un cadre légal et institutionnel inspiré du Code civil français, les communautés tahitiennes rurales considèrent généralement que chaque individu reçoit de vagues droits fonciers de l'ensemble de ses ascendants, tant maternels que paternels, jusqu'à la troisième ou quatrième génération en moyenne (période maximale

d'inter-connaissance). À en rester là, tout individu aurait donc quelques droits sur l'ensemble des terres de l'archipel polynésien, du fait de l'endogamie insulaire, et même au-delà, du fait de mariages avec d'autres populations. L'"indivision", l'existence de droits "dormants" ou oubliés et l'existence d'un principe optatif de résidence constituent donc des conditions nécessaires de ce système<sup>2</sup>. Il en va de même, symétriquement, de la reconnaissance de la qualité de résident au sens anthropologique, seule capable de définir les contours de groupements dans cet univers très indifférencié. Cette reconnaissance ne peut elle-même s'opérer que par la "domiciliation" de lignées résidentielles sur un ensemble de terres. Ces

*- Le monde perçu est-il le même lorsqu'il est décrit dans des langues différentes, et les modalités d'action qui en découlent sont-elles identiques ? La réponse retenue, qui recouvre en gros l'hypothèse dite de Sapir-Whorf, est négative, pour des raisons qui, en l'espèce, apparaissent dans ce texte ; mais, bien que cette hypothèse soit passée de mode, une autre réponse hypothéquerait lourdement l'existence même de l'anthropologie, pour ne rien dire de la différence linguistique, alors réduite à une sorte de babyl sans conséquences.*

*- Les prétendus homonymes d'une langue ne sont-ils pas le plus souvent des polysèmes, qui dessinent une architecture implicite des sens ? L'hypothèse retenue est alors positive, car une autre réponse entraîne souvent des contradictions ou absurdités logiques importantes, comme le remarque M. Sahlins [1976]. En matière de traduction, bien que le travail de G. Mounin [1963] soit souvent considéré par des linguistes comme "datant" un peu, aucune entreprise plus récente, d'une envergure et d'une précision comparables, ne semble toutefois disponible, ce que la réédition des Problèmes théoriques de la traduction paraît confirmer.*

*2. On notera à titre illustratif, d'après des sources bien informées, qu'on découvrit vers 1962 un ayant droit à la propriété de l'atoll de Moruroa, après les enquêtes préalables à la cession de l'atoll à l'administration française aux fins d'expérimentation nucléaire. Il est vrai qu'il se serait agi d'un citoyen suisse, époux d'une femme d'origine tahitienne, et dépositaire de son fait de droits dormants ou oubliés.*

lignées sont sélectionnées à partir de vastes stocks cognatiques et/ou groupes de descendance indifférenciés (*'apu feti'i* ou "ventres parentaux" aux îles de la Société). La remarquable monographie de P. Ottino [1972] concernant l'archipel des Tuamotu donne une épure de ces logiques, plus troubles bien que reconnaissables dans les îles de la Société actuelles [Ravault 1980]. Dans la période présente, la coexistence du Code civil et de principes culturels non écrits, souvent contradictoires, finit souvent par produire des situations de dévolution extraordinairement complexes où chaque partie tente de manipuler différents principes à son profit, jusqu'à ce que parfois un investisseur passant par là règle la controverse, particulièrement dans les zones où la densité de population tire le prix du foncier vers le haut.

Dans les zones rurales moins denses, le principe de résidence à long terme informé le cadre juridique ou l'a escamoté. Ainsi le "nul n'est censé rester dans l'indivision" du Code a été tourné par l'utilisation de ventes sous seing privé fictives entre cohéritiers, interdites dans les années 1980 du fait des possibilités de tromperie qu'elles laissaient ouvertes<sup>3</sup>. On comprend en quoi la territorialisation des individus est ici une dimension plus centrale encore que dans d'autres univers.

### Terre, terres

La notion la plus générale et la plus nécessaire pour parler d'espace géographique ou d'espace socialisé est sans doute celle de *fenua*, qui réfère à des acceptions beaucoup plus larges que celle de terre au sens purement foncier par laquelle elle est souvent traduite. Le terme peut désigner tout à la fois un pays ou une nation au sens politique (les États-Unis sont ainsi *fenua* américain, *fenua*

*marite*), la terre au sens des marins qui disent "terre, terre" (ce qui ne fait sens que par opposition à la mer en général), une île haute par opposition à une île basse ou un atoll (*motu*) et, effectivement, une terre au sens foncier du terme cette fois [Lemaître 1973 : 53]. On pourra encore dire d'une île (*motu*) qu'elle est *fenua* si on la spécifie d'une certaine façon : de l'île de Huahine, on peut entendre qu'elle fut une *fenua vanira*, une "terre de vanille" (sous-entendu fameuse). De l'archipel tahitien, on dira communément *te fenua* ("la" terre) par un tour idiomatique aussi retenu par les chansons (bien qu'il pourrait s'agir aussi de *'ā'i'a*, proche du "pays" de l'ancien français, et commenté ci-dessous). Du point de vue d'un locuteur du tahitien, tout l'espace émergé connu n'est qu'un vaste agrégat de *fenua*, que seul le contexte syntaxique et cognitif peut différencier : à la question demandant quelle est sa terre d'origine, un Américain devra comprendre que la réponse est "les États-Unis" (une explication plus spécifique sur telle ville de l'État du Minnesota l'amènera à de forts complexes détours linguistiques et ethnographiques) alors qu'un Tahitien comprendra qu'il s'agit soit de l'île, soit du district, soit de la terre de famille (*fenua feti'i*) où il est né – une information fort intime (en divulguant des noms de terre, on peut en effet être amené à reconnaître en son interlocuteur un parent non résident, ayant droit putatif).

*3. Pour respecter la lettre de la loi, un cohéritier non résident "vend" à un alter ego résident avec lequel il s'est préalablement entendu, sans qu'il y ait transfert effectif de droits fonciers. Le problème tient évidemment à la confiance entre les deux parties, comme au respect que le non-résident manifeste envers un principe qui n'est pas assorti de sanctions légales. L'interdiction de ces procédures montre la dissolution actuelle de l'éthique qui les sous-tendait.*

Tout espace géographique ou socialisé ne pourrait donc être énoncé qu'à partir d'un terme de départ, destiné à être spécifié ensuite. Remarquons encore que le tahitien distingue *fenua de repa*, le sol mais aussi la saleté, distinction que le mot terre n'opère pas par lui-même en français. On peut noter que du point de vue du hawaïien, proche cousin de la langue qui donna naissance au tahitien contemporain, ce qui nous paraît être la généralité lexicale de *fenua* pourrait se révéler bien moins étendue, et aussi, différemment définie. Ainsi en hawaïien tout ce que le français appellerait une "terre" est aussi une "île", *moku* (voir la contribution de J. Charlot). Mais le même mot rendu en anglo-saxon signifie non seulement et tout à la fois *district, island, section, forest, grove* mais encore, dans le sens causatif et verbal, "to cut, sever, amputate ..." [Pukui, Elbert et Mookini 1975 : 109].

#### Résider : être nécessaire, être dressé, être vrai

Lorsqu'une terre est en jachère, elle est dite "chose broussaillée" (*mea 'aihere*) ; lorsqu'elle est cultivée, elle peut être dite *mā*, ce qui signifie tout à la fois "propre" et "autonome" par une association de sens particulièrement parlante. Lorsqu'elle est vendue – un acte souvent mal considéré en milieu tahitien rural – elle "passe à la transaction" (*riro i te ho'o*), c'est-à-dire dans un domaine qui ne semble pas considéré comme étant naturellement le sien<sup>4</sup>. Une terre peut avoir été "tomitée" (*tomitehia*) c'est-à-dire déclarée devant les comités d'Attribution des Terres du début de ce siècle. On peut dire qu'on y "demeure" (*noho*) sans autre spécification (*nohora'a*, substantif de *noho* pouvant simplement signifier la place de quelqu'un

dans une maison). Le terme le plus utilisé serait sans doute *fa'a'ea* qui signifie aussi "s'arrêter" : ainsi de la pluie qui cesse [Lemaître 1973 : 47]<sup>5</sup>. Mais la résidence au sens anthropologique du terme (l'exercice de droits fonciers dus à la présence) peut encore être rendue par deux termes richement polysémiques, le verbe *ti'a* et l'adjectif ou verbe *manu*.

*Ti'a* rend tout à la fois l'idée de résidence (ou comme le dit Y. Lemaître de "situation"), d'obligation ou de nécessité logique, le fait d'être dressé ou de tenir debout, l'idée de justesse, la faisabilité et la possibilité [op. cit. : 123]. On peut suggérer un équivalent partiel avec l'expression française "ça se tient" (que le tahitien rend assez exactement par *e mea ti'a*, littéralement "c'est chose ti'a"). Cependant, dire de quelqu'un qu'il se "tient quelque part" n'entraîne pas pour autant en français qu'il y réside, et encore moins qu'il y soit dressé ou logiquement nécessaire, ce qu'opère la sémantique du tahitien. Le substantif de *ti'a*, *ti'ara'a*, qui traduirait donc la notion de résidence, amène vers des acceptions d'autant plus dignes d'attention qu'elles sont inattendues. *Ti'ara'a* renvoie en effet à "situation" et à "position" [op. cit. : 124] dans tous les sens de ces termes en français et en anglo-saxon (*position*), y compris donc la dénotation professionnelle. Le terme a, de plus, longtemps gardé d'un ancien dispositif sémantique une connotation d'autorité. C'est ainsi que *fa'ati'a*

4. Le concept de *ho'o* est commenté in Baré 1992a.

5. Par suite d'une transcription sujette à ambiguïté, j'ai pu suggérer récemment *fa'a'e'a* (et non *fa'a'ea*) ce qui signifierait littéralement "causer un chemin" et paraîtrait congruent avec le caractère dispersé de l'habitat tahitien historique. Il peut cependant s'agir d'une erreur que je reconnaitrais volontiers ici [Baré 1992b].

(litt. "causer *ti'a*"), c'est "autoriser" ; ainsi encore, un chef tahitien agissant en qualité le faisait "dans sa *ti'ara'a* de chef" (*i tōna ti'ara'a ari'i*) et pouvait même être considéré *ne porter un nom* que selon la même spécification. L'expression est d'autant plus parlante pour notre propos que les chefs tahitiens historiques les plus "titrés", qui exerçaient des droits sur différents ensembles territoriaux nommés, changeaient de nom selon le lieu où ils résidaient à cette occasion [Baré 1987] : on évoquera plus longuement ci-dessous cette congruence entre terres, lieux et noms de personne. En tout cas ce n'est que par ce détour que l'on peut comprendre comment *ti'ara'a* peut désormais signifier la *citoyenneté* : *te ti'ara'a farani*, c'est la citoyenneté française. On voit que le tahitien rend cette modalité moderne de l'appartenance politique (au sens large du mot) par le fait de résider quelque part, en semblant considérer l'identification territoriale comme une modalité première, au sens logique, du statut des personnes<sup>6</sup> ; être citoyen français selon cette logique, c'est inéluctablement et d'abord résider en France. D'autres acceptions de *ti'a* sont non moins révélatrices, selon d'autres priorités de regard : ainsi de celle associant être dressé ou debout, l'autorité, et la résidence. Notons qu'actuellement un droit sur une terre est un *mana*, alors qu'en interdire l'accès, c'est la rendre *rapu* : c'est par ce mot que l'on traduit propriété privée sur les pancartes du Tahiti contemporain.

De nombreux commentateurs ont relevé l'importance centrale accordée par les cultures polynésiennes historiques au fait d'être dressé : M. Sahlins<sup>7</sup> a réexaminé le fameux épisode de la première confrontation entre détachements anglais et ensembles tribaux maori de Nouvelle-Zélande

au regard de l'importance accordée non à une présence militaire à terre, mais à l'érection de mâts de pavillons assimilés aux *tuahu* maori, emblèmes de la légitimité sur les territoires, dont le nom comporte le morphème *tu* associé selon plusieurs variantes phonétiques à l'idée de stabilité et d'éminence dans différentes langues polynésiennes<sup>8</sup>. Il est probable que des épisodes de cette nature, récurrents dans l'histoire contemporaine du Pacifique insulaire, puissent être lus selon le même angle de vue<sup>9</sup>. Le rôle rituel des souches de bananiers-plantain, omniprésent dans l'histoire et l'anthropologie de Tahiti [Baré 1985 ; Oliver 1974] semble pouvoir être rapporté à la position dressée de *Musa Troglodytarum*, opposée à celle, pendante, de *Musa Sapientia* ; d'après le corpus mythologique rapporté par T. Henry, les uns auraient vaincu les autres dans une guerre [1968 : 33]. Au XIX<sup>e</sup> siècle une espèce de bananier était appelée *po'uti'a* [LMS 1851 : 204], soit littéralement "poteau *ti'a*". De fait, résider quelque part au sens fort du terme, c'est y être comparé à une souche d'arbre (*tumu ra'au*). Être un "homme-souche" (*ta'ata tumu*), c'est être reconnu comme participant d'une lignée résidentielle, elle-même identifiée à un ensemble de terres, par les membres de cette lignée. Dans les univers de parenté très indifférenciés comme celui de l'archipel

6. Rappelons que citoyenneté ou citizenship renvoient à l'appartenance à la "cité" au sens grec, puis romain [Benveniste 1969].

7. In *Islands of History* [1985].

8. En mā'ohi, tahitien et maori *tu* ; en hawaïien *ku*.

9. Pour l'annexion/protectorat de Tahiti dans les années 1843-1845, voir quelques commentaires in Baré 1987.

tahitien, seul le jeu d'un critère de résidence peut permettre, on l'a vu, de distinguer des groupes. Or, quelle meilleure congruence trouver entre les différentes acceptions de *ti'a* (verticalité, résidence) que de comparer un résident à une souche d'arbre (*tumu*), si l'on songe de plus que *tumu* c'est aussi la cause, la raison ou le fondement des choses, et que l'on retrouve alors le sens de nécessité logique implicite à *ti'a*. De nombreux anciens dieux tahitiens étaient en quelque manière des *tumu*, des "souches" ou des "causes". Ainsi d'une certaine grande pieuvre maintenant la déesse Atea, représentant le dôme du ciel et l'étendue, qui était appelée *Tumu ra'i fenua* ("fondement du ciel et de la terre") [Henry 1968] ; ainsi encore de Tane (homme), dieu fondateur ou "grand fondement de la terre" (*Tumu roa i te fenua*).

Parler de l'une des manières de résider quelque part en tahitien, c'est forcément se livrer à une "archéologie" du sens, dans l'acception de Michel Foucault. C'est ainsi qu'en *mā'ohi*, *ti'a* c'était aussi "continuer à faire quelque chose", *to keep doing a thing* [LMS 1851 : 265]. Cette ancienne signification rapproche le terme d'un autre équivalent tahitien de la résidence, être *mau*.

Être *mau* en quelque endroit peut signifier y résider parce que *mau* signifie notamment "être fixe, maintenu, retenu, détenu, arrêté" [Lemaître 1973 : 76]. Ainsi du français populaire "c'est là qu'il reste". Mais cette acception se double d'une autre : "être vrai, véritable, exact" [*ibid.*]. Or divers indices laissent penser que ces deux sens procèdent en fait d'une unique structure sémantique, organisatrice d'une polysémie particulière. Il est tout d'abord troublant que les deux mots les plus proches de la notion de résidence réfèrent l'un à la "justesse" ou à "l'obligation", l'autre à la "vérité".

Mais on peut comprendre plus explicitement pourquoi ce qui est "fixe" en tahitien est indissolublement "vrai". Ainsi, pour de nombreux Tahitiens contemporains, l'une des failles les plus angoissantes du discours chrétien est l'existence de diverses religions ou sectes, en ce qu'elle amène à des variations du discours. On a, de fait, maints exemples de cette logique sémantique dans l'histoire de la société tahitienne (et d'ailleurs des sociétés polynésiennes). Il en va, en tout premier lieu, des qualificatifs retenus pour le Dieu chrétien, principe fondateur, d'une certaine manière, de la société *mā'ohi* du XIX<sup>e</sup> siècle : c'était un Dieu *mau*, fixe tout autant que vrai. On peut encore entendre qu'à partir de cette période, l'Église chrétienne a été "*pāpū mau*" soit "horizontale et fixe", "vraiment sûre", "tout ce qu'il y a de plus fixe", "tout ce qu'il y a de plus vraie", etc.<sup>10</sup> *Ha'amau* (rendre *mau*) c'est simplement installer ou établir quelque chose quelque part ; dans ce sens, une chose n'est pas "établie" parce qu'elle est vraie, elle est "vraie" parce qu'elle est établie, voire simplement existante. Il y aurait là une nouvelle illustration de ce fameux pragmatisme polynésien relevé par de nombreux observateurs et sur lequel on ne peut revenir ici ; retenons simplement l'homologie entre certaines des acceptions de *mau* mentionnées ici et le mot fijien *dina*, tel que commenté par M. Sahlins [1985] dans les propos d'un chef à un missionnaire : "Les mousquets et la poudre sont vrais (*dina*), donc votre religion doit être vraie." Dans le même ordre d'idées, R.I. Levy [1973 : 251] note le scepticisme général des Tahitiens ruraux sur les "choses qu'ils n'ont pas personnellement expérimentées", scepticisme coexis-

10. *Nombreux commentaires* in Baré 1985, 1987.

tant paradoxalement à une grande sensibilité aux rumeurs (c'est-à-dire aux "murmures", *'ohimu*). Dans cette rubrique concernant la vérité et la fixité, on notera encore que parmi les différents noms portés par tout individu (y compris le surnom et le nom de mariage, voir ci-dessous), il existe un nom *mau*. Ce nom peut se comparer à un patronyme à particule en ce qu'il adjoint un premier terme (comme *Teana'u*), une particule d'appartenance (comme *ā*) et un deuxième terme (comme *tapi*) constitué par un nom d'ascendant procédant d'une même lignée résidentielle. Ce nom fait l'objet de ce que P. Ottino [1972] appelle une "conspiration du silence", à tout le moins d'une grande discrétion, car en divulguant l'appartenance résidentielle, il peut permettre à un tiers de repérer des droits fonciers communs.

### Nourrir, adopter, résider

Adopter se dit "nourrir" (*fa'u'amu*) comme dans d'autres langues polynésiennes (ainsi *hānai* en haïtien). L'adoption est une pratique quasiment universelle<sup>11</sup>. Quand une adoption est considérée comme *mau* (au sens de définitive) il en va de même de l'adopté (qui devient *mau* au sens de résident) et se trouve donc en principe porteur des mêmes droits que sa famille co-résidente. Cette expression est à ma connaissance la seule du tahitien contemporain à montrer un signe direct et explicite de la relation entre résidence, terre et nourriture, fort répandue dans d'autres régions du Pacifique Sud. En elle semble cependant condensée une vaste et ancienne rhétorique. Autrefois, les chefs titulaires étaient dits "manger le territoire" (*'amu i te hau*). *Hau*, pouvoir et paix, peut ici être entendu dans son sens quasiment géographique : *te hau Huahine*, c'est tout à la fois le pouvoir sur Huahine et le pouvoir provenant de Huahine, de la

même manière que le gouvernement de la France renvoie tout à la fois à gouverner la France et à l'objet gouvernement français. Les chefs "manageaient" effectivement le territoire selon une logique fort bien attestée : leurs déplacements en un lieu donné faisaient l'objet d'offrandes multiples de nourriture, de même que les grands rituels annuels voyaient circuler ces mêmes offrandes dans l'ensemble de la hiérarchie territoriale [Oliver 1974] ; c'était, pour ainsi dire, l'être des territoires qu'ils s'incorporaient.

De cette manière de dire et de penser une marque subsiste, implicitement sans doute, dans l'équivalence entre "nourrir" et "adopter". Lorsqu'un résident (*fa'ata tumu* ou homme-souche) nourrit un adopté, ce sont en quelque sorte deux souches d'arbre qui se nourrissent entre elles, l'aspect territorial de la relation apparaissant comme sémantiquement premier par rapport à son aspect social ou inter-individuel. Notons avec R.I. Levy [1973 : 108-109] l'ancienne rhétorique de l'ingestion des esprits des morts par des dieux, esprits devenant alors eux-mêmes des dieux après excrétion. De cette rhétorique il reste quelque chose dans la croyance communément répandue selon laquelle ce sont désormais des esprits "mauvais" qui, parfois, mangent l'esprit des morts récents.

### La résidence, l'absence, les bateaux et la dérive

Aux Tuamotu on entend dire que les maisons de famille (*fare tupuna*) indiquant l'existence de lignées résidentielles sont les "ancres" (*tutau*) de

11. L'adoption étant quasi universelle et définie par une simple relation privée, la jurisprudence a eu là aussi à adapter le droit législatif, si bien que la Polynésie française a fini par constituer une destination recherchée des couples en mal d'adoption.

ces lignées [Ottino 1972]. Il en découlerait que les "absents" dérivent. Cette image est attestée dans l'archipel de la Société où l'on dit de gens ayant segmenté d'une lignée résidentielle qu'ils sont comme "des graines de badamiers à la dérive" (*hotu painu*)<sup>12</sup>.

De ces deux dernières remarques on pourrait implicitement déduire une association entre l'idée d'unités résidentielles et celle de bateau. Il y a certainement peu de locuteurs actuels du tahitien qui parleraient d'un territoire ou d'un ensemble de terres comme d'un bateau. Cependant, l'actuelle division en huit "communes" de l'île de Huahine par exemple éveille toujours un commentaire connu et compris de toute la génération adulte ; il s'agit de la version sans doute transformée d'un "chant de terre" décrivant la fondation des anciennes divisions territoriales de l'île par huit chefs venus en pirogue de l'île voisine de Ra'iatea, l'adjonction ultérieure de deux autres unités étant rapportée à la présence de deux fondateurs supplémentaires placés l'un sur la traverse de balancier (Ama), l'autre (fondateur de l'ancienne division territoriale d'Atea) sur le balancier lui-même (*pae atea* ou "côté d'atea", terme qui désigne ce qui est simplement lointain). Qu'une image de ce type soit toujours comprise et utilisée à l'époque de la communalisation et de la décentralisation montre assez, semble-t-il, la prégnance d'un code culturel implicite.

L'association de la territorialisation à l'image respective de l'embarcation à l'ancre ou à la dérive est fréquemment attestée dans l'histoire. Le chant de création des chefferies de Tahiti, considérées comme ayant segmenté de celles de Ra'iatea, compare l'être sociologique de l'île à une embarcation : "Grand Tahiti qui arriva comme un navi-

re", les falaises de l'Est de la péninsule étant comparées à une sculpture de proue<sup>13</sup>. La structure politico-territoriale des îles était aussi assimilée à une pirogue : la place des chefs (parfois comparés aux mâts) était à la proue, alors que les sous-chefs de district étaient comparés au gréement, etc.<sup>14</sup> J'ai eu de même à commenter longuement ailleurs la comparaison établie entre les premiers navires européens et des "îles flottantes" [Baré 1985]. En fait, différentes variations de cette image sont présentes dans l'ensemble des cultures du Pacifique insulaire, jusque dans l'archipel de Vanuatu : dans l'île mélanésienne de Tanna, on oppose dans la langue des "hommes lieux" et des "hommes flottants" [Bonnemaizon 1987].

### L'étranger, l'extérieur, l'ici et l'ailleurs

Jusque vers les années 1960, soit avant l'invention du tourisme de masse, on aurait certainement pu étendre à l'ensemble des communautés tahitiennes rurales l'observation de Proust citée par P. Ottino à propos de Rangiroa : "À Combray, l'existence de quelqu'un qu'on ne connaissait pas était aussi peu croyable que celle d'un dieu de la mythologie." La langue en a cependant conservé quelque chose car en matière d'appartenance foncière et territoriale on est toujours soit d'ici (*unei*, qui contient la particule de l'espace-temps immédiat *nei*), soit de l'extérieur (*no rapae*). Comme on l'a rappelé ailleurs [Baré 1992a], le problème sémantique

est ici "l'extérieur de quoi" ? – *no rapae* pouvant aussi qualifier un Tahitien originaire d'une autre île. Dans les années 1960, R.I. Levy [1973 : 217] note même que, lorsqu'un Tahitien rural parle d'un "ici", c'est de son lieu d'origine qu'il parle. "Les événements ayant pris place ailleurs dans la même île étant considérés comme ayant pris place 'à l'extérieur'".

Le lexique ne connaît pas à proprement parler la notion d'étranger (*foreigner*). Le dictionnaire de la LMS retient ainsi une entrée *stranger, alien*, correspondant à *pirifetau*, ce qui réfère littéralement à une personne qui "s'agglutine" ou se "mêle" (*piri*) à une empoignade ou un combat (*fetau*), soit, en somme, une sorte de "badaud" [1851 : 198, 86]. Ce n'est que parce que l'on est de l'extérieur que l'on est peut-être désigné comme étranger, en somme par extension. Les groupes familiaux issus de mariages entre Tahitiennes et hommes de nationalité européenne se sont trouvés être résidents en ce que le principe de résidence, généralement consubstantiel au mariage, était aussi le seul capable de différencier dans ce mariage qui était d'ici et qui était d'ailleurs. On peut être de l'extérieur (*no rapae*) comme on est par exemple à l'extérieur (*i rapae*) d'une maison.

### La terre, la nation

Le caractère premier de la territorialisation des individus paraît encore marqué par le terme 'āi'a actuellement utilisé pour se référer à un "pays natal" [Lemaître 1973 : 33], à l'idée de patrie ou à celle de nation (comme dans Aia here, "patrie chérie", nom d'un ancien mouvement autonomiste qui renvoie à l'ensemble de l'archipel de Polynésie française ou dans Here Aia, "amour de la patrie", désignant une alliance politique récente).

On peut tout d'abord remarquer que 'āi'a est de même racine que des termes d'autres langues polynésiennes renvoyant tous à l'idée de groupe territorialisé, de territoire ou de terre (ainsi du maori *kainga*, du hawaïen 'āina ou du samoan *aiga*) et dérivant du proto-polynésien *kainga* [Pukui et al. 1975 : 8]. De fait, avant de renvoyer à patrie ou nation, 'āi'a signifiait simplement "un pays ou un lieu où l'on s'établit" mais aussi "un héritage ou une portion de terre" [LMS 1851 : 141]<sup>15</sup>. T. Henry [1968 : 156] rapporte que l'on disait des anciens lieux de culte (*marae*) considérés comme des "marqueurs" territoriaux que c'est "grâce aux lieux de culte ancestraux que l'on pouvait connaître les 'āi'a des gens"<sup>16</sup>, c'est-à-dire leur terre d'origine, que la traduction n'hésite pas à rendre par "héritage" [*ibid.*]. Il est évidemment assez remarquable que le terme désignant désormais la patrie ou la nation ait d'abord correspondu d'assez près à la relation entre résidence et droits territoriaux déjà évoquée, la congruence étant suffisante pour que cette relation équivaille aussi à l'idée d'héritage foncier. Loin de privilégier l'appartenance sociologique à un ensemble politique que désignent pourtant les concepts de nation, de patrie, voire de pays, la langue semble les entraîner obstinément vers une identification territoriale et, pourrait-on dire, vers une philosophie de la terre à la Barrès. C'est ainsi que l'état de conscience où se trouve un Tahitien éloigné de la terre est désigné par un "idiolecte" : il *mihī*, ou

12. Le badamier (*Barringtonia asiatica*) est un grand arbre de bord de mer à feuilles vernissées.

13. Henry 1968 : 451.

14. Oliver 1974 : 1038 citant Montgomery 1841 : 55 sq.

15. "A country or place where one makes his abode : an inheritance or portion of land."

16. "No te marae tupuna nei i tao hia ai e e ai'a fenua no te ta'ata" dans la transcription originale et erronée de l'ouvrage.

*mihimihī*, il "souple à la pensée de ce qui est au loin", parfois en versant des pleurs<sup>17</sup>.

### La terre, le nom, le chant

La terre fut jusqu'à récemment spécifiquement chantée au travers de textes oraux scandés, probablement fort anciens, et dont quelques membres des générations de Tahitiens ruraux nés avant la Deuxième Guerre mondiale semblent les derniers dépositaires ; ce sont des "chants de terre" (*pari-pari fenua*). De l'île de Huahine – dont il faut rappeler qu'elle est une "terre", *fenua* – on peut ainsi entendre :

*Huahine te ti'ara'a o te mata o to'erau*

Huahine résidence (*ti'ara'a*) du centre du noroît ("centre" traduit ici *mata*, litt. "œil"). Du fait de l'orientation de l'île, le vent de nord-ouest balaie l'ensemble du littoral habité)

*Huahine hu'ahu'a te 'aru*

Huahine l'écume des déferlantes (le mot '*aru*' étant désormais peu usité par rapport à '*are*', certains récitateurs proposent *hu'ahu'a te 'ahuru*, soit "Huahine aux dix dispersés" en faisant ainsi allusion à l'ancienne division territoriale en dix territoires tribaux ou sous-tribaux)

*Marana pūpū fatifai*

Clair de lune (aux) coquillages brisés

*Mārō te heiva*

On y est obstiné à la danse (le terme *heiva* quasiment intraduisible distinguait les rituels associés à des danses)

Je citerai une autre bribe de chant à propos d'une terre au sens foncier cette fois, la pointe septentrionale de l'île de Huahine, nommée Manunu et

considérée comme le lieu d'arrivée des anciens chefs de l'île depuis Ra'iatea<sup>18</sup>. La traduction est plus difficile encore, du fait d'une langue considérée comme étrange, voire incorrecte<sup>19</sup> :

*Te tu'ou'ou te ta'i i Manunu*

À Manunu la mer dodeline de la tête (une allusion possible aux houles croisées)

*Vauvau te ta'i i te mea nei e*

La mer s'y étend

*'Ia au o hu'a te ta'i ia Mou'a Tapu*

Que l'écume de la mer s'accorde à Mou'a Tapu (montagne surplombant le cap, autrefois associée à un grand lieu de culte)

*E farara te mata'i e to'erau*

Le vent souffle, c'est le vent de noroît

*Piri'oihia oi*

Qui devenu boîteux change de direction (pour certains habitants de Huahine, la configuration de la pointe de Manunu entraîne en cas de vent de noroît des effets de tourbillon remarquables qu'ils repèrent en constatant que les cheveux se dressent de manière désordonnée sur la tête au lieu d'être entraînés dans une direction dominante. D'où la "claudication" du vent, *piri'oi*, renvoyant en fait à l'infirmité en général).

17. Lors de ma présence à Tahiti, Mihī ("qui soupire") était le surnom (i'oa pī'i) d'un homme notablement partagé entre sa femme et sa maîtresse, résidant en deux lieux d'une île, éloignés l'un de l'autre.

18. Transmise en 1976 par un collaborateur de la commune de Maeva, âgé d'environ 83 ans.

19. Y. Lemaitre, communication personnelle 1977. On remarquera cependant que toutes les personnes sollicitées comprennent vaguement de quoi il s'agissait.

Il est probable qu'une enquête plus systématique sur cette question ferait émerger nombre de ces chants (en fait, des récitations scandées) dont la totalité, si on pouvait la recomposer, réfracterait l'image de la terre à la tahitienne. S'il en est ainsi, c'est d'abord, bien sûr, du fait de l'évidente passion envers l'écosystème et l'espace géographique qui anime toujours ces textes oraux ; mais c'est surtout parce que l'espace naturel est surpeuplé de noms, dont on a montré [Baré 1987] qu'ils n'ont pratiquement pas changé depuis le début du XIX<sup>e</sup> siècle. Leur foisonnement constitue cet espace comme un lieu privilégié de commentaires culturels. Il peut par conséquent sembler que les gens passent, alors que les terres restent. Peu importe qu'il s'agisse de 40 hectares ou de 20 centiares : il n'est pas de lieu qui ne soit nommé. Les noms de terre parcourent toute la sémantique de la langue, comme en témoigne à nouveau la somme publiée par T. Henry au début de ce siècle. Certaines terres se nomment "abri du vent" (*paruru mata'i*) ou "demeure des ficus" (*fare mati*) ; d'autres peuvent être connues comme "demeure du savoir-faire" (*fare'ihī*) ou "demeure de la faute" (*fare hape*). Les longues tentatives administratives de "rationalisation" ont vu le jour avec les comités d'Attribution des Terres (*tomite*) du tout début de ce siècle, dont le but, en somme, était significativement de répondre à la question : "qu'est ce qui appartient à qui ?" ; mais l'entreprise n'a pu aboutir aux sections "AC 102, 103 et 104" d'un certain cadastre numérique en vigueur en France métropolitaine. Comme on l'a noté ailleurs, des magistrats souvent pragmatiques, confrontés à la nécessité de définir une jurisprudence ont toujours à se plonger dans les noms de terre [Baré 1985].

Mais il y a plus : une équivalence occasionnelle

entre noms de terre et "vrais noms" (*i'ou-māu*) dont on a relevé ci-dessus qu'ils faisaient l'objet d'une discrétion particulière. Aux Tuamotu, P. Ottino [1972] a observé la même chose. Lors de mon travail d'enquête dans les îles de la Société, j'ai été plusieurs fois surpris, citant des noms de lieux anciens, qu'il s'agisse aussi de noms de personnes, ou qu'ils les contiennent : parlant d'une baie nommée Arure au début du XIX<sup>e</sup> siècle, un interlocuteur me dit par exemple qu'il s'agissait du nom de l'un de ses "anciens" (*ru'au*). Cette surprise tient au fait que l'onomastique des terres et des personnes est généralement distincte. Mais il faut aussi remarquer que la conversation concernait des époques bien antérieures à la mémoire généalogique moyenne (trois générations), durée pendant laquelle des lignées résidentielles se créent alors que d'autres tombent dans l'oubli (*mo'u*). Pendant ce temps, des noms de terres et de personnes oubliés s'étaient en quelque sorte concaténés. Cette congruence ne semble cependant ni systématique ni intentionnelle ; elle tient précisément au caractère englobant de la langue concernant terres et personnes. De même, au fur et à mesure des partages familiaux (*'operera'a*), ce sont aussi les vrais noms qui peuvent être partagés : ainsi à partir de Tetahinanuari'i peut-on aboutir à Tetahiari'i, Nanuari'i, etc. Un cohéritier connaissant ce détour se repère dans une série de partages fonciers selon l'appartenance au "nom-souche" (*i'oa tunu*) ou à l'une ou l'autre des segmentations, portant tout à la fois sur des noms et des terres ; selon le cas il est "de" (*ā*) Tetahiari'i, Nanuari'i, etc. Cette procédure, qui présente des aspects systématiques, ne semble pas toujours comprise ou "théorisée" par des Tahitiens ruraux contemporains : elle atteste cependant à nouveau

l'homologie entre identité territoriale et identité des hommes.

Cette homologie existe aussi dans la manière, tombant progressivement en désuétude, de conférer des "noms de mariage" (lit. "noms de caresse", *i'oa fa'a'ipo'ipo*). Un seul nom est utilisé pour un couple "marié" (c'est-à-dire dont la co-résidence a été officialisée dans un lieu institutionnel, généralement au temple protestant dans l'archipel de la Société). Mais contrairement au patronyme conjugal français, il procède de la lignée résidentielle où l'un ou l'autre époux se fixe, la co-résidence prenant ainsi le pas sur la différence des sexes. Habitant auprès de la lignée résidentielle de son mari, l'épouse sera appelée d'un nom procédant de cette lignée ; mais s'il s'agit d'un mariage uxoriocal, l'inverse se produira aussi, l'homme recevant dans ce cas des droits d'usage et d'héritage fonciers provenant de la lignée résidentielle de sa femme.

### Le dessous, le dessus

Alors qu'en français on "descend" de ses ancêtres, on "remonte" d'eux en tahitien, comme en ténioigne l'expression d'"ancêtre d'en bas" (*tupuna i raro*) qui désigne un ancêtre éloigné dans le temps, un ancêtre fondateur étant "l'ancêtre le plus en bas" (*tupuna i raro a'e*). Un savoir "ancien" peut être dit "profond" (*hohonu*)<sup>20</sup>. On remarquera encore que l'histoire d'une famille est rendue par l'idée de son "empilement" (*'āpāpā'a*). Si bien que le concept même de récit historique correspond littéralement à une "réunion d'empilements" (*tuatāpāpā'a*, de *'āpāpā'a* et *tuatā*, rejoindre). On comprend à nouveau comment d'une part un résident peut être comparé à une souche d'arbre, qui se développe donc depuis le bas, mais aussi comment, d'autre part, la notion de souche

indique celle de causalité, l'explication des choses résidant en tahitien dans la manière dont elles se sont développées : c'est le "style concret" si justement répété par R.I. Levy [1973 : 258 sq.]<sup>21</sup>. Demander en tahitien quelle est la "cause" d'une chose (*eaha te tumu*) c'est, en effet, inéluctablement demander quelle est sa "souche" ou son "origine".

Bien que ceci soit pour ainsi dire tangentiel à notre propos, on peut remarquer que la locution "en bas" (*i raro*) désigne aussi ce qui est "sous le vent" (à l'opposé de la direction d'où le vent souffle pour le locuteur) ; l'archipel et circonscription administrative des îles Sous-le-Vent est ainsi toujours désigné par *fenua raro mata'i*, soit "terres en bas du vent". Bien qu'on ne puisse être sûr qu'il ne s'agisse pas d'une tahitianisation d'expressions de marine, on ne peut s'empêcher de constater qu'en régime d'alizés d'est, ce qui est sous le vent est généralement situé à l'ouest, direction qui constitue le lieu d'origine des migrations historiques, les ancêtres se situant là aussi en bas<sup>22</sup>.

20. On a ici un recouvrement quasi total avec le champ sémantique du malgache *lalaina* (saligny dans le Nord).

21. Un interlocuteur de R.I. Levy décrit ainsi comment on vient ami (hoa) avec quelqu'un : " Un hoa - on s'aime bien, je viens te voir et je te dis de venir chez moi pour qu'on mange ensemble. Parfois je vais manger chez toi. Parfois on se balade ensemble sur le chemin ... Parfois tu m'aides à mon travail. Parfois on va plaisanter avec les filles." [1973 : 261, traduction de l'auteur]

22. Pour répondre à une éventuelle interrogation du lecteur non spécialiste, les migrations historiques depuis l'Ouest, fort bien attestées désormais, ont profité des brises occasionnelles de même direction, soufflant environ pendant un quart de l'année.

Ces remarques, répétons-le, ne sauraient prétendre à l'exhaustivité. Il est probable qu'elles ne font qu'effleurer un domaine de description et d'analyse - la territorialisation des individus - dont l'importance, constamment relevée par de multiples observateurs des faits tahitiens, n'a paradoxalement pas fait l'objet, à quelques exceptions près, d'une attention spécifique<sup>23</sup>, mais à propos duquel on voit mal comment faire l'économie d'une approche sémantique. Si elles devaient avoir une utilité, ce serait certainement d'indiquer l'horizon d'un socle intellectuel formé par l'identification territoriale, consubstantielle à cette communauté qui, à Tahiti, utilise essentiellement le tahitien ; pour être la plus silencieuse, cette communauté apporte un dernier point d'ancrage dans un être sociologique fort bouleversé, où il semblerait parfois qu'"une chatte ne retrouverait pas ses petits". Que ceci mène à des options de politique économique concernant le secteur qu'on ne saurait appeler "rural" (tant l'existence d'un Tahitien non lié à quelque terre constitue

une sorte d'aberration logique) est peu douteux ; ces options concerneraient dès lors la part démographique paradoxalement démesurée prise par la "zone urbaine" de Pape'ete ; mais cette discussion dépasserait largement le cadre de cet article<sup>24</sup>. On pourrait légitimement se demander comment des gens si identifiés à la terre sont également aussi aptes à la quitter, pour migrer en ville. Il semble que la mobilité ait toujours été consubstantielle à "l'être" tahitien, si bien qu'on ne peut jamais quitter véritablement des terres de famille. Il n'est guère de biographies qui ne révèlent quelque voyage (*tere*), quelque départ (*reva*, du nom même du firmament).

23. Dans le sens même relevé par le missionnaire J. Muggridge Ormond dès 1848 : "Tahiti is far famed, yet little known" (*Tahiti est célèbre et pourtant peu connue*), phrase d'ailleurs placée en exergue de la somme de D. Oliver [1974].

24. Que la communauté tahitienne mérite des agglomérations urbaines et les services qui s'y rattachent, n'est pas en cause ici : la question est : comment, et à quel prix économique et social, comme semblent en témoigner constamment les classes du Développement de juillet 1992, provoquées par le paradoxal traumatisme consécutif au moratoire sur les essais nucléaires.

### Références bibliographiques

- Baré, J.-F. — 1985, *Le malentendu pacifique*. Paris, Hachette. — 1987, *Tahiti, les temps et les pouvoirs*. Paris, Éd. de l'ORSTOM. — 1992a, "L'économie décrite en tahitien : quelques remarques", *L'Homme* 121 (1) : 143-163. — 1992b, "Tahiti : des villages ou des espaces régionaux : remarques sur la 'longue durée'", in *De village en village. Espaces communautaires et développement*. Paris, PUF/Genève, IUED (coll. "Cahiers de l'IUED").  
Benveniste, É. — 1966, *Problèmes de linguistique générale*. Paris, Gallimard. — 1969, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Paris, Éd. de Minuit.

- Blanchet, G. — 1985, *L'économie de la Polynésie française de 1960 à 1980*. Paris, Éd. de l'ORSTOM.  
Bonnemaison, J. — 1987, *L'arbre et la pirogue*. Paris, Éd. de l'ORSTOM.  
Boyer, P. — 1991, "Anthropologie cognitive" in P. Bonte et M. Izard, eds., *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris, PUF : 158-160.  
Dougherty, J.W.D., ed. — 1985, *Directions in cognitive anthropology*. Urbana/Chicago, University of Illinois Press.  
Hanson, F.A. — 1972, *Rapa. Une île polynésienne hier et aujourd'hui*. Paris, Musée de l'Homme (Publications de la Société des Océanistes 33).

Henry, T. — 1968, *Tahiti aux temps anciens*. Paris, Musée de l'Homme (Publications de la Société des Océanistes 1).  
 Lemaitre, Y. — 1973, *Lexique du tahitien contemporain*. Paris, Éd. de l'ORSTOM.  
 Levy, R.I. — 1973, *Tahitians. Mind and experience in the Society Islands*. Chicago, The University of Chicago Press.  
 London Missionary Society (LMS), ed. — 1851, *A Tahitian and English Dictionary*. Pape'ete (attribué aux missionnaires John Davies et Henry Noi).  
 Montgomery, ed. — 1841 (1832), *Journal of the voyages and travels by the rev. Daniel Tyerman and George Bennett, esq., deputed from the London Missionary Society to visit their various stations in the South Sea Islands, China etc. between the years 1821 and 1829*. Boston, Crocker and Brewster.  
 Mounin, G. — 1963, *Les problèmes théoriques de la traduction*. Paris, Gallimard.

Oliver, D. — 1974, *Ancient Tahitian society*. Honolulu, The University Press of Hawaii.  
 Ottino, P. — 1972, *Rangiroa. Parenté étendue, résidence et terres dans un atoll polynésien*. Paris, Éditions Cujas.  
 Pukui, M.K., S.H. Elbert et E.T. Mookini — 1975 (1895), *The pocket Hawaiian dictionary*. Honolulu, The University Press of Hawaii.  
 Ravault, F. — 1980, *Papeari. L'organisation de l'espace dans un district de la côte sud de Tahiti*. Paris, Éd. de l'ORSTOM.  
 Sahlins, M.D. — 1976, *Culture and practical reason*. Chicago, The University of Chicago Press. — 1985, *Islands of history*. Chicago, The University of Chicago Press.  
 Tyler, S.A., ed. — 1969, *Cognitive anthropology*. New York, Holt Rinehart and Winston.  
 Whorf, B.L. — 1958, *Language, thought and reality*. New York, Wiley and Sons.

## LA TERRE, MA CHAIR (AUSTRALIE)

ment communautaire (santé, logement, éducation, emploi), les relations avec les non-Aborigènes (sur le thème de la "réconciliation", lancé par une récente campagne gouvernementale) et enfin les droits à la terre.

Quelle que soit la question traitée, il s'avère que l'insatisfaction face aux conditions présentes renvoie toujours à une insuffisance d'autodétermination. Or, dans la plupart des témoignages des Aborigènes, le désir de contrôler la gestion de leurs affaires s'appuie sur une question de principe : que les membres de la communauté récupèrent leurs terres respectives selon des bases traditionnelles. Autrement dit, que soit reconnue l'occupation première des terres par les Aborigènes, et que chaque groupe local se trouve doté d'un titre foncier attestant des modes ancestraux de propriété du sol avec la garantie du système juridique occidental. C'est seulement depuis 1976 que le gouvernement fédéral a instauré une loi sur les droits à la terre (Land-Rights Act) permettant cette restitution selon certaines modalités qui ne s'appliquent qu'au Territoire du Nord. Les groupes titulaires sont de ce fait encore une minorité. Dans les autres États, seuls sont accordés des baux de longue durée ou c'est l'achat de terre qui permet aux Aborigènes d'être propriétaires<sup>1</sup>.

Nous allons voir comment la revendication d'une attache traditionnelle à la terre est devenue le symbole de la survie aborigène, sur le plan de l'identité à la fois individuelle, communautaire (unités locales, familiales ou "tribales") au sens

"P our qu'il n'y ait plus d'Aborigènes en prison, il faut leur rendre la terre." Provoquant, cet énoncé peut pourtant résumer de manière emblématique les quelque 340 recommandations constituant le rapport de la Commission royale nommée pour enquêter sur les morts aborigènes dans les prisons ou postes de police australiens. À l'origine, l'enquête était motivée par le constat d'un pourcentage très élevé d'Aborigènes mourant en garde à vue, plus particulièrement dans le Nord-Ouest. Amnesty International avait même réagi en portant pour la première fois l'Australie au rang de ses campagnes d'alerte. L'investigation des conditions de détention et d'arrestation fut prétexte à une évaluation systématique des conditions générales de la vie quotidienne. Les membres de la Commission interrogèrent sur le terrain presque tous les aspects de la vie aborigène contemporaine. Ces enquêtes locales furent suivies de discussions critiques réunissant les délégués de toutes les communautés aborigènes de chaque région. Il en ressortit, en 1992, au bout de trois ans, un rapport en plusieurs tomes, dont les recommandations touchent à tous les domaines : la justice n'est concernée que pour un quart, le reste se répartit entre le développe-

1. Le gouvernement fédéral a créé un organisme dans le but d'acheter des terres aux groupes aborigènes, qui ne peuvent la revendiquer, en ayant recours à la loi des droits à la terre [Palmer 1988] ; à propos de celle-ci et des revendications territoriales, voir N. Peterson et M. Langton.

**Serge Tcherkézoff**

*Les enfants de la terre aux îles Samoa : tradition locale et "développement" importé*

En Océanie, il faut dire que la terre possède les hommes et non l'inverse. Après avoir donné un cadre général, on prend l'exemple de l'État indépendant du Samoa Occidental, très particulier par la proportion des terres qui sont restées à l'heure actuelle sous le régime coutumier (pas de propriétaire individuel, impossibilité de vendre). Le débat qui a lieu dans le pays concerne la transformation éventuelle de ce régime. L'article suggère que le problème est lié à l'ensemble de l'organisation socio-politique (le système des chefs, ces derniers étant plusieurs milliers) et que les "développeurs" ont tort de croire que le choix est uniquement économique.

**John Charlot**

*Prophète de la terre bouleversée. Le chef Ke'āulumoku et les premiers contacts européens à Hawai'i*

Cet article présente les "chants de terre" d'un chef et orateur de Hawai'i au XVIII<sup>e</sup> siècle. Il évoque ainsi l'importance prise par l'identification à la terre dans la période du premier contact avec l'Europe.

**Marie-Claire Bataille-Benguigui**

*Pêcheurs de mer, pêcheurs de terre. La mer dans la pensée tongienne*

Au sein de la société micro-insulaire des îles Tonga, la relation à l'espace physique tout comme les représentations de l'imaginaire social et religieux appliqué à la notion de territoire associent mer et terre. La référence à l'espace océanique est très forte et la mer constitue beaucoup plus que le simple prolongement de l'île ou la trame d'un tissu réticulaire reliant les îles entre elles. Tous les hommes sont appelés pêcheurs. Les gens de la mer, pêcheurs de mer, puisent dans les ressources physiques de l'océan et ont une relation étroite avec certaines espèces ichtyologiques, supports d'images divines. Les gens de la terre sont appelés pêcheurs de terre et s'associent moralement à cette appropriation des ressources océaniques par des comportements qui confortent l'ordre social du groupe. Une tenure maritime avec un accès contrôlé aux ressources a existé jusqu'à la fin du siècle dernier. La liberté d'accès d'aujourd'hui n'a pas fait totalement disparaître ce lien privilégié et socialisé qu'entretient l'homme avec son environnement marin.

**Jean-François Baré**

*Terre, espace, territoire en tahitien contemporain. Quelques remarques*

Après avoir rappelé l'importance, notée par de nombreux observateurs, du fait foncier et territorial dans l'histoire et la société de l'archipel tahitien, cet article évoque quelques aspects caractéristiques de la sémantique du tahitien concernant l'identification à l'espace. Il cite aussi deux "chants de terre" (*paripari fenua*).

consolidate social order in the group. Maritime tenure with controlled access to resources existed till the late 19th century. Despite current freedom of access, the privileged, socialized relation maintained with the oceanic environment has not completely disappeared.

**Jean-François Baré**

*Land, Space, Territory in Contemporary Tahitian. A Few Comments*

The importance, noted by several observers, of land and territory in the history and society of Tahiti is recalled. Comments are made about a few remarkable features of contemporary Tahitian semantics having to do with land and space. Two "land chants" (*paripari fenua*) are quoted.

**Barbara Glowczewski-Barker**

*The Earth, My Flesh (Australia)*

For Australian Aborigines, the claim to traditional attachments has become the symbol of a sense of individual, community and national identity. Ancestral territorial rights were governed by complex systems, wherein the social organization was linked to itineraries and sacred sites associated with the travels of mythical beings. Today, heated debate is taking place about the legitimacy of lines of descent (matri-, patri- or bilateral). It is hypothesized that this conflict is part of the construction of an identity wherein heterogeneous memberships in local groups, with their linguistic differences, constitute the very condition of *Aboriginality*. A single place still serves as the pretext for parallel discourses, which differ depending on the context and on the speaker's place of reference and gender. Changes imposed by colonists or administrators, like variations in population and climate during the past, may be expressed through innovations in ceremonies or myths that have territorial applications. These innovations lie at the very center of the traditional process for updating local identities, wherein body and spirit are intricately related through a sort of image, trace or mark. These signs of the past are a virtual memory of the cosmos, wherein the earth is, like the flesh, a form of inscription.

**Alban Bensa**

*Kanak Land : A Political Issue Yesterday and Today. A Comparative Model*

The decisive role of relations with the land in the social and political systems of North Central New Caledonia (in the areas where Paicî and Cèmuhî are spoken) is analyzed. This essential dimension of Kanak institutions could be compared to land relationships in other Melanesian and Polynesian societies.

**Pascale Bonnemère and Pierre Lemonnier**

*Land and Exchanges among the Anga (Papua New Guinea)*

The lineage model worked out by africanists does not account for the definition of local groups or, more generally, for the nature of social bonds in New Guinea. The ways the environment is worked and land is appropriated (bush country for hunting and fields for farming) in two Anga groups (Ankave and Baruya)