

**PAUL OTTINO**

# **RANGIROA**

parenté étendue, résidence et terres  
dans un atoll polynésien

**ÉDITIONS CUJAS**

**RANGIROA**

Cet ouvrage a été honoré d'une subvention du Ministère de l'Education Nationale et de l'Office de la Recherche Scientifique et Technique Outre-Mer.

Paul OTTINO

# RANGIROA

parenté étendue, résidence et terres  
dans un atoll polynésien

*Préface de Georges Condominas*

ÉDITIONS CUJAS  
19, rue Cujas, Paris-5<sup>e</sup>

© Éditions Cujas, 1972

*La loi du 11 mars 1957 n'autorisant, aux termes des alinéas 2 et 3 de l'article 41, d'une part, que « les copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective, et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale, ou partielle, faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause, est illicite » (alinéa 1<sup>er</sup> de l'article 40).*

*Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon sanctionnée par les articles 425 et suivants du Code pénal.*

*no ta'u vahine  
no te mau feia no Ra'iroa  
te tutu'u nei vau 'i teie puta 'i te mau hoa  
ta'ato'a no Ra'iroa, e tae noa atu 'i to ratou  
hinatini*



## PRÉFACE

*Il me paraît inutile d'insister ici sur le contenu de ce livre. Le lecteur se rendra vite compte de son importance tant sur le plan théorique que sur celui du document. Voici rassemblées des données d'une foisonnante richesse sur un atoll des Tuamotu, le fameux Archipel Dangereux des cartes anciennes ; ce témoignage minutieux sur l'ethnographie de Rangiroa, valable pour l'ensemble constitué par les îles de la Société et les Tuamotu, apporte une contribution vraiment remarquable à la connaissance en profondeur d'un secteur peu étudié du monde polynésien. Celui-là même qui, depuis sa découverte, a fourni à l'imagination des peuples d'Occident des stimulants les plus hétéroclites : cela va de l'exotisme de pacotille qui assure un succès commercial aux entreprises du type « Club de vacances », aux élaborations généreuses qui aboutirent au mythe du « Bon Sauvage » cher au Siècle des Lumières. Dans cet ouvrage Paul Ottino nous restitue les Polynésiens dans leur plénitude humaine : on retrouve des hommes concrets, saisis dans leur réalité quotidienne, entre leurs joies et leurs peines, évoluant dans le réseau ténu de leurs intérêts concordants ou contradictoires.*

*L'auteur a étayé les résultats de ses observations ethnographiques d'un travail d'érudition impressionnant. Les confrontations qu'il nous livre avec les recherches faites en Polynésie ou ailleurs dans le monde, frappent par leur rigueur et témoignent de la prudence — parfois excessive — de l'auteur. Mais elles placent d'emblée cet ouvrage au premier rang des œuvres théoriques récemment parues dans notre discipline. Quiconque aura dorénavant à traiter de ces problèmes-clefs de l'ethnologie moderne — notions de propriété, de résidence, problèmes de l'organisation familiale et sociale — ne pourra ignorer ce livre. Chacun des éléments annoncés par le titre même est l'objet d'un traitement approfondi. On saisit aisément l'importance de cette étude tant pour l'anthropologie économique que pour l'ethnologie juridique, mais surtout à partir de son analyse très serrée de l'organisation familiale des habitants de Rangiroa, qu'il double, comme partout dans son ouvrage, d'une comparaison constante avec ce qui a été trouvé ailleurs, Paul Ottino effectue en fait une mise au point de nos connaissances sur les systèmes indifférenciés ou cognatiques, au centre des controverses actuelles de la théorie ethnologique.*

*On sait combien leur complexité rend leur étude difficile, mais au moins aussi passionnante que celle des systèmes unilinéaires qui jusqu'à ces dernières décennies avaient retenu presque exclusivement l'intérêt des ethnologues. Par ailleurs on pourrait croire que l'attention por-*

tée sur la parenté aurait poussé Paul Ottino à une étude purement synchronique. Il suffit de considérer l'ensemble de l'ouvrage pour constater qu'il n'en est rien ne serait-ce qu'en s'attachant aux biographies familiales et individuelles ou aux très fines analyses qu'il donne des questions résidentielles, des règles de transmission des terres ou des séquences adoptives. Cette place de la diachronie dans les préoccupations de Paul Ottino apparaît plus manifeste encore dans son étude de 200 pages consacrée à l'ethno-histoire de Rangiroa, dont je regrette seulement qu'elle ne paraisse pas en même temps que le présent ouvrage. Lorsqu'on sait qu'un autre ensemble de matériaux sur le même atoll concernant l'économie et ce qu'il est convenu d'appeler l'ethno-science est en cours d'élaboration on se rend compte de l'ampleur et de la qualité exceptionnelles du travail accompli à Rangiroa.

Devant l'érudition qui soutient constamment l'exposé des matériaux recueillis sur le terrain, le lecteur risque de retenir surtout l'apport théorique de ce travail et de ne pas saisir dans toute sa mesure l'extraordinaire document d'observation que représente Parenté étendue, résidences et terres à Rangiroa tellement la modestie de l'auteur le pousse à recourir au plus grand nombre de données fournies par les autres chercheurs pour asseoir le moindre détail avancé. En fait même sans cet appareil comparatif, l'ouvrage qui nous est ici offert garderait son importance. Car quiconque a pu suivre assez longuement Paul Ottino sur le terrain, et j'ai eu ce privilège, sait à quel point il est ethnologue né.

Son premier métier, il l'exerce à 22 ans comme élève-commissaire sur un paquebot faisant la ligne d'Amérique du Sud, ce qui lui donne une bonne pratique de l'espagnol, du portugais, de l'allemand et de l'anglais, s'ajoutant à celle de l'italien que ses origines niçoises avaient facilité dès sa prime jeunesse. Il passe au bout d'un an dans l'administration coloniale et séjourne trois ans dans le Nord-Est de Madagascar, ce qui explique sa connaissance intime du dialecte sakalave du nord (il faut l'avoir entendu converser avec des gens de Nosy Be pour s'en rendre compte). Les tournées continues en brousse le mettent devant l'évidence que sa formation de juriste et d'économiste classique reste insuffisante pour comprendre la vie réelle des habitants de l'intérieur ou de la côte ; elles le confirment dans sa conception des rapports humains qui ne correspond pas tout à fait à celle qu'on attend d'un fonctionnaire colonial. Un troisième concours cependant le conduit au Sahara et il se met à l'étude de l'arabe. Mais cette situation ne lui convient guère ce qui se comprend aisément. Heureusement son admission comme stagiaire à l'Ecole Nationale d'Administration l'envoie à Paris. Il profite alors de son séjour dans la capitale pour suivre les cours d'ethnologie au Musée de l'Homme et découvre ainsi sa véritable vocation. Faisant le bilan de ses diverses expériences dans l'administration coloniale, il constate qu'il se sent beaucoup plus attiré par la recherche scientifique ; qu'il préfère ses aléas à l'avenir sûr et confortable, à la brillante carrière de haut fonctionnaire que lui promet sa nouvelle situation. Il donne sa démission et repart de zéro en entrant comme apprenti-ethnologue à l'Office de la Recherche Scientifique et Technique Outre-Mer.

Pour son stage sur le terrain, l'ORSTOM, sur l'avis du gouverneur H. Deschamps qui en dirige la section des Sciences Humaines, l'envoie dans le Sud-Ouest de Madagascar pour étudier avec Henri Lavondès et

Jean-Pierre Trouchaud le delta du Bas-Mangoky où un vaste programme cotonnier a été projeté. Je suis chargé d'installer les trois stagiaires sur le terrain, d'établir leur programme et de coordonner et guider leurs recherches au cours des six premiers mois. Cette mission aura été pour moi l'expérience pédagogique la plus enrichissante que j'ai jamais eu l'occasion de vivre : une chose est d'évoquer à un cercle d'étudiants un problème, une méthode dans l'abstrait et une autre, combien passionnante, d'y être confronté ou de l'appliquer dans le vif en compagnie d'un tout petit groupe. Surtout lorsqu'on a la chance d'avoir affaire à de tels coéquipiers, trois personnalités bien marquées.

C'est donc au cours de ces six mois passés ensemble en 1959 dans le Sud-Ouest de Madagascar que j'ai eu l'occasion de voir Paul Ottino à l'œuvre : incontestablement il est fait pour cette recherche sur le terrain qui répond réellement à ce que, comme pour beaucoup d'entre nous, il attend de l'ethnologie. Pour faire équilibre en quelque sorte à cette passion, il montrait une véritable boulimie de lectures professionnelles dans laquelle il semblait à cette époque vouloir déjà chercher une sorte de sécurité, en palliant ainsi son entrée tardive au sein de cette discipline dont il venait d'avoir la révélation. Comme on pourra le constater en lisant son livre, cette voracité pour les publications ethnologiques ne s'est pas ralentie par la suite.

L'aptitude au « terrain » ne peut se comprendre sans une réelle ouverture aux autres, cette faculté d'être de plain-pied à tout moment avec les tenants d'une autre culture. Et cette qualité Paul Ottino la possède au plus haut degré. Quel que soit l'interlocuteur que le hasard met sur sa route ou que le besoin de l'enquête le fait rechercher, il sait en quelques mots éveiller son intérêt et susciter sa confiance ; qu'il s'agisse d'un mpanjaka — aristocrate — ou d'un paysan, d'un vieillard ou d'un enfant, d'un prêtre ou d'un badaud... Il faut ajouter que son sens du contact a toujours été puissamment aidé par son prodigieux don des langues. Don qu'il ne se contente pas de simplement utiliser, mais qu'il renforce par un travail quotidien d'investigations, de notes, de mémorisations. En fait sa distraction favorite a toujours été d'approfondir sa connaissance des langues qu'il parle et d'en apprendre de nouvelles. J'avoue m'être parfois laissé entraîner à des mises en boîte faciles lorsque, pour meubler nos moments de détente, Ottino voulait nous faire partager son goût pour le swahili qu'il pratiquait avec des Comoriens, ou encore pour les diverses langues malayo-polynésiennes dont il avait suivi l'enseignement à l'École Nationale des Langues Orientales lors de son séjour parisien.

Qu'on ne croie surtout pas à une simple manie livresque d'accumulation des connaissances. En fait ce qui a toujours passionné Ottino c'est, en dehors même de la beauté d'une langue dans ses sonorités, l'instrument irremplaçable de communication qu'elle constitue. Il ne se contente pas de mettre des phrases bout à bout, mais cherche à manier le beau parler, à saisir l'esprit de la langue : idiotismes, proverbes, tournures recherchées. J'ai évoqué sa connaissance du sakalave du nord, il faut mentionner celle qu'il perfectionnera plus tard, du merina ; et dans la région de Morombe il mettra son point d'honneur à parler couramment le masikoro. Je me souviendrai toujours de cette tournée que nous fîmes à deux en pays bara. Arrivés vers midi dans un village presque vide, il passa le reste de la journée avec les quelques habi-

tants qui n'étaient pas partis aux champs, à relever les mots, les expressions propres à ce dialecte, pour le soir faire un kabary — discours — en bara aux villageois rassemblés. Je ne fus pas le seul ébahi, nos guides de l'après-midi ayant expliqué à leurs concitoyens que le Vazaha qui venait de leur tenir ce discours, ne parlait que masakoro lors de son arrivée quelques heures plus tôt...

Son affectation en Polynésie en 1962 allait lui permettre enfin de pratiquer dans le vif le tahitien commencé aux « Langues O ». Mais là encore il doublera sa connaissance de la langue officielle par l'étude approfondie d'un dialecte, celui des Tuamotu occidentales. Car en dehors d'une enquête de six mois effectifs dans la presqu'île de Tautira et de tournées dans les îles Sous le Vent, c'est à l'Archipel Dangereux et principalement à l'atoll de Rangiroa qu'il consacra le plus gros de ses deux séjours en Polynésie (septembre 1962 à décembre 1965 et juillet 1967 à janvier 1968). Sa connaissance intime du dialecte parlé par les membres de la société qu'il a étudiée permet de comprendre la richesse du document qui est présenté ici par Paul Ottino, au moins autant que sa possession accomplit du métier d'ethnologue. J'ai eu l'occasion de dire ailleurs combien la connaissance de la langue autochtone est indispensable à l'ethnologue. Elle seule le met en prise directe avec ceux dont il partage la vie et permet de réduire la distance culturelle : l'attitude sera différente envers l'étranger qui communique avec vous par l'intermédiaire d'un interprète et qui donc, vous impose un intermédiaire, c'est-à-dire une deuxième personne à qui on devra faire confiance (et dont on n'est sûr qu'elle traduira correctement, surtout à la fin d'une journée de travail). Alors qu'on se sentira de plain-pied avec quelqu'un qui pratique votre langue et avec lequel on peut parler de façon continue sans ces coupures fastidieuses imposées par les indispensables traductions coupées dans les deux sens. Pour l'ethnologue ses interlocuteurs ne sont plus des « informateurs », mais des amis en puissance qui n'hésiteront pas à venir le trouver à n'importe quel moment pour demander un conseil, faire une confidence, ou simplement bavarder. Certes la possession d'une langue véhiculaire est préférable à l'utilisation d'un interprète, mais outre qu'elle n'élimine pas les erreurs non seulement chez le chercheur, mais chez ses partenaires, elle impose à ces derniers un effort qui disparaît lorsque l'ethnologue pratique couramment le dialecte local, ce qui présente, de surcroît l'avantage immense d'atténuer énormément ce qu'il représente de culture étrangère au milieu.

Cependant si ces qualités exceptionnelles d'homme de terrain expliquent celles de l'œuvre, elle ne le font qu'en partie ; en effet, Paul Ottino a apporté dans son élaboration une maîtrise théorique d'un niveau tout aussi élevé. On en aura pour preuve la rigueur de sa réflexion basée sur les résultats de ses recherches sur le terrain mais enrichies de celles qu'il a faites en bibliothèque. C'est ce dialogue constant entre les deux sources du savoir ethnologique qui fait de son ouvrage à la fois un document ethnologique de premier ordre et l'une des études théoriques les plus marquantes de ces dernières années.

Palo Alto Center for Advanced  
Study in the Behavioral Sciences  
Janvier 1971

Georges CONDOMINAS.

## AVANT-PROPOS

Cet ouvrage fait partie d'une série de travaux déjà publiés et — je l'espère — à paraître consacrés à l'atoll polynésien de Rangiroa dans l'archipel des Tuamotu. La première rédaction a été effectuée à Hawaii. Appartenant à cette époque à l'*Office de la Recherche Scientifique et Technique Outre-Mer*, il m'avait été possible profitant d'une invitation du Professeur et ami Kenneth P. Emory du *Bernice Bishop Museum* de Honolulu, d'y effectuer un séjour de dix mois avant, comme cela était alors convenu, de rejoindre Tahiti pour y terminer la rédaction.

Arrivé à Honolulu le 17 septembre 1966, j'ai, dans l'attente des documents venus de France, travaillé sur un manuscrit (non encore publié) et deux articles concernant le passé de Rangiroa. Dans la deuxième moitié de novembre la réception de mes bagages m'a permis d'entreprendre après un premier dépouillement la préparation d'une série de documents correspondants aux thèmes relatifs au Rangiroa actuel et concernant à la fois les familles étendues (dont l'étude fait l'objet de cet ouvrage) et les familles réduites et les maisonnées. La rédaction proprement dite n'a commencé qu'en janvier 1967 à Waimanalo sur la côte Est de Oahu où elle a été poursuivie jusqu'à mi-juillet pour être reprise fin septembre dans le district tahitien de Paea et, finalement, après de nouvelles péripéties et une interruption de plusieurs mois, être enfin achevée à Majunga sur la côte occidentale de Madagascar en janvier 1969. Compte tenu des voyages, la rédaction de cet ouvrage et d'une partie du manuscrit non publié concernant les familles réduites et les maisonnées représente très exactement dix-huit mois de travail effectif.

La dette contractée depuis 1964 à l'égard des milieux américains est considérable. Je me borne à citer les noms de mes collègues Allan Hanson, Robert Levy, Allan Howard, Ben Finney et Vern Carroll. Hors des Etats-Unis, les longues discussions avec William Davenport, Ron Crocombe et Sachiko Hatanaka ont fait apparaître combien les ethnologies restaient ethno-centristes et combien il était nécessaire de dépasser le niveau des apparences pour atteindre quelque chose de plus profond et par là — peut-être — de plus objectif. Pour les Etats-Unis, je regrette, trop absorbé comme je l'étais par la première phase de rédaction, de ne pas avoir pu profiter davantage de toutes les possibilités si généreusement et amicalement offertes. Il demeure le souvenir d'une atmosphère ouverte et confiante, d'une conception altruiste de la

recherche conçue comme une œuvre collective à accomplir. De cette période, je ne pourrai que conserver la plus grande des nostalgies.

En France je voudrais citer les noms des Professeurs Jacques Milot, Renaud Paulian, Hubert Deschamps et Claude Lévi-Strauss que j'assure tout particulièrement de ma gratitude. Il m'est difficile d'exprimer tout ce que je dois à Georges Condominas qui, il y a dix ans, dans le sud-ouest de Madagascar m'a appris comment un vrai « terrain » appelait une participation totale. Après dix années, après la dernière expérience des Tuamotu, je ne sais pas, si, à l'avenir, je trouverai encore le courage d'envisager une nouvelle fois une nouvelle immersion, sachant trop bien d'avance tout ce qu'affectivement cela implique. Une personnalité pourrait-elle résister à deux ou trois Sar Luk ?

Compte tenu des conditions difficiles dans lesquelles j'ai été contraint après le départ de Hawaii de rédiger ces écrits, j'ai le devoir de remercier les personnes dont l'aide m'a permis de continuer à travailler. Pour la dernière phase d'achèvement je voudrais remercier M. Gilbert Vinciguerra, qui, dans l'isolement de Majunga non seulement m'a ouvert les facilités de son secrétariat, mais encore, à pris la peine de lire l'intégralité du manuscrit final, contribuant ainsi grandement à l'améliorer. A Tananarive j'exprime ma reconnaissance à mes amis Juliette et Pierre Vérin de l'Université de Madagascar.

Enfin il reste Marimari si attachée à cette Polynésie où elle est née et à qui ce livre revient tout naturellement. Sans elle, sans sa présence et la très grande part prise, en dépit de l'obstacle de la langue, à la mise au point de la quatrième et dernière version du manuscrit, je ne sais pas si cet ouvrage aurait jamais pu être réalisé.

Je n'ai pas mentionné les gens de Rangiroa, c'est à peine nécessaire, la part qu'ils ont prise à l'élaboration de ce livre apparaîtra d'elle-même.

Hawaii, Tahiti, Madagascar  
(Janvier 1967 — Janvier 1969)

## TRANSCRIPTION ADOPTÉE

Je me suis efforcé de noter ces traits pertinents que sont les longueurs des voyelles. Les signes / et ^ marquent respectivement les voyelles courtes et longues. Le signe ' correspond à l'occlusion glottale. Dans le dialecte des Tuamotu de l'Ouest il remplace soit le *ng* (le *n vélaire* comme celui de Rangiroa) soit le *k*. Toutefois ce dernier son est très souvent conservé accentuant le caractère archaïque du tahitien parlé dans cette partie de l'Archipel.

Le fait que les glottales et les indications de longueur ou de brièveté ne soient pas notées dans l'orthographe officielle du tahitien, introduit de grandes difficultés. Ainsi pour reprendre un exemple d'Emile Drollet, commentateur du premier dictionnaire tahitien établi par les pasteurs de la London Missionary Society le mot orthographié *matau* peut être : *mâtau* avec le premier *a* long qui signifie « être accoutumé, avoir l'habitude, être familier, ou bien *mâtau* avec le premier *a* bref pour le sens de « hameçon », ou encore *mátá'u* avec les deux *a* brefs et une glottale qui exprime l'idée d'avoir peur, d'être effrayé.



## INTRODUCTION

« Les sciences naturelles inductives partent toujours sans idées préconçues de l'observation des cas individuels et de là, procèdent vers les lois abstraites auxquelles ils obéissent. Pour des raisons de brièveté et de clarté, la plupart des manuels procèdent en sens inverse et posent le général avant le particulier. Rendue ainsi plus intelligible, la présentation est moins convaincante. Il est trop facile de développer d'abord une théorie puis de lui trouver ensuite des exemples. La nature est si riche qu'une recherche diligente peut toujours découvrir des exemples apparemment convaincants pour soutenir des hypothèses parfaitement abstruses. **Mon ouvrage serait réellement convaincant, si, en se fondant seulement sur les faits que je lui présente, le lecteur pouvait de son côté parvenir aux mêmes conclusions** ». (J'ai souligné la dernière phrase).

Konrad Lorenz<sup>1</sup>

« Je pense que nous arrivons peut être à un point où des progrès substantiels en anthropologie culturelle demandent... la concentration sur l'ethnographie descriptive comme sur une fin scientifique en elle-même ».

Ward H. Goodenough<sup>2</sup>

---

1. K. Lorenz 1967, adaptation du texte de la traduction anglaise, p. XII « Inductive natural science always starts without preconceptions from the observation of individual cases and proceeds from this toward the abstract law which they all obey. Most textbooks take the opposite course for the sake of brevity and clarity and set down the general before the particular. The presentation is thereby made more lucid but less convincing. It is only too easy first to evolve a theory and then to underpin it with examples, for nature is so diverse that with diligent searching one can find apparently convincing examples to support wholly abstruse hypotheses. My book would really be convincing if the reader reached the same conclusion as myself solely on the basis of the facts which I set before him ».

2. W. H. Goodenough 1956 b, p. 37 : « I think we may be coming to a point where substantial progress in cultural anthropology will likewise require concentrating on descriptive ethnography as a legitimate scientific end in itself ».

Le présent ouvrage, qui est une étude de sociologie domestique et d'ethnographie polynésienne, prend pour objet la parenté étendue dans l'atoll de Rangiroa, archipel des Tuamotu, pendant la période que j'appellerai post-européenne. Cette période débute sensiblement autour des années 1830-1840, au moment où les habitants de Rangiroa, comme ceux de l'ensemble de l'Ouest de l'archipel, réoccupent les atolls dont ils avaient été chassés tout au début du siècle, à la suite des expéditions dévastatrices conduites par les guerriers de l'atoll de 'Ana'a. J'ai l'intention, tout en traitant des principaux thèmes d'intérêt ethnologique qui retiennent en ce moment l'attention des chercheurs intéressés par les sociétés à système d'organisation cognatique ou indifférencié<sup>3</sup>, d'apporter également une contribution à l'ethnographie de ceux que le Professeur Douglas Oliver appelle « les Tahitiens », c'est-à-dire les habitants de l'archipel de la Société et — c'est mon opinion — des Australes. Considérant la rapidité de l'évolution récente, il n'était pas possible de laisser passer cette dernière chance.

Cette double option rend compte de la limitation du sujet aux familles étendues. En effet, selon que l'on choisisse les familles étendues (en employant cette expression dans le sens le plus large possible) ou les familles restreintes ou mieux « conjugales »<sup>4</sup>, l'orientation de l'étude et le champ de recherche apparaissent très différents. L'étude des familles étendues renvoie immédiatement à tous les thèmes d'intérêt sociologique et ethnographique relevant d'une culture qui, certes, fortement influencée par l'Occident et le Christianisme, n'en demeure pas moins aussi « polynésienne » qu'elle peut l'être. Au contraire, l'étude des familles conjugales qui de plus en plus coïncident avec les maisonnées individuelles conduit, en adoptant un traitement des données beaucoup plus économique, à tourner le dos à tout ce qui peut être interprété comme « traditionnel ». Cela s'explique par le fait que les familles conjugales, jusqu'ici absorbées dans les familles plus étendues ou plus exactement dans les groupements unilocaux<sup>5</sup> que l'on peut observer dans tous les villages des atolls, ne peuvent cesser d'être l'assemblage précaire et composite qu'elles demeurent dans le modèle traditionnel qu'en se rendant doublement autonomes sur les plans sociologique et économique. Cela implique une prise de distance vis-à-vis des familles éten-

---

3. Les deux termes sont souvent pris comme des exacts équivalents. Les définitions (pour ne s'en tenir qu'aux plus accessibles) de Radcliffe-Brown s'accordent avec celles de Cl. Lévi-Strauss et de G. P. Murdock ; Radcliffe-Brown et D. Forde 1953, p. 16 — 4<sup>e</sup> paragraphe ; également Radcliffe-Brown 1961, p. 48 ; Cl Lévi-Strauss 1967 (nouvelle édition) p. 120-124 et enfin G. P. Murdock 1960, chapitre 1, p. 1-14 (pour les définitions : p. 2, 3<sup>e</sup> paragraphe). Il serait pourtant utile de donner un sens plus large au terme indifférencié qui peut marquer l'ensemble du système des valeurs d'une culture et d'une société, et au contraire, un sens plus restreint et davantage technique au terme cognatique limité au domaine de la descendance et des critères d'affiliation. Pour un exemple, l'ensemble de l'ouvrage de F.L.K. Hsu 1963.

4. Il est préférable de ne pas confondre des expressions telles que « familles restreintes », « élémentaires », « conjugales » et surtout « nucléaires » l'emploi de ce dernier terme pouvant évoquer un type d'organisation dit « Eskimo » dans la terminologie du Professeur Murdock (plus loin note 9). Voir également sur cette question R. Fox 1967, p. 36.

5. Au sens de M. Titiev 1943, p. 511-530, notamment p. 511-519 et ensemble de la partie IV p. 516-517 avec les notes 30 et 31.

dues ou groupements unilocaux auxquels appartiennent les conjoints et, dans le même temps, la recherche d'activités d'appoint permettant de ne plus être entièrement dépendant des ressources procurées par cette économie essentiellement « familiale » qui est celle du coprah. Cette tendance se traduit par la multiplication de ces dernières activités qui, naguère, limitées à la plonge des nacres, prennent depuis quelques années de plus en plus d'importance et s'étendent au salariat régulier ou occasionnel, au tourisme, à la pêche commerciale ou encore au récent artisanat des coquillages.

Sur le plan sociologique la différence est tout aussi marquée et doit à brève échéance aboutir à un bouleversement complet de la société et des structures sociales polynésiennes telles qu'elles s'étaient développées depuis le début de la période étudiée. On peut considérer que jusqu'à ces dernières années, la société post-européenne fortement christianisée, apparaît néanmoins suffisamment cohérente et intégrée pour résister à l'impact des événements. Les modifications nécessaires s'accomplissent dans les limites d'une structure sociale qui préserve son homogénéité. Tout en subissant l'influence d'idéologies bien déterminées, les institutions, les idées, les conduites et pratiques sociales, n'en continuent pas moins à refléter les mêmes normes et principes structuraux sous-jacents. Il s'ensuit que, du point de vue de l'analyse, tous les faits appartenant à cette période homogène sont eux-mêmes homogènes et par là pertinents et comparables sur le double plan synchronique et diachronique. Un cas d'adoption survenu il y a une centaine d'années, peut, sans inconvénient, être rapproché d'un cas contemporain. Il s'agit bien, en dépit du passage du temps, d'une même institution dont la portée et la signification essentielles sont restées inchangées.

Si, tout au long de cette période post-européenne, la conjoncture n'était pas parvenue à prendre le pas sur les structures, récemment, sous la pression des événements qui depuis 1962-1963 bouleversent la Polynésie Orientale, ce système jusqu'ici intégré et cohérent semble atteindre sa limite de fonctionnement. Cela résulte de l'apparition d'une contradiction interne fondamentale entre une structure familiale de type purement « Hawaïen » au sens du Professeur Murdock (c'est-à-dire fondée sur une distinction des niveaux de génération, sans égards pour la linéarité et les familles conjugales)<sup>6</sup>, et les exigences des nouvelles conditions économiques qui modifiant radicalement les rapports de génération et de production à l'intérieur des grandes unités familiales, appellent l'émergence de ces mêmes familles conjugales.

Ce déplacement du centre de gravité de la famille étendue au profit de la famille réduite, atteint dans sa conception même la parenté. Jusqu'ici, celle-ci était fondée sur deux principes étroitement liés, d'une part celui de l'unité du groupe des frères et sœurs, d'autre part celui de la descendance laquelle destinée à perpétuer les groupements locaux devait avoir plus d'importance que l'alliance<sup>7</sup>. Désormais, la priorité est renversée ce qui ne peut très vite que renforcer les liens entre époux

---

6. G. P. Murdock 1949, p. 228-31 et 1960, p. 10.

7. Pour une appréciation des points de vue respectifs des deux théories dites de la « descendance » et de l'« alliance » (dont l'opposition a été pour la première fois signalée par L. Dumont 1961) et de leurs implications : D. M. Schneider 1965b, p. 25-85.

au détriment des liens entre frères et sœurs et par là, reconnaître à l'alliance une importance qu'elle n'a jamais eu tout au long de la période étudiée. Le jour où ce renversement sera achevé, où en conséquence la famille conjugale sera devenue une véritable unité, tout le système que je vais décrire dans cet ouvrage sera caduc. Il faut signaler que sous l'influence des idéologies « demie » et sanito<sup>8</sup> dont je parlerai dans le premier chapitre, même en dehors de la subite accélération de l'occidentalisation consécutive à l'implantation du Centre d'Expérimentation Nucléaire, (très nette à Rangiroa au cours de l'année tournant de 1964) une évolution plus lente allait dans la même direction. Modifiant profondément les idées des moins de trente ans, elle aurait été de toute manière complétée en l'espace d'une génération. En schématisant à l'extrême, le phénomène « demi » sous sa forme catholique favorisait l'émergence de traits patrilinéaires, tandis que l'influence sanito avait tendance, pour continuer à utiliser la même terminologie, à accentuer des traits proprement « Eskimo »<sup>9</sup>.

\*  
\*\*

Après avoir rendu compte très brièvement du choix du sujet et de la période historique, il est utile d'expliquer les raisons qui ont motivé le choix d'un atoll. Le Professeur Murdock remarquant la multiplication des travaux sur les îles basses de l'aire Pacifique, souhaitait qu'à l'avenir l'attention des chercheurs se tournât vers les îles hautes de la même région « plus riches, plus peuplées et plus complexes »<sup>10</sup>. Si cette opinion est sans nul doute justifiée pour l'ensemble du Pacifique, le problème, en Polynésie Orientale, se présente un peu différemment compte tenu de l'évolution des îles hautes. A cet égard, si l'on considère l'ignorance dans laquelle nous sommes, des systèmes sociaux et familiaux représentés dans cette aire culturelle, il ne semble pas que la complexité de l'organisation sociale et économique, le phénomène colonial et le développement d'une multitude d'idéologies souvent parfaitement contradictoires, constituent précisément un avantage. Le choix de Rangiroa tient à ce que dès le début, comparant Rangiroa à la région de Tautira dans la presqu'île de Tahiti où j'ai fait quelques recherches limitées j'ai eu conscience d'abord que ces deux régions appartenaient au même ensemble culturel, et ensuite que les « institutions » sociales et les principes structureaux de l'organisation sociale étaient beaucoup mieux préservés dans l'atoll que dans la presqu'île tahitienne. Il était dès lors permis de penser que le modèle structural qu'il était déjà possible d'entrevoir dans l'organisation familiale et sociale de l'atoll paumotu, devait être également valable pour Tahiti où dissimulé sous la prolifération des situations particulières, battu en brèche par les idées et idéologies étrangères à la culture polynésienne, il était beaucoup plus difficile à retrouver. Si l'ensemble des données recueillies à Rangiroa sont largement extensibles à Tahiti et à l'archipel des îles de la Société, elles sont directement valables pour tout l'Ouest des Tuamotu correspondant à l'ancienne aire culturelle et linguistique du Mihiroa c'est-à-dire outre Rangiroa, pour l'île

---

8. Il s'agit d'une religion très proche de la religion Mormone fondée sur la même révélation de Joseph Smith.

9. G. P. Murdock, *op. cit.*, 1949, p. 226-28 ; 1960, p. 14.

10. G. P. Murdock 1963, premier paragraphe, p. 145.

exhaussée de Makatea et pour les atolls de Tikehau, Mataiva (ou Matahiva), 'Arutua, Apataki, Kaukura et enfin Niau<sup>11</sup>.

Tout cela apparaîtra dans le cours des chapitres je veux pour l'instant expliquer les raisons de cette meilleure conservation de la réalité d'une culture polynésienne qui aux Tuamotu plus qu'ailleurs a pu préserver ses caractéristiques essentielles. Cela me semble résulter de la rencontre de plusieurs facteurs qui se résument dans l'isolement des atolls<sup>12</sup>. Les premières raisons sont répulsives et tiennent aux difficultés de navigation signalées par tous les navigateurs qui, à la suite de l'Espagnol Quiros en 1605, se hasardèrent au travers de l'archipel. Moerenhout qualifie les Tuamotu d'archipel dangereux<sup>13</sup> faisant autant allusion à la trahison des courants<sup>14</sup> qu'à l'hostilité des naturels, hostilité certes culturelle mais que les premiers contacts avec les traitants européens ou les baleiniers américains ou chiliens ne devaient pas contribuer à atténuer<sup>15</sup>. Ces difficultés combinées avec la pauvreté des atolls ont eu rapidement pour effet de décourager les intérêts économiques étrangers par ailleurs beaucoup plus attirés par les possibilités qu'offraient les îles hautes<sup>16</sup>. Le désintérêt d'abord économique puis, avec la colonisation, politique et administratif, explique que même en Polynésie, les idées relatives aux Tuamotu soient des plus sommaires, relevant davantage d'une imagerie dépréciative et de stéréotypes défavorables que d'une véritable connaissance<sup>17</sup>. Cela va m'obliger avant de présenter les don-

---

11. Les limites de l'aire culturelle du Mihiroa servirent à délimiter la division politique de Taravaia qu'en 1821 le roi tahitien Pomare II réunit à ses Etats. Voir B. G. Corney 1913-1919, vol. II, p. XXXVI-XXXVII et B. Danielsson 1956, p. 78-79 avec p. 40 la reproduction d'une carte des divisions de l'archipel établie par le Professeur K. P. Emory. Une autre carte plus détaillée couvrant l'ensemble des Tuamotu et des Gambiers, se trouve sur les pages de garde du dictionnaire de J. F. Stimson et D. S. Marshall 1964.

12. A. Huetz de Lemps 1954, p. 106 : « Les habitants des Tuamotu, les Paumotu... ont longuement vécu dans un isolement complet, même par rapport aux autres polynésiens. Ils parlent un dialecte différent, leur aspect physique est plus lourd, leur peau plus foncée que celle des Tahitiens, leur caractère plus sauvage, plus secret ». (mes italiques).

13. J. A. Moerenhout (reproduction de l'édition de 1837). Les deux chapitres consacrés à « l'archipel dangereux » sont à cet égard convaincants : tome 1, p. 155-211 ; tome II, p. 353-375.

14. Les dangers de navigation sont toujours aussi grands. En 1965 et 1966 trois naufrages se sont produits sur les récifs de Rangiroa et sur ceux de l'atoll voisin de Tikehau. Pour les goélettes qui relient les Tuamotu à Tahiti, tout voyage reste une « aventure » et le terme est d'ailleurs consacré par la pratique administrative. Il est à cet égard révélateur de lire les anciens noms de certains atolls des Tuamotu îles Pernicieuses, îles du Labyrinthe, etc.

15. Le chapitre 3 (de l'ouvrage p. 68-105) cité de B. Danielsson consacré à l'histoire des contacts naturels à l'intérieur des Tuamotu constitue une excellente introduction à une histoire très peu connue. Sans entrer dans le détail d'une bibliographie approfondie, il faut signaler la multiplication des textes officiels qui à partir des années 1848 et notamment pendant la période du Deuxième Empire sont pris par le Commissaire Impérial à Tahiti pour protéger les Paumotu des traitants peu scrupuleux. Voir en particulier l'Arrêté du 3 mai 1849 et le rapport du Commissaire Impérial du 17 janvier 1868, tous deux publiés dans « Le Messager » Journal Officiel de Tahiti.

16. Ce phénomène a déjà été signalé dès 1930 par K. P. Emory.

17. Par exemple la note 12 précédente qui reflète exactement l'opinion actuelle des habitants des îles hautes à l'égard de ceux des atolls. Les anciennes dénominations des premières cartes marines dans le même temps qu'elles en signalent les dangers reflètent également le peu d'enthousiasme des navigateurs : îles du Désappointement, de la Désolation, etc.

nées ethnographiques qui servent de base aux premiers chapitres d'analyse à commencer par une description du milieu écologique et humain de l'atoll. A ces facteurs somme toute négatifs qui ont permis aux Tuamotu de demeurer dans un certain isolement et (si l'on excepte l'influence missionnaire) de ne pas être aussi brutalement atteintes par l'impact européen, s'ajoute le facteur essentiel d'une exceptionnelle stabilité démographique. Ce facteur, outre qu'il a facilité le maintien et la transmission des connaissances et traditions, a surtout — et c'est là le point capital — permis à la société de conserver au moins une partie de ses structures anciennes. Ailleurs comme aux Marquises, la chute démographique a réduit l'effectif de la population dans de telles proportions que l'ensemble des modèles d'organisation sociale et familiale adaptés à un effectif beaucoup plus élevé a dû être abandonné au profit de nouveaux modèles étrangers à la culture polynésienne<sup>18</sup>. Il s'ensuit que dans une Polynésie Orientale réputée — un peu vite — culturellement ruinée, l'organisation familiale et sociale que l'on peut observer dans les Tuamotu, sans doute très différente de ce qu'elle était dans un lointain passé pré-européen, n'en préserve pas moins de très nombreux traits et principes structuraux proprement Est-Polynésiens que l'on rechercherait en vain dans les autres archipels.

Je veux immédiatement souligner que ce point est très important car il signifie que l'étude repose sur l'observation ethnographique directe et non pas sur une reconstruction plus ou moins hypothétique. Cela signifie aussi que les matériaux présentés dans les chapitres deux, trois, quatre et dans la suite de l'ouvrage pour introduire et appuyer les discussions, constituent des documents ethnographiques susceptibles d'autres utilisations. Cette dernière considération contribue à rendre compte du niveau de l'étude intermédiaire entre un niveau superficiel et par là non significatif et un niveau profond, domaine de disciplines spécialisées qui ne sont plus de la compétence d'un ethnographe. Ce n'est que par tâtonnements successifs que j'en suis venu à adopter ce traitement adapté à la société étudiée. Pour saisir les faits polynésiens, les mailles du filet doivent être fines et par la force des choses toute ethnologie polynésienne est déjà en soi une manière d'archéologie.

Il reste à justifier le principe de la présentation de ces documents et à dire un mot des critères suivant lesquels ils ont été groupés.

\*  
\*\*

La première raison justifiant la présentation des documents est de permettre aux lecteurs, s'ils le désirent, de reprendre l'analyse pour leur propre compte et surtout de faire porter leur critique sur le fond et non sur des considérations qui, comme l'écrit M. Schneider ne peuvent être que marginales et secondaires, relatives à la logique de la démonstration « d'un ensemble clos » auquel l'observateur aura donné une cohérence

---

18. Ce thème du « quantum » en ethnologie sera traité dans un prochain ouvrage consacré au passé de Rangiroa ; reprise profondément modifiée d'un premier rapport ronéotypé en 1965 à Papeete (**Ethno-Histoire de Rangiroa**).

« synchronique et diachronique à la fois »<sup>19</sup>. Le contrôle essentiel, qui est celui de l'adaptation de l'appareil analytique à son objet, se révèle impossible. Seul, le chercheur connaît la consistance existante entre les données qui ont servi de base à son étude et l'analyse qu'il en donne<sup>20</sup>.

L'ethnographie revêt forcément un caractère construit, littéraire<sup>21</sup>. Que cette réalité littéraire puisse être plus riche et sûrement plus évocatrice que la routine de la réalité vécue<sup>22</sup>, constitue un tout autre problème. Ce qui est ici important c'est de s'interroger sur la valeur du procédé. Trop souvent et cela rejoint les considérations de Konrad Lorenz, les thèmes groupés par l'ethnologue ne le sont qu'en fonction des besoins de sa démonstration. A mon sens une telle construction n'est légitime que dans la mesure où les thèmes réunis correspondent bien à ceux que les intéressés appréhendent habituellement, les uns en relation avec les autres comme formant à leurs yeux un ensemble cohérent et significatif<sup>23</sup>. Thèmes qui, en un mot, relèvent bien, dans la culture étudiée, d'un même univers, d'une même configuration ou de ce que l'on pourrait encore appeler une même armature<sup>24</sup>.

La première démarche consiste donc à découvrir quels sont les thèmes que, dans les conversations de hasard, les interlocuteurs associent spontanément<sup>25</sup>. La détermination de ces associations spontanées est le meilleur moyen de se rendre compte de la hiérarchie de l'univers

---

19. J. Duvignaud 1968, p. 17.

20. D. M. Schneider, 1965 a, p. 288, 2<sup>e</sup> et 3<sup>e</sup> paragraphes et note 1. Je ne veux pas ici m'étendre sur cette question capitale pour l'ensemble de l'ethnologie. J'avais déjà abordé ce problème dans la préface des « **Economies paysannes malgaches du Bas-Mangoky** » en critiquant la sélection arbitraire des faits jugés pertinents, soit qu'elle provienne d'une axiomatique de départ, soit qu'elle obéisse à une typologie établie suivant la pente d'une logique ou, simplement, d'habitudes de pensée d'un certain milieu intellectuel occidental. Toute la préface de l'ouvrage cité de M. Duvignaud est pertinente à cet égard. Il est certain que la richesse d'approche des « études de cas » (cases studies) auquel il se réfère p. 14 est apte à déborder de toute part les hypothèses de départ. Il en est de même de documents établis par les intéressés sans intervention d'un ethnologue (comme par exemple **Quarto de despejo** de Carolina Maria de Jesus (1960, Livraria Alves) ; traduit en français sous l'équivalent exact du titre brésilien : « **Le dépotoir** »).

21. J. Duvignaud, *op. cit.*, page de garde : « ...au travers de l'analyse anthropologique, la littérature cherche à recréer un réel, qui dans l'écriture, prend une forme ».

22. F. Doumenge, 1966, p. 107 : « Ces îles, (il s'agit des Tuamotu) toujours menacées, engendrent la tristesse et la mélancolie d'une solitude inhumaine ».

23. D. M. Schneider, *op. cit.*, 1965 a, p. 207 (à propos de la validité des catégories de l'analyse componentielle) : The question is precisely that of native categories as cultural categories. The question is precisely how native categories relate to each other and form a systematic whole, if they do. The question in the crudest possible terms, yet perhaps also the clearest, is of being able to define the cultural categories in terms of which the natives think ».

24. J'emploie ce terme dans un sens assez proche de Cl Lévi-Strauss, 1964 (définition de la page 205) dans la mesure où l'armature s'entend d'associations relativement invariantes.

25. Les propos d'ivrognes — ce n'est pas une boutade, surtout dans les sociétés où la consommation d'alcool revêt un caractère éminemment social (R.I. Levy 1966) — sont révélateurs. Aux Tuamotu comme à Tahiti, une personne ivre vous entreprend à peu près invariablement sur sa généalogie, explique ses relations avec telle ou telle personne présente ou absente et insensiblement glisse aux problèmes fonciers qui la préoccupent qu'ils concernent l'appropriation des terres ou leur exploitation et à cette occasion reviennent les leitmotivs relatifs à la présence ou à l'absence, aux adoptions, etc.

social et culturel d'une population donnée, permettant en outre de distinguer immédiatement les aspects profondément intégrés et interdépendants de ceux qui ne revêtent qu'un caractère secondaire ou rapporté, soit qu'ils appartiennent à un état ou ordre social ancien en voie d'être dépassé, soit au contraire, que plus récents ils n'aient pas encore eu le temps de se faire une place<sup>26</sup>. Dès lors que ces univers ou armatures après avoir été déterminés, sont en quelque sorte statistiquement établis, il me paraît légitime, même dans les cas où tel ou tel informateur n'aurait pas dans telle ou telle discussion particulière abordé successivement l'ensemble de ces thèmes, de les grouper néanmoins pour les besoins de l'exposition. C'est ce que j'ai fait pour les questions relatives à la famille étendue qui font l'objet de cet ouvrage. C'est d'ailleurs là une des raisons qui m'ont amené à séparer l'étude de ce sujet de celle des familles conjugales et des maisonnées lesquelles se rattachent nettement à un autre univers, et qui plus est, à un univers subordonné par rapport à celui de la famille étendue.

J'ai toujours eu le désir de faire précéder un ou plusieurs travaux d'analyse d'un ouvrage préliminaire qui, respectant la méthode qui vient d'être brièvement décrite, constituerait une « collection de documents bruts » susceptibles de donner lieu à divers types d'utilisation. Un tel ouvrage pourrait se présenter comme ceux de MM. Condominas et Myrdal<sup>27</sup> ou encore, dans une perspective plus en accord avec les considérations développées dans le chapitre huit relatives à la résidence et à la « mobilité », comme une « *Famille Sanchez* »<sup>28</sup> polynésienne en suivant par exemple le destin de chacun des membres de la famille de Tuarue Haoa (dont je parlerai longuement) où qu'ils se trouvent, à Rangiroa, dans l'atoll voisin de Tikehau, dans le reste des Tuamotu ou dans ce quasi bidonville paumotu qui s'accroche aux flancs de l'une des collines de Fa'a'a à Tahiti.

Cela n'a pas été possible. La solution retenue de présenter, au cours des chapitres, des données ethnographiques que l'on peut réorganiser de diverses façons à l'aide de l'Index, constitue un moyen terme. Pour des raisons matérielles, il a fallu concentrer et condenser considérablement les biographies familiales et individuelles, supprimant celles qui n'illustraient que la répétition des mêmes principes, pour ne conserver que les échantillons jugés par les habitants de l'atoll comme les plus ordinaires, et, par cette banalité même, les plus représentatifs. Il est certain que de telles restrictions impliquent des choix jamais entièrement satisfaisants. Néanmoins, la présentation de matériaux « bruts » a l'avantage d'illustrer immédiatement plusieurs faits du plus grand intérêt théorique.

---

26. J'ai traité ce thème dans un article paru en 1964 : notamment p. 168-169.

27. G. Condominas, 1957 — **Nous avons mangé la forêt** et, à un degré moindre, 1965 ; J. Myrdal, 1963.

28. Toute l'œuvre d'Oscar Lewis pourrait être citée : outre « **The Children of Sanchez** et **Five Families**, le dernier ouvrage : **La Vida**. Dans **La Vida** on sent beaucoup moins la récurrence du questionnaire sous-jacent trahissant parfois, par le choix des thèmes, un léger ethnocentrisme. L'ouvrage de J. Duvignaud : **Chebika** déjà cité, constitue un autre type de travail. Si l'atmosphère de l'Oasis et notamment celle des rapports entre sédentaires et nomades est parfaitement rendue, l'évocation est moins immédiate par suite de la place que tiennent les apartés et considérations d'érudition sociologique.

Tout d'abord, conformément à une idée admise depuis Malinowski, la description permet de noter l'écart entre les conduites réelles et ce que M. Condominas appelle les « patrons culturels »<sup>29</sup>. Ensuite, dans la mesure où, comme l'écrit M. Leach, les structures sociales peuvent être considérées comme le produit statistique de multiples choix individuels<sup>30</sup>, la diversité des conduites montre l'importance des idéologies particulières qui les influencent, lesquelles, notamment dans une société à type d'organisation indifférenciée, peuvent orienter les choix dans des directions déterminées<sup>31</sup>. Enfin la combinaison de ces considérations met en lumière la présence simultanée dans une même société de plusieurs « patrons » ou modèles auxquels consciemment (et dans les cas étudiés, plus souvent inconsciemment) les conduites semblent se conformer<sup>32</sup>. Je ne peux pas m'étendre davantage sur ces questions qui exigeraient de trop larges développements.

\*  
\*\*

Il est possible après ces préalables d'aborder le corps du sujet et auparavant de dire un mot des principes ayant guidé la recherche et le mode de traitement des données. L'un des postulats de départ pose que la situation actuelle appréhendée à la fois au niveau des structures réelles et au niveau du (ou des) systèmes (s) de représentation ou si l'on préfère des idéologies<sup>33</sup> est supposée intelligible en elle-même sans qu'il soit nécessaire à tout instant de recourir à une étude de sa genèse et de son évolution. Cela ne signifie aucunement une négation de l'histoire. Au contraire comme nous l'avons vu l'étude « moderne » embrasse en réalité l'ensemble de la période post-européenne qui correspond à

---

29. Cette conception est à la base de tout le travail ethnographique de B. Malinowski ; plus près de nous G. Condominas, *op. cit.*, 1957, dont l'avant-propos, (p. 7-11) est entièrement pertinent.

30. Suivant la formule désormais classique de E. Leach, 1960 a, p. 124, « Social structures are sometimes best regarded as the statistical outcome of multiple individual choices rather than a direct reflection of rural rules ».

31. Cf. Lévi-Strauss, nouvelle édition 1987, p. 22 et 23 : « Il s'ensuit que les systèmes cognatiques diffèrent aussi des systèmes unilinéaires par un deuxième aspect : en eux diachronie et synchronie sont, dans une certaine mesure dissociées par la liberté de choix qu'ils concèdent à chaque individu : ils permettent aux sociétés qui les possèdent d'accéder à l'existence historique dans la mesure où les fluctuations statistiques qui rassemblent les choix individuels peuvent se trouver orientées dans une direction déterminée ».

32. Sur la possibilité de l'existence simultanée de plusieurs normes, modèles (conscients ou inconscients) : Barbara E. Ward, 1965, p. 113-137. En fait cette question de la pluralité de cadres de référence est déjà implicitement contenue dans la constatation précédente de Cl. Lévi-Strauss et tout l'ouvrage avec l'étude des phénomènes « demi » et *sanito* en sera une démonstration. On peut remarquer que cette participation exclusive ou alternative de certains groupes sociaux à ce qui, en fin de compte, constitue des cultures différentes, est de nature à introduire une singulière confusion dans les « choix individuels révélateurs des structures sociales » dont parle E. R. Leach (note 30).

33. J'emploie ce terme dans l'un de ses sens commun : cf. *Larousse* : « Ensemble d'idées propres à un groupe, à une époque, et traduisant une situation historique ».

une tranche historique de quelques cent-cinquante années. Ceci dit, en ce qui concerne le traitement du sujet retenu, la progression de l'étude enregistrant les convictions de MM. Lorenz et Goodenough reproduites en tête de l'ouvrage, se borne à *laisser la priorité aux faits*, qui s'ordonnent d'eux-mêmes, suivant un ordre correspondant à celui des sous-chapitres (et non pas des chapitres). A un niveau plus profond, cette progression s'accorde avec celles de l'enquête de terrain elle-même et des étapes successives qui empiriquement en ont déterminé le cheminement<sup>34</sup>.

En ce qui concerne les explications, je m'en suis tenu à un point de vue résolument « mécaniste » ou « opérationnel », essayant toujours sous la diversité des situations, de découvrir la permanence des principes structuraux qui les animent, en évitant par-dessus tout, même sous le prétexte de décrire une structure sociale, de confondre ces principes opératoires avec leurs élaborations ultérieures et secondaires qui ne résultent que de la seule logique de leur fonctionnement et de leur combinaison avec des données extérieures. Ce point de méthode capital dont je ne développerai pas dans cet ouvrage tous les fondements et implications théoriques, apparaîtra mieux dans la suite de l'étude<sup>35</sup>. Je suis convaincu que beaucoup de difficultés en matière de théorie ethnologique, proviennent des types d'analyse utilisée ou des points de vue de départ plutôt que des difficultés intrinsèques propres aux systèmes étudiés<sup>36</sup>. S'il existe dans cet ouvrage un parti pris c'est, sans aucun doute, un parti pris de simplicité qui dans tous les cas s'efforce de découvrir le type d'explication le plus simple ne faisant appel qu'à un minimum de termes techniques indispensables pour les besoins de la clarté. Les emplois et le sens exact que j'attache à ces termes sont d'ailleurs toujours précisés dans le texte ou dans une note s'y rapportant.

L'ouvrage qui traite des groupements familiaux et résidentiels étendus dans leurs rapports avec la tenure et l'exploitation des terres se ramène à une étude de ce que l'on pourrait appeler « la mise en acte » de la parenté dans une petite société insulaire où l'enchevêtrement des liens de consanguinité et d'alliance est tel que d'une manière ou d'une autre, toute personne se trouve « *feti'i* » parente — et dans l'acception la plus large du terme : alliée — avec la quasi-totalité des autres habitants du village et de l'atoll. De ce fait (étrangement plus évident pour le grand public que pour les ethnologues) il résulte que sous toute relation sociale ou économique il y a de fortes chances, pour peu que l'on se donne la peine de l'y chercher, de découvrir une relation de parenté. Partant de cette constatation que toute relation sociale ou économique est ainsi doublée à peu près inévitablement d'une relation de parenté ou d'alliance, j'ai essayé, loin d'attribuer automatiquement une valeur explicative ou causale à cette coïncidence, de m'interroger sur la pertinence ou la non pertinence de la relation de consanguinité ou d'alliance

---

34. K. Lorenz, *op. cit.*, p. XI-XII.

35. Voir à ce propos R. Fox, *op. cit.*, p. 180-195, notamment p. 186, paragraphe 1.

36. Pour un point de vue très voisin : H. W. Scheffler, 1965 : Préface des pages V-X et également note de présentation de l'éditeur.

dans la formation, le maintien ou la récurrence de la relation observée<sup>37</sup>. Ce thème justifierait à lui seul un ouvrage mais, faisant intervenir de nombreuses données économiques, devrait plutôt être traité à l'occasion d'une étude portant sur les maisons. En outre dans la perspective retenue il n'a qu'un caractère préalable et c'est la raison pour laquelle je ne m'y suis pas appesanti<sup>38</sup>. Le but poursuivi est double : d'une part déterminer dans le vaste champ de la parenté les ensembles de parents qui suivant les circonstances vont être amenés à tenir compte de l'existence les uns des autres, à agir de concert, à coopérer plus ou moins étroitement, voire — notamment en matière foncière — à s'opposer jusqu'à entrer en conflit ; d'autre part déterminer les principes qui sous-tendent de tels groupements.

Ces idées rendent compte de la simplicité de la démarche. Partant de ce concept clé de *feti'i*, le maître mot de la langue qui inlassablement revient dans toutes les conversations et du principe d'indifférenciation de la structure sociale qu'il produit et suppose, je me suis livré à l'étude des catégories et groupements recouverts par ce terme et, pour ce faire, à un premier repérage des facteurs déterminatifs ou si l'on préfère, (ce qui revient au même) restrictifs de la parenté. Ces facteurs, c'est le point important, opèrent au moyen d'un principe structural très simple, celui du « sang » (*tóto*) qui, déterminant immédiatement et simultanément le degré de parenté (décompté à la fois en ligne directe et collatérale) vient découper à l'intérieur de l'univers des *feti'i* des catégories ou groupements de parenté mieux définis, reconnus et formellement nommés comme les '*ôpû* et plus encore les '*ôpû feti'i* et '*ôpû ho'e*. Ces catégories et groupements revêtent pourtant encore un caractère formel et théorique dans le sens où fondés sur une idéologie de commune descendance donc, de consanguinité, ils demeurent de simples modèles distincts de ces unités sociologiques réelles que sont les groupements résidentiels localisés. C'est précisément à ce point que le même principe de « sang » intervenant à nouveau au second degré et opérant simultanément en combinaison avec des faits matériels tels que la résidence ou la non résidence ou des notions culturelles comme celle d'habitant « originaire » *ta'ata* ou *feia tumu*, d'absence estimée temporaire ou définitive ou encore de « parenté par le patrimoine », permet, en démarquant les groupements effectifs, de comprendre la composition des groupes réels et les relations entre les membres présents ou absents. Dans une très large mesure tout l'ouvrage n'est que l'illustration de l'intervention de ce même principe dans les différentes pratiques sociales et économiques qui met-

---

37. Pour un raisonnement analogue, M. Bates, 1965, p. 161 : « Pasteur... firmly established in the public mind the idea of infection, of microbes as causative agents of disease. In the approximate period between 1870 and the turn of the century, there was a frantic search for the kind of germ that might be the cause of each kind of disease, and most of the important human pathogens (aside from the viruses) were discovered, Robert Kock perhaps the greatest of these germ hunters, worked out a set of rules for the game, a statement of the conditions that must be met before a particular microbes could be accepted as the causative agent of a particular disease. The rules were needed when it became clear that microbes were everywhere, associated with health as well as disease, and that the discovery of a germ in a patient with a disease, was not in itself proof that the germ was causing the disease ».

38. Début du chapitre 5, notamment note 5, p. 168.

tent en acte la parenté, qu'il s'agisse de descendance, de résidence, d'alliance matrimoniale ou adoptive, de propriété des terres ou d'exploitation de ces mêmes propriétés.

\*  
\*\*

L'ouvrage tire ses matériaux d'une enquête générale sur l'organisation sociale et familiale actuelle et ancienne, l'anthropologie économique et ce qu'il est convenu d'appeler l'ethno-science réalisée de fin 1962 à fin 1965 dans les deux villages de Rangiroa mais surtout dans celui de Tiputa où j'ai passé effectivement dix-huit mois répartis en une quinzaine de séjours d'une durée variant entre deux et neuf semaines. Des travaux complémentaires représentant environ six mois d'enquêtes ont été conduits dans le second village d'Avatoru, dans l'atoll voisin de Tikehau et dans d'autres atolls mais surtout à Tahiti dans les quartiers et banlieues de Papeete auprès des personnes originaires de Rangiroa ou des Tuamotu de l'Ouest. Le présent ouvrage n'utilise qu'une partie de ces matériaux.

Après les premiers mois de séjour et d'adaptation, j'ai la plupart du temps utilisé dans mes rapports avec les habitants de Rangiroa ou les autres informateurs, le tahitien légèrement archaïsant propre au Mihiroa<sup>39</sup>. Ma connaissance de cette langue a pu faire illusion à des personnes ne la sachant pas ; mais si je la comprenais assez pour pouvoir suivre sans peine des discussions entre tiers, je n'ai jamais eu le sentiment de la maîtriser étant toujours plus ou moins gêné par la limitation du vocabulaire et des moyens d'expression. Ce trait qui enregistre, il est vrai, un appauvrissement de la langue, est également l'expression du principe fondamental de simplicité et d'économie qui constitue sans doute la caractéristique essentielle de l'ensemble de la culture et de la sociologie Est-Polynésienne<sup>40</sup>. J'espère que cet ouvrage en sera la démonstration.

---

39. Se reporter à la note 11.

40. A. Sauvageot, 1951.

## CHAPITRE PREMIER

# L'ATOLL

## LE MILIEU ÉCOLOGIQUE ET LE MILIEU HUMAIN

Je n'ai pas l'intention de procéder à une présentation systématique de l'atoll — cela demanderait un volume — *mais seulement de fournir le minimum de connaissances nécessaires à la compréhension de ce qui suit*. J'espère sur quelques-uns des points abordés dans ce chapitre offrir plus tard des contributions séparées. En dépit du développement des connaissances scientifiques relatives aux îles basses auxquelles le Professeur Murdock faisait allusion lors du 10<sup>e</sup> Congrès des Sciences du Pacifique<sup>1</sup>, les idées courantes dans le milieu français ou même tahitien concernant les atolls sont des plus réduites. Elles se restreignent à un schéma stéréotypé qui souligne les difficultés que l'homme doit surmonter par suite de l'absence d'eau et de terre végétale et aussi des dangers des cyclones et des vagues sismiques susceptibles à tout moment de balayer ces couronnes de corail posées sur l'Océan. La vie sur ces terres déshéritées n'est possible que grâce à la pêche et surtout, à cet arbre providence qu'est le cocotier dont l'exploitation procure avec la plonge nacrière quelques ressources monétaires. Pour le reste tous les atolls se ressemblent et les paumotu vivent dans une sorte d'égalitarisme primitif proche de l'état de nature. Ces idées sous leur forme la plus élaborée sont parfaitement rendues dans le petit ouvrage de M. Huetz de Lemps auquel je renvoie<sup>2</sup>. Ce qui est intéressant c'est de constater que cette imagerie n'est que l'expression idéologique du désintérêt marqué des pouvoirs politiques et économiques à l'égard des îles basses dont nous avons déjà parlé. Les idées actuelles sont considérablement en retrait par rapport à celles des siècles précédents<sup>3</sup> et il serait

---

1. Afin de ne pas surcharger les notes de bas de page, une bibliographie indicative concernant les atolls est présentée dans l'annexe I.

2. A. Huetz de Lemps, *op. cit.* Les pages 104 à 106 consacrées aux Tuamotu méritent d'être lues.

3. Sans renvoyer aux textes de Pedro Fernandez de Quiros découvrant en 1605 l'atoll de Hao (on a cru très longtemps qu'il s'agissait de celui de 'Ana'a) réédition de 1876 des *Viajes* — il suffit de lire les descriptions nuancées que Moerenhout fait des différents atolls.

révélateur d'analyser de ce point de vue les écrits de M. Caillot où l'auteur — d'ailleurs entièrement de bonne foi — répond, en accentuant la primitivité du milieu, des hommes et de leurs œuvres, à ce qu'attend le public qui lira ses ouvrages<sup>4</sup>. Je vais donc passer à une rapide présentation de Rangiroa.

## I. - L'ATOLL : LE MILIEU NATUREL

Les atolls sont de vastes récifs circulaires allongés aux Tuamotu dans le sens Nord-Ouest, Sud-Est qui entourent un lagon intérieur très peu profond en comparaison des tombants accores du récif extérieur plongeant de plusieurs centaines de mètres vers le fond de l'Océan. Si depuis Darwin, les théories et hypothèses sur l'origine de ces îles se sont multipliées, leur processus de formation est en revanche bien connu. Dès que la couronne madréporique atteint le niveau de la mer, elle se développe rapidement en une large chaussée récifale sur laquelle l'entassement des blocs coralliens arrachés à la bordure extérieure et les apports de sable ne tardent pas à former des îlots puis des îles séparées les uns des autres par des chenaux qui lors des grandes marées font directement communiquer le lagon et le large. Très vite une végétation limitée apparaît à partir de graines surtout apportées par les grands oiseaux de mer<sup>5</sup>. Cette théorie scientifique est également celle des paumotu dont certains chants anciens expliquent le même processus avec une étonnante précision<sup>6</sup>.

### 1. - DESCRIPTION SOMMAIRE DU RANGIROA

Situé à quelques deux cents mille marins de Tahiti par 15° de latitude Sud et 148° de longitude Ouest, Rangiroa est l'atoll le plus important de l'archipel des Tuamotu, à la fois par ses dimensions (42 milles de long et 16 de large) et par sa population qui avec ses 700 habitants résidents représente à elle seule le dixième de la population de l'archipel. Cette proportion serait encore beaucoup plus élevée s'il était possible de recenser toutes les personnes originaires de Rangiroa et maintenant des contacts avec l'île qui vivent ailleurs, soit dans les atolls voisins ou à Makatea, soit surtout à Tahiti et à Papeete, dans le quartier dit de la Mission ou dans le district contigu et urbanisé de Fa'a'a à l'Ouest de la ville.

Les deux villages, celui de Tiputa étudié dans cet ouvrage et celui d'Avatoru, sont l'un et l'autre situés sur la façade Nord, à proximité des deux grandes passes qu'empruntent les goélettes. Depuis 1964, un aéroport, le premier aéroport civil des Tuamotu après l'aéroport militaire de

---

4. A. C. Caillot, 1909 et 1932. Pour une critique sur le fond du second ouvrage : K. P. Emory, 1933, p. 114-116.

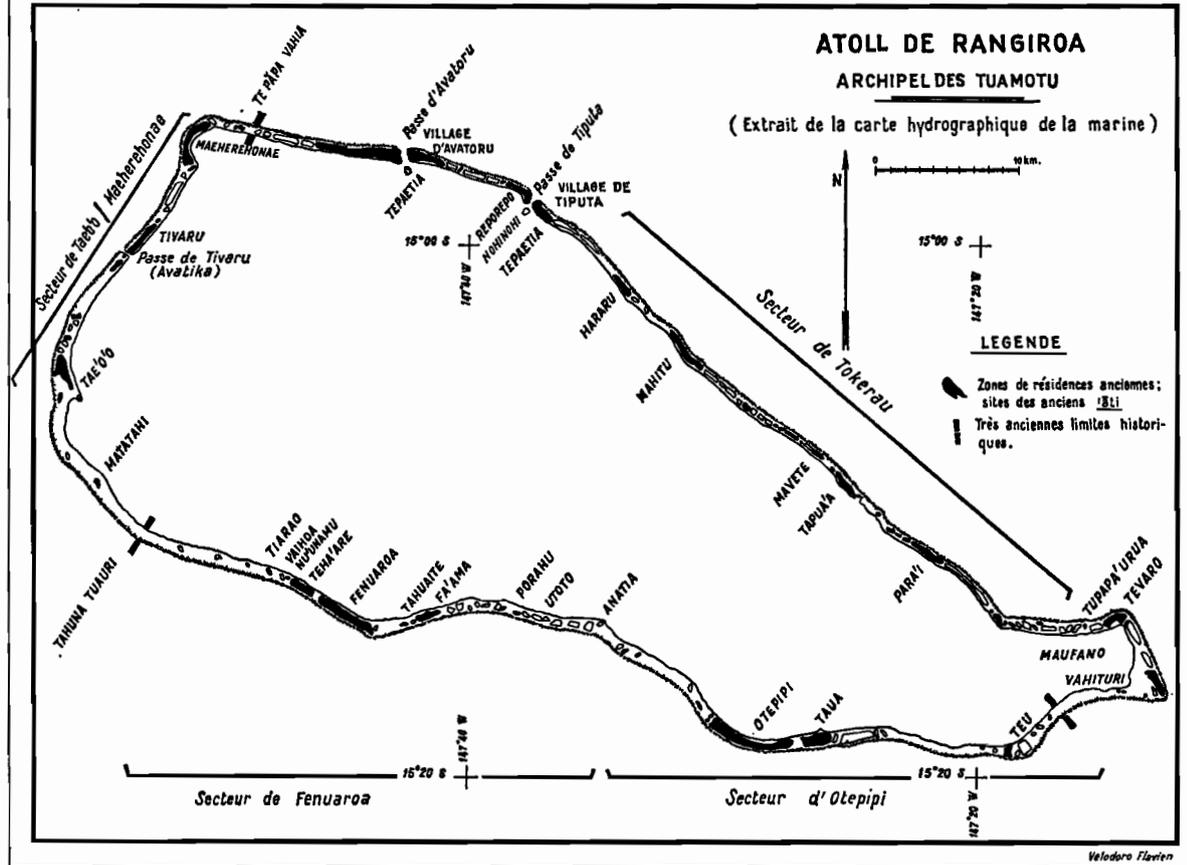
5. Les plantes « originaires » des Tuamotu sont classés dans les catégories **piri** ou **piripiri**, termes signifiant « qui pique » ou « qui colle » c'est-à-dire qui adhère, d'une manière ou d'une autre.

6. K. P. Emory et P. Ottino, 1967, p. 29-57 ; Textes des pages 33-34.

# ATOLL DE RANGIROA

## ARCHIPEL DES TUAMOTU

(Extrait de la carte hydrographique de la marine)



Wladimir Flaxien

Hao, a été construit à l'Est d'Avatoru entre les deux villages. Les voyageurs se rendant à Tiputa prennent les embarcations qui les amènent jusqu'au village, les débarquant soit au nouveau quai, soit dans la darse à côté de l'ancien port aux cotres<sup>7</sup>.

Rangiroa ainsi que cela apparaît sur la carte<sup>8</sup> affecte la forme d'un vaste triangle dont les côtés Nord et Sud convergent d'Ouest en Est sur la grande terre sableuse de Vahituri où il y a plus de vingt-cinq générations, aurait débarqué 'Oio, l'ancêtre éponyme.

Des deux villages il n'est pas possible d'apercevoir le côté Sud de l'atoll. Ce n'est qu'après avoir franchi la moitié de la distance en canot que, tout juste avant de perdre de vue le côté Nord, on commence à découvrir très loin la ligne grise des cocotiers des grandes terres de Fa'ama, Fenuaroa et Teha'are.

Ce lagon immense peu profond n'excède nulle part une cinquantaine de mètres, les meilleurs plongeurs peuvent effectivement prétendre être capables de toucher partout le fond. La navigation n'est pas facile surtout le long des côtes Sud et Ouest où il est nécessaire de connaître les petites passes permettant au travers des blocs de coraux d'accéder à la plage intérieure. Ces difficultés interdisent tout débarquement de nuit. La navigation vers l'extrémité Ouest n'est plus possible et il faut pour atteindre Vahituri par le lagon marcher deux ou trois kilomètres avec de l'eau jusqu'aux genoux. Lorsque le vent, notamment le vent de l'Est ou du Sud souffle, le lagon est aussi démonté que le large et toute navigation est rendue pratiquement impossible à l'Ouest d'une ligne idéale qui joindrait Tiputa à Tae'o'o.

Les marées sont insignifiantes mais toutes les six heures le courant s'inverse du large vers le lagon, faisant entrer des eaux froides et transparentes, puis après une heure d'étalement, du lagon vers le large. Ce courant est suffisamment fort pour se faire sentir en face des deux passes jusqu'au milieu du lagon et sur les côtés jusqu'aux extrémités Ouest et Est. La passe de Tivaru crée de la même façon un fort courant sur tout le côté occidental. Au début du siècle jusqu'à la Première Guerre, les habitants de l'atoll profitaient du courant sortant pour flotter les cocos récoltés liés en grappes jusqu'aux deux villages. Depuis les années 1960, les parcs pièges à poisson se sont multipliés sur l'ensemble des façades Ouest et Nord tout au long de la bordure du récif frangeant intérieure là où le courant violent a tracé des sortes de dépressions empruntées par les passages de bancs de poissons.

Lorsqu'au siècle dernier, autour des années 1869, 1870, les cocoteries développées comme nous allons le voir sous la direction des missionnaires catholiques commencèrent à être en rapport, l'atoll fut divisé en quatre « secteurs » destinés à l'origine à régler et à faciliter les récoltes de coprah. En partant des deux villages et en tournant dans le sens des aiguilles d'une montre, ces secteurs sont successivement : Tokerau, Otepipi, Fenuaroa et Tae'o'o - Maherehona.

Le Tokerau, terme signifiant « Nord » s'étend depuis la limite Est de ce que l'on appelle le *paetia*, c'est-à-dire du deuxième chenal à l'Est de

---

7. Voir plan schématique de Tiputa, pages 62-63.

8. La toponymie de cette carte a été établie en 1964 avec le concours des habitants de Rangiroa à partir d'une carte du Service hydrographique de la Marine. Je n'ai reproduit que les noms des îles et îlots mentionnés dans l'ouvrage.

Tiputa — jusqu'à l'extrémité orientale de l'atoll ou plus exactement jusqu'aux trois îles : Tupapa'urua, Tevaro et Maufano désignées sous le terme de Kauraufara. Sur toute cette façade, se trouvent une série de grandes terres : habitat des anciens 'âti, (qu'il suffit de définir pour l'instant comme des groupements de descendance et de résidence) où les habitants actuels de Tiputa possèdent de nombreuses cocoteraies. Ces grandes terres sont d'Ouest en Est : Hararu, Mahitu, Mavete, Tapua'a et Para'i. Tout le côté extérieur de la façade Nord présente, vu de la mer derrière un amoncellement de madrépores, un aspect sauvage et très peu hospitalier. Partout il est très difficile en venant du récif extérieur de se frayer un passage au travers des massifs de pandanus enchevêtrés qui commandent l'accès des cocoteraies.

Kauraufara et la terre sableuse de Vahituri où l'Institut de Recherche sur les Huiles et Oléagineux (I.R.H.O.) établi à Tiputa poursuit ses recherches sur les cocoteraies, sont marqués d'une empreinte d'étrangeté. Tupapa'u/rua (fantômes/sépultures) est une terre silencieuse et froide « où la fumée des feux monte toute droite ». Il a fallu le développement de l'artisanat des colliers de coquillages pour que les habitants des deux villages, surmontant leur crainte d'y contracter la lèpre en foulant par mégarde des anciens tombeaux, commencent à s'y rendre régulièrement. Kauraufara est également sur le récif extérieur et dans ses chenaux très riches en coquillages, c'est là également que les missionnaires introduisirent les premiers cocotiers de l'époque post-européenne encore visibles en 1965 à proximité de la citerne administrative. Vahituri est aussi chaud que Tupapa'urua est froid. Le passé y a laissé des indices et, d'autres indices décisifs pour la compréhension du peuplement des Tuamotu de l'Ouest, doivent se trouver dissimulés dans la brousse épaisse. Du récif extérieur de Vahituri il est possible de discerner dans le lointain les îlots les plus occidentaux de 'Arutua et paraît-il, certains jours lorsque le ciel est uniformément gris de découvrir vert pâle dans les nuages la réfraction du lagon de Kaukura.

Les deux secteurs d'Otepipi et de Fenuaroa nommés d'après les deux grandes terres où furent établis les premières cocoteraies extensives s'allongent sur la façade Sud appelée to'a par opposition au Tokerau. Sur toute cette côte de Teu jusqu'au grand plateau récifal qui après Teha'are s'ouvre sous le ciel jusqu'à Matatahi et Tae'o'o, se trouvent une série de grandes terres défendues du côté du large par une très vaste chaussée récifale coupée transversalement de fractures étroites véritables viviers à poissons, et par une ligne continue de ofeofe, témoins d'un ancien niveau exhaussé que l'érosion éolienne découpe en une extraordinaire dentelle. Du côté du lagon le rivage se caractérise par l'absence de plages, la première ligne de cocotiers semble pousser dans l'eau. Les cocoteraies d'Otepipi et celles de Fenuaroa avaient respectivement à l'origine été plantées par les habitants de Tiputa et d'Avatoru. Depuis, par le jeu des mariages, des adoptions et des successions consécutives, de nombreux habitants se trouvent avoir des terres situées dans l'un et l'autre des deux secteurs. Pour Tiputa les membres du 'âti Marere possèdent de nombreux droits dans le segment qui, partant de Anatia, va jusqu'au-delà de Fa'ama.

Pour notre étude le quatrième secteur de Tae'o'o est moins intéressant, les gens de Tiputa qui ne possèdent aucune terre sur Tae'o'o préférèrent appeler ce secteur Maherehona'e du nom de la grande terre de

l'angle Nord Ouest. Sur toute cette façade les vestiges d'habitats anciens abondent<sup>9</sup>, notamment à Tae'o'o, Tivaru et Maherehonae. Tivaru à proximité de la troisième passe de Rangiroa aurait pu devenir le troisième village si le site n'avait pas dû être abandonné après les deux cyclones de 1903 et 1906 qui, balayant l'Ouest de l'atoll, obstruèrent quasi complètement la passe. Cette passe nommée Avatika sur les cartes marines est encore utilisée par les légères embarcations à moteur hors bord, dont les occupants au mépris de toute réglementation, se lancent sur la mer ouverte, coupant au plus court sur l'atoll voisin de Tikehau que l'on aperçoit de tout le côté Ouest. La violence des cyclones du début du siècle attestée par les dimensions des énormes blocs de rochers bruns rouges qu'ils projetèrent sur le récif de Maherehonae, n'eut rien de comparable aux effrayantes vagues sismiques qui, il y a plusieurs siècles, détruisirent en plein jour tout l'angle Sud Ouest de l'atoll, ne laissant rien subsister d'une longue et large terre qui s'étendait de Matatahi jusqu'à Tivaru. Peu fréquentés, Tae'o'o et sa lagune sont aujourd'hui une extraordinaire réserve naturelle peuplée de milliers d'oiseaux de mer.

## 2. - L'ATOLL : LE VILLAGE ET LE « SECTEUR »

Le terme atoll passé dans la terminologie géographique internationale est emprunté avec son plein contenu sémantique au vocabulaire des îles Maldives. Les paumotu comme les autres polynésiens, s'ils ont un terme spécial pour désigner les îles basses calcaires exhausées (*mákatea*) comme l'île de même nom, n'ont aucun terme pour l'ensemble de la construction très particulière que constitue un atoll. Pour eux, les atolls sont simplement des *fenua*, « des terres » et le même mot *fenua* désigne également des îles d'une certaine dimension par opposition aux îlots qui sont appelés *motu*. D'ailleurs comme le fait remarquer M. Danielsson, ces emplois des mots « îles » ou « îlots » ne sont pas satisfaisants : les *fenua* ou *motu* séparés les uns des autres par des chenaux peuvent également l'être par des étendues de sables, de marécages ou encore par ces immenses dalles de roches grises lesquelles ne sont submergées que tout à fait exceptionnellement<sup>10</sup>.

Les schématisations et oppositions dualistes ou tripartites sont toujours quelque peu naïves, pourtant il faut admettre que pour les habitants des atolls, le milieu insulaire apparaît effectivement comme formé de trois cercles concentriques : le lagon, l'atoll avec sa succession d'îles et d'îlots que les anciens paumotu comparaient soit à une couronne, soit encore au halo qui, les nuits nuageuses, se forme autour de la lune et enfin, tout autour, « rond comme le ventre du dieu Tangaroa » l'Océan. En développant, la conception peut être aussi celle de trois bandes parallèles : le lagon aux couleurs laiteuses, distribuées en larges « aplats » comme dans les tableaux de Gauguin ; l'atoll aux cocoteraies d'abord régulières qui, lorsqu'on se dirige vers l'intérieur, font place à une brousse de plus en plus épaisse ; enfin au-delà du dernier ressaut amoncellé de blocs madréporiques, après la dernière barrière des formations de pandanus, le plateau récifal extérieur que l'on découvre soudain large

---

9. J. Garanger et A. Lavondès, 1966, p. 25-66.

10. B. Danielsson, *op. cit.*, « Native topographical terms », p. 29-34.

et plat déployé sous le ciel d'un bout de l'horizon à l'autre, étendu jusqu'à la bordure du corail vivant où sans discontinuité s'abattent les grandes vagues du large. Vu de l'Océan, dans les fracas assourdissant des brisants, le spectacle effrayant permet instantanément de comprendre quels pouvaient être les sentiments des premiers navigateurs dont les lourds bâtiments risquaient à chaque instant d'être fracassés sur les récifs.

A Rangiroa comme dans tous les atolls à passe, la vie est tournée vers le lagon. C'est toujours ce côté que décrivent les *fa'atara*, ces anciens poèmes déclamatifs qui, section par section et terre par terre, énumèrent les caractéristiques géographiques et sociales du rivage intérieur avec ses pointes, ses chenaux, promontoires, temples *marae* faits de dalles de corail levées, ombrages, terrains de réunion des anciens *'āti*, points d'eau, etc<sup>11</sup>. En contraste, l'intérieur de l'atoll est moins connu et l'extérieur reste toujours un principe de danger, les enfants n'y vont pratiquement jamais sachant que cela leur est tacitement interdit, les hommes ne s'y rendent que pour des raisons précises, quant aux femmes que l'on y rencontre, elles sont invariablement craintives et gênées. Cette sorte de passage graduel de ce qui est familier à ce qui est inconnu est encore matériellement exprimé par les obstacles que la morphologie et la végétation des atolls opposent à la progression depuis les abords du lagon jusqu'au récif extérieur. Les seules voies de passage relativement faciles qui évitent la traversée des zones dépressives centrales souvent marécageuses et au-delà celle d'une brousse de plus en plus épaisse, sont les chenaux sableux ou couverts d'une mince couche d'eau qui s'ouvrent vers le large et vers le lagon par des sortes de deltas miniatures. Là encore aux heures chaudes, la chaleur est si forte qu'elle fait trembler l'air et réduit le paysage et les couleurs en une étonnante vibration lumineuse. Cet effet explique à propos de Kaurufara l'association entre l'air froid et la fumée montant droite dans un ciel transparent.

Cette conception est recoupée par une seconde qui divise l'atoll en deux zones : le village (*'oire*) et le « secteur » (*râhui*) avec, entre les deux, quelque chose d'intermédiaire que l'on appelle le *paetia*. Tiputa et Avatoru construits tous deux sur les bords de la passe ont leur *paetia* situés à l'Est. A l'Ouest de l'autre côté de la passe les terres désignées sous leur nom propre (Ohotu à Avatoru, Tára/ma'o — aileron de requin — à Tiputa) ne sont jamais appelées *paetia*. Le *paetia* d'Avatoru s'étend du village jusqu'à la limite Ouest de l'actuel terrain d'aviation, celui de Tiputa va jusqu'au second chenal qui marque la limite du « secteur ». Pour les gens de Rangiroa, le *paetia* est une zone intermédiaire où l'on se rend à pied ou en pirogue pour de courts déplacements qui n'excèdent jamais une journée, c'est la raison pour laquelle il n'y existe aucune de ces constructions ou abris temporaires que l'on appelle des « maisons de secteur » *fare râhui*. En contraste les déplacements vers les secteurs impliquent au moins des séjours de plusieurs jours, voire de plusieurs semaines et il s'agit toujours d'une expédition, autrefois à bord des cotres à voile, aujourd'hui des embarcations à moteur hors bord, mode de déplacement plus rapide mais beaucoup plus coûteux exigeant des cal-

---

11. Pour des exemples de *fa'atara* : P. Ottino, 1966, p. 14-30 et K. P. Emory et P. Ottino, 1967, p. 43.

culs et des plans. Personne n'a pu expliquer ce que signifiait le mot *paetia* qui dans son étymologie semble vouloir dire « le côté autorisé » — « qui n'est pas interdit » par opposition au terme *râhui* lequel dans son sens premier, désigne une terre sur laquelle une autorité individuelle ou collective a imposé un interdit particulier ou général mais toujours temporaire de prélever certaines productions<sup>12</sup>. Je pense que l'institution des *paetia*, sortes de domaines communaux, est contemporaine et complémentaire de celle des *râhui* ou « secteurs » créés il y a environ un siècle dès que les cocoteraies nouvellement plantées commencèrent à produire. Les « secteurs » qui n'ont été définitivement supprimés qu'en 1964, devaient faciliter la récolte et éviter les risques de vols (plus loin). Ce système qui a été remanié et modifié à plusieurs reprises est extrêmement intéressant dans la mesure où l'étude des raisons qui ont à chaque époque motivé les changements fait apparaître, au-dessous des relations de parenté, des problèmes qui sont déjà très proches de problèmes sociaux.

M. Barrau, précisément à propos de Rangiroa, donne une idée très claire de cette question<sup>13</sup>.

Pour les besoins de cet ouvrage il n'est pas nécessaire de développer cet aspect qui devrait s'ouvrir sur une étude économique complète et embrasser une tranche historique d'une centaine d'années. Il suffit de dire que jusqu'à tout récemment la majorité des habitants tiraient leurs ressources de l'exploitation des cocoteraies disséminées dans les secteurs tout autour de l'atoll. Les ressources du coprah procuraient sans doute entre 70 et 90 % de la masse des revenus, la seconde activité rémunératrice étant la plongée nacrée qui ne se pratique pas à Rangiroa mais lors des campagnes de plongée dans des atolls fermés sans passe. Cette situation s'est très rapidement modifiée et, comme j'y ai fait allusion dans l'Introduction, les autres ressources de revenus se sont multipliées au cours des dernières années, la plus surprenante étant sans

---

12. Il est utile de citer des définitions des dictionnaires. Celui de la London Missionary Society donne pour *râhui* : s.a. ; a prohibition or restriction laid on hogs, fruit, etc. by the king, or chief. v.a. to lay on such a *râhui* ; in several of the islands it is called *tâpu*. « L'édition originale a été annotée par M. Drollet qui écrit : « Nowadays, in the Tuamotus islands as the properties are not enclosed in fences, restrictions are regularly imposed on the coconut picking during certain months, that is called *râhui* or *râhuira'a*, and when time is up and every one is allowed to gather their nuts to make copra, it is called *avarira'a* (opening). *Tâpu* is rather a prohibition to trespass on a property ».

J. E. Stimson et D. S. Marshall dans leur dictionnaire cité définissent ainsi le terme : « To prohibit-, interdict-, forbid-, taking ; as the food products of certain lands. prohibition — interdiction — laid on lands — crops. M. Closed, forbidden : as land from which certain foods may not be taken ». — La meilleure explication sociologique se trouve dans E. S. G. Handy, 1930, p. 49-50 sous le titre « Ceremonial food restrictions ».

13. J. Barrau, 1961, p. 12 et 13 ainsi que le diagramme décrivant le système du *râhui* à Rangiroa. « when the coconut palm was first cultivated for cash purposes in the Tuamotus at the beginning of the nineteenth century it was necessary, as early as 1873, to enforce a system of prohibitions known as *râhui*. In this system, still practised, the larger atolls are divided into sectors, which are harvested in succession throughout the year. It is forbidden to enter a sector before harvesting has been authorized, thereby reducing the risk of thefts which were frequent when copra first became a marketable product... One consequence of the *râhui* system is a nomad population which travels about from one sector to another, using the temporary dwellings with which each is provided ».

doute l'artisanat de fabrication des colliers de coquillages qui surtout contrôlé par les femmes, constitue une ressource supplémentaire de première importance puisque certaines familles arrivent à payer grâce à elle la quasi totalité de la nourriture et des tissus qu'elles achètent chez les commerçants.

Une étude préliminaire de l'évolution du commerce et de la consommation à Tiputa montre que depuis une trentaine d'années, les habitants dépendent de plus en plus de produits et de biens manufacturés et que cette dépendance s'accroît en fonction de l'augmentation des revenus. Cela a fait l'objet d'une enquête très approfondie pour 44 maisonnées de Tiputa à partir des comptabilités exhaustives de deux années relevées chez les quatre commerçants du village. Il suffit de dire que les postes de dépenses distribués en grande catégories : alimentation, habillement, produits d'entretien, ameublement, etc... couvrent pas moins d'une soixantaine de rubriques. Depuis quelques années les dépenses d'outillage et les investissements importants : achats d'appareils ménagers, de motocyclettes, de moteurs hors bord de forte puissance, se multiplient avec toutes les conséquences que cela implique sur les budgets d'entretien. Une grande partie des disponibilités est investie dans la construction et l'ameublement de maisons édifiées selon les normes de celles qui existent à Papeete. Pour des raisons d'imitation et de prestige la masse des habitants tend à suivre les modèles que les paumotu de religion sanito ont choisi par souci pratique d'efficacité et que les « demis » ont adopté souvent par ostentation « afin de se tenir au niveau de leurs « cousins » qui vivent en ville » (plus loin).

Dans le même temps l'inégalité de la répartition du produit du coprah s'accuse, la moyenne arithmétique de l'ordre d'une production de 8,3 tonnes par maisonnée n'a pas de sens si l'on considère que les productions s'échelonnent entre 200 kilogrammes et 23 tonnes. Il ne peut être question de développer même succinctement les causes historiques, économiques et sociologiques de ces inégalités. Il suffit de dire que pour l'instant et pour la période étudiée, elles n'affectent pas directement le sujet car elles se manifestent le plus souvent entre très proches parents, à l'intérieur de groupements familiaux moyennement étendus et correspondent encore nettement aux catégories d'âges.

Ce qu'il est plus directement intéressant de signaler au passage, c'est la sorte d'opposition sociologique entre le village et le secteur. Alors que comme je viens de le dire, la vie au village est de plus en plus occidentalisée, le retour au « secteur » est toujours un peu ressenti comme un retour à un mode de vie plus profondément « polynésien » (*ma'ohi*) qui affecte immédiatement tous les aspects de l'existence sociale et matérielle. Les groupements se resserrent sous l'autorité des personnes âgées qui assurent le contrôle des terres, les liens entre frères et sœurs sont raffermis par l'obligation fréquente de travailler en commun ou tout au moins suivant un plan établi au niveau de la famille plus étendue. Sans qu'il me soit possible de m'étendre sur cet aspect fondamental, cela fait prendre conscience aux membres d'un même groupement familial de l'importance des terres tout à la fois comme élément déterminatif et gage de la parenté. Sur le plan des techniques matérielles il y a, avec l'isolement et l'autarcie forcée, un retour à tout ce qui est considéré traditionnel. Si les techniques courantes au secteur étaient utilisées au village, elles seraient inmanquablement interprétées soit

comme un signe d'obscurantisme, soit tout simplement comme un indice de pauvreté.

Il est certain qu'il existe un attrait pour le style de vie du secteur, d'autant plus qu'après maintenant une centaine d'années de nomadisme lagunaire les habitants de l'atoll sont habitués à cette alternance et aux déplacements des maisons du village aux abris des *râhui*<sup>14</sup>. Chez l'ensemble des paumotu, il y a le sentiment d'un relâchement des contraintes extérieures combiné avec quelque chose de plus vague et de plus indéfinissable fait à la fois de craintes et de séductions, de la peur de succomber à un passé et à des impulsions « païennes » et en même temps de l'émoi que cette crainte provoque. La plupart des cas d'incestes qui seront décrits se sont produits au secteur<sup>15</sup>.

Dans le même temps et en sens contraire, les attraits du genre de vie du village et, au-delà, de Papeete qui, de plus en plus fournit directement les modèles, l'idée de proximité et les familiarités qu'introduit le transistor, ont pour conséquence inévitable de provoquer une désaffection pour ce que M. Villaret appelle si justement le « métier de polynésien ». Il faut avoir effectivement un tant soit peu vécu au secteur, cherchant, rassemblant, fendant les noix à la hache au milieu de nuées de moustiques, avoir, après le séchage, charrié le coprah dans des sacs en utilisant comme véhicule une bicyclette ; fait l'expérience une lampe à pression dans une main, un couteau d'abattis dans l'autre, des marches de nuit, à deux ou à trois, sur le plattier du récif extérieur, en se déchirant les chevilles pour ne pas se laisser emporter par les lames, cela a l'effet de capturer les poissons qui seront partagés le lendemain avec les mouches ; avoir pendant des jours bu de l'eau âcre et saumâtre jusqu'à en sentir la gorge endolorie ; s'être essayé pour se désaltérer à grimper jusqu'aux couronnes des cocotiers qui se balancent à une dizaine de mètres au-dessus du niveau du sol ; pour se rendre compte, en définitive, que l'exercice de ce métier se révèle épuisant et que le simple maintien en bonne condition physique est déjà en soi une manière de performance. En plus, l'économie du coprah reste trop familiale et les vieilles habitudes d'affecter les revenus à des dépenses communes trop solidement implantées pour que « l'argent du coprah » (*te moni no te pufa'a*) puisse réellement procurer des gains individuels. La répartition reste très souvent théorique et au dernier moment il survient toujours une bonne raison pour ne pas disposer du produit des ventes, soit qu'il se trouve « mis de côté » (ce qui, traduit par « *ha'aputu* », signifie exactement réservé à une dépense ou consommation légèrement différée : repas de fin d'année, anniversaire ou encore une communion où sera invité tout le quartier, si ce n'est une grande partie du village), soit investi

---

14. Cette « double morphologie » des sociétés paumotu très affirmée jusqu'à la veille de la deuxième guerre mondiale perd très rapidement son caractère tranché. L'obligation de fréquentation scolaire a pour effet de faire rester les femmes au village, ce qui indirectement raccourcit les périodes de temps passées au secteur par les maris et les adolescents, incités à travailler d'une manière plus intensive. Restées au village les femmes se consacrent à l'artisanat des coquillages. Il faut signaler qu'au moment même où l'économie du coprah repose de plus en plus sur les jeunes gens, ces derniers pour tout un ensemble de raisons tendent à désertir les atolls.

15. Pour un exemple réellement survenu à Rangiroa : B. Gorsky, 1966, p. 100 et suivantes.

par exemple dans la construction d'une nouvelle maison qui, en dehors des vieux parents, n'intéresse réellement personne et ne peut de surcroît que promettre d'être la source de désagréments futurs<sup>16</sup>. Il en résulte ce tragique phénomène d'une fuite généralisée des jeunes gens et des jeunes ménages qui, « *fiu 'i te pita'a opa'a* » : « las d'énucléer les noix » s'en vont à Tahiti chercher avec de « l'argent plus facile » (*moni 'ohie*) une vie plus agréable auprès des lumières de la grande ville. Ces lumières en dehors de toute autre considération suffisent déjà à attirer tous les jeunes éléments féminins, raison supplémentaire suffisant à précipiter le départ des jeunes gens.

Sur un plan purement économique, l'étrange logique des termes de l'échange est de nature à décourager jusqu'aux paumotu les plus attachés à leur mode de vie. En effet, alors que le coprah — du fait de l'éloignement — « doit » être acheté moins cher que partout ailleurs en Polynésie, par un singulier raisonnement en sens contraire, tous les prix des biens et produits vendus aux Tuamotu et aux Gambiers (depuis Rangiroa qui par mer est à vingt-quatre heures de Papeete jusqu'à Mangareva qui se trouve au moins à quinze jours de goëlette), sont pour cette même raison uniformément majorés officiellement de 40 %. Il est inutile de rappeler comme cela a été dit que du fait du dénuement de leurs îles et de l'impossibilité de toute agriculture, les paumotu sont beaucoup plus que tous les autres polynésiens étroitement dépendants de ces mêmes biens et produits.

Il est évident que ces différents facteurs doivent à très brève échéance modifier complètement avec le genre de vie, l'organisation du travail et des rapports de production. Le mouvement est déjà grandement amorcé, la production de coprah non suffisamment rentable pour assurer à la fois des revenus communs et des revenus individuels, cesse de plus en plus d'être une activité uniquement familiale. Les fils (d'abord) et les gendres (ensuite) faisant défection pour se livrer à des activités pour compte propre, la récolte commence de plus en plus à être assurée par des métayers professionnels qui, travaillant pour plusieurs propriétaires préparent la commercialisation de quantités plus importantes et par là s'assurent de meilleures rémunérations. Parallèlement cela marque la composition des groupements de travail dont les membres, se choisissant mutuellement, font de plus en plus passer les critères économiques d'efficacité avant les considérations de parenté.

## II. - LA PÉRIODE POST-EUROPEENNE

Cette période dont le début coïncide avec l'occidentalisation sous ses formes politiques et — surtout à Rangiroa — religieuses, est marquée par des événements majeurs expression d'une politique délibérée qui, comme le regroupement dans les villages, les plantations de cocoteraies, base de l'économie actuelle ou les revendications foncières de 1888, rendent compte de la physionomie actuelle de la société paumotu. En même temps ces facteurs à l'œuvre dans l'ensemble de la Polynésie Orientale

---

16. Chapitre huit.

du fait du Protectorat et de l'Annexion, ont contribué à son homogénéisation et à sa « tahitianisation » ultérieure<sup>17</sup>. Avant d'aborder ces points il faut dire quelques mots des influences possibles des périodes antérieures à cette période que j'ai qualifiée de « post-européenne ».

## 1. - L'HERITAGE « PRE-EUROPEEN »

Cette question est difficile. Tout serait simple si à ce que j'appelle période « post-européenne » s'opposait une période pré-européenne par définition plus purement « polynésienne ». En fait entre les deux s'intercalent quelques quatre-vingts années singulièrement tumultueuses qui commencent par des guerres sporadiques se terminent avec les expéditions dévastatrices de 'Ana'a dans l'ensemble des Tuamotu de l'Ouest et par l'abandon de toute cette partie de l'archipel par les survivants qui, à la fin du XVIII<sup>e</sup> ou tout au début du XIX<sup>e</sup> siècle, vont se réfugier à Tahiti sous la protection du roi Pomare I<sup>er</sup>. Le séjour forcé dans la région de l'actuel Tautira dure une vingtaine d'années jusqu'à ce qu'en 1817, l'intervention du roi Pomare II arrête les guerres et permette le retour des réfugiés dans leurs îles d'origine<sup>18</sup>. Lorsqu'on parle des influences « pré-européennes » il est indispensable d'établir s'il s'agit de cette période troublée relativement récente ouverte aux influences tahitiennes et par la même occasion à celle de l'Évangélisation protestante qui se développe à Tahiti dès le début du XIX<sup>e</sup> siècle, ou bien d'une période beaucoup plus ancienne.

Il n'est pas question de fournir ici même une esquisse du passé de Rangiroa qui sera étudié dans un autre ouvrage. Je désire seulement essayer de donner une idée des influences possibles sur le présent d'une part, du passé très lointain antérieur aux guerres avec 'Ana'a, d'autre part, de ce passé plus récent qui par suite des circonstances historiques et de l'extrême désorganisation due aux guerres est beaucoup moins connu que la période bien plus ancienne qui l'a précédée.

### LA PÉRIODE INTERMÉDIAIRE.

Il est très difficile de juger de l'influence de la période intermédiaire qui se divise elle-même en deux époques distinctes : la fin du séjour pré-européen à Rangiroa et, après l'abandon de l'atoll, le séjour forcé à Tahiti.

Autour de la moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, les premiers effets des incursions répétées de 'Ana'a furent de provoquer le regroupement de la population à proximité des trois passes de Tiputa, Avatoru et Tivaru. Vers la fin du siècle après de nouveaux revers l'ensemble de la population de Rangiroa et peut être aussi celle de Tikehau se concentre sur la seule façade Ouest de Maherehona'e à Tae'o'o. La densité de l'occupation est,

---

17. Cette expression est de B. Danielsson qui, dans son ouvrage cité, parle fréquemment de la tahitianisation de l'atoll paumotu de Raroia, notamment p. 98-105 et les conclusions, p. 220-235.

18. La meilleure introduction à l'histoire des Tuamotu est celle de B. Danielsson : totalité du chapitre III — « History of culture contacts » p. 68-105 — notamment pour les guerres avec 'Ana'a p. 77-79. Sur les guerres avec 'Ana'a et la paix de Pomare II — K. Emory et P. Ottino, 1967, p. 48-54.

on l'a dit, attestée par celle des vestiges pré-européens, notamment des fosses à culture. Dès ce moment, le regroupement d'un habitat autrefois largement dispersé modifie les bases de l'organisation familiale, sociale et économique. Le problème est de savoir si les nouvelles structures ont duré assez longtemps pour développer pleinement leurs potentialités et surtout pour dégager les idéologies ou systématisations susceptibles d'agir en retour sur les pratiques sociales. La nouvelle organisation déjà apparemment très marquée par les modèles des îles de la Société, aurait-elle survécu aux circonstances particulières qui lui avaient donné naissance et se serait-elle conservée ? Il est hasardeux de se prononcer et la seule évidence est en sens inverse puisque, dès que les paumotu réfugiés à Tahiti réoccupent l'Ouest de l'archipel, ils reprennent spontanément le type d'habitat dispersé antérieur aux regroupements effectués pour des raisons de défense.

La seconde question d'intérêt encore plus immédiat est celle de l'importance de la « tahitianisation » subie sur place à Tahiti et par la même occasion celle de l'Évangélisation protestante qui, renforcée par des ordonnances royales, aurait dû normalement toucher l'ensemble des populations de l'île et même les fractions les plus réfractaires au christianisme. Les écrits des pasteurs protestants font de plus fréquemment allusion aux paumotu résidant à Tahiti ou dans l'île voisine de Mo'orea<sup>19</sup>. Cela constitue une autre inconnue. Si les influences religieuses sous leurs formes catholique et sanito ont été extrêmement fortes, il est impossible de mesurer l'impact du protestantisme qui a pu être insignifiant ou, au contraire, crucial au point de bouleverser complètement la structure sociale. En effet, d'un côté divers indices donnent à penser que les communautés paumotu réfugiées à Tahiti ont vécu à l'écart et repliées sur elles-mêmes au point de constituer des isolats matrimoniaux et des réseaux d'alliances qui continuent encore dans une grande mesure à déterminer les alliances actuelles<sup>20</sup>.

D'un autre côté, en sens inverse, il se peut que le regroupement de la population d'abord à Rangiroa puis à Tahiti et les influences subies directement ou indirectement aient rendu compte de l'introduction des notions relatives à l'inceste et surtout de la méthode de calcul qui consiste, en partant d'un individu donné, à déterminer pour ce même individu sur la base de la proximité du degré de consanguinité, le cercle de l'inceste et des degrés prohibés. Cette conception de l'inceste aurait pu venir se substituer à l'ancienne exogamie des groupements localisés (qu'il s'agisse des *'āti* ou de leurs branches généalogiques appelées *'ōpū*) se rapportant à une société beaucoup plus simple, pratiquant peut-être un système d'alliances élémentaires par « échange de sœurs » entre groupements localisés. Uniquement basée sur un critère de résidence, cette même exogamie n'excluait nullement les unions entre proches parents dès lors que ceux-ci appartenaient à des groupements résidentiels distincts. Ce n'est pas ici le lieu de développer ce problème d'intérêt majeur, il suffit de noter qu'il n'est pas absurde de se demander si certaines caractéristiques de la société actuelle, en dépit de leur accord et de leur harmonie complets avec les principes d'organisation cognatique

---

19. Notamment W. Ellis, 1853, vol. III, p. 305-306.

20. Début du chapitre neuf.

malayo-polynésiens ne seraient pas tout simplement d'origine chrétienne, remontant au séjour à Tahiti. Il est inutile d'insister sur l'importance de cette hypothèse dont il sera à nouveau question.

### LA PÉRIODE TRÈS ANCIENNE

S'il est difficile d'évaluer l'impact exact de cette période transitoire, il est possible par contre de comprendre l'influence que continuent d'exercer jusqu'à aujourd'hui des systèmes de représentation ou des idéologies attachés à un état social antérieur aux guerres avec 'Ana'a, c'est-à-dire aux années 1750. Par opposition aux pratiques sociales post-européennes qui se conforment à des modèles inconscients, les normes et règles très anciennes étaient souvent résumées dans des adages dont certains sont encore retenus. Ces adages énonçant dans les domaines de l'organisation familiale et matrimoniale des règles absolument contraires aux usages actuels caractérisent des institutions et des groupements qui, bien qu'ayant changé totalement de contenu, n'en sont pas moins toujours désignés sous le même terme. Il s'ensuit que si les normes anciennes n'influencent pas directement les conduites et pratiques sociales modernes, elles contribuent à créer une singulière confusion, les informateurs tendant à expliquer les institutions ou faits sociaux actuels en fonction des adages anciens qu'ils ont confusément présents à l'esprit. Sur un plan méthodologique plus général ce phénomène explique les difficultés particulières auxquelles se heurte la description sociologique, difficultés encore accentuées par le principe indifférencié de la structure sociale et l'étonnante mobilité polynésienne<sup>21</sup>. Si comme je l'ai dit les institutions de même nom ont changé de contenu dans le temps, elles présentent également synchroniquement de grandes variations dans l'espace. Il en résulte que les informateurs de toute bonne foi (il faut le souligner) confondent les époques et les lieux auxquels ils croient se référer. Cela oblige à vérifier très rigoureusement l'origine des informations ce qui suppose connues la généalogie et la biographie de l'informateur, lesquelles seules permettent de déterminer par qui et de quelle façon il a obtenu ses connaissances. Cette vérification doit être d'autant plus rigoureuse que la « tahitianisation » croissante de la période post-européenne encore considérablement accélérée depuis la fin de la deuxième guerre mondiale, incite de nombreuses personnes à penser qu'elle a de tout temps été acquise et par là à généraliser trop aisément leurs connaissances et expériences.

Après ces remarques qui ne peuvent que soulever des questions il est possible de passer à la période post-européenne.

## 2. - LE REGROUPEMENT DES POPULATIONS. LA PLANTATION DES COCOTERAIES ET LES REVENDICATIONS FONCIÈRES

Le roi Pomare II arrête les guerres en 1817. Selon toute vraisemblance, le retour des habitants des Tuamotu de l'Ouest réfugiés à Tahiti ou prisonniers (ou nés en captivité) à 'Ana'a doit s'échelonner entre cette date et 1850, voire 1860. Comme on le verra le sentiment d'être

---

21. Chapitre huit.

« originaire » (*ta'ata tumu*) d'une île donnée se maintient aisément deux ou trois générations. Dès le retour, ainsi que nous y avons fait allusion, les paumotu reprennent spontanément le type d'habitat dispersé d'une période très ancienne et outre Avatoru et Tiputa réoccupent de nombreux secteurs de l'atoll et en tout cas sûrement Teu, Taua, Otepipi, Fenuaroa, Fa'ama et surtout de très nombreux points de la façade Ouest depuis Tae'o'o jusqu'à Maherehona'e avec une forte concentration à proximité de la passe de Tivaru. A Avatoru l'habitat se répartit des deux côtés de la passe. Les cultes anciens reprennent sur toute cette façade Ouest ce qui indique que, si elle s'est produite, l'évangélisation sous sa forme protestante n'a pas été très marquante. La situation change à partir de 1845 et très rapidement le christianisme pénètre à Rangiroa à partir de l'atoll de 'Ana'a avec la construction d'un temple Mormon à Avatoru et peut-être (cela est discuté) à Tiputa.

Cette forte influence Mormone solidement affirmée à 'Ana'a (où elle avait remplacé le protestantisme) allait rapidement tourner court avec l'expulsion en 1852 du pasteur américain M. Groward accusé d'avoir fomenté une révolte contre à la fois les missionnaires catholiques récemment implantés et les autorités du nouveau protectorat proclamé en 1842<sup>22</sup>. Je connais mal cette question mais il semble que la religion sanito très voisine et de même origine que la Mormone se substitue à cette dernière et s'implante en tout cas à Rangiroa avant la foi catholique qui ne doit guère atteindre l'atoll avant 1855. A partir de cette date, appuyé par la puissance coloniale, le catholicisme fait de rapides progrès au détriment (ainsi qu'en témoignent les généalogies) de la religion sanito pour aboutir à la situation actuelle où pour l'atoll les catholiques représentent les trois cinquièmes de la population contre deux cinquièmes de sanitos et quelques isolés protestants. L'effectif Mormon (quelques personnes pour les deux villages) est négligeable. A Avatoru les deux confessions arrivent pratiquement à égalité, à Tiputa les catholiques forment les deux tiers de la population. Si l'influence sanito se maintient néanmoins très fortement, l'influence catholique est dès le début largement dominante et dans le but de contrôler plus étroitement les fidèles va s'efforcer de les rassembler en s'attaquant au type d'habitat dispersé correspondant au modèle ancien. Ce type d'habitat allait à la fois à l'encontre de la politique missionnaire et des vues de l'Administration. Celle-ci dès la proclamation du protectorat commence à prendre toute une série de mesures destinées à favoriser le regroupement de la population dans les villages. Le 3 octobre 1860, une ordonnance impérative promulguée par le roi Pomare IV stipule que « pour faciliter la surveillance, l'établissement de l'état civil et la scolarisation des enfants » les maisons ne pourront désormais être distantes de plus de deux kilomètres du point central des villages.

A Rangiroa cette politique prise en main par l'Eglise catholique n'a pas abouti immédiatement et n'a été effective qu'autour des années 1865 avec l'instauration du système des *râhui* ou « secteurs » dont nous avons parlé. Jusqu'à très tard des irréductibles continuèrent à vivre « sur leurs terres » hors des villages notamment dans le Sud de l'atoll

---

22. Pour quelques détails outre l'ouvrage cité de E. Caillot, 1909 voir le petit livre du R. P. Mouly, 1954, chap. VI, p. 32-37.

à Teu, Porahu et Fa'ama et encore plus dans l'Ouest notamment comme nous l'avons signalé dans la région de Tivaru qui ne fut abandonnée qu'après les deux cyclones du début du siècle. Il est intéressant de constater que cette fraction des habitants de Rangiroa qui maintint le plus longtemps les cultes anciens pré-européens est devenue par la suite *sanito*.

Dès qu'il fut réalisé, le regroupement de la quasi majorité de la population de l'atoll dans les deux villages officiels eut pour première conséquence de dissocier les groupements de descendance des localités auxquelles ils avaient été immémorialement associés et par là de bouleverser non seulement les principes de l'organisation sociale et familiale mais aussi tout l'équilibre économique traditionnel. En effet, le changement d'un type d'habitat conçu dans son implantation et dans ses effectifs en fonction d'impératifs écologiques, obligeait par lui-même à concevoir une nouvelle économie, laquelle fut fondée sur la production de coprah qui supposait elle-même la généralisation des cocoteraies alors très rares partout ailleurs qu'à 'Ana'a<sup>23</sup>. La plantation des cocoteraies modifie les conceptions relatives au sol jusqu'alors considéré plutôt comme un territoire que comme une propriété et compte tenu du contexte légal et économique aboutit en 1888 aux revendications foncières qui au-delà du système foncier vont affecter tout le système de parenté.

Dès le début l'action des missionnaires catholiques se double d'une action économique. A partir des années 1850 et 1860, les cotres de la Mission accomplissent un travail considérable en propageant les cocos de 'Ana'a adaptés au sol corallien des atolls<sup>24</sup> dans l'ensemble des Tuamotu du Centre et de l'Ouest. Les premiers cocotiers sont plantés à Kauraufara. Rapidement à partir d'Avatoru et de Tiputa les plantations se développent sur Fenuaroa et Fa'ama à partir du premier village, sur Otepipi à partir du second, le Nord-Est de l'atoll appelé Tokerau est planté « sur le chemin d'Otepipi » à l'aller et au retour car chaque déplacement d'un point à l'autre de l'atoll passe obligatoirement par les deux villages où sont célébrées les grandes fêtes religieuses<sup>25</sup>. Cela, on l'a dit, a rapidement pour conséquence d'instaurer un véritable nomadisme lagunaire qui a eu pour effet de promener à longueur d'année la population de secteur en secteur. Des mesures destinées à prévenir les vols instituant les *râhui* ou « interdits » ont encore renforcé ce système puisque, désormais, en dehors des périodes de plantations ou de récolte collective, il était interdit de se trouver au secteur, la présence constituant une présomption de vol. Ces mouvements, leur régularité sont attestés par les registres d'état civil et par le nombre des mentions de naissance et de décès survenus dans les secteurs. Les décès sont encore vérifiables par les sépultures récentes éparpillées sur toute la périphérie de l'atoll.

De vieilles gens se souviennent de cette époque et des grands mouvements de la flotille de cotres à voiles blanches sur le lagon, cotres chargés de tout le village encadré par le missionnaire et les catéchistes qui étaient tout à la fois charpentiers, constructeurs de citernes, conseil-

---

23. A ce propos B. Danielsson, *op. cit.*, p. 52-59, et surtout sur la rareté des cocotiers, p. 64-65.

24. Les cocos des îles hautes prennent très mal sur les atolls.

25. Chapitre sept.

lers agricoles. Les descriptions évoquent ce qui fut une sorte d'épopée, la brousse rousse et grise reculant devant les allées des jeunes palmes vertes, les séances de pêche collective la nuit avec tout un village brandissant des torches et avançant sur le récif extérieur, les dimanches au secteur avec les femmes habillées de blanc et les hommes portant le canotier, guindés dans leurs vestons raides.

Peut être ce caractère d'épopée est-il encore renforcé par cette curieuse coïncidence qui fait reprendre à l'Eglise l'ancienne politique de 'Ana'a<sup>26</sup> et qui plus est pour Rangiroa selon une progression qui rappelle étrangement l'étonnante saga du peuplement de l'atoll par 'Oio il y a peut-être un millier d'années. Rien n'y manque pas même l'hérésie de la façade Ouest domaine du très vieil 'āti 'Urari'i où les gens restèrent le plus longtemps hors de l'influence missionnaire pratiquant obstinément les anciens cultes condamnés. Significativement les cocoteraies de cette portion de l'atoll sont les plus récentes.

### LES REVENDICATIONS FONCIÈRES ET L'ÉTABLISSEMENT DES « TOMITE ».

La plantation et l'extension des cocoteraies, la dépendance accrue à l'égard de cette ressource principale que devenait le coprah, aboutissait tout naturellement aux revendications des terres et à l'établissement d'une propriété foncière souhaitée par le législateur. Les revendications déjà effectuées à Tahiti et aux Iles-Sous-le-Vent sont entreprises à Rangiroa en 1888. Dans le même temps qu'elles bouleversent les conceptions relatives à la terre en achevant de substituer des droits de propriété à ce qui jusqu'alors n'était que des droits territoriaux relevant bien davantage d'une sphère politique que d'une sphère individuelle, familiale ou sociale, les revendications ont pour effet de séparer davantage la fraction des habitants résidents des absents et de délimiter à l'intérieur des 'āti, des groupements plus réduits s'identifiant aux 'ōpū résidentiels. Sans aucun doute les objectifs du législateur qui étaient d'établir la base de la « famille » sont-ils atteints et la « parenté » comprise selon la pensée traditionnelle est-elle effectivement modifiée. La nouvelle question à laquelle je ne pourrai répondre serait précisément de savoir ce que serait devenue la « parenté » sans les revendications ou en formulant cette question différemment, de se demander si la parenté telle qu'elle est étudiée dans cet ouvrage ainsi que les principes structuraux sur lesquels elle repose ne seraient pas à Rangiroa comme ailleurs en Polynésie de l'Est l'une des conséquences de ces opérations.

Tous les travaux récents consacrés à la Polynésie Orientale font une part aux opérations d'enregistrement foncier de la fin du siècle dernier et du début du siècle. A cette occasion les auteurs étrangers notamment américains insistent sur les principes fondamentaux du droit français. Il me paraît préférable de reproduire simplement le texte ayant décidé de l'enregistrement de la propriété foncière ainsi que l'exposé des conditions et de l'esprit dans lesquels il a été pris. Ce qu'il faut souligner c'est que dans l'esprit du législateur ainsi que dans celui des représentants des grandes familles tahitiennes déjà « demies » par suite des nombreuses alliances matrimoniales et économiques les unissant aux

---

26. K. Emory et P. Ottino, *op. cit.*, voir la curieuse relation de la p. 47, aussi p. 52.

européens, l'établissement d'une législation foncière venait compléter la révolution introduite par l'adoption du Code civil français dans ses dispositions relatives au droit des personnes et des biens. Après les bienfaits un peu astreignants du *hou peretane* (gouvernement des pasteurs anglais), le *hou tamaru farani* (protectorat français) faisait accéder définitivement la Polynésie à la « grande société des peuples civilisés ». Les déclarations du roi Pomare IV pour le discours d'ouverture de la session de 1866 de l'Assemblée Législative Tahitienne sont très significatives avec l'emphase caractéristique sur les valeurs fondamentales telles qu'elles étaient entendues par les partis de « l'Ordre » depuis Louis Philippe jusqu'à Thiers et un accent appuyé sur le développement agricole :

« — Le nouvel état de chose m'a fait sentir la nécessité de dégager notre législation des restes du passé, qui n'offraient plus de suffisantes garanties, aujourd'hui que la population tahitienne tend par ses habitudes de travail et de coopération au progrès agricole à se confondre avec la population européenne, des intérêts identiques nécessitaient une législation unique...

— Mais si de grandes choses se sont déjà accomplies des travaux importants sont en voie d'exécution ou d'élaboration. Une ordonnance sur l'état civil que je signais à Moorea le 17 janvier 1852 est le complément naturel de cette loi du 22 mars 1852 qui a préparé l'établissement de la famille parmi nous. *L'établissement de la famille se lie intimement à celui de la propriété — ne l'oubliez pas* ».<sup>27</sup> — (je souligne).

Le texte tahitien est pour cette dernière remarque plus explicite et se réfère aux terres (*fenua*) et aux « biens » (*táo'a*) dont l'établissement de la famille est la protection (*paruru*) (*e ei paruru ho'i i to outou na mau fenua, e i ta outou atoa na mau táo'a* : protection véritable de vos terres et de tous vos autres biens).

Néanmoins les conflits fonciers opposant des polynésiens continuèrent quelque temps à relever de la compétence des Conseils de District aussi appelés « Comités » ou « *tomite* » agissant sous le contrôle de la Haute Cour Tahitienne qui entérinait leurs décisions ou se prononçait en appel. Pour les Tuamotu notamment pour l'atoll de 'Ana'a alors le plus peuplé, la Haute Cour Tahitienne commence à partir de 1868 à intervenir fréquemment. Les Conseils de District composés de cinq membres élus qui désignaient eux-mêmes un « Chef » plus connu sous le nom de *Tavana* étaient régis par divers textes de 1866. Cette législation particulière très gênante pour une certaine fraction entreprenante de la population était en outre attaquée par de nombreux administrateurs ou magistrats constatant la multiplication des procès. Ainsi le *Messenger de Tahiti* du 12 janvier 1867 écrit :

« Les contestations relatives aux terres restent... soumises aux décisions des Conseils de District... Le manque de personnel — cette plaie du pays — empêche de pouvoir faire dresser les plans des lieux après les contestations sur la propriété. *Les procès des terres ne finiront jamais...* » (je souligne).

Sous la pression conjuguée et disparate des intérêts privés réels et actuels, de la volonté assimilatrice du pouvoir colonial et du souci aca-

---

27. Texte reproduit dans « *Le Messenger de Tahiti* » du 31 mars 1866, p. 51, (*Journal Officiel du Second Empire*, publié à Papeete).

démique des juristes<sup>28</sup>, l'enregistrement des terres fut décidé par l'ordonnance du 6 octobre 1868 dont il est utile de reproduire quelques articles précédés des considérants :

« — Pour mettre fin aux innombrables procès que soulève la propriété du sol ;

Considérant que l'agriculture ne pourra se développer qu'autant que la propriété du sol sera paisible et assurée ;

Considérant qu'en chargeant une seule et même commission de l'enregistrement des terres, cette opération durerait beaucoup plus longtemps...

.....

*Article 3.* — Les propriétés privées seront inscrites dans chaque District sur un registre spécial par une commission de cinq membres (Les Conseils de District : — « *tomite* »).

.....

*Article 5.* — La commission du District dressera une liste provisoire de tous les propriétaires du district, en suivant un ordre qui conduise autant que possible d'une limite du district à l'autre.

*Article 6.* — La liste provisoire étant dressée, chaque propriétaire ou chaque représentant fondé de pouvoir du propriétaire *fera la déclaration de sa propriété devant l'assemblée* (des habitants), *en indiquant le nom, les limites et la contenance approximative de ses terres...* Si la demande est agréée par l'assemblée, elle sera inscrite immédiatement sur le registre spécial ; si au contraire elle est contestée, l'inscription sera ajournée jusqu'à ce que les tribunaux compétents aient prononcé.

*Article 7.* — Toute terre contestée sera prise en note sur un registre ad hoc avec le nom des propriétaires prétendant à sa possession.

L'article 10 dont le texte est trop long pour être cité stipule le bornage et la mesure des terrains dont la revendication n'a soulevé aucune réclamation. On peut noter immédiatement qu'aux Tuamotu ces mesures ont été faites « au pas » avec toute l'imprécision que cela emporte.

#### LES « TOMITE » DE RANGIROA.

M. Danielsson formule parfaitement les principes qui aux Tuamotu guidèrent les membres des *tomite* dans leur appréciation des droits :

« Le principe de base guidant le travail de ces *comités* était que le titre légal devait être donné seulement à l'individu qui pouvait prouver en récitant sa généalogie qu'il appartenait au groupe de descendance (*ngati*) qui possédait la terre dans les temps anciens. Lorsqu'il n'y avait pas de revendications rivales, la propriété était attribuée à la personne généalogiquement la plus proche de l'ancêtre qui occupait le premier la terre en litige ».<sup>29</sup>

De la même façon à Rangiroa le principe retenu était que la propriété des terres était reconnue aux personnes qui prouvaient par leurs généalogies qu'elles pouvaient se rattacher aux *'āti* possesseurs de la

---

28. Il n'est pas possible ici d'aborder ces aspects. Pour comprendre totalement le discours du roi Pomare IV, les pressions pour l'occidentalisation, il faudrait écrire toute une histoire sociale de Tahiti qui ferait une grande part au phénomène « demi ».

29. B. Danielsson, *op. cit.*, p. 136.

terre dans les temps anciens. Pour ce qui est d'apprécier la proximité c'était toutefois malaisé car de nombreuses personnes descendant d'un même ancêtre se trouvaient éloignées de ce dernier par un même nombre de générations (*u'i*) et dans de pareils cas l'attribution ne pouvait être décidée que par accord entre co-prétendants. Ces principes très simples dissimulent des difficultés sur lesquelles il est utile d'attirer l'attention. Il faut d'emblée faire justice de l'idée selon laquelle le désordre de la situation foncière actuelle contraste avec l'harmonie de l'année des revendications où sans confusion possible les terres auraient été réparties entre un certain nombre de revendiquants désignés aujourd'hui comme *tupuna fatu tomite* « ancêtres propriétaires de *tomite* » ou simplement *fatu tomite*.

Les revendications des terres de Rangiroa consignées dans des registres correspondant aux deux villages officiels d'Avatoru et de Tiputa<sup>30</sup> révèlent qu'en 1888 les 672 terres nommées de l'atoll, groupées pour des raisons diverses en 605 entités<sup>31</sup>, ont fait l'objet d'un peu moins d'un millier de titres de reconnaissance « *tomite* » (J'en ai retrouvé exactement 893, le reste des titres originaux ayant été détruit par le temps et les termites — quelquefois subtilisés — dans les archives des Domaines à Papeete) ont été répartis entre 280 revendiquants. Il est utile de commenter brièvement ces chiffres qui appellent trois remarques :

La différence entre le nombre de titres juridiques délivrés et le nombre de terres reconnues comme des entités, tient à ce qu'un tiers des terres de l'atoll étaient divisées en parcelles auxquelles correspondaient autant de titres distincts. C'est sur l'emplacement des anciens sites d'habitat et des zones à *maite* et « carrés de taro » que la subdivision est maximum. Le détail de la correspondance terres et parcelles est donné dans le tableau reproduit en note. J'ai à partir des registres de *tomite* de Tiputa et d'Avatoru reconstitué Tivaru<sup>32</sup>.

30. Chacune des listes de ces deux villages est suivie d'une liste supplémentaire concernant le village de Tivaru pour lequel il n'avait pas été désigné de commission et les deux limites historiques de Tahuna Tuauri au Sud et Te Pāpa Vahia au Nord (carte de Rangiroa).

31. Certaines entités associent deux, trois ou quatre terres, généralement des terres de dimensions réduites. D'autres désignent non pas des terres mais des fosses à culture (*maite*) ou des fosses aménagées en tarodières désignées comme « carrés de taro ». J'ai dénombré une cinquantaine de « fosses à cultures ».

32. Ces chiffres confirment l'importance de Tivaru et de la façade Ouest de l'atoll.

Villages	Total des « Terres »	Parcelle unique*	Parcelles distinctes portant le même nom en 1888												
			2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	15	
Tiputa	248	171	40	20	3	4	4	3	—	1	—	1	1	—	
Avatoru	110	71	11	13	5	5	2	1	1	—	1	—	—	—	
Tivaru	247	162	42	20	7	7	5	—	2	—	—	—	1	1	
Total Rangiroa	605	404	93	53	15	16	11	4	3	1	1	1	2	1	

\* Pas de division, le titre *tomite* correspond à une seule terre.

En second lieu il n'existe pas un rapport direct entre le nombre de *tomite* et celui des *fatu tomite* récipiendaires qui peuvent agir solidairement revendiquant la même parcelle dont ils sont reconnus propriétaires indivis par le même *tomite*. Il en résulte que chaque *fatu tomite* ne détient pas une moyenne de trois titres comme les chiffres le donneraient à supposer mais beaucoup plus souvent six, sept ou huit sans tenir compte des cas fréquents où une seule personne est propriétaire de quinze, vingt titres ou même davantage.

La troisième remarque est d'ordre démographique. Comparé à un recensement maison par maison qui en 1964 donnait pour Rangiroa 140 maisonnées que l'on pouvait considérer comme habitées même en cas d'absence temporaire de leurs occupants (82 à Tiputa, 58 à Avatoru) avec par définition autant de chefs de famille, le chiffre de 280 *fatu tomite* paraît élevé semblant indiquer que la population était plus nombreuse à cette époque. En réalité ainsi que cela ressortira des exemples étudiés, les *tomite* ont été distribués à toutes les personnes adultes ayant, soit des droits, soit *simplement participé à la plantation des cocoteraies* auquel cas, il leur a été reconnu un titre. Cette mesure explique que de nombreux conjoints « étrangers » aux personnes originaires de Rangiroa se trouvent être *fatu tomite*.

Ce qu'il faut retenir de ce bref rappel est que dès 1888 les situations n'étaient pas simples et que déjà les patrimoines des *fatu tomite*, dont les habitants actuels de l'atoll dérivent leurs droits, étaient constitués de parcelles de terres largement dispersées sur toute la périphérie de l'atoll.

Il est maintenant possible d'aborder quelques-uns des facteurs responsables de l'incroyable confusion légale actuelle, laquelle, il importe de le souligner, reste le plus souvent limitée à ce domaine légal et ne gêne que rarement l'exploitation.

Les principes formulés par M. Danielsson ont opéré à plein dans les zones de brousse non encore mises en valeur à l'époque des revendications. Allieurs ils ont cédé devant les réalités sociologiques ou les idées étrangères des missionnaires maîtres d'œuvre. Partout sur les grandes terres plantées sous leur direction, les allottements des terrains destinés à devenir des cocoteraies et leurs importances ont été déterminés « par couple » ou « ménage » en fonction de l'effectif des « familles » (entendre familles réduites) plus qu'en fonction d'autres considérations. Cela explique que des familles qui à l'époque récemment installées dans l'atoll n'y possédaient pas de terres, en aient reçu de voisins avec lesquels il y avait de grandes chances qu'elles se découvrent *feti'i* ou alliées d'une manière ou d'une autre. Cette conception des « familles » et surtout de couples propriétaires des plantations édifiées par le labour commun correspond à la conception unitaire chrétienne. Les missionnaires ont été par ailleurs, et à juste titre plus préoccupés de développement économique que des considérations généalogiques. En revanche, du point de vue polynésien, une telle conception constitue une hérésie suivant les cas absurde ou scandaleuse. En effet admettre que deux conjoints puissent prétendre à une même propriété reviendrait à reconnaître un inceste puisque les terres attachées aux *'āti* ou le plus souvent à leurs branches généalogiques *'ōpū* ne peuvent être attribuées qu'à des membres de ces *'āti* ou *'ōpū* lesquels par application des idées d'exo-

gamie et des règles de l'inceste ne peuvent précisément pas être membres d'un même *'āti* et a fortiori d'un même *'ōpū*<sup>33</sup>.

Pourtant, ainsi que je l'ai déjà signalé à propos des *tomite* attribués à des couples, il arrive souvent que les conjoints, par définition « étrangers », figurent dans la même revendication, voire dans les cas où les terres appartiennent à la femme, la revendication soit pour une raison ou une autre (empêchement, décès) faite par le mari. Cela se produit également dans l'autre sens : des terres appartenant à un homme originaire de l'atoll sont revendiquées sous le nom de son épouse étrangère. Ou encore, autre possibilité souvent rencontrée, une femme revendique les terres ancestrales sous son nom de femme mariée, ce qui cinquante ans plus tard, cette circonstance étant oubliée, a pour effet de permettre aux descendants de la famille de son mari de prétendre à ses propriétés à l'exclusion de ses propres descendants (nés d'un autre lit) ou des descendants de ses frères et sœurs.

Ces cas particuliers mais très fréquents ainsi que le révèle une étude approfondie des transmissions foncières expliquent la grande totalité des contestations actuelles et des conflits qu'elles ont soulevé. Cela tient à ce qu'à l'époque des revendications lorsqu'il s'est agi de revendiquer les cocoteraies existantes les revendiquants ne distinguaient pas toujours parfaitement s'ils revendiquaient la terre à laquelle ils pouvaient prétendre de par leur filiation ou les cocoteraies nées de leur travail. Cette confusion inintentionnellement encouragée — on l'a dit — par les missionnaires était encore aggravée par les propres conceptions polynésiennes qui dans le domaine de l'exploitation dissocient les droits portant sur le sol (la terre inculte de brousse n'ayant de ce point de vue aucun intérêt) des droits portant sur tout ce que le sol supporte qu'il s'agisse de plantations temporaires ou pérennes ou de constructions. Si compréhensibles que soient ces faits, il n'en est pas moins vrai qu'après trois ou quatre générations les descendants des « étrangers » confondant la propriété de la cocoteraie et celle du sol revendiquent tout simplement en s'appuyant sur les *tomite* la propriété des terres.

Certes, à un siècle d'écart le rapprochement des promesses d'harmonie sociale et de progrès agricole du dernier Pomare, le préambule sans réplique de l'ordonnance introduisant une nouvelle législation foncière et la surprenante confusion actuelle, ne manque pas de saveur. Il n'est pas inutile de s'étendre davantage sur cette situation qui résultant du simple développement des incompréhensions et différences de vues qui avaient marqué les premières revendications n'a nul besoin des « convulsions juridiques » dont parle M. Panoff<sup>34</sup> pour être aujourd'hui inextricable. Il suffit de rappeler que l'établissement des *tomite* n'a pas résolu un certain nombre de problèmes pratiques. L'absence de plans que dénonçait déjà *le Messager de Tahiti* entraîne des conflits sur les limites. Les comptages « au pas » donnent de singuliers résultats et pour trois îlots de Rangiroa la superficie résultant de l'addition des superficies des parcelles décrites par les *tomite*, dépasse de moitié la superficie des îlots et de leur support récifal. Ailleurs la mer a tracé de nouveaux chenaux séparant en tronçons une terre continue au siècle dernier ou

---

33. Il existe pourtant une possibilité simple à laquelle aucun informateur n'a songé, il suffirait que l'un des deux époux ait été dans son jeune âge adopté par un membre du *'ōpū* de son conjoint.

34. M. Panoff, 1966 a, p. 115-128.

au contraire comblant des dépressions a soudé en une seule étendue des îlots autrefois séparés. Les opérations cadastrales promettent d'être fertiles en surprises, lourdes elles-mêmes de nouveaux conflits. Toutefois comme on le verra, la plupart des conflits actuels ne sont pas tant relatifs aux limites des terres plus ou moins fixées par les revendications, qu'aux droits d'accès à ces terres établis par la preuve de la descendance en ligne directe à partir du *fatu tomite*. Malheureusement dans la plupart des cas les adversaires qui peuvent se réclamer en ligne directe du même *fatu tomite* ignorent volontairement les arrangements antérieurs. Il s'ensuit que 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, rudent 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 désagrément que d'avantages et qu'il faut s'en garder comme du diable (*tiaporo*). Pour de vieilles personnes ce ne sont là que des manœuvres malhonnêtes et indignes destinées à tromper (*taviri*). Les gens de bien s'en gardent et il n'y a que les « éhontés » peu scrupuleux qui osent s'en prévaloir.

### III. - LES CATÉGORIES SOCIO-CULTURELLES : TA'ATA MA'OHI, « DEMIS » SANITOS

Les conditions de la colonisation et de l'évangélisation, le développement d'actions conçues, comme celles qui viennent d'être décrites, en fonction d'une certaine conception du droit des personnes et des biens totalement étrangère aux conceptions polynésiennes ; l'attraction qu'aux yeux des polynésiens présentait la culture dominante du colonisateur ; tout cela a contribué à développer de nouvelles idéologies. A leur tour ces idéologies réagissant sur les modèles et structures sociaux traditionnels ont modifié à des degrés divers les attitudes et conduites jusqu'à la limite, créer à partir de ce que l'on pourrait appeler le fonds commun polynésien, de véritables sous cultures repérables dans toutes les pratiques familiales, sociales et économiques. C'est d'ailleurs d'une manière toute négative, par les résistances qu'elles offrent aux idéologies antagonistes dont elles gênent et entravent le complet développement logique, que se décèlent l'existence et la singulière persistance d'une culture, d'une structure et de normes traditionnelles dont, autrement, personne n'aurait conscience.

A Rangiroa, les facteurs de différenciation tiennent à une double opposition : opposition sociologique des *ta'ata ma'ohi* « hommes polynésiens » aux *ta'ata afa popa'a* ou simplement *afa* tout court ce qui signifie « demi » ; opposition religieuse séparant les catholiques (*katorita*) des sanitos que l'on appelle à Rangiroa *Kanito*. Logiquement cette double combinaison devrait produire quatre sous-catégories. En fait, s'il est possible dans une étude poussée de les retrouver, il suffit pour notre propos d'en distinguer trois : la masse des *ta'ata ma'ohi* de religion catholique qui à Rangiroa comme dans presque tout le reste de l'archipel des Tuamotu constituent la plus forte proportion de la population, les « demis » également catholiques et, enfin, les sanitos. Je voudrais ici

sans entreprendre une étude sociologique qui demanderait elle-même à s'appuyer sur tout un ensemble de considérations économiques qu'il n'est pas nécessaire de présenter dans cet ouvrage, donner une idée de l'exclusivisme réciproque de ces trois catégories. Cet exclusivisme se marque dans les actes et pratiques sociales par lesquels les *ta'ata ma'ohi*, « demis » et *sanitos*, s'expriment et communiquent sans nul besoin de recourir à des mots. C'est surtout au niveau de ce que M. Hall appelle le « langage silencieux » que la réalité du fonds commun polynésien et des réalités culturelles qui en sont issues s'impose aux observateurs les moins avertis. Cela mériterait une étude destinée à montrer comment toutes les attitudes et les actions prennent un sens en fonction de l'une ou de l'autre des trois idéologies. La difficulté proviendrait immédiatement du fait de ce que j'ai appelé le fonds commun : « la culture polynésienne » reste nettement dominant et que si les « demis » et les *sanitos* n'acquiescent une existence sociologique qu'en s'en écartant, il arrive qu'ils y reviennent et, que par moment, suivant les circonstances, participant aux deux cultures, ils se comportent effectivement comme de « vrais » polynésiens.

Cette culture commune de référence dont les deux autres cultures sont issues en même temps qu'elles s'en écartaient progressivement, s'identifie à ce que les habitants de Rangiroa appellent quelquefois le *peu*. Traduire *peu* par « coutumes » ou « usages » ne rend pas compte du contenu sémantique de la notion, le *peu* est culture c'est-à-dire langage commun et moyen de communication. Si les *ta'ata ma'ohi* peuvent parfois ne pas très bien comprendre certaines conduites pourtant reconnues comme typiquement « demies » ou *sanitos*, en contraste les demis et *sanitos*, (de même que les individus simplement « déviants » au sens de Margaret Mead), s'ils sont incapables de formuler des normes, peuvent très bien prévoir à partir de quel moment, telle action ou conduite cessera d'être approuvée et également à partir de quel moment elle soulèvera la désapprobation. « Ce qui est important » expliquait à peu près Ruben Tepehu, c'est qu'il n'est pas possible de faire semblant d'ignorer le *peu*, cela ne saurait être que le signe de la mauvaise foi, car « même en l'absence d'Évangile » n'importe quel enfant sait si un acte est conforme ou contraire au *peu*. « Le *peu*, cela vient des vieux (ou sages : *ta'ata pa'ari*) depuis les ancêtres (*tupuna*) ».

Ce n'est que par rapport à cet ensemble de normes communes que peuvent s'apprécier les pratiques sociales des différentes catégories. Pour les besoins de ce travail, il n'est pas nécessaire de consacrer un développement à chacune. Il est possible d'examiner très rapidement ce que l'on entend par *ta'ata ma'ohi* et *sanitos* et, après avoir consacré un développement particulier aux « demis », passer aux déterminants religieux des attitudes et aux relations entre les religions et les positions politiques.

## 1. - LES TA'ATA MA'OHI ET LES SANITOS

J'ai déjà parlé à propos des « secteurs », de l'existence d'un mode et d'un style de vie réputé *ma'ohi* ou spécifiquement « polynésien ». Les *ta'ata ma'ohi* ou *ma'ohi* « mau » (avec l'accentuation caractéristique sur

---

35. E. T. Hall, 1968, qui pose que « toute culture est communication et toute communication culture ». Notamment p. 169-170.

ce qualifiant qui, insistant sur l'idée d'authenticité ou de pureté, évoque en lui-même une sorte de légitimité) considèrent que contrairement aux « demis » ils sont restés fidèles aux usages traditionnels. Sur le plan de cette « polynésianité » ils se rapprochent des sanitos. Néanmoins s'ils assument les conduites routinières attendues, la pénétration des conceptions religieuses n'est pas très profonde et ils restent au fond fidèles au mode de vie traditionnel. 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 *ta'ata ma'ohi* restent profondément polynésiens et que les liens avec le passé le plus lointain sont encore, et contrairement aux opinions admises, très solides. Une grande partie des anciennes convictions religieuses survivent dans des superstitions certainement aussi présentes et agissantes que les doctrines de l'Eglise catholique.

Sur le plan économique, les sanitos diffèrent des *ta'ata ma'ohi* et se rapprocheraient davantage des « demis » avec comme nous allons le voir, plus de rationalité et moins d'aspects ostentatoires. La grande différence avec les « demis » qui contribue à rapprocher les sanitos de *ta'ata ma'ohi* tient à ce que dans tous les domaines où les exigences de leur foi n'entrent pas en conflit avec la culture et les valeurs traditionnelles, ils demeurent également très polynésiens. Il n'y a aucunement ce rejet implicite de la culture traditionnelle qui, pour les « demis » est la condition même de leur spécificité ; pas plus du reste en sens inverse, que l'adhésion ou le non-rejet fait de ce mélange d'indifférence et d'inertie qui caractérise les *ta'ata ma'ohi*. La meilleure connaissance du passé s'explique par l'attitude neutre de l'Eglise sanito laquelle considérant le passé polynésien comme ce qu'il est, c'est-à-dire un moment de l'évolution historique, n'a tenté à aucun moment de le disqualifier. Chez les catholiques au contraire l'idée même de passé est synonyme de « *tau etene e poiri* » « temps païens et obscurantistes » et ce long opprobre a fini par provoquer chez de nombreuses personnes, notamment chez les « demis » une sorte de réflexe d'aversion instinctive. Cette différence d'attitude des deux Eglises jointe peut-être au fait que de nombreux éléments sanitos se sont convertis au christianisme plus récemment<sup>36</sup> explique que pour Rangiroa les informateurs les plus au fait du passé et des anciennes croyances, notamment de ces croyances tabouées que sont les croyances religieuses, aient été sans exception, sanitos.

## 2. - LE PHENOMENE « DEMI »

Jusqu'à tout récemment ce problème a été le problème sociologique majeur de la Polynésie d'obédience française, sa compréhension ainsi que j'y ai fait allusion supposerait une étude de l'histoire sociale de Tahiti depuis le début de l'implantation européenne. Il ne peut être question ici que des « demis » de Tiputa.

---

36. P. 40-43.

Il est inutile de renvoyer aux travaux qui pour la plupart ne font qu'allusion à ce problème sans le traiter. Comme je l'écrivais, « pour l'observateur extérieur, toute la population apparaît plus ou moins demie et le statut de « demi » semble résulter plutôt d'une option que d'une réalité biologique »<sup>37</sup>. Ce phénomène est, j'en suis convaincu, un phénomène culturel avant d'être un phénomène social et je ne crois pas qu'il soit possible comme le fait M. Panoff, d'assimiler simplement les *ta'ata ma'ohi* (ou ce qui est pareil, les *ta'ata Tahiti*) d'une part, les « demis » d'autre part, à deux classes sociales<sup>38</sup>. La confusion de l'auteur provient de ce que les critères Gurvitchiens des classes sociales sur lesquels il s'appuie, peuvent également et de la même façon s'appliquer à définir des catégories culturelles dans toutes les sociétés (elles sont nombreuses) multi-culturelles voire multi-raciales. Que le phénomène d'abord culturel puisse, par la suite, évoluer éventuellement en une sorte de phénomène de caste ou devenir social, cela est certain, il s'agit alors d'un tout autre problème qui dépend de conditions historiques particulières. Mais, c'est là le point, rien n'autorise à faire le bond. Assimiler les *ta'ata ma'ohi* à une classe sociale n'a pas plus de sens que d'assimiler de la même façon à une classe sociale les Canadiens français, encore que du point de vue des groupes nationaux dominants — ici les Canadiens de langue anglaise — voire de la société globale, l'élément canadien français identifié à un élément « pauvre » « inculte » est, dans de nombreux cas, effectivement relégué dans une espèce de sous-prolétariat<sup>39</sup>. Il me semble évident, dans la mesure où l'on n'est effectivement autorisé à parler de classes sociales qu'à l'intérieur de telles sociétés ou nations, chaque groupe ethnique ou culturel présentant sa propre pyramide de stratification, les classes de la société globale devraient recouper horizontalement au travers de ces pyramides. Maintenant, il n'en est pas moins certain que la division socio-économique de la société et la hiérarchie implicite correspondant aux différentes professions, combinées avec les correspondances statistiques qui s'établissent inévitablement entre certains groupements régionaux, nationaux, culturels et ethniques et certaines activités<sup>40</sup> font que toutes les pyramides ne sont pas situées sur le même niveau et que les niveaux élevés de certaines d'entre elles n'atteignent que la base de certaines autres. Toutefois dans ce domaine en dépit des correspondances indéniables, les critères ne sont pas uniquement statistiques. Le fait que la plupart des noirs américains ou brésiliens qui n'ont pu avoir accès aux facilités offertes par la société globale, restent cantonnés dans des tâches considérées comme de second ordre par l'idéologie des groupes dominants, ne s'oppose pas à ce

---

37. P. Ottino, 1965 a, p. 15, note 8.

38. M. Panoff, 1964, p. 126-133.

39. Cela au moment des différends franco-canadiens de 1966-67 à propos du Québec a été abondamment établi par les nombreux articles rédigés par des Canadiens français à l'adresse des Français de France. Sans qu'il soit possible de citer toute la littérature existante sur cette question deux articles de MM. F. Dumont et M. Rioux de 1965 sont directement pertinents. Un autre domaine très riche pour l'étude de ce sujet est le Brésil avec les travaux classiques de G. Freyre, de R. Bastide et aussi ceux moins connus de A. S. Teixeira.

40. Les chapitres 7 et 17 de l'ouvrage de V. Packard 1961 : « Totem Poles of Job Prestige », p. 88-105 et « Gauging Social Position », p. 217-220 abordent directement cette question.

qu'il existe une bourgeoisie noire<sup>41</sup> qui, au Brésil du moins, permet à ses membres de passer au travers des lignes de préjugés<sup>42</sup>.

Ce n'est pas le lieu de développer davantage cette question. Dans le cas de la Polynésie Orientale, le problème de la distinction et de l'opposition *ta'ata ma'ohi* et « demis », perd de son acuité depuis que la toute récente occidentalisation massive semble permettre à l'élément *ma'ohi* le plus nombreux de pouvoir accéder directement aux modèles occidentaux sans devoir obligatoirement, comme dans le passé, passer par le stade « demi ».

Les demis de Rangiroa diffèrent des demis de Tahiti en ce que les derniers dans leur grande majorité vivent à Papeete, (jusqu'à tout récemment la ville demie par excellence) et sont protestants. En contraste ceux de Rangiroa s'ils ont de nombreux parents à Tahiti vivent sur l'atoll et sont catholiques.

Si les demis peuvent dans le domaine économique se rapprocher des sanitos, ils se différencient à la fois de ces derniers et des *ta'ata ma'ohi* par la nette volonté de « *haere 'i ni'a* » : « monter » ou de « *haere popa'a* » « aller (dans le sens) européen ». Cette soif et quête de considération, excellentement décrites par M. Packard dans l'ouvrage cité, en est certainement l'une des caractéristiques dominantes. Sans aucun doute, une étude des conduites « demies » devrait s'organiser selon un plan de ce type, encore que dans le cas de Rangiroa la recherche du statut implique une imitation qui ne peut trouver ses modèles qu'à Tahiti. Il existe donc une chaîne : les « demis » des îles imitant ceux de Tahiti et plus précisément de Papeete et étant eux-mêmes imités par les *ta'ata ma'ohi*. Les sanitos qui possèdent apparemment leurs propres modèles restent à l'écart. Pour les demis de Tahiti, la culture étant constituée, il est difficile de parler d'imitation. Il y a plutôt un phénomène de culture dominante qui en l'occurrence est la culture occidentale sous sa forme surtout française et bourgeoise de la fin du siècle dernier et du début du siècle, mais, en même temps, il est probable que la culture demie se soit davantage constituée par une manière d'inversion du modèle polynésien traditionnel que par une imitation directe. Il semble que de nombreuses personnes, dans la mesure où elles renient et rejettent certains traits, habitudes ou conduites qu'elles estiment « typiquement » polynésiens, ont, par là même, le sentiment de retrouver en quelque sorte automatiquement le ou les modèles européens.

Dans la mesure où la réalité demie n'est pas reconnue comme une culture avec ce que tout cela implique, il ne peut y avoir qu'incompréhensions. La plupart des conduites « demies », la recherche des marques et symboles de différenciation extérieure, l'emploi préférentiel (lorsqu'il n'est pas exclusif) du français, sont le plus souvent systématiquement considérés comme autant de traits d'ostentation ou de prétention, termes qui se rejoignent dans l'excellent mot de *fa'a'oru*<sup>43</sup> alors qu'ils découlent

---

41. Pour les Etats-Unis, depuis l'ouvrage de G. Myrdal *An American Dilemma* la littérature sociale et les études sociologiques concernant cette question n'ont cessé de se multiplier du fait de l'acuité sans cesse accrue que prend le problème noir et celui des ghettos.

42. Note 39 page précédente.

43. *Fa'a'oru* — suggère exactement l'idée de « se gonfler » comme la grenouille de la fable.

simplement de ce qui est désormais une culture bien établie. Dans ce domaine comme dans un domaine plus général il y aurait beaucoup à dire sur la notion d'ostentation telle qu'elle est appréciée par les différentes catégories sociales ou simplement par les différents groupes d'âges qui composent toute société<sup>44</sup>. Pour nombre de « demis » comme d'ailleurs de sanitos, (il faut le noter, jamais, tout au moins à Rangiroa, accusés d'ostentation) des biens comme un réfrigérateur, ou une cuisinière à pétrole, regardés comme hautement désirables, n'ont aucun aspect ostentatoire. En revanche ils sont jugés ostentatoires par des *ta'ata ma'ohi* âgés ou encore des personnes pauvres qui utilisent en guise de cuisinière un fut de pétrole coupé en deux dans le sens de la longueur. Il est juste par contre de considérer comme ostentatoires les salles de bains et — au moins à Rangiroa — la multiplication des cloisons dans les nouvelles maisons dont l'utilité est démentie, d'abord par l'absence de portes intérieures et, ensuite, par le naturel avec lequel les gens continuent à les ignorer passant sans précaution d'une pièce dans l'autre. C'est à ce niveau qu'il est réellement possible d'apprécier si tel ou tel trait culturel est effectivement adopté pour les avantages qu'il présente et assimilé avec l'ensemble des conséquences logiques qu'il comporte et dont il ne saurait être séparé, ou, si simplement emprunté par imitation, il reste non fonctionnel.

De bonne ou à moitié de mauvaise foi, nombre d'habitants de Rangiroa ignorent ces réserves et qualifient aisément de marque de prétention ce qui n'est qu'effet secondaire découlant du choix conscient d'un style de vie. Dans ce domaine l'appréciation est d'autant plus difficile qu'avec l'occidentalisation rapide, les conceptions très divergentes des catégories d'âges viennent recouper celles des catégories socio-culturelles. Pour s'en tenir à deux exemples, les montres-bracelet étanches de plongée et même les motocyclettes n'ont aucun caractère ostentatoire pour les jeunes gens et jeunes hommes alors qu'elles l'ont sans aucun doute aux yeux de personnes plus âgées indifféremment « demies », *ma'ohi* ou sanitos.

Pour terminer avec cette trop brève esquisse, il est certain comme le signale Vance Packard, que ce désir de « monter » et la mobilité qu'il suppose, sont des facteurs de désajustement<sup>45</sup> qui, retentissant sur les consciences des individus, donnent à leur vie une certaine irrationalité qui se résoud par des contradictions apparentes. Selon les époques, les moments, les circonstances, les aspirations, les conduites n'ont pas toujours la même rigueur. Il survient sans arrêt des hésitations et des oscillations entre deux ordres de valeur ou de modèles, le modèle « polyné-

---

44. La plupart des articles récents qui dans des numéros spéciaux sont consacrés aux phénomènes ostentatoires (Revue Tiers Monde : L'Economie Ostentatoire, Tome IX, n° 33, janvier-mars 1968, Economies et Sociétés, Cahiers de l'I.S.E.A. n° 2, février 1967 et Tome II, n° 4, avril 1968) s'inspirent davantage des notions d'ostentation reprises par le sociologue Robert K. Merton ou par les économistes du sous-développement à la suite de S. H. Frankel, et R. Nurske, I. S. Due-senberry, etc. que de l'ouvrage classique de Th. Veblen *The Theory of the Leisure Class* plus nuancé dans son traitement des détails que les travaux postérieurs. Veblen ne définit d'ailleurs son concept qu'en fonction d'une classe bien déterminée.

45. V. Packard, *op. cit.*, chapitre 18 : « The Price of Status Striving », p. 223-231.

sien » et celui de la culture dominante, alternances qui produisent en définitive une imprévisibilité générale. Cela, je le crois, rend compte à la fois du caractère supposé « peu sérieux » qui est attribué aux « demis » ainsi que de la croyance répandue selon laquelle il n'est pas possible de leur faire confiance.

### 3. - LES DETERMINANTS RELIGIEUX DES ATTITUDES, LES OPPOSITIONS POLITIQUES.

Les grandes différences entre *ma'ohi*, « demis » et sanitos se marquent sur le plan des pratiques religieuses et politiques. Ces deux domaines sont importants car alors que le premier retentit directement sur les alliances matrimoniales et les adoptions, le second est, avec les conflits fonciers, considéré comme l'une des causes majeures de discordes. L'intervention séparée ou conjointe de ces deux facteurs explique bon nombre de situations qui autrement seraient incompréhensibles de la même manière qu'elle rend compte de certaines caractéristiques de groupements divers, qui, s'ils étaient fondés ainsi qu'ils le prétendent, sur des seules considérations de parenté ou d'alliance, présenteraient une physiologie toute différente.

Avant d'étudier ces questions il est intéressant de montrer à partir d'un exemple particulier comment les différences d'attitudes affectent tous les domaines des vies sociales et individuelles.

#### UN EXEMPLE : LES ATTITUDES A L'ÉGARD DES MÉDICATIONS TRADITIONNELLES.

Ce sujet mériterait une étude du type de celle réalisée par M. Parsons<sup>46</sup>. Je m'en tiens ici à un schéma destiné à montrer à quel point les attitudes et pratiques varient suivant que les protagonistes sont *ma'ohi*, « demis » ou sanitos.

D'une manière générale les *ta'ata ma'ohi* recourent massivement aux remèdes traditionnels et autant que possible au guérisseur (*tahu'a*) n'hésitant pas suivant le type d'affection dont ils se supposent atteints à entreprendre un voyage jusqu'à Tahiti pour consulter le spécialiste approprié. Ce n'est qu'en cas d'échecs répétés dans les traitements traditionnels qu'ils se rendent au dispensaire, s'efforçant souvent dans le même temps de continuer parallèlement à suivre un traitement « *ma'ohi* ». Si ce n'était la pression des parents et voisins, certaines personnes attendraient d'être dans une situation désespérée avant de consentir à être conduites au dispensaire. Souvent les vieilles gens se sachant condamnées dissimulent leur état afin de ne pas être évacuées sur l'Hôpital de Papeete redoutant de mourir loin de leur terre. Dès qu'il s'agit de maladies contagieuses qui imposent la séparation d'avec le malade, l'état de ce dernier est dissimulé, les exigences de la médecine européenne étant trop incompatibles avec la culture polynésienne. Dans de pareilles situations, pour des raisons un peu différentes, de nombreux sanitos tendent par exception à réagir comme les *ta'ata ma'ohi*.

---

46. T. Parsons, 1955 : « Structure sociale et Processus dynamique ; le cas de la pratique médicale moderne », p. 193-255.

L'attitude des « demis » est autre et une fois de plus assez indéterminée. La plupart recourent aux deux médications, consultant le chef du poste médical pour les affections qu'ils estiment graves tandis qu'ils traitent celles qu'ils jugent bénignes par les recettes traditionnelles qu'ils conservent soigneusement dans des cahiers écoliers. Les enfants en contraste sont presque exclusivement conduits au dispensaire.

A une exception près, les meilleurs connaisseurs de simples et remèdes traditionnels sont des sanitos. Cela n'empêche pas la communauté sanito de recourir d'abord et surtout au dispensaire. Les pratiques dans ce domaine font ressortir une très intéressante distinction culturelle entre les remèdes « qui soulagent » (*ra'au fa'amarû*) et les remèdes « qui guérissent » (*ra'au fa'aora*). Les sanitos utilisent les premiers qui, pris le plus souvent à titre préventif, s'apparentent assez à nos remèdes de « bonne femme », mais préfèrent substituer le dispensaire aux seconds. Cette discrimination les oppose aux « demis » qui utilisent indifféremment les uns et les autres.

Les deux exceptions relevées en milieu sanito sont très significatives. Dans un premier cas il s'agissait du traitement d'une affection très particulière supposée être causée par des fantômes (*ma'i tupapa'u*). Après avoir été longtemps intrigué j'ai compris qu'il ne s'agissait que d'une tentative de sauver la face, la maladie des fantômes étant en vérité une épilepsie. De plus le père ne voulait pas se séparer du jeune garçon dont l'état exigeait le transfert à Papeete. Le deuxième cas est à ce propos un peu du même ordre, mais plus pathétique car les malheureux parents espéraient obtenir une guérison de la tuberculose comme ils auraient obtenus une grâce, agissant à cet égard de la même façon que de nombreux *ta'ata ma'ohi*. La réaction traditionnelle était encore renforcée par les conceptions sanitos de l'unité du foyer.

### LES EMPREINTES RELIGIEUSES ET LES OPTIONS POLITIQUES.

Nous avons déjà parlé de certaines attitudes sanitos plus actives et davantage responsables. Cette différence très frappante résulte en grande partie des structures des deux Eglises.

L'Eglise catholique reste hiérarchisée, formelle et autoritaire. Le prêtre européen, par conséquent étranger au regard de la masse polynésienne et de surcroît toujours de passage puisqu'un lourd ministère l'oblige à se déplacer dans plusieurs atolls, a peu de chances de s'intégrer dans la communauté. S'il lui arrive d'y parvenir comme dans certaines îles de l'Est des Tuamotu, il acquiert rapidement un rôle dominant et devient la seule autorité, ce qui, de la même manière, le laisse extérieur à de nombreux domaines. Le système sanito est différent : le pasteur ou évangéliste *orometua* est un membre de la communauté élu pour une période déterminée. Il n'existe pas chez les catholiques d'équivalent du *orometua*. Le catéchiste désigné par la Mission, quasiment inamovible, est cantonné dans un rôle presque technique. Il est d'ailleurs communément désigné comme le « *fa'atere no te purera'a* » c'est-à-dire le « conducteur des prières » de la même façon m'expliquait sérieusement mon interlocuteur, « que Viri Fuller (un truculent personnage) et Raihau Teuapiko sont les « conducteurs des danses » (pour le Club Méditerranée) « *fa'atere no te kapa* ». D'ailleurs il suffit d'opposer le contenu sémantique des termes, *fa'atere* à un sens comme il a été dit technique et opérationnel et peut également s'employer pour un conducteur de

voiture, en contraste *orometua* suppose une grande autorité morale, une personne sage dont les conseils et les avis sont suivis.

Le caractère plus dynamique du groupe sanito, tient sans doute à la structure plus démocratique de cette Eglise et à une conception générale faisant davantage confiance aux hommes en considérant que l'attitude religieuse doit être motivée, nourrie par la lecture individuelle et régulière des livres saints et que les responsabilités qu'elle suppose incombent d'abord aux fidèles et seulement secondairement au *orometua*, lequel comme on l'a dit n'est élu que pour une période déterminée pendant laquelle il s'occupe généralement activement des charges de son ministère. A ce propos il faut remarquer qu'alors que le prêtre et plus encore le catéchiste dont les attributions sont étroites, limitent leurs activités au domaine strictement religieux, les responsables sanitos inspirés par l'exemple des pasteurs américains de Papeete et de la tradition si forte aux Etats-Unis de *community work*, étendent leurs actions à des domaines très variés notamment comme He'enui Paiea animateur des groupements sportifs du village, à l'ensemble des jeunes sanitos ou catholiques. Ceci, indirectement et sans être recherché, contribue à accroître le prestige de cette Eglise considérée sans une hésitation comme beaucoup plus moderne que l'Eglise catholique. Cette opinion chez les jeunes polynésiens est encore fortement accrue par le fait que les cantiques sanitos sont chantés sur des airs en vogue ce qui est certes quelque peu singulier mais tout de même attrayant.

D'une manière générale cette attitude davantage responsable, le sentiment d'exigences sévères, les restrictions sur les alcools, le tabac et la viande de chien, comprises dans la tradition polynésienne comme autant de tabous ; une attitude très ferme en matière de morale sexuelle ; communique aux sanitos le sentiment d'un mérite plus grand et par là ce que l'on pourrait facilement interpréter comme une sorte de supériorité. Phénomène du reste très comparable à ce que l'on trouve chez les islamisés d'Afrique Noire lesquels, conscients des rigueurs librement acceptées et de l'effort constant de volonté qu'elles supposent, en arrivent avec un sentiment de responsabilité plus développé, à acquérir un respect d'eux-mêmes et en même temps l'idée qu'ils sont finalement supérieurs au reste de la population animiste ou christianisée. Ce sentiment d'appartenir à une communauté distincte empreinte de responsabilité et de dignité, a des conséquences directes dans le domaine des alliances matrimoniales et aussi dans celui des positions politiques.

Les différences d'attitudes fondamentales transparaissent également pendant les services. La participation de l'assistance sanito contraste avec la passivité constatée pendant les services catholiques. D'une manière générale, l'Eglise n'est pas non plus le centre sociologique qu'est le temple sanito. De la même façon son sa maison de réunion : le *fare putuputura'a* qui sert deux ou trois fois l'an lorsque la communauté catholique de Tiputa invite celle d'Avatoru et offre sur de grandes tables couvertes de nappes blanches des gâteaux et des limonades, n'a rien de comparable aux *fare putuputura'a* protestants des archipels de la Société où après les discussions bibliques se débattent tous les problèmes de la communauté.

Ces développements mettent en lumière un paradoxe. En dépit des apparences, l'idéologie catholique fragmentée entre les *ta'ata ma'ohi* et les « demis » reste vague et lointaine. Par son manque de rigueur et

surtout par l'absence de prises de position nettement définie sur les institutions et pratiques essentielles polynésiennes (ce qui eut supposé une connaissance sociologique de cette société dont les institutions ont été condamnées et rejetées en bloc) le catholicisme est resté grandement extérieur et n'a pas eu l'influence en profondeur qu'il aurait dû normalement avoir si l'on considère d'une part qu'il est implanté depuis un siècle et d'autre part que depuis le début il a bénéficié du support de l'administration. Après la brutalité de l'impact, les pierres de *marae* disposées sur le seuil des Eglises, l'attitude de l'Eglise est finalement essentiellement permissive, contrastant d'autant avec l'attitude sanito qui sous des abords infiniment plus souples est en fait beaucoup plus rigide et contraignante, atteignant la conscience de ces adeptes et par là produisant de l'intérieur de la société une remise en question et une reprise sous bénéfice d'inventaire de l'ensemble des conceptions traditionnelles. Cela apparaîtra très souvent, notamment à propos de cette institution centrale du monde océanien qu'est l'adoption.

Les relations entre les Eglises et les positions politiques sont évidentes, les racines en sont très anciennes et remontent aux crises franco-anglaises et également franco-américaines qui ont précédé ou accompagné l'établissement du protectorat en 1842<sup>47</sup>. Depuis il reste quelque chose de cette opposition et surtout aux Tuamotu les membres des religions sanito ou mormone constituent un « parti américain » supposés voter systématiquement contre les candidats soutenus par le gouvernement français.

L'attitude fondamentale des catholiques, le respect de la hiérarchie établie et surtout la similitude entre les constructions religieuses et étatiques particulièrement sous leurs formes coloniales, correspondent sur le plan politique à des attitudes soit passives ou indifférentes, soit résolument conservatrices. Dans ce domaine l'initiative et le leadership appartiennent aux « demis » lesquels à vrai dire en matière politique comme en toute autre se sont fait une spécialité de ce rôle d'intermédiaires obligés (ce qui, sans s'étendre sur ce sujet, contribue à expliquer l'étonnante ignorance des pouvoirs politiques à l'égard des réalités sociologiques polynésiennes décrites dans le langage de l'idéologie demie qui perpétue pour son propre compte et dans son propre intérêt les mythes romantiques produits depuis deux siècles par une littérature aussi abondante que désespérément répétitive). En brutal contraste, la fraction sanito nourrie de surcroît de conceptions d'efficacité très anglo-saxonnes, est beaucoup plus radicale pour employer un terme souvent entendu chez les éléments catholiques. Tout à fait inévitablement le respect du patrimoine culturel et du passé polynésien combiné avec un esprit de gestion démocratique au niveau de la communauté, aboutissent sur le plan politique à des conceptions nationalistes. Pourtant, pour d'autres raisons, en particulier celle du goût des choses concrètes sur lesquelles on peut agir directement, l'attitude sanito reste en retrait, la direction de l'action est assumée par quelques membres de la minorité protestante, lesquels sont jugés par les catholiques bien pensants comme des « extrémistes ». De ce point de vue, le phénomène protestant est important à Rangiroa comme dans d'autres atolls des Tuamotu de

---

47. P. 41.

l'Ouest. Dans le village voisin d'Avatoru la minorité protestante, sous l'impulsion de l'athlétique pasteur, animateur des entreprises de pêche, joue un rôle essentiel en matière économique.

Il n'est pas nécessaire pour les besoins de l'ouvrage de développer davantage un aperçu très sommaire. Ce qui est important est de souligner que ces catégories restent avant tout des catégories culturelles. Sur le plan sociologique elles contribuent à créer des sortes de classes ou de statuts dans la mesure où du fait de leur exclusivité, elles prennent automatiquement comme le signalait Max Weber, une certaine distance les unes par rapport aux autres, mais cela n'autorise en rien l'assimilation de ces catégories culturelles à des catégories sociales. Cela est vrai même si les attitudes particulières produites par les différentes idéologies, semblent de nature, notamment dans le domaine économique, à favoriser des écarts sensibles dans le niveau des richesses et par là une ébauche de stratification. En fait l'analyse économique ne fait pas apparaître une division de la société en termes de *ta'ata ma'ohi*, « demis » ou *sanito* mais bien plutôt une stratification correspondant davantage à des critères d'âges ou au statut d'habitant « originaire » et par là propriétaire de cocoteraies (*ta'ata tumu*) ou en contraste « d'étranger » (*ratere*)<sup>48</sup>.

Dans ce domaine la richesse, surtout dans la mesure où elle est exprimée en surface de cocoteraies, n'est pas pertinente, les différences doivent s'apprécier dans les pratiques économiques et dans les conceptions en matière d'emploi ou de non emploi des ressources.

Sur un autre plan, il faut noter l'importance des facteurs personnels et la grande mobilité sociale des sociétés polynésiennes de l'Ouest de l'archipel. L'émergence des personnalités individuelles est à elle seule de nature à brouiller les classements formels. A cet égard les personnes unanimement respectées dont les avis comptent sont indifféremment *ma'ohi*, « demies » ou *sanitos* mais, sans doute, les personnalités *ma'ohi* ont le plus d'influence et cela ouvrirait une nouvelle discussion montrant une fois de plus que le soubassement de la culture traditionnelle polynésienne reste beaucoup plus fort que l'on ne veut généralement l'admettre.

Il est maintenant possible après la présentation de l'atoll de passer à celle du village de Tiputa qui a fourni la quasi-totalité des données sur lesquelles repose l'ouvrage.

---

48. Chapitre huit.



## CHAPITRE DEUX

### LE VILLAGE ET SES HABITANTS : LE QUARTIER MARERE

Au début de mon séjour, Daniel Marere, l'un des doyens de Tiputa, m'expliquait que le village était formé de trois quartiers correspondant aux trois 'āti : Marere, Fariua, Hoara.

« Depuis l'Ecole à la passe, on dit « 'āti Marere » cela désigne le quartier. De l'autre côté jusqu'à l'Eglise, c'est un autre quartier, le quartier du 'āti Fariua et ensuite après Aming (commerçant chinois, maison 31) et le chemin pour aller au cimetière, c'est encore un autre 'āti, le 'āti Hoara... »

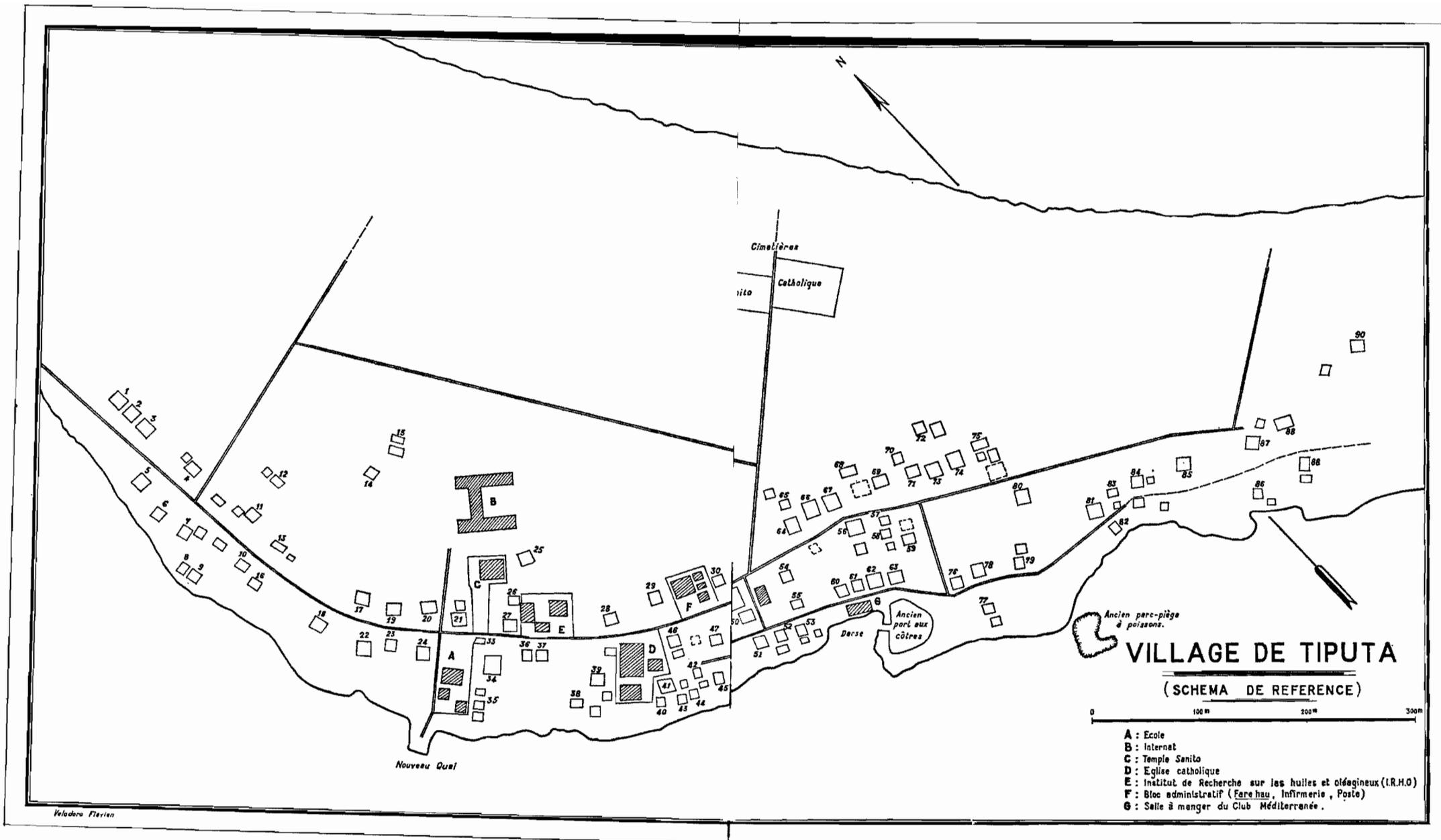
Je reprendrai plus loin à propos des 'āti et de la résidence cette division du village<sup>1</sup>. Pour l'instant, je me propose de suivre en gros ces distinctions et, quartier par quartier et maison par maison, de présenter Tiputa et ses habitants en commençant par le « côté de la passe », c'est-à-dire le quartier et 'āti Marere.

Ce chapitre et les deux suivants traitant des relations de parenté et d'alliance servent de référence à l'ensemble de l'ouvrage et en même temps constituent avec les données relatives à la résidence, à la propriété et l'exploitation des terres reproduites dans la suite des chapitres, des documents ethnographiques. Les principes qui ont justifié cette présentation et la collecte des données ont été rapidement exposés dans l'Introduction à laquelle je renvoie. J'ai essayé en montrant ce qu'était la parenté dans les Tuamotu de l'Ouest, de donner également une première idée de ce que sont les Polynésiens étudiés. *Il n'est pas nécessaire de lire ces chapitres dans le détail, mais plutôt de les parcourir et de s'y reporter par la suite chaque fois que cela paraîtra utile.*

Bien que les descriptions ne soient pas approfondies, le fait qu'elles couvrent tout le village (et au-delà) sur une période d'environ cent-cinquante ans conduit à une inévitable complexité. Après avoir étudié plusieurs possibilités j'ai finalement choisi, afin de ne pas surcharger le texte, de supprimer toutes les notes de références intérieures. Les lecteurs curieux de vérifier la consistance des matériaux ou souhaitant procéder à une autre « lecture » en suivant un individu ou un groupe

---

1. Voir le plan schématique du village, page suivante.



familial donné, pourront se reporter à l'Index des noms de personnes. Outre cet Index, trois autres documents sont indispensables :

— le plan schématique du village auquel renvoie la numérotation des maisons<sup>2</sup> ;

— l'Annexe II fournissant un recensement maison par maison à Tiputa ;

— pour chacun des quartiers et des 'âti, les généalogies de référence reproduites dans l'annexe III ainsi que les commentaires qui les accompagnent.

A ce propos, en dehors des généalogies d'orientation, les généalogies données dans le texte des chapitres ne sont que des généalogies « cognatiques » ou adoptives qui recoupant les différents 'âti, ne se trouvent pas à leur place dans les diagrammes de référence reproduits à la fin de l'ouvrage.

Il est nécessaire avant de présenter le quartier Marere de donner une idée de l'aspect du village de Tiputa et d'expliquer les raisons qui m'ont finalement amené à renoncer à tout codage et à conserver les noms des habitants.

## LE VILLAGE DE TIPUTA

Vu d'avion, Tiputa, situé sur les bords de la passe du côté du lagon, s'étend sur une bande de terre sensiblement égale au tiers de la largeur de l'atoll. Le village est organisé des deux côtés d'une route principale qui à l'Ouest, dissimulée par les cocotiers, apparaît nettement dans la partie découverte du centre, pour aller finir brutalement en cul de sac à l'Est, à l'orée du *paetia*.

L'Eglise catholique, blanche avec son toit rouge, le nouveau quai à goëlettes, le nouvel Internat dont les proportions surprennent et plus loin la darse et l'ancien port aux cotres se détachent nettement. Les cercles de pierres, des viviers à poissons sont visibles sur toute la longueur du plattier intérieur faiblement immergé. Dissimulé en partie du côté du lagon par un rideau de *tou* (*Cordia subcordata*) à peu près ininterrompu, le village planté de nombreux *purau* (*Hibiscus tiliaceus*) *autera'a* (*Terminalia catappa*) et *vine* (« raisins de mer ») tourne le dos à une zone boisée, bouleversée par des anciennes fosses à culture. Au-delà, jusqu'au centre de l'atoll, s'étendent des cocoteraies régulières et bien ordonnées. La dernière bande qui s'élargit jusqu'au découvert du récif extérieur disparaît sous une épaisse végétation.

Tiputa s'allonge sur environ un kilomètre et demi le long de la route principale. De cette route partent plusieurs perpendiculaires, d'abord en allant toujours d'Ouest en Est, un chemin lequel prenant après la maison 4 conduit, au-delà d'une cocoteraie, vers le récif extérieur et les zones d'extraction des coquillages servant à la confection des colliers. Les deux routes perpendiculaires à la route principale délimitent les trois quartiers Marere, Fariua et Hoara dont parle Daniel Marere. La première

---

2. Le plan schématique de référence a été établi à partir de l'agrandissement d'un cliché au 1/20.000 de l'Institut Géographique National, pris le 7 septembre 1962 à une altitude de 2500 mètres.

séparant le quartier Marere du quartier Fariua, part du nouveau quai, suit le rideau de *casuarina* qui longe l'Ecole pour se prolonger jusqu'au nouvel internat et au terrain de football. La seconde partant à la hauteur des maisons 51 et 52 à gauche de la darse, raccorde la « route du bord de mer » à la route principale, traverse complètement la bande de terre et conduit jusqu'au cimetière jumelé. Cette route délimitant sur la gauche la partie sanito avec ses tombes dispersées entourées de petits enclos et sur la droite la partie catholique avec les pierres tombales pressées les unes contre les autres en formations compactes et dominées par un crucifix noir que l'on aperçoit au travers des cocotiers au-dessus de l'enceinte de corail, marque la limite des quartiers Fariua et Hoara.

Dans la partie déprimée et centrale de l'atoll, les trois transversales sont reliées par un chemin qui, parti de la route du cimetière, à l'endroit précis où elle est parfois hantée la nuit par un immense chien fantôme, traverse la cocoteraie puis le terrain de football en arrière de l'Internat pour rejoindre le premier chemin qui coupe au travers du quartier Marere.

Dans le quartier Hoara, à la hauteur des maisons 72 et 73, une seconde bretelle parallèle à celle qui prolonge la route du cimetière, longe une zone dépressive et marécageuse pour se raccorder à la hauteur de la maison 76 à la route du bord de mer. Cette maison de style colonial inoccupée pendant la plus grande partie de mes séjours servait de « Club » privé aux jeunes gens du village qui, la nuit tombée, se réunissaient pour jouer au *kirikiri*, jeu d'argent d'origine chinoise. Au-delà de cette bretelle, la route principale continuant entre des murs vides pour se terminer comme on l'a dit devant les ruines d'une vieille maison, n'est pas fréquentée. Y passer est un peu insolite et provoque immédiatement les aboiements des chiens des maisons voisines. A l'extrémité, la seule issue s'ouvre sur la gauche avec un sentier non entretenu couvert de palmes et de rachis de cocotiers qui conduit vers le récif extérieur. Seuls quelques vieux pêcheurs du quartier Hoara l'empruntent revenant avec sur l'épaule, dans un fond de sac, les pagures qui leur serviront d'appas.

Avec ses maisons et ses enceintes de pierres de corail blanchies à la chaux qui enferment les routes principales entre deux murs parallèles d'environ un mètre de hauteur, avec la grande église, la partie centrale de Tiputa correspondant au quartier Fariua, aveuglante de lumière aux heures chaudes, ferait songer à un village de basse Italie si ce n'était la note exotique des bouquets de cocotiers. L'habitat se concentre entre le chemin qui prolonge la route du bord de mer jusqu'à la hauteur de l'église et le lagon, ce qui par la densité des constructions et le nombre de ses habitants a valu à cette section du quartier Fariua le surnom français de « quartier Marine » (allusion aux chambrées surpeuplées des bâtiments de la Marine Nationale). Vu de la mer, le rideau de *tou* pourtant bas, ne parvient pas à soustraire aux regards une invraisemblable cour des miracles. En contraste, la partie située entre ce chemin et la route est si peu densément occupée qu'elle paraît vide. Le spectacle des vestiges des sites anciens, les vieilles bâtisses de style colonial menaçant ruine, évoquent les Tuamotu mortes du Centre et de l'Est de l'archipel et, en même temps, la désorganisation du 'âti Fariua, autrefois sans doute le 'âti le plus puissant de Rangiroa. Le quartier Fariua est pourtant le quartier des cultes, administratif et commerçant. Au centre, l'Eglise catholique ouvre son parvis sur la route principale avec à gauche, en lui faisant face, le terrain de basket-ball et plus en arrière la

maison de réunion *fare putuputura'a*. Le temple sanito de facture moderne au toit peu incliné que l'on aperçoit mal de la route au fond d'une large allée couverte d'un semblant de gazon, est proche de la limite du quartier Marere.

Il n'existe pas de temple protestant à Tiputa. Les fidèles qui se rendent quelquefois pour les grandes occasions au culte d'Avatoru, préfèrent se réunir chez Uravini Tera'i (maison 37). Uravini originaire à la fois de Tahiti et des Tuamotu, est boulanger comme Asing le commerçant chinois (maison 50). La petite boutique d'Asing ne se compare pas au magasin de son frère Aming (maison 31) qui, reconstruit complètement en 1964, est sans aucun doute le plus beau et le mieux fourni de tous les magasins de l'archipel. Aming doit réaliser sans effort les huit dixièmes des affaires traitées. Leur sœur est mariée avec « Elastic » To'omaru, chinois par son père, paumotu par sa mère, qui vivait jusqu'en 1964 dans les maisons 35 construites tout près de l'École en arrière du bouquet dense des grands *tou* du terre plein du quai aux goëlettes.

En face des bungalows 36 et 37, l'Institut de Recherche sur le Cocotier de Rangiroa dont nous avons parlé, est une véritable providence pour les jeunes du village auxquels il procure des salaires réguliers. Il reste encore à signaler le centre administratif avec le *fare hau* : maison administrative, qui sert à la fois de salle de réunion, de banquet ou de bal lors des rares occasions où le village reçoit des personnalités administratives ou gouvernementales de passage, ou plus souvent de salle de réunion pour des discussions apolitiques d'intérêt général. Ce *fare hau* abrite dans une pièce sur l'arrière le bureau de poste où deux fois par jour il est possible d'appeler ou d'entendre (avec toutes les personnes présentes) Papeete. Le dispensaire de Rangiroa a été construit dans la même enceinte qui s'ouvre sur la route par une imposante entrée flanquée de deux colonnes.

Enfin à la limite des quartiers Fariua et Marere, se trouve le nouveau quai où les jours d'arrivée et surtout de départ de goëlettes et — depuis l'inauguration du terrain d'aviation les jours de « descente de l'avion » — sont réunis en arrière sous les *tou* les deux tiers de Tiputa. L'animation momentanée subite et fébrile qui retombe aussi rapidement qu'elle est apparue, fait irrésistiblement songer aux descriptions de Mark Twain de l'arrivée des bateaux à aubes dans les petites villes du Mississippi.

Il y a moins à dire sur le quartier Marere, agréable et ombragé, correspondant davantage comme le quartier Hoara à l'idée que l'on se fait de la Polynésie. Le quartier se divise en deux sections : d'abord la section « demie » caractérisée par ses vieilles maisons « coloniales » construites en bois sur des socles de corail, entourées de vérandas circulaires et s'ouvrant sur des parterres de fleurs avec sur les trois autres côtés des arbres utilitaires où dominent les *maïore* ou arbres à pain, les *kava* (*Piper methysticum*) et ce que l'on appelle « cerisiers ». La section « demie » ne donne pas l'impression d'être très peuplée et cela la distingue à première vue de la section sanito aussi peuplée qu'il est possible de l'être. Les bungalows de facture moderne des sanitos sont d'ailleurs la plupart du temps trop exigus, compte tenu des effectifs des familles.

Le quartier Hoara presque aussi vert que le quartier Marere avec ses arbres à pain et ses « cerisiers » comprend plusieurs sections. Les « vrais » Hoara se distribuent le long de la route principale et dans la

partie comprise entre la darse et l'ancien port aux cotres et le parc piège à poisson qui aurait existé depuis les temps les plus reculés. La partie de la route principale entre les maisons 64 et 73 doit son animation au caractère pittoresque et aux personnalités des riverains. Cependant la partie la plus vivante est sans doute la section constituée par la « route commerçante » et celle du bord de mer qui partant de chez Aming, passe devant le magasin de son frère Asing et de là, bifurquant à nouveau vers l'Est, suit les bords de la darse, passe devant la salle à manger du Club Méditerranée, occupée en dehors des heures des repas par les habitants du village, pour continuer jusqu'au bouquet de grands tou centenaires où à toutes heures du jour se trouvent réunies une dizaine de personnes. La darse plus que le nouveau quai est le lieu d'arrivée et de départ des embarcations légères à moteurs. De nombreuses pirogues y sont tirées au sec. Plus loin la route du bord de mer se transforme en un chemin puis en un étroit sentier qui se prolonge jusqu'au second chenal lequel, on l'a dit, marque la limite du *paetia* et du secteur.

L'implantation du Tiputa pré-européen aurait été différente. Les bords de la passe étaient laissés déserts, à l'exception des abris des guetteurs de cachalots et plus tard, lors des guerres, de ceux des guerriers gardiens de passe. Le village s'étendait sur l'emplacement des actuels quartiers Fariua et Hoara mais avançait davantage en direction du lagon sur un espace depuis détruit par la mer correspondant sans doute au récif intérieur immergé qui de l'ancien parc-piège à poisson, coupe sensiblement tout droit jusqu'à l'avancée du nouveau quai.

## LE PROBLÈME DES NOMS

J'ai, après avoir envisagé plusieurs solutions, fini par conserver les noms des habitants du village, ceci pour deux raisons. D'abord cet ouvrage sera suivi d'un second consacré au passé de l'atoll ; s'il est possible de coder les noms actuels, il n'est pas possible de coder ceux qui figurent dans les généalogies historiques et avec lesquels ils se raccordent. (Il peut être extrêmement intéressant de retrouver les mêmes noms qui régulièrement se transmettent depuis plus de vingt-cinq générations suivant les mêmes processus). Ensuite l'usage des vrais noms facilitera éventuellement le rapprochement des différentes études consacrées à Rangiroa. L'utilisation des noms réels ne présente pas de gros inconvénients, si elle oblige quelquefois à idéaliser dans une certaine mesure les situations en les expurgeant de leurs détails gênants, l'utilisation de diagrammes et de lettres alphabétiques permet dans le cours des chapitres d'aborder tous les domaines sans compromettre les intéressés.

Outre ces considérations évidentes, relevant d'une élémentaire déontologie ethnologique, le problème des noms pose toute une série de questions méthodologiques concernant non seulement l'identification des personnes mais aussi les critères qui pour une même personne, parmi le patronyme, les noms et surnoms possibles, doivent guider le choix de celui qui correspond le plus fidèlement à la place et au statut que la personne considérée occupe dans la société au moment de l'enquête<sup>3</sup>.

---

3. W. H. Goodenough, 1965, p. 1-24.

Ce qui n'est déjà pas toujours facile pour des personnes vivant au village est encore beaucoup moins aisé par les absents et a fortiori pour les personnes décédées, la difficulté augmentant d'autant qu'elles sont plus éloignées dans le temps. Il est alors nécessaire d'avoir recours à des méthodes dont il faut dire un mot. Auparavant il importe de discuter de la notion même de « nom » aux Tuamotu.

A Rangiroa et aux Tuamotu plus que dans le reste de la Polynésie Orientale, les noms sont très peu fixés et les mêmes personnes sont connues sous plusieurs appellations. De la même façon les changements de noms ou l'usage simultané de noms distincts dans des circonstances ou sur des documents différents, sont fréquents. Il est courant, lorsque dans le même village deux ou plusieurs personnes portent le même nom que les plus jeunes, ou celles originaires d'une autre localité ou d'une autre île, abandonnent le leur, définitivement ou temporairement jusqu'au décès de leur homonyme. La première difficulté consiste à s'assurer de l'identité des personnes, connues sous deux, trois parfois quatre noms, qu'il s'agisse de patronyme (*tapiri*), de surnoms (*i'ôa pi'i*), ou de noms « matrimoniaux (*iô'a ma'ohi* ou *iô'a fa'aipoipora'a*). Si les femmes légitimement mariées sont souvent désignées sous le nom de leur mari, il n'est pas rare que le conjoint (marié ou non), étranger à l'atoll, soit désigné sous le nom ou le prénom de sa femme adjoint à son propre nom, prénom ou surnom.

La notion de patronyme : *tapiri*<sup>4</sup> (opposé au mot vague de *i'ôa* qui s'applique indistinctement aux noms de personnes, de terres, de propriétés, voire d'animaux), conforme aux conceptions légales européennes ne paraît avoir été comprise que tout récemment et, encore, les règles légales continuent à être très souvent enfreintes. Au-delà de 1914 elle s'estompe et dans le passé éloigné n'existait pas. Chacun de ces groupements de résidence et de descendance qu'étaient les *'âti* possédaient en propriété exclusive leur propre collection de noms qui s'appliquaient aux personnes et aux terres et souvent simultanément aux unes et aux autres. La correspondance est telle qu'une certaine habitude des généalogies anciennes permet au premier coup d'œil de savoir de quel *'âti* elles relèvent et souvent, à condition que l'on connaisse la région géographique d'où proviennent les conjoints, de déterminer ou tout au moins d'avoir une idée de l'affiliation de ces derniers. Pour la période qui nous intéresse, il est possible d'avancer qu'avant la première guerre mondiale, les patronymes ne peuvent constituer que des indices souvent susceptibles d'induire en erreur. Il n'est pas rare que des frères et sœurs germains soient connus sous des patronymes différents, tantôt celui du père, tantôt celui de la mère, voire celui de l'un des quatre grands-parents. La tendance était de donner à l'enfant pour patronyme celui des parents ou grands-parents originaires de l'atoll où il est né ou bien simplement le nom le plus prestigieux. Cette coutume s'est maintenue jusqu'à tout récemment et en dehors de toute question de reconnaissance légale, ou de légitimation, explique que certaines personnes n'aient pas le même patronyme que leurs parents ou que leurs frères et sœurs. Les différences de patronyme dans les groupes de frères et sœurs germains

---

4. Il faut noter que le mot ne se trouve pas dans le dictionnaire tahitien de la London Missionary Society établi autour des années 1830 pas plus d'ailleurs que dans le dictionnaire des dialectes paumotu de J. F. Stimson et D. S. Marshall.

résultent également souvent de l'adoption et de l'usage autrefois très répandu, qui consistait à déclarer les adoptés demandés avant leur naissance (*tamari'i tâpa'o*) sous le nom de leur père ou de leur mère adoptive, généralement de celui des deux originaires de la localité où l'enfant adopté allait être élevé.

La multiplication de telles pratiques, aussi parfaitement en accord avec les conceptions sociologiques polynésiennes découlant du principe rigoureusement indifférencié de la structure sociale et des idées relatives au *fea tumu* ou « habitants d'origine », qu'elles sont en parfaite opposition avec les principes juridiques occidentaux, est très gênantes dès qu'il s'agit de s'assurer de l'identité d'une personne décédée ou absente. Les registres d'état civil tenus régulièrement sur place depuis la moitié du siècle dernier fourmillent d'inexactitudes d'autant plus nombreuses qu'ils sont plus anciens, à tel point que le relevé des erreurs dues à des causes sociologiques pourrait constituer en lui-même une recherche. Je n'ai pas entrepris une étude systématique de ces documents et, n'y recourant que pour confirmer des données peu sûres, me suis davantage reposé sur des enquêtes directes et des dépouillements et études — cette fois systématiques — d'autres documents tels les actes de notoriété, les *puta tupuna* ou « livres de famille » et les actes de revendication de terres et titres de propriété provisoire dont nous avons parlé.

Les enquêtes directes, exhaustives et chaque fois que cela a été possible, répétitives, menées auprès du plus grand nombre possible de membres des mêmes groupements familiaux de manière à recouper et compléter les dires, ont été réalisées systématiquement dans le village de Tiputa et seulement aux fins de vérification dans celui d'Avatoru. En dehors de courtes enquêtes réalisées à l'occasion à Tikehau, dans d'autres atolls des Tuamotu et aux îles sous le vent, une grande partie de ce travail a été encore vérifié à Tahiti, notamment à Papeete auprès de personnes originaires de Rangiroa. Sur place à Tiputa, un travail approfondi, relatif aux cimetières du village : les cimetières des '*âti* (*menema 'âti*) du siècle dernier et du début du siècle et le cimetière jumelé actuel catholique et sanito établi en 1920 à l'écart vers le récif extérieur, s'est révélé profitable.

Pour le début de la période post-européenne les documents les plus intéressants ont été les actes de notoriété et les *puta tupuna*.

Les plus anciens des actes de notoriété ont été établis le plus souvent à partir d'actes de baptême catholiques et aussi — bien que cela n'apparaisse pas — sans doute également sanitos. Le document le plus ancien enregistre une naissance supposée s'être produite en 1770 dans le village de Tukahora (ou Tu'uhora) dans l'atoll de 'Ana'a et la première naissance survenue à Tiputa porte la date 1804, néanmoins ce cas isolé est douteux et les séries commencent réellement autour des années 1818, 1820, qui correspondent effectivement aux premiers retours des habitants de Rangiroa qui avaient fui à Tahiti devant les guerriers de 'Ana'a. Les *puta tupuna* avec les dernières générations des généalogies historiques atteignant les années 1850, constituent des documents du plus haut intérêt et permettent de distinguer les différentes unions et les différents groupes de descendants issus des aïeux qui vivaient à cette époque (ce qui rend possible, en outre, de raccorder les généalogies établies par l'ethnologue aux généalogies historiques consignées dans les livres). Les *puta tupuna* contiennent également d'autres documents :

actes d'état civil anciens, textes relatifs à des partages de terres, comptabilités qui mentionnent des noms d'habitants du village, précisions très utiles pour l'étude des résidents et des non résidents.

Pour la fin du siècle dernier les actes de revendication (*tomite*) de 1888 fournirent des données très précises concernant les groupements familiaux en particulier par les notations relatives aux revendications solidaires et à la représentation des mineurs.

Enfin pour la période récente un recensement des bâtiments en dur à usage d'habitation du village, dressé dans un but fiscal en 1935, s'est révélé très précieux, permettant de vérifier et d'aider les souvenirs des informateurs pour l'entre deux guerres.

Ceci dit, en dépit des précautions, il est sûr que les données présentées contiennent des erreurs. Cela est d'autant plus certain, que quelquefois les avis des différents informateurs ne s'accordaient pas ou s'accordaient mal ou différaient des renseignements fournis par d'autres documents. Ces erreurs inévitables seraient en elles-mêmes très significatives si on pouvait les rapprocher de ce qui a correspondu à la réalité. En tout cas persuadé qu'elles existent, je ne pense pas qu'elles soient de nature à retentir de quelque manière que ce soit sur la portée des discussions.

## LE QUARTIER ET LE 'ÂTI MARERE<sup>(5)</sup>

Tous les membres du 'âti Marere descendent des sœurs Teata et Hauata a Ro'otama nées sans doute autour des années 1800, Ma'i a Ro'otama étant décédé sans postérité, le diagramme de référence simplifié montre les séparations en différentes branches telles qu'elles se sont développées au cours du XIX<sup>e</sup> siècle. Lors de mon séjour à Rangiroa, la seule branche issue de Hauata était considérée comme « légitime » ; l'affiliation au 'âti Marere de Tiputa des descendants de Teata tendent à être contestée par suite d'une trop longue absence de ses membres, absence qui, semble-t-il, paraît avoir compromis leurs droits de cité.

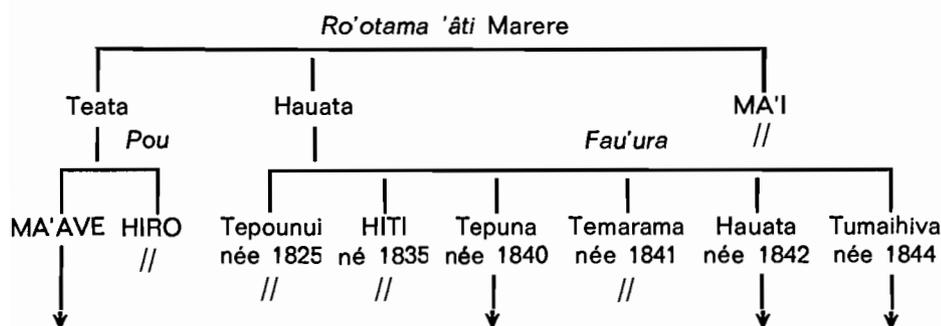


Figure 3<sup>6</sup>

5. Dans le texte ainsi que dans les diagrammes, le nom ou prénom d'usage courant figure en première position, suivi du patronyme. Au contraire pour des raisons de classification l'ordre est inversé dans l'Annexe II et dans l'Index des noms propres.

6. Les personnes dont les noms sont réunis par un trait horizontal placé au-dessus d'elles sont frères et sœurs. Les lignes verticales indiquent la descendance.

Les descendants des deux sœurs Ro'otama vont être étudiés successivement en commençant par la seconde Hauata a Ro'otama.

Le plan d'exposition suit le diagramme. Pour Tepuna a Fau'ura, il est nécessaire d'étudier quatre sous-branches issues la première d'une seconde union, les trois suivantes d'une troisième :

#### I. — LES DESCENDANTS DE HAUATA A RO'OTAMA?

1. La descendance de Tepuna a Fau'ura.

A. — La seconde union : Les Tamapua.

B. — La troisième union :

— la branche Te'ura a Matiori,

— la branche Mauari'i a Matiori,

— la branche Ro'o a Matiori (ou Ro'otama).

2. La descendance de Hauata a Fau'ura.

3. La descendance de Tumaihiva a Fau'ura.

#### II. — LES DESCENDANTS DE TEATA A RO'OTAMA.

### I. - LES DESCENDANTS DE HAUATA A RO'OTAMA

Personne ne se souvient de Hauata a Ro'otama, en revanche son conjoint Fau'ura a Tauritea est connu comme le fils de Tâne te Fau'ura du 'âti Tetua qui vivait à Avatoru à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. Tâne te Fau'ura était un des compagnons du roi Pomare 1<sup>er</sup>. Présenté soit comme un chef *ari'i*, soit comme un prêtre (*tahu'a*), il a dû remplir des fonctions religieuses, et en tout cas, se rendit à plusieurs reprises au grand *marae* Taputapuataea de Ra'iatea. Sa pirogue double était, dit-on à Avatoru, toujours précédée de son esprit gardien personnel (*taûra*) : une grande raie manta. Tâne te Fau'ura combattit contre les guerriers de 'Ana'a et vaincu alla se réfugier à Tahiti dans la région de l'actuel Tautira où naquit son fils Fau'ura a Tauritea. Après la cessation des guerres avec 'Ana'a, Fau'ura a Tauritea revint à Rangiroa dans le village d'Avatoru mais il vécut également à Tiputa où il mourut peut-être vers 1850.

Il existait des liens étroits entre Fau'ura et Tâne a Pou, conjoint de la sœur de sa femme Teata, mais les données sont trop contradictoires pour permettre quelque certitude : Pou serait soit le fils adoptif, soit même l'un des propres fils de Fau'ura né d'une union antérieure avec une Temarama a Tatarahua. Hauata et Fau'ura eurent six enfants dont trois, Te Pou Nui, Hiti et Temarama sont morts sans descendance. On ne sait à peu près rien de Hiti et de Temarama, sinon qu'ils vécurent plutôt à Avatoru. Te Pou Nui, née à Tiputa en 1825 épousa en 1844 Pinainoa

---

Le signe // signifie l'absence de descendance, le signe ▼ a la signification contraire. Les noms d'hommes sont portés en capitales, le nom de femme en minuscules. Les noms en italique correspondent aux patronymes.

7. Les termes employés : « descendants, descendance, branche » ne visent qu'à la clarté descriptive et dans les trois chapitres n'ont aucune portée sociologique.

Matu'u un homme de Makatea et le suivit dans cette île. Les descendants de Hauata a Ro'otama sont donc issus des trois sœurs : Tepuna, Hauata et Tumaihiva.

Il demeure quelques souvenirs de ces aïeules (*tupuna*) dont les descendants sont nombreux dans le village. Les trois sœurs sont mortes au début du siècle, les deux premières à Tiputa, la troisième à Avatoru. Tepuna et Hauata sont ensevelies dans le vieux cimetière du 'āti Marere perdu sur la terre Tahua vaere (*lit. aire débroussaillée*). Rien n'est plus faux actuellement que cette dénomination. Le cimetière dissimulé dans la végétation dense et drue des atolls surprend. Une très grande tombe grise et noire flanquée d'un *tohonu* (*Tournefortia argentea Linnaeus*) est presque enfouie sous une prolifération de broussailles. Tout autour le terrain est bouleversé par d'anciennes fosses à culture (*maite*) depuis longtemps abandonnées.

## 1. - LA DESCENDANCE DE TEPUNA A FAU'URA.

Tepuna a eu trois conjoints. Sa nombreuse descendance se répartit en plusieurs branches.

Il n'est pas nécessaire de parler de la première union puisque les « Navaiau » nés et morts à Tiputa n'ont pas laissé de postérité.

### A. — LA SECONDE UNION DE TEPUNA : LES « TAMAPUA »<sup>8</sup>.

La descendance de Tepuna et de Tariatea a Tamapua, après avoir paru se développer, s'éteindra avec Tetauru Tamapua dit « Temapu ». Tahia a Tamapua plus connu sous le surnom de « Teta'i » a été marié successivement avec Tera'irere a Tetumufenua, puis avec Huirai'i e Tetautua, fille de Mauri a Tetoea. De la première, il eut une fille Tumateha et un garçon Temamae dit « Turi ». Turi (*M.10*) marié avec une Taki'iva eut de son côté Taueva, décédée, et Tetauru dit « Temapu » qui habite avec lui. Il avait en outre adopté Temapu Tera'i morte récemment, fille de Tumateha. De la deuxième union de « Teta'i » avec Huirai'i est né Mo'o Maui qui vécut à Tiputa. Mo'o, fils légitime de « Teta'i » porte néanmoins le nom patronymique de Tetautua qui est celui de sa mère et non pas celui de Tamapua. Son fils Tefa'ami et sa fille Tera'i sont toujours vivants à Avatoru, la seconde mariée avec Ioane Tepava *muto'i*<sup>9</sup> de ce village est la mère de Eritaia Tepava (*M.80*).

« TURI » ET « TEMAPU » TAMAPUA (*maison 10*).

Depuis son retour de Vairao en 1960, Na'ehu Pioi, femme de Tehina Tahito Tera'i (*M.6*) « nourrit le vieux Turi » et en échange récolte ses terres qui, après la mort de ce dernier, lui reviendront. Temapu le fils de Turi, célibataire, satisfait de vivre dans un « *dolce farniente* » est un véritable personnage du *Tortilla Flat* de Steinbeck. Très tôt, tous les

8. Annexe III, diagramme de référence 'āti Marere, cadre 'A.

9. Le *muto'i* « agent de police » des Tuamotu est quelque chose d'intermédiaire entre un garde champêtre et un commissaire de police. Il distribue également les lettres et ne fait pas généralement l'effet d'un personnage bien redoutable.

matins (sauf le dimanche), un *pareu* passé entre les jambes et noué bas sur les hanches « à cause de son embonpoint », marchant sans hâte, le fusil sous-marin de fabrication locale à la main, les palmes sous le bras, le masque piqué de son tube déjà sur le front, Temapu s'en va chez Piritua To'omaru (M.34) où il entrepose sa pirogue et, s'éloignant du rivage, plonge dans l'eau encore grise. Invariablement au retour il dépose quelques poissons chez sa parente Teura Pou dite *Mâmâ* Teura (M.33) puis regagne le « bout » du village, la longue flèche ployant sous le poids des prises enfilées par les ouïes. Là, derrière sa maison, confortablement installé dans une chaise longue, le transistor à portée de la main, les yeux perdus en direction de la passe, Temapu attend l'heure des émissions. Pour Temapu, aller pêcher son poisson alors que le parc de Tehina Tera'i, mari de Na'ehu Pioi en regorge est un moyen d'affirmer son indépendance et de souligner qu'il n'est pas partie dans l'arrangement conclu entre son père et ces derniers.

« Turi » Tamapua et Na'ehu Pioi sont réputés « *feti'i* » (parents) mais personne au village ne sait exactement de quelle manière. En réalité, ce n'est pas très difficile, tous deux descendent de Tetumufenua et de Vahineri'i qui, père et mère de Tera'irere la mère de Turi, sont les grands-parents maternels de celui-ci et les aïeux de Na'ehu Pioi, laquelle, par leur petit-fils Pehenua Pioi et leur arrière-petite-fille Tera'i est leur descendante directe à la quatrième génération, c'est-à-dire leur *hinarere* ou arrière-arrière petite-fille.

## B. — LA TROISIEME UNION DE TEPUNA.

De cette union avec Matori, un originaire de la lointaine Rapa, venu aux Tuamotu plonger la nacre<sup>10</sup> sont sorties quatre sous-branches. La dernière issue de Teumere représentée à Avatoru par son fils Mahuru Pofatu, toujours vivant, ne nous intéresse pas directement. Il suffit d'examiner les trois (sous) branches de Te'ura, Mauari'i et Ro'o a Matori.

### LA BRANCHE TE'URA A MATIORI<sup>11</sup>.

La descendance de Te'ura a Matori comprend huit ménages vivant à Tiputa, neuf si l'on y ajoute une Marere mariée à un Européen qui vit de l'autre côté de la passe.

Les habitants du village et particulièrement ses parents du 'āti Marere se souviennent très bien de Te'ura a Matori, experte en matière de traditions anciennes et très habile à confectionner des dessus de lit ou taies d'oreillers *tifaifai*<sup>12</sup>. Te'ura qui mourut, dit-on, à 107 ans (ce qui est parfaitement faux) est connue aussi sous les noms de Tekava et de

---

10. A. Hanson, 1966, p. 31 : ...« Rapa's own resources of pearls and pearl shell were soon depleted, probably before 1840, by this time the men of the island had established the reputation of being among the finest divers in the eastern Pacific. Many pearlery made the trip to Rapa to procure divers for work in the Tuamotus, (2) et note 2 : Between april 1843 and february 1844, for example, three ships called at Rapa to hire pearl divers (Lucett 1851,41-42).

11. Annexe III, diagramme de référence 'āti Marere, cadre B.

12. Il s'agit d'assemblages d'étoffes multicolores découpées de manière à former des motifs stylisés. Le mode de ces *crazy quilts* aurait été introduit d'Amérique par des femmes des missionnaires (voir Ernest Salmon, 1964, p. 168 et le bel article du R. P. Patrick O'Reilly, 1959, p. 165-177).

Kanea. Elle vécut successivement avec trois conjoints. Du dernier, un allemand, ne résulta aucune descendance. Les circonstances des deux premières unions méritent d'être rapportées : Te'ura était enceinte de son premier enfant lorsque son mari Merehau tomba gravement malade ; comprenant qu'il allait mourir, Merehau fit appeler Marere un « *piti tóto* » (*lit.* deuxième ou deux sangs, c'est-à-dire un cousin au premier degré) et lui demanda, après sa mort, d'épouser sa femme et d'élever son fils. C'est ainsi que Marere devint le mari de Te'ura et le père adoptif du fils posthume de son cousin qui fut baptisé Merehau comme son « vrai père ».

Les descendants de Te'ura sont issus de ces deux filles : Arotaua et Ti'ivahine. Arotaua mariée à un homme de 'Ana'a venu avec les missionnaires est à l'origine des « Marere » proprement dits, qui ont gardé ce nom comme patronyme. Ti'ivahine mariée à un Européen est la grand-mère des « Pétis ». Ayant surtout vécu à Papeete, elle est peu connue à Rangiroa ; en revanche Arotaua a laissé le souvenir d'une remarquable personne aussi fervente catholique que (combinaison rare) respectueuse des traditions polynésiennes.

### LES MARERE.

« Nous sommes doublement Marere » m'expliquait en français le vieux Daniel Marere, à la fois par notre mère qui représente les Marere de Rangiroa et par notre père Gaspard Fatitiri Marere né à 'Ana'a en 1868 dans le village d'Otepipi qui représente le '*áti* Marere de 'Ana'a. Mon père était charpentier à la Mission Catholique et vint pour la première fois à Rangiroa avec un missionnaire pour y planter des cocotiers. Les cocos étaient des cocos *ma'ohi* transportés par un cotre de la Mission. Les premiers ont été plantés à Tupapa'urua à Kauraufara tout juste à une cinquantaine de mètres d'une vieille citerne qui subsiste toujours et aujourd'hui il reste encore trois ou quatre cocotiers de ce temps-là. C'est ainsi que mon père a connu ma mère. Ensuite, il est retourné avec elle à 'Ana'a dans le village d'Otepipi où je suis né avec quelques-uns des aînés. Plus tard, mes parents sont revenus s'installer définitivement à Tiputa et à partir de Pari'i mes autres frères et sœurs sont nés ici. Mon père travaillait toujours à la Mission... »

Il n'est pas possible de suivre dans le détail l'histoire des Marere considérés comme des « demi-popa'a » (demis-européens) dont les filles aiment à se marier à l'extérieur... » à la différence des « vrais » paumotu qui, comme ceux du '*áti* Fariua, « préfèrent rester entre eux ». Effectivement un grand nombre mariées à des européens résident à Papeete. Au niveau des enfants de Arotaua, seuls Daniel et Potini habitent Tiputa. Gaspard l'aîné mort jeune vécut à 'Ana'a et à Tahiti. Tekava se trouve à Papeete mais l'une de ses filles Simone Copenrath est à Rangiroa mariée à un Français dont il a été question ; un ancien commissaire de bord qui a choisi de se retirer aux Tuamotu. Je ne sais rien de Tetuarere sinon qu'il a une fille, deux autres Marere suivant Tetuarere, sont morts enfants. Tetumu, aujourd'hui décédé, a également passé une grande partie de sa vie à Tiputa, ses deux fils Ta'ati et Hiti vivent au village et leur mère Eugénie Van Bastolaër est remariée avec Teuira Benett (M.2) père de Tahura'i Benett (M.1), lui-même membre par sa mère de la branche Hauata du '*áti* Marere. Hiti marié avec Odile Matavai habite chez le père de cette dernière : Fariua Matavai (M.67) ; il est l'un des rares

membres du 'āti Marere à avoir quitté le quartier Marere. Ta'ati, son frère aîné vivait dans la maison 16. Récemment à la mort de sa femme Ema Teivao, fille de Matua Teivao (M.66), ses enfants ont été adoptés par sa mère Eugénie Van Bastolaër et par son beau père Matua. 'A'eho est marié avec la sœur de ce dernier, Joséphine Teivao. Le couple vécut longtemps dans le *fare tupuna* (lit. maison de famille) (M. 22) qu'occupe actuellement Daniel. 'A'eho est le père adoptif de Riquet Marere, fils de Maria. fierté de Marere en sa qualité de Membre de l'Assemblée Territoriale. Il y a quelques années, 'A'eho adopta un petit garçon aveugle, fils de Hitiroro Teivao, le frère aîné de sa femme. Il sera question dans un instant de Maria et de son fils To'eto'e Tevaria. Pari'i, fixé à Papeete, a très peu vécu à Rangiroa, il est le père adoptif de l'une des filles de To'eto'e. Tutu, décédée, était mariée avec Manate Piritua, le frère de la mère de Piritua To'omaru (M.34). Le couple a adopté une fille de ce dernier. Enfin Potini est toujours à Tiputa où sa fille Maue est mariée avec Maire Kehu « un enfant adoptif du 'āti Marere ».

Qu'ils soient nés dans l'atoll ou ailleurs, qu'ils résident ou non à Tiputa, les Marere se considèrent comme « *feia tumu* » c'est-à-dire « habitants originaires » ou habitants « de souche » de Tiputa. Ils tendent à y revenir et si possible à y passer des périodes plus ou moins longues. Les liens tressés par les adoptions, les arrangements relatifs à l'exploitation des terres avec les transferts et échanges qui en résultent entre membres résidents et non résidents, l'existence à Tiputa de la « maison de famille » 22 où vécut Te'ura a Matori sur laquelle tous les membres du 'ōpū ho'e Marere (ce terme sera défini plus loin) possèdent des droits égaux, facilitent les déplacements. Cette tendance qui pousse les membres du 'ati Marere de Rangiroa à revenir au lieu d'origine de ce 'āti est forte et joue même chez les Marere totalement européens. Tout récemment, Gaspard Coppenrath frère de Simone et fils de Tekava qui, ancien volontaire du Bataillon du Pacifique avait passé une vingtaine d'années en Afrique du Nord est tout naturellement revenu au « pays » (*fenua*) c'est-à-dire à Rangiroa, s'installant pour un temps chez sa sœur.

Il n'est question ici que de quatre maisonnées : celle de Daniel, de son frère Potini, de la fille de ce dernier Maue et de To'eto'e Tevaria. Le cas de Ta'ati sera étudié avec celui de sa mère Eugénie Van Bastolaër, celui de Hiti résidant, comme il a été dit, uxoriлоcalement, à l'autre extrémité du village avec son beau-père : Fariua Matavai.

*Daniel Marere : (maison 22).*

Conseiller du village, ancien combattant, père d'un officier de l'armée française, Daniel Marere « *Pāpā Daniel* » comme l'appellent les gens de Tiputa est l'une des individualités les plus marquantes de Rangiroa. Sa qualité d'aîné et de représentant des Marere, les relations politiques de sa famille : un ancien sénateur en la personne du frère du mari de sa sœur Tekava, un élu de l'Assemblée avec « Riquet » Marere dont on a parlé, lui donnent un certain prestige que la cocasse faillite d'une coopérative dont il avait pris l'initiative n'a en rien diminué. Plus récemment, reprenant sur le fond le même projet, *Pāpā Daniel* postula tout simplement pour l'ouverture d'un débit de boisson. Très européenisé, de taille moyenne, la seule marque de l'origine paumotu se trouve peut être dans une silhouette lourde et balancée, épaules arrondies portées en avant. Le visage rosé, des cheveux blancs très légers, des yeux gris clairs enfoncés sous des sourcils épais sont ceux d'un vieil anglais et

cette ressemblance est encore accentuée par la manière dont Daniel mâche ses mots. Les murs de la pièce principale de la vieille maison sont couverts de photographies de famille jaunies et passées : portraits ou alignement de groupes raidis. Les traits et vêtements européens des aïeux, les redingotes étroites, cols durs et canotiers des hommes, les crinolines et dentelles des femmes vérifient la réputation « demie » des Marere.

De vingt-cinq ans l'aîné de Potini, Daniel a été adopté et élevé par Merehau, frère utérin de sa mère, le fils posthume du premier Merehau, et par la femme de ce dernier une « Bellais » du 'âti Fariua. Il se considère toujours lié aux Bellais par suite de l'alliance que cette adoption a créée entre les deux familles, fournissant une explication peu claire de l'adoption :

« L'adoption, c'est basé sur l'intimité de la famille, moi par exemple j'ai été élevé par mon oncle Merehau qui a épousé une Bellais. Donc, je fais partie des Bellais et des Marere. Ma mère Arotaua a une alliance avec les Bellais ».

Cette adoption ne rompit pas les liens biologiques et, dès qu'il fut adolescent, sa mère Arotaua insista pour qu'il parte à Tahiti. Cette insistance aurait été motivée par la crainte de l'inceste « car dans le village tout le monde était *feti'i* (parent) ». Pour cette même raison, après Daniel, ses autres frères et sœurs furent également « envoyés » à Tahiti jusqu'à leur mariage.

A Tahiti, Daniel travailla comme typographe à l'imprimerie de la Mission catholique et dès qu'il fut marié, sa mère le fit venir à Rangiroa afin de lui « montrer » les terres qu'elle avait l'intention de lui donner. En matière de terre, Arotaua décidait pour tous les enfants de Te'ura a Matori et « sa décision s'imposait même à Merehau pourtant son aîné ».

A son arrivée à Tiputa, il fut accueilli à la descente de la goëlette par sa mère Arotaua qu'il avait reconnue de loin, grande, mince, une lourde tresse de cheveux noirs sur la robe blanche des grandes occasions, son père Fatitiri — et son père adoptif Merehau —. Escorté par la foule des *feti'i* endimanchés et des habitants du village, ce n'est qu'arrivé près de la maison de famille qu'il vit Te'ura a Matori, sa grand-mère maternelle. Te'ura debout à l'entrée de la véranda l'arrêta d'un geste et, « comme si elle regardait très loin au travers de lui », déclama un *fa'atara* des Marere « fait d'une suite de noms de personnes et de terres, de vieux mots » dont il ne comprit pas la signification. Arotaua avait organisé un « *pûpû no te tamaiti* (fête de réception de l'enfant) »<sup>13</sup> et les parents proches c'est-à-dire les Marere, les Pétis et les Bellais vinrent lui apporter des cadeaux : vêtements, tissus, *tifaifai*, cochons, qu'ils remettaient à Arotaua. S'il l'avait voulu, Daniel eut pu ouvrir une boutique. Pour le grand repas les tables avaient été disposées en « U » comme s'il s'agissait d'un mariage. Daniel était assis à gauche de sa mère, à sa droite se trouvait Merehau son père adoptif ; Fatitiri, le vrai père, se trouvait plus loin avec les « *feti'i* » « car il était étranger à Rangiroa ». Vers la fin du repas, réclamant le silence, Arotaua énuméra les terres

---

13. Il faut noter immédiatement le sens de *pûpû* pour lequel le dictionnaire de la London Missionary Society donne : v.n. to present one's person or property. v.a. to invest with an office.

qu'elle avait décidé de donner à Daniel, ces terres étaient situées dans le sud de l'atoll, dès le lendemain accompagné de Merehau et de Fatitiri, Daniel alla les reconnaître.

Cela se passait vers 1912. Deux ans plus tard, Daniel partait volontaire pour la France. A son retour, après avoir passé quelques années à Papeete, il « revint » à Tiputa.

Daniel, veuf depuis de très nombreuses années, vit assez souvent seul lorsque toutefois, en sa qualité d'ainé et d'occupant de la maison de famille des Marere, il ne reçoit pas des parents de passage. C'est ainsi qu'au cours de mes séjours, j'y ai rencontré 'A'eho Marere puis To'eto'e Tevaria qui venait de revenir de Papeete « en ramenant une nouvelle femme ». Lorsqu'il est seul, Pâpâ Daniel est assez souvent invité par ses proches parents habitant le village : Potini (M.21), Ruben Tepehu (M.20) et Eliane Pétis (M.49). Le poisson lui est fourni par les maisons « feti'i » voisines et en particulier par Ruben, Maire Kehu (M.19) (le mari de Maue, fille de Potini) et Edouard Pétis (M.24). Le vieil homme mène une vie tranquille en 1964 et 1965 un feti'i Patrice s'occupait de faire une partie de son coprah et la location de l'une de ses terres à « l'I.R.H.O. » lui procurait des revenus réguliers. En 1965, pour ses soixante-dix ans, Pâpâ Daniel afin de chercher le calme (?) décida d'aller robinsonner deux ou trois mois sur ses terres d'Utoto de l'autre côté de l'atoll. Amplement pourvu de matériel de pêche, lignes et hameçons, c'est ce qu'il fit. Il en revint hâlé avec une barbe taillée en collier — trait inattendu — « revigoré » heureux toutefois de retrouver le confort du village, le grand fauteuil d'osier à bascule de la véranda et au-delà de la cour, le mur blanc de son jardin qui sépare « la propriété » de la route.

*Potini Marere et Marcelle Teiho : (maison 21).*

Potini est le dernier fils « des Marere de la génération de Daniel ». Les deux frères n'ont jamais eu de grandes relations avant de se retrouver à Tiputa. La différence d'âge était trop grande et de plus ils ont été élevés séparément. Potini avait été adopté par Ro'o Tahiri (M.61) mort fin 1964 et Hai a Papata la première femme de ce dernier, sœur du père de Mâmâ Teipo (M. 64) très respectée du village. Par la suite comme son frère Daniel, il fut envoyé à la demande de sa mère à Tahiti. Revenu à Tiputa, il fit la connaissance de sa femme Marcelle Teiho a Tiare. Se heurtant à l'opposition des parents de Marcelle, très épris, il l'enleva, et, dans la tradition des « mariages tapuni par fugue » s'enfuit avec elle au secteur.

Dans le village, Potini et Marcelle sont l'un des couples ayant donné le plus d'enfants en adoption. Depuis quelques années, leurs propres enfants étant adultes ou presque, ils ont adopté des mo'otua (petits-enfants) d'abord Karo l'une des filles de To'eto'e Tevaria (M.5), (la seconde ayant — on l'a dit — été adoptée par Pari'i), puis Hina, fille de leur fille Maue.

Le ménage avait eu six enfants : Gaspard, Maue, Iapo, Ro'o, Damien et Victorine (M. F.M.M. M. M.). Il n'avait conservé avec lui que Ro'o. Cette question des adoptions sera reprise plus loin, il suffit de signaler que Ro'o Tahiri, père adoptif de Potini, avait tenu à adopter Gaspard, fils aîné de son fils adoptif.

Gaspard est employé à Tahiti à la Brasserie Manuia. Son frère Ro'o qui tout au long de mon séjour « faisait le coprah » avec son beau frère

Maire Kehu, le mari de Maue (M.19), et quelquefois avec To'eto'e Tevaria, l'y a rejoint fin 1965. A Tiputa, Ro'o travaillait également à l'I.R.H.O. et vivant chez ses parents contribuait largement aux dépenses en leur versant la plus grande partie de son salaire. Pareillement Iapo, contre-maitre d'agriculture que j'ai rencontré à Nukutavake, envoie d'une manière détournée une grosse partie des gains à ses parents, achetant successivement un transistor, un réfrigérateur et enfin une cuisinière à pétrole. Cette attitude diffère largement de celle de la plupart des jeunes gens peu soucieux, sitôt qu'ils sont ailleurs de s'occuper des « vieux ». Damien est mort, Victorine est élevée à Papeete par sa mère adoptive Hélène Teiho, sœur de Marcelle. Celle-ci a longtemps séjourné à Tiputa, mariée actuellement avec Teahu Paitia, elle était autrefois la femme de Peni Tepehu le frère aîné de Ruben et Punua Tepehu (M. 20 et 48). Mariama Paitia la sœur de Teahu Paitia, est la mère adoptive de Iapo Marere qu'elle a, à sa mort, institué légataire de ses biens.

Potini est l'une des figures de Tiputa, un peu peut-être parce qu'il est *muto'i*, un peu par son attitude et son désir de « s'élever » (*haere 'i ni'a* : monter). Alors que certaines personnes se contentent d'accepter le statut que leur confère la valeur personnelle, position ou genre de vie, Potini entend assumer les rôles associés à sa fonction et ne perd pas l'occasion d'agir en conséquence. Sa maison construite sur l'emplacement d'un bâtiment plus ancien sur une terre léguée à sa femme par Tauari'i Tera'i père adoptif de Maue leur fille aînée est un symbole de réussite sociale en même temps que l'une des constructions les plus confortables du village comprenant une cuisine équipée d'une manière moderne et « surtout » insistaient certaines femmes « une salle de bains assortie de toutes les commodités ». La pelouse extérieure est entretenue à l'aide d'une tondeuse à gazon qui, je crois, a été la première de Tiputa.

Cette belle demeure est l'un des lieux d'activités sociales du village où se succèdent les gens en vue, l'administrateur, les élus de l'Assemblée Territoriale de passage et autres personnalités. En dehors de ces invitations officielles, la table de Potini est largement ouverte à tous les Marere de passage et à ceux du village : son frère Daniel, sa fille Maue et son gendre Maire Kehu, son « neveu » To'eto'e Tevaria père de Karo, l'une de ses filles adoptives. Edouard Pétis un proche parent est aussi souvent chez les Potini ainsi que Manua Teivao et sa femme (M.18) dont Potini et Marcelle sont parrain et marraine de la fille aînée.

#### *Maue Marere et Maire Kehu : (maison 19).*

Le jeune ménage qui, comme tous les jeunes couples, vivait maritalement depuis quelques années, s'est officiellement marié en 1965. A cette occasion, Maire Kehu né sanito a adopté la religion catholique de son épouse : Mauari'i Marere dite « Maue ». Le ménage a eu trois enfants : François, Hina, Manari'i, tous trois donnés en adoption, l'aîné à Konea Tupahiroa mère adoptive de Maue, la seconde à Potini, le troisième à Eremano Tahito Tera'i qui n'est pas parent. Karo dont j'ai parlé avait été adoptée par Maue et Maire avant la naissance de François, mais Potini et surtout Marcelle voulurent « la garder pour eux ».

Maue a été adoptée par Tauari'i et sa femme Konea Tupahiroa. Celle-ci après la mort de Tauari'i tint à adopter le premier né de sa fille adoptive, la demandant avant même qu'il ne naisse. De tels enfants de-

mandés avant leur naissance sont appelés *tamari'i tâpa'o*, enfants « réservés », (*lit.* marqués).

Maire Kehu qui serait lui-même affilié au 'âti Marere (bien que personne ne sache comment) a été, en tout cas, adopté par Te Aropa Tehina, membre de ce 'âti. Te Aropa était lui-même le mari de Ruita Tupahiroa une sœur de Konea. En dépit ou, sans doute, à cause de ces liens par le 'âti et du lien sororal des deux mères adoptives de Maire et de Maue, Potini était fortement opposé à l'idée de cette union. Peu sensibles à ses arguments et encore moins disposés à attendre son consentement, les deux jeunes gens « allèrent se cacher à Otepipi » et, après deux mois, revenant au village s'en allèrent tout droit chez Konea (M. 41) connue pour son indulgence. Mis devant le fait accompli, Potini changea d'attitude et invita les jeunes gens à venir s'installer chez lui « dans le 'âti Marere » en attendant qu'il achève la construction d'une nouvelle maison (l'actuelle maison 19) édiflée sur l'emplacement de la vieille demeure ruinée léguée par Tauari'i Tera'i à Maue.

Maire Kehu que son père adoptif Te Aropa appelait affectueusement Te Aropa *na'ina'i* (« le petit » Te Aropa) a été à la mort de ce dernier (et contre sa volonté expresse) écarté de la succession. Il travaille sur les terres de sa femme et sur celles de son beau-père, seul ou avec l'aide de son beau-frère Ro'o Marere et de To'eto'e Tevaria. Des relations serrées d'amitié l'unissent à To'eto'e Tevaria sensiblement du même âge et aussi à Eremanoa Tahito Tera'i, père adoptif du troisième enfant du couple.

#### *To'eto'e Tevaria : (maison 5).*

Teriki Tevaria dit « To'eto'e » est le fils de Maria Marere et de Teamo Tevaria frère de Teriki Tevaria, le père de Kaua Tevaria (M.4) qui vit de l'autre côté de la route. To'eto'e est « tourné » vers les Marere, le contraste avec Kaua est saisissant, alors que ce dernier d'une vivacité extrême ne peut rester en place, To'eto'e semble avoir hérité de la placidité des Marere. Alfred, son frère aîné, le seul marié et ses cadets : Adrienne, Fau'ura ou Teamo (M.), Maria et Tamai (M.) sont à Papeete. Sa mère Maria avait eu deux autres conjoints ; du premier, (sans doute le mari actuel de 'Urari'i Voirin de la famille Tetoea), elle eut une fille Lolita Nouveau ; du second un garçon Erike dit « Riquet » Marere dont on a parlé.

To'eto'e a grandi à Tiputa puis est parti à Papeete, c'est là qu'il a séjourné avec sa première femme qui lui a donné trois enfants, Teamo un garçon toujours avec lui et deux filles Simone et Karo. Lorsque To'eto'e et sa première femme se séparèrent, Pari'i Marere adopta immédiatement Simone et To'eto'e repartit pour Tiputa avec Teamo et Karo. Cette dernière comme il a été dit, a été adoptée par Maue avant que Potini ne la lui « enlève ». Repartant à Papeete, To'eto'e ne tarda pas à y prendre une nouvelle femme : Rauhei Taimana. Née à Tahiti mais d'origine paumotu, Rauhei est la petite-fille d'une sœur de Tahatera Taimana (M.61), deuxième femme et veuve du même Ro'o Tahiri, le père adoptif de Potini Marere.

Au retour de Tahiti, alors que l'ai connu, To'eto'e et Rauhei vivaient dans la « maison de famille » c'est-à-dire chez Pâpâ Daniel. Ensuite le jeune ménage s'est transporté dans une nouvelle maison non terminée à l'extrémité du village où To'eto'e se trouvait déjà en 1960 avec sa mère, sa première femme et son frère Teamo. Depuis, la construction se trouve

dans le même état et, faute de cloisons intérieures la maison se réduit à une grande pièce unique, intenable pendant la journée sous son toit de tôles sans plafond. Les portes et les fenêtres sont calfeutrées par des panneaux recouverts à la façon paumotu de *pareu* et de *tifaifai*. Le mobilier est composé exclusivement de lits à sommier à ressort, héritage de son père, précise To'eto'e ; les *tifaifai* qui les recouvrent étant en revanche l'œuvre de sa mère Maria. To'eto'e jouit de la sympathie générale, ses relations actives se limitent pourtant aux Marere et à Kaua Tevaria. Comme on l'a vu, les relations avec son « beau-cousin » Maire Kehu sont étroites, les deux ménages font quelquefois table commune. Lorsque To'eto'e est au secteur, Rauhei mange quelquefois chez Kaua mais passe beaucoup de temps chez sa voisine Na'ehu Pioi (M.6).

### LES PÉTIS.

Je n'ai pas sur les Pétis de renseignements aussi complets que sur les Marere. D'emblée les différences de religion sont notables. Alors qu'Aroutau née sanito était devenue catholique à la suite de son mariage, Ti'ivahine épousant également un catholique a conservé sa religion et par suite d'un arrangement les fils devraient suivre la religion du père tandis que les filles suivraient celle de la mère. L'exception de Tera'ivahine ou Tera'imaeva s'explique par une adoption ; adoptée par des protestants, elle a été élevée dans cette foi.

Ti'ivahine, jeune sœur d'Aroutau, est née et morte à Tiputa. Mariée avec un Européen et ayant surtout vécu à Papeete, ses enfants sont pourtant tous nés à Rangiroa. L'aînée Tera'ivahine se trouvait de 1963 à 1965 à Nouméa, elle avait été longtemps mariée avec Ture, un homme né à Papeete mais d'origine paumotu. Après leur divorce, Ture est resté en bonne relation avec les Pétis et une partie de ses terres sont exploitées en métayage par Eliane et son mari qui, de la même façon, récoltent le coprah pour le compte de Tera'ivahine. D'autres terres de cette dernière sont confiées à Edouard Pétis et à Teuiria Benett (M.1). Henriette est fixée à Tahiti, Vaheta a suivi son mari américain aux Etats-Unis. En revanche Viriamu qui avant de se retirer à Papeete a vécu la majeure partie de sa vie à Tiputa a joué un grand rôle dans la vie du village, participant à plusieurs partages fonciers. Viriamu a successivement vécu avec plusieurs femmes : de son union avec Tenini Paiea de Tiputa sont issus quatre enfants dont Edouard et Eliane.

*Eliane Pétis et Olivier Van Bastolaër : (maison 49).*

Eliane Pétis et son conjoint Olivier Van Bastolaër, originaire de Pueu, de religion protestante et proche parent de Eugénie Van Bastolaër (M.2) sont regardés comme des métayers « professionnels » et, à juste titre comme l'un des ménages les plus travailleurs du village. Effectivement, Eliane et Olivier passent huit à neuf mois de l'année au secteur travaillant pour le compte du père d'Eliane, de Tera'ivahine, de Ture, et aussi de 'A'eho et Pari'i Marere, frères de Daniel et de Potini. Van Bastolaër est également *ta'ata tia'au* sorte de mandataire chargé des intérêts d'étrangers de Papeete. Le ménage sans enfant a adopté un petit garçon, fils d'un frère d'Eliane, qui pour des raisons de scolarité se trouve toute l'année chez ses parents biologiques à Papeete ne venant à Rangiroa que pour les vacances et, récemment, Célista fille

d'Edouard Pétis. Timi, un jeune frère consanguin d'Eliane, vit avec eux participant à toutes les activités. Très à l'aise, Eliane et Van Bastolaër possèdent l'une des plus belles maisons du village.

*Edouard Pétis : (maison 24).*

Il y a peu à dire sur Edouard revenu depuis peu au village après une longue maladie de sa femme qui l'avait maintenu à Papeete où elle était hospitalisée. Pendant cette période, leurs sept enfants étaient confiés à Eliane. Célita adoptée par celle-ci est la quatrième. Les excellentes relations du frère et de la sœur ne débordent pas sur le domaine professionnel et les deux beaux-frères ne travaillent pas ensemble. Edouard part souvent au secteur avec Tereia Ma'i (M.74) qui habite à l'autre extrémité du village, récoltant le coprah sur quelques-unes des terres de son père et également sur quelques terres appartenant au père de sa femme, originaire d'Avatoru. Assez indépendant, il entretient des relations de bon voisinage avec les Marere et Ruben Tepehu mais paraît avoir plus d'affinités avec Tereia Ma'i, Tahura'i Benett (M.1) et aussi quelques marins de goëlette, milieu qu'il connaît pour avoir longtemps navigué lui-même.

Apparemment, Edouard et Eliane Pétis n'ont ni plus ni moins de relations avec leur famille maternelle : les Paiea, qu'ils en ont avec le reste des habitants du village.

#### LA BRANCHE MAUARI'I A MATIORI<sup>14</sup>.

Mauari'i à Matiori épousa successivement Marere Manahune, un homme de 'Ana'a, puis Piari'i Tera'i a Tehei, un homme de Rapa qui comme Matiori était venu aux Tuamotu plonger la nacre<sup>15</sup>. Ce Piari'i qui est le père de Taiuari'i a Tera'i dont on a déjà parlé avait eu quatre enfants d'une « Tehei », femme de Punaauia : Mahinui, Pohura, Tutahoroa et Tuhimo la seule fille, mariée à 'Ana'a et mère de Puaiti Tereroa (M.86)<sup>16</sup>. Les trois garçons accompagnèrent leur père à Rangiroa. Mahinui était le père adoptif d'une Teuapiko (je ne sais pas laquelle, peut-être une fille de Moehau Tepuna (M.29). Pohura connu aussi sous le nom de Tetuanui est le mari de Hina a Rehua du 'âti Hoara et Tutahoroa celui d'une « cousine » de cette dernière : To'imata a Tetautahi du même 'âti. Tous deux ont laissé une importante descendance. Plus tard, à la mort de To'imata, Tutahoroa finit sa vie à Avatoru avec Teura Tahiri, une sœur de Ro'o Tahiri, le père adoptif de Potini Marere dont il eut encore deux enfants. Il est possible maintenant de reprendre l'étude de la branche Mauari'i a Matiori.

De la première union de Mauari'i avec Manahune sont nés Marere Eremano, appelé également comme son père Marere a Manahune, et Raihau. De la seconde avec Piari'i Tera'i un seul fils : Taiuari'i Tera'i. Seule Raihau mariée avec Pioi Teuapiko a eu une descendance biologique. Ses enfants considérés « avoir suivi leur père » sont en conséquence comme ce dernier affiliés au 'âti Fariua. Il n'est question ici que de Marere Eremano, de son frère utérin Taiuari'i et de leurs enfants adoptifs.

---

14. Diagramme de référence 'âti Marere, cadre C.

15. Voir p. 73, note 10.

16. Voir chap. 4, figure 12, p. 143.

## LES ENFANTS ADOPTIFS DE MARERE EREMOANA : EREMOANA TAHITO TERA'I (maison 58).

Marere Eremoana épousa Ti'ivahine Tahito Tera'i, une femme de Niau, sœur du vieux Teuira Tahito Tera'i dit « Teamo » mort au village début 1965 (M.57). Sans enfant, il adopta Eremoana Tahito Tera'i, fils de ce dernier et Tehina Tahito Tera'i (M.6) dont je reparlerai plus loin mari de Na'ehu Pioi. Tehina est le fils de Te Iho, un autre frère de Ti'ivahine. Par testament, Marere Eremoana légua tous ses biens à ses deux enfants adoptifs. Tehina hérita de la terre à usage d'habitation du village (encore qu'il affirme que cette terre lui vienne de sa femme) et Eremoana reçut en partage une plus grande partie des terres du secteur mais demeura au village à côté de son père biologique Teuira (M.57). Ce dernier a, au cours de sa vie, vécu à Niau puis à Kaukura avant de s'installer il y a une vingtaine d'années à Tiputa. Sa femme Pafarua, originaire de Kaukura, y est morte. Tuhiata leur fille, sœur cadette de Eremoana, est mariée à Fa'a'ite. Teuira et Pafarua avaient adopté un fils de Tehina Tahito Tera'i, neveu de Teuira.

L'enfant, demandé avant la naissance a reçu au baptême le nom de son père adoptif. Début 1965, à la mort de son père, Eremoana a immédiatement pris le jeune Teuira avec lui, ce qui fait qu'il se trouve être le père adoptif d'un fils de son frère adoptif. Marié, Eremoana est le père d'un garçon : Tavita ; fin 1964, il avait adopté « par affection » Manari'i Kehu, le dernier né de Maire Kehu et de Maue Marere. En avril 1965, sa femme le quittant définitivement, il se retrouvait seul avec les trois enfants : Teuira, son propre fils Tavita, et Manari'i. Alors que Tehina est en assez mauvais termes avec les Marere, bien qu'il appartienne par sa mère à la branche « Pou » de ce 'āti, Eremoana homme doux et effacé s'efforce d'atténuer les antagonismes. Son adoption de Manari'i Kehu « un Marere légitime » est une manifestation de ce désir profond.

### TAUIARI'I TERA'I (DÉCÉDÉ).

Tauari'i Tera'i, après avoir vécu avec une première femme de Tiputa (je ne sais pas qui), épousa en secondes noces Konea Tupahiroa beaucoup plus jeune que lui. Comme je l'ai dit, il adopta Maue Marere — qu'il demanda avant sa naissance — et tint à l'appeler Mauari'i (Maue en étant le diminutif) du nom de sa propre mère Mauari'i a Matiori. Ainsi que cela se fait souvent sa femme étant originaire de Tiputa, il adopta ensuite une fille « du côté » de celle-ci, ce fut Ahunui Tupahiroa, sœur de Konea. Puis, à nouveau, le couple qui voulait un garçon, prit Pupure Teivao lequel vit actuellement dans la maison 19 chez Maue, sa sœur adoptive. Pupure Teivao est le fils de Pupure Tehei qui est elle-même la fille de Tutahoroa a Tehei, frère consanguin de Tauari'i (plus haut).

A la mort de Tauari'i, Konea s'est remariée avec Tamihau, un homme de Mo'orea. Elle habite actuellement la « maison de famille » des Tupahiroa (M.41) avec son mari et leurs deux enfants adoptifs : François le fils aîné de Maue et Moïse dit « Honu » (Tortue) fils de Tiririhā 'O'opa (M.71). Tauari'i a légué tous ses biens à Maue Marere « parce qu'elle faisait partie du 'āti Marere ». Il n'a pas pu disposer des biens qu'il possédait au bénéfice de Pupure Teivao rattaché par son père au 'āti Mota'i et par sa mère Pupure Tehei au 'āti Hoara. A plus forte raison, Ahunui fille d'une sœur de sa femme ne put rien avoir.

## LA BRANCHE RO'O A MATIORI<sup>17</sup>.

Ro'o a Matiori dit « Tamari'i » est plus connu sous le nom de Ro'o a Ro'otama. Cela s'explique sans doute par le fait qu'il avait été adopté par Ma'i a Ro'otama, frère de sa grand-mère maternelle. Cette circonstance, que je n'ai apprise que par une annotation dans un « livre de famille », est peu connue, certaines personnes pensent que Ro'o a Matiori et Ro'o a Ro'otama étaient deux hommes différents. Ro'o a dû beaucoup voyager puisque ses deux fils Te Ufi et Tâne a Ro'otama sont nés à Rarotonga d'où leur mère, qui n'est pas connue à Tiputa, est peut-être originaire. Elevés à Rangiroa, ils y ont introduit par adoption tout un groupe de « gens de Makatea » que les « vrais » membres du 'āti Marere considèrent comme des étrangers voire des intrus. L'hostilité tempérée à l'égard de certains d'entre eux a longtemps, pour des raisons foncières, été forte à l'encontre des vieux Temere Manamana et Mauri Mauna (M.13 et 82).

## LES ADOPTIONS DE TE UFI ET DE TANE A RO'OTAMA<sup>18</sup>.

Au moins cinq maisonnées se rattachent directement ou indirectement par adoption à Ro'o : les maisonnées 11 (Temere Manamana), 13 (Temere Richmond, fils adoptif du précédent), 82 (Mauri Mauna), 12 (Maiari'i dite Pô Tefatu femme de He'enui Paiea, l'évangéliste sanito) et 15 (Patiare Teita).

L'affaire est assez compliquée. A l'origine Te Ufi marié avec Tetu, une femme de Rangiroa, vivait à Tikehau où il avait adopté un seul enfant : Temere Manamana. Ce dernier avait neuf ans lorsque Te Ufi revint à Tiputa. Son frère Tâne était plus ou moins à la même époque à Makatea avec sa femme Taru, originaire de cette île et c'est là qu'il adopta Taru Manamana, une sœur de Temere et un de leur « oncle », Mauri Mauna. Revenant ensuite à Rangiroa, il demeura quelques temps à Avatoru où il adopta Ro'o a Tera'itua. Par la suite, Tâne se sépara de sa femme et vagabonda au travers des Tuamotu. C'est alors que Te Ufi adopta les enfants adoptifs de son frère. Mauri Mauna était beaucoup plus âgé que ses autres frères et sœur adoptifs, il ne tarda pas à chercher une femme et se mit en ménage avec Rere qu'il amena chez Te Ufi. Bientôt Mauri abandonna Rere pour une nouvelle femme et partit à Makatea, mais Rere resta chez Te Ufi où de son côté elle ne tarda pas à prendre un « nouveau mari » Tutera'i Mauna dit Tutera'i Vairau qui n'était autre que le frère aîné utérin de Mauri. Tutera'i était « en visite » à Tiputa, il y resta et habita avec Rere chez Te Ufi. La femme de Te Ufi mourut et Rere devint la maîtresse de maison, s'occupant de Te Ufi avec dévouement. Celui-ci tint à l'adopter et à lui laisser une partie de ses biens en particulier la maison du village où il vivait. Cette adoption d'une femme adulte est absolument exceptionnelle ; on adopte des enfants mais il est très rare que des adolescents soient adoptés.

Sans enfant, Rere et Tutera'i adoptèrent Mauari'i dite Pô femme de He'enui Paiea l'évangéliste sanito. Le ménage et ses nombreux enfants

---

17. Diagramme de référence : 'āti Marere, cadre D.

18. Je n'ai indiqué que les adoptions de Te Ufi après qu'il eut pris avec lui les enfants adoptifs de Tâne.

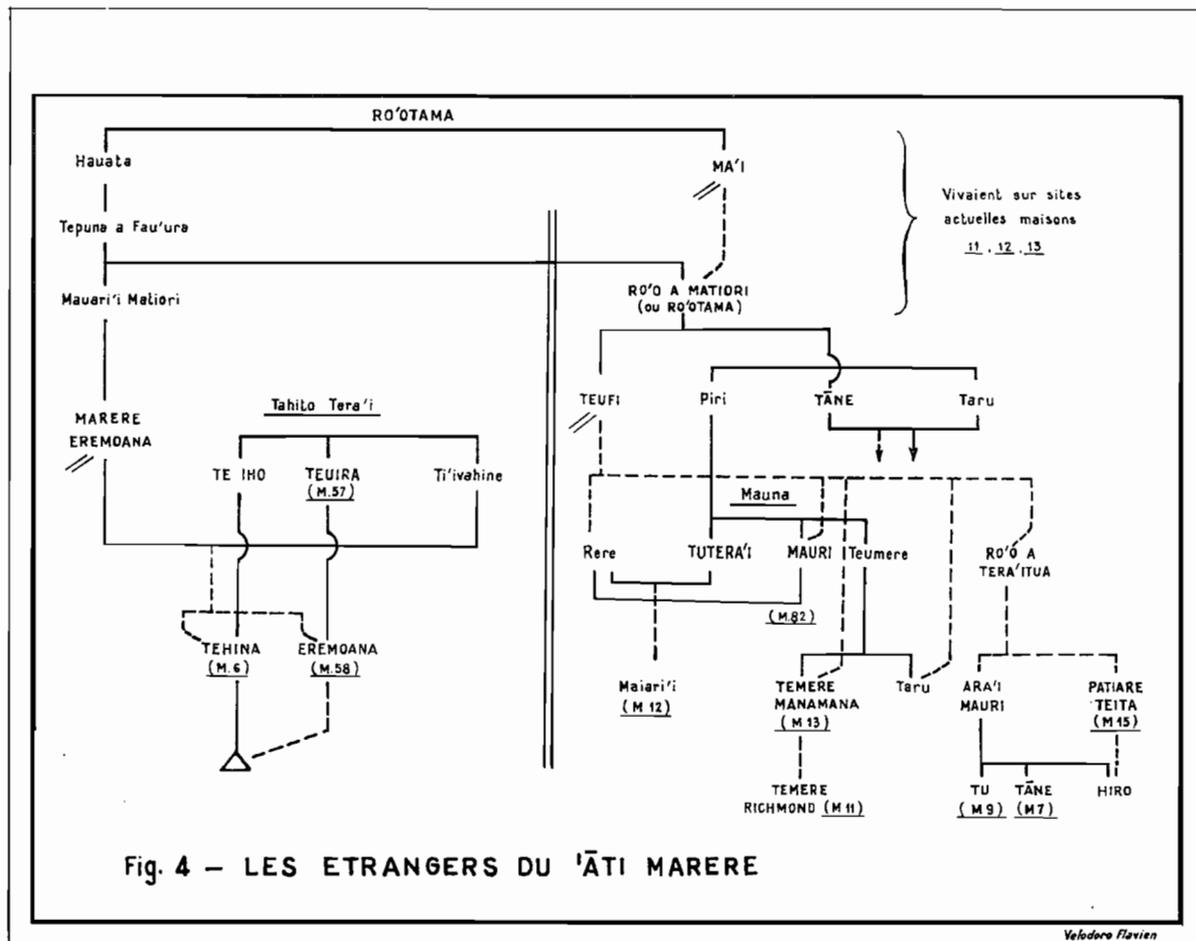


Fig. 4 - LES ETRANGERS DU 'ĀTI MARERE

continuent à vivre dans la même maison (M.12) avec le vieux Tuterai, 75 ans, toujours vivant.

Temere Manamana qui a reçu une fraction de la même terre du village en a donné à son tour une partie à Temere Richmond (M.11) l'un de ses propres fils adoptifs. Ro'o a Tera'itua lui-même « riche » n'a rien reçu, aussi, aucun antagonisme ne vise ses deux fils adoptifs Patiare Teita (M.15) et 'Ara'i Mauri décédé, père de Tu et de Tâne Mauri (M.7 et 9). Patiare et 'Ara'i adoptés dans le 'âti Marere ont épousé deux femmes de la branche « Pou » de ce 'âti.

Exaspérés par les complications foncières et les conflits conséquents, les membres du 'âti Marere des générations les plus anciennes stigmatisent l'irresponsabilité de l'aïeul défunt Te Ufi qu'ils n'ont jamais connu. S'il fallait les en croire, Te Ufi aurait adopté de parfaits étrangers, fils de ses métayers. Cela est inexact, seul Patiare Teita se trouvait dans cette situation par rapport à son père adoptif Ro'o Tera'itua. A l'exception de Ro'o Tera'itua dont il sera à nouveau question et pour lequel je n'ai pu établir la relation de parenté avec ses adoptants ; les adoptés de Te Ufi et de Tâne sont en réalité des proches parents de Taru femme de ce dernier, fils et petits-enfants de sa sœur Piri.

Piri, sœur aînée de Taru, née à Kaukura n'en était pas moins par ses parents originaire de Makatea. Elle a été mariée à deux reprises et a eu en tout onze enfants : quatre d'un premier lit : Tuterai Vairau dont je viens de parler, Eva, Tangi, Maeva (M.F.M.M.), sept de Mauna dont Mauri et Teumere. Les noms des autres frères et sœurs sont Tahua, Atamu, Ngaroro, Tera'i et Huirai (M.M.F.F.F.) qui ont surtout vécu à Tikehau et à Makatea. Selon deux informations que je n'ai pu faire confirmer, Tahua Mauna toujours vivant à Tikehau (ainsi que Ngaroro) serait un très proche parent des Bellais (alliance ? adoption ?) et il existerait une relation de proche parenté entre les « Mauna » et 'Ara'i Mauri, le fils adoptif de Ro'o a Tera'itua.

*Le vieux Mauri Mauna : (maison 82).*

Mauna a eu au cours de sa vie plusieurs femmes, la dernière avec laquelle il vit est Rotina Papata (M.82). Né à Tikehau, il a été adopté à Rangiroa, est reparti à Makatea travailler aux « phosphates » avant de revenir à Rangiroa. Mauna était autrefois un excellent pêcheur de tortue, actuellement l'âge l'a obligé de renoncer à cette pêche et il sort la nuit dans sa pirogue vendant les deux ou trois paquets de poissons qu'il a pu prendre. En 1965, les prix pratiqués par Mauri étaient bien au-dessous des cours, cela il le savait mais il « n'avait pas besoin de beaucoup d'argent ».

*Temere Manamana (maison 13), Temere Richmond (maison 11),  
Mauna Manamana (maison 55).*

Temere Manamana, âgé de 66 ans, a longtemps exercé les fonctions d'évangéliste sanito jusqu'à ce que, récemment, il soit remplacé par son voisin He'enui Paiea plus jeune. Maigre, visage allongé, les yeux très vifs, Temere reste très actif et, bon charpentier, continue régulièrement à construire des embarcations pour des habitants du village. Né à Tikehau, il y est resté neuf ans, puis a suivi son père adoptif Te Ufi à Rangiroa. A vingt ans Temere partit pour Kaukura retrouver un frère (je pense utérin) de son père : Tapurangi a Tepeva. Il ne tarda pas à prendre une femme de cet atoll : Taio Hira dont il eut six enfants, tous morts

depuis, sauf l'ainé Mauna Manamana, marin de goëlette, qui est revenu en 1964 à Tiputa avec sa femme Terema'i Tetoea. Après avoir vécu quelques mois avec Tiahani Teuira, frère aîné du père de cette dernière, le couple s'est installé dans la maison 55, tandis que Tiahani occupait le bungalow voisin 54. Taio Hira ne tarda pas à mourir, suivie de près par Te Ufi le père adoptif. En 1949, dès qu'il apprit ce décès, Temere décida de revenir à Rangiroa pour travailler les terres que Te Ufi lui avait laissées. Il y parvint mais au prix de nombreux désagréments. Ayant hérité également de quelques terres de Tarurangi à Tepeva, le frère de son père, Temere y maintint des intérêts ce qui lui valut pendant des années de soutenir un interminable procès. Son représentant sur place (*ta'ata tia'au*) dévoué à ses intérêts est Richmond, frère de son fils adoptif. Sans entrer dans les détails inextricables, il est amusant de signaler que de toute bonne foi, Temere opérait une confusion complète entre les titres qu'il possède sur deux terres portant le même nom, l'une sise à Rangiroa et la seconde à Kaukura, ce qui n'était pas fait pour éclairer les débats.

Installé à Tiputa avec son fils adoptif Temere Richmond et le fils d'une sœur décédée qu'il avait ramené de Kaukura, (son propre fils Mauna était adolescent), Temere décida de se remarier et, peu de temps après, épousa Farari'i Tapa, native de Fa'a'a, une proche parente de Rouru (M.44). Sans enfant le couple adopta Timione Wong Sang, un proche parent de Temere (fils de la fille du frère de la mère), Taniera fils de Temere Richmond son fils adoptif et tout récemment Ruita, fille de Timione.

Mauna Manamana le fils aîné du premier lit se partage entre la maison de Tiahani et celle de Temere. Il y a peu à dire sur Temere Richmond marié avec une fille de Mahuru Tetoka (M.53) : Putuputu. Le ménage a cinq enfants : Frédéric, Taniera, Robert, Hélène, Irita. Taniera a été adopté par Temere Manamana et Irita récemment par Tiahani Teuira (M.54). Mahuru n'était pas d'accord sur cette union ; il y a quelques années Temere Richmond et son ami et « cousin » Piritua To'omaru (M. 34) enlevèrent la même nuit les deux filles de Mahuru Tetoka. Après des années de froideur distante, rancune d'un côté, gênes et bouderies de l'autre, beau-père et gendre sont maintenant dans les meilleurs termes très occupés par les entreprises de pêche, dirigées par Mahuru.

Ceci termine la description de la descendance de Tepuna à Fau'ura.

## 2. - LA DESCENDANCE DE HAUATA A FAU'URA<sup>19</sup>

Hauata a Fau'ura a vécu à Tiputa et Avatoru mais ses descendants sont nombreux à Tiputa, issus de son mariage en 1865 avec Temanihi Mataiti a Tehina, né dans l'atoll de Fakarava en 1840.

Temanihi a Tehina bien que né à Fakarava est originaire de Niau et membre du 'āti Taha de cet atoll. Il avait avant d'épouser Hauata a Fau'ura vécu avec Fa'arua a Tapora du 'āti Mota'i (voir ce 'āti).

Parmi les Tehina de la première génération, seuls nous intéressent les descendants de Tetahui Matapoa et de Ratia, c'est-à-dire les Tahiri et les Tehina ou assimilés.

---

19. Diagramme de référence 'āti Marere, cadre E.

## LES TAHIRI.

Je ne sais pas grand'chose des descendants de Tetahui Matapoia et de son mari Tehaura'i a Tahiri, né à Avatoru où le couple passa toute sa vie, et n'ai pas de renseignements concernant Mata et Tapeta. Teura l'aînée a été la troisième femme de Tutahoroa Tehei. Leurs filles Ponui et Huira'i nées à Avatoru se trouvent la première dans ce village, la seconde à Tikehau. Ponui est bien connue à Tiputa, car elle possède des terres situées dans les portions de l'atoll relevant plutôt de ce village. Son mari Teuira Autai est le frère de Tihiva (M.51).

*Ro'o Tahiri (décédé récemment) : (maison 61).*

Ro'o Tahiri est mort au cours de l'enquête. D'abord marié avec Hai a Papata, il avait, comme je l'ai dit, adopté Potini Marere, puis Gaspard, le fils aîné de Potini. Après la mort de Hai, il a vécu avec Tahatera Taimana (M.61). Le vieil homme connaissait admirablement le passé de l'atoll et particulièrement la période des origines les plus lointaines. Malheureusement à l'époque, je ne l'avais pas compris et à l'un de mes retours j'appris sa mort qui venait de se produire quelques jours plus tôt. Au cimetière sa tombe était encore couverte de colliers de *tiare tahiti* (*Gardenia Tahitiensis*).

## LES TEHINA ISSUS DE RATIA.

Les enfants des petits-enfants de Ratia et de sa femme Marei'ura Orofa'ata sont — ou, ont été — nombreux à Tiputa. Nui, l'aîné né à Avatoru, a vécu surtout à Niau avec Tiahina Teata née dans cet atoll mais rattachée par sa mère Teata Autai, sœur de Tevahinenuihau et de Tihiva Autai (M.51) au 'āti Tetua d'Avatoru. Le ménage a eu douze enfants, tous nés à Niau : Temari'i, Temanihi, Siki, Tetuarere, Tetoea, Tiare, Tâne, Fa'au, Matari'i, Vehia, Matahiti, Ratia (F,M,M,M,M,F,M,F,F,F,M,M.). Seule Vehia est décédé récemment. Tous sont mariés ou en ménage. Les numéros 1, 2 et 6 sont à Niau, Siki et Tâne dont je vais parler à Tiputa, Tetuarere à Manihi, Fa'au à 'Ana'a et Matari'i à Takaroa, le reste se trouve à Papeete.

Te Aropa né à Tiputa, décédé, avait épousé Ruita Tupahiroa dont les frères et sœurs vivent au village. Il était le père adoptif de Siki Tehina, fils de son frère aîné Nui. Plus tard, Siki étant réparti à Niau, Te Aropa adopta Maire Kehu (M.19) dont on a longuement parlé et Mihihana fille de Matatini Tupahiroa (M.43) frère de sa femme.

Hokini Hauata était mariée avec Teuira Benett, lequel réside toujours à Tiputa (M.2) avec leur fils Tahura'i (M.1). Leur fille Pouari'i est à Tikehau. Depuis la mort de Hokini, Teuira vit avec Eugénie Van Bastolaër veuve de Tetumu Marere. Enfin, Temehau vivait avec Rouru Tapa qui, après sa mort, a épousé une femme beaucoup plus jeune que lui Anie Tevaiara'i, fille de Ahumatatua Tupahiroa (M.44). De cette union, sont nés trois enfants, Teta'i, Matahi et Temehau. Temehau vit avec Marius Harrys chez Matua Teivao, le nouveau mari de la mère de ce dernier (M.66). Teta'i après avoir été adopté par sa grand'mère maternelle Marei'ura et élevé dans l'atoll de Raroia, est revenu récemment chez son père.

Il est intéressant de donner quelques détails sur Siki et Tâne Tehina ainsi que sur les « Benett ». Il sera question de Rouru et de ses fils dans le prochain chapitre avec les Tupahiroa.

*Siki Tehina (maison 17).*

Siki Tehina habite la maison de Ratia a Tehina son grand-père paternel. La bâtisse actuelle de bois et de tôle reposant sur un fondement de pierres de corail taillées, se réduit à une grande pièce entourée sur deux côtés par une véranda surélevée d'un bon mètre au-dessus du niveau du jardin. Dans la journée, la véranda est transformée en atelier de confection de colliers de coquillages par Fa'a'iri, la femme de Siki. La pièce ne sert qu'à dormir et les repas se prennent dans un « *fare mā'a* » qui abrite une cuisine et une « salle à manger », c'est-à-dire une grande table de bois épais flanquée de deux longs bancs. Siki très adroit de ses mains travaille quelquefois sur la même véranda, façonnant des cuillers de nacre pour la pêche à la traîne pratiquée au large ou, au courant entrant, en face du village, dans le lagon.

Siki passa toute sa jeunesse à Tiputa. Lorsqu'âgé d'une vingtaine d'années, il désira aller voir sa mère et ses frères et sœurs à Niau, Te Aropa adopta, on l'a dit, deux autres enfants : Mihimana Tupahiroa et Maire Kehu. A la mort de Te Aropa, Siki revint à Rangiroa. En l'absence d'un testament ou leg, Maire et Mihimana furent écartés, la seconde parce qu'elle n'appartenait pas au 'āti Marere (vivant à Papeete, elle n'avait d'ailleurs rien demandé) et Maire (vaguement affilié à ce 'āti) parce qu'il ne faisait pas partie du 'ōpū. Siki n'estime pas avoir des liens de parenté particuliers avec Maire et Mihimana car « ils n'ont pas été élevés ensemble ». Siki et sa femme, eux-mêmes sans enfant, en ont adopté trois : Tauopu qui est un descendant d'Apua, sœur de Ratia le grand-père paternel de Siki (exactement Tauopu est le fils de la fille — Ro'imata — du fils — Teuira Pea — de Apua) ; Kahura fille de Porino Raufaki du 'āti Hoara qui est une « parente » (*feti'i*) à la fois de Fa'airi et de Siki (ils ne savent pas comment) ; enfin Tehau Punua pris tout récemment, fils de Tāne Punua (M.45), le fils adoptif de Fa'a'iri et de son premier conjoint.

Je manque de renseignements sur Fa'a'iri, originaire de l'atoll d'Apataki mais adoptée et élevée à Tiputa par un membre du 'āti Hoara. Son fils adoptif Tāne Punua, ne considère pas Tauopu et Kahura comme ses frères et sœur adoptifs, « ce sont des enfants adoptifs de ma mère (adoptive), mais pour moi ce sont des étrangers ». Maigre, un boxer short de nylon, le chapeau de pandanus enfoncé jusqu'aux sourcils, les grands intérêts de Tauopu au moment de mes séjours étaient le vélomoteur pendant la journée et — tout au moins les nuits claires — la guitare « parce qu'alors il ne peut pas faire autre chose » sifflait haineuse une voisine, suivant des yeux au loin sur la route le grand garçon dégingandé. « Autre chose » s'entendait des visites galantes et nocturnes. Il n'en fallait pas plus pour classer Tauopu parmi les *taure'are'a* (jeunes gens) propres à rien. Son insouciance, l'audace qui le poussait à pratiquer la pêche sous-marine le dimanche sans souci des nouveaux tabous religieux et des requins vengeurs qui ne manqueraient pas de faire payer le sacrilège, n'améliorait en rien cette réputation peu justifiée. Malheureusement, par la suite, graduellement, un peu par gloriole, Tauopu s'est crû obligé de l'assumer.

Vivant à l'aise sur les terres dont il s'occupe ; prompt à exercer d'autres activités d'occasion quelquefois lucratives, Siki est considéré comme un homme généreux, recevant facilement. En 1964, lorsque je l'ai bien connu, il hébergeait depuis quelques mois un jeune ménage de

Manihi : Arama et sa femme 'Urari'i qui étaient venus « se promener » à Rangiroa d'où ils étaient quelque peu originaires (et surtout voir s'ils pouvaient s'y installer et découvrir les terres sur lesquelles ils pensaient avoir des droits). Siki avait recueilli le ménage alors qu'il venait de vivre quelques mois chez Daniel Marere. Début 1965, Siki se lassant peut-être, Arama et 'Urari'i sont allés s'installer chez un autre *feti'i* : Teri'i Bellais afin de lui « tenir compagnie » ; Teri'i venait effectivement de perdre sa femme.

En 1960, Siki avait avec lui son jeune frère Tâne qui arrivait de Niau où il venait de quitter sa première femme. Depuis Tâne a « trouvé » Tekahu.

*Tâne Tehina (maison 36) et Uravini Tera'i (maison 37).*

Tâne est plus jeune que Siki et ayant grandi à Niau, n'a pas été élevé avec ce dernier. Il vit avec Tekahu, la fille adoptive de Uravini Tera'i lequel est son oncle maternel. Née à Mataiva, fière de son grand-père allemand, Tekahu est une polynésienne blonde à la peau cuivrée et aux yeux gris verts. Le couple a deux petits garçons. Un fils que Tâne avait eu à Niau avec sa première femme y est resté, adopté par les parents de la mère. Comme ses parents adoptifs, Tekahu est protestante, ce qui est rare à Tiputa. Tera'imara le fils aîné, est protestant, en revanche, aucune décision n'était prise pour le cadet qui sera sans doute sanito comme son père. Généralement dans de pareils cas, les garçons suivent la religion du père et les filles celle de la mère, à moins que l'on alterne. Le premier-né a suivi la religion de la maisonnée de sa mère au domicile de ses parents ; si la résidence avait été néolocale, il aurait plutôt été sanito.

Tâne a été longtemps le mécanicien de l'I.R.H.O., très occupé à maintenir en état de marche une vieille jeep, modèle deuxième guerre mondiale, rongée de rouille et ajourée autour de son châssis et aussi les moteurs hors-bord de la station, lesquels, comme tous les autres moteurs du village s'adaptent mal au traitement sans faiblesse qui leur est appliqué. En dehors de ces qualifications, Tâne est également boulanger et fait le pain dans la boulangerie de son beau-père Uravini Tera'i. A la fin de 1965, à la suite d'une sérieuse brouille, le ménage est allé s'installer ailleurs, près de Patiare (M.15). Uravini Tera'i et sa femme Flora, vivent dans la maison voisine, qui sert à la fois de boutique (très mal pourvue), de boulangerie et de maison d'habitation. Le beau-père et le gendre diffèrent remarquablement. Tâne est un jeune homme timide suivant généralement les avis des gens qui l'entourent. En revanche, Uravini « demi-popa'a » réputé de « Tahiti » bien que né à Rangiroa, possède une forte personnalité volontiers dominatrice, cela apparaît sur le visage très européen taillé à angles droits et marqué de rides profondes. Ces traits lui donnent un air de dureté, encore accentué par des cheveux très noirs en dépit de ses quarante neuf ans. Uravini qui pense « avoir une parenté avec Tehina Tahito Tera'i (M.6), parce qu'ils portent tous deux le nom de Tera'i » et, qu'il a quelques souvenirs de *feti'i* originaires de Niau, a, sur ces fondements, adopté Henere, l'un des fils de Tehina. Henere qui était sanito comme les Tahito Tera'i est « maintenant » protestant.

On l'a dit, Uravini est boulanger et « le pain d'Uravini » est fait par son gendre Tâne, de la même manière que le « pain » de son concurrent

Asing est fait par un autre Tâne : Tâne Tepehu (M.50). Uravini a une clientèle assez régulière et bénéficie de loin en loin des accès de mauvaise humeur dirigés contre Aming en particulier et contre les « chinois » en général. De plus, il est assuré de la clientèle des membres de son parti et sympathisants. Que cet avantage en soit un n'est pas certain car d'un autre côté ses « ennemis » avaient cessé de se servir chez lui. En effet, Uravini s'occupe beaucoup de politique et professe dans ce domaine des idées radicales. Sa maison est un lieu de passage très animé lors des élections et l'on y rencontre des personnalités très différentes de celles du village. Tout au long de l'année, le dimanche il s'y déroule un semblant de culte protestant, qui réunit quelques personnes graves et empruntés surtout des hommes paraissant s'embêter autant qu'il est possible ; « les catholiques, au moins, sont nombreux, quant aux sanitos ils chantent beaucoup ».

Dernière singularité, Uravini est marié avec Flora, une mélanésienne plus âgée que lui, née à Manihiki, « mais venant des Fidji », ajoutent les gens mal intentionnés. Flora serait de la même famille que les Tevaria « du côté de Motire » ; elle emploie le tahitien, ne parle pas français, mais connaît un peu l'anglais (« l'américain » *marite* comme disaient les jeunes gens, ignorant délibérément le mot *peretane*) ce qui lui donne un certain prestige.

Jusqu'en 1965, les deux ménages occupant chacun un bungalow, faisaient table commune. En 1964, Tâne et Tekahu ont reçu plusieurs mois, une jeune sœur de Tâne très belle, d'une fragilité inattendue. Malheureusement quelques semaines plus tard, sa mort à Papeete due à la tuberculose, donnait l'explication de cette fragilité si captivante, du regard et du sourire tristes et déjà détachés.

Malgré sa forte personnalité, ses convictions politiques et religieuses, Uravini a très peu d'influence dans le village, il connaît le sort de tous les polynésiens dont la conduite s'écarte de la conduite attendue. Cette société apparemment très tolérante n'admet pas les déviants.

*Hokini Hauata (décédée), Teuira (maison 2) et Tahura'i (maison 1) Benett.*

Teuira Benett homme de 65 ans, peu expansif, renfermé, vit avec Eugénie Van Bastolaër dite « Pepe Marere » une vieille dame fluette et vive qui a conservé le charme des « demies » de la société tahitienne. Elle est effectivement née à Tahiti, à Pueu dans la presqu'île de Tairapu, parle français et est très occupée par l'éducation de ses six petits enfants adoptifs.

Teuira est né à Avatoru mais a été adopté très tôt à Tiputa par le frère de son père, Auguste Benett, dont les ruines de la maison se trouvent en arrière de la maison 3, enfouies dans des formations de fougères. A l'âge de 18 ans, il quitta Rangiroa pour aller dans l'atoll de Kaukura où se trouvait la famille de sa mère originaire de cet atoll, et où, en conséquence, il espérait trouver des « biens » *faufa'a*, c'est-à-dire des terres. A Kaukura Teuira s'installa chez le frère de sa mère : Rura Richmond commerçant et travailla huit ans comme manoeuvre. Finalement déçu « personne en ce temps là voulait me montrer nos terres », il revint à Tiputa en 1920 planta des cocotiers sur une terre que lui donna son père adoptif. Teuira s'est marié trois fois, d'abord avec une femme d'Avatoru : Tuepa, puis avec une femme du 'āti Marere de Tiputa : Hokini Hauata a Tehina avec laquelle il était « marié », c'est-à-dire marié légitimement, mère de son fils Tahura'i Benett (M.1) et d'une fille actuel-

lement à Avatoru mais pour laquelle il a construit la maison 2. Après la mort de Hauata, il connut Eugénie Van Bastolaër.

Eugénie Van Bastolaër est née en 1902, son père était originaire de la presqu'île de Tahiti et vivait de ses cocotiers et des plantations de vanille et de caféiers « au pied de la montagne ». La mère d'Eugénie : Tera'ipoia a Orofa'ata et le père de cette dernière : Fatuara'i a Orofa'ata étaient de Rangiroa mais Fatuara'i et sa femme tahitienne de Arue avaient quitté l'atoll pour aller vivre auprès de leur fille et de leur gendre. A 17 ans, laissant ses frères à Pueu où ils se trouvent toujours, Eugénie partit pour Rangiroa et s'en alla chez la sœur de sa mère : Marei'ura a Orofa'ata. Après trois ans Eugénie âgée de 20 ans épousa Terunui Marere plus connu sous le nom de Tetumu dont elle a deux enfants : Ta'ati et Hiti Marere toujours à Tiputa, le premier par intermittence depuis son veuvage (M.16), le second à demeure (M.67). Après son mariage Marei'ura donna une partie des terres dont elle avait la garde à sa nièce, ces terres sont situées principalement à Maherehona. Depuis la mort de son premier mari, Eugénie vit avec Teuira Benett.

L'examen des relations d'alliance et de descendance montre l'étroite relation que Teuira et Eugénie maintiennent avec le 'āti Marere dont font d'ailleurs partie leurs enfants issus de leur union respective.

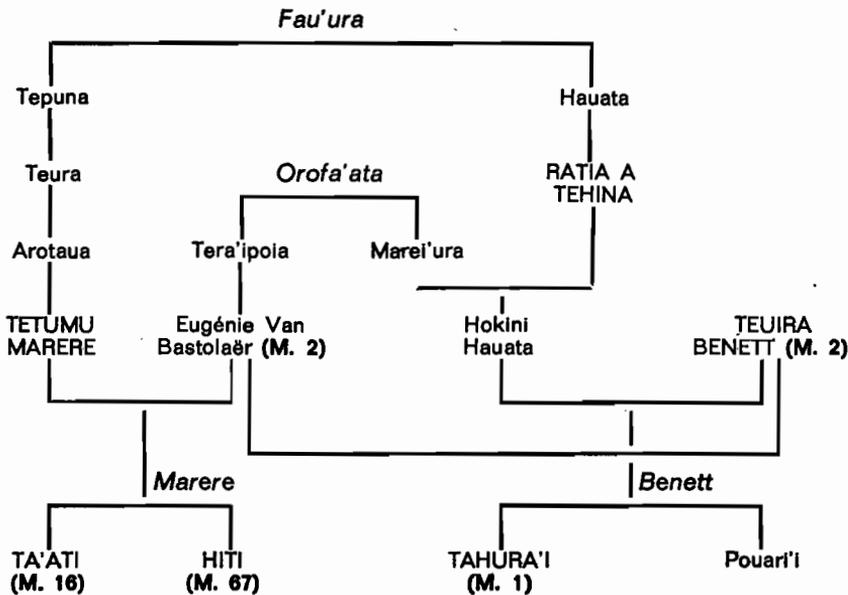


Figure 5

Le ménage a actuellement six enfants adoptifs, l'un Raumati est le fils de Tahura'i Benett, les cinq autres sont les enfants de Ta'ati Marere dont la femme Ema Teivao est morte subitement en 1960. L'aînée : Roroari'i avait été adoptée il y a seize ou dix-sept ans à l'âge de neuf mois parce que Eugénie désirait tout à la fois une petite fille et une « aide » (tauturu). La « petite dernière » : Mere, a été adoptée par Matua Teivao (M.66) père d'Ema.

Par leurs unions antérieures, Teuira et Eugénie possèdent des droits sur la portion de la terre du village qu'ils occupent et y ont édifié trois maisons. Une seule (M.3) est terminée, elle appartient à Eugénie et achevée en 1952, a été construite en dur par Tuarue Haoa (M.71). Elle a été payée par le « coprah » et aussi par deux plantations de pastèques qu'Eugénie entretenait très loin du village, après le deuxième chenaf. Les plantations de pastèques ont été aussi la cause du mariage de Tahura'i Benett, car Ah Teo père de la femme de ce dernier, avait également établi une plantation à proximité de celle d'Eugénie. Eugénie, propriétaire de la maison, n'est pas propriétaire du sol, qui appartient à huit personnes ; malgré son désir, elle n'a jamais pu l'acquérir faute d'entente entre les co-propriétaires.

Les maisons 1 et 2 appartiennent à Teuira, la première occupée par Tahura'i est divisée en quatre pièces, mais inachevée elle s'ouvre sur l'arrière et Tahura'i a édifié une cloison de planches. Le gros de la construction a été terminé en 1955 par Joseph Winchester (M.66). Tahura'i ne paie aucun loyer, mais il existe des compensations dans l'organisation du travail entre les deux maisonnées. La seconde maison, plus petite, n'est pas terminée et se compose, faute de cloisons intérieures, d'une seule pièce, occupée temporairement par Teuira et Eugénie, elle est à nouveau libre et est destinée à la fille de Teuira : Pouari'i qui, en ce moment à Tikehau avec son mari, doit venir habiter Tiputa dès l'ouverture du nouveau Cours Complémentaire. Les quatre murs et le toit ont été terminés en 1961 par Fariua Matavai, père de la femme de Hiti, fils d'Eugénie. La propriété de ces deux maisons est également distincte de celle du sol qui est un *fenua âmui* (lit. une terre « associée » ou collective du 'âti Marere). Les terrains derrière les maisons ont été aménagés par Teuira qui a pris la peine de creuser des fosses à culture *maite* « parce que les plantes poussent mieux, plus vite et produisent de plus gros fruits ». Autrefois, il n'y avait que de la brousse à *kahâia* (*Guettarda speciosa Linnaeus*) et *tohonu*. Teuira y a planté des cocotiers et cinq arbres à pain, dont trois sont morts « tués à la suite de hautes mers par une remontée de sel ». Les fosses à culture abritent des bananiers et une ligne de papayers qui paraît délimiter un chemin se prolongeant jusqu'à un enclos qui abrite un parc avec trois truies. Une truie est laissée en liberté de l'autre côté de la passe. Tahura'i a lui-même creusé une fosse à culture qu'il complanta de papayers et de bananiers *hamoa* (samoa), rares à Rangiroa.

Teuira Benett est considéré comme un homme riche. Vivant très retiré, il ne reçoit personne « tout juste son fils ». Travailleur et homme estimé, il se refuse par choix personnel à jouer aucun rôle dans le village. Personne ne songerait à lui demander un avis qu'il refuserait probablement de donner.

Tahura'i est très exactement l'inverse de son père. Généreux à l'excès, il a une réputation de prodigalité et reçoit sans arrêt beaucoup de monde. En 1960, il a logé plusieurs mois son cousin Teta'i Tapa, fils de Temehau, sœur de sa mère et de cet étonnant personnage qu'est Rouru. Teta'i, après avoir vécu de longues années à Raroia, où il avait été adopté par sa grand-mère maternelle, était revenu à Rangiroa auprès de son père. Tahura'i qui se trouvait sur le quai lors de l'arrivée de la goëlette, ramena le jeune Teta'i chez lui pour déjeuner et le garda plusieurs mois. Plus récemment, Tahura'i et sa femme ont accueilli une

*feti'i 'âti* « parente (par le) 'âti » : *Mâmâ* Teura et sa fille *Moni*. *Mâmâ* Teura (Teura Pou) venait après la mort de son mari, de passer plusieurs mois à Tahiti et Mo'orea. De nombreux amis de Papeete viennent en vacances chez Tahura'i qui, en contrepartie, bénéficie à Tahiti, d'une large réciprocité. L'éloignement de la maison parfaitement bien située à l'extrémité du village, est idéal pour les réunions de gens du même âge et éventuellement pour quelques bringues du dimanche qui égayent les sorties de messe ou de service sanito. Tahura'i invite souvent Tâne Tehina et sa femme Tekahu, le ménage connu, et quelquefois aussi son beau-frère Simako Yüe, mari de la sœur de sa femme. Un ami pittoresque : Maratino Tehei, deuxième personnage sorti tout droit, comme Temapu Tamapua, du Tortilla Flat de Steinbeck, habite malheureusement trop loin, tout à fait de l'autre côté du village, invité il a beaucoup de peine à arriver jusque chez Tahura'i rencontrant toujours quelqu'un en chemin.

L'attitude sociale de Tahura'i correspond sans doute à son tempérament profond assez prodigue, mais en même temps elle est un peu volontaire dans le sens où, à la manière polynésienne, par ce déploiement de générosité, il « construit une bonne réputation » : « 'imi » (*lit.* chercher) *te ro'o maita'i* ». Tahura'i travaille souvent avec Puri Teivao (M.38) sur lequel de concert avec Maratino il exerce une forte influence qui fait contre-poids à celle du *perepitero* (curé) et de la propre femme de Puri. Cette association provient de ce que les deux femmes, celle de Puri et de Tahura'i, se trouvent être des cousines au premier degré, en même temps que des *faufa'a feti'i* (*lit.* « parentes par le patrimoine ») et à ce titre possèdent des terres contiguës. C'est ainsi que Tahura'i et Puri ont pris l'habitude de faire le coprah ensemble, s'arrangeant pour se rendre en même temps au secteur et diviser de ce fait les frais d'essence que l'on appelle *gazoline* à Tiputa. Tenini, la fille aînée de Puri, mange souvent chez les Benett, soit chez Tahura'i soit chez Teura.

Les maisonnées 1 et 2 sont très autonomes en dépit du lien de filiation directe et de l'adoption par Teura de l'aîné de ses petits-enfants. Tout au plus, lorsqu'il est au village, Tahura'i s'efforce de fournir la maisonnée de son père en poissons. Sa pêche préférée est la pêche sous-marine « *ha'apainu* », laquelle consiste au courant entrant, à plonger le plus profondément possible vers le fond de la passe, et sous la surface à se laisser entraîner par un véritable fleuve sous-marin. Il est possible, en se stabilisant bras et jambes écartés, de parcourir d'étonnantes distances dans une eau bleue parfaitement transparente, tirant au passage les gros carangidés argentés, presque aveugles dans leurs efforts contre la violence du courant.

### 3. - LA DESCENDANCE DE TUMAIHIVA A FAU'URA.

Les descendants de Tumaihiva et de son mari Punua a Toriki du 'âti Fariua seront étudiés avec ce 'âti.

Ceci termine la présentation des Marere, « légitimes » descendants « par le sang » de Hauata a Ro'otama. Pourtant dans le village, d'autres personnes se réclament du 'âti Marere par la sœur de Hauata : Teata a Ro'otama mariée à Tâne a Pou. Il s'agit de la branche « Pou » du 'âti Marere plus ou moins admise.

## II. - LES DESCENDANTS DE TEATA A RO'OTAMA<sup>(20)</sup>

Les descendants de Teata a Ro'otama vivant à Tiputa et répartis dans six maisonnées du village sont issus par son fils Ma'ave, de Haunui, Tâne et Tevahine'auri'i a Pou. Ils ne connaissent généralement pas le *haerera'a feti'i* (lit. le cheminement de la parenté), qui les rattache les uns aux autres et a fortiori aux « autres » Marere.

L'indétermination et l'ignorance entretenues quant aux liens de parenté réels, s'expliquent en partie par l'absence trop prolongée de la plupart des Pou qui sont souvent nés, ont vécu et sont morts hors de Tiputa et de Rangiroa. Le premier Ma'ave a Pou a certainement vécu à Tiputa, car outre le fait qu'il y serait enterré (incertain), c'est l'un des *fatu tomite* (terme qui sera défini au cours de l'étude) duquel certains habitants du village dérivent leurs droits. Son fils Tâne a Pou né à Hao est mort à Tiputa.

### 1. - LES DESCENDANTS DE HAUNUI

Haunui a Pou habite actuellement Makemo avec son mari Tinihau Maufano originaire de cet atoll. Leur fille Maria est mariée à Tiputa (M. 14). D'une union précédente avec un « Mariterangi » de Katiu, elle a eu plusieurs enfants notamment 'Ura Turere qui, mariée avec Te Iho Tahito Tera'i de Niau est la mère de six enfants dont Tehina Tahito Tera'i de Tiputa (M.6). Leurs enfants sont tous nés à Niau, les numéros 1, 2 et 4 (Timi, Mataihaihi et Tavita — M. F. M.) y sont morts. La seconde a deux enfants à Takaroa. La troisième Tina est mariée à Kau'ehi avec un frère de Inatio, le mari de Maria Maufano, Tehina de Tiputa est le cinquième, le dernier Tinihau habite 'Ana'a.

Les « Tahito Tera'i », famille paternelle de Tehina et de son premier cousin et frère adoptif Eremoana Tahito Tera'i (M.58) sont originaires de Niau. Comme on l'a vu, les deux enfants avaient été adoptés par Ti'ivahine, sœur aînée de leurs pères respectifs (Teiho et Teuira - M.57). Ti'ivahine était la femme de Eremoana Marere dont on a parlé. Teiho veuf est toujours à Niau avec le troisième frère Pua, père de cinq enfants, tous mariés (trois à Niau, un à Makemo, un à Huahine). Teuira vient de mourir.

#### TEHINA TAHITO TERA'I ET NA'EHU PIOI (maison 6).

Tehina et sa femme Na'ehu qui ont eu neuf enfants, dont des jumeaux (l'un est mort), en gardent six avec eux, deux fils Henere et Teuira ayant été, comme on l'a dit, adoptés : le premier par Uravini Tera'i (M.37), le second par Teura Tahito Tera'i et à sa mort par son fils Eremoana Tahito Tera'i (M.58). L'ainé Manarere a pris pour femme une jeune « Mormone » de l'atoll de Ahe. Na'ehu Pioi, née à Vairao d'un père originaire de ce district et d'une mère née à Tahiti, est tout de même réputée « personne originaire » *ta'ata tumu* de Rangiroa et de Tiputa, par son grand-père maternel Pehenua, membre du 'âti Fariua.

---

20. Diagramme de référence : 'âti Marere, cadre F.

Après l'adoption de Henere et de Teuira, Tehina et Na'ehu sont partis à Vairao où ils ont vécu quelques années sur des terres appartenant au père de Na'ehu. En 1960, accompagnés seulement de trois de leurs enfants, ils sont revenus à Tiputa, s'installant chez le vieux Turi Tamapua (M.10). Puis, après quelques mois, Tehina construisit plus loin, vers la passe, en retrait de la route, un bungalow en utilisant les fondations de la maison ruinée de son père adoptif: Marere Eremano. Le bungalow en pinex et contreplaqué recouvert d'un toit de palmes de cocotiers (*niau*), comporte trois pièces dont l'une occupe la moitié de la surface. Du côté du lagon, il est flanqué d'une cuisine — salle à manger entièrement en *niau*. En dépit de l'existence de la construction ruinée de Marere Eremano, la terre aurait appartenu à Perehenua Pioi du 'āti Fariua, le père de la mère de Na'ehu. Il existait entre Perehenua et Marere Eremano des liens de parenté ou d'alliance (mariage ou adoption), mais personne ne sait plus lesquels.

Le ménage a quelques rapports avec les *feti'i* de Tehina, c'est-à-dire son frère adoptif Eremano, Teuira le père de ce dernier et Uravini Tera'i « un *feti'i* par le nom ». Les seules autres relations sont Inatio, le mari de Maria Maufano (M.14), sœur cadette de la mère de Tehina, et Piritua To'omaru (M.34) un *feti'i* de Na'ehu. Tehina et ses fils récoltent quelquefois le coprah avec Eremano et Piritua, mais associe plutôt Inatio à la pêche et à l'entretien des parcs à poissons. Le très vieux Tangarua Matavai au visage couleur de bois sous des cheveux blancs (M.67), passionné de mer, vient souvent jusqu'au bout du village et accompagne quelquefois Tehina sur l'îlot Nohinohi au milieu de la passe. En dehors de ces personnes, le ménage vit sur lui-même et ne s'occupe que du vieux Turi Tamapua (M.10) qu'il a pris en charge, récoltant en contrepartie les terres de ce dernier. Turi n'a d'autre héritier que son fils « Temapu » voué au célibat. Cette combinaison qui n'est autre qu'une sorte de contrat viager, est d'autant plus suspecte aux yeux des habitants du quartier, qu'elle a fait l'objet d'un « contrat » (*pārau fa'a'au*). L'opinion est surtout blessée par le fait que Na'ehu apporte tous les jours de la nourriture au vieux Turi sans le prendre chez elle. Les dons de nourriture n'ont pas la valeur de la vraie commensalité qui « réunit les *feti'i* sous un même toit autour d'une même table ».

Tehina et Na'ehu, l'un et l'autre très religieux, dont le ménage constitue un modèle, sont ce que l'on pourrait appeler des déviants dont la personnalité et les attitudes s'accordent mal avec la culture polynésienne. Les habitants du village leur reprochent de ne pas penser et agir comme eux. Tehina vit avant tout de la mer ; je l'ai rencontré pour la première fois alors qu'il venait de harponner une énorme murène de près de deux mètres, qui avait réussi à pénétrer dans son parc piège accroché dans les blocs de coraux des bords de la passe. Grand, les épaules larges, les traits forts et réguliers, Tehina correspond à l'idée que l'on se fait du polynésien, en revanche il n'en a pas le caractère. Taciturne, parlant très peu, il ne connaît que le tahitien. Sa femme Na'ehu « demi-*popa'a* » a le visage d'une paysanne bretonne. Née à Tahiti, elle est allée à l'école des sœurs, mais le dissimule. Le ménage est très à l'aise, sinon riche, et cela suffit à expliquer certaines jalousies ou des actes de malveillance, comme les troncs de cocotiers qui, jetés dans le lagon la nuit à marée sortante, défoncent le parc-piège. En 1964 et 1965, aidé de ses fils et d'Inatio, Tehina n'a pas cessé d'accroître son activité, fournissant un

contingent croissant de poissons frais au Nouvel Internat de Tiputa. Le parc de la passe n'étant plus suffisant, il construisit deux nouveaux parcs à Avatoru et un troisième sur l'extrémité du petit îlot de Nohinohi, du côté opposé au village.

La maison de Tehina et de Na'ehu est la seule à Tiputa avec laquelle j'ai eu des difficultés, n'y rencontrant que de la défiance, puis brusquement l'attitude de Tehina a complètement changé et sur son invitation, nous avons passé des soirées à parler avec le vieux Tangaroa Matavai, de la pêche, de la mer et des poissons.

#### **MARIA MAUFANO ET INATIO : (maison 14).**

Maria Maufano, 39 ans, est une jeune sœur utérine de 'Ura Turere Mariterangi, la mère de Tehina Tahito Tera'i. Née à Hikueru, elle vécut les premières années de sa vie à Makemo « dans l'atoll de son père », puis ce dernier étant revenu à Hikueru avec sa famille pour plonger la nacre, elle fut adoptée par Tâne a Pou, le frère de sa mère qui s'y trouvait et amenée peu de temps après à Tiputa, où elle vécut quelques années. A la mort de son père adoptif, elle repartit voir des *feti'i*, et cela la conduisit à Apataki où elle vécut à nouveau quelques années avant de rencontrer son mari Inatio Taiti, originaire de Kau'ehi.

Sur leurs sept enfants, seul le dernier est né à Tiputa, les six autres à Apataki. Deux filles Teata et Maria, les numéros 1 et 4, ont été données en adoption ; l'aînée à un *feti'i* de la mère vivant à Apataki ; Maria demandée le jour même de la naissance, au fils de la sœur de la mère d'Inatio qui vit à Aratika.

Lors de son arrivée à Rangiroa, le couple et ses enfants ont été logés par Porio Raufaki (M.88) du 'āti Hoara, un *feti'i* de Maria. Par la suite, Inatio s'est installé sur une terre appartenant à Mâmâ Teura « sœur de sa femme » (M.33).

Le ménage n'a pas de biens à Rangiroa et sa situation n'est pas prospère. Inatio peu robuste a du mal à nourrir sa nombreuse famille, la possibilité de travailler avec Tehina Tahito Tera'i est pour lui inespérée. Pour comble d'infortune, en 1965 Maria, gravement malade, a été évacuée et hospitalisée pour de longs mois à Papeete. La charge domestique a immédiatement pesé sur Inatio et sur Faustine, treize ans, la plus âgée de ses filles, qui, soudainement s'est trouvée obligée d'assumer des responsabilités d'adulte. La solidarité de la branche Pou a joué, Tehina Tahito Tera'i fournissant le poisson gratuitement, Hamani, femme de Patiare (M.15), proche parente et voisine immédiate, a multiplié les dons de nourriture déjà préparée. Mâmâ Teura elle-même s'est efforcée d'aider Inatio. Hors du domaine de la parenté, l'infirmière Philo Voirin et sa voisine Temehau Vaite, femme de Mareko Ah Teo (M.30) ont très régulièrement aidé la maisonnée.

## **2. - LES DESCENDANTS DE TANE A POU.**

Ceux qui nous intéressent sont Tu et Tâne Mauri, les fils de Tekava et Teura Pou dite « Mâmâ Teura ».

Tâne a Pou né à Hao (ses petits-fils Tu et Tâne pensent qu'il est né à Hikueru) a vécu une grande partie de sa vie à Hikueru avant de revenir à Rangiroa où il s'installa dans la maison de son père Ma'ave. Lorsqu'il

revint à Rangiroa, il laissa à Hikueru sa femme Tepekava, originaire de cet atoll, et tous ses enfants à l'exception de Tekava et de sa fille adoptive Maria Maufano dont je viens de parler.

*TEKAVA A POU ET SES FILS TU ET TÂNE MAURI (maisons 7 et 9).*

Tekava est la seule à être née à Tiputa, tous ses frères et sœurs étant nés à Hikueru. Toujours vivante à Papeete, elle a été mariée avec 'Ara'i a Mauri né à Kaukura. 'Ara'i a Mauri, dont on a parlé, avait été adopté et élevé à Tiputa en même temps que Patiare (M.15) par Ro'o a Tera'itua, lui-même fils adoptif du vieux Te Ufi du 'âti Marere et par conséquent frère adoptif de Temere Manamana (M.11) et de Mauna Mauri (M.82)<sup>21</sup>. Le père de 'Ara'i était un homme de Ra'iatea et sa mère Ta'ae née à Kaukura était tout de même originaire d'Avatoru où elle avait de nombreux proches parents. Après la naissance de 'Ara'i, ses parents décidèrent d'aller se fixer à Avatoru, et c'est là que naquirent tous leurs autres enfants. 'Ara'i vécut à Tiputa jusqu'à son mariage avec Tekava a Pou où il décida d'aller se fixer à Avatoru « parce que sa mère y possédait des terres ». C'est à Avatoru que naquirent tous les enfants du couple, dans l'ordre : Tetoea, Pipi, Tu (M.9), Tâne (M.7), Hiro, Fa'a'iri, Haunui, Teipo, Taihau (M. F. M. M. M. F. F. F. M.). Hiro, à la suite d'une grave maladie de sa mère, fut adopté par Patiare — « par affection pour son frère adoptif ».

Actuellement, seuls Tu et Tâne habitent Rangiroa, leurs autres frères sont à Papeete. Leurs proches parents sont très nombreux à Avatoru, mais Tu et Tâne qui n'ont plus rien à faire à Avatoru n'ont pas de contacts habituels avec eux, les voyant toutefois lors des fêtes religieuses sanitos. Les deux frères occupent deux maisons enfermées dans la même enceinte résidentielle. Tâne est dans la « maison de famille » 7, construction de bois, branlante sur des piles de corail, remise en état par 'Ara'i en 1949. Tu vit dans un bungalow datant de 1960 et, en 1963, en a construit un second. Une cuisine près de la maison de famille sert aux deux ménages. Au milieu de la cour, se dresse une ébauche de construction récente, avec des murs d'un mètre cinquante que 'Ara'i, désireux de se retirer à Tiputa, avait commencé à bâtir. Depuis sa mort, en 1962, tout est resté en état. La mère vivant à Papeete, la continuation ne se justifie pas. Cette maison commencée à l'initiative du père, serait invariablement considérée comme « maison de famille » indivise, ce qui plus tard ne pourrait qu'occasionner des désagréments « entre enfants et petits-enfants ».

Tu, avant d'être marié avec Jeanne Vahapata dite : « Meri » de Moorea, a vécu avec une première femme dont il a eu un garçon et une fille. Tavita l'aîné est avec lui ; Atera, la seconde, à Papeete avec sa mère. Meri de son côté a, avec elle, une grande fille Tina. Depuis leur second mariage sont nés Lucien, Christian et Jeanne. Christian a été adopté par Tâne sans enfant. Tâne est marié avec Noemi Tupahiroa, fille du chef 'Aua Tupahiroa (M.40).

Les deux ménages constituent, pratiquement une seule unité, la cuisine est faite par les deux femmes aidés de Tina. Tu et Tâne pos-

---

21. Ro'o a Tera'itua était un proche parent (sans précision) de la mère de 'Ara'i.

sèdent en commun un bateau à moteur acheté à son constructeur, leur voisin Temere Manamana, et propulsé par un moteur de 10 CV. Ils l'utilisent pour se rendre au secteur et aussi pour la pêche aux thons et aux bonites à l'extérieur. En 1964, les deux maisonnées disposaient en commun d'un vélomoteur et d'un vélo. Tâne avait, avec l'argent du coprah, acheté un réfrigérateur utilisé par l'enceinte résidentielle, en revanche, le transistor appartenait à Tu. Tâne avait l'intention d'en acquérir un second pour le laisser au village « aux femmes », lorsque son frère et lui partiraient récolter le coprah au secteur. Au secteur, un transistor est très utile, car la radio diffuse les mouvements des goëlettes qui achètent le coprah.

Les deux frères appartiennent à une famille sanito très stricte. Comme les maisonnées voisines de Tehina Tahito Tera'i et des ancien et actuel évangélistes sanitos : Temere Manamana et He'enui Paiea (M.12), ils transposent dans leur vie quotidienne la rigueur de leur foi, ce qui donne à cette section du « bout du village » un climat particulier, excellent certes, mais manquant un peu de fantaisie. La simple idée d'une union entre Tâne et Noemi Tupahiroa, dont la famille est aussi fervente catholique que les « Mauri » sont fervents sanitos ne pouvait que provoquer l'opposition résolue de deux côtés. Ces attitudes étant prévues, les jeunes gens les surmontèrent en s'enfuyant plusieurs semaines au secteur avant de revenir s'installer chez le père du garçon. Intégrée à la section sanito du village. Noemi s'est, à l'occasion de son mariage, faite sanito, ce qui ajoutant l'insulte à l'outrage a, à nouveau, plongé les Tupahiroa dans la consternation. Depuis, les choses ont bien changé et Noemi aide de plus en plus la mère à rechercher des coquillages et à confectionner des colliers. Pour cette tâche, Meri travaille de son côté, aidée de Tina. En 1965, est née Ruita, fille de Tina et de Timione, le fils adoptif de Temere Manamana. Timione étant parti à Makatea, Temere a adopté le bébé.

#### TEURA POU DITE : « MAMA TEURA » ET MONI (maison 33).

Comme je l'ai dit, Teura, née à Hikueru, avait accompagné son père Tâne a Pou à Tiputa. Jeune fille, elle partit pour Tahiti et Mo'orea où elle vécut une vingtaine d'années. En 1956, avec son mari Teiva de Papeari'i et leurs trois enfants, elle désira revenir à Tiputa, où Teiva ouvrit un commerce, implantant sa boutique dans un angle de la cour de Piritua To'omaru (M.34) en bordure de la route. Les affaires étaient prospères, mais Teiva mourut début 1958. *Mâmâ* Teura repartit à Mo'orea avec ses trois enfants (Rori, Moni, Fe'ura - M.F.F.) pour revenir à Tiputa en 1964, accompagnée seulement de Moni et de Teri'i, un enfant de 5 ans, « en garde » et non adopté, fils de Tetoea Mauri, le frère aîné de Tu et de Tâne. Accueillie à son arrivée et hébergée par Tahura'i Bennett qui « aime recevoir », *Mâmâ* Teura réaménagea l'ancienne boutique et vécut au milieu d'un stock disparate datant du temps du commerce. Veuve, isolée, sans grandes ressources, *Mâmâ* Teura obtenait quelque argent du coprah, mais étant donné que les terres des Pou, indivises, sont exploitées suivant le système des « tours, et que les « tours » ne revenaient que tous les quatre ans, ces ressources s'avérèrent aléatoires. Aussi, pendant son séjour, *Mâmâ* Teura subsista surtout grâce aux colliers de coquillages qui lui servaient à payer les commerçants et aussi à quelques rentrées d'argent au titre du tourisme. *Mâmâ* Teura participait en effet à

l'accueil des voyageurs et des touristes et Moni dansait dans le groupe de Tiputa. En fait, *Mâmâ* Teura était fortement aidée par son voisin Piritua et par ses « neveux » Tu et Tâne Mauri. Le poisson lui était régulièrement fourni par l'étonnant Temapu Tamapua (*M.10*) dont on a parlé qui entreposait sa pirogue sur le terrain de Piritua.

En 1965, *Mâmâ* Teura est repartie à Papeete et après quelques mois, Moni l'y suivit, mais cette fois pour « vivre sa vie ». Moni avait dix-huit ans en 1964. Peut-être est-elle plus « Fidji » que polynésienne, avec une peau couleur pain d'épice, des yeux écartés, noirs, une lueur moqueuse, des lèvres épaisses toujours entr'ouvertes sur des dents brillantes ; sa beauté résidait dans ses cheveux épais plus frisés qu'ondulés, qui glissaient sur le front, cachant la moitié de son visage et que d'un geste naturel du dos de la main, Moni repoussait, réajustant chaque fois la fleur de frangipanier rouge qu'elle portait derrière l'oreille. Il n'en fallait pas plus pour transporter tous les jeunes gens. La personnalité aimable de Moni, ses disques en vogue que l'on « allait jouer », la « bibliothèque » de romans photos, formaient un complexe indissoluble et sa maison était devenue l'un des centres d'attraction du village. Son départ, le large auvent de l'ancienne boutique rabattu sur la maison fermée, a laissé quelque temps les jeunes gens désespérés et le village, la route de Tiputa écrasée de soleil entre les murs blancs, leur sont apparus encore plus vides.

### 3. - LES DESCENDANTS DE TEVAHINE'AURI'I.

Tevahine'auri'i habite Takaroa avec un dénommé Tuaira, natif de cet atoll. Sa descendance à Tiputa se réduit à Hamani Tuaira, femme de Patiare Teita.

#### *HAMANI TUAIRA ET PATIARE TEITA : (maison 15).*

Hamani, 53 ans, née à Takaroa, est une femme effacée et il va être surtout question de son mari Patiare. Toutefois, la grande maison en matériaux végétaux, recouverte d'un toit de tôles, est édifiée sur une terre réputée avoir appartenu à Teata a Ro'otama, la lointaine aieule. Son conjoint, le premier Tâne a Pou, serait l'auteur des fosses à culture qui se trouvent en arrière vers la cocoteraie. En 1960, le ménage vivait avec son fils adoptif Hiro Mauri, le fils du frère adoptif de Patiare, depuis Hiro est parti à Papeete où il est pêcheur sur un bonitier et Hamani et Patiare élèvent leur deuxième enfant adoptif : Repa qui, fils du fils de sa sœur, est un « 'ôpû ho'e » de Hamani. Le ménage est catholique mais Repa a gardé sa religion sanito. Toutefois peut-être deviendra-t-il catholique, car il accompagne sa mère adoptive à l'Eglise. A l'époque de l'étude un « étranger » de Nukutavake : Timi Kavere logeait chez Patiare. Charpentier, Timi avait aidé son hôte à agrandir sa maison et aussi à commencer à bâtir les fondations d'une future maison en dur. Timi travaillait à l'I.R. H. O. et lorsqu'il se trouvait au village, fournissait assez de poisson pour la maisonnée et celle d'Inatio. Timi est un merveilleux plongeur. Il est rare que ce grand et fort garçon chassant « à l'espère », accroché de la main gauche aux encorbellements coralliens de la falaise sous-marine du bord de la passe, ne remonte sans ramener une prise piquée dans la tête, indifférent aux deux ou trois requins qui, l'accompagnant vers la surface, suivaient, aveugles et obstinés, la trace de sang, voile grisâtre dans l'eau bleue.

Patiare, 47 ans, né à Rangiroa, est un étranger, ses parents étaient des métayers originaires des Australes qui travaillaient pour le compte de Ro'o a Tera'itua et de la femme de Ro'o : Mihi Manari'i. Ro'o et Mihi adoptèrent Patiare et comme on l'a dit, 'Ara'i a Mauri. La mère adoptive Mihi Manari'i habite Papeete, Pare sa vieille mère biologique, vit assez misérablement à l'extrémité opposée du village avec Tiare Virau (M.89) et leurs enfants adoptifs. Patiare est un homme plein de contradictions. Très « moderne », il est avec Pehia Maruhi (M.78), l'animateur d'un groupement de travail fondé sur l'accord des participants et leurs intérêts respectifs, sans référence aux critères de proche parenté, d'alliance ou de voisinage. Conscient de l'intérêt collectif, dévoué et à ce titre lié aux responsables élus ou représentants du village, généreux avec ses voisins, offrant régulièrement des fruits d'arbre à pain aux « Marere », c'est-à-dire à Daniel et Potini Marere et à Edouard Pétis, il s'occupe beaucoup moins de sa vieille mère, ce qui reste assez mystérieux ; néanmoins le mari de celle-ci exploite une petite terre de Patiare sise dans le « *paetia* » à environ deux kilomètres du village.

Une maison en dur presque terminée (M.85), appartenant à Patiare, est occupée par Noere Tekurio, l'un des fils adoptifs de Mâmâ Teipo.

#### LA MERE DE PATIARE : LA VIEILLE PARE ET TIARE VIRAU : (maison 89).

Pare Tereopa, la mère de Patiare, a eu quatre enfants de son mari Teita, originaire de Rurutu aux Australes. Patiare est l'aîné, suivi d'un frère Hora décédé, d'une sœur Marae et d'un frère Tetuari'i. Tetuari'i vit à Avatoru où il exploite une petite boutique. Marae est retournée aux Australes. Depuis la mort de Teita, Pare vit avec Tiare Virau, originaire de Raroia, sans attache à Rangiroa, et occupe une méchante cabane de *niau*, construite sur une terre qui avait été achetée par Hora. Pare est dans les plus mauvais termes avec la veuve de ce dernier, Tepiri a Mohi qui, courant 1965, est venue se réinstaller à Tiputa dans une autre construction en *niau*, à quelques mètres de celle de Pare (M.87). Hora, comme Patiare, avait d'ailleurs été donné en adoption, et par la suite n'a jamais entretenu de grandes relations avec sa mère biologique. Le vieux ménage vit de la commercialisation « d'un peu de coprah » et de la pêche de Tiare Virau qui, une grande partie de l'année, passe ses matinées sur sa pirogue au-dessus du point de pêche de « *Te Mata o te Vahine* ». En dépit d'une situation économique qui, depuis la mort de son premier mari, a toujours été précaire, Pare a adopté quatre enfants, les adoptions se sont faites en deux temps, d'abord les garçons puis, plus tard les filles. Paumoana, fils aîné de sa fille Marae et Eria, jeune fils d'un frère de Pare, ont été les premiers adoptés. Pare « prit » ensuite Repeta, une fille de la même Marae et enfin Manutaia, fille de son dernier fils Tetuari'i. Paumoana, malade, a passé 1963 et 1964 à l'hôpital de Papeete, son retour, courant 1935, a coïncidé avec le départ de Eria qui, contre l'avis de ses parents adoptifs « est parti » à Tahiti avec l'intention d'y rester. Jusqu'alors Eria travaillait à l'I.R.H.O., mais devait garder pour lui la plus grande partie de ses salaires. En 1967, la situation semblait s'être un peu améliorée, Repeta travaillant rapportait de l'argent à la maison. Paumoana et sa femme habitaient chez Patiare y remplaçant Noere Tekurio. Eria, lui, était toujours à Tahiti.

En 1963, 1964 et 1965, Tiare Virau comptait sur lui-même ne pouvant s'appuyer quelque peu que sur son voisin Puaiti (M.86).

CHAPITRE TROIS

**LA PARTIE CENTRALE DU VILLAGE :  
LE 'ATI FARIUA**

Le 'âti Fariua est avec le 'âti Hoara qui va être étudié, à la suite, l'un des deux 'âti-souches ('âti tumu) de Tiputa. Ses membres successifs en occupent le site depuis quelques vingt-cinq générations.

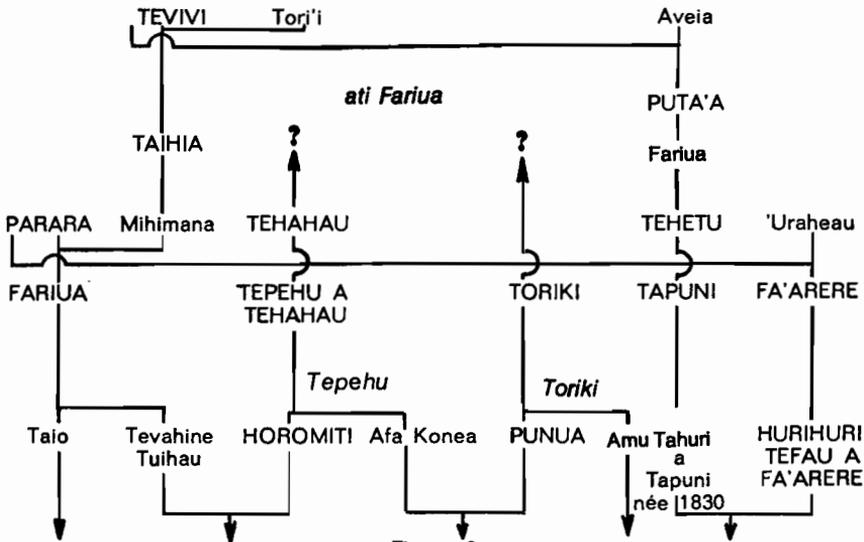


Figure 6

Les généalogies anciennes, consignées dans les « livres de famille » *puta tupuna*, révèlent qu'à, peut-être, l'exception d'une partie des descendants de Tehahau et de Toriki, tous les membres actuels du 'âti Fariua descendent par Taihia et Puta'a d'un même ancêtre, Tevivi, lequel vivait dans l'ouest de l'atoll il y a une dizaine de générations. Cette profondeur généalogique explique que le 'âti se divise en plusieurs branches recoupées par des unions matrimoniales dont la figure 6, donne trois exemples. Il s'ensuit une certaine confusion et les très nombreux membres du 'âti Fariua ne règlent pas leurs rapports sur une commune appartenance à ce même 'âti. Cela est particulièrement vrai des descendants de Puta'a,

qui entre eux se reconnaissent plus volontiers *feti'i 'âti Tetua*, *lit.* « parents (par le) 'âti Tetua » qui était celui de Parara et d'un de ses petits-fils : Hurihuri Tefau a Fa'arere dont ils descendent tous. Parara, très connu dans l'histoire de Rangiroa fut tué à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle à Tivaru en combattant les guerriers de 'Ana'a. Parara, Mihimana, Fariua et ses deux femmes : Te'eva et Tangiariki pratiquaient encore au début du XIX<sup>e</sup> siècle la religion traditionnelle sur les *marae* de l'Ouest de Rangiroa depuis Maherehona'e jusqu'à Ta'eo'o. Hurihuri Tefau a Fa'arere converti au christianisme épousa en 1853 à Avatoru, Tahuri a Tapuni, née dans ce village en 1830. Les « parents (par) le 'âti Tetua » descendent de ce couple. Les descendants de Taihia sont nombreux par Tevahinetuihau et Horomiti a Tepehu, lequel par son grand-père paternel Tehahau, autre guerrier très connu, appartenait à une autre branche du 'âti Fariua. L'affiliation à ce 'âti de Tevava (non portée sur le diagramme) et de sa sœur cadette Taio, est quelquefois contestée. Cela n'a pas d'importance pour les descendants de Tevava dispersés hors de l'atoll mais en a davantage pour ceux de Taio dont six personnes à Tiputa descendent directement.

Le plan d'exposition qui ne peut être aussi simple que pour le 'âti Marere suit ces grandes divisions :

- I — les descendants de Taihia
  - 1° — les Teuapiko
  - 2° — les Tepehu et « assimilés » (descendants de Tehahau et de Toriki)
- !! — les descendants de Puta'a.

\*  
\*\*

## I. - LES DESCENDANTS DE TAIHIA

### 1. - LES TEUAPIKO<sup>1</sup>.

Je manque de données sur les Teuapiko et cela tient à ce que les membres de cette « famille », longtemps absents de l'atoll (Tepuna Moehau et Moehau Ngatata — *M.29*), ou donnés en adoption et élevés dans d'autres 'âti (Raihau Teuapiko — *M.47* — Fariua Matavai — *M.67*) sont peu au courant de ce qui concerne le groupement Teuapiko. Les liens entre eux sont d'autant plus ténus que les « richesses (*faufa'a*) Teuapiko » (entendre les terres) se sont évanouies. Seules Tepuna et Raihau, et par la première ses petits-fils Moehau et Huri Ngatata nés d'un même père, possèdent quelques terres en indivision. La désintégration du patrimoine Teuapiko s'explique certes par une absence trop prolongée de ses représentants mais aussi parce que beaucoup d'entre eux, nés d'unions passagères, ont été considérés comme non légitimes (au sens local) et écartés de plusieurs successions Fariua. Il en résulterait de sérieuses tensions si des alliances permettant à certains Teuapiko d'avoir

---

1. Cadre A du diagramme de référence du 'âti Fariua.

accès à des terres dont leurs ascendants avaient été éliminés, ne venaient corriger cette situation (voir diagramme de référence du 'āti Fariua).

Teuapiko, le mari de Taio, était comme cette dernière affilié au 'āti Fariua, appartenant à la branche de Tehahau, affectée à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle à la défense de la passe de Tivaru. Cela explique l'existence de liens de parenté avec les Tepava d'Avatoru représentés à Tiputa par Eritaia Tepava (M.80). Je ne dispose pas d'autres éléments.

Taio et Teuapiko eurent trois enfants : Pioi, Maui et Amau. Pioi plus connu sous le nom de Perehenua Pioi ou encore de Perehenua a Tumufenua eut plusieurs femmes. D'une première union résultèrent Tehiki, Taniara, Heiaute et Teni le père de Raihau Teuapiko (M.47). Raihau a été adoptée par Heiaute, sœur de son père, qui était la deuxième épouse de Matua Teivao (M.66). Née à Hikueru, vivant avec un « presque chinois » et leur petite fille, la très vivante et infatigable Raihau est la « conductrice » (*fa'atere*) des danses *kapa* « comme son voisin Teri'i Ah Teo est le « conducteur » (*fa'atere* : ici catéchiste) de l'Eglise Catholique ». Perehenua vécut ensuite quelques temps avec Ti'ivahine a Matori avant que cette dernière n'épouse Pétis. Il construisit la maison 24, actuellement maison de famille des Pétis, et cela explique que, bien que mort depuis fort longtemps, il en soit resté le propriétaire nominal. Enfin d'une troisième union il eut Tera'i mère de Na'ehu Pioi la femme de Tehina Tahito Tera'i du 'āti Marere (M.6). Les alliances avec le 'āti Marere ont donc été très nombreuses et sans doute la plupart ne sont-elles pas rapportées (ainsi une sœur de Taio : Terereia a Tumufenua, plus connue sous le nom de Fautumu, n'est autre que la femme de Tahia a Tamapua fils de Tepuna a Fau'ura du 'āti Marere).

Maui est le père de la vieille Tepuna Moehau (M. 29) dont les deux filles furent les femmes d'un même Ngatata. L'alliance de Huri et de Faustine puis celle de son frère Moehau et de Maui Tupahiroa ont sans doute mis fin aux antipathies et rancunes tenaces entre la branche Teuapiko et les autres branches du 'āti Fariua. Il n'est pas nécessaire de s'étendre plus longuement sur les « Teuapiko » et assimilés ; ils seront étudiés avec les groupements auxquels ils se trouvent rattachés.

## 2. - LES « TEPEHU » ET ASSIMILES<sup>2</sup>.

Ce groupe comprend l'une des plus grandes « familles » de Tiputa, formée des descendants des frères et sœur Matoru, Ma'ave et Tānenui Tepehu, doublement affiliés au 'āti Fariua par Tevahinetuihau et Horomiti a Tepehu, tous deux de religion sanito. Il ne sera pas question ici d'une première union de Tevahinetuihau avec Tāne a Tera'itua dont je parlerai plus loin à l'occasion de l'étude de la résidence.

Le plan d'exposition du fait de l'intervention d'adoptions n'est pas aussi simple que le cadre B du diagramme de référence du 'āti Fariua le suggère. Il est nécessaire de procéder un peu autrement en étudiant successivement :

A. — La descendance de Matoru et de Tānenui a Tepehu.

---

2. Cadre B, diagramme de référence 'āti Fariua.

- B. — La descendance de Ma'ave (par Tahu).
- C. — Les Tepehu (issus de Maihea) et la descendance adoptive de Afa Konea a Tepehu.

#### A. — LES DESCENDANTS DE MATORU ET DE TANENUI A TEPEHU.

Matoru a Tepehu, morte vers 1950, a été au nombre des personnalités marquantes du Tiputa de la première moitié du siècle. Sanito, elle est devenue catholique lors de son premier mariage. Les deux enfants qu'elle a eu de son premier mari Eremoana a Tetautahi du 'āti Hoara de Tiputa sont décédés sans descendance. La veuve de Tuheitaina, le dernier survivant mort récemment, vit toujours au village (M.79). De son deuxième mariage avec Tefatu a Tupahiroa de 'Ana'a sont issus neufs enfants : Mihimana, Emile, Ahumatatua, 'Aua, Konea, Maxime, Ruita, Matatini, Merenui. Parmi eux, Ahumatatua (M. 44), 'Aua (le chef du village — M. 40), Matatini (M. 43), Merenui (M. 41) vivent avec leurs enfants dans la même enceinte résidentielle ('āua fare) où se trouvent également les descendants de Tānenui Tepehu résidant au village : Tānenui son deuxième fils et Tina'i la fille aînée de ce dernier (M.42 et 45). Maxime, adopté tout jeune, vit dans l'enceinte résidentielle de Māmā Teipo sa sœur adoptive (M.65).

Le 'āua fare Tupahiroa, couvrant une partie de la grande terre Tiatea, correspondrait, de l'avis général, au type d'habitat ancien tel qu'il existait « à une époque où les frères et les sœurs « restaient » ensemble avec leurs enfants et leurs petits-enfants ». L'enceinte, dissimulée presque complètement par un bouquet d'arbres à pain, lorsque sur la route principale on regarde vers le lagon, se trouve comprise entre l'Eglise et le front de mer, formant un rectangle d'une soixantaine de mètres sur vingt-cinq environ. S'ouvrant sur le plattier corallien, l'enceinte est entourée sur les trois autres côtés par une murette de corail déjà en partie démantelée. Vers 1940, les habitants de l'enceinte vivaient à l'aise dans la maison de Matoru et le frère de cette dernière Tānenui vivait avec ses deux fils Arama et Tānenui un peu plus loin. Début 1965, trente-deux personnes réparties en onze ménages résidaient, entassées dans sept maisons, constructions hétéroclites serrées les unes contre les autres, dominées par la maison de famille de Matoru, massive, bâtie sur un socle carré de pierres taillées. Tout au long de mon séjour, le 'āua fare n'a pas cessé d'être modifié et en 1965 ont été achevées deux nouvelles maisons dont l'une, celle de Matatini, est parmi les plus grandes de Tiputa. Du côté mer subsiste la même impression d'entassement. L'angle Ouest est ombragé d'un bouquet de gros *tou* sous lesquels « afin de ne pas perdre de place », Matatini a édifié entre les troncs un enclos à porcs. En 1965, le 'āua fare travaillant en commun se livrait au salage des poissons *utura* (poisson du genre *Lethrinus*) entreposés ensuite dans des caisses à l'ombre des arbres. La rencontre des odeurs, les dépressions naturelles du lagon utilisées par les femmes comme des bassins de lavage, où flottent dans l'eau gluante les poissons décapités des écheveaux de sang attachés aux ventres ouverts, rendaient ce coin de l'enceinte assez peu agréable. En contraste, à l'angle opposé, Tanenui Tepehu entretenait avec soin trois cocotiers « papous » (*papua*) aux noix petites et serrées d'une couleur orange vif. Ces cocotiers sont plantés pour l'agrément, la saveur amère de l'amande et de l'eau n'est pas appréciée.

Je me propose d'étudier les occupants de l'enceinte, d'insister sur les adoptions qui s'y sont produites et de donner une première idée des relations qu'ils entretiennent entre eux. Le plus simple est de commencer par les Tupahiroa avant de parler de Tānenui Tepehu, de sa fille aînée et de son gendre.

### LES « TUPAHIROA ».

Les deux aînés Mihimana et Emile sont décédés. Mihimana était mariée avec un « Pou », frère du mari de Māmā Teipo (sans relation avec les Pou du 'āti Marere). Ruita, actuellement à Papeete, était la femme de Te Aropa Tehina du 'āti Marere. Pour la présentation des Tupahiroa il est avantageux de procéder maison par maison ce qui permet de fournir quelques détails sur l'habitat.

#### *La maison 40 : 'Aua Tupahiroa et Wong Yong.*

'Aua Tupahiroa au moment de l'enquête *Tavana Piti* (deuxième chef) de Rangiroa, « Chef » lors de mon départ, et sa femme « Ra » de Rimatara aux Australes, ont eu neuf enfants : Juliette, Rena, Tuihau, Tepou, Maui, Pa'i, Tepehu, Tuamea, Raikoa (F.F.F.F.F.M.M.M.). Six vivent avec eux, Maui adoptée par Merenui la sœur de 'Aua, dans la maison voisine (M.41). Les trois aînées sont mariées, Juliette et Rena sont à Papeete, Rena est la femme de Temau Teivao, fils aîné de Matua Teivao (M. 66) et de sa première femme Moe a Tupahiroa, une proche parente des Tupahiroa. Elle est « trois sangs » *toru tōto* avec 'Aua, ce qui signifie que deux de leurs grands-parents étaient germains. 'Aua a adopté Célestine, l'une des filles de Rena. Tuihau troisième fille de 'Aua mariée avec Wong Yong Gabriel dit « Cabral » vit avec ce dernier. Jusqu'à la fin de 1965, 'Aua, sa femme, leurs enfants, sa fille et son gendre occupaient une grande case en palmes de cocotiers flanquée d'une cuisine attenante et d'une citerne hors d'usage. Le sol des deux grandes pièces servant l'une de chambre à coucher avec un coin aménagé en « bureau » abritant les registres officiels d'état civil, la seconde, de salle-à-manger, était couvert de gravier corallien. A côté, la cuisine abritait une « cuisinière paumotu » faite d'un fut de pétrole de 200 litres, coupé en deux dans le sens de la longueur. En 1965, 'Aua Tupahiroa aidé de ses gendres et fils aîné, Pa'i et occasionnellement des membres de l'enceinte résidentielle, a construit une nouvelle maison de trois pièces beaucoup plus représentative avec sous-bassement en dur, murs en pinex et toit de tôles.

Pris par ses fonctions officielles, 'Aua se rend très peu au secteur où, en contraste, son gendre « Cabral » l'un des meilleurs travailleurs de Tiputa se trouve à longueur d'année. (Au village, on peut se demander où il vivrait).

#### *La maison 41 : Konea et Merenui a Tupahiroa.*

L'ancienne maison où mourut Matoru, maison de famille des Tupahiroa et des Tepehu issus de Tānenui a Tepehu, fondations, murs et cloisons en dur, couverture de tôles, quatre chambres et deux pièces ouvertes formant véranda avec une grande citerne attenante inutilisable, est occupée par les ménages de deux sœurs de 'Aua : Konea qui depuis la mort de Tauiri'i vit avec Matahi Tamihau et Merenui, mariée avec Tu'uhia Naea originaire de Moorea. Le ménage actuel de Konea com-

prend deux enfants adoptifs : Moïse, fils de Teririha 'O'opa (M.71), un petit garçon non apparenté et le fils aîné de Maue Potini, la fille adoptive de Konea et de son premier mari. Comme je l'ai dit, en 1960, Maue et Maire Kehu au retour de la fugue habituelle ont habité plusieurs mois avec Konea dans la maison de famille Tupahiroa.

De 1962 à 1965, Merenui et Naea, sans enfants comme Konea, vivaient avec leur fille adoptive : Maui, fille de 'Aua. Depuis, Maui femme de Moehau Ngatata se partage entre la nouvelle maison de 'Aua, son père biologique et celle de la vieille Tepuna Moehau grand-mère adoptive de son mari.

#### *La maison 43 : Matatini.*

Jusqu'en 1964, Matatini et sa femme « Mitara » de Fakarava habitaient dans une maison en pinex d'une surprenante couleur bleue ciel, reliée par une partie couverte à un hangar en *niau* servant de salle-à-manger. En 1965, aidé de ses trois fils, il a terminé le gros œuvre d'une grande construction édifiée à quelques mètres comportant cinq pièces, une citerne incorporée et s'ouvrant du côté du village par une grande véranda protégée par l'avancée d'un toit à deux pentes de facture moderne. Sans doute afin de ne pas détruire la perspective, Matatini a commencé à abattre la section du mur d'enceinte qui faisait face à sa maison. Les deux fils aînés : Feri et Taura'a sont en ménage, le premier avec Maria de Takaroa proche parente de Tehina Tahito Tera'i (M.6), le second avec Rosa Tepava, fille de Eritaia Tepava (M.80). Le dernier fils, Ratino, est encore « célibataire ». En 1967, le second jeune couple habitait Fa'a'a.

#### *La maison 44 : Ahumatata, Tevaiara'i Tei, Anie et Rouru Tapa.*

La maison 44, de dimension réduite, abrite deux ménages : celui d'une sœur de 'Aua : Ahumatata, grande personne maigre et raide, le visage et le maintien d'une grande distinction avec son mari Tevaiara'i Tei, vieil homme qui n'a plus qu'une activité réduite ; celui de leur fille Anie dite « *tohora* » (baleine) à cause de son embonpoint (ce terme n'a rien de désobligeant) et de son conjoint. Ahunui, sœur aînée d'Anie est à Papeete.

Itaia, le frère cadet est marié à Avatoru. Le mari d'Anie, Rouru Tapa, originaire de Raiatea, est l'un des personnages les plus remarquables de Tiputa. Beaucoup plus âgé que sa femme, Rouru était veuf de Temehau Tehina du 'āti Marere dont il a eu trois enfants : deux garçons Teta'i et Matahi, une fille Temehau. Rouru était bien inconsciemment l'un des meilleurs animateurs du Club Méditerranée. Au physique, un air de lutteur fatigué, foncé, sec et musclé, un tricot tendu sur les épaules larges, un short flottant, bras pendants, coudes et paumes de la main en dehors, toute la silhouette comme portée en avant mais le visage de bois fermé et lointain rejeté un peu en arrière pour compenser l'inclinaison d'un chapeau de pandanus aux bords dépenaillés, garni de hameçons à la mode des pêcheurs polynésiens, car Rouru pêche quelquefois. En regardant de plus près un visage long et osseux, une dissymétrie dans les sourcils dont l'un en accent circonflexe, trahit l'astuce du personnage. Une démarche hésitante d'une raideur que l'on ne sait jamais trop à quoi attribuer, qui le mène toujours suivant un même itinéraire, de la darse à la salle à manger du Club et de là à l'arrière cuisine de Tahatera

Taimana (M.61) contournant immanquablement le bar par l'arrière. Anie tient une grande place dans l'orchestre du Club et également dans celui de Réseau Aérien Interinsulaire (R.A.I.) qui accueille les visiteurs. Chose fréquente en Polynésie, une voix fraîche, très haute comme celle d'une très jeune fille, contraste avec son imposant physique. La démarche et l'allure de *Tohora* sont toujours aussi assurées, un visage rieur, des coups d'œil par-dessus les épaules, une robe que l'on craint toujours de voir craquer et une couronne de fleurs avec si possible du basilic *miri*. Les deux fils de Rouru, Teta'i et Matahi habitent avec le couple, il a été question de Teta'i donné en adoption à la mère de sa mère décédée et récemment revenu chez son père, après avoir habité un temps chez Tahura'i Bennett. Ce garçon tranquille n'a pas la truculence naturelle de son frère Matahi lequel « aussi gros et fort qu'un *hapu'u reru* » (très grosse loche qui peut atteindre deux mètres) mais plein de gentillesse, est l'un des garçons les plus sympathiques du village. Tous les soirs, lorsqu'il s'y trouve, il en parcourt la route principale et chante à tue-tête couvrant le son de sa guitare. Les deux frères travaillent à l'I.R.H.O. mais gardent pour eux leurs salaires. La famille de Rouru est à maints égards une fiction ; d'ailleurs, compte tenu de l'exiguïté, les garçons vivent et dorment un peu n'importe où. La sœur Temehau vit avec Marius Harrys chez Matua Teivao (M.66).

#### *Les adoptions Tupahiroa.*

Les adoptions à l'intérieur du *'āua fare* sont nombreuses. Maxime « donné » à l'extérieur reste lié à sa sœur adoptive *Mâmâ Teipo* qui a adopté son fils Nari'i. Il reste hors du « réseau d'échange » proprement Tupahiroa. Pour ces derniers, j'ai parlé de Maui, fille de 'Aua Tupahiroa (M.40) adoptée par Merenui, la sœur de son père (M.42). Juliette, son aînée, était la mère adoptive d'un fils de Puri Teivao (M.38) ; l'enfant est depuis décédé. Deux filles de sa sœur Rena ont été adoptées, la première Célestine par 'Aua son grand père maternel (M.40), la seconde Catherine par Anie Tevaiara'i (M.44), fille de Ahumatatua Tupahiroa (même maison). Ahunui, sœur aînée d'Anie, avait été adoptée par Konea Tupahiroa. Ruita Tupahiroa mariée avec Te Aropa est la mère adoptive de Mihimana, fille de son frère Matatini (M.43). Comme on l'a vu, Maue Marere et Maire Kehu (M.19) enfants respectifs de Konea et de Ruita Tupahiroa sont mariés. Pupure Teivao très attaché à sa sœur adoptive Maue l'a suivie. (Pupure est un frère consanguin de Temai Teivao, mari de Rena Tupahiroa fille de 'Aua (M.40) et les deux premiers cousins de Puri Teivao, frère du fils adoptif de Juliette Tupahiroa, la sœur de Rena). (Pour les Teivao, voir le prochain chapitre).

L'adoption de Maui par Merenui, la sœur de son père, n'a nullement brisé les liens. En 1964 et 1965, Maui se partageait entre les deux « mamans », aidant Râ sa mère biologique, non seulement dans les besognes domestiques mais aussi « parce que la famille est grande », dans des activités économiques notamment dans le travail pénible qui consiste à creuser le gravier corallien afin de rechercher les petits coquillages utilisés dans la confection des colliers. En revanche, pour ce qui est d'enfiler les colliers, elle aidait plutôt sa mère adoptive qui travaillait avec les autres femmes de l'enceinte.

LES TEPEHU : TANENUI, TINA'I (maisons 42 et 45),  
TANE (maison 50).

A l'exception de Noemi devenue après son mariage sanito, les Tupahiroa sont catholiques. Tânenui, frère de leur mère Matoru était resté sanito. Il a vécu à Tiputa et est enseveli dans le cimetière du 'âti Hoara situé tout à côté de la maison de Tuheitaina avec sa femme Fakaneva a Kaoko de Raroia, plus connue sous le nom de Putake. Le couple a eu deux fils : Arama et Tânenui Tepehu, tous deux sanitos.

Arama réside à Papeete mais vient assez souvent à Tiputa, logeant dans ce cas chez Tânenui qui administre leurs biens communs. En 1964, il a ainsi passé toute l'année au village, travaillant à la construction de l'Internat. Arama marié à une catholique eut quatre enfants : Tavi, Perenate, Tâne et Mamaie (M.F.M.F.), seul Tavi est sanito. Après avoir construit la maison 45 occupée par sa cousine Tina'i (ci-dessous), il demeure à Papeete ainsi que Mamaie. Perenate est mariée à Kaukura et Tâne est au village (M.50). Tâne est boulanger chez le commerçant Asing mais ce dernier étant malade, il gère en réalité le commerce. Outre sa profession, Tâne qui fait partie des orchestres d'occasion possède d'étonnants talents d'animateur et a la réputation d'être très « comique » (mot traduit par « chaplin » de Charlie Chaplin). C'est certainement l'une des intelligences les plus vives du village. Personnellement intéressé à la mer, il connaît admirablement ce qui s'y rapporte. Tâne, économiquement autonome, n'a pas beaucoup de relation avec Tânenui son oncle paternel et ne s'occupe pas des terres familiales.

Tânenui d'un an le cadet d'Arama n'a jamais quitté Tiputa ; il habite la maison 42 comprise à l'intérieur de « l'enceinte Tupahiroa ». La maison aux fondations de pierres taillées, murs extérieurs en bois et couverture de tôles, est de dimension médiocre ne comprenant, en dehors de la véranda, qu'une pièce où s'entassent des lits et des armoires à glace toujours soigneusement fermées à clé. La cuisine et la salle-à-manger se trouvent à l'écart, abritées dans une construction légère en *niau*. Tânenui est actuellement marié avec Averina Tevaria, une sœur de Kau Tevaria (M.4) dont il a eu un petit garçon. Les trois filles nées d'un mariage antérieur avec Roro Tepava (Tina'i, Marina et Roro) ont été à la mort de cette dernière, adoptées par loane Tepava d'Avatoru, père de Roro. Récemment Tina'i a voulu revenir à Tiputa auprès de Tânenui. Elle habite avec son conjoint la maison de *niau* de Tavi, le fils aîné d'Arama, qui se réduit à une seule pièce ; le sol de gravier corallien est recouvert de quelques planches dans la partie « chambre ». Le conjoint de Tina'i né à Papeete : Tâne Punua, que l'on appelle Tâne Tina'i du nom de sa femme, est le fils adoptif de Fa'a'iri et de son premier mari. Fa'a'iri remariée avec Siki Tehina du 'âti Marere (M.17) a adopté Tehau, le fils aîné de son fils adoptif et de Tina'i. Le jeune ménage est souvent invité chez Siki Tehina et les relations entre les deux maisonnées sont étroites. La deuxième sœur Marina vit à Avatoru quant à Roro, une grosse fille gentille sans prétention, elle se partage entre Avatoru et Tiputa venant alors chez sa sœur Tina'i.

Les changements de religion consécutifs aux unions matrimoniales et aux adoptions ne sont pas rares. Tânenui est un fervent sanito et la religion de ses trois filles était en discussion jusqu'au moment de la mort de leur mère. Leur adoption par le grand-père catholique a tranché la question et elles ont été catholiques. Lors de son deuxième mariage, à

nouveau avec une catholique, Tânenui, désormais homme mûr, d'autorité a fait de son fils un sanito. La religion des enfants de Tina'i suit une alternance. L'ainé Tehau était sanito comme le père, par le double fait que c'était l'ainé et que c'était un garçon. Seulement adopté par Fa'a'iri catholique, il est devenu catholique. « Comment faire ? » interrogeait Siki Tehina conjoint de cette dernière et lui-même sanito : « la mère va à l'Eglise et elle amène son fils adoptif avec elle ». Francis le second occasionna des discussions et fut sanito comme « son père et son grand-père ». Lors de la naissance de Maria, la troisième, Tina'i se fâcha, « c'était une fille, elle devait suivre la religion de la mère ». Elle fut donc catholique.

#### LES « RELATIONS » DE L'ENCEINTE TUPAHIROA.

Les relations entre les maisonnées de l'enceinte Tupahiroa entre elles et avec l'extérieur peuvent être vues dans leur ensemble.

La première constatation est qu'il existe très peu de rapports entre les maisons. Je n'ai, au cours de mes séjours répartis sur trois ans, vu aucune invitation entre les maisonnées de l'enceinte. Toutefois les dons de poissons ou de parts de tortues se font régulièrement d'une maison à l'autre et le 'āua fare n'achète pratiquement pas de poisson à l'extérieur. Les pêcheurs sont surtout Matatini et ses fils Tânenui et son gendre Tâne Tina'i.

En règle générale, les habitants des maisonnées 42, 43, 44 n'invitent personne et ne sont jamais invités. Le ménage Tâne Tina'i maintient en revanche des relations avec Fa'a'iri, la mère adoptive de Tâne, et son mari Siki Tehina et aussi avec le grand-père de Tina'i d'Avatoru chez qui elle a été élevée. Il existe toujours quelques relations entre Maue Potini et son mari Maire et Te Konea, mère adoptive de Maue, et du premier enfant du couple mais elles ne sont pas très fréquentes depuis que Maue « est retournée vers le 'āti Marere ». Cette absence de relations « électives » ne signifie pas isolement. Bon charpentier « de maison et de bateau » (*tamuta fare e tamuta kau*) Tânenui travaille souvent pour le compte d'autres habitants du village. Son prestige n'a cessé de croître au cours de mon séjour et il faisait partie des gens dont l'avis comptait, en attendant d'être au nombre des « personnes respectées ». Son gendre Tâne encore trop jeune pour jouer quelque rôle dépend, pour l'instant, de son beau-père. Tânenui semble aussi exercer une grande influence sur Raihau Teupiko. En contraste, 'Aua Tupahiroa est une personnalité sociale. Un physique épais, presque brutal, les épaules pendantes un peu avancées, le visage massif, les mâchoires lourdes, un air qui, lors des discussions, semble rogue mais qui ne traduit que l'attention soutenue, 'Aua Tupahiroa en sa qualité de *tavana Piti* a de tout temps joué un rôle décisif de conciliation notamment dans ces « pires » conflits que sont les conflits fonciers. La résolution des litiges se passe généralement chez lui sans témoin, néanmoins il est possible d'estimer qu'il parvient à régler huit affaires sur dix, à condition toutefois que les parties soient « originaires » de Rangiroa et qu'il les connaisse assez pour faire peser sur eux sa personnalité. N'invitant pratiquement jamais les membres de l'enceinte résidentielle à l'exception de sa sœur Merenul mère adoptive de sa fille Maui, il reçoit fréquemment des gens de l'extérieur notamment son « cousin » Ruben Tepehu et son frère Maxime. Ce dernier dans le sillage de son frère aîné participe à des discussions

d'importance. Parvenu à un âge où la réussite individuelle et sociale s'exprime par l'influence que l'on exerce, Maxime aspire à jouer un rôle. Malheureusement les circonstances s'y prêtent mal et il lui est difficile d'avoir beaucoup de poids dans son quartier Hoara où déjà se trouvent des personnalités aussi affirmées que Tuarue Haoa, ou son voisin Matua Teivao dont l'autorité est toute naturelle ou encore de l'autre côté de la cour sa propre sœur adoptive *Māmā* Teipo, personne à tous égards remarquable. Après la mort de Tuheitaina, le frère utérin des Tupahiroa, sa veuve Fatiarau venait souvent dans l'enceinte résidentielle où elle avait surtout affaire à Matatini, métayer d'une partie des terres de son mari. Cependant par la même occasion, Fatiarau dans la position précaire « d'étrangère », ne manquait jamais de s'arrêter chez 'Aua, et par là indirectement de s'assurer de l'appui et de la protection de son beau-frère (*tao'ete tâne*). Les quelques opposants politiques de 'Aua qui se trouvent de ce fait hors de sa sphère d'influence, s'accordent à reconnaître sa sagesse et sa grande autorité.

Il y a peu à dire sur les maisons 41 et 44. Les occupants de la première se trouvent dans l'orbite de 'Aua. Le pittoresque Rouru est toujours resté plus ou moins marginal, et en 1965 il a décidé avec Anie de « sortir » de l'enceinte Tupahiroa. Rouru a fourni l'explication logique en disant qu'il est sorti parce qu'ils étaient trop nombreux dans le *'āua fare*. En fait, cette sortie était consécutive à une brouille causée par une coucherie entre *taure'are'a* non apparentés de l'enceinte résidentielle. Cette affaire bien que n'étant pas incestueuse a échauffé les esprits, ce qui a achevé de décider Anie à déménager. Tehina Tetoea (M.84) finalement a donné au ménage l'autorisation de s'installer sur l'une de ses terres derrière l'infirmerie, et Rouru a construit son *fare niau* au milieu des anciennes fosses à culture.

Matatini et sa femme ont la réputation d'être économes, « avares » accusent les envieux. Au cours de mon séjour, Matatini ayant décidé de construire une grande maison, tout le *utuafare* (maisonnée) a vécu le plus possible en autarcie. La mère cuisait elle-même le pain et, à tour de rôle, les fils étaient chargés de pourvoir au ravitaillement en poisson afin d'éviter toute sortie de numéraire. Les revenus du tourisme ont été intégralement versés à la mère « gardienne de l'argent ». Les achats inévitables de nourriture ou de vêtements étaient payés par les colliers de coquillages. Ce tour de force a impressionné nombre d'habitants qui ont souligné l'avantage d'être économe, de vivre sans excès « à la manière polynésienne », et surtout « de travailler tous ensemble » dans la maisonnée en obéissant au père. Toutes ces conditions, remarquait un interlocuteur désabusé, sont rarement réunies et « peu d'hommes peuvent comme Matatini compter sur trois garçons robustes et travailleurs ».

Récemment, à partir de 1964, les hommes de l'enceinte résidentielle c'est-à-dire essentiellement 'Aua, Matatini, Naea Tu'uhia (mari de Merenui) et Tānenui Tepehu, entraînant derrière eux leurs « dépendants » fils, gendres... ont entrepris à une échelle assez grande la pêche, préparation et salage des poissons *utura*. Pour la première fois, les perspectives sérieuses de gains ont eu raison de cette sorte de volonté d'autonomie absolue que les chefs des maisonnées ou ménages de l'enceinte paraissaient vouloir sauvegarder à tout prix. Ceci est d'autant plus remarquable que pour le reste, l'absence de coopération économique entre les frères et les cousins de l'enceinte est à peu près totale. Lorsque Matatini

a construit sa maison avec ses fils, 'Aua ne l'a aidé qu'une journée pour le coulage du sous-bassement. Tânenui pourtant charpentier de métier et vivant à quelques mètres n'a pas prêté la main. De même lorsque 'Aua a entrepris la construction de sa nouvelle maison, il n'a été aidé que par son gendre et son fils aîné Pa'i.

En revanche s'il n'y a pas de cohésion entre les frères, les femmes travaillent souvent ensemble pour la fabrication des colliers de coquillages. La femme de 'Aua travaille pour elle-même et va chercher les coquillages de l'autre côté de la passe, ses filles Noemi (M.7), Tepou et Maui l'accompagnent quelquefois et l'aident à ramasser les coquillages à côté des sites exploités par Kaua Tevaria (M.4) et Mâmâ Teura (M.33). Lors de l'absence des maris, Merenui s'associe aux femmes de Matatini et de Tânenui et le groupe confectionne des colliers pour le compte du commerçant Tahuu Richmond (M.35). Ce dernier fournit les coquillages et les bénéfiques sont divisés en deux parties égales entre lui-même et le groupe d'ouvrières. Lors de ces associations, Averina (femme de Tânenui) faisait la cuisine pour les trois maisonnées. Cette organisation se dissout pendant les périodes où les maris se trouvent au village.

### 3. - LES DESCENDANTS DE MA'AVE A TEPEHU.

Ma'ave a Tepehu, né à Tiputa, a longtemps vécu à Tikehau d'où était originaire sa femme Tera'ivahine. Leurs deux filles aînées Temata'i et Tahu y sont nées. Les quatre enfants suivants : Teroro, Maihea, Rakura et Huri (F.M.F.M.) sont nés à Tiputa. La fille aînée Temata'i a toujours vécu à Tikehau et y a laissé une très nombreuse descendance. Tahu, mariée avec Matauiria Bellais de Kaukura, morte ainsi que ce dernier à Tikehau où ils vécurent toute leur existence d'adultes, est à l'origine des Bellais. La troisième Teroro était mariée avec Taia a Piritua a Noia né à Tiputa. Maihea, le quatrième, sans enfant de sa première femme Ha'amoura a Pa'i, a épousé ensuite Raroata Toriki fille du très connu Tauripi Toriki et tous deux sont à l'origine de l'une des branches des Tepehu de Tiputa. Rakura était la femme de Domeniko a Rehua du 'âti Hoara. Huri est mort enfant.

Les affiliations religieuses appellent quelques commentaires. Ma'ave a pratiquement été élevé par un missionnaire catholique dont il a pris la religion. Néanmoins marié avec une sanito et ayant au début de son union vécu à Tikehau dans la famille de cette dernière, ses enfants ont été sanito. Les changements de religion de Maihea et de Rakura devenus catholiques ont été l'une des conditions de leur mariage. Je n'ai pas de renseignements sur la raison du changement de religion de Huri qui, selon toute vraisemblance donné en adoption, a été adopté par des catholiques. Il en résulte que les descendants biologiques ou adoptifs de Temata'i, Tahu et Teroro a Tepehu sont sanitos tandis que ceux de Maihea sont catholiques comme Raroata, l'épouse de ce dernier.

#### « LES BELLAIS DE TIKEHAU ».

Tahu et Matauiria Bellais ont eu cinq enfants, tous nés à Tikehau à l'exception de Teri'i Bellais (M.27). L'aîné Manari'i Bellais marié avec une femme de Hao a eu également cinq enfants : son aîné né à Amanu y réside toujours, la seconde née comme les autres frères et sœurs à

Tikehau a été adoptée à Hao par un frère de sa mère. Les trois derniers habitent Tikehau. Moehau, le deuxième fils, né à Tikehau en 1904 et mort à Tiputa en 1958, était le mari de Te Konea Makitua du 'âti Fariua née à Hikueru et morte à Tiputa dont elle était originaire (elle est la sœur de Tarurangi Makitua — M.32). Ce couple eut quatre enfants : une fille Teroro suivie de trois fils Teura, Matauiria et Mahiri, tous nés à Tiputa et tous mariés. Les trois premiers vivent à Papeete, le dernier : Mahiri Bellais fils adoptif de Teri'i Bellais, frère de son père, vit avec son père adoptif à Tiputa (M.25). Le troisième fils de Tahu : Tuarae est à Papeete mais ses trois enfants mariés sont restés à Tikehau. Le quatrième est Teri'i Bellais déjà cité dont je vais parler et il n'y a rien à dire sur Ruita Bellais la seule fille de Tahu, mariée sans enfant à Tikehau. Ainsi, les Bellais sont beaucoup plus largement représentés à Tikehau qu'à Rangiroa ce qui explique que bien qu'affiliés au 'âti Fariua de cet atoll (doublement affilié par son père et sa mère dans le cas de Mahiri Bellais) ils n'en sont pas moins considérés comme des « gens de Tikehau ». Seules les adoptions rendent compte de la présence à Tiputa de Teri'i et de Mahiri Bellais.

**LA DESCENDANCE ADOPTIVE DE TAIA PIRITUA A NOIA : LES BELLAIS DE TIPUTA ET PIRITUA VANA'A A TO'OMARU.**

Les seuls Bellais élevés à Tiputa : Moehau et Teri'i ont été tous deux adoptés, le premier par Taia a Piritua a Noia, mari de Teroro sœur de sa mère (Tahu), le second par Tânenui Tepehu le père de Tânenui Tepehu de l'enceinte Tupahiroa qui était le jeune frère de Ma'ave, son grand-père maternel. Taia a Piritua a Noia père adoptif d'un neveu de sa femme avait également adopté de son côté le fils d'un de ses frères ou sœur : Hamau Vana'a a Piritua. Comme on le verra plus loin, cette circonstance explique la résidence actuelle des Bellais et de Piritua To'omaru.

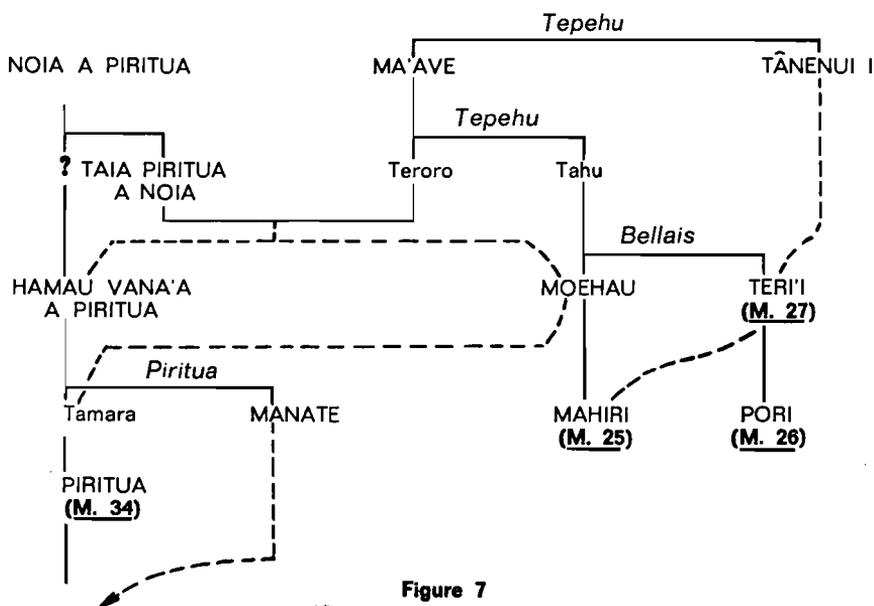


Figure 7

*Teri'i et Mahiri Bellais (maisons 27 et 25).*

Vers les années 1935, Teri'i né à Fa'a'a (Tahiti), élevé à Tiputa par Tânenui à Tepehu, après avoir vécu à Tikehau avec une femme de cet atoll puis s'être marié à Avatoru avec Vahine une femme originaire de Tubuai (Australes), vint s'installer à Tiputa chez son frère Moehau dont il avait avec sa première femme Rena de Tikehau adopté le dernier fils : Mahiri. De son côté Vahine précédemment mariée avec Rua Tairanu d'Avatoru avait adopté la fille de ce dernier Tepoe Tairanu actuellement l'épouse de Kaua Tevaria (M.4). Lorsque Vahine et Rua se séparèrent, Tepoe suivit son père. Teri'i et Vahine ont eu deux enfants : une fille décédée et un fils Pori (M.26). Il n'existe aucun lien affectif ou autre entre Mahiri et Tepoe, pas plus qu'entre Tepoe et les autres enfants adoptifs de Vahine et de Teri'i dont je vais parler. Selon Tepoe « ce sont des étrangers puisque nous n'avons pas été élevés ensemble ».

Teri'i avait adopté Mahiri alors qu'il vivait à Tikehau avec sa première femme. Lorsqu'ils se sont séparés, il a gardé l'enfant âgé de quelques années, et dès qu'il a connu Vahine, cette dernière est « devenue » la nouvelle mère adoptive de Mahiri. Aussi, « par reconnaissance » dès qu'ils furent mariés, Teri'i adopta deux petites filles du « côté de sa femme », ce furent Miriama et Terama'i filles de Tetuaoro, sœur de Vahine et de Tetua'uranui Tetoea. Terama'i est revenue depuis peu au village avec un nouveau conjoint : Mauna Manamana fils de Temere Manamana (M.13). Le jeune couple après avoir vécu quelques mois entre les trois maisonnées de ce dernier, de Teri'i et de Tiahani Teuira (M.54) frère aîné germain du père de Terama'i, s'est installé dans l'ancienne maison 55 de Tiahani.

Il y a quelques années Mahiri ayant fondé sa propre famille et Miriama et Terama'i « étant devenues des femmes », il a adopté deux de leurs enfants : Thierry et Apero, « un de chacune pour recommencer à nouveau une famille *fa'a'amu* » (adoptive). Ces enfants étaient d'ailleurs nés dans le *'âua fare* et « Vahine s'en occupait davantage que les jeunes mères encore *taure'are'a* ».

Vahine est morte en 1964 et Pori que l'on soignait depuis presque deux années pour un « *ma'i tupapa'u* » lit. maladie (causée par des) fantômes a dû être hospitalisé. Avant son hospitalisation, Pori prenait tous ses repas chez son père et sa jeune compagne s'occupait des deux maisonnées. Depuis Teri'i vit chez Mahiri et Evelyne, la femme de ce dernier, a pris en charge Thierry et Apero les deux petits enfants adoptifs.

La mort de Vahine a impressionné beaucoup de personnes car à cette occasion s'est manifesté un *kaha*. Le *kaha* apparait la nuit sous la forme d'une boule de lumière bleuâtre traçant une lente trajectoire à quelques mètres au-dessus du faite des cocotiers. Le *kaha* est un « signe » (*tâpa'o*) dont l'apparition signale la survenance ou l'imminence d'un événement important pour les membres d'un *'âti* donné... Quoi qu'il en soit Vahine a vu le *kaha* et est morte quelques heures après.

Depuis le début de 1965, l'enceinte résidentielle des Bellais fonctionne comme une seule maisonnée sous la responsabilité de Mahiri et de sa femme Evelyne Terupe, tahitienne du district de Papara, de religion protestante. Le ménage sans enfant a, en 1957, adopté une petite fille : Victorine To'omaru, parente éloignée de Mahiri, puisque « c'est une To'omaru comme Piritua et comme Elastic *feti'i* du côté de (l'atoll de) Hao ». Auparavant Evelyne avait vainement essayé d'adopter d'abord le

fils d'une de ses sœurs puis le fils d'un de ses frères. Elastic, le *feti'i* de Mahiri par la famille de sa mère originaire de Hao, est un commerçant au trois quart chinois qui, désirant s'installer à Papeete, a quitté l'atoll début 1965. Mahiri s'occupe de ses intérêts et de la liquidation de ses affaires.

Physiquement Mahiri rassemble à Teri'i avec la silhouette lourde caractéristique des Bellais qui permet de les reconnaître aussi bien à Tikehau que sur le quai de Papeete lors des arrivées ou des départs des goëlettes. Mahiri du niveau du brevet élémentaire, cultivé, l'un des rares habitants du village auquel il arrive de lire, a beaucoup d'influence et est considéré comme l'une des « têtes » du village. Sa prise de position politique le sépare toutefois d'un certain nombre de personnes en particulier des Tupahiroa et des Marere pourtant « alliés des Bellais » selon l'expression de Daniel Marere. Ce qu'il perd auprès de ses adversaires d'âge mûr, il le regagne auprès des éléments jeunes du village. Comme He'enui Paiea, il consacre beaucoup de temps à l'équipe sportive de Tiputa arbitrant ordinairement les matches disputés dans le village et accompagnant les footballeurs au cours des rares déplacements. Mahiri est considéré comme un spécialiste de la pêche au *tiane'e*, poisson apprécié du genre barracuda qui, en mars, se prend à la ligne de fond dans la passe. Alors que de nombreux pêcheurs considèrent que vingt prises constituent une très bonne pêche, il arrive souvent à Mahiri d'en obtenir deux fois autant.

Mahiri, maintenant qu'il est le représentant des Bellais, reçoit beaucoup de *feti'i* de Tikehau et sa maison commence à être considérée comme une maison de famille. De plus en plus souvent, sa sœur aînée Teroro et le deuxième frère Kahura viennent de Papeete « en vacances » à Tiputa. Je n'y ai jamais vu le troisième Mataura.

#### *Piritua Vana'a a To'omaru (maison 34).*

J'ai déjà parlé de Piritua et notamment de la double fugue suivant « l'enlèvement », perpétré de concert avec Temere Richmond (M.11), de deux des filles de Mahuru Tetoka (M.53). Au retour, Piritua après être allé quelques temps chez Temere Manamana le père adoptif de son cousin et grand ami de Temere Richmond, s'est installé avec sa femme Ruru chez Hamau Vana'a son grand-père maternel. Actuellement les conditions ont bien changé, Piritua travaille quasi exclusivement avec son beau-père Mahuru et, depuis la mort de sa mère Tamara assume les responsabilités familiales. (Son père Hetura To'omaru, toujours vivant à Papeete, n'a aucun titre restant en dépit de son mariage légitime avec Tamara « un étranger de Hao »). La gestion des affaires familiales n'est pas simple, et l'adoption de leur grand-père maternel Hamau Vana'a a Piritua par Taia Noia a Piritua, vaut aux frères et sœurs To'omaru d'éternels ennuis avec une proche parente de Taia résidant à Avatoru, connue dans les Tuamotu de l'Ouest comme une redoutable « *vahine pe'ape'a fenua* » « femme à histoires foncières ». Poussée par son mari chinois, « elle revendiquerait si elle le pouvait jusqu'à la maison de famille » (M.34).

Tamara, la mère de Piritua a un frère, Manate, établi à Papeete. Piritua, l'aîné des six enfants de Tamara, est suivi de quatre frères : Hiti Nui (M.90), Manate, Amanu, Hamiri et d'une sœur : Tehipo qui avec son frère Hamiri habite Papeete chez le père. Hiti Nui est le mari de Tahirihiri Haoa fille de Tuarue Haoa (M. 72). Manate est à Arutua, quant à Ama-

nu un peu malade, ordinairement à Tahiti, il a passé toute l'année 1964 chez Piritua. Depuis son mariage, Hiti Nui travaille surtout avec son beau-père et Polo Mati, mari d'une sœur de sa femme. L'exploitation des terres « communes » de Tamara est curieuse — et donne l'impression d'une singulière confusion, sauf lorsque les frères parviennent à s'entendre et à se rendre ensemble au secteur.

Piritua et son épouse ont sept enfants. Le second fils Heimanu a été adopté par Mahuru Tetoka père de cette dernière et la sixième, Agnès par Manate, le frère de la mère de Piritua. Généralement il se trouve beaucoup de monde chez Piritua. Son frère Amanu se partage entre Papeete et Tiputa, et son père accompagné des deux derniers enfants : Hamiri et Tehipo, y vient régulièrement. Hiti Nui y a habité et y mange quelquefois. De la même manière que Piritua et Ruru se trouvent souvent chez Mahuru Tetoka, les nombreux enfants de ce dernier viennent chez Piritua.

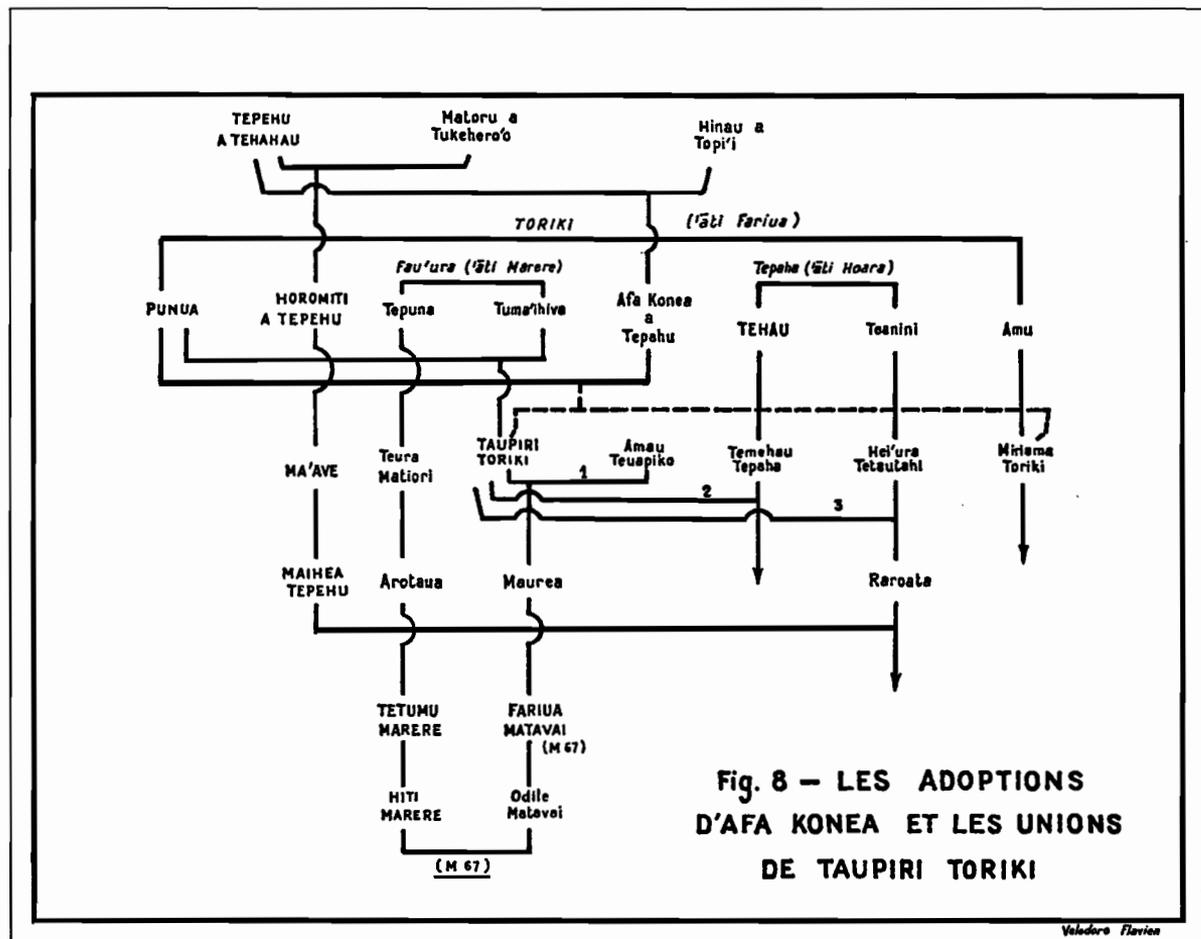
La maison 34 regardée comme la maison de famille des To'omaru, appartient à la mère de Tamara et au frère de cette dernière Manate. L'adoption de Tamara par Moehau Bellais n'a pas eu d'effets sur les patrimoines puisque Tamara et Manate tiennent tous deux leurs droits de leur père biologique, fils adoptif de Taia Noia a Piritua. Manate, pour ce qui est de ses droits sur la maison, s'en remet entièrement à Piritua qui, dans la mesure où ses décisions n'affectent pas la consistance du patrimoine, agit comme il l'entend, donnant par exemple de son propre chef l'autorisation à *Mâmâ* Teura et à Elastic To'omaru de construire dans l'enceinte résidentielle.

Manate, l'oncle paternel de Piritua, est veuf de Tutu Marere de ce 'âti, sœur de Daniel et de Potini Marere (M. 22 et 21). Pour adopter Agnès alors âgée de deux mois, il avait écrit à Piritua qui s'était déplacé lui-même pour lui remettre le bébé. Néanmoins, si les « droits d'Agnès » se trouvent ainsi « renforcés », Piritua ne se considère pas propriétaire et a été très heureux de racheter pour 40.000 francs CP les deux bungalows construits par Elastic, bungalows qu'il louait en 1965 à Tahuhu Richmond.

#### **4. - LES TEPEHU ISSUS DE MAIHEA ET LA DESCENDANCE ADOPTIVE DE AFA KONEA A TEPEHU.**

Les Tepehu issus de Maihea Tepehu et de Raroata Toriki sont affiliés à la fois au 'âti Marere par leur aïeule Tumaihiva a Fau'ura, au 'âti Fariua par le conjoint de cette dernière Punua a Toriki et aussi au 'âti Hoara par Hei'ura a Tetautahi la mère de Raroata. L'adoption de Taupiri Toriki, fils de Punua Toriki et de Tumaihiva a Fau'ura par Afa Konea a Tepehu deuxième femme de Punua, a engendré une très grande confusion et personne ne sait plus qui était la mère biologique de Taupiri à Tiputa. C'est dans l'atoll voisin de Tikehau que j'ai eu l'explication : Afa Konea elle-même sans postérité adopta le fils de son mari et également une de ses nièces : Miriama fille de sa sœur Amu. Il est nécessaire de recourir à un nouveau diagramme.

Ce diagramme fait ressortir les alliances entre les membres des différents 'âti Fariua, Marere et Hoara. Je veux ici traiter des Tepehu nés de Maihea Tepehu et de Raroata Toriki ainsi que de Tiho Harrys adopté



par Tepoanoano sœur utérine de Raroata Toriki que les « Tepehu » considèrent comme un frère aîné. Auparavant, je parlerai très brièvement des Taimana.

**LES « TAIMANA », TARURANGI MAKITUA (maison 32) TAHATERA ET KAKE TAIMANA (maisons 61 et 52)<sup>3</sup>.**

La « branche » Taimana est issue de Amu Toriki et de sa fille Miriama, sœur adoptive de Taupiri Toriki. Il a déjà été question à propos de son fils Mahiri Bellais de sa mère Konea Makitua. Tarurangi, sœur de cette dernière, vit avec le vieux Iriamu Paiea (M.32) frère du père de He'enui Paiea (M.12). Tahatera Taimana leur proche parente « deuxième sang » *piti tóto* est la veuve de Ro'o Tahiri du 'áti Marere, autrefois marié avec Hai Papata et père adoptif de Potini Marere (M.21). Propriétaire de deux maisons jumelées, Tahatera loue le premier bâtiment faisant face au lagon au Club Méditerranée, et vit dans le second qui est devenu l'un des centres d'animation du village, où se réunit souvent une joyeuse assemblée de vieilles personnes encouronnées de fleurs qui — les vieillards dormant peu — chantent et jouent de la guitare jusqu'à une heure avancée de la nuit. La vieille dame élève deux de ses petits-enfants qu'elle a adoptés après le divorce de son fils. Le fils de son frère : Kake Taimana récemment revenu à Tiputa a d'abord habité chez Tihiva Autai, père du père de sa femme (M.51), avant de s'installer pour des raisons de commodités chez Tiho Harrys (M.52) voisin immédiat et ami de ce dernier.

**LES « TEPEHU » ET TIHO HARRYS (maison 52), RUBEN ET PUNUA TEPEHU.**

Les « Tepehu » : Peni, Ruben, Manate, Punua, Benoit, Ma'ave, Maro et Tumaihiva, la dernière et seule femme, sont nés de Raroata, la fille unique de Taupiri Toriki, et de sa deuxième femme légitime : Hei'ura Tetautahi du 'áti Hoara. Mariée précédemment, Hei'ura avait eu une fille Tepoanoano. Lorsque Taupiri Toriki épousa Hei'ura, Tepoanoano était encore en bas-âge et Taupiri tint à l'adopter la « considérant comme sa fille ». A son tour, sa propre fille Raroata regarda Tepoanoano comme sa sœur aînée. Tepoanoano partit à Katiu et vécut quelques temps avec un « Harrys » de cet atoll, sans enfant elle adopta Tiho Harrys un « proche parent » (Je n'ai pas d'autre précision) de celui-ci et à la suite de circonstances que j'ignore revint à Tiputa, logeant dans la maison 52 qu'occupait également Raroata et son mari Maihea Tepehu. Il en résulte que Tiho Harrys fut élevé avec les enfants de ces derniers qui, plus jeunes, le regardent comme leur « frère aîné » (*matahiapo*). Par la suite de nombreuses adoptions intervinrent entre les « Tepehu » et Tiho.

Tiho Harrys adopta Ioane, le fils d'une première union de Peni, puis quelques années plus tard Tepoanoano, fille de Tumaihiva. Peni vécut ensuite avec Hélène Teiho, la sœur de Marcelle Teiho, femme de Potini Marere (M.21), actuellement à Papeete où elle est mariée avec Teahu Paitia, natif de Tiputa. Leur fils se trouve à Nouméa. Peni et son frère Ma'ave sont à Tahiti dans un centre hospitalier. Des autres frères et sœurs, seuls Ruben et Punua résident à Tiputa. Manate, Benoit et Tumai-

---

3. Cadre C, diagramme de référence du 'áti Fariua.

hiva sont installés à Papeete. Maro adopté à Tahiti vit chez sa femme à Punaauia. Il est considéré comme « perdu ». En contraste, Manate, Benoît et Tumaihiva qui conservent des relations avec Rangiroa y reviennent régulièrement. Le départ de Tumaihiva et de son mari Tahua Maruhi est récent ; en 1960, ils se trouvaient au village, habitant avec la mère Raroata dans la maison de famille 52 occupée par Tiho Harrys. La même année, Benoît était aussi à Rangiroa, logé chez Ruben. C'est à la mort de Raroata que Tumaihiva et son mari décidèrent de partir à Papeete, « laissant derrière eux leurs trois enfants » (le quatrième est né à Papeete) : Alfred à Ruben, Tepoanoano à Tiho et « afin de ne pas faire de jaloux » un autre fils à Te Maruhi d'Avatoru, père de Tahua et de Pehia Maruhi (M.78). Benoît de son côté a rejoint Tahiti. Ruben est le père adoptif des deux enfants de Benoît. Récemment, il a à nouveau adopté le fils aîné de sa « fille » Faustine et un jeune enfant : Louison Mati, fils de Polo Mati et de Ahura Haoa (M.73), fille de Tuarue Haoa. Il existe une relation de parenté par le 'âti Hoara entre Ruben et Ahura, mais elle n'est pas pertinente et l'adoption a été faite en témoignage d'affection pour le ménage : Ruben apprécie beaucoup Polo pourtant plus jeune que lui qui est un personnage très vivant, quelquefois gros buveur, mais cela est transitoire ; « de nombreux polynésiens (*ta'ata ma'ohi*) — comme moi », m'expliquait Ruben « après avoir aimé boire doivent s'arrêter, un peu parce que tout n'a qu'une époque (*tau*), un peu parce qu'ils éprouvent une sorte de désaffection (*fiu*) et aussi sans doute parce qu'il est préférable d'agir ainsi ». Manate très liée à Punua lui a donné son fils aîné Peni en adoption ; c'est l'un des très rares cas en cette matière où l'initiative vient du père biologique. Manate a offert son fils à Punua « par affection parce que ce dernier n'avait pas d'enfant ». Il est curieux de constater que bien que les relations entre les Tepehu résidents soient excellentes il y a très peu de rapports entre eux ; le lien est surtout le fait des enfants adoptifs. Pour Tiho Harrys, seule Tepoanoano, jeune fille retirée et timide vit réellement chez son père adoptif, Ioane est plutôt chez Ruben avec lequel il travaille. Ruben de son côté lors des absences de Punua accueille Peni, le fils adoptif de ce dernier. Tiho Harrys vit de la pêche et est lié à Punua ainsi qu'à son voisin Tihiva Autal. En ce qui concerne les relations avec les frères et sœur absents, Punua serait davantage « proche » de Manate tandis que Ruben de son côté est plus « proche » de Benoît et de Tumaihiva. Ces affinités particulières sont à la fois la cause et la conséquence des adoptions et des partages des responsabilités économiques entre les trois maisonnées des Tepehu résidents.

#### *PUNUA TEPEHU (maison 48).*

Punua Tepehu vit d'une manière très autonome de coprah et de pêche avec quelques revenus tirés du tourisme. Contrairement à son frère Ruben, il ne joue aucun rôle dans le village. Ses seules relations régulières sont avec Tiho Harrys et s'expliquent en partie par le fait que Tiho et lui sont tous deux pêcheurs. Tiho pratique la pêche en pirogue au-dessus du lieu dit « *Te mata o te Vahine* » et est considéré comme un excellent pêcheur de '*o'iri* (poisson de genre *Baliste*). Punua, outre cette pêche, pratique également celle aux *utura* et en 1964 et 1965 travaillait régulièrement pour le commerçant Aming. La femme de Punua, « Morin », née à Taha'a, élevée à Tahiti, est considérée comme « demie »

(*afa popa'a*) : sèche, un visage régulier maigre et étroit, qui garde la structure presque concave du profil maori mais, en diminuant la largeur, le fait paraître osseux avec une avancée un peu exagérée du menton et des yeux plus rapprochés. Pourtant tout en étant « demie de Tahiti », Morin, parente des Bellais, estime être tout de même originaire de Rangiroa et « avoir le droit de s'y trouver aussi bien que tout le monde ».

*RUBEN TEPEHU (maison 20).*

Il y aurait trop à dire sur Ruben Tepehu. Cet homme généreux qui force le respect, maîtrise toutes les connaissances anciennes et nouvelles concernant l'atoll, le lagon et l'océan. C'est, je crois, la seule personne au village avec Tihiva Autai qui sache tresser les cordes de fibres de coco appelées *nape* ou encore qui soit capable, à partir de l'écorce du *roa*, de fabriquer un fil de pêche comme le faisaient les ancêtres. Pour ce qui est des plantes et de leur usage, son savoir égale presque celui de Tihiva et, lorsqu'il le veut, c'est un merveilleux pêcheur capable, en fonction des phases de la lune et des données météorologiques, de prévoir les mouvements des poissons. Ruben, de son nom de mariage *Tiare tâne*, est marié avec *Tiare vahine*, de son vrai nom Tsio Revatua, une douce vieille dame de Raiatea, autrefois protestante qui « a tourné » catholique le jour de son mariage. Le ménage est sans enfant mais l'effectif de la maisonnée n'en est pas moins élevé avec ses enfants adoptifs dont Faustine et son compagnon Huri Ngatata, Alfred, fils de Tumaihiva. En outre Ioane et Polo Mati, dont j'ai parlé, s'y trouvent souvent. Les échanges de nourriture sont réguliers avec les voisins du 'âti Marere Potini et Daniel Marere et aussi Manua Teivao (M.18). Il n'y a pas d'échanges de nourriture entre Ruben et Polo Mati, d'une part parce que Polo habite trop loin, mais surtout parce qu'il est plus jeune. En revanche, il est normal que Ahura, la femme de Polo, se déplace pour apporter quelques portions d'un plat spécial. S'il n'offre pas de nourriture, Ruben invite le ménage à toute occasion et Polo, pêcheur de tortues, réserve toujours « la première part pour Ruben ». Lors des fêtes familiales, Ruben invite son cousin 'Aua Tupahiroa. Une forte amitié renforcée par l'estime existe entre les deux hommes. Peut-être deux fois par an, Ruben prépare un grand repas et fait une invitation officielle à laquelle se retrouvent toutes les personnes dont il est question, mais je n'y ai jamais vu Punua ou Tiho Harrys.

*Faustine Tepehu et Huri Ngatata (maison 20), la vieille Tepuna Moehau (maison 29).*

Faustine vit avec Huri Ngatata, lequel par sa grand-mère et mère adoptive Tepuna Moehau, se rattache aux Teuapiko. Tepuna a adopté Huri et le demi-frère de ce dernier Moehau. En 1965, Tepuna vivait avec Moehau et Tekuranui, le fils aîné de Huri et de Faustine qu'elle avait tenu à adopter. Le jeune ménage venait souvent manger chez elle mais apportait sa nourriture ce qui, se pratiquant de jeune à vieux, implique au moins partiellement une prise en charge des seconds par les premiers. Début 1966, j'ai appris par une lettre que Moehau venait de prendre pour femme Maui Tupahiroa, la fille de 'Aua Tupahiroa et de s'installer avec elle chez Tepuna. Cette union entre des *feti'i maha u'i*, lit. : « parents à la quatrième génération (par rapports à un ancêtre souche) » a dû créer des difficultés puisque Ruben n'était pas d'accord au sujet du mariage de

Faustine et de Huri qui, eux, étaient des « *feti'i pae u'i* » plus éloignés, parents à la cinquième génération. Profitant d'un séjour de Ruben à Papeete, les deux jeunes gens s'étaient, suivant l'usage, enfuis au secteur puis sont « retournés » chez Tepuna Moehau. Revenu de Papeete et forcé d'accepter ce qui était accompli, Ruben est allé chercher le jeune couple et l'a ramené chez lui afin « qu'il ne traîne pas ailleurs comme cela se fait dans de pareils cas ».

## II. - LES DESCENDANTS DE PUTA'A

Généalogiquement affiliés au '*âti* Fariua, les descendants de Puta'a se rattachent plus directement au '*âti* Tetua d'Avatoru (d'ailleurs issu du même '*âti* Fariua).

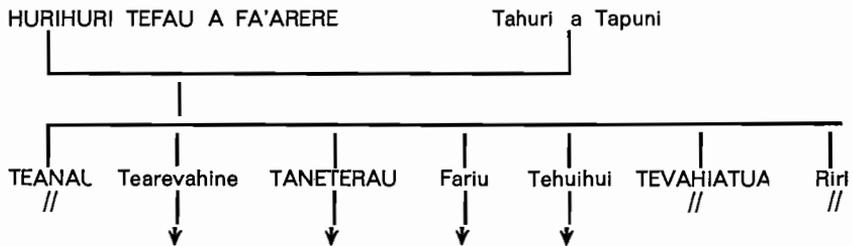


Figure 9

Le diagramme appelle quelques commentaires. Yong Wong Gabriel, le gendre de 'Aua Tupahiroa (M.40), malgré son nom chinois, est un descendant à la troisième génération de Teahiatu a Fa'arere, sœur de Hurihuri Tefau a Fa'arere. Hurihuri Tefau né à Avatoru a épousé en 1853 Tahuri a Tapuni laquelle, née dans le même village en 1830, était la fille de Tapuni a Moe né à Tae'o'o, dans l'Ouest de Rangiroa, affilié aux '*âti* Mota'i et Fariua et de Teovi a Tefau dite Tevahinetua née à Niau mais affiliée au '*âti* Roa de Tivaru. Teanau a Fa'arere, le fils aîné né à Avatoru en 1852, s'est marié à Marokau en 1871 avec Tekare a Tepava, originaire d'Avatoru où les Tepava sont nombreux. Le ménage n'a pas laissé de descendance. Tearevahine née à Avatoru en 1855 était mariée avec Tania a Autai de Borabora. L'un de leur fils Tihiva Autai est au village (M.51). Je ne parlerai pas ici des Papata nés de Tevahinenuihau qui seront présentés avec le quartier Hoara. Quant aux « Tehina » nés de Tiahina et de Nui Tehina du '*âti* Marere, ils ont été étudiés avec ce '*âti*. Taneterau marié avec Tepongi, une femme d'Avatoru, a eu six enfants installés avec leur propre descendance à Takaroa. Seul l'un d'eux Numia est à Avatoru. Il va être longuement question des Tetoea issus de Fariu par sa fille Tepoe a Matohi ainsi que des descendants de Tehuihui. Les deux derniers Fa'arere sont décédés sans postérité.

## 1. - LES DESCENDANTS DE TEAREVAHINE A FA'ARERE'

Les descendants directs de Tearevahine et de Tahani a Autai sont nombreux, issus de ses huit enfants ayant laissé une descendance : Maui, Teata, Fa'inau, Maruia, Vahinenuihau, Tihiva, Firipa, Teuira (F.F.F. F.F.M.M.M.). Les deux derniers : Ra'i une fille et Tautu un garçon sont morts très jeunes. A l'exception de l'aînée Maui, les enfants de Tearevahine sont nés à Avatoru. En revanche, parmi les vingt-quatre petits-enfants, plusieurs sont nés à Tiputa, un à Raiatea et six autres ailleurs aux Tuamotu (Makatea, Taenga, Niau). Je présente brièvement les frères et sœurs Autai avant de parler plus longuement du vieux Tihiva.

Maui Autai, née à Kaukura, morte à Hao, a eu deux filles, l'une mariée à Makatea, la seconde à Kaukura. Le fils de la première, né à Makatea, est revenu à Avatoru, les trois fils de la seconde se trouvent à Takaroa. Teata Autai née et morte à Avatoru, s'est mariée deux fois, d'abord avec un homme de Taenga où se trouvent toujours certains des enfants du premier lit, ensuite avec un homme de Niau dont elle a eu une fille Tiahina a Teata qui épousa Nui Tehina du 'âti Marere. Tiahina est la mère de Siki et Tâne Tehina (M. 17 et 36). La troisième fille Fa'inau, morte à Papeete, vécut à Rarotonga avec un homme de Manihiki ; sa fille de même nom est mariée à Borabora avec un paumotu de Makemo. Mariua Autai a vécu à Avatoru avec Fariua a Mohi, originaire de Tikehau, avant d'épouser Ioane Tepava d'Avatoru. Du premier avec lequel elle habitait Niau, elle a eu Tearo, née en 1906. Tearo vivant à Papeete a eu trois maris, le dernier avec lequel elle s'est mariée légalement est Hiti Teri'i a Tehei dit Teofiro du 'âti Hoara, père de Perenate Tehei (M. 69). Mariua et son second mari eurent trois enfants dont la troisième Roro, décédée, était la première femme de Tânenui Pepehu (M.42), mère de Tina'i (M.45). La cinquième fille de Tearevahine et de Tahania a Autai, Tevahinenuihau, mariée avec deux frères « Papata » est la mère de Mâmâ Teipo et de sa sœur Rotina dont il va être question avec le 'âti Mota'i. Le vieux Tihiva vient après ainsi que les quatre derniers enfants dont deux morts sans descendance ; Firipa vit à Raiatea, Teuira qui habite Avatoru y est mariée avec Ponui du 'âti Marere. Leur fille adoptive Tearo, déclarée sous son nom, n'est autre que la fille de sa sœur Maruia dont je viens de parler.

### TIHIVA AUTAI (maison 51).

« Tihiva », de son vrai nom Tuma Autai, était en 1965 un vieil homme de 70 ans. Une toison de cheveux blancs, presque crépus, plantés bas sur le front, des yeux enfoncés sous des sourcils épais, un front barré, noué d'une ride horizontale, un nez fort entouré de deux rides profondes qui font tomber les coins de la bouche mince, lui donnent une curieuse physionomie. Pourtant ce visage absent, empreint d'une sortie d'indifférence ou d'amertume peut s'animer dès que le vieillard parle de ce qu'il connaît : des plantes médicinales qu'il m'apprenait à identifier mais, surtout, du passé paumotu et du domaine « tabou » touchant à l'ancienne religion. Dans ce cas, j'ai vu plusieurs fois Tihiva en état d'exaltation,

---

4. Diagramme de référence 'âti Fariua, cadre D.

croyant comprendre au travers de ses yeux, que la tension rendait presque hostiles, ce qu'étaient ces anciens *tohu'a* ou *kainuku* : les prêtres de *marae* dont il descendait directement.

Adopté enfant à Niau par un frère de la mère de sa mère (Tahuri a Tapuni), remarquable connaisseur du savoir ancien, Tihiva a vécu dans cet atoll dont il épousa une originaire : Teroro. De Teroro, il a eu deux enfants, une fille Moura que je n'ai pas trouvée dans la vallée de Fetuna à Raiatea où Tihiva pensait qu'elle résidait (elle avait été « chassée » par les gens du village qu'inquiétaient ses étranges connaissances « païennes »), et un fils, Clément, qui n'a jamais quitté Niau. En 1965, Mana, fille de Moura, née à Aratika, est revenue au village avec son mari Manua Taimana dit « Kake ». Elle a d'abord vécu avec Tihiva dont la maison 51 appartient aux « Taimana » à la famille de « Kake », avant, pour des raisons de facilité, de s'installer dans la maison voisine de Tiho Harrys et de laisser la place à une première cousine « deux sangs » (*piti tóto*) : Tehaihai, fille de Clément et au conjoint de cette dernière, plus ou moins originaire d'Avatoru.

En 1963, 1964, Tihiva vit seul, prenant assez souvent ses repas avec Tiho Harrys. Ses ressources régulières proviennent des parts de coprah que « ses enfants » (entendre les fils de ses frères et sœurs demeurant à Avatoru) lui assurent. Comme Ruben Tepehu, il sait tout faire, depuis les cordages de *nape* jusqu'aux lits et sommiers à ressort européens, technique qui lui assure quelques revenus. En contraste, le vieil homme se refuse absolument à faire payer ses soins et la préparation des médicaments car, il s'agit de « connaissances anciennes » et non pas de *'ohipa moni* : travail (pour de l') argent. Un jour où, étonné, je le voyais tirer de la pirogue de Tiho Harrys un masque et un fusil sous-marin qu'il venait d'utiliser, Tihiva répondant à l'interrogation muette remarqua « qu'il n'était pas vieux, car étant seul, il ne pouvait pas se permettre de l'être ». Pourtant Tihiva n'a jamais été absolument seul, outre son voisin Tiho Harrys, Mahuru Tetoka et sa femme Paia Tetoea (*M. 53*) s'occupaient discrètement de lui. Cela était de l'avis de Paia motivé davantage par la proximité de la résidence que par les liens de parenté tracés au travers de Tearevahine et de sa sœur Fariu a Fa'arere. Tihiva préférant manger chez lui, j'ai souvent vu Etera, l'une des filles de Mahuru, se hâtant avec précaution lui apporter une part du repas. En contre-partie lorsqu'il pêche, Tihiva offre du poisson à Mahuru, ce retour est symbolique car Mahuru est lui-même l'un des meilleurs pêcheurs du village ; de la même façon Tihiva s'efforce de rendre quelques services en faisant des réparations chez Mahuru. Paia et Mahuru ont de l'affection pour le « vieux », ils le respectent (*fa'atura*) et à son égard, pratiquent le *aupuru*. Ce terme difficile à traduire, exprime l'idée d'aider quelqu'un (parent ou étranger) qui en a besoin ; le fait de « *aupuru* une personne », ne signifie pas forcément qu'elle soit pauvre, mais souvent, comme dans ce cas, implique qu'elle est isolée.

## 2. - LES DESCENDANTS DE FARIU A FA'ARERE<sup>5</sup>

Les descendants de Fariu se divisent en deux branches issues respectivement de ses deux mariages avec Moana a Matohi, né à Fa'a'ite mais originaire de Niau, puis avec Maeva a Teahi un autre paumotu de

---

5. Diagramme de référence 'āti Fariua, cadre E.

Takapoto. Tous deux moururent à Avatoru. Il va surtout être question de la descendance de Fariu et de Moana par leur seconde fille Tepoe a Matoi. L'aînée Taha, née (comme sa sœur) à Avatoru, mariée avec Tuaroa de Takaroa, est morte dans cet atoll où se sont fixés et mariés leurs sept enfants, chacun à la tête d'une nombreuse famille. La descendance de Fariu et de son second époux Maeva a Teahi par leur dernière fille Mataheihē, mariée avec Heinau a Tairanu, est nombreuse à Rangiroa, surtout à Avatoru où Mataheihē naquit et mourut. Ses deux aînés Punua et Itemaeva (M.F.) nés à Tiputa n'ont pas laissé de postérité. Punua est décédé dans ce même village, Itemaeva à Avatoru. De son mari Heiau a Tairanu, Mataheihē a Teahi eut six enfants, les « Tairanu » tous nés à Avatoru, tous vivants sauf la troisième : Tera'iefa, 'Aua, Puani, Rua, Tumura'i et Punua (F.M.F.M.M.M.). Certains, (je ne sais pas lesquels) avaient été adoptés par Itemaeva, la sœur de leur mère. Tera'iefa, une vieille dame qui n'a jamais quitté Avatoru, est la meilleure autorité pour l'histoire du Sud-Ouest de l'atoll. Son frère 'Aua, pittoresque petit personnage maigre et foncé à la voix caverneuse, est revenu à Rangiroa, après un séjour prolongé à Papeete aux frais de l'Administration. Ne sachant pas où aller, il s'est tout naturellement installé avec ses proches chez son beau-frère (mari de la sœur de sa femme décédée), le généreux Maratino Tehei (M.81). On se souvient de Rua dont la deuxième femme Vahine, mariée ensuite avec Teri'i Bellais (M.27), avait adopté la fille Tepoe. Rua que l'on dit mort est bien vivant à Tahiti. Sa fille Tepoe est aujourd'hui mariée avec Kaua Tevaria (M.4). Tumura'i et Putua sont toujours à Avatoru, Puani, décédée, a quatre enfants mariés, et chacun à la tête d'une nombreuse progéniture.

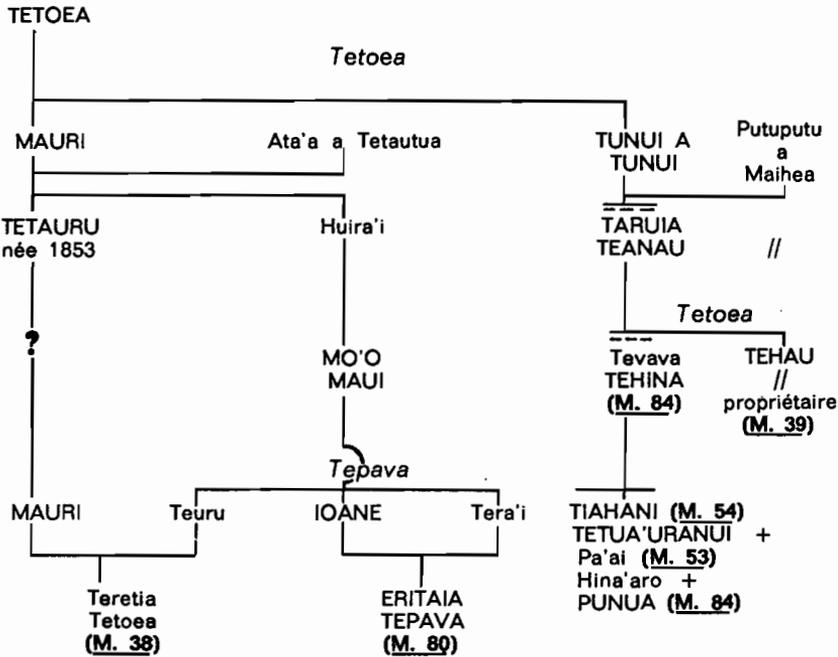


Figure 10

## LES DESCENDANTS DE TEPOE A MATOHI : « LES TETOEA ».

Les Tairanu de Tiputa, c'est-à-dire 'Aua et Tepoe Tairanu se disent être affiliés au 'āti Faritua par leurs aïeule Fariu. En revanche, les descendants de Tepoe a Matohi établissent toujours leur affiliation à ce 'āti par l'intermédiaire de Teanau a Tetoea, mari de cette dernière ; ils ne se réclament jamais de leur aïeule. Teanau a Tetoea est le fils de Tunui a Tetoea, dont le frère aîné Mauri a également laissé une importante descendance à Rangiroa, surtout à Avatoru mais aussi à Tiputa. Il est nécessaire avant de présenter les « Tetoea » descendants de Tepoe a Matohi et de Teanau, de parler de la première branche issue de Mauri. Cela permet d'élucider des relations actuellement fort mal connues.

### LA BRANCHE DE MAURI A TETOEA.

Mauri a Tetoea et Ata'a a Tetautua d'Avatoru, dont les ancêtres étaient originaires de Makatea<sup>6</sup>, eurent quatre enfants : Tetauru, Tutohua, Tuao et Huirai'i (M F M F) nés à Avatoru respectivement en 1853, 1860, 1865 et 1867. Je ne sais rien de Tutehua et de Tuao. Mauri Tetoea, qui est un *mo'otua*, petit-enfant (direct) de Tetauru a été le second mari de la vieille Teuru Tepava dont il eut une fille Teretia Tetoea, femme de Puri Teivao (M.38). Teuru habite avec le ménage ; Huirai'i, deuxième femme de Tahia a Tamapua du 'āti Marere, est la mère de Mo'o Maui, frère consanguin du vieux Turi Tamapua (M.10). J'ai déjà par la même occasion parlé de ses deux enfants Tefa'ami et Tera'i. A ce point, il faut signaler que cette dernière est la femme de loane Tepava d'Avatoru, frère de Teuru Tepava, compagne de Mauri Tetoea dont nous venons de parler. Il en résulte que leurs deux enfants respectifs habitant Tiputa : Teretia Tetoea, fille de Teuru et Eritaia Tepava (M.80), fils de loane et de Tera'i, tous deux descendants à la cinquième génération (*hinarere*) de leur aïeul commun Mauri a Tetoea, sont des premiers cousins (*piti tōto*) par leur mère et leur père, les germains Teuru et loane Tepava.

Dans cette branche issue de Mauri a Tetoea et de Ata'a a Tetautua, les patronymes semblent être distribués dans la plus grande confusion et, par suite des unions légalisées ou non légalisées et plus encore (semble-t-il) des erreurs de transcription à l'état civil, leurs descendants sont tantôt désignés comme Tetoea, tantôt comme Tetautua. A la première génération descendante, l'ainé Tetauru est Tetoea comme son petit-fils Mauri et sa petite-fille Teretia (M.38) ; en contraste, Huirai'i la benjamine de la même première génération descendante est Tetautua. Pour son fils Mo'o Maui, je ne sais vraiment pas. Suivant les cas, les interlocuteurs affirment que Mo'o est soit Tetautua, soit Tamapua (comme son père), soit Tetoea lorsqu'il est question de la résidence qu'il occupait au village (plus loin). Curieusement, il n'y a pas d'hésitation pour ses enfants Tefa'ami et Tera'i, qui eux sont bien Tetautua. Mo'o Maui a été adopté par un parent Tetoea de la même branche issue de Mauri et de Ata'a (je ne sais pas lequel et personne n'a pu le préciser). Ce qu'il y a de certain c'est que Mo'o Maui, par contraste avec son frère consanguin « Turi » Tamapua, membre du 'āti Marere, s'est toujours considéré, quant

---

6. K. P. Emory et P. Ottino : art. cité, p. 49.

à lui, affilié au 'āti Fariua qui est son 'āti maternel. C'est ce qui fait dire à Eritaia Tepava (M.80) que s'il peut établir généalogiquement par Mo'o Maui son affiliation avec les deux 'āti Marere et Fariua, il est « d'abord » membre du 'āti Fariua.

#### LA BRANCHE DE TUNUI A TUNUI A TETOEA.

Tunui a Tunui et sa femme Putuputu a Maihea, de l'atoll de 'Ana'a, vécurent dans différents atolls des Tuamotu et eurent cinq enfants : Taruia, Tevahia, Temata, Hautepapa et Teanau. Ce dernier, mari de Tepoe a Matohi, est né à Fakarava. Tarui, Hautepapa et Teanau sont très connus à Rangiroa ; le premier, sans enfant, adopta Tehina Tetoea fils de Teanau, Hautepapa était la mère de la première femme du gendarme Voirin (plus bas) qui épousa ensuite Tevava, fille de Teanau. Teanau et Tepoe a Matohi eurent en effet sept enfants : Tetoea, Naeha, Matohi, Tevava, Tehina, Tehau et Vehenga (M.F.M.F.M.M.F.). Parmi eux, Tevava, Tehina et Tehau nous intéressent. Les aînées Tetoea, Naeha et Matohi sont morts sans postérité. La dernière : Vehenga, dite « Hei », vécut successivement avec deux européens à Papeete. Ses trois enfants « demis mariés-mariés (mariés légitimement) avec des *popa'a* (européens) » n'entretiennent plus de relations avec l'atoll. Egalement sans enfant, Tehau, retiré à Papeete, a passé la plus grande partie de sa vie à Tiputa, dans la vieille maison de famille 39. Il avait pour voisin Mo'o Maui dont je viens de parler.

Je dirai quelques mots de Tevava avant de passer à Tehina Tetoea (M.84).

Tevava née en 1886 était mariée avec le gendarme français qui traça le plan du village d'Avatoru ou tout au moins celui de la route principale. Voirin avant d'épouser Tevava était le mari d'une première cousine de cette dernière, fille de Hautepapa, sœur de Teanau. Voirin et Tevava eurent sept enfants : Alexandrine, Alexandre, 'Urari'i, Xavier, Jean-Baptiste, Jeannette et Marie, tous nés à Tiputa sauf Xavier né à Avatoru et Jean-Baptiste né aux Australes à Rurutu. Tous, à l'exception de Marie, ont des enfants (respectivement 5, 5, 7, 1, 3, 7) parmi ces derniers dix-huit ont déjà établi leur propre famille de procréation et se trouvent, ainsi que leurs parents, largement dispersés au Tuamotu (Avatoru, Makatea, Takaroa, Makemo), à Papeete, aux Australes et à Nouméa. Tevava est morte en 1960. Sa fille Urari'i mariée à Pierre Nouveau, propriétaire de la minuscule goëlette « Tutana » qui faisait les Tuamotu de l'Ouest avant de terminer sa carrière en 1965 sur un récif de l'archipel (année tragique pour le cabotage polynésien avec cinq naufrages), maintient des intérêts à Rangiroa, des terres sur l'atoll et une maison au village (non numérotée), louée à la Station de Recherche sur le Cocotier. Le mari de 'Urari'i, originaire de Makemo mais ayant longtemps résidé à Tiputa, a été je pense, le premier époux de Maria Marere.

*Tehina Tetoea et son fils Punua (maison 84).*

Tehina, fils de Teanau, a été adopté par Taruia, le frère aîné de ce dernier. Les Tetoea étaient catholiques mais lors de son mariage avec Maui a Tataio, originaire de Tiputa et membre du 'āti Hoara<sup>7</sup>, Taruia prit

---

7. Cela est douteux. Maui a Mataio a peut-être été adoptée par un membre de ce 'āti.

la religion de cette dernière, fervente sanito. C'est pour cette raison que Tehina, adopté très jeune, est devenu sanito. Elevé à Tahiti par sa mère adoptive en même temps qu'un autre enfant français, Tehina a hérité de ses parents adoptifs.

Ayant vécu toute sa jeunesse à Tahiti, Tehina avait épousé une femme de Tautira où il résidait : Teumere a Matehau de laquelle il eut tous ses enfants. Il y aurait eu là un cas d'union entre *feti'i* car les Matehau étaient des paumotu fixés à Tautira et Temeure était une parente de Moana a Matohi, le grand-père maternel de Tehina. L'ainé Tiahani est né à Tautira, le second Tetua'uranui à Avatoru et les trois derniers à Tiputa. Tiahani, *tamaiti tâpa'o* (c'est-à-dire demandé en adoption avant qu'il ne naisse) par une sœur de sa sœur, a été déclaré à l'état civil sous le nom de son père adoptif. C'est pour cette raison qu'il porte le patronyme de Teuira, différent de celui de ses frères et sœurs germains. En 1917, après la naissance de Punua, Tehina et Teumere retournèrent à Tautira et au bout d'un an Teumere voulut absolument se rendre à Tiputa afin de « visiter » les parents de son mari. Pour son malheur, il y sévisait alors une épidémie ; atteinte et mourante, elle n'eut que le temps de regagner Tautira. Tearere, sa sœur cadette, prit immédiatement en charge tous ses enfants : Tearere aurait d'ailleurs déjà adopté Punua « si elle avait été mariée ». Très éprouvé par le décès de sa femme, touché par le dévouement de la sœur de celle-ci, Tehina agit « comme l'on agit dans pareilles circonstances » et autant « par amour de sa femme décédée que dans l'intérêt des enfants », il épousa Tearere. Cela était du bon *'ohipa feti'i* (lit. besogne, affaire de famille) car « rien ne remplace mieux une mère que la sœur de celle-ci ». C'est ainsi que Tearere put devenir la mère adoptive de Punua. Peu de temps après, quittant Tautira, Tehina s'embarquait pour Rangiroa.

Tehina, qui en 1960, avait avec lui son petit-fils Hina'aro Terenga, fils de sa fille Hina'aro Tetoea décédée, habite depuis avec Punua et la seconde femme de ce dernier Tepoe Puputauki de Mangareva dans les lointaines Gambiers.

Il y a peut-être vingt-ans, Punua s'était essayé à faire du commerce, il possédait un cotre avec lequel il s'approvisionnait directement à Tahiti. L'expérience a mal tourné, sa première femme Mataua ne l'aidait pas beaucoup et tous deux étaient très larges avec les *feti'i*. Depuis les choses ont bien changé. Punua a épousé Tepoe une « étrangère » de Mangareva. Intelligente et par là séduisante, mais aussi intéressée, autoritaire et dominatrice, Tepoe a valorisé les possibilités naturelles de son mari. Lors du tournage du film de la Metro Golding Mayer sur les « Révoltés de la Bounty », Punua, qui se trouvait alors avec Tepoe à Papeete dans le quartier de Manuho'e<sup>8</sup>, chez l'une de ses filles, commença à tenir des rôles de figurant, pour plus tard jouer quelquefois de véritables rôles avec le metteur en scène italien Folco Quilici, réalisateur de deux films comportant de nombreuses séquences tournées à Rangiroa<sup>9</sup>. Il y aurait un livre à écrire sur les contacts des habitants et des italiens. Pour notre propos, l'important est que Punua est devenu graduellement une personne en vue et, plus ou moins à son insu, le principal actif de l'entre-

---

8. Quartier de Papeete étudié par Paul Kay, 1963.

9. *Paradiso degli uomini* : Paradis des hommes, puis, trois ans plus tard : *Tico e il suo pescecane* : Tico et son requin.

prise commerciale qu'est actuellement la maison 84 sous son double aspect d'affaire de tourisme et, hélas, certains soirs, depuis l'obtention de la première patente délivrée à Rangiroa, « d'assommer » polynésien avec des malheureux ayant bu jusqu'à leur dernier « *târâ* » (unité de cinq francs), retrouvés au matin toujours ivres-morts, étendus dans la position qu'ils occupaient la veille. Le vieux père Tehina, 77 ans, se réfugie dans ses « Bibles » *sanito*. Punua, qui trouve parfois des satisfactions dans le rôle de « sauvage supérieur » qu'il assume auprès des touristes, leur parlant des requins et leur apprenant à vivre, à marcher, à nager, à nouer le *pareu*, est, à d'autres moments, pendant des périodes de dépression, conscient de la misère du jeu. Son miracle c'est qu'hors du village, il est capable de redevenir ce qu'il est vraiment, une sorte de version « Mers du Sud » du Zorba de Nikos Kazantzakis.

Comme la plupart des paumotu, il allie au mépris de l'intellectualité une véritable aversion pour les idées abstraites.

Pour le comprendre, il faut l'avoir vu plonger « du côté océan » et, par près de trente mètres de fond, disparaître dans le bleu intense du terrifiant tombant du récif extérieur. Dans les circonstances les plus périlleuses, Punua juge des situations avec un total détachement comme s'il n'était nullement concerné.

Ainsi au retour d'une folle équipée de 150 milles en mer, dans une embarcation de contreplaqué à demi-disloquée par les vibrations du moteur hors-bord, menaçant de s'ouvrir complètement à chaque coup de lames : « ce qu'il faut » criait Punua à ces deux passagers livides « c'est tenir la vitesse, avec la vitesse l'eau part, si ça ralentit, ça *tomo 'i raro* (coule) ». C'est ce qui, après avoir failli se produire dans la passe, à l'entrée de Rangiroa, survint dès qu'à l'arrivée Punua coupa le moteur : le bateau se remplit et coula instantanément dans un mètre cinquante d'eau à la seconde où il arrivait à la hauteur du quai.

A une autre occasion, un soir sur le lagon alors qu'au loin dans le village les lampes s'allumaient une à une, nous nous trouvions encore dans l'eau retenus par un banc de gros chirurgiens et par une course de carangues. La chasse trop prolongée avait attiré les requins qui, excités par le sang, encouragés par l'approche de l'obscurité, s'enhardissaient à arracher les poissons au bout des flèches. Une dernière plongée dans l'eau sombre un magnifique poisson déchiré et happé aussitôt qu'il est harponné, nous sommes environnés par une meute de requins *raira*, soudain déchainés, se mordant les uns les autres. Je n'ai jamais su comment nous nous retrouvâmes indemnes dans l'embarcation. D'un revers de main, Punua enleva son masque, pressant du même mouvement ses cheveux ruisselant : puis encore essoufflé, partant d'un rire énorme : « c'était *'ino roa* » (très mauvais)... nouveau temps : il ne faut pas avoir peur des *ma'o* (requins)... les *ma'o* sont des « bêtes » (*animara*)... nous, nous sommes des hommes (*ta'ata*) » puis, à voix plus basse et pensif : « les hommes n'ont pas peur des bêtes... ».

De sa première femme, Punua a eu quatre enfants : Temata, Tearere, Taruia et Moe (F.F.M.F.) nés dans différents atolls : Raroia, Manihi, Rangiroa. Temata, dont je vais parler dans un instant, est au village (M.71), ainsi que Moe à Tiputa, chez son père. Tearere est à Papeete dans le quartier Manuh'o. Taruia a été instituteur dans différents atolls des Tuamotu. Les sept enfants adoptifs de Punua et de Tepoe appartiennent à la génération de *mo'otua*, c'est-à-dire à la deuxième généra-

tion descendante. Pour Tehina, ce sont des *hina* descendants à la troisième génération. François Maruhi, un petit garçon blond est le fils de Teumere, la fille aînée de Tetua'uranui. Pehia Maruhi (M.78) voisin des Tetoea est le frère aîné de Teiva Maruhi le père de François. Victorine et Marcelle, sœurs utérines, sont des « *mo'otua* directes » filles de Temata, l'aînée de Punua. Du même âge que Moe bien qu'appartenant à la génération suivante, Victorine plaisante avec elle en l'appelant « petite mère ». Tehau est le dernier né de Hina'aro Terenga (M.59) et de Hei sa femme décédée. Hina'aro est lui-même le fils de Hina'aro Tetoea, sœur de Punua. Loretta dont Tepoe est très fière n'est pas « parente par le sang » (*feti'i tóto*, terme ou peut-être image que je n'ai entendu qu'à cette occasion). Pure chinoise, elle est la filleule catholique de Tepoe et a été adoptée âgée de quelques jours « alors qu'elle n'était pas plus grande qu'un pain ». Un soir à table, un petit incident permit d'avoir une intéressante discussion sur les idées relatives à la diversité des cultures et à la transmission des caractères acquis :

Au milieu du repas, Loretta, (alors âgée de 3 ans), aperçoit une pièce de monnaie, se lève et court la ramasser puis revient vers la table en portant la pièce à la bouche. Instinctivement, je ne peux m'empêcher de lui dire : « *mea repo* (*lit.* chose sale) », à quoi Loretta rétorque d'un ton sans réplique : « *aita, mea moni* (non, chose argent) ». Très amusées, les personnes présentes remarquent : « *tinito mau tera* » (c'est une vraie chinoise) et Punua commente moitié en tahitien, moitié en français : « ça c'est déjà *tinito* (chinois)... personne ne lui a appris à aimer le *moni* mais c'est pareil, elle a une boîte et va garder la pièce. C'est chinois ça, ces idées sont dans le sang (*tóto*), ça va avec les *mata piri* (« serrés », yeux en amande)... Les polynésiens (*ta'ata ma'ohi*) vivent, vous les *popa'a* (occidentaux) vous vous cassez toujours la tête (expression chère à Punua) à penser : « il faut faire, il faut pas faire... » vous pensez trop, pour rien du tout (*aite faufa'a*), c'est comme ça que vous êtes. Les chinois comptent (*ta'io*), ils mettent l'argent de côté (*ha'aputu moni*)... C'est très différent les hommes... » (*Mea ê roa te mau ta'ata*).

En 1964, après la mort de Hei la femme de Hina'aro, Punua et Tepoe adoptèrent deux autres enfants du couple : Hina'aro et Taea (plus bas).

#### *La nouvelle union de Temata Tetoea (maison 71).*

Temata fille de Punua qui, on l'a vu, a adopté ses deux filles : Victorine et Marcelle, vit actuellement avec Tiririha 'O'opa, un demi-chinois très travailleur. Lors de la mise en ménage, les deux conjoints, chacun précédemment marié, ont donné (ou consenti à donner) en adoption leurs enfants nés des précédents lits puis, peu de temps après cette « liquidation », « afin d'avoir un enfant dans la maison », ils adoptèrent un fils de Mapu 'O'opa (M. 68) frère utérin de Tiririha. Les deux enfants de Tiririha : Moïse et Tuheiroro ont été pris, le premier par un étranger Matahi Tamihau, mari de Konea Tupahiroa. (M. 41), la seconde par Mâmâ Teipo (M. 64).

#### *La mort de Hei, femme de Hina'aro Terenga (maison 59).*

Hina'aro, homme jeune de 33 ans, fils de Hina'aro Tetoea décédée et d'un « étranger » Munanui de l'atoll de Makemo, était marié à une jeune femme de Kaukura de même âge : Hei Tamaroa. Le ménage avait cinq enfants : deux filles Hina'aro et Taea suivies de trois garçons

Munanui, Punua et Tehau. Courant 1964, au début d'un après-midi, Hei, déjà très corpulente comme beaucoup de femmes paumotu, est morte subitement d'un arrêt du cœur alors qu'elle revenait de la darse et se dirigeait vers sa maison. Plusieurs femmes, assises sous l'un des deux très grands *tou* qui sert de lieu de repos, furent témoins de la scène et, certaines, croyant qu'il s'agissait d'une farce allèrent jusqu'à l'insulter en manière de plaisanterie. A la suite de ce décès subit, l'adoption des enfants a donné lieu à plusieurs tâtonnements avant d'aboutir un an et demi plus tard à une situation que je croyais définitive : un enfant avec Hina'aro qui est parti chez son père à Kaukura avec la femme d'un voisin, un chez Pa'ai et trois chez Punua.

Tehau, âgé de quelques mois, a été adopté très vite après la mort de sa mère par Punua et Tepoe autant que par le père de ce dernier, le vieux Tehina. Hina'aro, pendant les premiers mois qui suivirent le décès, avait fait de la maison de famille 84 un point d'attache et on l'y voyait souvent avec Tiahani. Pendant la même période, les quatre autres enfants étaient en « pension » gratuite chez Pa'ai. Dans un deuxième temps, Hina'aro décida d'aller chez son père Munanui à Makemo et d'emmener avec lui sa nouvelle compagne et Munanui « parce que l'enfant portait le nom de son père ». Sur l'insistance de Tiahani, Taoa lui était confiée mais après quelques semaines l'expérience ne fut pas concluante, le caractère nonchalant de l'enfant était trop différent de celui de sa femme. Aussi, Punua décida de prendre Taoa avec lui et par la même occasion adopta l'ainée Hina'aro, le quatrième enfant Punua restant définitivement chez Pa'ai. Cet arrangement ne devait pas être définitif et en fin 1967 seul Tehau se trouvait toujours chez Punua, Hina'aro et Taoa étant chez des *feti'i* à Papeete.

*Tiahani (maison 54) et Tetua'uranui (décédé).*

On a vu que Tiahani, fils aîné de Tehina, né à Tautira déclaré sous le nom de son père adoptif, ne porte pas le même patronyme que son père biologique. Tiahani a longtemps vécu avec Veronika a Tehei, du *'âti* Hoara, avant d'épouser Marama, une femme de Fakarava. Veronika de son côté avait eu comme premier conjoint Hurumoa Moe-ra'i. A la mort de Veronika la fille qu'elle avait eu avec Tiahani non reconnue a été adoptée par ses grands-parents maternels : Hina et son mari Vero établis à Tahiti à Punaauia. De sa deuxième union avec Marama, Tiahani a eu un petit garçon Teuira et vient récemment d'adopter Irita, une petite fille de sa sœur Pa'ai.

Tiahani, très lié à sa voisine *Mâmâ* Teipo (*M. 64*), à son mari Pou Tefau et à son frère adoptif : Maxime Tupahiroa (*M. 65*), travaille beaucoup avec ces derniers. Sa situation économique, beaucoup moins brillante que celle de son frère cadet Punua, le rapprochait de Hina'aro également peu favorisé.

Tetua'uranui, décédé, était marié avec Tetuaoro, sœur de Vahine la femme de Teri'i Bellais (*M. 27*). Le ménage avait cinq enfants : une fille Teumere, suivie d'un garçon Taruia puis de trois autres filles : Miriama, Terama'i et Pouari'i. L'ainée Teumere Tahivahina est mariée à Papeete avec Teiva Maruhi. Leur fils aîné François a été, comme il a été dit, adopté par Punua. Miriama et Terama'i avaient toutes deux été adoptées par Vahine, la sœur de leur mère et son mari Teri'i Bellais, lesquels adoptèrent ensuite leurs aînés : Thierry et Apero. Terama'i et Mauna Manamana son nouveau mari, après avoir vécu quel-

ques semaines chez Temere Manamana (M. 13) père de Mauna, puis chez Teri'i Bellais, sont venus s'installer chez Tiahani « l'oncle préféré » de Terama'i. Tiahani on l'a dit leur a laissé sa vieille maison en *niau* (M. 55) pour emménager dans le bungalow 54 qu'il réservait jusqu'alors à la location. Je n'ai pas de renseignements sur Taruia et sur Pouari'i. Seuls des enfants de Tetua'uranui, Taruia était né à Kaukura ; ses quatre sœurs sont nées à Tiputa.

*Pa'ai Tetoea et Mahuru Tetoka (maison 53), Tama Tetoka (maison 75).*

Pa'ai et son mari Mahuru ont douze enfants dont deux jumeaux. Je ne parlerai que des aînés. Tama (M. 75) l'aîné et les deux sœurs qui le suivent : Ruru (M. 34) et Putuputu (M. 11), sont mariés respectivement avec Tekura Teivao, Piritua To'omaru et Temere Richmond. Tefa le quatrième est à Kaukura où il a été adopté par la mère de son père. Teotahi est la femme d'un Européen. Tetua'uranui est parti à Fa'a'a « chez sa femme », Vivi'ura restée au village habite chez ses parents avec son conjoint Jean Huria. Etera début 1966 a « disparu » devenant la femme de Nelson 'O'opa.

Sévères sanitos, Pa'ai et surtout Mahuru, sont opposés à l'adoption « chacun doit s'occuper de ses propres enfants ». Pourtant, Mahuru est un enfant adoptif et ils ont adopté deux de leurs petits-enfants : Heimanu To'omaru fils de Ruru et de son mari Piritua et Salome la deuxième fille de Teotahi partie à Tahiti. « Cela, se défendait Mahuru, c'est différent, ce ne sont vraiment pas des adoptions puisqu'il s'agit de *mo'otua* : c'est comme Tefa qui a été demandé par sa grand-mère à Kaukura ».

Mahuru né à Kaukura, adopté à Tiputa par un frère de Tekahu Teivao sa grand-mère maternelle (soit *Mo'otua*, soit *Peni*), est l'un des meilleurs pêcheurs de Tiputa. Pendant toute la saison des *'o'iri*, le vivier de blocs de coraux construit devant la maison en est rempli et Mahuru qui en distribue à ses voisins immédiats (Tihiva, Tiho Harrys et Tiahani) en vend quelquefois aux gens du village. Pour les *utura*, Mahuru installe avec ses deux gendres, Piritua et Temere Richmond, des parcs-pièges faits de grillages métalliques conduisant à une chambre fermée. La collaboration économique de Mahuru et de ses gendres est très intense et fait oublier les rapports tendus du début, lorsque Mahuru ne parvenait pas à admettre les mariages forcés qui avaient dû suivre l'enlèvement simultané de deux de ses filles. Le même processus devait à nouveau se reproduire d'abord — assez discrètement — en 1964, puis — beaucoup moins discrètement — début 1966 avec la « disparition d'Etera ». En 1967 lors de mon passage, Mahuru travaillait avec ses quatre gendres à installer et entretenir de nouveaux parcs-pièges tout au long du lagon sur la façade Nord-Ouest de Rangiroa. En dehors de la pêche, Mahuru s'occupe du coprah sur ses propres terres et aussi sur celles des propriétaires absentéistes dont il est le représentant (*ta'ata tia'au*).

Si les gendres de Mahuru travaillent fréquemment avec leur beau-père, le fils aîné Tama Tetoka, marié avec Tekura Teivao du *'āti* Hoara, mène une existence autonome faisant le coprah de sa femme et plongeant la nacre au moment de l'ouverture des saisons de plonge, pêchant des *utura* pour le compte d'Aming, le principal commerçant chinois. Tama, qui vit dans une grande maison en *niau* sur une terre des parents de sa femme, a eu dix enfants dont sept sont vivants. Aucun

d'eux n'a été adopté. Cela, pensait Tama, ne tient pas à des causes particulières mais simplement à ce que les « Tetoea » ont trop d'enfants, en d'autres termes que les maisonnées du 'ôpû ho'e avaient atteint une sorte de seuil de saturation, surtout depuis la mort de Hei et l'adoption consécutive de ses jeunes enfants.

## 2. - LES DESCENDANTS DE TEHUIHUI A FA'ARERE<sup>10</sup>

Tehuihui et son mari Hoarau Tumauiroa tous deux nés et morts à Tikehau y vécurent tout au long de la deuxième moitié du siècle dernier. Hoarau était lui-même par sa grand-mère maternelle affilié au 'âti Fariua de Tiputa. Du côté de ses grands-parents paternels, il se rattachait à l'île de Makatea et à nouveau, par la mère de son père, à l'Ouest de l'atoll de Rangiroa. Leurs descendants issus de leurs douze enfants nés à Tikehau et tous mariés (Hoarau, Tevahinetuihau dite Tehiri, Tina, Tumauiroa, Punuari'i, Mapuhi, Tiraha, Terava, Tuarue, Temata'i, Mihi, Teopa (M.F.F.M.M.M.F.F.M.F.F.M.) sont très nombreux : 37 pour la deuxième génération descendante et 80 pour la troisième.

Dans ce groupement familial, il est remarquable de constater la fidélité à la foi sanito à laquelle appartiennent presque les conjoints. Les douze enfants de Tehuihui sont tous sanitos. Parmi eux, quatre filles ont épousé des protestants et Tuarue Haoa, dont je vais parler, une catholique en deuxième noce. En dépit de ces unions mixtes, à la génération suivante (celle des *mo'otua* petits-enfants de Tehuihui) trois seulement sur trente-neuf ont changé de religion et sont devenus catholiques. A la troisième génération descendante (celle des *hina* : arrière-petits-enfants de Tehuihui) il y a pour les personnes recensées six catholiques contre soixante quatorze sanitos.

La plus grande partie des descendants de Tehuihui, environ les deux tiers, continuent à vivre à Tikehau ou dans le petit atoll voisin de Mataiva qui lui a toujours été rattaché. Une fraction a été ou est établie à Rangiroa dans les deux villages, une partie se trouve à 'Aru-tua et un grand nombre à Papeete. Parmi les 80 arrière-petits-enfants de Tehuihui recensés, 10 se trouvaient en 1965 à Nouméa en Nouvelle-Calédonie. On peut considérer que les descendants de Tehuihui sont beaucoup plus des « habitants de Tikehau » qu'ils ne le sont de Rangiroa. Il n'est question ici que des deux familles les plus représentées à Tiputa ; celle des Paiea et des Haoa issues de deux enfants de Tehuihui : Tevahinetuihau dite « Tehiri » et Tuarue Haoa (M.72) mari de Teura Chapman du 'âti Hoara dont il va être longuement question. Une arrière-arrière-petite-fille (*hinarere*) de Tehuihui : Faitoa Haoa dite « Kone », petite fille d'une sœur de Tevahinetuihau et de Tuarue, vit avec Teiva Tereroa, le fils adoptif de Puaiti Tereroa (M. 86).

### A. — LES DESCENDANTS DE TEVAHINETUIHAU DITE « TEHIRI » : LES PAIEA.

Lorsqu'ils vivaient, Tevahinetuihau et son mari Ro'o Paiea, né à 'Ana'a, étaient plutôt connus sous les noms de Tehiri et de Taura, ceci afin d'éviter une confusion avec une autre Tevahinetuihau laquelle à

10. Diagramme de référence 'âti Fariua, Cadre E.

la même époque, vivait également avec un Ro'o : Ro'o Tera'itua avant d'épouser Horomiti a Tepehu. A la fin de leur vie, la confusion n'étant plus possible, ils purent reprendre leurs noms.

De Tevahinetuihau et de Ro'o sont nés six enfants, tous nés à Avatoru : Tepehu, Tetua'aipi, Naumi, Tenini, Te'iri et Iriamu Paiea (M.M. F.F.F.M.). Iriamu est au village. Tepehu l'ainé et sa femme Tepehu Uratua née à Mo'orea ont eu douze enfants : Manari'i, Maritua, 'Oio, Puna, Haa, Mata'ua, He'enui (M. 12), Ro'o, Marehau, Tepehu, Moe, Vaina (M.F.M.F.M.F.M.F.M.F.M.). Le second Tetua'aipi n'a pas de descendance, la troisième Naumi est à Papeete avec sa fille et son fils mariés ; Tenini, l'épouse de Viriamu Pétis du 'āti Marere, est la mère de quatre enfants dont Edouard et Eliane Pétis (M. 24 et 49). L'union avait été très mal accueillie. Viriamu catholique avait tenu à ce que ses enfants suivent sa religion et sur les treize enfants, ou petits-enfants de Tevahinetuihau, cette union a été la seule à provoquer un changement de religion. En dehors de Tenini, le seul Paiea marié à un conjoint non sanito est Tetua'aipi dont la femme est protestante. Iriamu est au village (M. 32) avec Tarurangi Makitua.

Avant de passer à He'enui et à Iriamu Paiea, il faut signaler qu'une autre famille de Tiputa « les Paitia », actuellement non représentée au village mais qui avait été puissante autour des années 1930, est rattachée aux Paiea. Ro'o Paiea, mari de Tevahinetuihau, qui était le fils aîné de Taihia a Paiea né à 'Ana'a, mort à Avatoru et de Faitere, une femme de Fakarava, avait une sœur Te'ura morte à Kaukura et un frère Tavaha mort à Tiputa ainsi que sa femme Tuterua a Ngarue. Ce ménage adopta Fareumu, fille de la sœur de Tavaha laquelle épousa Tetuanui a Paitai dont elle eut quatre enfants : Mariama, Teahu, Rui et Averina (F.M.M.F.). Les trois derniers vivants : Rui à Niau, Teahu et Averina à Papeete. Teahu est le second mari de Hélène Teiho, précédemment l'épouse de Peni Tepehu, et sa sœur Mariama, était la mère adoptive de Iapo Marere fils de Marcelle Teiho, (sœur d'Hélène, femme de Teahu) et de Potini Marere (M. 21).

#### HE'ENUI PAIEA ET PO OU MAIARI'I (maison 12).

He'enui et « Pô Tefatau » ont neuf enfants tous vivants, tous nés à Tiputa. Il est rare de voir des enfants aussi beaux « sans doute un don de Dieu, satisfait de la vie exemplaire du ménage ». He'enui possède dans le village une assez forte influence apolitique qui dérive en grande partie de ses fonctions religieuses mais aussi, auprès des jeunes gens, de son intérêt pour les sports et l'organisation des compétitions de football. En dehors de ces activités sociales, le ménage mène une vie assez en marge du reste des habitants du village et n'entretient pas de relations suivies avec des parents ou voisins. En 1955, He'enui charpentier capable, qui tire de cette activité des revenus réguliers, a dirigé la réfection de la vieille maison de Iriamu, remplaçant les planches grises amincies par le temps par des plaques de pinex fixées sur une nouvelle charpente en bois de pin de Norvège. Les relations se sont, semble-t-il, arrêtées là sans doute pour des raisons d'incompatibilité de vie.

Economiquement, le ménage est autonome et réside dans une maison bâtie sur une terre appartenant à Pô, qui la tient elle-même de sa mère adoptive Rere. Depuis des années, He'enui a commencé la cons-

truction du bâtiment non numéroté situé entre les maisons 4 et 11, jusqu'à présent les charges de son ministère, assez lourdes, ajoutées à l'entretien des enfants l'ont empêché de la terminer. Pourtant, sa profession de charpentier et l'artisanat de fabrication de colliers de coquillages auquel se consacre entièrement sa femme aidée des plus grands enfants, assurent régulièrement au ménage des ressources monétaires.

Chose curieuse, He'enui d'esprit très ouvert et curieux, bon orateur, lisant « les écritures sanito », ne comprend absolument pas le français, en revanche, avoue-t-il en souriant, il connaît « un peu » de « marite » (américain).

#### IRIAMU PAIEA (maison 32).

Il a été question de Tarurangi. Iriamu et Tarurangi, âgés seulement de 57 et 56 ans, paraissent beaucoup plus vieux. Tous deux sanitos, ils n'en ont pas pour autant perdu le style de vie polynésienne et l'amour des divertissements (*are'are'a*). Presque aveugle, Iriamu reste l'un des meilleurs joueurs de *ukurere* du village que l'on retrouve au banc des musiciens chaque fois que l'occasion s'en présente. Le couple reçoit des amis de la même génération, tels Fariua Matavai (M.67) et, au moins à une époque, Tiahani (M. 54). D'autres personnes aimant s'amuser fréquentent quelquefois la maison comme l'ineffable Maratino, accompagné depuis le début de 1965 de 'Aua Tairanu (M.81). En 1965, le couple visitait régulièrement la cousine de Tarurangi : Tahatera Taimana (M. 61) également réputée aimer « bien vivre », c'est-à-dire vivre joyeusement.

Des relations plus sérieuses sont établies avec les maisonnées voisines de *Mâmâ Teipo* et de Maxime Tupahiroa (M. 64 et 65). La femme de Maxime vient souvent aider Tarurangi tandis que Noere, Nari'i les fils adoptifs de *Mâmâ Teipo* ne manquent jamais à chaque retour de pêche de lui offrir du poisson.

Aux yeux de Tarurangi, ces types de relations ressortent de sphères bien différentes. Les premières sont motivées par l'amusement ; les visites à Tahatera sont des manifestations du *arofa feti'i* (*affectio parentalis*) entre membres d'un même '*ôpû feti'i*'. Quant aux liens de voisinage qui unissent la maisonnée aux deux maisonnées voisines, ils témoignent du « bon cœur » des occupants de l'enceinte résidentielle (*'âua fare*) de *Mâmâ Teipo*, terme qui désigne ici la maison de *Mâmâ Teipo* et celle de Maxime Tupahiroa.

#### B. — TUARUE HAOA ET TEURA CHAPMAN : (maison 72) : LES « HAOA » - TIHOTI HOARAU (maison 77) - POLO MATI (maison 73) - HITI NUI TO'OMARU (maison 90).

Tuarue s'est marié deux fois, d'abord avec Tiniatua de Kaukura puis avec Teura a Nui Chapman, sa femme actuelle, membre du '*âti Hoara* de Tiputa. De la première, il a eu Tupuhina, Tuana et Zélée (F.M.F.), de la seconde : Tihoti mort enfant, puis un second Tihoti, Ahura, Moana Uri, Moana Tea, Clément et Tahirihiri (M.M.F.M.M.F.). Tuarue a 23 petits-enfants (*mo'otua*) et 2 arrière-petits-enfants (*hina*)

De la première union, il ne reste que Zélée. L'ainée Tupuhina née à Kaukura est morte à Papeete ainsi que son frère Tuana né à Tikehau.

Zélée a vu le jour en mer. Tuana est décédé enfant. Tupuhina a eu deux filles vivant à Papeete avec leurs propres enfants. Zélée a cinq enfants : deux nés à Papeete et les trois derniers à Avatoru. Pour la deuxième union, les deux Tihoti sont nés à Hao, les suivants à Tiputa. Le second Tihoti : Tihoti Haoa Hoarau marié avec Alfonsine Ta'aroa dite Lafille était au village qu'il quitta en 1965. Ahura et Tahirihiri sont mariées avec Polo Mati et Hiti Nui To'omaru.

Tuarue, expert en généalogies, ne manque pas de rappeler qu'il est doublement affilié au 'āti Fariua à la fois par sa mère Tehuihui et par la mère de son père : Tenini Helau, à quoi, malicieuse, sa propre femme ne manque pas d'ajouter que c'est un « mensonge » *ha'avare* ou, en tout cas, un demi-mensonge car si cela est exact généalogiquement, Tevahinetuihau vivait avec ses parents de Tikehau et non avec ses parents du 'āti Fariua de Tiputa ; quant à Tenini, c'était « bien vieux » (*maoroa*) et d'ailleurs « cette femme » était « partie » à Makatea avec le grand-père paternel de Tuarue. Je reparlerai de Teura Chapman avec le 'āti Hoara. Agé de 72 ans en 1965, Tuarue est l'une des personnes avec lesquelles j'ai, au cours des trois années, travaillé régulièrement. Jusqu'en 1962, il avait pratiqué la plongée, descendant ainsi à près de 70 ans par trente mètres de fond, sur les champs d'huîtres nacières des Tuamotu. Au cours de mon séjour, Tuarue régnait sur une famille étendue, distribuant le travail entre les jeunes ménages de ses fils et filles et imposant aux uns et aux autres la construction conjointe et coûteuse de « la nouvelle maison de famille Tuarue », ambition qu'il parvint à mener à bien. L'autorité du *ru'au* « vieux » était incontestée.

Remarquable de vitalité, grand, les épaules larges, les cheveux encore plus blancs sur la peau brun doré, des yeux gris-verts toujours moqueurs qu'il dissimule la plupart du temps sous d'épaisses lunettes car il supporte mal l'intensité aveuglante de la lumière des Tuamotu, Tuarue qui a vécu un peu partout aux Tuamotu et à Papeete est resté un vrai paumotu. Jouant merveilleusement avec les ressources très limitées du tahitien moderne, il sait, avec une fraîcheur et une vivacité d'expression inégalables, raccourcir et exprimer très simplement des idées difficiles. Comme Punua, au fond vexé d'avoir dû battre en retraite devant les requins, Tuarue a une haute conception de l'homme, qui doit savoir rester maître de lui-même et conserver sa liberté et sa sérénité, quelles que soient les situations ou circonstances dans lesquelles il se trouve placé. Le pire, selon lui, était de se laisser gagner par les tracas ou l'abattement au point d'en avoir l'esprit « brouillé ». Cela lui paraissait indigne. Celui qui ne parvient pas à surmonter ses misères est méprisable. Au contraire, il n'y a qu'à se féliciter des ennuis, même s'ils arrivent de tous côtés. Un jour, pénétrant chez moi à l'improviste, il m'enleva furieux une lettre que je tenais dans la main : « *mea rahi te pe'ape'a, mea rahi te óra* » (beaucoup de tracas, beaucoup de vie), puis, changeant de ton : « veux-tu être mort pour en être délivré » ?

Dans la tradition des anciens orateurs (*orero*), sûr de lui, peut-être un peu vaniteux (*fa'a'o'ó'o*) comme le murmurent quelques villageois, Tuarue aime parler. Lorsque l'occasion s'en présente et que l'auditoire est suffisant, le « vieux » se dresse de toute sa grande taille et d'une traite, insolent et provocateur, débite un flot de paroles dont les périodes évoquent les vieux chants *fa'atara*, puis, sans transition, persuasif, penché légèrement en avant un bras à demi-tendu vers l'assistance dans l'attitude d'un chanteur de *ute*, complice, il engage ses audi-

teurs, les persuade qu'ils pensent chacun individuellement ce qu'il ne fait que suggérer pour, brutalement, rompre le charme, se rasseyant ou s'éloignant d'un pas rapide, laissant les malheureux là où ils se trouvent, encore sous le coup de son éloquence mais en même temps mal à l'aise et désagréablement conscients et honteux d'avoir une fois de plus été pris. Cet homme attachant mais peu facile, s'est révélé passionné des choses du passé dont il avait été instruit par sa mère adoptive Unu, originaire de Avatoru pour l'Ouest de Rangiroa et par son père adoptif pour l'île de Makatea. Considérant ses connaissances comme une richesse *faufa'a*, élément de prestige personnel, Tuarue fut d'emblée disposé à établir un bilan de son savoir à condition d'avoir accès à des textes dont il n'avait pas eu jusqu'alors une connaissance directe.

Tuarue s'est installé à Rangiroa à cause de sa deuxième femme Teura Chapman. Bien que ne l'épousant que dans la deuxième période de sa vie, il l'avait rencontrée pour la première fois dans sa jeunesse à Fenuarua dans le Sud de l'atoll. Né à Tikehau, Tuarue avait quitté pour la première fois l'atoll à l'âge de 14 ans, allant travailler dans un « hôtel » à Makatea. (Cet hôtel était en fait la cantine des travailleurs de la Compagnie des Phosphates). Tuarue logeait chez son père adoptif qui était un frère de son père. A 18 ans, connaissant le métier il décida de tenter sa chance à Papeete mais voulut auparavant « voir » Rangiroa. Le prétexte était d'aider des *feti'i* à faire le coprah, en fait il voulait chercher un peu de compagnie car « à Makatea comme à Tikehau, les filles étaient toutes des parentes ». C'est ainsi qu'il connut Teura qui lui plut d'emblée mais, attiré par Tahiti qu'il ne connaissait pas encore et « sans cervelle comme tous les *taure'are'a* », il partit et la perdit de vue.

A Papeete, il parvint, comme il le pensait, à travailler comme serveur dans plusieurs restaurants, passant une partie de sa jeunesse en ville et appréciant les « Juillets », qui à cette époque étaient de « vrais Juillets » durant au moins un mois, peut-être même plus. C'est à l'un de ces Juillets qu'il connut sa première femme Tiniatua. A cet âge, on est généralement *ma'ama'a vahine*, ce qui peut se traduire « fou de femme » et « une femme c'est comme du poison dans le corps, le faisant remuer ». Tuarue était possédé au point que lorsque Tiniatua qui « soupirait et regrettait très fortement » (*mihi*) son atoll de Kaukura, voulut y retourner, il l'accompagna. A Kaukura, Tuarue travailla avec son beau-père et planta beaucoup de cocotiers sur les terres de ce dernier « avec plaisir » car Tiniatua lui avait donné une première fille. Il s'absentait tout de même régulièrement de l'atoll participant à toutes les campagnes de plonge afin « d'avoir de l'argent rapide » (*moni vitiviti*) qu'il ne devait qu'à lui-même. Cela dura trois années. Un jour, Tuarue qui avait 25 ans réfléchit et décida de retourner à Tikehau, un peu parce que son père biologique, qui avait une secrète préférence pour lui, le rappelait, mais surtout parce qu'il était à la fois bête et peu profitable de travailler comme travailleur sur les terres de son beau-père alors que son père possédait tant de terres à Tikehau et à Mataiva. Il persuada Tiniatua et ils s'embarquèrent pour Tikehau, retrouvant ses parents et la « maison de famille » des Haoa où Tiniatua eut un deuxième enfant, un garçon qui devait mourir après quelques années. C'est à cette époque qu'à la suite de sa mère adoptive Unu, ses parents et notamment Tehuihui sa mère, lui apprirent beaucoup de choses concernant l'histoire des *'āti* des Tuamotu de l'Ouest. Tehuihui lui parla de nombreux

faits concernant le village d'Avatoru et les atolls de Rangiroa et de Tikehau, mais elle ne lui dit rien des terres sises à Rangiroa qui étaient exploitées par ses frères et leurs enfants. Tehuihui mourut bientôt sans ne lui en avoir jamais parlé.

Après la mort de sa mère, Tuarue et Tiniatua décidèrent de retourner à Papeete où peu de temps après Tiniatua fut à nouveau enceinte. Comme l'époque de la naissance approchait, Tiniatua insista pour mettre au monde son enfant à Kaukura et, profitant d'un passage gratuit, ils s'embarquèrent sur la canonnière « la Zélée ». Tiniatua s'était trompée dans ses prévisions et une fille naquit en mer qui fut tout naturellement appelée Zélée. Zélée fut très vite adoptée par le dernier frère de Tiniatua : Vaera lui-même, né à Kaukura mais définitivement installé à Avatoru où il avait été autrefois adopté par sa grand-mère maternelle, originaire de ce village et dont il avait hérité des biens. A son tour Zélée qui vit toujours à Avatoru hérita des biens de Vaera. Elle n'est jamais retournée à Kaukura « les liens de parenté étant cassés », plaisantait-elle, ajoutant qu'elle n'estime avoir aucun droit sur les biens de sa mère Tiniatua, lesquels ont dû passer aux descendants des frères et sœurs de celle-ci puisque les enfants que sa sœur aînée a eu avec un européen vivent toujours à Papeete, ignorant tout de l'héritage de Kaukura.

A Kaukura, Tuarue reprit ses activités : coprah sur les terres de son beau-père et plonge nacrrière. Après environ trois ans, alors qu'il se trouvait avec sa femme à la plonge dans l'atoll de Hikueru, celle-ci tomba gravement malade, transportée à Papeete pour y être hospitalisée, elle y mourut deux mois plus tard. Un an après le décès, Tuarue se trouvait toujours à Papeete, par hasard il y retrouva Teura et ne tarda pas à l'épouser. Le couple ne se plaisant pas à Tahiti repartit pour les Tuamotu à destination de l'atoll de Hao où se trouvait la famille maternelle de Teura. C'est là que naquirent les deux premiers fils de la seconde union, le deuxième « reprenant » le nom du premier, mort âgé de quelques mois. Après deux ans, Tuarue et Teura retournèrent à Rangiroa, Teura voulait « rentrer chez elle » et Tuarue de son côté désirait revoir sa fille Zélée adoptée à Avatoru. A Tiputa Tuarue vécut chez sa femme, travaillant sur les terres du 'āti Hoara de la famille paternelle de celle-ci. Cela se passait en 1928, à cette époque Tuarue ignorait qu'il avait des droits à Rangiroa, sa mère Tehuihui ne lui en ayant, comme on a vu, jamais parlé. Ce n'est qu'après cinq années que, par accident, il sût qu'il existait des terres auxquelles il pouvait prétendre. Sa propre sœur Tevahinetuihau, femme de Ro'o Paiea, ne lui avait rien dit ; Tuarue pensait que les terres sur lesquelles elle vivait appartenaient à son mari, sans se douter qu'elle les tenait de leur mère.

Ce n'est qu'à la mort de tous les frères et sœurs de sa mère : Teanau, Tearevahine et Fariu que des gens (?) lui révélèrent ses droits qu'il se fit établir en allant chercher les *tomite* (titres de revendication) à Papeete et en revenant à Rangiroa avec les numéros des titres et la désignation des terres. Dès ce moment, ses droits lui furent reconnus et en 1935, sept années après son installation à Tiputa, il put enfin commencer à travailler sur ses propres terres. Dès lors, Tuarue et Teura résidèrent à Tiputa, ne s'en absentant que pour les campagnes de plonge et quelques passages à Papeete.

En 1964, les deux filles de Tuarue et de Teura : Ahura dite Mahuike

et Tahirihi vivaient dans la maison 73 à peine achevée avec leurs conjoints respectifs : Polo Mati et Hiti Nui To'omaru — le premier avec trois enfants, les seconds avec deux, leur fille aînée étant morte à quelques mois. Elisa, la fille aînée de Ahura et de Polo adoptée par ses grands-parents a toujours habité avec eux. Tuarue exerce beaucoup d'autorité et les deux filles mariées se cachent pour fumer car en bon sanito, leur père ne fume pas et ressent une aversion pour l'odeur du tabac. Il s'entend assez bien avec son gendre Polo Mati, travailleur réputé qui est également un excellent pêcheur de tortue dont il connaît les pâturages sous-marins. Polo Mati commence à avoir beaucoup d'influence dans le village, il est lié à un homme remarquable : Ruben Tepehu (M. 20) qui a adopté son dernier enfant. Les rapports avec Hiti Nui sont moins aisés. Hiti Nui très bon travailleur, « ayant le goût de l'épargne et aimant mettre de l'argent de côté (*ha'aputu mori*) » semblait suivant les périodes, subir alternativement soit l'influence de son beau-père, soit celle de son frère aîné Piritua (M. 34). Début 1965, à la suite d'un différend relatif à la répartition du travail, Hiti Nui et sa femme « sont sortis de l'enceinte résidentielle » allant dans un premier temps s'installer chez Piritua, puis s'en allant construire une maison temporaire (M. 90) à l'orée du village « dans la brousse », sur une terre de Teura. En Octobre de la même année, le dernier né étant sérieusement malade, Tuarue s'en alla chercher sa fille et son gendre exigeant qu'ils se réinstallent dans la maison 73. Le fils aîné du deuxième lit, Tihoti et sa femme née à Ra'iatea, vivent à part dans un bungalow construit par Tihoti (M. 77). Tihoti travaillait sur les terres de ses parents et partait en moyenne une fois par semaine pour des expéditions aux langoustes, ramassées la nuit sur le récif extérieur en s'éclairant d'une lampe à pression (*mori gaz*). Les langoustes étaient encore abondantes et il était possible à deux hommes d'en ramasser entre trente et cinquante kilogrammes. Le prix de vente étant de 80 Frs le kilo. Cette activité, les frais d'essence défalqués et le produit partagé entre les deux participants était très rémunératrice. Tihoti pensait s'établir à Tiputa où il avait commencé à construire une maison près de son bungalow, envisageant de la louer à l'occasion. Puis il changea d'avis, en 1965, au retour d'une campagne de plongée, le ménage décida de s'installer avec ses deux enfants à Papeete pour profiter des hauts salaires offerts par le Centre d'Expérimentation du Pacifique.

A l'exception de Tihoti davantage autonome, mais qui a toujours maintenu des rapports étroits avec son père, les enfants ou gendres de Tuarue sont très dépendants de ce dernier, qui, gérant ses terres et celles de sa femme, contrôle l'activité principale liée au coprah. Teura de son côté, dirige l'artisanat des coquillages et aidée de Ahura cultive des légumes. Il y a encore une dizaine d'années, les femmes de l'enceinte résidentielle entretenaient des « champs » à la limite du village où Hiti Nui alla s'installer. Depuis les années 35, la terre de Tahiti que, les cotres revenant à vide après avoir évacué le coprah rapportaient comme lest, a fini par être complètement lessivée par les pluies. Néanmoins, l'importance du travail de Teura et de sa fille est attestée par les superficies des murs de corail destinés à protéger les plantations des incursions des porcs. Teura produit derrière sa maison quelques légumes qui sont vendus avec des œufs et quelques volailles aux fonctionnaires du village (infirmerie, école, poste) ou aux gens du 'āti Marere à l'occasion des grands repas *tama'ara'a*. Seul le commerçant chi-

nois Asing qui possède un tout petit jardin concurrence Teura. L'argent provenant de ces menues ventes est affecté aux dépenses de routine de la maisonnée surtout aux achats de pétrole, d'huile et de sucre. Toutes les personnes présentes dans l'enceinte résidentielle prennent leur repas ensemble et les ménages participent aux frais. Il incombe aux hommes de pêcher le poisson. Lorsqu'il arrive qu'il faille en acheter, Tuarue achète aux « pêcheurs qui pêchent en pirogue » surtout à Tiare Virau (M. 89), Mauri Mauna (M. 82) et Tiho Harrys (M. 52), quelquefois à Punua Tepehu (M. 48). Dans la maisonnée, personne n'aimait la pêche au moyen de parcs-pièges métalliques « car le poisson doit être pris avec des moyens ordinaires »<sup>11</sup>.

Au cours des trois années, de nombreux mouvements se sont produits dans les maisonnées, dépendantes ou apparentées à celle de Tuarue. Clément et sa jeune femme née à Ra'iatea qui venaient de Tahiti y repartirent début 1965, allant s'installer chez Moana Uri. Peu de temps après ce départ, Moana Tea qui venait de se séparer de sa femme vint à Tiputa y passer plusieurs mois ; grand, maigre, remarquable pêcheur sous-marin, il assurait à lui seul le ravitaillement en poisson pour toutes les personnes vivant dans l'enceinte résidentielle. Seul, Moana Uri a toujours vécu à Fa'a'a de salaires d'occasion et surtout de la plonge nacrée. Physiquement Moana Uri est un athlète d'un mètre quatre vingt dix, dont Tuarue est très fier. Je l'ai connu à l'hôpital à Papeete, un requin qu'il n'avait pas vu venir lui avait enlevé tout le mollet à Takaroa où il se trouvait pour la plonge alors qu'il faisait de la pêche sous-marine. Quelques mois plus tard, j'ai vu Moana Uri à Hikueru, il avait recommencé à plonger gardant de cette aventure une terrible cicatrice. Il avait commis une impardonnable imprudence, osant la veille de l'accident confectionner une pointe de harpon à tortue avec une tige de fer prise sur une vieille croix dans le cimetière de Takaroa. « Le grand requin qui avait attaqué Moana Uri, n'était pas un requin, c'était certainement un esprit (*tupapa'u*) qui avait ainsi vengé le sacrilège ».

Outre les enfants, d'autres *feti'i* se trouvent dans les deux maisonnées de l'enceinte comme Louis, un parent éloigné de Teura qui y habite en permanence ou Atana et Mariana, autres parents éloignés de Teura qui y ont presque vécu un an en 1964-1965.

Tuarue reçoit quelquefois des gens du village. Avec son gendre Polo, il est très fréquemment invité, faisant partie des personnalités qu'il n'est pas possible d'ignorer. En outre, c'est souvent lui qui donne les « noms de mariage ».

---

11. Idée courante en Polynésie : P. Ottino, 1965 a, p. 60-61 et note 24.

## CHAPITRE QUATRE

### LE VILLAGE, LE QUARTIER HOARA

L'étude du quartier Hoara m'amène à présenter également outre le 'āti Hoara, le 'āti Mota'i et un certain nombre de personnes connues comme « les gens d'Avatoru ». Le plan d'exposition est le suivant :

- I. le 'āti Hoara,
- II. les *feti'i* par le 'āti Mota'i
- III. les gens (*feia*) d'Avatoru

#### I. - LE 'ATI HOARA

Comme le 'āti Fariua, le 'āti Hoara est l'un des deux 'āti-« souches » de Tiputa, il est sans doute encore antérieur au premier et plus de vingt-cinq générations après l'ancêtre 'i raro roa (tout en bas) Punaiteahita'a<sup>1</sup>, ses descendants se trouvent toujours sur les terres Vaitaihani et Hitae où elle vécut. Actuellement, dix ménages de Tiputa comprennent un membre du 'āti Hoara. Dans la suite de l'étude, il sera, à propos des terres, longuement question de ce 'āti, aussi je me borne à une présentation succincte.

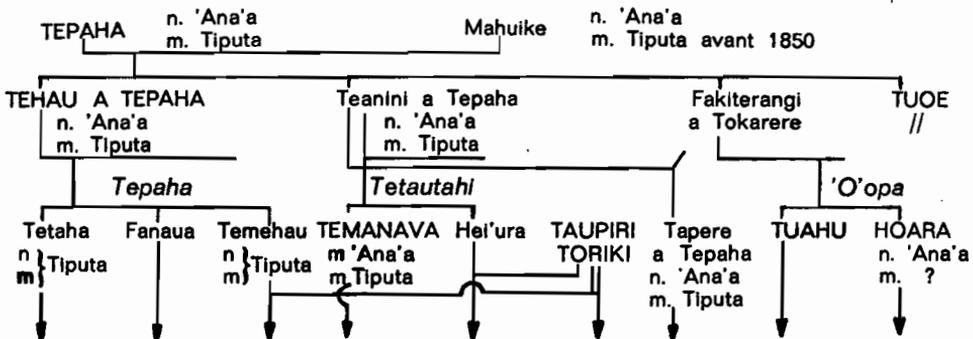


Figure 11

1. Cf. P. Ottino, 1967 : *Te Párau no Ra'iroa*, p. 456 et suivantes.

Les seules dates disponibles indiquent que Tepaha, Mahuïke et leurs enfants vivaient dans la première partie du XIX<sup>e</sup> siècle. Interrogés, les membres du 'âti Hoara vivant actuellement se réclament invariablement de leur *tupuna* (ancêtre) Mahuïke. Pourtant Mariunga a Tiriraha dite « Mahuïke » étrangère de 'Ana'a n'appartenait pas au 'âti Hoara qui était celui de son conjoint Tepaha. Un renseignement isolé indiquait que Tepaha avait été *po'ipo'i komo* à 'Ana'a, c'est-à-dire en dialecte paumotu « porteur d'eau » pratiquement esclave (soit prisonnier de guerre, soit fils de prisonnier de guerre) né en captivité dans cet atoll<sup>2</sup>. Cela est vraisemblablement le cas ; après la cessation des guerres chroniques, de nombreux « prisonniers » mariés à des personnes de 'Ana'a retournèrent en effet dans leurs îles d'origine avec leurs conjoints.

Le retour de Tepaha vers Rangiroa a dû se situer aux alentours de 1820-1830 mais les relations avec 'Ana'a n'ont pas été coupées puisque deux générations après, ses petits-enfants issus de Teanini et de Fakiterangi y sont encore nés : Temanava en 1860 et Hei'ura en 1863.

Fakiterangi ne porte pas le nom patronymique de Tepaha comme ses frères et sœur.

Dernier point à signaler, Temehau a Tepaha et Hei'ura a Tetautahi, fille de Tehau et de sa sœur Teanini, ont été toutes deux mariées au même Taupiri Toriki. Pour établir leurs liens de parenté, les descendants de ces deux unions se réfèrent à Taupiri Toriki qui est l'aïeul le plus proche et non pas aux ancêtres Tepaha et Mahuïke.

En résumé, les membres actuels du 'âti Hoara descendent des enfants de Mahuïke, c'est-à-dire, Tuoe étant exclu, de Tehau, Teanini et Fakiterangi. Je vais donc examiner :

1. — la descendance de Tehau a Tepaha,
2. — la descendance de Teanini a Tepaha,
3. — la descendance de Fakiterangi a Tokarere.

## 1. - LA DESCENDANCE DE TEHAU A TEPAHA<sup>3</sup>

La descendance de Tehau se répartit en trois branches : les branches Tetaha, Fanaua et Temehau.

Tetaha a eu deux maris ; du premier Matarua et de la descendance issue de cette union, je ne sais rien ; du second, Tihoti Chapman, naquirent deux fils. L'aîné Tihoti vécut d'abord avec Kapeke, une femme de l'atoll de Hao ; leur fille unique Teura Chapman est l'épouse de Tuarue Haoa (M.72) dont il est inutile de reparler. Teura a été reconnue par son père et élevée avec ses frères et sœurs consanguins : Tihoti, Timi et Moea nés de Erena la seconde épouse de son père. Ceux-ci la considèrent comme leur aînée (*matahiapo*). Tihoti est mécanicien à Papeete, Moea chanteuse au « Quinn's » et Timi que j'ai bien connu, marin sur la goélette administrative « Tamara ».

Les représentants de la branche Fanaua vivent actuellement à Papeete. Pendant longtemps, par le jeu des adoptions, cette branche a été confondue avec la branche Temehau. Fanaua était mariée avec Moko de Fakarava. Je n'ai jamais pu apprendre le nom de leur fille aînée, le

---

2. K. P. Emory et P. Ottino : art. cit., 1966, p. 47.

3. Diagramme de référence du 'âti Hoara, Cadre A.

second enfant Taverio est très connu à Tiputa, il a été marié successivement avec Raitere de Fakarava puis avec Pota'a a Paiea. Ces deux personnes étaient alliées. Raitere avait été également la femme de Taihia a Paiea, frère du père de Pota'a. Taverio, comme on le verra, adopta Fanaua Moko, la fille de sa sœur et Korotika Raufaki. Fanaua vécut longtemps avec Marere Eremoana du 'āti Marere dont elle eut deux filles : Tetaha et Pirihihi, non reconnues. Par la suite, on l'a vu, Marere Eremoana a épousé une femme de Niau : Ti'ivahine Tahito Tera'i et n'ayant pas d'enfant de cette union, adopta deux neveux de cette dernière : Tehina (M.6) et Eremoana Tahito Tera'i (M.58) qui ont hérité de lui. En revanche, ses propres filles naturelles n'ont rien reçu, et « ne font pas partie du 'āti Marere puisqu'elles n'ont rien hérité dans ce 'āti ». Lorsque Marere Eremoana « la laissa », Fanaua ne tarda pas à épouser Tehau Tetoea, le frère de Tehina Tetoea (M.84) qui lorsqu'il habitait le village, vivait dans la maison 39. Pirihihi, décédée à Papeete, a été mariée avec Matahi Tamihau, l'actuel conjoint de Konea Tupahiroa (M.41), laquelle est de son côté la veuve de Tauari'i Tera'i du 'āti Marere.

La branche Temehau est importante avec les nombreux Raufaki. Temehau a Tepaha a été la première femme légitime de Taupiri Toriki qui, à sa mort, épousa l'une de ses cousines Hei'ura a Tetautahi. Leur fille aînée Hiti'ura devait laisser une importante descendance. La lignée de Rautini, son frère cadet, devait s'éteindre avec son fils Tauvaea a Toriki né à Tiputa mais adopté et élevé tout enfant à Tautira par le frère de sa mère originaire de la presqu'île de Tahiti. De son premier mari, Atiriano Raufaki, Hiti'ura eut huit enfants. Atiriano Raufaki venait de l'atoll de 'Arutua. Après sa mort, Hiti'ura vécut avec Hurumoa Mo'eraï dont elle eut deux filles dont Farari'i Mo'eraï, mariée à Maratino Tehei du même 'āti Hoara (M.81), avant de terminer sa vie avec Piha, un homme de Rapa venu comme son parent Matiori plonger la nacre aux Tuamotu. Les enfants de Hiti'ura et de Atiriano Raufaki sont représentés à Tiputa par les deux maisonnées de Temehau Vaite (M.30) fille de Korotika Raufaki et celle de Porio (M.88) frère de la précédente.

#### TEMEHAU VAITE ET MAREKO AH TEO (maison 30)

Korotika, cinquième enfant de Hiti'ura et de Atiriano, décédée, était mariée à Tiputa avec Apoto Vaite, natif de Fa'a'a à Tahiti. Apoto s'est depuis retiré à Fa'a'a avec deux de ses filles, les sœurs cadettes de Temehau. Temehau Vaite restée au village s'occupe des terres de sa mère. Après avoir vécu avec Erika Dexter, le fils d'un frère de Tapeta Dexter femme du catéchiste catholique Teri'i Ah Teo (M.46), elle a épousé le fils de ces derniers : Mareko Ah Teo, dont elle a trois enfants. La petite fille née à Tahiti d'Erika Dexter a été adoptée par la mère de ce dernier. Temehau et Mareko occupent la maison 30 considérée comme une maison de famille du 'āti Hoara, nous en reparlerons. Temehau, jeune femme d'une très vive intelligence, est l'une des personnes les plus intéressantes de Tiputa. Au cours de mes séjours à Rangiroa, les ressources du ménage étaient en grande partie confondues avec celles de Teri'i Ah Teo, le père de Mareko, et les deux maisonnées faisaient très souvent table commune.

*PORIO RAUFAKI (maison 88).*

Le frère cadet de Korotika, Porio, vieil homme invalide, est mort en 1965. Il vivait dans la maison 88 à l'orée du village avec sa femme « Mamo'o » de Huahine et leur fils adoptif Poro Ropati. Poro né dans l'île de Huahine est un lointain parent de Mamo'o. Porio et cette dernière l'adoptèrent, âgé de quelques jours. Cela se passait il y a une vingtaine d'années, ils étaient installés à Huahine et cultivaient de la vanille sur les terres de Mamo'o. A cette époque, les Raufaki étaient représentés à Tiputa par Korotika, Inatio et Porino. Depuis Inatio et Porino se sont retirés à Papeete et Porio est revenu à Tiputa afin de « s'occuper » (*ha'apa'o*) des terres de leur mère Hiti'ura.

## 2. - LA DESCENDANCE DE TEANINI A TEPAHA.

La branche Teanini est la plus importante du 'āti Hoara. Teanini fut mariée avec Tumoana a Tetautahi avant de vivre à la fin de sa vie avec un européen. De sa première union légale, naquirent deux enfants : Temanava et Hei'ura. De sa deuxième union, naquit une fille : Tapere qui, non reconnue, conserva le nom de sa mère. Je suis obligé d'examiner à tour de rôle ces trois sous-branches ordinairement appelées « *δρῦ* ».

- A. — la sous-branche Temanava a Tetautahi,
- B. — la sous-branche Hei'ura a Tetautahi,
- C. — la sous-branche Tapere a Tepaha.

### A. — LA SOUS-BRANCHE TEMANAVA A TETAUTAH<sup>4</sup>

Temanava a Tetautahi, né à Tu'uhora dans l'atoll d'Ana'a en 1860, est mort à Tiputa en 1934. Il épousa Tearo Tatao, une femme de l'atoll de Fakarava et vint avec elle se fixer à Tiputa où naquirent leurs sept enfants. Deux d'entre eux moururent adolescents et pour notre propos, il suffit de parler de Eremoana, To'imata, Terava, Mareta et Tau'upu. Les trois derniers étaient vivants pendant la période de l'enquête.

### EREMOANA A TETAUTAH<sup>1</sup> (DECEDE) ET SON FILS : TUHEITAINA A TETAUTAH<sup>1</sup> (maison 79).

L'ainé Eremoana a Tetautahi épousa en 1900 Matoru a Tepehu du 'āti Fariua dont on a déjà parlé, laquelle se remaria par la suite avec Tefatu a Tupahiroa. De cette première union, naquirent deux enfants dont l'ainé Tuheitaina dit Tunana est mort en 1965. Tuheitaina était marié avec Fatiarau une femme de Mo'orea, qui vit toujours dans la maison de son mari. Le ménage n'a pas d'enfant biologique ou adoptif. Tuheitaina avait lui-même été adopté par un homme originaire de 'Ana'a mais fixé à Tiputa ; Tâne a Tepotea, qui adopta également Atahi Taimana, dit Atahi à Atahi, frère germain de Tahatera Taimana (M.61). Atahi, à la fin de sa vie, vivait avec Mataua, une femme beaucoup plus jeune que lui, qui était l'ancienne femme de Punua Tetoea.

---

4. Diagramme de référence du 'āti Hoara, cadre B.

Contrairement à sa sœur, Tuheitaina n'a jamais quitté Rangiroa et a toujours vécu sur la même terre d'habitation contiguë au vieux cimetière du 'âti Hoara. Ses parents adoptifs étant étrangers à l'atoll, il n'a pas hérité d'eux. Tous ses biens viennent de ses parents biologiques. Malade depuis une dizaine d'années, l'exploitation des terres « Hoara » qu'il tient de son père est effectuée par des membres du 'âti Hoara, tandis que les terres Fariua qu'il tient de sa mère sont exploitées pour son compte par ses frères et sœurs utérins, les Tupahiroa. Les modalités n'ont pas été modifiées par sa mort et continuent au bénéfice de sa veuve à laquelle est reconnu un droit d'usufruit.

**TO'IMATA A TETAUTAHU ; TETUAIO PA'I ET PUAITI TEREROA (maison 86) ; PUPURE ET MARATINO (maison 81).**

To'imata a Tetautahi mariée avec Tutahoroa a Tehei a eu sept enfants : Timoteo, Raphaël (mort adolescent à Mo'orea), Pupure, Tânetoa, Fa'ara, Erena et Maratino. Maratino et plusieurs enfants de Pupure se trouvent à Tiputa. Le frère de Tutahoroa : Pohura a Tehei a épousé Hina a Rehua, fille de Tapere a Tepaha la sœur utérine de Temanava. « Pour cette raison, les Tehei de la branche Temanava a Tetautahi et ceux de la branche Tapere a Tepaha se trouvent être proches parents ».

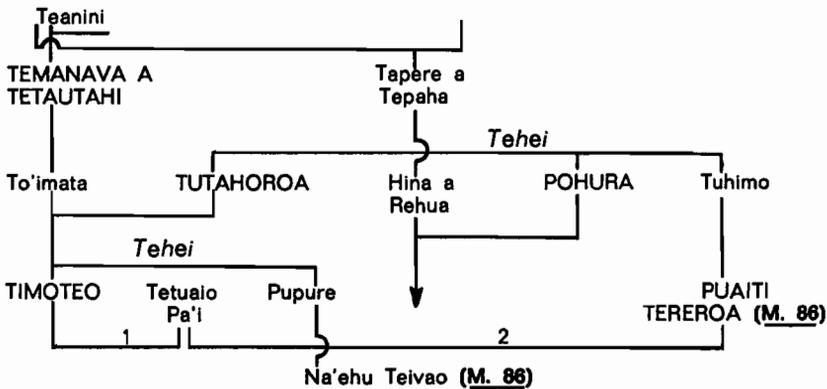


Figure 12

L'aîné de To'imata, Timoteo a Tehei, était marié avec Tetuaio Pa'i dite « Tetua » Fa'atere, fille de Teuira a Pa'i de Mo'orea. La mère de Tetua originaire de Rarotonga, apparentée aux « Teivao » (sans précision) avait été adoptée par un Tera'itua (également sans précision). Timoteo et Tetua avaient adopté Na'ehu Teivao fille de Pupure, une sœur de Timoteo. Après le décès de Timoteo, Tetua connut Puaiti Tereroa un « étranger » de 'Ana'a qui en fait était le fils de Tuhimo a Tehei, sœur de Tutahoroa, et de Pohura a Tehei dont je vais parler. (Le frère aîné Mahinui a Tehei dit « Rere a Mahinui » a également vécu à Tiputa marié avec Victorine Fakiterangi du 'âti Hoara). La relation entre Tutahoroa Pohura et Tuhimo éclaire une singularité : au moment de la constitution de l'actuelle union, Puaiti tint à adopter Na'ehu Teivao fille adoptive de sa femme « parce que Na'ehu, c'était son sang ». Lorsqu'il rencontra Tetua, Puaiti revenait de Makatea où, précédemment marié, il avait adopté Teiva Tereroa, un fils de l'un de ses frères. Teiva en 1963-1964 vivait avec

« Kone » Haoa dont il a été question et en 1965 Puaiti et Tetua adoptèrent le fils aîné du jeune couple, Teiva et « Kone » étant partis à Papeete afin d'y chercher du travail.

Puaiti et les Tupahiroa sont « troisième sang » du côté paternel, ce qui signifie que deux de leurs grands-parents paternels étaient germains. Cette relation de parenté proche est simplement reconnue.

Pupure a Tehei a épousé successivement deux frères Teivao, l'aîné Hitiroro puis, à sa mort, le cadet Matua qui habite toujours le village (M.66). De la première union sont nés neuf enfants, de la seconde deux garçons. Il sera plus longuement question de ces unions à propos des Teivao.

Parmi les autres enfants de To'imata, seul Maratino vit au village où il s'occupe des terres de l'une de ses sœurs Erena. Tânetoa sans enfant et Fa'ara semblent définitivement installés respectivement à Hikueru et à Papara (Tahiti). Fa'ara était d'abord mariée à un Tanai d'Avatoru dont elle a eu un fils et une fille, tous deux à Tahiti. De son second mari Punu, originaire de Papara, elle a eu de nombreux enfants. Erena qui habite Niau est mariée avec Pero Rehua descendant direct de Tehono a Rehua, le conjoint de Tapere a Tepaha. Le ménage a quatre enfants.

Maratino et sa femme Farari'i Mo'eraï, membre du 'âti Hoara ont été longtemps absents de Rangiroa, circulant dans plusieurs atolls des Tuamotu où Maratino participait à toutes les campagnes de plongée. En 1960, à leur retour, ils se sont installés quelques temps chez Tereia Ma'i (M.74) avant de bâtir une construction, jamais achevée, sur une terre de Farari'i (M.81). Sans enfant, le ménage a d'abord adopté Fa'airi Teivao une des filles de Pupure et de Hitiroro Teivao puis après que cette dernière soit partie à Tahiti, deux autres enfants dont Jean-Paul, le fils aîné de Fa'airi apparenté à la fois à Maratino et à sa femme. Le second, Pierre, n'est apparenté qu'à cette dernière dont il est le fils du fils de la sœur du père. Il a été déjà fait plusieurs fois allusion à Maratino et à sa grande générosité. En 1963-1964, il logeait un ami natif de l'atoll de Kau'ehi et, dès le départ de celui-ci, s'empresse d'accueillir 'Aua Tairanu et ses proches.

#### LES AUTRES DESCENDANTS DE TEMANAVA A TETAUTAHU : TEREIA MA'I (maison 74).

Il s'agit des personnes issues des sœurs Terava et Mareta. Le dernier frère Tau'upu, marié deux fois mais sans descendance, a peu quitté Fakarava où il avait été adopté. La seule personne qui nous intéresse directement est Tereia Ma'i.

Terava a épousé successivement Kopu Parker de Tautira puis Tâne Ma'i originaire des îles sous le vent. Elle vit actuellement à Papeete à la Mission Catholique avec son fils Eremoana (le fils de Kopu Parker) et sa fille Teina, née de Tâne Ma'i. Eremoana est marié avec Kopu Tevaria sœur de Kaua et Averina Tevaria du village (M. 4 et 42), dont il a quatre enfants. Kopu négocie les colliers de coquillages que lui envoie Kaua. Teina, sans enfant, est l'épouse de Tautua Matavai, le frère de Fariua Matavai (M.67).

Élevé à Tiputa par sa mère adoptive Mâmâ Teipo (M.64), Tereia y est revenu il y a une dizaine d'années, occupant une des maisons de famille du 'âti Hoara. Auparavant, Tereia se trouvait aux îles sous le vent et c'est à Ra'iatea qu'il rencontra sa femme, Rere Temari'i de Borabora,

dont il eut trois enfants : une fille et deux garçons. Il avait insisté pour adopter le fils de Rere né d'une précédente union. Lorsqu'il décida de « rentrer » à Rangiroa, les parents de sa femme lui demandèrent de leur laisser sa fille. Tereia accepta et ne la revit jamais, l'enfant étant morte. La situation religieuse des conjoints et de leurs enfants est peu claire, Tereia est catholique et sa femme est protestante. Outre le fils de cette dernière, les deux aînés de Tereia ont été protestants, mais le dernier est catholique, car « après avoir accepté que ses enfants soient protestants lorsqu'il se trouvait « chez sa femme », il a tenu, dès qu'il a envisagé de revenir chez lui, à ce que « le dernier soit catholique comme ses *feti'i* ». Récemment, Rere s'est elle-même convertie au catholicisme.

Au village Tereia est très lié à Edouard Pétis avec lequel il travaille souvent.

Il y a peu à dire sur Mareta qui, après avoir passé une partie de sa vie à Tiputa (M.76), vit à Papeete, également à la Mission Catholique. De son premier conjoint, Ioane, un homme de 'Ana'a qui habita longtemps Tiputa, elle a eu trois fils, l'aîné est mort, le second habite 'Ana'a, le troisième est à Fakarava. Du second Punua Ngatata, frère de Huri Ngatata, le grand-père paternel de Huri et de Moehau Ngatata (M.20 et 29), elle a eu deux filles : l'aînée Fa'ara est mariée avec le frère d'Evelyne Terupe, femme de Mahiri Bellais (M.25), la seconde est à Rurutu aux Australes.

## B. — LA SOUS-BRANCHE HEI'URA A TETAUTAHU.

Hei'ura a Tetautahi, née à Tu'uhora ('Ana'a) en 1863, d'abord mariée avec Maro de l'atoll de Hao, a épousé en 1891 à Tiputa Taupiri Toriki veuf de Temehau à Tepaha, la propre cousine de Hei'ura. Si la descendance de Temehau est réputée « 'āti Hoara », celle de Taupiri et de Hei'ura a Tetautahi, par leur fille Ruita Raroata qui épousa Maihea Tepehu du 'āti Fariua, est au contraire réputée « Fariua ». Elle a été étudiée avec ce 'āti. Avant d'épouser successivement les deux cousines du 'āti Hoara, Taupiri avait, on s'en souvient, vécu avec Amau Teuapiko mais cette union temporaire de « taure'are'a » (jeunes gens) n'a jamais été prise en considération.

De son premier mariage avec Maro, Hei'ura a eu deux enfants : Maro et Tepoanoano. Tepoanoano avait été adoptée par le second mari Taupiri Toriki avant la naissance de Ruita Raroata leur fille. Tepoanoano épousa un Harrys de l'atoll de Katiu et adopta Tiho Harrys, un proche parent (sans précision) de celui-ci. Tiho Harrys habite Tiputa (M.52). Maro, l'aîné de Hei'ura et de son premier mari qui reçut le nom de son père, a surtout vécu à Punaauia (Tahiti) où il est marié avec une femme de ce district. Ses enfants Taia et Maro qui porte le même nom que son père, des hommes âgés aujourd'hui d'une soixantaine d'années, sont toujours dans ce district dont Tai'a a été chef pendant une très longue période. Maro propriétaire d'une senne, est très connu à Tahiti<sup>5</sup>. En 1965, il était revenu à Tiputa pour rendre visite à ses *feti'i*, c'est-à-dire à Tiho Harrys, fils adoptif de la sœur de son père.

---

5. P. Ottino, 1965 a, p. 13-22.

## C. — LA SOUS-BRANCHE DE TAPERE A TEPAHA<sup>6</sup>.

Trois maisonnées de Tiputa se réclament de Tapere, celle de sa petite-fille Anuihina, dite *Mâmâ Ana* (M.56), celle de Simako Yüe (M.3) fils de *Mâmâ Ana*, et enfin celle d'une d'une arrière-petite-fille (*hina*) de Tapere : Perenate Tehei (M. 69).

Tapere a Tepaha, sœur utérine de Temanava et Hei'ura a Tetautahi, a été — on l'a dit — déclarée sous le nom de sa mère. Elle épousa Tehono a Rehua né à 'Ana'a mais originaire de Niau. Sur leur quatre enfants, seule Hina (aussi connue sous le nom de Tauhiti) et son mari Pohura a Tehei, dont on a parlé, eurent une descendance. Le second, Domenico, auquel fut donné le même nom que le premier, mort à la naissance, habita toute sa vie à Tiputa. A la génération suivante, l'affaire se complique un peu. Les douze enfants de Hiti Teri'i décédé ne sont pas tous de lui, certains qui portent (ou sont connus sous le patronyme de Tehei) sont en fait des enfants de sa femme Tearo Autai dite *Mâmâ Tearo* connue pour avoir eu trois maris. En dépit de la meilleure volonté de Perenate Tehei et de *Mâmâ Ana*, je ne suis jamais parvenu à déterminer parmi les frères et sœurs de la première, lesquels étaient germains et lesquels étaient utérins. Les adoptions venaient encore ajouter à la confusion générale. Je parlerai d'eux dans un instant à propos de Perenate. Terevahine et Anuihina ont été successivement les épouses d'un même homme, un commerçant chinois Yüe. Terevahine est morte sans enfant tandis que sa sœur Anuihina en a eu cinq. Il reste Veronika qui a eu deux expériences matrimoniales d'abord avec Tiahani Teuira (M.54) fils de Tehina Tetoea, ensuite avec Hurumoa Moera'i. Du premier, est née une fille Hina, du second trois fils : Raphaël, Ta'i et Paranata qui se trouvent à Papeete. A la mort de Veronika, Hina a été immédiatement adoptée par ses grands-parents, Hina a Rehua et Pohura a Tehei, lesquels s'étaient retirés à Punaauia chez Pohura. Hina a, depuis, épousé un homme de Rurutu l'accompagnant aux Australes avant de revenir à Tahiti. Hurumoa Moera'i, le second conjoint de Veronika, est le père de Farari'i Moera'i qu'il avait eu quelque vingt ans plus tôt avec Hiti'ura a Toriki du même 'âti Hoara. Farari'i, épouse de Maratino Tehei (M.81), s'occupe des intérêts de ses trois frères consanguins. Une sœur germaine de Farari'i a été tuée malencontreusement dans une rixe après boire, ce qui a valu à son mari « pourtant sincèrement désolé » un long séjour en prison.

### PERENATE TEHEI ET VIRI FULLER (maison 69).

Il serait possible d'écrire un véritable Clochemerle sur Perenate, son mari Viri et la fille de Perenate née d'un premier lit, Vatina ; personnes aussi sympathiques et pittoresques les unes que les autres. Perenate, très courageuse, écrasée de travail et d'enfants, chargée des intérêts de ses nombreux frères et sœur qu'elle représente « gagnerait par ses mérites son ciel sur la terre ». Ce ciel, son mari Viri Fuller semble apparemment l'avoir déjà trouvé, d'autant plus que protestant « il a dû lors de son mariage se convertir au catholicisme ». Natif du district Ha'apiti à Mo'orea, Viri, petit, rond et noir, les yeux plissés par

---

6. Diagramme de référence du 'âti Hoara, cadre C.

la joie intérieure, ancien boxeur, vit agréablement. Avec Raihau Teuapiko (M.47), il était, à l'époque du Club Méditerranée, le pivot du groupe local de danse et sans aucun doute un expert en matière de *tamure*. Outre cela, c'était un excellent pêcheur au fusil sous-marin, partant assez souvent très tôt le matin, comme Temapu Tamapua (M.10), dans une minuscule pirogue dont, miracle d'équilibre, il débordait de toute part, de la même manière qu'il débordait d'un pareu obscènement passé entre les fesses et noué sous le ventre.

En 1965, Perenate et Viri, qui avaient eu ensemble trois garçons, ont adopté Teofiro et Ernest, deux petits garçons de Raihea, frère de Perenate vivant avec sa mère dans l'atoll de Takapoto. Les frères et sœurs de Perenate sont largement dispersés. L'ainé Bernardo est mort enfant, la seconde, Delphine, qui habite Vanini'iore, quartier de Papeete, avec ses huit enfants est bien connue à Tiputa. Perenate est la troisième. Teanini qui la suit, après avoir été la femme de Munanui Terenga de Makemo (mari de Hina'aro Tetoea et père de Hina'aro Terenga, présenté avec les Tetoea), a épousé un frère de ce dernier et vit toujours à Makemo. J'ai parlé de Raihea qui, outre les deux fils adoptés par Perenate, est père de cinq autres enfants ; récemment Raihea a quitté Takapoto pour Papeete. Une sœur, Marguerite, est morte enfant, elle avait été adoptée par la sœur de son père, Terevahine, aussi connue sous le nom de Makirita (Marguerite). Les deux sœurs suivantes, Joséphine et Elisabeth, mariées à deux frères demi-chinois, sont à Papeete à la Mission Catholique<sup>7</sup> avec respectivement leurs quatre et deux enfants. Deux autres sœurs, Catherine et Tepurotu, sont à Takapoto, la seconde vit chez la première mariée qui a deux enfants. Les deux derniers, deux garçons Gaspard et Tetuanui sont à Avatoru.

#### ANUIHINA TEHEI (maison 57) ET SIMAKO YÜE (maison 3).

Anuihina « *Mâmâ Ana* » connaît beaucoup de choses sur le passé de l'atoll et les traditions du 'âti Hoara. Veuve du commerçant chinois, dont j'ai parlé, elle a élevé ses cinq enfants. L'ainée Suitahi est mariée à Papeete, le second est Simako, la troisième, Marie, est institutrice à la Mission Catholique à Papeete, et les deux dernières, Vero et Ningo, se partagent entre les parents de leur père à Papeete et la maison de leur mère. *Mâmâ Ana* vit le plus souvent seule. Personne d'une très forte corpulence, elle n'en est pas moins infatigable et récolte elle-même son coprah à moins que, loin du village, elle ne pêche des heures entières sur les bords du lagon, surveillant ses lignes.

Je ne veux pas parler du grand ami qu'est Simako Yüe. Je le connais trop pour cela. Simako vit avec Rangî « ciel » Ah Teo, fille de Teri'i Ah Teo (M.46), une jeune femme demi-chinoise très belle. Simako qui, trop jeune à la mort de son père, « bringueur » sans mesure comme l'on dit en Polynésie, a rapidement coulé irrémédiablement le commerce paternel, est actuellement l'adjoint du Directeur de la Station du Cocotier de Rangiroa. D'une vivacité d'esprit extrême, d'une intelligence sans aucun doute peu commune, le drame de ce garçon est d'être né aux

---

7. Il a été souvent question de paumotu habitant à la Mission Catholique. Il s'agit en fait de tout un quartier paumotu édifié à proximité de la Mission sur un terrain lui appartenant.

Tuamotu et de vivre dans une culture dont les valeurs, les buts et les accomplissements ne correspondent manifestement pas à sa personnalité. Il reste douloureusement seul, profondément étranger à un milieu qu'il comprend parfaitement mais avec lequel il a peu d'affinité. Simako, outre, le tahitien, parle parfaitement le français dont il maîtrise toutes les ressources et, apparemment, à en juger par l'attention déférente de ses auditeurs chinois, les deux dialectes Hakka (surtout) et Punti parlés en Polynésie<sup>8</sup>.

### 3. - LA DESCENDANCE DE FAKITERANGI A TOKARERE

Sans doute par suite d'une adoption, Fakiterangi ne porte pas le même nom que ses frères Tehau et Tuoe et que sa sœur Teanini. Le cas de la branche Fakiterangi du 'āti Hoara constitue un excellent exemple de confusion des patronymes. Avant de parler de Mapu « 'O'opa » ou Tekurohopu, de son frère Tiririha 'O'opa et de Nelson 'O'opa, je peux fournir quelques explications de cette curieuse diversification des patronymes. Sur un autre plan, les incertitudes qui s'attachent à cette branche du 'āti Hoara s'expliquent par le fait que ses ressortissants ont longtemps déserté l'atoll, au point (à l'exception de Victorine Fakiterangi) « d'être à peu près oubliés ».

Tuahu, né à 'Ana'a, y a été élevé par des parents adoptifs et a longtemps vécu à Manihi avec une femme de cet atoll, avant de venir à Rangiroa où il devait épouser Pota'a a Paiea, sœur de Taihia a Paiea, qui est à l'origine des Paiea de Tiputa. Le fils de Tuahu 'O'opa, Vahua Hoara, né et mort à Manihi, et, à la suite de celui-ci, son petit-fils Pa'i marié avec Mahina Omita de Tikehau, porte comme patronyme Hoara, le nom du 'āti car « lorsqu'il vivait à 'Ana'a puis à Manihi, Tuahu ignorait qu'il était 'O'opa ». De sa femme légitime Pota'a a Paiea, Tuahu eut une seule fille : Victorine Fakiterangi. Celle-ci a effectivement été déclarée à l'état civil sous le patronyme de Fakiterangi qui est le nom de sa grand-mère maternelle, laquelle était dans le même temps sa mère adoptive. Curieusement, « 'O'opa » le vrai patronyme de Victorine Fakiterangi, lui a été conféré mais seulement comme « surnom » ou « sobriquet » (*i'ōa pi'i*, lit. : « le nom qu'on appelle ») : Nani 'O'opa. Dans la sous-branche Hoara, la confusion est tout aussi remarquable. Seuls Nelson, Etienne et Rui sont 'O'opa sans discussion. (L'ignore le patronyme de Fifi, sœur utérine de Nelson et ce dernier ne le connaît pas davantage). Mapu, de la maison 68, qui tient à toute force à s'appeler 'O'opa du nom du leader prestigieux Pouvana'a a 'O'opa, a simplement déclaré ses enfants sous ce nom. En réalité Mapu plus connu sous le nom de Mapu a Mapu (qu'il juge redondant) est déclaré à l'état civil sous le patronyme de Tekurohopu qui est celui de son grand-père paternel (Mapu Tekurohopu) mari de Tari'i 'O'opa. En revanche, les enfants de ce dernier, Ripo père de l'actuel Mapu et sa sœur Titi, ont comme patronyme le prénom de leur père, c'est-à-dire Mapu (Tekurohopu le patronyme de ce dernier ayant subi une éclipse). Cela ne s'ar-

---

8. Pour les Chinois de Tahiti : Richard U. Moench, 1963, Gérard Coppenrath, 1967.

9. Diagramme de référence du 'āti Hoara, cadre D.

rête pas à ce point, Ripo connu surtout sous le surnom de « Siri » a été marié légalement avec Vahine a Toerai, originaire de Mo'orea. Cette Vahine, avant d'épouser Ripo, avait vécu avec deux hommes ; d'abord un certain Teotahi Vaitaio dont elle a eu un fils Henere, ensuite avec un chinois dont elle a eu un second fils Tiririha (M.71) qui vit avec Temata Tetoea dont on a parlé. Vahine était encore enceinte lorsque quittant son conjoint chinois, « elle alla » avec Ripo. Ce dernier, à la naissance de l'enfant de sa femme, le déclara sous son nom en l'occurrence 'O'opa. Ainsi le résultat est singulier, Tiririha connu comme Tiririha Mapu est déclaré sous le nom de 'O'opa avec lequel il n'a évidemment rien à faire. En revanche, son frère utérin, le véritable fils de son père adoptif, porte un patronyme différent de ce dernier ; quant à Hoara, le deuxième frère de Mapu Tekurohopu, il est bien Hoara 'O'opa comme son aïeul fils de Fakiterangi « car les deux noms s'accordent ensemble ».

Cet apparté confirme que la conception polynésienne du patronyme, choisi en fonction des circonstances, est très éloignée de la conception occidentale<sup>10</sup>. Il est maintenant possible de parler des trois membres résidents de la branche Fakiterangi du 'āti Hoara ainsi que de Victorine Fakiterangi.

#### VICTORINE FAKITERANGI (DÉCÉDÉE) ET FARIUA MATAVAI (maison 66).

Fariua Matavai, petit-fils de Taupiri Toriki et de Amau Teuapiko dont on a parlé plusieurs fois, est le fils adoptif de Victorine Fakiterangi, laquelle devait par la suite adopter Nelson 'O'opa (M.60). Victorine Fakiterangi était d'abord mariée avec Rere a Mahinui dont le vrai nom est Mahinui a Tehei, elle a eu un fils décédé récemment et très connu, Rere a Rere. Après la mort de Rere a Mahinui, Victorine épousa Tangaroa Matavai, un ancien *muto'i* de Katiu, et adopta Fariua Matavai, l'un des quatre fils de ce dernier. Tangaroa, toujours vivant, vit avec son fils Fariua, sa petite-fille Odile et le mari de celle-ci, Hiti Marere du 'āti du même nom.

#### MAPU ET TIRIRIHA « 'O'OPA » (maisons 68 et 71).

Tiririha d'un an plus âgé que Mapu et ce dernier ont la même mère, Vahine a Toearai mais Tiririha, comme je l'ai dit, a été adopté dès sa naissance par Ripo, le père de Mapu qui était le troisième mari de Vahine.

J'ai déjà parlé brièvement de Tiririha à l'occasion de la présentation de sa femme Temata Tetoea. Tiririha « travaille comme un *tinito* (chinois) » (c'est-à-dire beaucoup) dont il a les traits. Il est également un excellent plongeur comme j'ai pu m'en rendre compte début 1964 à Hikueru.

Son frère utérin Mapu est d'aspect bien différent. Foncé, long, maigre et osseux, il fait toujours songer au Matamore du Capitaine Fracasse, et, comme Tiririha, est un grand travailleur. Si proches par ce point, les rapports entre les deux frères manquent de chaleur ; cela vient de l'antagonisme qui oppose Mapu à sa belle-sœur la redoutable Temata.

---

10. P. 67-70.

Pourtant cet antagonisme obsessionnel n'empêche pas Mapu d'être lié avec Punua Tetoea (M.84) le père de Temata et de l'accompagner fréquemment lors des expéditions aux langoustes. Pour le coprah, Mapu fait équipe avec Patiare Teita (M. 15) et Pehia Maruhi (M.78) et cette équipe est sans conteste l'une des plus efficaces de Rangiroa. La biographie sommaire de Mapu mérite d'être rapportée<sup>11</sup>.

Trois mois après la naissance de Mapu à Tiputa, son père Ripo, originaire de Rangiroa, et sa mère Vahine a Toearai, originaire du village de Maharepa à Mo'orea, décidèrent d'aller « chez » cette dernière. C'est ainsi qu'ils prirent la goélette pour Tahiti. Arrivés à Mo'orea, ils y vécurent presque neuf années au cours desquelles naquirent Rui et Hoara, les deux frères cadets de Mapu, puis se séparèrent. Le « *utua-fare* » (maisonnée) comptait aussi Tiririha né, comme on l'a dit, d'une précédente union de Vahine la mère de Mapu et adopté par Ripo. Pendant leur vie commune, le père et la mère de Mapu vivaient sur les terres du père de cette dernière, y cultivant de la vanille et des cultures de subsistance : ignames et *taro*.

Après la séparation, leur mère qui avait pris immédiatement un quatrième mari, un dénommé Maeha'a dont elle eut encore deux filles aux noms paumotu de To'imata et Teheura, ne s'occupait plus du tout de ses précédents enfants, pas plus des trois derniers nés de Ripo, que de Tiririha élevé par Ripo, mari de sa mère. Ripo les confia à un certain Mahuta du village de Maharepa lequel était pour lui un « parent paternel ». Mapu et Tiririha n'ont pas pu préciser la relation de parenté sinon qu'ils l'appelaient *pápá ru'au* (grand-père) ce qui n'apporte aucune lumière. Les quatre enfants restèrent un an chez ce Mahuta, Mapu avait alors dix ans. A ce moment leur père Ripo qui avait trouvé une nouvelle femme Tera, les reprit en charge et alla s'installer à Papeete. Deux ans plus tard, Mapu avait douze ans, le Missionnaire de Pa'opa'o à Mo'orea qui élevait déjà Henere, le premier enfant de Vahine la mère de Mapu, prit Mapu avec lui et le garda trois ans. A quinze ans, Mapu décida de rejoindre son père et ses frères à Papeete. Tera, la deuxième femme de son père, étant morte, celui-ci en avait pris une troisième, Tehei. Mapu arriva à Papeete au moment où son père s'était décidé à retourner définitivement avec ses enfants et sa femme à Rangiroa. Il les accompagna. Au bout de deux ans, Tehei originaire de Tahiti et habituée aux îles hautes ne se plaisant pas du tout dans l'atoll, Ripo repartit pour Tahiti (en fait, il n'avait pas pu recouvrer ses terres). Tiririha qui, âgé de dix-huit ans, avait pris une femme de l'atoll y resta. Un an après le retour à Papeete, Ripo y mourut. A sa mort, Rui et Hoara choisirent d'aller à Mo'orea où ce dernier se trouve toujours, quant à Mapu, il s'engagea « pour aller faire le coprah » dans le petit atoll de Titiaroa (Tetiara) il y resta un an. C'est là qu'il connut Tara Teuru, un homme beaucoup plus âgé de Huahine et se lia avec lui. L'engagement fini, après avoir usé ses sandales sur les quais de Papeete, Mapu retrouva par hasard Tara au « Juillet » et l'accompagna d'abord aux îles sous le Vent où ils travaillèrent comme décortiqueurs de coprah à Ra'iatea, Borabora et jusqu'au lointain atoll de Tupai, puis à Huahine où cette fois, il planta des lianes de vanilliers sur les terres de Tara. Très vite, il fit

---

11. La bibliographie de Mapu a été relevée en détail par M. Simako Yüe (M.3) appartenant au même *'āti Hoara* ; je n'en donne qu'un résumé.

la connaissance de Ohu, la fille du frère de ce dernier et l'épousa. Il resta près de dix années à Huahine, coupées d'un an à Papeete où naquit leur quatrième enfant, une fille appelée Vahine « en souvenir de la mère de Mapu ». Après Vahine, deux autres filles naquirent encore à Huahine puis Mapu « dégoûté » car sa femme, dont le père et la mère étaient de Huahine, n'avait jamais pu utiliser « un centime » (en français - sic -) des terres paternelles ou maternelles. retourna à Rangiroa où il prit soin des intérêts de Tehina Dexter, le frère de Tapeta femme de Teri'i Ah Teo (M.46). A son arrivée, Tiririhā qui venait de se mettre en ménage avec Temata Tetoea, adopta son troisième fils.

Par leur mère Vahine, Tiririhā et Mapu sont apparentés à Tetuaio Pa'i dite Tetua, la femme de Puaiti Tereroa (M.86). Tetua pense que Vahine et elle-même sont « troisième sang » ce qui signifierait que deux de leurs grands-parents étaient germains.

#### LES « AUTRES FAKITERANGI » : NELSON 'O'OPA (maison 60).

Mapu et Tiririhā se rattachent à Tari'i 'O'opa. Ta'au le frère de cette dernière est mort sans enfant. Il reste Teave mère de Nelson 'O'opa et Noere qui est marié avec une Hangaia de l'atoll de Makemo. Etienne, le fils de Noere, après avoir passé plusieurs années à Tiputa est actuellement à Papeete. Ses trois enfants continuent à vivre avec leur mère à Apataki.

Teave, la mère de Nelson, a eu trois maris : Pori Oméran qui est le grand-père maternel de la femme de Tetua'uranui Tetoka, fils de Mahuru Tetoka (M.53) et dont elle a eu une fille Fifi morte à Papeete ; Tetau Raufaki de 'Arutua, (le frère de Atiriano Raufaki premier mari de Hiti'ura a Toriki du 'āti Hoara et père des Raufaki de Tiputa), union sans enfant et enfin un Européen, père de Nelson 'O'opa.

Né à Arue (Tahiti) chez les parents de sa mère, Nelson a été adopté à Tiputa par Victorine Fakiterangi et son premier mari Rere a Mahinui. Vers l'âge de 13 ans, il est retourné à Tahiti où il a été élevé par une Martiniquaise épouse d'un français. Il y a une vingtaine d'années, Nelson vécut avec Ra'iatua, une femme d'Arue, dont il eut trois enfants. Puis se séparant d'elle, il revint à Tiputa. L'aîné est mort. Le second, Max, adopté par le fils de l'ancien chef d'Arue qui était le frère du père de Ra'iatua est, depuis, quittant Tahiti et sa famille adoptive, « revenu auprès de son père ». La troisième a été « gardée » par sa mère. Depuis son retour Nelson n'est plus sorti de Tiputa à l'exception d'un séjour de quelques mois à Tikehau en 1963 où il a commencé à travailler avec le Club Méditerranée. A Rangiroa, Nelson a épousé Lou Sin dite « Ah Yen », une demi-chinoise née à Hitia'a originaire, par sa famille paternelle chinoise de Tahiti, mais rattachée à Avatoru par sa famille maternelle. « Ah Yen », qui a passé vingt cinq années de sa vie à Tahiti, avait eu deux fils d'un chinois, Timo Timi et Amaru qui vivent avec elle. Thérèse, née de Nelson en 1949, est en pension à Papeete.

Le séjour à Tikehau changea le cours de la vie de Nelson. Timo Timi qui l'avait accompagné en a ramené une jeune femme ; quant à Nelson séduisant, sûr de lui, il en est revenu avec une volonté de renouvellement et peu de temps après mon départ, début 1966, enlevait Etera Tetoka, cinquième fille de l'infortuné Mahuru Tetoka (M.53) à connaître ce destin. Le mariage « par enlèvement » est d'ordinaire le fait de jeunes gens et cette action de Nelson a surpris les habitants du village.

Nelson, un véritable ami avec lequel j'ai beaucoup travaillé, s'était passionné pour le passé de l'atoll. C'est lui qui, hors d'haleine, interrompant tous les travaux qu'il dirigeait au Club Méditerranée, était venu m'avertir que les travailleurs venaient de découvrir « un atelier de fabrication d'hameçons de nacre »<sup>12</sup>. Sur un autre plan, il connaissait admirablement bien les poissons et à la fin de 1965, j'ai effectué avec lui et avec Eritaia Tepava (*M. 80*) plusieurs séances de plongée sur le tombant du récif extérieur à la recherche de deux poissons que nous ne sommes jamais parvenus à capturer.

## II. - LES FETI' (PARENTS) PAR LE 'ATI MOTA'I

Il existe tout un ensemble de personnes originaires de Rangiroa, qui bien que pouvant établir les liens généalogiques qui les unissent à un (deux ou trois) 'âti du village, sont plus directement apparentées les unes aux autres par l'intermédiaire d'un aïeul Tapora qui appartenait au vieil 'âti Mota'i, autrefois localisé dans l'ouest de l'atoll. Tapora vécut dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle ; de sa femme Teua, originaire de l'atoll d'Apataki, il eut six enfants dont deux seulement Tehinapi'i et Temauï ont laissé une descendance.

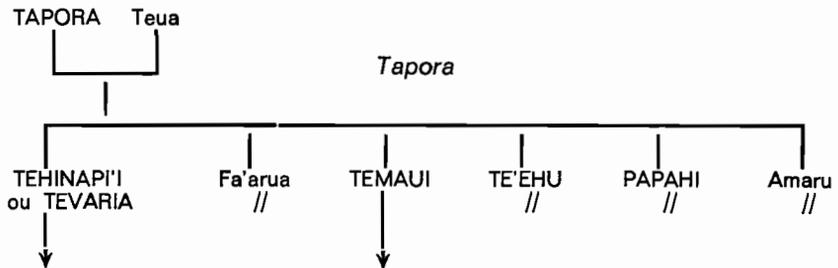


Figure 13

Les informateurs et les documents s'accordent mal sur les patronymes. Les enfants de Tapora et de Teua sont des « a Tapora » ayant pris comme patronyme le nom de leur père. A la génération suivante, par le même mécanisme, les enfants de Tehinapi'i, plus connu sous le nom de « Tevaria », sont devenus des « Tevaria » tandis que ceux de Temauï des « Temauï ». Il se produit toutefois des hésitations pour les premiers qui sont souvent désignés sous le patronyme de Tapora.

Fa'arua a Tapora est la mère adoptive de Tumatau a Tevaria, elle a vécu avec Mataiti a Tehina qui, par la suite, épousa Hauata a Fau'ura du 'âti Marere.

12. José Garanger : « Hameçons découverts à Rangiroa, Tuamotu Occidentales », 1965, p. 142-144.

La présentation suit le diagramme :

- 1° — la descendance de Tehinapi'i a Tapora
  - A. — la sous-branche Faufia a Tevaria : les « Dexter »
  - B. — la sous-branche Teipo a Tevaria : les « Papata »
  - C. — la sous-branche Tumatau a Tevaria : les « Tevaria »
- 2° — la descendance de Temau i Tapora
  - A. — les descendants de Taha
  - B. — les descendants de Na'ehu

## 1. - LA DESCENDANCE DE TEHINAPI'I A TAPORA.

Tehinapi'i et Tehinano, une femme de 'Ana'a affiliée au 'āti Marere de Tiputa, eurent dix enfants, morts pour la plupart sans descendance, parmi eux, trois nous intéressent : Faufia, Teipo et Tumatau ; mais les noms de trois autres : Tematangi, Torea et Tuau a Tapora sont bien connus à Tiputa car lors des revendications des terres, de nombreuses cocoteraies furent revendiquées sous leurs noms et ils se trouvent être *tupuna fatu tomite* à l'origine de nombreux droits.

### A. — LA SOUS-BRANCHE FAUFIA A TEVARIA : LES DEXTER.

Les Dexter ne sont actuellement représentés au village que par Tapeta femme du catéchiste Teri'i Ah Teo. Son frère, Tehina Dexter, est propriétaire de la maison 68 où réside Mapu 'O'opa du 'āti Hoara qui s'occupe de ses terres et est son *ta'ata ti'ai*, ce qui signifie littéralement « gardien » mais correspond plutôt à l'idée de gérant. Il y a quelques années, Tehina alors qu'il habitait à Tiputa, avait sur le même terrain commencé à construire une maison en bordure de route, construction restée depuis dans le même état. Henere Dexter, le père de Tapeta et de Tehina, avait été adopté par Huri Temau, lequel avait également adopté Na'ehu Temau mère de Matua Teivao (M. 66).

Tapeta et Ah Teo ont eu dix enfants. L'aîné né en 1936 est électricien à Makatea, la seconde, Teuira, et le troisième, Mareko, sont mariés au village, Teuira avec Tahura'i Benett (M. 1), Mareko avec Temehau Vaite (M. 30). Les quatre enfants qui suivent sont morts jeunes, le premier à dix ans et les trois autres quelques jours après leur naissance. la huitième, Rangī, vit avec Simako Yūe (M. 3) ; les deux derniers sont avec leurs parents. Il n'y a eu aucune adoption. On l'a dit, les maisons 46 et 30 entretiennent de très étroits rapports.

### B. — LA SOUS-BRANCHE TEIPO A TEVARIA : LES PAPATA<sup>13</sup>.

Teipo a Tevaria, également connue sous le nom de Teipo a Tapora, est considérée comme appartenant autant au 'āti Marere qu'au 'āti Mota'i. Elle était mariée avec Puhenua Tefau né à Tiputa, rattaché par son père Papata Tefau de Teu au très vieil 'āti Ta'aroa de cette terre et par sa mère Maua Atue dite Tevahinetapuni au 'āti Fariua de Tiputa.

---

13. Diagramme de référence du 'āti Mota'i, cadre A.

Le couple eut dix enfants : Tehinano, Tearo, Hangahia, Teao, Taupe, Atahi, Te'ehu, Ha'i, Puhenua et Maro Maurua (F.F.F.M.F.M.M.F.M.M.). Tous sont nés à Tiputa et de nombreux descendants se trouvent à Rangiroa.

Je n'ai pas de renseignements sur Hangahia, Taupe, Te'ehu et Puhenua, morts sans postérité. Tearo sans enfant de son premier mari, Nari'i de Tahiti, adopta *Mâmâ Teipo* (M. 64) et trois autres enfants ; le premier né à Tautira, y est retourné à la mort de ses parents adoptifs, les deux autres Maxime Tupahiroa et Emilienne Cadousteau, femme de Eritaia Tepava, habitent Tiputa (M. 65 et 80). Il sera longuement question plus loin de ces adoptions et des adoptions effectuées par *Mâmâ Teipo* qui y sont liées. Après la mort de Nari'i, Tearo eut d'une seconde union une petite fille, Kate, qui fut adoptée par *Mâmâ Teipo*. Ha'i était mariée avec Ro'o Tahiri du 'âti Marere, sans enfant le couple adopta Potini Marere (M. 21). Par la suite, à la fin de sa vie, après la mort de Ha'i, Ro'o vécut avec Tahatera Taimana dont on a parlé.

#### ATAHI (DÉCÉDÉ) ET SON PETIT-FILS NUI PAPATA (maison 63).

Nui Papata (M. 63) né à Kaukura est le fils de Teiho né et mort à Tiputa, lui-même fils de Atahi. Nui Papata est au village marié avec Tengaki d'Avatoru. Le ménage habite dans une construction de *niau* avec six enfants, plus des jumelles nées fin 1965. Le troisième enfant — une fille, Tera, a été demandée en adoption par le frère de la mère de Tengaki qui ensuite la « donna » à son beau-frère, le nouveau mari de sa sœur. Par la suite, Tengaki qui, après les deux aînés, eut à nouveau deux garçons, insista pour que Tera lui soit rendue. Après quelques mois, l'enfant qui assurait des tâches trop lourdes pour son âge, lui fut pour la seconde fois enlevée d'autorité par *Mâmâ Teipo*. Nui est un excellent pêcheur sous-marin, sortant à l'aube seul dans sa pirogue. En 1961 et 1962 avant de conduire sa maison de *niau* au bord du lagon, il vivait avec Tengaki chez *Mâmâ Teipo* et pêchait pour toute l'enceinte résidentielle, c'est-à-dire pour les occupants des maisons 64 et 65. Lors de mon séjour, Nui travaillait à l'I.R.H.O. et le ménage s'arrangeait assez mal. Pendant les absences de Nui, les enfants s'occupaient de toutes les besognes domestiques y compris la cuisine et, ce qui était plus difficile, de la recherche de la nourriture. Finalement, en 1965, Nui abandonna l'I.R.H.O. et resta au village où il vivait de la vente des produits de sa pêche, donnant toutefois du poisson gratuitement à ses voisines, *Mâmâ Ana* (M. 56) et Tahatera Taimana (M. 61), qui aidaient souvent Tengaki.

#### TEAO ET MARO MAURUA PAPATA, LES ENFANTS DE MARO MAURUA.

Teao et son frère cadet Maro Maurua épousèrent successivement la même femme, Tevahinenuihau Autai du 'âti Fariua, la sœur de Tihiva Autai (M. 51). Les trois enfants de Teao nés à Tiputa sont morts sans descendance, le dernier a vécu à Borabora. En revanche, les enfants et descendants de Maro sont pour la plupart vivants et cinq habitent le village.

Maro Maurua a laissé le souvenir de l'un des meilleurs plongeurs des Tuamotu, aussi remarquable par ses aptitudes que par l'ostenta-

tion et l'insolence avec laquelle il fêtait les retours de plonge à Pa-peete<sup>14</sup>. Tous ses enfants sont nés à Rangiroa, à Tiputa ou dans les secteurs de Teu et de Fenuaroa où Maro Maurua possédait de grandes cocoteraies.

Il va être ici question de Rotina et surtout de *Mâmâ Teipo* et de son frère adoptif Maxime Tupahiroa. Il y a peu à dire sur les autres frères et sœurs. Teara Vero est à Avatoru avec son enfant, Tera'ivana également, Teata y est morte. Ces deux dernières ont épousé le Chef d'Avatoru et son frère Ateni Cadousteau (les deux frères d'Emilienne Cadousteau, la sœur adoptive de *Mâmâ Teipo* leur propre sœur). Tera'ivana avait d'abord vécu avec Ngangahoa Tekurio de Katiu. Leurs quatre premiers enfants nés à Tiputa, les deux derniers à Katiu où le benjamin est établi. L'aînée, Hangahia, était mariée avec Tiririha 'O'opa qui, à sa mort, s'est mis en ménage avec Temata Tetoea. A la mort de Hangahia, les deux enfants ont été adoptés, le garçon par le mari de Konea Tupahiroa (M. 41), la fille par *Mâmâ Teipo* laquelle avait également adopté Noere, frère cadet de Hangahia.

*Rotina Papata et Mauna Mauri (maison 82).*

Rotina est une vieille femme douce et inoffensive, facilement inquiète et effrayée, qui vit avec Mauri Mauna, le vieux pêcheur. Le couple habite un *fare*, cuisine assez sordide, tandis que le bungalow qui constitue leur seule richesse (M. 83) a été occupé abusivement par de lointains parents de Tikehau qui profitaient des circonstances sans donner de contrepartie. Cette situation a duré près d'un an, *Mâmâ Teipo* ou Noere Tekurio qui auraient pu intervenir se trouvant alors hors de Rangiroa.

*L'enceinte résidentielle de Mâmâ Teipo (maisons 64 et 65).*

*Mâmâ Teipo* et son frère adoptif Maxime Tupahiroa vivent dans les deux maisons 64 et 65 à l'intérieur de la même enceinte résidentielle ; la troisième sœur adoptive : Emilienne mariée avec Eritaia Tepava plus loin dans la vieille maison de famille (M. 80).

Il sera souvent question de *Mâmâ Teipo* dans la suite de l'étude notamment à propos de la parenté adoptive. Il est suffisant de dire que l'enceinte résidentielle constitue une seule unité vivant de la production des terres de *Mâmâ Teipo* et de ressources de la plonge. Maxime, autrefois excellent plongeur a eu un accident et est longtemps resté partiellement paralysé. Il a gardé de cet accident une lenteur musculaire caractéristique des *taravana* graves et n'a pas recouvré un rythme d'activité absolument normal<sup>15</sup>. Tefau Pou le deuxième mari de *Mâmâ Teipo* s'est substitué à Maxime et fait la campagne de plonge avec Noere un fils adoptif de sa femme qui, après avoir longtemps vécu dans la grande maison 64, a, en 1964, emménagé avec sa femme dans la maison inachevée 85 appartenant à Patiare (M. 15). Tefau n'est que le *ta'ata tête*, restant dans la pirogue et remontant le lourd panier (*tête*)

14. B. Gorsky, *op. cit.*, p. 222-234.

15. B. Gorsky, *op. cit.*, p. 126-128 et p. 202-204. Sur les dangers de la plongée, p. 216-217 et le *taravana*, 202-205, aussi M. Darnois et B. Putigny, 1958, p. 155-158. Pour une étude scientifique du *taravana* qui, atteignant les centres nerveux, provoque des paralysies : P. J. Truc, 1959, p. 227-236.

où le plongeur au fond du lagon dépose les huîtres qu'il vient d'arracher. Noere plus jeune descend avec le plomb.

La technique de la plonge à la nacre, seconde ressource des Tuamotu, étant peu connue, du moins des Européens, il est utile d'en dire un mot. Il s'agit d'une activité très dangereuse et chaque année deux ou trois plongeurs se noient ou subissent de graves accidents de plongée. Les requins constituent rarement un péril, ceux des lagons fermés où est exploitée la nacre sont le plus souvent de petite taille. Toute équipe de plonge, on vient de le dire, se compose d'un plongeur : *ta'ata hopu* et d'un aide. Les plongeurs, portant de petites lunettes à armature de cuivre ne prenant que les yeux, sans tubes ni palmes, se laissent couler par trente mètres (ou davantage) de profondeur à l'aide d'une corde lestée d'un poids d'environ deux kilogrammes. La descente n'est pas très rapide, alors que la surface reste toujours claire, l'eau dans laquelle s'enfonce le plongeur est d'un bleu de plus en plus intense. Ce n'est qu'à quelques brasses du fond que celui-ci commence à apparaître violacé et grisâtre, les couleurs lumineuses ayant disparu absorbées par la profondeur. A cet instant la technique consiste en suivant toujours le filin du panier qui a, tout au long de la descente servi de guide, à tomber près de lui. Au fond le plongeur écrasé par la pression se déplace fléchi *mais debout*, avançant pas à pas, arrachant de la main droite protégée par un gant les huîtres qui se trouvent à sa portée et les jettant d'un même mouvement dans le panier qui n'est remonté qu'une fois plein. L'essentiel est de toujours se déplacer l'épaule gauche dirigée vers la corde plombée ; la perdre serait dramatique. Audessous de quinze à dix-huit mètres les plongeurs se trouvent en flotabilité négative, c'est-à-dire que cessant tout mouvement ils ne remontent pas mais au contraire coulent. Il faut avoir senti sur ses épaules l'angoissant poids de la mer pour prêter foi à cette théorie paumotu. Plus bas encore il n'est possible de remonter qu'en décrivant de larges spirales et en s'élevant très lentement suivant un angle qui ne peut, jusqu'à ce que la pression s'allège, dépasser 30° ; ce qui veut dire qu'un plongeur essayant de remonter depuis une profondeur de quarante mètres mettrait de deux à trois minutes à franchir la moitié de la distance, risquant presque certainement la syncope avant d'avoir pu atteindre la zone à partir de laquelle il est possible de remonter librement.

Le plongeur indique qu'il regagne la surface en donnant une brusque secousse à la corde qui lui a servi à descendre et aussitôt, la saisissant, grimpe après elle à grands mouvements souples. A l'autre extrémité, debout dans la pirogue dès qu'il a perçu le signal, le *ta'ata tête* hâte aussi rapidement qu'il peut. Graduellement, la pression s'allège et lâchant la corde le plongeur remonte de plus en plus vite vers le plafond argenté de la surface et les lignes noires parallèles de la pirogue et du balancier. Au cours des derniers dix mètres, le spectacle devient hallucinant. Sous l'effet de la décompression, la peau agitée de profondes ondulations d'une amplitude de près de dix centimètres, donne l'impression de flotter littéralement autour du squelette. Après avoir troué la surface, sans même relever le menton, le plongeur reste plusieurs minutes les deux mains agrippées au plat bord de la pirogue, les avant bras et le front pesant contre le bois de la coque, inspirant et expirant à un rythme haletant, puis la respiration recouvrée criant à

tue tête pour se réoxygéner « jusqu'au fond du corps ». En dépit de la profondeur, les plongées moyennes dépassent rarement une minute et demie. La précaution essentielle est de les espacer suffisamment et d'éviter, pris par le *nounou pârau* « la fièvre de la nacre » (*lit.* convoitise de la nacre), de plonger sans répit jusqu'à la syncope mortelle, le *topa tari*<sup>16</sup> où, au fond les bras en croix, le malheureux, le visage tourné vers la surface, paie l'irrémissible tribut aux inquiétantes puissances qui règnent au fond de la mer<sup>17</sup>.

Depuis le départ de Nui et de Noere, Nari'i fils de Maxime adopté par *Mâmâ Teipo*, assure la pêche. Tous les repas sont pris en commun, la cuisine est faite par la femme de Maxime et celle de Nari'i. Cette occupation n'est pas une petite affaire car la table de *Mâmâ Teipo* est toujours ouverte.

L'enceinte résidentielle est en rapport constant avec les maisons voisines. Des dons de nourriture et de poisson arrivent régulièrement de chez *Matua Teivao* (*M.* 66), *Noere* et *Nui Papata*. Ces deux derniers chaque fois qu'ils le peuvent apportent leur contribution. Ces dons sont une marque de déférence à l'égard de *Mâmâ Teipo*, en revanche, les innombrables envois de nourriture qui, de la maison de *Mâmâ Teipo*, partent vers les maisons voisines et nécessiteuses du quartier *Hoara* ont davantage un caractère d'aide voire de secours.

#### C. — LA SOUS-BRANCHE TUMATAU A TEVARIA<sup>18</sup>.

*Tumatau* né à *Tiputa* a longtemps vécu dans l'atoll de *Manihiki* dans l'archipel des *Cook* où il épousa *Motire* avant de revenir s'installer à *Rangiroa* puis de terminer sa vie à *Papeete*. *Motire* serait une proche parente de *Flora Henere* épouse de *Uravini Tera'i* (*M.* 37). Il s'agissait d'une personne de bien, fille de *Rameka* un « roi » de *Rarotonga* dont les *Tevaria* ne sont pas peu fiers. « C'est pour cela, expliquent-ils, que le père de *Kaua Tevaria* (*M.* 4) se nomme *Teriki*, ce qui signifie : "le roi" ». Le ménage eut sept enfants : cinq garçons et deux filles dans l'ordre suivant : *Tevaria*, *Teriki*, *Teae*, *Rameka*, *Teamo*, *Turu* et *Manakoa*. Le diagramme n'indique que les trois ayant eu une descendance.

Il a été question de *To'eto'e Tevaria* fils de *Teamo* et de *Maria Marere* de ce 'âti. *Motire* la fille de *Rameka* vit à *Avatoru* ; il reste à considérer *Teriki* et ses enfants, en particulier *Kaua* et *Averina Tevaria*.

#### TERIKI (DÉCÉDÉ) KAUA ET AVERINA TEVARIA (maisons 4 et 42).

*Teriki* était marié avec *Po'imata Tetoka* dite, « *Tahatearo* » de *Kaukura* sœur du père de *Mahuru Tetoka* (*M.* 53). Leurs enfants nés à *Tiputa* y gardent tous des attaches. *Kopu*, mariée avec *Eremoana Tetautahi* du 'âti *Hoara*, y est très connue bien qu'elle vive à *Papeete*. *Tiare*, qui multiplie à *Tahiti* et au travers des *Tuamotu* ses expériences conju-

---

16. L'expression *topa tari*, traduit également le terme commercial de « faillite ».

17. Sur la plonge il est possible de lire le passage de *G. Ranson*, *op. cit.*, p. 45-46 et, pour des faits directement observés, *B. Gorsky* qui décrit l'entraînement à la plongée et une première descente à 27 brasses, c'est-à-dire à une cinquantaine de mètres, *op. cit.*, p. 182-187 aussi p. 189-198.

18. Diagramme de référence du 'âti *Mota'i*, cadre B.

gales malheureuses, vient régulièrement chez son frère Kaua et y a passé près d'une année en 1963. A son départ, Kaua a adopté Penianima, l'un de ses fils. Averina est mariée avec Tânenui Tepehu (M. 42) dont elle a eu un fils, Kaua. Petite femme grosse et ronde, Averina passe son temps assise à enfiler des colliers de coquillages ou à fabriquer des couronnes de tête, technique plus difficile dont elle s'est faite une spécialité.

Kaua Tevaria est marié avec Tepoe Tairanu. Petit, sec, un peu vouté, l'air fouineur, affairé ou inquiet, sous un grand chapeau de pandanus hérissé d'hameçons. Connaissant l'atoll avec la compétence et la sûreté d'un braconnier (le coprah n'est pas pour lui l'essentiel), Kaua s'est révélé un auxiliaire inappréciable pour la recherche et la localisation des sites archéologiques. Le rusé personnage en profitait d'ailleurs pour établir pour son usage personnel une géographie conchyliologique de Rangiroa. Il ne dédaignait pas au cours de ces randonnées la recherche des essaims d'abeilles sauvages et la pose de pièges à *torea* (*Pluvialis dominica fulva*) pluvier assez farouche. En dehors de ces dispositions spéciales, Kaua est d'une remarquable maladresse pour tout ce qui constitue le « métier de polynésien » et en particulier (en dépit de ses hameçons qu'il doit utiliser pour un tout autre usage) pour la pêche et le maniement des embarcations. C'est la raison pour laquelle il préfère lorsqu'il le peut trouver des occasions de travail au village, d'autant plus qu'au bout de quelques jours d'absence, il devient très malheureux, « neurasthénique » et plus agité que jamais, « soupirant » (*mihī*) après sa compagne. Cette dernière au village transforme à longueur d'année en colliers les caisses de coquillages que son mari amasse. Quelquefois le couple va creuser la terre Târama'o de l'autre côté de la passe et en rapporte des sacs des petits coquillages orangés communs à Rangiroa.

Tera'iefa, la sœur de Rua le père de Tepoe, vient souvent chez Kaua et nous y avons fréquemment travaillé. Dans les meilleurs termes avec tout Tiputa, Kaua et Tepoe n'ont pas plus de relations avec les proches parents de Kaua que sont les Tetoka qu'avec (avant sa mort) Vahine, mère adoptive et seconde femme du père de Tepoe. Kaua et son « cousin » To'eto'e sont assez liés mais To'eto'e est beaucoup plus « tourné vers les Marere ».

A la suite de leurs parents, Kaua et To'eto'e Tevaria, vivent non pas dans le quartier Hoara mais à l'autre bout du village, près de la passe, dans le quartier Marere.

## 2. - LA DESCENDANCE DE TEMAUI A TAPORA<sup>19</sup>.

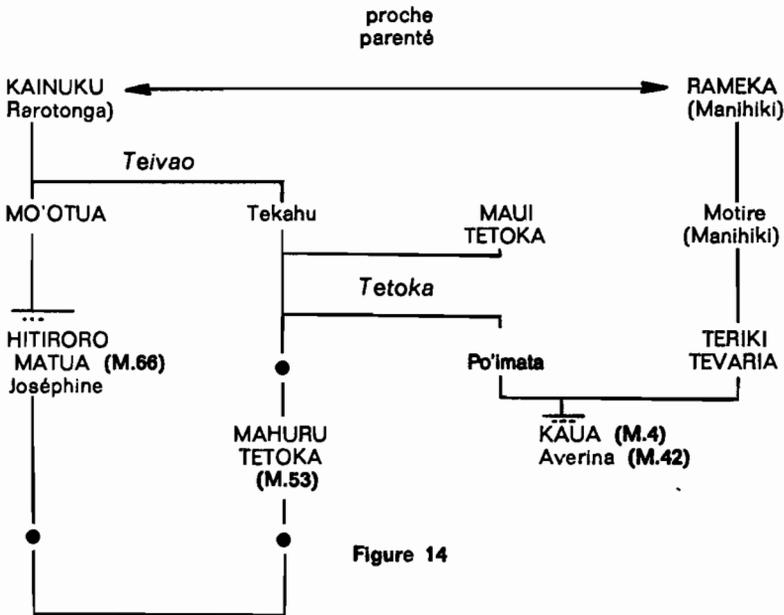
Les descendants de Temauī, c'est-à-dire les Teivao ou assimilés sont nombreux, répartis dans sept maisonnées du village. Ce groupement est mal connu ; la plupart des habitants de Rangiroa jugent que les relations généalogiques sont très compliquées et « embrouillées » (*tafifi*) : « ce sont des gens du vieux 'âti Mota'i, un peu 'âti Marere mais en même temps ils viennent des Cook... regarde T. elle a des cheveux

---

19. Diagramme de référence du 'âti Mota'i, cadre C.

de « Fidji »... Les « Cook » sont des polynésiens (*ma'ohi*) mais ce n'est pas loin du pays des *Taraton* » (prononciation tahitienne de Calédonien mais le terme désigne les Mélanésiens).

Matua Nui, fils de Temau, avait une sœur aînée Tapeura et deux frères Puri et Huri, morts sans descendance, qui ne figurent pas sur le diagramme. Temau était affilié au 'âti Mota'i mais plusieurs personnes le considèrent comme « 'âti Marere ». J'ai le sentiment — mais je n'ai pas pu le vérifier — que l'affiliation au 'âti Marere s'est faite par l'intermédiaire de Tahuri a Pou apparentée aux « Pou » de Tiputa, Ma'ave et Hiro. La dispersion des lieux de naissance et de décès rendent compte de l'existence mouvementée des Temau. Taha dite « Fa'a'iri » a été mariée successivement avec Mauri de Kaukura, puis avec Winchester un Néo-Zélandais ; Na'ehu était la femme d'un Mo'otua Teivao de Rarotonga et ces deux unions expliquent l'origine « rarotongienne » des personnes que l'on appelle les « Teivao ». Mo'otua fils de Kainuku Teivao de Rarotonga avait un frère, Peni, et deux sœurs 'Ura et Tekahu tous nés aux Cook mais morts à Huahine où ils vécurent et terminèrent leur vie. Tekahu est la grand-mère paternelle de Mahuru Tetoka (M. 53). Ce fait peu connu est dissimulé depuis l'union incestueuse de deux descendants de Mo'otua et de Tekahu. On a dit que Mahuru Tetoka était un très proche parent de Kaua et Averina Tevaria (M. 4 et 42). Ces relations paraissent d'autant plus compliquées que les aïeux des Cook : Kainuku de Rarotonga et Rameka de Manihiki seraient eux-mêmes de très proches parents, peut-être des enfants de germains.



L'union incestueuse de deux descendants directs de Mo'otua et de Tekahu, respectivement à la seconde et à la troisième générations, a été purement accidentelle. Lorsque, atterrés, les intéressés et leurs

proches s'en sont aperçus, le couple avait déjà plusieurs enfants. Leurs parents respectifs qui avaient été adoptés n'étaient plus de ce fait « conscients des véritables liens de consanguinité ».

#### A. — LES DESCENDANTS DE TAHA.

##### JOSEPH WINCHESTER (maison 66).

Joseph Winchester, né à Papeete, est le fils de Jean Marie Winchester le quel, né à Rarotonga, aîné de huit enfants est issu du second mariage de Taha Temauï avec le Néo-Zélandais dont j'ai parlé. Jean Marie est toujours vivant en Nouvelle-Zélande où il vit ainsi que son dernier frère, les autres frères et sœurs nés aux Cook étant revenus à Tahiti. Jean Marie avait été ramené très jeune aux Tuamotu par sa mère Taha qui avait fait un voyage jusqu'à Kaukura et Hao afin de revoir ses *feti'i* et surtout ses deux enfants, nés du précédent mariage, Petero et Norehu Mauri. Au cours de ce voyage elle avait désiré lors de son passage à Papeete adopter Matua Teivao, fils de sa sœur Na'ehu. Lorsqu'elle repartit pour les Cook, son fils aîné Petero insista pour adopter Jean-Marie son frère utérin beaucoup plus jeune et aussi pour retenir Matua Teivao. Petero né à Kaukura travaillait à cette époque comme charpentier à la Mission Catholique de 'Ana'a et de là les missionnaires ne tardèrent pas à l'envoyer à son tour aux Cook construire des Eglises, cela devait se passer vers 1905. Je reparlerai de Matua Teivao dans un instant, son frère adoptif Jean-Marie Winchester avant de se retirer en Nouvelle-Zélande vécut la plus grande partie de sa vie à Rarotonga et certains de ses enfants semblent l'avoir imité. Jean-Marie est en effet le père de neuf enfants dont Joseph était l'aîné, les trois premiers, trois garçons, sont nés à Papeete, les trois garçons suivants à Rarotonga, les deux filles qui viennent après à Papeete et le dernier en Nouvelle-Zélande. Outre Joseph à Tiputa, les numéros deux et quatre sont à Papeete, les numéros trois, sept, huit et neuf en Nouvelle-Zélande et les numéros cinq et six à Rarotonga.

Joseph avait été à Rarotonga et gardait des relations avec certains de ses frères et sœurs dont il recevait des lettres, en particulier de Flora, religieuse en Nouvelle-Zélande. Dans le village, Joseph ne menait pas une vie particulièrement édifiante, vivant comme il le pouvait et buvant beaucoup. Célibataire, sans domicile fixe au village — bien qu'ayant aidé à construire la maison 66 de Matua Teivao, édifiée sur l'ancien emplacement d'une précédente « maison de famille » (*fare tupuna*) —, il la considérait comme *fare tupuna*, (théorie qu'il était le seul à partager) — Joseph passait beaucoup de temps au « secteur », s'embarquant seul avec pour compagne une dame Jeanne de vin. Pour se procurer du vin, il récoltait du coprah sur « les terres de la famille » cela sans en avertir personne et sans s'occuper des tours de récolte ou d'autres dispositions établies ce qui ne pouvait qu'exaspérer les *feti'i*. Après avoir un temps suivi les remèdes du vieux Tihiva qui lui interdissait toute boisson ou tout aliment de couleur rouge qu'il s'agisse de viande ou pis encore des poissons *'i'ihî* que Joseph, comme la plupart des gens de Rangiroa, affectionnait particulièrement. Joseph se remit à boire.

En 1967, l'infortuné mourut, malencontreusement ou tragiquement — ivre — dans des circonstances mal définies, à la suite d'un pugilat auquel avaient malheureusement pris part de proches parents.

## B. — LES DESCENDANTS DE NA'EHU A TEMAUI : LES TEIVAO.

Na'ehu a connu son mari Mo'otua Teivao à Papeete. Mo'otua était venu des Cook sur un bateau de pêche ; épris de Na'ehu, il débarqua, la suivit à Kaukura et l'épousa. Ils eurent trois enfants.

Il a été question de Joséphine Teivao, femme de 'A'eho Marere de ce 'āti. J'ai brièvement parlé à propos du 'āti Hoara des mariages successifs de Pupure Tehei avec Hitiroro Teivao et à la mort de ce dernier avec son cadet Matua. Cette union de deux frères avec la même femme est l'une des causes de la confusion qui entoure les Teivao, confusion encore aggravée par les quatre unions successives de Matua. De ces multiples unions, il résulte quatre groupes différents de frères et sœurs Teivao, qui sont entre eux frères et sœurs germains, consanguins, utérins ou premiers cousins.

### LES ENFANTS DE HITIRORO TEIVAO : PURI, TEKURA, NA'EHU (maisons 38, 75, 86).

Hitiroro avait eu dix enfants de Pupure Tehei dont neuf vivants, (la dernière dont j'ignore le nom est décédée), tous sont nés à Tiputa. Parmi eux, quatre ont été adoptés en bas âge. Torea par Māmā Teipo (M. 64) « cousine » de la mère. Fa'airi a été adoptée par Maratino Tehei (M. 81) le plus jeune frère de sa mère qui actuellement élève Jean-Paul, fils de sa fille adoptive. Na'ehu avait été demandé par Timoteo le frère aîné de Pupure et après la mort de Timoteo, elle a suivi sa mère adoptive qui vit actuellement avec Puaiti (M. 86). Le septième enfant, un petit garçon aveugle, a été adopté par Joséphine Teivao et est élevé par cette dernière et son mari 'A'eho Marere à Papeete. Tepe'ura est mariée avec Hiti Maruhi d'Avatoru, frère de Pehia Maruhi (M. 78).

L'aîné des enfants de Hitiroro, Puri (M.38) est marié avec Tapotu Tetoea d'Avatoru, dite Teretia, sœur utérine de Teri'i Ah Teo (M.46) dont il a eu dix enfants ; sept sont vivants. Un fils de Puri, mort depuis, avait été adopté par Wong Yong, le gendre de 'Aua Tupahiroa et vivait avec son père adoptif chez ce dernier (M.40). Teuru Tepava, la vieille mère de la femme de Puri, âgée de 72 ans, vit avec son gendre et sa fille. La situation n'est pas toujours facile. Les Teivao ont des terres mais sont trop nombreux, de sorte que ne pouvant les diviser, ils ont établi entre eux des tours de récolte (*tarāhui*). Au village, Puri est un bon pêcheur, lorsqu'il se trouve au secteur à faire le coprah, sa famille ne peut que s'arranger pour le mieux, comptant surtout sur elle-même. Par nécessité l'aînée, âgée de 16 ans, ignore les normes de la division sexuelle du travail et fait de la pêche sous-marine. La seule aide extérieure provient de Ah Teo qui régulièrement, fait parvenir de la farine à sa vieille mère. En 1964, Puri a abattu sa vieille maison de planches et de *niau* et a construit une sorte de boîte rectangulaire recouverte de pinex dont il est très fier.

La troisième : Tekura est mariée avec Tama Tetoka (M.75) dont on a parlé, le ménage a eu également dix enfants dont sept sont vivants « parce que dans ces familles, c'est ainsi ».

**MATUA TEIVAO, SES ENFANTS ET « UNU » HARRYS. SA QUATRIÈME FEMME (maison 66).**

Né à Papeete, amené tout enfant à Rarotonga où il fut élevé, Matua ne revint à Tahiti qu'en 1919, c'est-à-dire après une quinzaine d'années. Il parlait alors le dialecte des Cook très proche du dialecte « *Parata* » (dialecte paumotu de 'Ana'a) et *peretane* (anglais). Il décida de rentrer pour un temps à Rangiroa et vécut sur les terres de Matua Nui à Temau, son grand-père maternel.

Matua s'est marié quatre fois, et n'a pas de chance ; ses femmes meurent. Actuellement, la maisonnée de Matua comprend deux ménages, le sien et celui d'un fils de sa quatrième femme, Marius Harrys avec la jeune Temehau, fille de Rou'ru Tapa (M.44). Une sœur de Marius qui avait également suivi sa mère est devenue la femme de Poro Ropati, le fils adoptif de Porio Raufaki (M.88) mais continue à passer beaucoup de temps auprès de sa mère. Matua Nui qu'après la mort de sa mère, son père avait refusé de donner en adoption est toujours avec ce dernier. Enfin, la maisonnée est encore animée par les deux dernières filles de Matua et par Mere, petite fille et fille adoptive de Matua prise après le décès de sa mère Ema Teivao.

Six enfants sont nés de deux des trois unions précédentes.

De la première union avec Moea a Tupahiroa, une « cousine » (sans plus de précision) des Tupahiroa de Tiputa, sont nés quatre enfants. L'ainé installé à Papeete est marié avec Rena, la deuxième fille de 'Aua Tupahiroa qui a adopté leur première enfant Célestine Teivao (M.40). Nuarei adopté par une sœur de sa mère, compagne de Hurumoa a Moera'i (le conjoint successif de Hiti'ura a Toriki et de Veronika Tehei), habite Papeete. Hurumoa avait également adopté la femme de Siki Tehina (M.17). Manua, mari de Joséphine Harrys une ancienne institutrice, vit au village (M.18) avec leurs trois enfants et la vieille mère de sa femme. Il avait été adopté par une sœur de sa mère qui vivait avec Pou Makitua du 'āti Fariua, Pou était le frère de Tarurangi Tanai (M.32). Ema dont je viens de parler, la dernière fille de Moea, avait été adoptée par Na'ehu sa grand-mère paternelle. Morte il y a quelques années, elle était mariée, on l'a dit, avec Ta'ati Marere (M.16).

Matua qui n'avait pas eu d'enfant de sa deuxième femme Heiaute Teuapiko, adopta Raihau Teuapiko, fille d'une des sœurs de cette dernière. Raihau est toujours au village (M.47) avec son conjoint Bernard, demi-chinois et leur petite fille. Matua reste son parent le plus proche et lorsque son mari part au secteur, elle se partage entre la maison de Matua et celle de sa « grand-mère » Tepuna Moehau (M.29). Les relations sont toutefois beaucoup plus libres avec Matua parce qu'il se produit quelquefois des malentendus avec Tepuna au sujet des récoltes de coprah. Normalement, un « tour » a été établi entre cinq familles prenantes auxquelles est reconnue une année. En deux ans, Raihau eut deux différends d'abord avec Tepuna, puis avec l'enceinte résidentielle de Māmā Teipo lorsqu'elle se trompa et voulut prendre la place de Tehaura'i, fille de Maxime Tupahiroa (M.65).

De la troisième union avec Pupure, sont nés deux garçons Matua Nui et Pupure. Matua a refusé de donner l'ainé en adoption mais n'a pu éviter de se séparer du second qui, frère adoptif de Maue Marere, vit chez cette dernière (M.19).

La quatrième femme de Matua, Teahina a Takotua dite « Unu » est

née à Takume en 1925. Son père Temauï Takutu était originaire de Katiu et sa mère Erena Maufano née à Pueu est une sœur de Tinihau Maufano, mari de Haunui a Pou du 'âti Marere et mère de Maria Maufano (M.14) femme de Inatio Taiti. Les parents de Erena et de Tinihau auraient quitté Pueu pour échapper à une épidémie qui ravageait la presqu'île de Tahiti. Demandée avant sa naissance et adoptée par une sœur de son père demeurée à Katiu, ce n'est qu'à l'âge de sept ans qu'Unu sut qu'elle n'était pas née à Katiu mais à Takume. Vers 18 ans, elle épousa Edouard Harrys, un frère de Tiho Harrys (M.52) qui mourut un an après, lui laissant un garçon. Immédiatement, Unu cherchant une aide, « prit » Tavita, le grand frère d'Edouard et cette fois eut neuf enfants : quatre garçons et cinq filles. En 1945, elle décida avec Tavita d'aller à Tahiti dans le district de Hitia'a accompagnée de trois de leurs enfants, ils y restèrent neuf mois, cultivant des taro et des bananes. Il y pleuvait trop, aussi le couple s'embarqua pour Rangiroa où il s'installa. Depuis, (c'est-à-dire 1946), Unu ne s'est plus déplacée, épousant à la mort de Tavita, son troisième mari Matua Teivao.

### III. - « LES GENS D'AVATORU »

A Tiputa, les personnes plus ou moins originaires d'Avatoru sont nombreuses, par exemple Tefau Pou le mari de Mâmâ Teipo (M.64) ; Tepoe Tairanu la femme de Kaua Tevaria (M. 4) ou encore les « 'Ara'i » ou Mauri (M.7 et 9). Pourtant, l'expression « gens d'Avatoru » désigne les « feti'i 'âti Pehia », c'est-à-dire les personnes apparentées par ce 'âti qui avec le 'âti Tetua est le 'âti le plus important du village voisin.

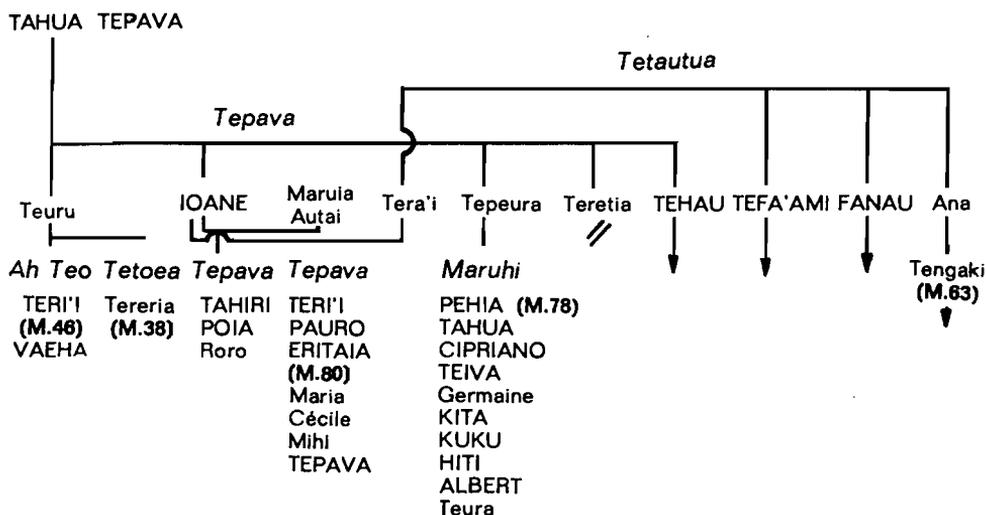


Figure 15

Quelques remarques sont nécessaires. Tahua Tepava a trois autres frères en apparence germains, Punua, Maui et Tepava dont le patronyme est Moehau et non pas Tepava. Les « Moehau » sont de

très « proches parents » (pas de précision) de la vieille Tepuna Moehau (M.29).

J'ai déjà parlé des Tetautua, Tera'i deuxième femme de Ioane Tepava, ses frères Tefa'ami commerçant à Avatoru, Fanau, récemment décédé à Tikehau père de quatre enfants, et Ana, mère de Tengaki de son vrai nom Ngaki Fari'i femme de Nui Papata (M.63). (Il n'est pas exclu que Fanau et Ana soient en fait ou bien des premiers cousins de Tera'i et Tefa'ami ou bien des demi-germains) ; ils furent en tout cas élevés ensemble<sup>20</sup>. J'ai déjà parlé de la vieille Teuru et de sa fille Teretia Teto'ea épouse de Puri Teivao (M.38), et également de son fils Teri'i Ah Teo issu d'un précédent mariage, le catéchiste catholique (M.46) dont le frère Vaeha d'Avatoru est marié avec Motire Tevaria fille de Rameka Tevaria. Il reste à voir les enfants du frère (Ioane) et de la sœur (Tepeura) de Teuru, c'est-à-dire les Tepava (II) et les Maruhi.

LES « TEPAVA », ERITAIA TEPAVA (*maison 80*).

Les Tepava sont représentés dans le village par Eritaia (M.80) mari d'Emilienne Cadousteau, sœur adoptive de Mâmâ Teipo. Le père d'Eritaia, le vieux *muto'i* Ioane Tepava d'Avatoru, a été marié successivement à une Maruia du même village avec laquelle il a eu des enfants dont Roro qui, décédée à Tiputa, était mariée avec Tânenui Tepehu (M.42). A sa mort, Ioane a recueilli en adoption leurs trois filles. Tina'i, l'aînée est depuis revenue à Tiputa où elle vit « à côté de son père » (M.45). De sa seconde femme Tera'i Hauata, Ioane a eu huit enfants dont Eritaia, tous, comme les premiers, nés à Avatoru où ils se trouvent à l'exception de Teri'i, Pauro et Eritaia. Teri'i, marié avec Mataua Paiea, une sœur de He'enui Paiea (M.12), est à Tahiti, Pauro à Makatea.

Eritaia et Emilienne sont parents, sans s'attarder indûment sur ce point, il suffit de dire qu'ils ont eu neuf enfants dont sept vivants. L'aînée, Rosa, vit avec Taura'a Tupahiroa (M.43). Début 1966, le jeune ménage est allé tenter sa chance à Papeete. La seconde fille est décédée, la troisième Tearo se trouve chez sa mère adoptive Mâmâ Teipo, la quatrième Paulina adoptée par son grand-père paternel est morte et « elle a été remplacée » par Tari, la sixième. Les autres enfants : Emere, Stellio, Agnès, Louiza et Gabriel, sont chez leurs parents. Eritaia, homme estimé, travailleur, très bon plongeur, vit un peu retiré du fait du caractère assez peu sociable de sa femme.

LES « MARUHI » : PEHIA MARUHI (*maison 78*).

Comme les Tepava, les « Maruhi » sont tous nés à Avatoru. Actuellement seul Pehia Maruhi, le fils aîné de Tepeura Tepava et de Nohotua Maruhi dit « Tê » un homme de Tahiti établi à Avatoru, vit à Tiputa. En 1960, l'un de ses frères Taha s'y trouvait également, marié avec Tumaihiva Tepehu, depuis le couple qui habitait chez Tiho Harrys (M.52) est parti à Papeete, laissant derrière lui trois de ses quatre en-

---

20. Fanau et Ana sont quelquefois considérés comme étant issus de Mo'o Maul. Je n'ai jamais pu éclaircir ce point qui doit s'expliquer par des adoptions.

fants ; l'ainée Tepoanoano a été adoptée par Tiho Harrys, le second Alfred par Ruben Tepehu (M.20), frère de la mère et le troisième par « Tê » et Tepeura, les parents du père. Teiva, le quatrième frère, maintenant à Papeete, est marié avec Teumere Tetoea, fille de Tetua'uranui le fils décédé de Tehina Tetoea (M.84), leur fils aîné François a été adopté par Punua Tetoea (M.84) jeune frère de Tetua'uranui. Les frères et sœurs de Pehia sont dispersés : Tehua, Cipriano, Teiva, Kita et Albert sont à Papeete ; Germaine, Hiti et Teura à Avatoru. Tous, à l'exception des deux derniers, ont établi leur propre famille de procréation.

Pehia, sa femme et leurs enfants mènent un modèle de vie familiale. Pehia exploite ses propres terres avec l'aide de ses deux fils aînés Tihoni et Tavana et travaille comme métayer en association avec Patiare (M.15) et Mapu (M.68) sur les terres de ces derniers ou d'étrangers. En dehors de ces relations de travail, il voit assez souvent son voisin Maratino Tehei (M.81), « par amitié » mais ne travaille ordinairement pas avec lui, si ce n'est que très occasionnellement pour la pêche aux *utura*. La femme de Pehia : Tuihata Cabral, née à Hikueru, fait partie de la grande famille des Cabral représentée, comme celle des Harrys et des Richmond, au travers des Tuamotu ; son plus proche parent dans le village est Inatio. Ce dernier, étant le fils de la sœur du père (Tihoni Cabral à Katiu) de sa propre mère Reretue née à Takaroa, est pour Tuihata un « père ».

Pehia et sa femme ont huit enfants, dans l'ordre : Tihoni, Taputu, Tavana, Heimana, Teuru (ou Agnès), Tepeura (ou Eugénie), Hora et 'Urarii (M F M F F F M F). Quatre ont été adoptés. Taputu par le père de Pehia : Tê Maruhi, 'Urari'i, la dernière, par sa sœur Germaine sans enfant, qui l'a prise à un mois. Heimana a été adoptée par ses grands-parents maternels, actuellement à Papeete, elle a été élevée à Takaroa. Hora a été demandé avant la naissance par Tepiri a Mohi, une lointaine parente de Tuihata qui vivait avec Hora Teita, frère de Patiare (M.15) et fils de la vieille Pare (M.89). Après la mort de son conjoint, Tepiri chaque fois qu'elle se rendait au secteur, laissait l'enfant chez ses parents biologiques. En 1964, après l'ouverture de l'Internat, Hora se trouvait à demeure chez ces derniers, qui lui servaient de correspondants. En 1965, Tepiri est venue se réinstaller à Tiputa (M.87), Hora qui se partage entre les deux maisons, préfère rester avec ses parents biologiques et ses frères et sœurs. Les religions sont assez « embrouillées ». Tê, le père de Pehia, est protestant, sa femme Tepeura d'Avatoru catholique et leurs enfants nés « dans une famille catholique » ont été élevés dans cette religion. Tuihata Cabral est également catholique bien que son père soit Mormon et sa mère sanito. Tous les enfants ont été également catholiques mais Heimana élevée par ses grands-parents maternels a voulu prendre la religion de son grand-père Mormon, religion d'ailleurs dominante à Takaroa où elle a été élevée.

\*

\*\*

Ceci termine la présentation du village de Tiputa et de ses habitants.



## CHAPITRE CINQ

### LE PRINCIPE INDIFFÉRENCIÉ DE LA STRUCTURE SOCIALE : LE LANGAGE DE LA PARENTÉ ET DE L'ALLIANCE

Ce chapitre et le suivant, outre les sujets qu'ils abordent, soulignent l'importance du principe indifférencié et du caractère cognatique de la structure sociale. Quelles que soient ses origines (ce qui constitue un autre problème) le principe indifférencié est actuellement au centre de l'organisation familiale dont il régit tous les domaines. A plusieurs reprises, notamment en matière de transmission de patronymes, il est apparu suffisamment fort pour contrecarrer les conceptions juridiques et règles légales occidentales, pourtant introduites en Polynésie Orientale depuis plus d'un siècle. Parmi les nombreux exemples celui des 'O'opa de la branche Fakiterangi du 'âti Hoara est à cet égard très net. Cette question a été commentée au début du chapitre deux.

Je me propose ici de traiter du langage de la parenté et de l'alliance, en montrant qu'au niveau des individus et surtout des groupes auxquels ils appartiennent, (et avant même qu'interviennent réellement ce que j'ai appelé dans l'introduction les facteurs « restrictifs » et « déterminatifs »<sup>1)</sup>, l'appréciation des choses de la parenté varie en fonction de très nombreux facteurs. Il est bien connu que les attitudes à l'égard de la parenté qui se modifient en fonction des sexes<sup>2)</sup> changent encore bien davantage en fonction des âges<sup>3)</sup>. De la même manière

---

1. Introduction, p. 25.

2. D. M. Schneider et G. C. Homans, 1955, p. 1194-1208.

3. La meilleure formulation que je connaisse a été donnée dans l'introduction de Ralph Piddington de l'ouvrage collectif : **Kinship and Geographical Mobility**, 1965, qui, reprenant les résultats d'une analyse de Millicent R. Ayoub dans le même ouvrage, p. XIII, écrit : « it might be suggested as an alternative hypothesis that in some modern societies there are four phases (perhaps more) in the development of kinship attitudes during the life cycle of the average individual.

1) To young children kinsfolks are important as a source of affectionate attention.

2) With adolescence new interests deflect attention from kinsfolk : moreover kinship obligations may be partially rejected as part of the protest against authority, specifically that of parents.

3) In adult life kinship assumes a new and different significance arising from the « advantages...

en anticipant légèrement sur la suite de l'étude, il existe des causes de variation purement structurales qui dérivent de la nature même de ce groupement fondamental de proches parents qu'est le 'ôpû ho'e étendu, lequel selon l'adage « descend mais ne remonte pas »<sup>4</sup>. Compte tenu de cette orientation, la « force » des liens de sang est plus vivement ressentie par les personnes âgées à l'égard de leurs propres descendants et des descendants de leurs frères et sœurs, qu'elle n'est ressentie en sens inverse par les descendants à l'égard de leurs ascendants.

A ces facteurs vient s'ajouter l'influence déterminante de la résidence qui fait qu'inévitablement, les parents co-résidents sont, indépendamment de leur position généalogique, considérés « plus proches » que les non-résidents et a fortiori que ceux d'entre eux que l'on estime être « partis » définitivement. Parmi les co-résidents le sentiment de parenté et l'*affectio parentalis* sont encore influencés par des intérêts réels et actuels. De la même manière que des proches parents peuvent finalement avoir très peu le sentiment de l'être au point de traduire ou de trahir dans leurs attitudes et leurs actes ce qu'ils ressentent ; en sens inverse, des parents généalogiquement éloignés peuvent, par suite de relations particulières (adoptions, parrainage catholique, liens entre conjoints respectifs, participation à un même groupement d'activité etc.) se sentir au contraire très proches.

Tout cela est bien sûr en contradiction flagrante avec l'idéologie mais ainsi que l'exprime Tuarue Haoa : « que faire ? ... les *feti'i* sont aussi nombreux que les vagues « fleuries » de la mer » (lorsque sous l'effet du vent elles moutonnent ; en tahitien : *ua tiarehia te miti*), ce que Simako Yüe avec sa brusquerie et sa précision habituelle pose plus crûment : « au hasard des coucheries tu peux être *feti'i* avec n'importe qui ». En réalité les principes structuraux de l'organisation sociale viennent se combiner avec des facteurs sociologiques (importance des catégories socio-culturelles déjà étudiées : *ma'ohi*, « demie » et *sanito*) et personnels pour diminuer considérablement l'étendue d'un champ qui, autrement, risquerait d'être rapidement illimité.

Finalement, les parents qui « comptent » ne sont pas nombreux. Objectivement un faible pourcentage des relations de parenté généalogiquement attestées sont réellement mises en acte. Cela confirme qu'au fond la parenté de sang est plus idéologique qu'effectivement opérante et que sa mise en œuvre est en dernière analyse affaire de politique. Les différences d'évaluation, les libertés prises avec le donné généalogique, apparaissent déjà très clairement dans l'usage que les habitants de Rangiroa font du vocabulaire de la parenté et de l'alliance<sup>5</sup>.

---

4) As old age approaches, kinship once more assumes a new significance. Interest in it arises partly from the necessary waning of other interests, such as occupational pursuits and strenuous physical activities ; and partly from the onward flow of human existence, an experience which does not usually characterise younger people for whom life is active and appears to stretch indefinitely into the future ».

Dans le même ouvrage, outre l'article cité de Ayoub p. 1-6, voir celui de H. Osterreich, p. 130-144.

4. Plus loin p. 266-267.

5. Le mot « pourcentage » n'est pris ici que comme une image. Il ne peut évidemment pas être question de le chiffrer. Ce domaine est essentiellement fluctuant. Un intéressant sujet consisterait à étudier de très près sur une période de

Une dernière remarque : le fait de partir de la terminologie de la parenté, c'est-à-dire des catégorisations locales, ne traduit pas un point de vue théorique résolument en faveur d'une position alliance, opposée à une position filiation ou descendance, cela d'autant plus que, comme je l'ai déjà dit, dans la société étudiée et au moment de l'enquête, la première avait moins d'importance que la seconde<sup>6</sup>. En outre, si l'on considère les traitements différentiels que les gens de Rangiroa appliquent à des parents appartenant théoriquement à la même catégorie ou « classe »<sup>7</sup>, on peut se demander jusqu'à quel point ces catégories ou classes ont une existence réelle.

## I. - LA TERMINOLOGIE FORMELLE DE LA PARENTÉ ET SON USAGE

M. Bohannan remarque que tout système de parenté peut être subdivisé en trois sous-systèmes : un sous-système terminologique, un sous-système des attitudes et, enfin, un sous-système correspondant aux groupements sociaux fondé sur les précédents<sup>8</sup>. D'autres auteurs, comme M. Wilson, pensent qu'il est toujours utile de séparer le plan de la sémantique du vocabulaire de la parenté de celui de la sociologie des rôles et des conduites<sup>9</sup>.

Bien que suivant ces distinctions et partant du vocabulaire, je ne me propose pas ici de procéder à une analyse componentielle déjà tentée par M. Panoff<sup>10</sup>, mais seulement de déceler au travers de l'usage du vocabulaire de la parenté, les principes, catégories et groupements sous-jacents de la structure et de l'organisation sociale. Je ne traite des attitudes, des rôles et conduites associés à la parenté que dans la mesure où ils sont révélateurs de la manière dont cette même parenté est sentie. Il est évident que ces subdivisions restent artificielles et que les différents sous-systèmes déterminés pour les besoins de l'analyse ne cessent de s'influencer réciproquement.

---

temps suffisamment longue la « politique familiale » d'un groupement de parents co-résidents.

Cette question pourrait faire l'objet d'un autre travail montrant, à partir d'un relevé complet de toutes les relations de parenté, celles qui sont effectivement mises en acte, et expliquant les raisons qui motivent l'abandon d'autres relations qui paraîtraient pourtant devoir être prises en considération.

6. Introduction, p. 17, note 7. Pour les implications possibles d'une analyse sociologique commençant par l'étude du système terminologique de la parenté, voir Robin Fox, *op. cit.*, p. 243, § 2.

7. Pour la définition de l'emploi du terme « classe » voir plus loin, p. 170.

8. P. Bohannan, 1956, p. 61 : « A kinship system can be broken down, then, into three subsystems. There is first the subsystem of terminology, which has received the greatest amount of attention. There is, second, the subsystem of ideal behavior associated with roles marked out by the terms. There is, third, a subsystem of social groups, eligibility for membership in which is based on criteria of kinship, either terminological or behavioral ».

9. P. S. Wilson, 1967, p. 136-137 : « In the analysis of kinship it is helpful to separate the semantic structure of the kinship terminology from the sociological structure of the behavior associated with kinship. »

10. M. Panoff, 1965.

En ce qui concerne la terminologie de la parenté et de l'alliance j'ai, lors des enquêtes de terrain, tout en suivant la classique méthode généalogique de Rivers<sup>11</sup> et les principes de M. Conklin<sup>12</sup>, procédé en trois étapes bien distinctes :

— Etablissement d'une liste des termes élémentaires de la parenté et de l'alliance, correspondant à un diagramme de parenté théorique. Cette liste ne comprend que les termes de référence s'appliquant aux différentes « classes » de parents ou d'alliés, à l'exception des termes d'adresse ou de ceux que M. Murdock qualifie de « descriptifs ».

— Relevé de l'usage qui est réellement fait de ces termes dans divers contextes ; contrôle des relations généalogiques qu'ils qualifient ; détermination des variations de cet usage par rapport aux définitions formelles.

— Enfin, en dernière étape, explication de ces variations et écarts en fonction de la structure sociale sous-jacente et des principes qui la sous-tendent<sup>13</sup>.

J'ai employé le mot « classe » pour l'ensemble des parents — ou alliés — désignés par un même terme élémentaire qui, au même niveau de génération, couvre les parents en ligne directe paternels, maternels et leurs collatéraux. Ce trait et l'examen de la terminologie mettent immédiatement en évidence le caractère générationnel du système de parenté des Tuamotu de l'Ouest, correspondant au « type hawaïen »

---

11. W. H. R. Rivers, 1968, p. 97-109 et dans le même ouvrage, D. M. Schneider, p. 7-16.

12. H. C. Conklin, 1964, p. 25-55.

13. Il est à peine utile de préciser que s'agissant des relations entre l'utilisation du langage de la parenté et la structure sociale je ne traite aucunement du problème des rapports de correspondance et du degré d'adéquation ou d'inadéquation de cette terminologie de parenté avec d'un côté, les groupements réels et, d'un autre côté, les catégories cognitives au travers desquelles les intéressés pensent leur propre système (P. J. Epling 1961). A plus forte raison, il n'est pas question du grand problème de la portée réelle de la méthode d'analyse componentielle qui, après les travaux classiques de W. H. Goodenough : 1956, 1964, 1965 ; F. G. Lounsbury : 1956, 1964 a, 1964 b, 1965 ; A. F. C. Wallace and Atkins 1960 ; R. Burling : 1962, 1963, 1965, E. A. Hammel 1964 ; risque d'aboutir au « So What ? » de D. M. Schneider : 1965, p. 228-229 ou à l'article du même Burling « Cognition and componential analysis : God's truth or hocus-pocus ? » 1964. Si le problème de la validité psychologique des analyses componentielles a été clairement soulevé par A. F. C. Wallace 1965, p. 229-248, la réserve fondamentale de M. Schneider reste sans réponse (voir à ce propos E. A. Hammel 1965, p. V-VI de la préface présentant le numéro spécial de l'*American Anthropologist* consacré à la « Formal Semantic Analysis »). Le principal élément mettant mal à l'aise est, à mon sens, le sentiment du vaste fossé existant entre la rigueur de la méthode de traitement et, en complet contraste, l'indétermination des méthodes de terrain laissées aux initiatives individuelles. (Par là comme l'écrit A. Leroi-Gourhan en 1961 la conséquence de ce que le « témoignage ethnologique comporte des degrés qui vont de celui du journaliste à celui de quelques dizaines d'hommes qui, pour le monde entier, ont complètement assumé leur rôle ») (p. 226). Même « regardée comme une fin scientifique en elle-même » l'ethnographie descriptive continue de manquer de méthodes rigoureuses. Sans doute, aujourd'hui encore, comme le signalait déjà P. Radin en 1933, « bon nombre de chercheurs sont-ils à peine conscients de la manière précise suivant laquelle ils rassemblent leurs données ». (Cité par E. E. Evans-Pritchard, 1960 : totalité du chapitre IV, p. 64-85).

ou « polynésien » dans la terminologie plus récente, tel qu'il est défini par M. Murdock<sup>14</sup>.

Le relevé systématique de l'emploi de ce vocabulaire et la vérification simultanée des relations généalogiques qu'il recouvre, gagnent à être effectués sur une base statistique aussi large que possible, de manière à refléter les différents catégories et groupements significatifs de la société. Sans aucun doute une telle étude conduite systématiquement dans les Tuamotu de l'Ouest, comme dans les archipels voisins, permettrait de mesurer l'hétérogénéité de la société actuelle, la réalité de la sous-culture « demie » et le degré d'acculturation des diverses couches sociales. Les conceptions chrétiennes et les idées que les gens se font du droit français, en particulier du droit des personnes et des biens, influencent directement leurs définitions de concepts tels que « parenté » ou « famille », agissant par là directement sur les conduites. A défaut d'une telle démarche, seule scientifiquement satisfaisante, il n'est possible que de relever les « régularités » les plus apparentes. Cela permet de fournir un tableau du langage de la parenté plus complet que celui qui a servi de point de départ. Ce tableau, correspondant à ce qui est considéré comme l'usage dominant, garde tout de même un caractère « idéal » et son degré de validité est d'autant plus grand que sont notées les variations les plus fréquentes. Seuls peuvent être négligés les usages erronés au regard des conceptions locales.

L'analyse componentielle qui, comme l'écrit très justement M. Panoff « a le mérite de faciliter l'accès à des classifications étrangères à l'esprit européen »<sup>15</sup>, ne peut légitimement intervenir qu'après cette procédure en trois étapes qui aura au moins permis de vérifier l'emploi exact des termes soumis à l'analyse. Procéder directement à partir d'une liste de termes formels sans avoir soigneusement relevé les variations d'usage est périlleux. Le risque est grand, particulièrement en Polynésie Orientale, dans une société où les normes sont singulièrement mouvantes, de confondre un usage particulier avec un usage général et de relever des dimensions conceptuelles qui n'existent pas.

Les attitudes des Polynésiens des Tuamotu de l'Ouest à l'égard des choses de la parenté varient largement au point où l'on pourrait parfois se demander à quelles normes ils obéissent, étant admis qu'ils obéissent simultanément ou alternativement à plusieurs normes ou modèles inconscients différents<sup>16</sup>. Sans tenir compte des différences d'at-

---

14. G. P. Murdock, 1949, p. 223, 228, 235, 241 et 328 pour la terminologie de parenté ; p. 241 et 328 pour les caractéristiques de l'organisation sociale et aussi du même auteur le tableau p. 14 de l'ouvrage de 1960. A ce point il faut immédiatement signaler que le type Hawaïen exclue par définition l'emploi de termes tels que « cousins » ou « oncles et tantes », « neveux et nièces », caractéristiques des systèmes de type Eskimo. Chaque fois que pour des raisons de facilité d'exposition et de clarté, j'y recours, c'est évidemment toujours au sens Eskimo. Notamment en parlant de « cousins » je ne désigne que tous les collatéraux d'Ego du même niveau de génération à partir des collatéraux au deuxième degré (les collatéraux au premier degré étant ses frères et sœurs). Il n'est jamais question de « cousins à la mode de Bretagne » où se trouvent confondus sous ce terme les collatéraux de plusieurs niveaux de génération. A ce propos l'article de M. Izard, 1965, p. 88-100.

15. M. Panoff, *art. cit.*, 1965, p. 87.

16. *Art. cit* de Barbara E. Ward, p. note 32.

titudes en relation avec les sexes ou les âges, je vais m'arrêter aux causes de variations plus nettement structurales.

L'usage, étudié au travers d'exemples empruntés à des conversations, tout en faisant apparaître de nouvelles formes d'expression plus complexes, dévoile la réalité sous-jacente de la structure sociale qui permet d'opérer des distinctions entre les parents appartenant à une même classe et désignés formellement par un même terme. De ce point de vue et contrairement en ce qu'en rapporte M. Leach pour le Nord de Ceylan<sup>17</sup>, l'usage du vocabulaire de la parenté est directement pertinent pour la compréhension de la structure sociale. A Rangiroa, il accentue particulièrement trois concepts étroitement liés : la notion d'unité des groupes de frères et sœurs réputés « identiques » (*ho'e â*), le groupement restreint qu'ils forment appelé *'ôpû ho'e* qui outre le groupe des frères et sœurs comprend les deux générations qui en sont issues directement. Implicitement ces notions posent la distinction des parents proches, *feti'i fâtâta*, opposés à ceux qui ne le sont pas. Ces idées sont elles-mêmes fondées sur le concept de « sang » qui permet de déterminer les degrés de parenté en ligne directe et collatérale. En outre, en prenant en considération les catégories et groupements de l'organisation sociale, elles ont pour effet d'organiser en systèmes ce qui n'était jusqu'alors qu'une terminologie de parenté. Ces systèmes peuvent varier d'individu à individu ou plus souvent d'une famille à l'autre, mais, comme tout système, ils forment un tout cohérent construit autour des principes et concepts fondamentaux de la structure sociale.

A ces causes de variations structurales viennent s'ajouter d'autres facteurs matériels ou personnels. C'est ainsi que la résidence est très importante. Bien que du fait de la mobilité géographique et de la dispersion consécutive des ensembles familiaux polynésiens, il n'existe pas le sentiment d'une correspondance étroite entre la proximité et l'éloignement généalogique et géographique<sup>18</sup>, à égalité de degré, le parent habitant l'île, le village, le quartier, voire à plus forte raison la même enceinte résidentielle, est la plupart du temps estimé « plus proche » que celui résidant ailleurs. Cela influe directement sur l'usage ou — ce qui est peut-être encore plus pertinent — sur le non usage des termes de parenté. De la même façon, les appellations sont influencées par l'appartenance ou la non-appartenance aux catégories socio-culturelles étudiées dans le premier chapitre.

En tenant compte de tous ces éléments, je me propose à partir de la terminologie formelle et de l'usage qui en est fait, de montrer la pertinence de la structure sociale sous-jacente. Cela permettra ensuite de présenter un nouveau tableau du langage de la parenté, beaucoup plus riche et complexe que la pauvreté caractéristique des terminologies de type Hawaïen n'aurait jamais laissé supposer.

---

17. E. R. Leach, 1960 a, p. 124.

18. H. Scheffler, *op. cit.*, p. 65 : The Choiseulese clearly recognise the general correlation between spatial and genealogical separation ; distant kin genealogically are usually resident at a distance as well.

## 1. - LA TERMINOLOGIE FORMELLE.

La comparaison des travaux concernant la Polynésie Orientale : MM. Hooper<sup>19</sup> et Panoff<sup>20</sup> pour les îles de la Société, M. Hanson pour la lointaine Rapa de l'Archipel des Australes<sup>21</sup>, M. Danielsson et Mlle Hatanaka pour les Tuamotu du Centre (atoll de Raroia) et de l'Est (atoll de Pukarua)<sup>22</sup> montre qu'en dépit de variations sensibles, le système des Tuamotu de l'Ouest se rattache très nettement à celui des îles de la Société.

La nomenclature reproduite est celle des termes de référence correspondant aux positions généalogiques qu'occupent parents et alliés dans un diagramme théorique de parenté. À côté des termes de référence les habitants des Tuamotu ont recours à un vocabulaire « descriptif » qui, en plusieurs termes, indique de quel parent il s'agit, par exemple : frère aîné, du père ou mari de la sœur de la mère, dont il n'est pas question ici. De même les termes d'adresse sont écartés d'autant plus qu'ils s'identifient souvent aux noms des intéressés précédés pour les générations ascendantes des termes passe-partout : *pâpâ* ou *mâmâ* ou *pâpâ* ou *mâmâ ru'au* (*ru'au* signifie « vieux »).

Plusieurs remarques sont nécessaires. Bien que les frères et sœurs soient des collatéraux au premier degré, je n'emploie collatéral qu'à partir des collatéraux au deuxième degré, c'est-à-dire de ceux que l'on peut appeler en Polynésie Orientale les « cousins »<sup>23</sup>. Les habitants des Tuamotu de l'Ouest étant spontanément incapables d'indiquer pour les divers niveaux de génération l'extension maximum de la parenté en ligne collatérale, cela n'a pas été précisé<sup>24</sup>. Enfin pour des raisons de brièveté, j'emploie quelquefois l'anglais « *siblings* » comme équivalent de « frères et sœurs », laissant à ce mot son sens vague et non pas celui précis de « germains »<sup>25</sup> (*full siblings*), car il peut s'agir indifféremment de frères et sœurs germains, consanguins ou utérins.

### LE VOCABULAIRE DE LA CONSANGUINITÉ.

*tupuna* : tout parent en ligne directe ou collatérale, de l'un ou l'autre sexe appartenant à la troisième génération ascendante ou à une génération supérieure ;

*metua ru'au* : les grands-parents, leurs frères et sœurs et collatéraux. Les termes d'adresse *pâpâ* ou *mâmâ ru'au* ou l'appellation familière *pâpâ* ou *mâmâ û* sont également couramment utilisés comme terme de référence ;

---

19. A. B. Hooper, 1966.

20. M. Panoff, *art. cit.*, 1965, p. 60-87.

21. A. Hanson, 1966.

22. B. Danielsson, *op. cit.*, p. 214-217 et Sachiko Hatanaka, 1967 : notamment, p. 94-100.

23. Note 14 du présent chapitre, p. 171.

24. Comme nous le verrons, de nombreux facteurs structuraux et sociologiques entrent en jeu pour délimiter l'extension collatérale de la parenté. (Chapitre suivant).

25. M. Panoff, *art. cit.*, p. 63, note 2 : « Germain est pris ici dans le sens de fils ou fille d'un même père et d'une même mère. C'est l'équivalent du *full sibling* des auteurs anglo-saxons ».

*metua tâne* : *metua vahine*, *pâpâ* ou *mâmâ* : le père et la mère, leurs frères et sœurs, leurs collatéraux ;

*tae'ae* : générique pour désigner les frères et sœurs et collatéraux de la même génération sans distinction de sexe. Peut être employé dans ce sens par des femmes. Cependant plus généralement *tae'ae* est utilisé par des hommes pour désigner leurs *siblings* et collatéraux de sexe masculin de la même génération ;

*tua'ana* : frère ou collatéral : aîné d'un homme ;  
sœur ou collatérale : aînée d'une femme ;

*teina* : (homologue du précédent) frère ou collatéral cadet d'un homme, sœur ou collatérale cadette d'une femme ;

*matahiapo* : aîné absolu d'un groupe de frères et de sœurs indifféremment de sexe masculin ou féminin ;

*tuahine* : sœur ou collatérale : d'un homme (sans distinction d'âge relatif) ;

*tu'ane* : frère ou collatéral : d'une femme (sans distinction d'âge relatif) ;

*tamari'i* : mot signifiant « enfants » au pluriel (*te mau tamari'i*) ; désigne soit toutes les générations descendantes, soit, plus souvent, les deux premières générations descendantes. Le singulier est « *tamaiti* », mais alors que *tamari'i* s'applique aux enfants des deux sexes, *tamaiti* est plus souvent compris au masculin ;

*tamaiti* : parent de sexe masculin de la première génération descendante, fils ou neveu ;

*tamaroa* : garçon, est peu employé sauf pour préciser le sexe d'un bébé ou d'un très jeune enfant ;

*tamahine* : équivalent féminin de *tamaroa* mais très employé à la différence de son correspondant, désigne les filles ou nièces ;

*mo'otua* : tous parents consanguins de sexe masculin ou féminin de la deuxième génération descendante ;

*hina* : parent de sexe masculin ou féminin de la troisième génération descendante ;

*hinarere* : parent de sexe masculin ou féminin de la quatrième génération descendante ;

*hinatapu* : parent de sexe masculin ou féminin de la cinquième génération descendante.

## LE VOCABULAIRE DE L'ALLIANCE.

Dans les générations ascendantes, les termes de *metua*, *pâpâ* ou *mâmâ* peuvent être étendus aux conjoints des frères, sœurs et collatéraux du père et de la mère. *Metua ru'au* ou *pâpâ -*, *mâmâ ru'au* aux conjoints des frères et sœurs et collatéraux des grands-parents, et *tu-puna* aux conjoints des frères et sœurs et collatéraux des ascendants et ancêtres en ligne directe. De même le vocabulaire des générations descendantes peut être étendu aux conjoints des descendants. En dehors de ces termes de consanguinité étendus aux alliés, le vocabulaire spécifique de l'alliance concerne ce que M. Lounsbury appelle les *in-law* par opposition aux *steps parents* dont il vient d'être question, c'est-à-dire le conjoint et ses frères et sœurs, père et mère (en

d'autres termes ses parents au premier degré en ligne directe et collatérale), les conjoints des frères et sœurs et ceux de ses enfants<sup>26</sup>.

*tâne* : compagnon ou mari. Le terme est employé très extensivement en composition pour désigner les conjoints de *feti'i* ou d'alliés chaque fois qu'ils ne sont pas désignés d'une autre façon. Le mot peut désigner le conjoint ou partenaire sexuel (durable, temporaire ou passager de n'importe qui) ;

*vahine* : homologue du précédent : compagne ou femme. Usage extensif parallèle à celui de *tâne* ;

*tao'ete* : suivi de *tâne* ou *vahine* pour préciser le sexe : conjoint des frères et sœurs des demi-siblings, quelquefois des premiers cousins ;

*metua ho'ovai* : père et mère — (biologiques ou adoptifs) du conjoint, usage restreint à ces personnes ;

*huno'a* : (suivi de *tâne* ou *vahine* pour préciser le sexe) : en contraste avec le précédent peut être employé extensivement pour parler des conjoints, des conjoints des parents appelés *tamaiti* ou *tamahine*.

La nomenclature de la parenté et de l'alliance, si elle est du même type que celles des îles de la Société, diffère quelque peu de celle de M. Panoff<sup>27</sup>, mais se rapproche en revanche davantage de celle pré-

---

26. F. G. Lounsbury, art. cit., 1964, note 21, p. 389 : « Steps relatives are kinsmen's spouses in the first ascending generation, and spouse's kinsmen in the first descending generation. In-law relatives are spouse's kinsmen in the first ascending generation, and kinsmen's spouses in the first descending generation. In ego's generation in-law are both of these categories while « step-kin » are kinsmen's spouse's kinsmen, reckoned in systems where the distinctions are made. Anthropologists usually merge step types with in-law types in their loose use of the term affinal ». Aux différents niveaux de génération, les distinctions ou au contraire les assimilations faites entre consanguins et alliés de type « in-law » ou « step relatives » varient suivant les systèmes de parenté considérés. Pour Rangiroa, ayant comme déjà dit, estimé que l'alliance n'avait pas autant d'importance que la descendance, je n'ai pas suffisamment étudié ces aspects rendus encore plus complexes par des considérations de résidence commune ou séparée. Pour d'autres discussions relatives à ces distinctions à l'intérieur des alliés : R. M. Keesing, 1968, p. 59-70. D. M. Schneider, dans son article cité, 1965, ne distingue pas moins de quatre types d'alliés dissociant notamment les époux des « in-laws », p. 297 : « First the categories of spouses and in-law must be sharply separated although both are affines... There are at least four kinds of affines which can be distinguished. Spouses of consanguineals are one and there include Ego's own spouse of course. A second consists not in any in-laws, but only the close consanguineals of my spouse. The third conceivable kind is the close consanguineals of any spouse of any of my consanguineals : My aunt's husband's mother and father for instance, or my brother's wife's sister. The fourth conceivable category is the spouses of the consanguineals of the spouses of my consanguineals. My aunt's husband's mother's brother's wife or my brother's wife's sister's husband, for instance. » Il me semble que l'ensemble des « alliés » comprend effectivement les quatre catégories dont parle M. Schneider. En tout cas la classe des « époux ou conjoints » doit être nettement séparée de celle des « in-laws ». Toutefois les deux dernières catégories ne sont réellement prises en considération (et dans ce cas évidemment très importantes) que dans la mesure où l'union stable est encore renforcée par des naissances ou des adoptions ou mieux des naissances et des adoptions. Les considérations de résidence jouent en cette matière un très grand rôle. Cette question, que je n'aborde pas, mériterait une étude séparée.

27. M. Panoff, art. cit., 1965 : tableau des termes tahitiens de la p. 80.



Quoique ne traitant pas des rôles et conduites associés à la parenté<sup>31</sup>, je désire toutefois à propos d'alliés au second degré signaler un fait d'intérêt ethnologique général.

Il s'agit de l'attitude de respect prescrite tout particulièrement à l'égard de la femme du frère cadet et plus encore à l'égard de la femme du frère de la femme : *te vahine na te tao'ete* (femme 4 du précédent diagramme) M. Hanson, auquel je renvoie, souligne que la chose la plus indigne qui existe est de commettre l'adultère avec la femme du beau-frère<sup>32</sup>. A Rangiroa, la même opinion prévaut, et un informateur après avoir remarqué qu'il était indigne de chercher à dormir avec la femme d'un jeune frère (femme 8 du même diagramme) alors que chercher à dormir avec la femme du frère aîné était plus acceptable (femme 6)<sup>33</sup>, remarqua que le « pire » serait de coucher avec la femme du frère de la femme qui était « comme une sœur » (*mai te tuahine*). L'informateur n'a pas su expliquer davantage et aucun autre habitant de Rangiroa n'a pu fournir le moindre éclaircissement bien que beaucoup pensaient que cet acte, s'il se produisait, serait particulièrement odieux. Cette assimilation de la femme du frère de la femme à la sœur est extrêmement intéressante. Je pense qu'elle peut avoir son origine dans un interdit disparu en relation avec le système ancien d'alliances « élémentaires » par « échanges de sœurs », lié lui-même à une société fermée pratiquant l'endogamie entre groupements locaux exogames affiliés les uns aux autres. Comme chez certains Merina ruraux du centre de Madagascar, la femme du frère de la femme risque fort d'être une sœur réelle ou classificatoire<sup>34</sup>.

---

31. Normalement il serait logique de donner une idée des normes qui guident les relations de parenté entre parents appartenant aux différentes classes ou sous-classes. Cela a été fait par A. B. Hooper pour les îles de la Société et excellemment par A. Hanson pour Rapa (Hanson, *op. cit.*, p. 130 à 146) et Hooper, *op. cit.*, p. 142 à 147). Leurs observations auxquelles je renvoie attestent des profondes ressemblances qui dans les îles de la Société à Rapa (et sans doute dans le reste des Australes) et dans les Tuamotu Occidentales caractérisent tout le système des attitudes et conduites.

32. A. Hanson, *op. cit.*, p. 143-144.

33. Cette distinction entre les femmes du frère aîné et du frère cadet, correspond à celle rapportée par L. Bernot pour les Marma du Pakistan Oriental 1965 : « un homme ne peut se permettre la moindre plaisanterie avec l'épouse de son jeune frère (...), (il en est de même avec la sœur aînée de sa femme). Par contre (la jeune sœur de sa femme et) l'épouse de son frère aîné (...) sont des belles sœurs avec lesquelles Ego a des relations très libres, que ne limite aucun interdit. » J'ai mis entre parenthèses les renseignements ne se rapportant pas à la discussion.

34. L'interdit du mariage avec la femme du frère de la femme est général : A. Hanson, 1965, le montre à partir de nombreux exemples. Pour Madagascar, H. Lavondès, 1967, discute de cet interdit en comparant des cas malgaches (*masikoro* et *merina*) et des cas bantous ; (notamment p. 73-77). Il semble que l'interdit en usage dans les anciennes Tuamotu corresponde à l'interdit *merina* visant, entre autre chose, à préserver l'intégrité des groupements locaux et des patrimoines attachés à ces groupements (voir les adages de la page 334). Toutes ces explications avancées, pour intéressantes qu'elles soient, n'en demeurent pas moins fragmentaires et la véritable explication est peut-être celle de M. Goodenough, 1956, qui pense que le statut particulier de la femme du frère de la femme ou du mari de la sœur du mari dérive de la position ambiguë que ces personnes occupent dans tout système de parenté. L'auteur, (p. 195-216) remarquant à propos de Truk que ces mêmes personnes, pourtant considérées comme *teje* ou parentes, ne sont désignées à la différence des autres re-

Actuellement cette matière est d'autant plus confuse qu'ainsi que nous l'avons vu avec l'exemple de Tehina Tetoea, il est fortement recommandé « dans l'intérêt des enfants » d'épouser le conjoint survivant d'un frère ou d'une sœur. Dans ce cas les notions de beau-frère ou belle-sœur aîné(e) ou cadet(te) ne jouent plus, ce qui montre également qu'il existe une distinction entre le quasi-inceste et l'union légitime qui elle, non seulement tolérée, est, on l'a dit, encouragée.

## 2. - L'USAGE DE LA TERMINOLOGIE FORMELLE.

Les trois fragments reproduits sont empruntés à des conversations avec Simako Yüe, Nelson 'O'opa du 'âti Hoara et Maihea Tepehu lui-même affilié à ce 'âti mais s'estimant plutôt membre des 'âti Fariua et Marere. Simako et Maihea tous deux nés à Tiputa, âgés d'environ vingt deux ans sont des « cousins ». Nelson 'O'opa, approchant des quarante ans, est leur père classificatoire et bien qu'habitant « de souche » de Rangiroa est né à Tahiti. Les noms des personnes appartenant au 'âti Hoara figurent dans le diagramme de référence de ce 'âti, pour Maihea Tepehu les parents membres du 'âti Fariua se trouvent de même dans le diagramme de ce 'âti. Il peut être utile de s'y reporter<sup>35</sup>.

---

lations connues par aucun terme spécifique, pense que cet étonnant parti-pris peut s'expliquer par une contradiction logique entre le système terminologique et les systèmes des attitudes. Voir notamment p. 200-201, p. 210, paragraphe 7.3 relatif aux circumlocutions opposées à la précision sémantique, et surtout 7.6, p. 213-214, relatif à l'asymétrie des paradigmes.

35. Sur le plan de la méthode ces trois exemples montrent de quelle manière l'enquête a été menée sur le terrain. A la fin de la première année alors que les généalogies commençaient à être complètes, ce type de discussion provoquée a été conduit systématiquement avec une grande partie des habitants du village. Il serait intéressant de comparer les connaissances des informateurs hommes, femmes, adolescents ou enfants appartenant aux mêmes groupements familiaux. Cela dépasse largement le cadre limité de ce travail. Bien qu'ayant en règle générale toujours évité de donner à ces conversations des formes d'interviews et de poser des questions précises, il est nécessaire de donner une idée du type de questions permettant d'obtenir une description du lien de parenté. Les plus communes sont les phrases stéréotypées : « **Eaha no 'oe tera ta'ata ? No te aha 'orua e feti'i ai ?** ou **Eaha to 'orua feti'ira'a ?** : Quelle est cette personne pour toi ? Comment êtes-vous parents ? ou Quelle est votre relation de parenté ? ('oe correspond à la deuxième personne du singulier et 'orua est la forme duelle). La plupart du temps les interlocuteurs se situent par rapport à un groupe d'ascendants appartenant à la même génération ainsi la relation est facilement établie en énonçant : **ho'e â to'u pâpâ ru'au e tona māmâ ru'au**, ce qui signifie « nos grands-parents étaient frères et sœurs ». Quelquefois la relation exacte est impossible à établir : les intéressés sachant seulement que leurs grands-parents étaient **feti'i** de la même génération, c'est-à-dire collatéraux sans précision de degré. Il faut signaler que la formule **ho'e â** dont je vais parler, utilisée avec précision par les personnes d'âge mûr ou âgées pour désigner un groupe de frères et sœurs est employée avec beaucoup moins de rigueur par les jeunes gens qui peuvent vouloir dire par là qu'il s'agit simplement de deux proches parents. Pour les frères et sœurs, l'expression **ho'e â matou** (ou **maua** dans le cas du duel) qui peut se traduire par nous sommes « un », signifie qu'il s'agit de frères et sœurs germains. La plupart du temps, pour signifier qu'il s'agit d'un frère ou d'une sœur consanguin, l'expression employée est : **ho'ê a to maua pâpâ, mea ê tona māmâ** : notre père est « un », sa mère est « autre ».

« Les seuls *feti'i* que je reconnaisse sont les *feti'i* Hoara dans les trois 'ôpû Tehau, Teanini, et Fakiterangi du 'âti Hoara... J'ai connu Taverio Moko, « nous » l'appelions *pâpâ ru'au* ; Taverio nous appelait « les enfants » (*te mau tamari'i*). Tetaha Moko est pour moi *mâmâ* Tetaha, en français je dirai « tante », sa fille Henriette est une *tuahine feti'i*, une cousine éloignée comme Temehau Vaite, elles sont « *hoe â huru* » la même chose, je pourrais les « courtiser ». Je n'ai pas connu Hiti'ura mais j'ai bien connu les Raufaki : Korotika la mère de Temehau Vaite et aussi son frère Porino, je les appelais *mâmâ* Korotika et *pâpâ* Porino. Tauvaea est venu ici, nous sommes *feti'i* mais je ne sais pas ce qu'il est pour moi. Cette branche Tehau est loin de nous (la branche Teanini) mais les Raufaki sont des proches parents de Ruben Tepehu... J'ai connu Tutahoroa le père de Maratino, c'était un *pâpâ û* ; *pâpâ û* c'est familier pour *pâpâ ru'au*, je disais *pâpâ û* parce qu'il était le frère de mon véritable *pâpâ û* (maternel), Pohura a Tehei originaire de Punaauia à Tahiti. Pupure a Tehei, la sœur de Maratino je l'ai connue, nous sommes proches à cause des grands-pères. Pupure, Maratino et ma mère sont *piti tото*, « deux sangs »... Nous appelions tous Pupure, *mâmâ* Pupure, elle s'était mariée avec Hitiroro Teivao, puis à la mort de Hitiroro, avec Matua du village, son frère cadet. Tous leurs enfants sont des *tae'ae*, des cousins *toru tото*, « trois sangs », ils sont plus proches de nous que les autres cousins du 'âti. Pour Maratino, je ne dis pas *pâpâ* Maratino, je l'appelle seulement Maratino... Maihea Tepehu le fils (adoptif) de Ruben c'est un cousin, un *tae'ae feti'i*, nous ne sommes pas très proches. Perenate et ses frères et sœurs c'est différent, nous sommes *piti tото*, « deux sangs » et appartenons à la deuxième génération du 'ôpû ho'e, beaucoup sont partis, (il est question de *siblings* de Perenate) Delphine est à Vanini'iore (quartier de Papeete), Teanini à Makemo, je les connais très bien... Dans ma famille on ne considère comme *tupuna* que Teanini. Tehau et Fakiterangi ne sont pas vraiment nos *tupuna*. Les *tupuna* sont des personnes mortes dont on tient des terres ».

#### Commentaires.

Les extraits de conversation avec Simako Yüe font apparaître derrière l'usage du vocabulaire de parenté, les concepts et notions essentiels de l'organisation familiale des Tuamotu de l'Ouest. Il suffit de faire trois remarques :

— La première concerne la terminologie, il ne s'agit que d'un développement préalable qui sera repris plus longuement avec des exemples empruntés à Maihea Tepehu.

— La seconde qui pose la question des cousins proches ou éloignés éclaire tout le système de calcul des degrés de collatéralité lié aux concepts de « sang » (*tото*) et de génération et, comme cela apparaîtra par la suite, permet de relier la notion de *feti'i* ou parentèle à celle de 'ôpû ho'e.

36. Diagramme de référence du 'âti Hoara.

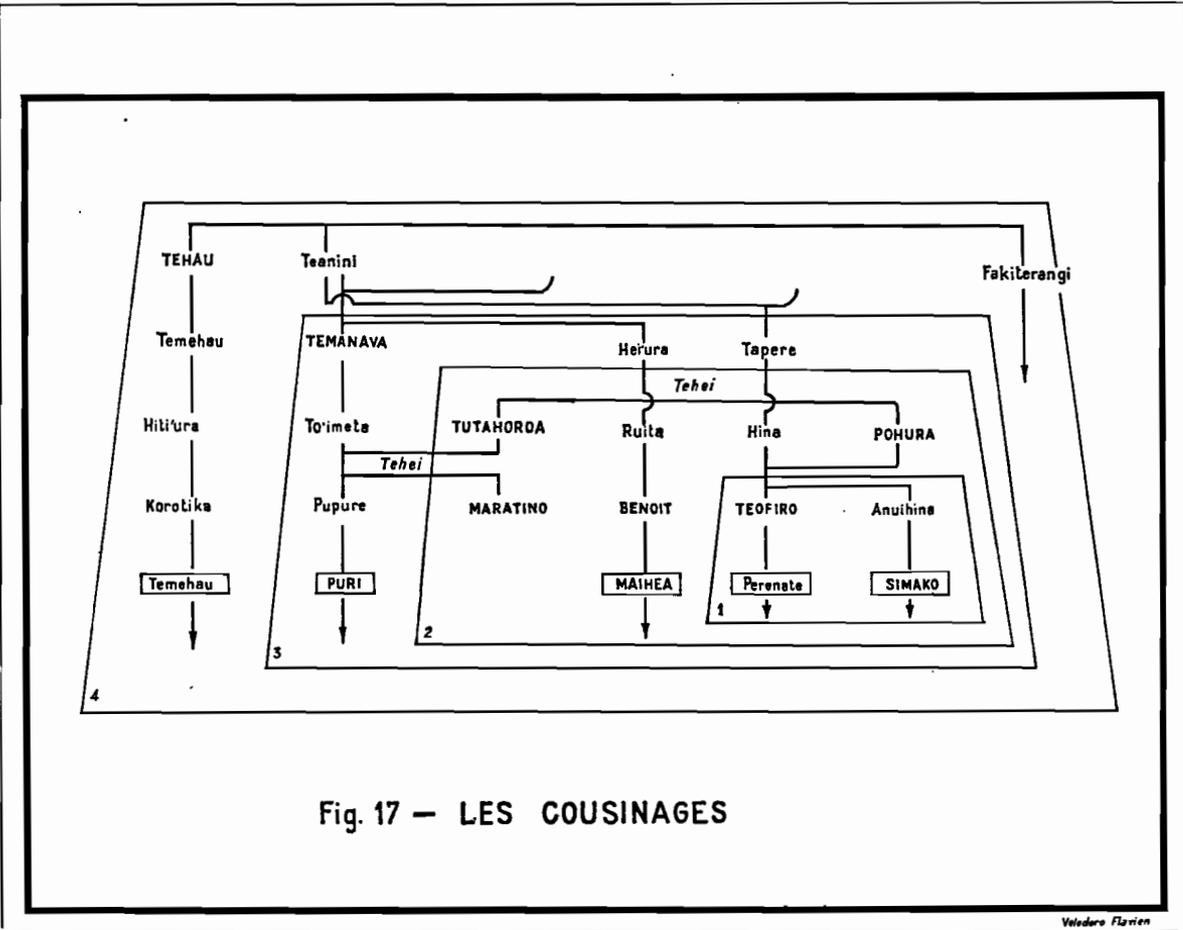


Fig. 17 — LES COUSINAGES

— La troisième, que je ne veux ici que noter, est soulevée à propos des *tupuna* par la distinction entre les *tupuna* dont on hérite et ceux dont on n'hérite pas.

La réflexion relative à Maratino qu'il appelle seulement Maratino alors que la sœur de ce dernier est *māmā* Pupure, montre qu'il existe une certaine liberté dans l'usage ou le non-usage des termes de parenté. Ce point signalé je veux relever certaines incohérences dans l'usage de la terminologie, apparentes dans la branche Tehau :

Bien qu'il ne sache pas comment appeler Tauvaea qui est un père classificatoire, Simako qualifie convenablement les parents de la branche Temehau issus de Hiti'ura. Les inconsistances apparaissent dès que l'on rapproche les deux branches Fanaua et Temehau. Si Taverio est correctement considéré comme grand-père, sa petite-fille Tetaha devrait être une « sœur » de Simako et non pas une « mère », et par voie de conséquence sa petite-fille Henriette est une « fille » de ce dernier et non pas une « sœur ». L'erreur de qualification provient d'une confusion entre âge chronologique et position généalogique ; Fanaua (la deuxième) et Hiti'ura, Tetaha et Korotika, Henriette et Temehau Vaite sont ou étaient sensiblement du même âge quoiqu'appartenant à des générations différentes. De plus, les quatre premières avaient été successivement adoptées par Taverio Moko et élevées dans la même maison<sup>37</sup>.

L'apport le plus considérable de Simako réside dans ses considérations sur le cousinage et ses degrés, le concept de « sang » *tóto* et sur son allusion au *'ópû ho'e*. Ces questions seront reprises mais pour la compréhension de ce qu'est le *feti'i*, il est nécessaire d'en donner une première idée.

Les quatre cousins qu'il suffit de prendre en considération sont Temehau, Puri, Maihea et Perenate. Simako a déclaré que Perenate était une cousine très proche *piti tóto* : « deux sangs », et que Puri était cousin proche *toru tóto* : « trois sangs ». Quant à Maihea, il n'est pas proche et Temehau est éloignée au point qu'il aurait presque pu la « courtiser ».

Ces gradations s'expliquent par le graphique suivant, qui permet de comprendre le système de calcul de la collatéralité et en même temps donne quelques idées sur les concepts de « sang » et de *'ópû ho'e*.

Le premier indice se trouve dans la réflexion au sujet de Tutahoroa Tehei qui était le frère de Pohura, le « véritable » grand-père. Un moment après Simako remarque que sa mère : Anuihina la fille de Pohura et Pupure et Maratino les enfants de Tutahoroa sont *piti tóto* : « deux sangs ». Sur le moment cela m'avait d'autant plus étonné que d'autres membres du *'áti* Hoara m'avaient présenté ces cousins comme *toru tóto* : « trois sangs ». L'explication tient à ce que certaines personnes ignorant que Tutahoroa et Pohura a Tehei, tous deux originaires de Tahiti, étant frères germains, avaient effectué le décompte des sangs à partir de Temanava et de sa demi-sœur Tapere (*carton 3*), tandis que Simako l'effectue correctement *par la voie la plus courte* à partir des grands-pères Pohura et Tutahoroa a Tehei (*carton 2*), les-

---

37. Figure 32, p. 296.

quels en tant que frères sont comme on le verra effectivement *hoé tóto*, c'est-à-dire « un sang ». Avant de continuer, on peut signaler incidemment que l'assertion de Simako selon laquelle il ne reconnaît que les *feti'i* par le '*âti* Hoara est fautive, puisque pour établir la relation il prend en considération outre son propre grand-père, le frère de ce dernier qui ne fait pas davantage partie du '*âti* Hoara. Ce dernier exemple souligne qu'en dépit de l'importance du '*âti* dans l'organisation familiale, le décompte des sangs se fait comme on l'a dit *au plus près*, c'est-à-dire par rapport à (2) et non pas à (3).

La relation avec Perenate introduit la notion de '*ôpû ho'e* et, par la même occasion, implicitement les rapports du '*ôpû ho'e* avec le concept de « sang ». En effet après avoir signalé que Perenate et lui étaient *piti tóto* « deux sangs », Simako constate qu'ils appartiennent tous deux au même '*ôpû ho'e* et plus précisément à la deuxième génération du '*ôpû ho'e* de sa mère et de ses germains. Qu'il s'agisse aussi des germains ressort de la mention de l'aîné de ces derniers, Teofiro. Même si la généalogie était inconnue, l'emploi de *matahiapo* aurait indiqué qu'il s'agissait bien de germains et non pas de « cousins » et même de frères et sœurs « germains » (au sens strict : de même père et de même mère) ou utérins plutôt que consanguins. Cette formulation établit une équivalence entre génération et « sang », la deuxième génération du '*ôpû ho'e* correspond au deux sangs, et le décompte des sangs s'effectue par rapport à la première génération du même '*ôpû ho'e*, c'est-à-dire au groupe de germains dont Teofiro est l'aîné.

Pour Maihea Tepehu comme pour Temehau Vaite, Simako ne parle plus de « sang » mais marque tout de même une gradation dans son appréciation de la distance collatérale puisque Maihea n'est pas trop proche (à une autre occasion il était « un peu proche »), tandis que Temehau est éloignée. Cette différence apparaît dans le graphique. Pour établir la relation avec Maihea, il faut remonter jusqu'aux demi-sœurs Hei'ura et Tapere, à la troisième génération ascendante (*carton 3*), tandis que pour Temehau, il faut aller encore plus haut, jusqu'aux frères et sœurs, Tehau et Teanini à la quatrième génération ascendante (*carton 4*). Cela clôt la série et permet de retracer les relations de cousine :

	Degré	Nombre de « sangs »	Distance généalogique par rapport aux germains « souches »
Perenate	premier cousin	deux « sangs »	1 génération
Puri	deuxième cousin	trois « sangs »	2 générations
Maihea	troisième cousin	pas de mention de « sangs »	3 générations
Temehau	quatrième cousin		4 générations

La dernière phrase en italique de la conversation ouvre tout le domaine des rapports réciproques entre la parenté et la tenure foncière étudiés dans le chapitre dix.

NELSON 'O'OPA : 'OPU (BRANCHE) FAKITERANGI DU 'ATI HOARA<sup>38</sup>.

« Teave 'O'opa est ma *mâmâ fânau* (mère biologique), son frère Ta'au je l'appelle *pâpâ* Ta'au. Rere a Mahinui n'est pas *feti'i*, c'est un *ta'ata 'i rapae* (lit. personne « à l'extérieur ») je dis *pâpâ* Rere comme tout le monde. Dans le village certaines personnes sont appelées *pâpâ* et *mâmâ*. C'était le premier mari de Victorine qui, elle, est ma vraie *mâmâ*, elle m'a adopté avant que je parte à Tahiti, je l'appelle simplement *mâmâ*. Dans le village elle était connue sous le nom de Nani, Victorine est son nom français. Lorsque je revins de Tahiti, elle vivait avec le vieux Tangaroa Matavai qui est toujours vivant chez son fils Fariua, d'ailleurs ils habitent dans sa maison. Les Matavai ne sont rien pour moi. Rere a Rere était un *tua'ana* : frère aîné, il était beaucoup plus âgé que moi. Pa'i Hoara je ne sais pas très bien, il habite avec sa femme Mahina à Papeete, sa femme est de Tikehau, je ne les connais pas, Rere a Rere m'avait appris que Pa'i était un *tamaiti feti'i* : fils *feti'i* et Mahina sa femme une *tamahine feti'i* : fille *feti'i*. Rere a Rere connaissait bien le *ohipa feti'i* (lit. besogne de la parenté).

« Ruben et *mâmâ* Ana (Anuihina, mère de Simako) sont des *tae'ae feti'i* Maihea et Simako sont des *tamari'i feti'i*, Perenate la cousine de Simako est une *tamahine feti'i* et sa fille Vatina est une *mo'otua feti'i* : petite-fille *feti'i*...

« Pota'a Paiea est une *mâmâ ru'au*, je ne dis pas *mâmâ û*, elle est trop loin de moi. Ma *mâmâ û*, c'est Hapue, la mère de Teave, d'ailleurs Pota'a n'est que la femme d'un *pâpâ ru'au*, nous n'avons pas le même sang. Par cette femme qui est sa grand-mère Rere a Rere est *feti'i* avec la famille de He'enui (Paiea), ils doivent être *toru tóto*, moi je ne suis pas du tout parent avec les Paiea ; c'est comme ça, les mariages, cela donne des *'ôpû* différents.

« Fakiterangi, (son mari) 'O'opa et Mahuïke sont des *tupuna*, je ne les ai jamais connus, ils vivaient au siècle dernier. Teanini et Tehau ce sont aussi des *tupuna* mais ce sont plutôt les *tupuna* de leur *hûa'ai* (descendants)... »

Commentaires.

Outre quelques points mineurs qui seront brièvement signalés, l'apport de Nelson 'O'opa concerne :

— La distinction au moyen de la terminologie de référence ou d'adresse entre lignes directes et collatérales et entre parents « proches » et « éloignés », ce qui rejoint Simako Yüe.

— Le recouplement des groupements de descendance par suite des mariages, qui montre que les premiers cousins n'ont en commun qu'une fraction de leur parentèle, théoriquement — s'ils ne sont pas déjà de quelque manière consanguins — pas plus de la moitié.

L'emploi de *mâmâ* pour désigner Anuihina qui est une « sœur *feti'i* » (*tuahine feti'i*) peut surprendre. Nelson s'explique sur ce point, il ne s'agit pas d'un terme de parenté, *pâpâ* et *mâmâ* sont des appellations respectueuses, presque honorifiques qui s'appliquent à des personnes d'âge mûr jouissant de la considération générale.

---

38. Même diagramme de référence du 'âti Hoara.

L'appellation donnée à Pa'i Hoara et à sa femme est erronée. Nelson ignore la relation exacte qui les unit. Pa'i est le fils de Vahua, demi-sœur de Victorine, il vécut chez sa mère dans l'atoll de Manihi. Rere a Rere appelait Pa'i « enfant » parce que ce dernier était beaucoup plus jeune que lui.

Comme Simako, Nelson 'O'opa emploie l'expression *tae'ae feti'i* pour se référer à des cousins au-delà du deuxième degré. Son deuxième cousin Rere a Rere est appelé *tua'ana* : frère aîné, ceci, d'après Nelson, pour une double raison : d'une part il est beaucoup plus âgé, d'autre part il appartient au *'ôpû matahiapo* à la branche aînée des descendants (*hua'ai*) de Fakiterangi. Nelson appelle également *tua'ana*, *teina* : frère cadet (ou s'il s'agit de femme *tuahine* : sœurs) ses premiers cousins, c'est-à-dire les enfants de la sœur aînée et du frère cadet de sa mère. Pour cette raison Ruben et Anuihina sont des *tae'ea feti'i* par opposition aux premiers et seconds cousins qui sont des *tae'ea*. On peut relever deux points, *tae'ae* est employé comme terme collectif et s'applique aux collatéraux situés sur le même niveau de génération. Le terme désigne à la fois des cousins ou des cousins et des cousines, mais, s'il s'agit d'une sœur ou d'une cousine particulière, on emploie toujours le mot *tuahine* (ou *tuahine feti'i*).

La séparation entre lignes directes et collatérales apparaît encore dans l'usage de *mâmâ û* opposé à *mâmâ ru'au* et aussi dans la distinction relative aux *tupuna* qui soulève deux questions : d'une part Nelson sépare les *tupuna*, ascendants directs de leurs *siblings*, d'autre part, par l'emploi du mot *hûa'ai* qui évoque autant l'idée d'ayants droit et d'héritiers que de descendants, sa remarque rejoint celle de Simako Yûe.

L'opposition de *mâmâ û* à *mâmâ ru'au* dépasse l'opposition entre les ascendants directs et leurs *siblings* et la réflexion relative à Pota'a a Paiea, la femme du frère du grand-père, qui appelée *mâmâ ru'au*, est une étrangère, suivie de la mention des liens d'étroite parenté (*toru tôte*) unissant Rere a Rere à la famille des Paiea illustre le principe du recoupement partiel des groupements de descendance cognatique :

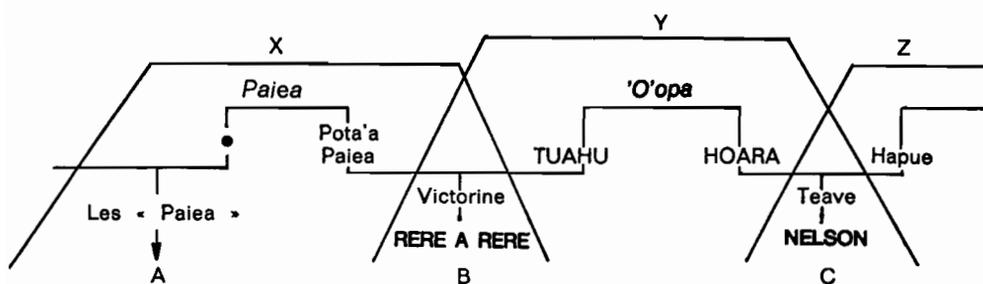


Figure 18

Ce phénomène explique que souvent les interlocuteurs précisent le côté par lequel ils sont apparentés « *tae'ae maua 'i te pae tona metua tâne* » (ou *metua vahine*), « nous (deux : duel) sommes « frères » du côté de son père (ou de sa mère) ». B est le premier cousin de A et de C mais A et C sont totalement étrangers l'un par rapport à l'autre.

## MAIHEA TEPEHU : 'ATI FARIUA<sup>39</sup>.

Maihea Tepehu affilié au 'āti Hoara se considère plutôt comme membre des 'āti Marere et Fariua ; seuls sont reproduits les exemples se rapportant à ce dernier 'āti.

« C'est embrouillé les affaires de famille. Mon père *fānau* (biologique)<sup>40</sup> c'est Tepehu Benoît mais mon père adoptif (*fa'a'āmu*) qui m'a adopté avec ma sœur Faustine c'est Ruben, le frère de Benoît. Sa femme est pour moi ma vraie maman, c'est elle qui m'a élevé dès que je suis venu de Tikehau, j'avais alors cinq ans. Notre mère *fānau* s'appelle Eliane. C'était la première femme de notre père, mais, c'est sa seconde femme, Vahine, qui nous a reconnus Faustine et moi dans le « registre de l'Etat Civil » (*Tivira a te Hau*). Ruben et Benoît, je les appelle tous deux seulement *pāpā*, pour parler de Ruben je dis toujours *ta'u pāpā* (possessif : mon), je dis *to'u pāpā* en parlant de Benoît parce qu'il est mon père biologique, c'est Ruben qui m'a appris cela. Ruben, s'il parle de moi, dit *ta'u tamaiti*, il n'a pas besoin de dire *ta'u tamaiti fa'a'āmu* : mon fils adoptif, parce qu'en disant *ta'u* on sait que je suis un fils adoptif. Benoît, lui, dit *to'u tamaiti*, il n'a pas besoin de dire *to'u tamaiti fānau* parce qu'en disant *to'u* on sait que je suis son fils biologique. Il y a une différence entre *to'u* et *ta'u*. Pour les autres frères de Ruben et de Benoît et leur sœur Tumaihiva qu'on connaît sous le nom de Mela, (d'autres disent Mera), j'ajoute les noms comme ça : *pāpā* Punua, *pāpā* Manate, *māmā* Mela. La femme de *pāpā* Punua c'est *māmā* Morin parce qu'ils sont mariés, s'ils n'étaient pas mariés on pourrait dire « *te vahine a pāpā* Punua » « la femme de *pāpā* Punua ».

« Maihea Tepehu — il a le même nom que moi — c'est mon *pāpā ū*, je disais aussi *māmā ū* pour sa sœur Tahu parce que j'étais resté chez elle à Tikehau avant que Ruben ne vienne me chercher. Matoru c'est une *māmā ru'au* ; Ma'ave est un *tupuna* ; Tānenui le père de *pāpā* Tānenui je ne sais pas. Tevahinetuihau et Horomiti, Fariu et Tangiariki sont des *tupuna*. Parara c'est le grand *tupuna*, c'était un guerrier qui se battit contre 'Ana'a, il avait une sœur Aroro qui n'a pas eu de descendants. Ce sont eux les « vrais » *tupuna*, propriétaires de toutes les terres (*o' rāua te fatu 'o te mau fenua*) ».

« Mon père m'a dit que les Bellais et nous, étions 'ōpū *feti'i* par notre *tupuna* Ma'ave. Les enfants de Tahu sont des *metua*, je dis *pāpā* Mo'ehau, *pāpā* Teri'i, mais ils sont différents de *pāpā* Punua, ce sont des *pāpā feti'i*. *Pāpā* Punua et mon *pāpā* sont *ho'e ā* (« identiques », « pareils ») mais *pāpā* Mo'ehau ou Teri'i et mon *pāpā* ne sont pas *ho'e ā* : « la mère de Teri'i et le père de mon père sont frère et sœur » (*te metua vahine 'o Teri'i e te metua tāne 'i fānau mai to'u metua tāne, e tuahine e e tua'ana*). Mahiri est un *tua'ana*, je l'appelle par son nom et lui aussi. Si on me demande *ho'e ā 'orua?* êtes-vous « identiques » (c'est-à-dire *siblings*), je réponds : non, nous sommes *tae'ae*, (*a'ita, e tae'ae maua*) ».

« Tānenui Tepehu est un *feti'i fātāta* (proche parent), je dis *pāpā* Tānenui et j'appelle sa femme *māmā* Averina. De même je dis *pāpā* ou

39. Diagramme de référence du 'āti Fariua (descendants de Taihia).

40. Je suis obligé d'employer le terme biologique par suite de la connotation juridique du terme « naturel ».

*mâmâ* pour tous les *feti'i* de l'enceinte résidentielle des Tupahiroa et aussi pour leurs conjoints (*tâne* et *vahine*) bien qu'ils ne soient pas *feti'i*, ce sont tous des personnes d'autres villages (*ta'ata no te tahi 'oire mai*). Leurs enfants sont des *tae'ae* comme Tina'i, la fille de Tânenui qui est une *tuahine* mais le conjoint de Tina'i n'est rien pour moi. Les enfants des Tupahiroa c'est différent, ce sont aussi des cousins mais mon père m'a dit au sujet de Nari'i : « sois attentif (dans tes relations) avec cet enfant. Nari'i appartient à la branche aînée et est susceptible de devenir ton père classificatoire » (e *ha'apa'o maita'i 'oe 'i reira tamaiti no te mea 'e Nari'i ei pâpâ 'ia 'oe, no te mea 'ôpû matahiapo ratou*). Pour l'instant Nari'i m'appelle par mon nom, il ne dit pas « fils », peut-être le dira-t-il plus tard. Cela change, c'est comme pour les grands-pères (classificateurs), s'ils sont jeunes on les appelle père, s'ils sont vieux ou les appelle grand-père. Par exemple Tuheitaina était pour moi un grand-père et pourtant je l'appelais *pâpâ* Tunana comme je continue à appeler *mâmâ* Tunana sa veuve, ce n'est pas une parente mais la femme d'un *metua ru'au* ».

« Tepou la fille de 'Aua Tupahiroa est aussi ma cousine, je ne plaisante jamais avec elle et surtout ne parle jamais de choses *faufau* (obscènes ou ici simplement ayant trait à la vie sexuelle). Si je le faisais elle dirait sûrement : *eiaha e haere e rave tera mau 'ohipa 'i'ino* « ne t'en va pas chercher ces mauvaises histoires ». Pour Nari'i c'est pareil, je fais attention bien qu'il soit plus jeune que moi, et s'il est après une fille, je la lui laisse. Avec Mahiri et sa femme Evelyne c'est absolument différent, nous pouvons rire et même parler d'histoires de *môtoro* (expéditions amoureuses nocturnes et illicites). En revanche si je parlais de *môtoro* devant mon père *fânau* ou *fa'a'âmu* je recevrais des coups, les Tupahiroa se mettraient aussi en colère sauf Tânenui qui ritait, il est « *chaplîn* » (comique : de Charlie Chaplin) et c'est un homme qui aime rire celui-là ».

« Tu vois, le pire, c'est encore avec les vraies sœurs, si le *tâne* de ma sœur plaisante avec ces sujets devant elle en ma présence je suis furieux (*riri roa*) car cela nous rend honteux, ma sœur et moi ».

### Commentaires.

La mention de l'existence de *pâpâ* (ou de *mâmâ*) *feti'i* pour désigner tous les cousins des parents vient compléter les distinctions que Nelson 'O'opa fait entre *tamaiti* ou *mo'otua* et *tamaiti* ou *mo'otua, feti'i* pour les deux générations descendantes. La précision grammaticale sur l'emploi des formes possessives *to'u* opposé à *ta'u* pour distinguer entre père biologique et père adoptif sera reprise. L'intérêt majeur de la conversation avec Maihea Tepehu est de montrer la souplesse et l'imprécision relative des termes de parenté, dont l'usage est grandement indépendant des « catégories » déterminées généalogiquement. Les décalages de génération, les incertitudes sur l'appellation à donner à certains parents confirment que chez beaucoup de personnes, en particulier les jeunes gens, la connaissance généalogique des proches parents est très imprécise. L'exemple est ici parfaitement clair. Le signe

— indique le décalage terminologique, c'est-à-dire le fait d'appliquer à une personne un terme de parenté qui devrait s'appliquer à la génération suivante.

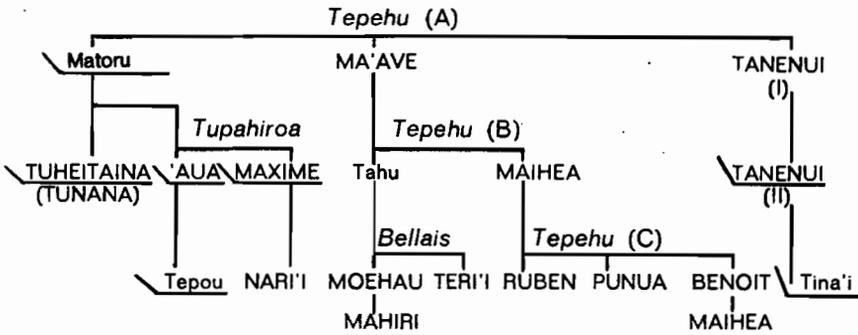


Figure 19

La différence de traitement entre les germains (A) est remarquable. Matoru est appelée grand-mère, c'était une vieille dame respectée dans le village dont Maihea se souvient. Ma'ave dont il entend toujours parler mais qu'il n'a jamais connu personnellement est un *tupuna*, quant à Tânenui, il ne sait pas. En revanche, son cousin Mahiri considère Tânenui (le premier) comme un *pâpâ ru'au* parce qu'il était le père adoptif de son père adoptif Teri'i.

Sans aborder cette question des liens d'adoptions qui recourent les générations, tout le décalage semble provenir du décalage initial. Matoru, la sœur aînée, a vécu très longtemps, et comme à Rangiroa il n'est pas d'usage d'appeler une personne vivante *tupuna*, elle ne pouvait être qu'une *mâmâ ru'au* et ce terme a déterminé celui appliqué à ses enfants. Le cas de Tânenui (II) s'explique de la même façon : vivant dans la même enceinte résidentielle que les Tupahiroa, il est considéré comme un *frère* et comme s'il était *ho'e â*, c'est-à-dire issu de Matoru et non pas de Tânenui I. Tânenui II est en tout cas plus proche des Tupahiroa que ne l'est leur demi-frère Tuheitana, beaucoup plus âgé et classé dans la génération ascendante. Membre par son père du *'âti* Hoara, Tuheitana vivant dans le quartier de ce *'âti* est rarement assimilé aux « Fariua », c'est-à-dire au groupement familial issu des germains Tepehu (A). Maihea est conscient qu'il s'agit d'un « grand-père » alors qu'il n'en est pas conscient pour les Tupahiroa et Tânenui (II) du même âge que ses pères et « oncles » les Tepehu (C).

L'exception faite par Ruben au sujet de Nari'i est intéressante. Pour quelle raison parmi les très nombreux enfants des Tupahiroa et ceux de Tânenui II, Nari'i doit-il être considéré comme « père » par Maihea alors que les autres sont considérés comme ses « frères » et « sœurs » ? La vérité vient de ce que Maxime, le père de Nari'i a été adopté tout enfant et n'a jamais vécu avec ses frères et sœurs, partageant actuellement avec sa famille la même enceinte résidentielle que sa sœur adoptive : *mâmâ* Teipo (laquelle a d'ailleurs adopté Nari'i). Pour de simples raisons de proximité de résidence, les liens sont beaucoup moins étroits qu'avec le reste des Tupahiroa et les rapports plus formels. Ce seul point rend compte de la différence de traitement soulignant en même temps l'importance de la notion de résidence. Ceci nous ramène au cas de Tânenui lequel, vivant dans l'enceinte résidentielle des Tupahiroa a quelques pas de la maison de famille qu'occupait Matoru, est assimilé à ces derniers au point que quelques person-

nes pensaient qu'ils étaient *ho'e ā*, c'est-à-dire germains. Cette impression est encore renforcée par une ressemblance physique fortuite.

La grande liberté que Maihea prend avec Mahiri et en contraste l'attitude beaucoup plus réservée qu'il adopte en présence de ses autres cousins mâles, tient peut-être à ce que les uns et les autres ont une certaine conscience du décalage de génération. Pour les « cousines » appelées « sœurs » ou les « mères » classificatoires, les restrictions sont un peu du même ordre et le déclassement ne comporte pas de grandes différences.

Cet exemple montre qu'il est loin d'exister une correspondance entre la position généalogique et l'appellation employée. Maihea lui-même était conscient de ce fait lorsqu'il faisait remarquer qu'au cours de la vie « cela change ». Cependant en même temps, le terme employé détermine la conduite à adopter surtout à l'égard des parents du même sexe avec lesquels on est autorisé à plaisanter s'ils sont cousins, mais qu'il faut respecter s'ils sont pères. Cela indique que, si sans doute, il existe une association entre la conduite attendue et le statut familial que l'on reconnaît à un parent, ce n'est pas cette position généalogique qui, à elle seule, détermine la catégorie sociologique, d'autres facteurs tels que l'âge relatif, la résidence ou l'intensité des relations entrent en ligne de compte. Cela peut quelquefois conduire à des situations bizarres qui, comme pour Matoru et Tuheitaina ou pour Maxime et Nari'i conduisent à confondre parents et enfants dans une même génération, c'est-à-dire à les considérer comme germains.

## DISCUSSION.

L'usage rapproché du code formel marque des écarts très sensibles lesquels s'expliquent différemment :

— La structure sociale et les modèles largement inconscients (pour la plupart des gens) du *'ōpū ho'e* ou *ōpū fet'i*, eux-mêmes fondés sur le concept de « sang » *tōto* influencent l'usage qui est fait des termes de parenté. Le concept de sang, comme nous le verrons dans le chapitre suivant, est une véritable unité de mesure de la parenté et permet entre autre de distinguer immédiatement les proches parents de ceux qui ne le sont pas. A l'intérieur du *'ōpū ho'e* la distinction entre lignes directe et collatérale a également une grande importance. D'autres catégories ou groupements de l'organisation sociale comme le *'āti* et le *'ōpū* viennent également qualifier la parenté.

— L'usage est aussi fonction de circonstances ou considérations subjectives : lien affectif, sympathie, estime etc... ou subjectives-objectives commandant des attitudes et des conduites différentes selon qu'il s'agit de parents ou d'alliés résidents du village que l'on rencontre journellement ou de parents même proches résidant ailleurs que l'on connaît peu ou pas du tout.

— Enfin — ce qui est décisif — l'usage dépend de la connaissance plus ou moins exacte des relations généalogiques dont un bon nombre sont tout simplement ignorées.

Ces variations et écarts, quelles qu'en soient les causes, montrent que la réalité de l'organisation familiale et matrimoniale des Tuamotu de l'Ouest ne saurait être inférée de l'analyse componentielle et que les termes de parenté sont loin, comme le suggère M. Epling, de correspondre aux catégories au travers desquelles les intéressés pensent leur

système<sup>41</sup>. L'influence directe de la structure sociale sur l'usage du vocabulaire de la parenté et de l'alliance étant reprise dans un instant, il n'est question ici que des causes de variations non structurales.

La position ou le statut généalogique ne détermine pas directement la classification dans une catégorie ; condition nécessaire elle n'est pas suffisante. Même dans les cas où cette position est connue exactement, des hésitations dans l'emploi ou le non-emploi du terme théoriquement approprié, l'usage de tournures ou abréviations familières, l'association ou la non-association du terme de parenté au nom du parent, l'emploi comme terme d'adresse du nom là où il serait plus indiqué d'utiliser le terme de parenté marquent les grandes libertés que les habitants de l'atoll prennent par rapport à l'usage recommandé.

La seconde constatation est que fréquemment les gens ne donnent pas l'exacte qualification parce qu'ils ignorent les relations généalogiques exactes et se soucient peu de les connaître, obscurcies comme elles le sont par les hasards des résidences et des adoptions. En outre, cela est révélateur d'une sorte d'attitude passive, *les termes et conduites corrélatives de parenté sont appris et ne sont pas déduits à la suite d'un raisonnement prenant en considération la position généalogique. Les parents sont connus individuellement et non pas par catégories ou par classes.* Les proches parents : *feti'i fâtáta* sont situés en terme de « sang » et le mot lui-même : *tóto* est synonyme de proche parenté. S'il s'agit de cousins de la même génération le degré de collatéralité : « deux » ou « trois » sangs » peut être précisé, au-delà, cela n'apparaît pas nécessaire. Il est très rare que deux personnes s'essaient à établir leur *haerera'a feti'i* : le « cheminement de la parenté » qui consiste à retracer la convergence de leur lignée jusqu'à l'ancêtre commun. Cela ne se pratique qu'entre parents éloignés qui ne peuvent se situer en termes de « sang » et est affaire de spécialistes, connaissant cette science que sont « les choses de la parenté » : le *'ohipa feti'i* (*'ohipa* : affaires, travail, besogne). Ce dernier point a guidé la sélection des conversations reproduites. J'ai évité de présenter les explications fournies par de tels spécialistes qui, connaissant les généalogies et ayant une vue consciente du système familial sont enclins à renverser les données de l'expérience, analysant une relation avant de l'étiqueter alors qu'en réalité c'est l'inverse qui prévaut. Les parents sont appelés d'une certaine manière parce que c'est ainsi. Lorsqu'ils ont sous les yeux un diagramme de parenté les interlocuteurs s'étonnent des divergences par rapport aux normes, des confusions de générations et des apparentes absurdités qui font par exemple qualifier de « père » deux personnes qui se trouvent unies par une relation de filiation biologique directe (père-fils) ou encore « cousin » un père classificatoire. A son tour, le système des appellations apprises influence les idées que les gens se font des relations et positions généalogiques et rend compte de nombreuses erreurs qui consistent à confondre des parents et enfants dans un même groupe de frères et sœurs, ou à intervertir des conjoints faisant considérer le membre d'un groupement « A » comme faisant partie d'un groupement « B » et vice versa. Ces erreurs sont

---

41. P. I. Epling, *art. cit.*

constantes pour les parents éloignés collatéralement et aussi pour les générations ascendantes au-delà des grands-parents.

En résumé, les informateurs connaissent bien les proches parents et alliés de leurs générations et ceux de la première génération descendante. Insensiblement avec le passage du temps, les adultes se départissent de l'attitude passive dont il a été question et, témoins de la formation de nouvelles unions, de nouvelles naissances, en arrivent à connaître un certain nombre de relations par expérience directe, connaissances qu'à leur tour ils transmettent aux membres des générations plus jeunes. De la même manière la proximité explique qu'ils connaissent assez exactement leur *'ôpû metua*, c'est-à-dire la « famille » des parents : leur père et mère et les frères et sœurs de ces derniers. Au-delà de ce cercle les connaissances sont floues.

En tenant compte de ces remarques et des restrictions qu'elles commandent, il est maintenant possible de reprendre plus en détail la terminologie du début du paragraphe et de saisir les procédés qui, au-delà du système d'appellation, laissent entrevoir les principes et catégories sous-jacents.

## II. - LA PERTINENCE DE LA STRUCTURE SOCIALE SOUS-JACENTE

J'ai brièvement examiné à la suite des fragments de conversations, les raisons des variations de l'usage tenant soit à l'ignorance des positions généalogiques exactes, soit à des circonstances individuelles. Les dernières discussions du sous-chapitre précédent font déjà ressortir la réalité des principes et catégories de l'organisation familiale. Le diagramme du cousinage permet à lui seul de comprendre en grande partie le système familial de l'Ouest des Tuamotu. Après ces développements, il peut être question maintenant de l'influence directe de la structure sociale sur l'usage qui est fait des termes de la parenté. On a dit qu'à Rangiroa rien dans les termes élémentaires de la parenté et de l'alliance ne permet de distinguer entre parents en ligne directe et collatéraux ou entre frères et sœurs et cousins. Cela est vrai, pourtant, comme on vient de le voir, l'usage est tel qu'aucune confusion n'est possible. Les paumotu distinguent aisément entre parents en ligne directe et collatéraux. Parmi ces derniers ils ne confondent pas davantage leurs frères et sœurs avec leurs « cousins » ou encore ceux de leurs collatéraux faisant partie du même *'ôpû ho'e* avec ceux n'en faisant pas partie. Cela se dégage nettement des tableaux résumés du sous-chapitre précédent mais les voies et les moyens permettant d'opérer ces distinctions doivent être précisés. Ce nouveau sous-chapitre, dans le même temps qu'il amène à l'étude de ce que j'appelle l'usage commun à Rangiroa, introduit directement aux deux chapitres suivants traitant de la notion de *feti'i*, de celle de « sang », de la parenté proche et éloignée et de ces catégories et groupements nommés les *'ôpû*, *'ôpû feti'i* et surtout les *'ôpû ho'e*. Ces premiers développements succincts sont limités à ce que l'on peut déceler de ces notions au travers de l'usage du vocabulaire de la parenté ou, plus précisément, au travers des principes structuraux qui règlent et déterminent cet usage. Cet

aperçu qui ne fait aucun double emploi avec ce qui suit, permet d'entrevoir les relations qui lient ces notions, catégories et groupements les uns aux autres.

## 1. - LES DISTINCTIONS ENTRE LIGNES DIRECTE ET COLLATÉRALES.

Maihea Tepehu a attiré l'attention sur la distinction entre les formes possessives en « o » et en « a ». Cette distinction grammaticale est ignorée par environ un tiers de la population et, lorsqu'elle est connue, son usage accuse des variations d'une famille à l'autre<sup>42</sup>.

Dans la majorité des cas, les formes en « o » qui dénotent l'existence de relations très étroites et intimes, ou encore d'appartenance comme celle d'une partie par rapport à une totalité, sont utilisées pour les ascendants en ligne directe, les frères et les sœurs (ce qui marque la distinction entre germains et cousins) et les descendants propres. Les formes en « a » dénotent les relations plus lâches et sont utilisées pour les frères et sœurs des descendants en ligne directe et leurs descendants, et pour les descendants des frères et sœurs propres ainsi que pour tous les alliés. A l'intérieur de la parentèle l'usage des formes en « a » est généralisé à l'exception des parents du premier degré ou des ascendants et descendants en ligne directe qui utilisent les formes en « o ». *Le possessif « o » n'est en aucun cas étendu aux alliés puisque le conjoint lui-même est toujours appelé ta'u tâne ou vahine*<sup>43</sup>. A cette exception près l'emploi des possessifs en « o » démarque immédiatement à l'intérieur de l'univers de la parenté de véritables familles conjugales de type Eskimo.

Alors que dans tous les cas les ascendants directs sont désignés par des formes en « o », la règle est plus mouvante pour les générations descendantes. Si la plupart des personnes réservent ces formes à leurs descendants directs, utilisant celles en « a » pour les descendants de leurs frères et sœurs au sens français des termes, d'autres généralisent l'emploi des possessifs en « o » à tous les descendants du groupement 'ōpū ho'e qu'elles forment avec leurs frères et sœurs. On peut toutefois immédiatement remarquer que l'usage n'est aucunement réciproque si un « oncle » ou une « tante » appelle to'u tamaiti un « neveu », ce dernier dira ta'u pāpā et non pas to'u pāpā qu'il réservera à son père biologique. Une pratique très répandue consiste à n'utiliser le possessif en « o » que pour les deux premières générations descendantes et la forme en « a » pour les générations suivantes en « hina ». Ainsi to'u tamaiti, to'u mo'otua mais ta'u hina etc... Interrogées sur la raison de ce traitement différentiel, plusieurs personnes n'ont pas su fournir une explication. Ruben Tepehu a pensé que cela s'expliquait par le fait que les tamari'i et les mo'otua faisaient partie du 'ōpū ho'e d'un groupe de frères et sœurs adultes d'âge mûr (ta'ata pa'ari) tandis que leurs

---

42. Pour les règles grammaticales d'emploi des possessifs en « o » ou en « a » G. W. Burbidge, 1960, p. 51-52 et 223-225 et M. Iorss, 1960, p. 39-40.

43. Ce trait est révélateur de la subordination du principe d'alliance au principe de descendance dans la structure sociale étudiée (p. 17 et Conclusion).

descendants plus lointains n'en faisaient pas partie, pour la simple raison que lorsque les arrière-petits-enfants — *hina* — seront adultes, le 'ôpû formé par la génération de leurs arrière-grands-parents directs et les frères et sœurs de ces derniers aura disparu. Cela s'accorde avec de nombreuses autres considérations similaires relatives aux *hina* sur lesquelles nous reviendrons.

J'ai remarqué que chaque fois que des personnes ignoraient les liens exacts de parenté entre des « enfants » et des « parents » elles utilisaient toujours les formes en « a ». Si les interlocuteurs répondaient en employant des formes en « o » cela signifiait immédiatement qu'il s'agissait d'un véritable lien de descendance biologique ou tout au moins d'une relation à l'intérieur d'un 'ôpû ho'e. Sur un autre plan, les possessifs en « o » qui impliquent une relation directe et personnalisée sont plutôt employés au singulier et jamais au pluriel d'une manière vague, indéterminée ou collective de sorte que l'expression stéréotypée est *ta'u mau tamari'i* : « mes enfants » et non *to'u mau tamari'i*. Pour désigner ses propres enfants biologiques un habitant de Rangiroa dirait : *to'u mau tamari'i*.

La parenté adoptive peut entraîner quelques confusions. Normalement le père biologique est appelé *to'u pâpâ* et le père adoptif *ta'u pâpâ* et ces derniers dans tous les cas désignent respectivement leur enfant biologique ou adoptif comme *to'u tamaiti* et *ta'u tamaiti*. Il arrive que les adoptés renversent la règle en disant *to'u pâpâ* pour le père adoptif. Là encore la réciprocité n'est pas vraie, et un enfant adoptif est toujours *ta'u tamaiti*.

Le possessif en « o » est usité pour les frères et sœurs qu'il s'agisse indifféremment de germains, de consanguins ou d'utérins. En revanche la forme en « a » est utilisée entre adoptés vivant dans une même maisonnée sans être apparentés par le sang, ce qui est commun du fait que les adoptions se font souvent « alternativement » dans les familles respectives de chacun des conjoints. Comme on l'a dit les frères adoptifs utilisent de préférence le mot indéterminé *tae'ae* plutôt que *tua'ana* ou *teina* en disant *ta'u tae'ae* comme s'il s'agissait d'un cousin. Là encore l'expression contraire *to'u tae'ae* indique qu'il s'agit d'un frère biologique.

## 2. - LA NOTION D'IDENTITE : HO'E A, LE GROUPEMENT 'OPU HO'E, LA PARENTE PROCHE ET ELOIGNEE.

Le mot français « germain » que j'ai employé dans le sens du *sibling* anglo-saxon n'est pas l'équivalent exact de ce terme. Des demi-frères et sœurs vivant dans une même maisonnée se disent *ho'e â* « identiques » ce qui signifie très exactement qu'ils sont de même père et de même mère c'est-à-dire « germains » au sens strict du mot. Curieusement cette idée de germain est encore rendue en tahitien par la même expression très inadéquate de 'ôpû ho'e qui étymologiquement signifie « un (même) ventre » et s'appliquerait bien plutôt à des utérins. Le concept de *ho'e â* exprime l'idée de l'unité du groupe de frères et sœurs, soulignée par Radcliffe-Brown. Des jeunes gens étendent improprement cette qualification à des groupes de frères et sœurs biologiques et adoptifs élevés ensemble sous un même toit. Dans la

conception Est-polynésienne le facteur de localité est pratiquement aussi agissant que celui de consanguinité, et des « frères et sœurs » élevés simultanément sous un même toit qui se prétendent *ho'e á* se comportent effectivement les uns vis-à-vis des autres comme s'ils l'étaient.

Le terme *ho'e á* est couramment utilisé pour opérer des distinctions au niveau d'Ego entre ses frères et sœurs et ses « cousins » ; aux niveaux des deux générations ascendantes pour démarquer les « familles » réduites de ses parents et grands-parents, de celles de leurs premiers cousins et, également, pour la première génération descendante afin de distinguer les propres enfants des « neveux et nièces ». D'ailleurs au niveau d'Ego l'emploi de *matahiapo* indique immédiatement qu'il s'agit de l'ainé du groupe de frères et sœurs réels, le terme ne s'appliquant jamais au-delà des collatéraux au premier degré.

*Ho'e á* et *matahiapo* permettent déjà de distinguer la parenté en ligne directe et collatérale au premier degré de la parenté en ligne collatérale plus éloignée. Un autre indice très simple qui, à une exception près, permet immédiatement de savoir que l'on a affaire à des parents éloignés, est l'adjonction du qualifiant *feti'i* aux termes de parenté<sup>44</sup>.

Au niveau d'Ego, l'adjonction du terme *feti'i a tae'ae : tae'ae feti'i* n'est utilisée qu'à partir des troisièmes cousins (ou collatéraux au quatrième degré) qui sont des parents déjà éloignés ne faisant plus en tout cas partie du '*ópû ho'e étendu d'Ego*.

Pour la première génération ascendante, les premiers cousins de parents que l'on qualifie de *pápá* ou *mâmá feti'i* sont distingués des cousins plus éloignés qui sont des *metua feti'i*. Parmi les frères et sœurs du père et de la mère, les distinctions à l'aide des possessifs en « o » ou en « a », le fait de faire suivre *pápá* ou *mâmá* du nom usuel du parent, permettent de distinguer pas moins de cinq classes de « pères » et « mères ». Pour cette génération l'adjonction de *feti'i* aux pères et mères, premiers cousins du père et de la mère, n'indique pas qu'il s'agit de parents éloignés ; dans ce cas particulier l'emploi du qualifiant n'est pas pertinent et s'explique par le manque d'alternative.

A la deuxième génération ascendante, les grands-parents et leurs germains peuvent être désignés comme *pápá* ou *mâmá ú*, mais le plus souvent le terme est réservé aux ascendants en ligne directe. A partir de la troisième génération ascendante l'unité du groupe *ho'e á* des germains est rompue. La séparation des *tupuna* en ligne directe de leurs germains permet de marquer une distinction essentielle entre leurs descendants respectifs qui, à partir de la quatrième génération descendante, ne se considèrent plus comme de proches parents. Par rapport au niveau de ces *tupuna*, la quatrième génération descendante est celle des *hina*.

Pour les deux générations descendantes *feti'i* sert à qualifier les enfants et petits-enfants des troisièmes cousins et au-delà : *tamari'i* ou *tamahine feti'i*, *mo'otua feti'i*, mais je n'ai jamais entendu parler de *hina feti'i*, « cela est trop loin ». Comme pour les *tupuna*, s'il est nécessaire de préciser, les interlocuteurs ont recours à un vocabulaire descriptif, où à des périphrases.

---

44. Voir figure 26, p. 230.

On peut remarquer à la première et à la deuxième génération ascendante que l'utilisation des termes d'adresse, comme termes de référence, revient à abolir purement et simplement cette distinction.

J'ai déjà indiqué que je ne désirais pas traiter des rôles, attitudes et conduites associés à la parenté, toutefois il faut signaler que les uns et les autres ne sont réellement assumés qu'entre proches parents. Au-delà, l'éloignement généalogique amène immédiatement une très forte simplification, et si l'attitude envers des *feti'i* est toujours plus chaleureuse qu'envers des « étrangers », les conduites sont surtout dictées par les âges relatifs qui s'apprécient chronologiquement et non plus généalogiquement.

L'usage des termes d'alliance se ressent des mêmes distinctions et le vocabulaire spécifique est limité aux conjoints des proches parents ou aux proches parents (premier degré en ligne directe ou collatérale) du conjoint. Au-delà il est courant d'utiliser un vocabulaire descriptif en parlant de *tâne* ou de *vahine*. Le terme le plus restrictif est *metua ho'ovai* : beaux-parents qui ne s'applique normalement qu'aux père et mère de l'époux ou de l'épouse. En vertu de l'idée récurrente d'identité des germains, quelques personnes l'étendent aux frères et sœurs des beaux-parents d'un frère ou d'une sœur. Cela n'advient que dans le cas où il y a effectivement mariage légitime et que l'interlocuteur utilise le terme d'une manière descriptive. Cependant, la plupart des paumotu recourent à des périphrases. Curieusement, l'emploi de gendre ou de bru : *hunô'a tâne* ou *vahine* est plus large que celui de *ho'ovai* qui lorsqu'il est approprié (union légitime), est étendu aux conjoints des proches parents de la première génération descendante et quelquefois même improprement aux conjoints des petits-enfants propres. S'il s'agit d'enfants *feti'i* des expressions descriptives sont usitées même si l'union est légitime : *te vahine na ta'u tamari'i feti'i* ou, plus brièvement, *te tamari'i feti'i vahine*.

Si un allié est en même temps un consanguin, la consanguinité l'emporte. Par exemple, le mari d'une cousine qui se trouve être parent éloigné « à la fois par l'atoll de Tikehau et par Rangiroa » (*feti'i atea tera tâne 'i te pae Tikehau e Ra'iroa ato'a nei*) est appelé *tae'ae feti'i* plutôt que *tao'ete*.

La résidence et les notions correspondantes d'habitant « originaire » *ta'ata tumu* et d'absence marquent à la fois les relations de parenté et d'alliance. « Par politesse », les *feti'i* habitant le village et surtout les *feti'i 'âti* parents éloignés mais appartenant au même *'âti* sont souvent traités comme s'il s'agissait de proches parents, à tel point qu'il est parfois difficile de distinguer immédiatement qu'il s'agit de parents éloignés. Ceci, vrai pour la parenté de sang, l'est également pour l'alliance et *tao'ete* sert souvent à interpeler plaisamment le conjoint d'un cousin même éloigné mais habitant le village.

### III. - L'USAGE COMMUN A RANGIROA

Les développements précédents permettent de donner un résumé de l'usage commun à Rangiroa. A défaut de l'étude statistique souhaitable et des corrélations systématiques avec les divers groupements et catégories de l'organisation sociale, je me suis efforcé de noter les variations les plus fréquentes.

## 1. - LES PARENTS CONSANGUINS.

### LES GENERATIONS ASCENDANTES.

G + 3 et au-dessus.

Le terme *tupuna* est réservé aux ascendants ou ancêtres décédés et, tout à fait exceptionnellement, à des personnes extrêmement âgées. Comme dans de nombreuses langues, le mot possède une connotation amusante qui s'emploie hors du langage de parenté. Les *tupuna* morts avant la naissance ou dans la petite enfance, qui sont généralement les parents des grands-parents, peuvent quelquefois être appelés *tupuna na mua* « ancêtres du (ou de) devant » ; les ancêtres plus lointains étant les *tupuna 'i raro* « ancêtres du dessous » ou de *'i raro roa* comme les très anciens ancêtres éponymes de l'origine des *'āti*. Compte tenu des images qu'évoquent ces expressions, il est exact comme l'écrit M. Hooper que, si l'on voulait respecter la pensée polynésienne, il faudrait parler d'ascendance et non pas de descendance<sup>45</sup>.

Les gens distinguent assez souvent entre les ancêtres par le *'āti* et les autres *tupuna* en particulier les conjoints des premiers venus d'ailleurs. Pour ces derniers (comme d'ailleurs pour les *feti'i* en général) on parle de *tupuna* « du côté de telle ou telle île » (*tupuna* ou *feti'i no teie pae...*). Cette expression aux résonances curieusement proustiennes est souvent entendue.

Seuls sont considérés comme « vrais » *tupuna* : *tupuna mau*, les *tupuna* en ligne directe. Tous leurs collatéraux y compris leurs frères et sœurs germains, ne sont plus considérés comme des *tupuna mau* « dont on hérite » précisait Simako Yüe, mais bien plutôt, selon l'expression de Nelson 'O'opa, comme « les *tupuna* de leurs propres descendants » ; ce qui d'une manière ou d'une autre revient crûment à distinguer entre les aïeux dont on hérite et ceux dont on n'hérite pas. Par la même occasion, ces formulations font ressortir les rapports entre les notions de *tupuna* à héritage et de *hûa'ai* à la fois groupement de descendance et de succession. Cette dernière notion de groupe successoral est implicite de celle de *hûa'ai* dont la meilleure traduction serait : groupements d'ayants droit. La correspondance entre les idées de *tupuna*, de *hûa'ai* et de succession est encore plus nette lorsque de nombreuses personnes parlent de *faufa'a tupuna*, lit. « ancêtres à richesse ou à héritage » pour se référer à l'ascendant qui est à l'origine des droits. L'expression complémentaire de *faufa'a feti'i*, *feti'i* « par le patrimoine, les richesses ou l'héritage » désigne le groupement de *hûa'ai* qui tient ses droits d'un même *faufa'a tupuna* ou bien les personnes qui peuvent prétendre à la succession de cet ascendant particulier. Ces notions, indispensables à la compréhension de l'organisation familiale moderne, seront étudiées avec la tenure foncière<sup>46</sup>.

45. A. B. Hooper, *op. cit.*, p. 141 : « The focal ancestor, the *pu* or *tupuna*, he (l'informateur) referred to as being « below », *'i raro* (if one chose to be scrupulously literal in the rendering of Tahitian ideas about those matters, one should perhaps speak of « ascent » rather than of « descent » : *nafea raua i au* — « how were they two linked ? » — *na nia tupuna i raro roa* — « through an ancestor far below ») ; and the people represented by the branches were said to be « from within him » — *no roto ia'na.* »

46. Chapitre dix.

L'usage de *tupuna* pour les ascendants et ancêtres à partir de la troisième génération ascendante s'accorde avec celui rapporté par M. Hanson pour Rapa<sup>47</sup>, mais diffère de ceux des îles de la Société où *tupuna* est employé pour les parents de la deuxième génération ascendante<sup>48</sup>, lesquels à Rangiroa sont appelés *metua ru'au* mais jamais *tupuna*.

G + 2 : *metua ru'au*, *pâpâ* ou *mâmâ ru'au*, *pâpâ* ou *mâmâ û*.

Les termes ne sont pas employés les uns pour les autres et la plupart des informateurs utilisent le premier comme terme de référence et les deux suivants comme terme d'adresse, le dernier étant toutefois réservé soit au véritable père (ou mère) biologique ou adoptif, soit quelquefois à ses frères et sœurs mais dans aucun cas aux cousins de ces derniers. Quelques habitants faisaient une distinction plus rigoureuse entre, d'une part, *pâpâ* (ou *mâmâ*) *û* appliqué aux seuls père et mère biologiques ou adoptifs et, d'autre part, *pâpâ* (ou *mâmâ*) *ru'au* appliqué à leurs premiers cousins, n'utilisant au-delà que le terme d'adresse *metua ru'au*. Ce qu'il est intéressant de constater, c'est que les différents systèmes permettent de la même façon de distinguer à l'intérieur de cette classe de parents les trois sous-classes significatives qui sont : celle des père et mère avec leurs frères et sœurs (*ho'e â*), celle de leurs premiers cousins, enfin celle de leurs cousins plus éloignés.

Les mêmes appellations sont étendues aux conjoints des *siblings* et cousins des père et mère, mais il est fréquent de préciser que telle ou telle personne appelée grand-père ou grand-mère n'est en réalité qu'un conjoint : 'e *ere feti'i*, e *vahine a ta'u metua ru'au* : ce n'est pas un *feti'i* c'est la femme d'un grand-père.

G + 1 : *metua tâne* ou *metua vahine*, *pâpâ* ou *mâmâ*.

Dans la classe « père » ou « mère », les deux sous-classes étant rigoureusement symétriques, je ne parlerai que de celle des « pères », l'usage comme terme d'adresse de *pâpâ* ne confond pas pour autant les pères biologique ou adoptif avec leurs frères et leurs cousins. Seuls les deux premiers sont simplement appelés *pâpâ* alors que pour les autres pères classificatoires, *pâpâ* est suivi du nom d'usage, qu'il s'agisse du prénom, du surnom ou du nom de mariage. Pour les pères classificatoires, si la différence entre les frères du père et ses cousins n'est pas immédiatement perceptible, il n'y a pas confusion car les frères du père sont décrits comme des *pâpâ* alors que ses cousins sont des *pâpâ feti'i*. Comme nous l'avons vu, plusieurs moyens sont utilisés pour différencier le père biologique du père adoptif, notamment par l'usage des possessifs en « o » ou en « a » mais ces usages, ignorés de certaines personnes, varient avec d'autres et il n'est pas rare que les termes en soient inversés et que l'adopté utilise la forme très intime en « o » pour parler de son père adoptif et la forme plus relâchée en « a » pour son père biologique, voire que, pour ce dernier, il fasse sui-

---

47. A. Hanson, *op. cit.*, p. 124.

48. A. B. Hooper, *op. cit.*, diagrammes 4 et 5 des pages 143 et 146 — aussi texte, p. 142 — M. Panoff, *art. cit.*, 1965, tableau de la page 80.

vre *pâpâ* du nom comme s'il s'agissait d'un oncle. En fait, là encore, chaque famille établit pratiquement son propre système d'opposition qui prévient toute confusion. Comme pour les grands-parents, les mêmes termes sont étendus aux conjoints des consanguins, à condition toutefois que l'union soit relativement stable. Cette considération introduit des nuances, et, au-delà des premiers cousins des parents, on n'utilise guère *pâpâ* et *mâmâ* que si l'union est légitime, parlant dans le cas contraire du conjoint du « père » ou de la « mère » : *te tâne* (ou *vahine*) *a ta'u mâmâ* (ou *pâpâ*).

La large utilisation de la dénomination descriptive exclut toute ambiguïté, notamment à l'intérieur du groupement formé par les parents et leurs premiers cousins où l'on entend très souvent parler de sœur, d'aîné ou de cadet d'un père ou d'une mère réel(le) ou classificatoire.

L'usage de *pâpâ* et *mâmâ* n'est pas forcément obligatoire. Des jeunes filles du même âge bien que généalogiquement « mère » et « fille » ne se servent que de leur prénom et l'une d'elle appelle la seconde « petite *mâmâ* ». Bon nombre de jeunes gens commencent à penser que l'usage de *pâpâ* et *mâmâ* n'est pas approprié lorsqu'il n'existe pas une différence d'âge de l'ordre d'une bonne quinzaine d'années. Néanmoins la relation enfant à parent implique toujours une attitude de respect et certaines précautions. Comme nous l'avons vu avec Maihea Tepehu les rapports ne sont aucunement libres.

En dehors du langage de la parenté, *pâpâ* et *mâmâ* sont des termes de respect associés aux noms de certaines personnes d'âge mûr qui jouissent de la considération générale et ne sont jamais appelées autrement, au point que parfois, cette appellation en vient à primer le terme de référence. Extensible dans une certaine mesure par politesse, cet usage n'en est pas pour autant généralisable et dans certains cas prêterait à rire : ayant appelé *pâpâ* un voisin en me fondant sur son âge relatif, je me suis attiré le reproche : « pourquoi appelles-tu *pâpâ* ce fainéant ? Ce n'est pas un *pâpâ*, c'est un ivrogne ».

En résumé pour les générations ascendantes, les distinctions les plus fréquentes sont les suivantes :

	Ligne directe	Gerains	Lignes collatérales
G + 3 et au-dessus	quelquefois : <b>tupuna mau</b>	<b>tupuna sans spécification</b>	
G + 2	<b>pâpâ û</b> <b>mâmâ û</b>	<b>pâpâ ru'au</b> <b>mâmâ ru'au</b>	idem mais en référence : <b>metua ru'au</b>
G + 1	<b>pâpâ</b> <b>mâmâ</b>	<b>mâmâ X</b> <b>pâpâ X</b>	idem mais en référence : <b>pâpâ, mâmâ</b> ou <b>metua feti'i</b>

Compte tenu des réserves faites, les appellations et termes du tableau peuvent être étendus aux conjoints.

## LA GÉNÉRATION D'EGO.

Le vocabulaire à ce niveau est relativement important tenant compte des différentes dimensions conceptuelles. *Tua'ana/teina* marque l'opposition aîné/cadet, le terme est employé par des personnes de même sexe. Si le sexe est différent une femme parlera de *tu'ane* : frère ou cousin, et un homme de *tuahine* : sœur ou cousine sans insister sur l'âge relatif. En revanche, *matahiapo* qui s'applique indifféremment aux deux sexes peut être utilisé également par les hommes ou les femmes, mais son usage est restreint à l'aïnesse absolue à l'intérieur d'un groupe de frères et sœurs surtout germains et utérins. D'après les cas étudiés il apparaît que les termes *tua'ana* et *teina* ne s'étendent pas indéfiniment et ne sont employés que pour les frères et sœurs et les premiers et deuxième cousins, en d'autres termes l'usage en est restreint à l'intérieur du 'ōpū ho'e. Je n'ai jamais entendu parler de *tua'ana* ou de *teina feti'i* alors qu'il est courant d'entendre les compositions *tae'ae feti'i* et *tu'ane* ou *tuahine feti'i*, qui, au-delà des deuxième cousins prennent les relais de l'opposition de *tua'ana/teina* laquelle disparaît.

L'emploi de *tae'ae* est complexe et diffère sensiblement de ce qu'en rapportent MM. Hooper et Panoff pour les îles de la Société. Nous l'avons signalé, le mot qui n'est aucunement réservé aux cousins ne peut faire apparaître aucune opposition entre les collatéraux au premier degré et les autres<sup>49</sup>. De la même façon l'emploi n'est pas limité, ainsi que le pense M. Hooper, à l'intérieur d'un groupe de *siblings*<sup>50</sup>. Il est exact par contre, ainsi que l'écrit cet auteur, que *tae'ae* s'emploie souvent au pluriel (te *mau tae'ae*) mais il peut également être utilisé au singulier par exemple dans l'expression très courante : te *utuafare 'o to'u tae'ae* : la maisonnée de mon frère, qui signifie la famille élémentaire ou conjugale de mon frère, c'est-à-dire sa femme et ses descendants. Il faut immédiatement signaler que ce sont des personnes âgées ayant déjà des petits-enfants (ou étant d'une génération qui permettrait d'en avoir) qui emploient l'expression dans ce sens. Cette même expression peut être utilisée par un homme ou une femme, mais un homme parlant de la famille de sa sœur substituera *tuahine* à *tae'ae*. Ceci amène à la question du genre de *tae'ae* qui à mon sens est indéterminé : le mot peut s'appliquer collectivement à des frères et sœurs et cousins et cousines chaque fois qu'il n'est pas nécessaire de préciser le sexe. Comme pour *tuahine* et *teina*, *tae'ae* employé seul est limité aux germains et aux premiers et seconds cousins, au-delà il est question de *tae'ae feti'i*.

*Tae'ae* est très employé entre enfants adoptifs qui sont élevés ensemble sans être eux-mêmes *feti'i*, cela est très fréquent lorsqu'un homme et sa femme adoptent tous deux alternativement dans leur famille respective. Un autre emploi courant de *tae'ae* se place hors du

---

49. M. Panoff, art. cit., tableau p. 80, A. B. Hooper, op. cit., note suivante.

50. Hooper, op. cit., p. 144 : « the term *tae'ae* may be used by speakers of either sex to refer to males of the same sibling group ; the most common use is in reference to the group of « brothers » as a whole, as in the phrase « *mau tae'ae* » There is no corresponding term which may be used to females of the one sibling group.

langage de la parenté et s'applique à un grand ami. A Rangiroa la progression dans le degré de connaissance est ainsi marquée : *ratere* (lit. voyageur, quelqu'un que l'on connaît), *hoa*<sup>51</sup>, *tau'a*, *tae'ae*. Le mot *taio* traduit comme les trois précédents par compagnon ou ami, en grand usage à Tahiti, est peu entendu.

	Gerains	Premiers cousins	Deuxièmes cousins	Autres cousins
Non insistance sur âge ou sur sexe	<b>tae'ae</b>			<b>tae'ae feti'i</b>
Aïnesse absolue	<b>matahiapo</b>			
Distinction aîné/cadet	<b>tua'ana/teina</b>			
Différence de sexe H → F	<b>tuahine</b>			<b>tuahine feti'i</b>
F → H	<b>tu'ane</b>			<b>tu'ane feti'i</b>

Cette terminologie n'est pas étendue aux conjoints.

#### LES GÉNÉRATIONS DESCENDANTES.

Le vocabulaire de la descendance est développé jusqu'à la cinquième génération et comprend successivement *tamaiti* (pluriel : *tamari'i*), *mo'otua*, *hina*, *hinarere*, *hinatapu* alors que les terminologies rapportées par M. Hooper, Panoff et Hanson pour les îles de la Société et Rapa s'arrêtent aux *hinarere*. Seule l'ancienne terminologie des atolls de Reao et Pukarua dans les Tuamotu de l'Est est plus étendue puisqu'elle s'étend jusqu'à la septième génération descendante<sup>52</sup>. A Rangiroa il existe un terme qui désigne tous les descendants à partir et après la sixième génération : *hinatini*. *Tini*, évoque une idée de multitude. Le mot est rarement employé et n'a pas de valeur opératoire.

Dans ces domaines, les mots commençant par *hina*, qui évoque une idée de descendance éloignée, sont très importants et permettent de situer les personnes en fonction de l'aïeul commun dont elles « sortent » en ligne directe. Il est évidemment plus aisé de se reconnaître comme les enfants, arrière-petits-enfants, arrière-arrière-petits-enfants d'un individu donné considéré comme aïeul souche que l'on prend comme point de référence, que de se situer par rapport à un *tupuna*, du fait qu'on ne sait jamais de quel *tupuna* il s'agit<sup>53</sup>.

En dehors de ce domaine les seules générations réellement impor-

51. *Hoa* est fréquemment utilisé pour désigner le conjoint.

52. Sachiko Hatanaka, *op. cit.*, tableau p. 95 et diagramme p. 96 : les termes sont les suivants : 1) *tamaiti* (*tamaroa* ou *tamahine*) ; 2) *motua* ou *mokopuna* ; 3) *ariki* ; 4) *hina* ; 5) *hinarere* ; 6) *hinarautau* ; 7) *tavaikainga*. Au contraire pour l'atoll de Rarola selon B. Danielsson, *op. cit.*, p. 214 et suivantes, le vocabulaire qui s'arrête aux *hinarere* (dans l'ordre : *tamaiti* (*tamaroa* ou *tamahine*) ; *mokopuna* ; *hina* ; *hinarere*), s'accorde avec celui rapporté pour les Archipels de la Société et les Australes.

53. En sens inverse, l'ancienne terminologie des Marquises distingue en fonction des degrés de génération toute une série de *tupuna*.

tantes sont les deux premières générations descendantes : celle des *tamari'i* et des *mo'otua* qui, on peut le remarquer, font partie du '*ôpû ho'e* étendu de ce que j'ai appelé l'aïeul souche et de ses *germains*. On se réfère souvent à ces deux générations en parlant des *mau tamari'i* : les « enfants » sous-entendu de la « famille », généralement les gens parlent alors simplement de '*ôpû*. Les *tamari'i* mâles sont des *tamaroa*, les filles des *tamahine*, *tamahine* étant beaucoup plus employé que *tamaroa*. Les *tamaroa* sont le plus souvent appelés *tamari'i* et l'on ne précise que lorsque l'on veut insister sur le sexe, surtout s'il s'agit de jeunes enfants. Au niveau des deux premières générations descendantes la réalité du '*ôpû ho'e* se manifeste encore nettement, les enfants propres, ceux des frères et sœurs et des premiers et seconds cousins sont simplement appelés *tamari'i*, *tamaroa* ou *tamahine* tandis qu'au-delà le qualifiant *feti'i* est rajouté. Il en est de même pour la génération des *mo'otua*.

Le tableau ne se réfère qu'aux termes de référence, le nom étant employé comme terme d'adresse.

Génération	Enfants ou descendants de :				
	Ego	Germains	Premiers cousins	Deuxièmes cousins	Au-delà
G — 1			<b>tamari'i</b>		<b>tamari'i feti'i</b>
G — 2			<b>mo'otua</b>		<b>mo'otua feti'i</b>
G — 3			<b>hina</b>		
G — 4			<b>hinarere</b>		
G — 5			<b>hinatapu</b>		

## 2. - LES ALLIÉS.

Tous les alliés ne sont pas traités de la même façon. Certains sont qualifiés par un terme utilisé pour des consanguins, d'autres sont désignés par un terme spécifique. Les premiers sont les conjoints des ascendants et des descendants après la première ou après les deux premières générations descendantes. Les seconds s'appliquent aux conjoints qu'il s'agisse du conjoint propre, des conjoints des frères et sœurs et « cousins », et des père et mère du conjoint propre : *metua ho'ovai* et ses frères et sœurs : *tao'ete tâne* ou *vahine*. Les gendres et les belles-filles sont des *hunô'a tâne* ou *vahine*.

L'usage de *tâne* et de *vahine* est généralisé pour désigner le partenaire sexuel habituel de n'importe quelle personne. En revanche l'usage de *metua ho'ovai* et de *tao'ete* et de *hunô'a* est restreint, surtout le premier qui n'est guère employé que pour le père et la mère du conjoint à condition toutefois que l'union soit légitime. A la rigueur il est possible de parler des *metua ho'ovai* d'un frère ou d'une sœur marié(e) mais il est plus courant de se référer à ces personnes comme *metua* du *tâne* (ou *vahine*) de telle sœur ou de tel frère. *Hunô'a* s'ap-

plique de même au gendre ou à la bru d'un enfant légitimement marié ; j'ai remarqué que le terme était ordinairement limité au 'ōpū ho'e. Au-delà des enfants des deuxièmes cousins les gens parlent plutôt de *tāne* et de *vahine* à moins que les conjoints ne soient confondus sous l'appellation vague de *tamaiti* ou de *tamahine*. A l'intérieur du 'ōpū ho'e tout au contraire, l'usage de *tamaiti* ou de *tamahine* pour le conjoint d'un enfant a un tout autre sens et implique, outre qu'il s'agit d'une union sinon toujours légitime du moins stable, l'existence d'une certaine affection. Cet usage est lié fréquemment à une commune résidence. Quelquefois *hunō'a* est appliqué aux conjoints de *mo'otua* mais il est plus commun de parler des *tāne* ou *vahine*. A partir de la troisième génération, les conjoints des descendants en *hina* sont confondus sous les mêmes termes. *Tao'ete* est en revanche beaucoup plus utilisé pour désigner les frères et sœurs du conjoint propre et des conjoints des frères et sœurs. La restriction de *metua ho'ovai* et de *hunō'a* aux unions légitimes n'est toutefois pas une règle générale et quelques personnes se servent de ces termes, même s'il n'y a pas de mariage légalisé sous réserve que l'union soit stable ou renforcée par la naissance d'enfants.

Ces distinctions, on l'a dit, correspondent assez bien à celle que M. Schneider effectue entre *step-parents* parents par mariage, « époux » et *in laws* : alliés ou plus précisément dans la conception polynésienne : les proches parents du conjoint : ses père, mère et germains, les conjoints des frères et sœurs *au sens restreint*, ou quelquefois également les proches parents de ces derniers.

Le tableau résume l'emploi des termes de l'alliance :

<b>tāne :</b> <b>vahine :</b>	terme d'adresse : nom — Usage très souple généralisé — Dans le cercle des proches parents, ces mots sont plutôt utilisés pour les compagnons ou compagnes des parents qui ne sont pas mariés légitimement.
<b>metua ho'ovai :</b>	terme d'adresse : très variable. S'emploie plutôt pour le père et la mère biologique ou adoptif du conjoint avec lequel on est légitimement marié. A Rangiroa, possède une connotation juridique.
<b>hunō'a tāne :</b> <b>ou vahine :</b>	terme d'adresse : nom. Bien que réciproque du précédent, <i>hunō'a</i> a un champ d'extension beaucoup plus large mais s'emploie de la même façon pour le gendre et la belle fille marié(e) légitimement. L'usage est limité aux enfants des frères et sœurs et des premiers et seconds cousins, au-delà on emploie de préférence les mots <i>tāne</i> et <i>vahine</i> . Peut quelquefois être étendu aux petits enfants. Le terme est surtout descriptif et les conjoints peuvent être appelés <i>tamaiti</i> et <i>tamahine</i> ou <i>mo'otua</i> .
<b>tao'ete tāne</b> <b>ou vahine :</b>	terme d'adresse : nom. Limité aux frères et sœurs des conjoints et aux conjoints des frères et sœurs. Rarement étendu au-delà des premiers cousins. Contrairement aux deux précédents n'a pas de connotation juridique liée à la notion de mariage légal.

\*  
\*\*

Il n'est pas nécessaire de s'étendre davantage sur le langage de la parenté et il est possible d'aborder maintenant les concepts, catégories et groupements de l'organisation sociale en commençant par le plus large, celui de *feti'i* ou parentèle.



## CHAPITRE VI

# LE PRINCIPE INDIFFÉRENCIÉ DE LA STRUCTURE SOCIALE : LA NOTION DE « FETI'I » OU DE PARENTÈLE

Les trois chapitres décrivant le village de Tiputa et ses habitants ont sans cesse fait mention de notions telles que *feti'i*, *'āti*, *'ōpū*, *'ōpū ho'ō*, etc... de l'organisation familiale moderne. Le chapitre précédent étudiant l'usage qui est fait du langage de parenté a permis de donner une première idée de l'articulation de ces notions en montrant dans le même temps l'importance centrale que prenait le principe de « sang » (*tóto*) comme instrument de mesure du degré de parenté.

Après ces préalables, il est maintenant possible d'aborder plus avant l'étude de ces différentes notions, à commencer par celles étroitement liées de *feti'i* et de *tóto*.

### I. - LES EMPLOIS DU TERME FETI'I

« *Feti'i* » est l'un des mots — si ce n'est le mot — le plus employé en Polynésie Orientale et ce large usage n'est pas de nature à en accroître la précision.

M. Hooper, chargé plus particulièrement dans un projet de l'Université de Harvard de l'étude de l'organisation familiale et matrimoniale Est-polynésienne rappelle, au début du chapitre qu'il consacre à la notion de *feti'i*, que dans toute société à principe d'organisation cognatique, il est nécessaire de séparer nettement un certain nombre de concepts<sup>1</sup>. S'appuyant sur les auteurs précédents<sup>2</sup> et en particulier sur l'article de M. Freeman relatif à la notion de *kindred*<sup>3</sup> il distingue<sup>4</sup> :

---

1. A. B. Hooper, *op. cit.*, chapitre VI notamment, p. 123-126 : questions in the analysis of Polynesian kinship.

2. R. Firth, 1929, 1963 ; Fortes, 1959 ; H. Scheffler, 1964 ; W. Davenport, 1959 ; E. R. Leach, 1962 à 1964 ; M. Ember, 1959, 1962 ; M. Sahlins, 1964.

3. J. D. Freeman, 1961, p. 192-220.

4. A. B. Hooper, *Ibid.*, p. 126-127.

— La parentèle (*kindred*) qui comprend tous les cognats — (l'on pourrait dire les consanguins reconnus d'un individu donné) —.

— Les groupements d'activités recrutés sur cette base : les *kindred based action groups* comme les appelle M. Freeman « formés de temps en temps pour des buts spécifiques, lesquels ne contiennent qu'une fraction de la parentèle et aussi (je souligne) à l'occasion, des alliés ou amis qui n'en font pas partie »<sup>5</sup>.

— Les « ensembles » ou « classes » formés par des personnes descendantes en ligne directe d'une « souche » commune qui peut être un aïeul isolé ou un couple. Radcliffe-Brown décrivait cette unité comme un « *cognatic stock* »<sup>6</sup>.

— Des unités de descendance que différents auteurs qualifient de groupes de descendance cognatiques, bilatéraux ou encore non-unilinéaires.

Ayant recueilli tous les emplois possibles du mot *feti'i*, M. Hooper remarque qu'il recouvre effectivement toutes ces acceptions. De plus, il existe un cinquième emploi moins bien défini qui permet d'appeler *feti'i* des membres d'un même parti politique, des personnes qui se ressemblent parce qu'elles ont les mêmes penchants, ou encore des terres présentant des caractéristiques semblables.

Cela signifie que dans les îles de la Société, *feti'i* recouvre pratiquement toutes les catégories et groupements de l'organisation familiale, qu'il s'agisse de catégories ou groupements de consanguinité définie par rapport à un individu donné ou de catégories ou groupements de descendance<sup>7</sup>. Cela tient aux conditions historiques et à la disparition d'un certain nombre d'unités de l'ancienne organisation sociale. En contraste, à Rangiroa comme dans le reste des Tuamotu, il en va différemment. Protégés comme nous l'avons signalé par leurs abords malaisés, leur isolement et surtout par le peu d'attrait que l'écologie des îles basses offrait aux intérêts économiques européens, les atolls ont été beaucoup moins bouleversés que le reste de la Polynésie. Des unités centrales de l'ancienne organisation comme les *'āti*, groupements de localité et de descendance, sont conservées bien que modifiées. Cela explique la séparation assez nette que les paumotu continuent à faire entre l'univers des *feti'i* compris comme une large catégorie bilatérale et les catégories ou groupements de descendance *'āti* et *'ôpû*. Si effectivement *feti'i* est utilisé dans les Tuamotu de l'Ouest comme dans les îles de la Société pour désigner toute personne fai-

---

5. J. D. Freeman, *Ibid.*, toute les discussions des p. 201-203 — Pour les « *action groups* » dans des sociétés à principe d'organisation indifférencié ou, plus précisément, cognatique, l'article fondamental est celui de O. Blehr, 1963, p. 269-281.

6. A. R. Radcliffe-Brown et D. Forde, 1953, introduction, p. 19-20, dernier paragraphe où *cognatic stock* ou *stock* sont traduits par « souche ».

7. Dans son travail cité, A. B. Hooper reproduit p. 141 les explications d'un informateur qui considère la catégorie *feti'i* comme une catégorie de descendance : « As a final example of the way in which Tahitians themselves conceive *feti'i*, I have reproduced a diagram which was scratched in the earth by an informant to illustrate his explanation of the concept. He first of all drew the small circle at the top of the diagram, which he called the *pu*. He later referred to this circle as the *tupuna*, or ancestor. Next, he drew the short straight line from the lower part of the circle towards his own body, and finally the two axes radiating from it, which he called *amaa*, « branches », as the branches of a tree. »

sant partie des quatre classes distinguées par M. Hopper, cela tient à ce que la parentèle les contient toutes. Dès qu'intervient l'idée de descendance, les termes employés sont 'āti ou 'ōpū assortis quelquefois de *feti'i* en composition, c'est ainsi que l'on parle de *feti'i 'āti*, parfois de *feti'i 'ōpū*, parents par le 'āti, par le 'ōpū ou de 'ōpū *feti'i* ce qui est très différent.

La notion de *cognatic-stock* au sens de Radcliffe-Brown est ambiguë. Elle peut découper dans l'univers des *feti'i* des sous-ensembles, définis par la convergence de l'une des lignes d'ascendance de deux (ou de plusieurs) personnes vers un aïeul commun (notion de *haerere'a feti'i*: cheminement de la parenté). Elle peut s'identifier aux 'ōpū dont il vient d'être question et aux unités articulées sur eux: les 'ōpū *ho'e* et 'ōpū *feti'i*<sup>8</sup> ou encore notamment en matière de terres, au concept de *huā'ai*: descendants, collectif désignant les ayants droit d'un aïeul décédé<sup>9</sup>. L'usage de *feti'i* pour désigner les membres des groupements d'activité au sens de MM. Freeman et Blehr est vague et s'apparente au « cinquième » emploi de *feti'i*, concept de catégorisation qui se rapproche de *huru*: genre, sorte, espèce et souligne l'analogie, l'identité ou bien l'appartenance ou la non-appartenance, au sens sociologique que M. Merton donne à ces mots<sup>10</sup>. Dans ce dernier usage, l'emploi varie selon les contextes jusqu'à l'antinomie complète puisque *feti'i* peut s'appliquer à des alliés par opposition aux étrangers. Les polynésiens opposant pourtant radicalement *feti'i* et alliés. L'idée immédiate est que les *feti'i* sont des gens de même sang, donc en conséquence, que les personnes que l'on épouse (et leurs proches parents) ne peuvent être des *feti'i*. De la même manière que par abus de langage on qualifie de *feti'i* des alliés lorsqu'on veut les différencier des étrangers, on peut appeler *feti'i* des personnes avec lesquelles on se trouve régulièrement en contact, avec lesquelles on travaille habituellement ou simplement pour lesquelles on nourrit de bons sentiments. L'emploi de *feti'i* procède de ce dernier point, on considère comme *feti'i* toute personne envers laquelle on veut se conduire et agir comme si elle était parente, c'est la raison de l'emploi de *feti'i* pour désigner les non-parents, membres des groupements d'activités. En dehors de ce domaine de relations humaines, *feti'i* est utilisé pour les classifications, notamment pour celles des poissons, et les catégories polynésiennes correspondent fréquemment aux « familles » et « genres » des ichtyologues.

En résumé, les emplois précis du terme se réduisent considérablement. Distingué des groupements d'activités auxquels il sert de support et qui gagnent à être étudiés pour eux-mêmes en fonction des tâches à accomplir (M. Freeman effectue cette distinction pour séparer radicalement le *kindred* — en tant que catégorie — des groupements formés à partir de lui); séparé des 'āti, de leurs branches généalogiques 'ōpū et autres groupements plus complexes que sont les 'ōpū

---

8. Chapitre sept.

9. Chapitre dix.

10. Notions de *in-group* et *out-group*. Voir traduction française de R. K. Merton, 1965, chapitre VII: « Contributions à la théorie du groupe de référence », p. 202-236 et chapitre VIII: « groupe de référence et structure sociale », p. 237-294.

ho'e et 'ôpû feti'i, le feti'j étudié ici s'identifie à la parentèle ou à des fractions de cette parentèle. M. Hooper, rapportant deux propositions de ses informateurs, signale les liens existants entre les notions de feti'i, de « sang » tóto et de 'ôpû<sup>11</sup>. Le 'ôpû étant étudié plus loin, il va être question dans ce chapitre de la notion de « sang » dont l'importance me paraît décisive dans le domaine de l'organisation familiale polynésienne, permettant de comprendre clairement les relations entre feti'i, 'âti et 'ôpû et l'articulation à l'intérieur de cette dernière unité, de ces groupements de descendance observables que sont les 'ôpû feti'i et 'ôpû ho'e.

## II. - LA NOTION DE TOTO OU DE « SANG »

Pour les proches parents de sa génération jusqu'aux deuxièmes cousins compris, Simako Yûe s'est étendu sur la notion de « sang » qui lui permettait de calculer le degré de collatéralité. Ainsi que cela apparaît dans la figure 17 du cousinage<sup>12</sup>. Ce concept est directement lié à celui de 'ôpû ho'e dans sa double acception de groupe de frères et sœurs et de groupement plus étendu formé par ce groupe restreint de frères et sœurs et les deux générations qui en sont issues.

Le concept de tóto, si complexe qu'il justifierait à lui seul une étude particulière, a été traité par M. Hooper sur la base d'enquêtes conduites à Murifenua dans l'île de Taha'a et à Maupiti (archipel des Iles-sous-le-vent). M. Hooper lie le concept aux notions de feti'i et de 'ôpû et l'examine en relation avec le problème de l'inceste et les degrés prohibés. Il écrit à ce sujet un certain nombre de propositions qui vont servir de base de départ, je cite :

a) « Les tahitiens expliquent communément que les feti'i sont des gens « de même tóto » (sang) ».

b) Idéalement ceux qui sont reconnus comme étant feti'i ne devraient jamais ni se marier, ni avoir des relations sexuelles, ceux qui en ont néanmoins sont dits « manger leur propre sang ».

c) « Le sang que les personnes qui sont feti'i partagent est un composant de leur corps physique et, bien qu'il soit réputé influencer le tempérament et la personnalité d'une personne, il demeure clairement distinct d'entités plus incorporelles comme l'âme, la vie ou l'esprit ».

d) Un enfant est réputé recevoir une quantité égale de sang de chacun de ses parents, et, de cette manière.

e) Ils (les Tahitiens) parlent de tóto comme s'ils se le transmettaient continuellement par l'intermédiaire d'une lignée de descendants, hommes ou femmes.

f) Les gens (qui font partie) d'un feti'i sont conçus comme étant « du même sang », par opposition aux gens qui n'appartiennent pas à cette unité de descendance particulière.

g) En matière de prohibition de mariage et de restrictions matrimoniales les Tahitiens conçoivent le feti'i comme une question de degrés.

---

11. A. B. Hooper, *op. cit.*, p. 134 et suivantes.

12. P. 180.

h) (Le) mariage entre parents est socialement acceptable « après quatre *tóto* » (c'est-à-dire ainsi qu'il est indiqué en note de bas de page, entre cinquièmes cousins), à ce moment on soutient que la relation est une relation éloignée »<sup>13</sup>.

## 1. - LES IDEES SUR LE ROLE DU SANG DANS LA PRO-CREATION ET LE PROBLEME DE L'ORIGINE DU « SANG ».

Il n'existe pas dans les Tuamotu de l'Ouest une idéologie relative à la formation du corps de l'enfant. En trois ans, Je n'ai obtenu que trois explications, d'ailleurs de peu de valeur parce que provoquées par des questions directes.

La première a été fournie par une femme originaire de Gambiers qui développa une théorie d'inspiration matrilineaire étrangère aux Tuamotu de l'Ouest :

« *Na te vahine te tóto / te roa'a mai ta'u tamahine fâneau to'u ia tóto. No te mau tamaroa aita e papû :* ».

Le sang vient de la femme / mon sang se transmet à ma propre fille (emploi du possessif en « o ») / quant aux garçons, je ne sais pas.

En sens contraire un homme originaire de 'Ana'a, pensait que le sang est apporté par le père. Enfin, un troisième informateur (sanito) a développé toute une théorie directement inspirée de la Bible selon laquelle « le père donne les os et la mère le sang, puisque la femme a été tirée d'une côte de l'homme ».

En dehors de ces explications isolées, les habitants de Rangiroa, comme les Tahitiens de M. Hooper, admettent que seul le sang (à l'exclusion de la chair et des os) est le principe vital essentiel et que tout enfant en reçoit une quantité égale de chacun de ses parents, ce qui est pleinement en accord avec le principe indifférencié de l'organisation sociale. Cette proposition très simple paraît à première vue résoudre le problème de « l'origine » du sang. Là encore apparemment la théorie est claire et les meilleurs informateurs de Rangiroa précisent que « l'origine du sang commence avec le père et aussi avec la mère » (*te pû no te tóto hamata no te metua tâne e te metua vahine atoa*). Cela ne pose aucun problème lorsqu'il s'agit de frères et de sœurs germains de même père et de même mère. Dans ce cas sans aucune difficulté ils sont réputés *ho'e â*, c'est-à-dire « identiques » et de fait « d'un sang » ou « de même sang », expressions qui traduisent

---

13. A. B. Hooper, *op. cit.*, p. 134-137 : « Tahitians commonly explain that *feti'i* are people of the same *toto* (blood)'. Ideally, those who are known to be *feti'i* should neither marry nor have sexual intercourse, and those who do so are said « to eat their own blood »... The *toto* which people who are *feti'i* share is a part of their physical bodies, and although it is said to influence a person's temperament and personality, it remains clearly distinct from the more incorporal entities such as the soul, life and spirit. A child is said to receive equal amount of *toto* from both parents, and in this manner they speak of *toto* continuing down through a line of descendants both male and female. The people of a *feti'i* are conceived of as being 'of the same blood', in contradistinction to people who do not belong to that particular descent unit... In the matter of marriage prohibitions and restrictions, Tahitians conceive *feti'i* as matter of degree... marriage between kinsman is socially acceptable 'after four *toto*' (that is fifth cousins), at which point, it is argued the relationship is a distant one ».

celle de *ho'e tóto*. Leurs descendants sont successivement réputés « deux sangs », « trois sangs », etc... (*piti, toru... tóto*). La difficulté provient des demi-germains qui eux aussi sont réputés « identiques » *ho'e á* et « un sang » *ho'e tóto* puisque ces deux expressions sont considérées comme équivalentes. Cela est d'autant moins logique que sur demande, les informateurs précisent que le « sang » vient effectivement du côté du père ou de la mère : *ho'e tóto 'i te pae 'i te metua táne* ou bien *'i te pae 'i te metua vahine*. Précision qui n'empêche pas qu'aux générations suivantes le décompte est fait exactement comme s'il s'agissait de germains. Cette question a embarrassé tous les interlocuteurs. L'un d'eux pensait que le sexe du parent qui transmettait le sang importait peu et que le sang qui « comptait » était celui des *feia tumu*, c'est-à-dire des habitants de « souche » ou « originaires » d'un lieu déterminé, ici sans doute celui de la naissance de l'enfant. Deux autres personnes, entreprenant un exercice d'exégèse, ont avancé une explication plus logique : le *'ópú ho'e* (au sens restrictif c'est-à-dire le groupe de frères et sœurs) n'est formé que par les frères et sœurs germains issus par définition d'un même père et d'une même mère. « Il faut les deux » sans cela on ne dirait pas *'ópú ho'e* mais *'ópú tae'ae*, expression que nous avons déjà vue dans le chapitre précédent et qui signifie littéralement « famille du (ou des) frère(s) ». De toute façon la force de la démonstration s'arrête à ce point car, par la suite, les enfants de demi-germains sont tout de même réputés « deux sangs » comme s'ils étaient issus de germains.

En réalité l'embarras des informateurs et l'insolubilité de cette question proviennent de l'assimilation erronée entre la notion d'identité (*ho'e á*) et celle de « un sang » (*ho'e tóto*). Si effectivement elle coïncident et appellent l'assimilation, il s'agit de deux concepts relevant de deux théories entièrement différentes. Alors que le concept de l'identité, des frères et sœurs (qu'ils soient germains, utérins ou consanguins, peu importe) me paraît être la clé de voûte non seulement des systèmes de parenté polynésiens mais sans doute de l'ensemble des systèmes océaniens<sup>14</sup>, je suis à peu près convaincu que les idées relatives « aux sangs » sont d'importation européenne et ont été introduites en Polynésie par les missionnaires protestants anglais de la *London Missionary Society*. La théorie des « sangs » dérive en réalité de celle du comput des sangs que le droit Canon dans sa réglementation du mariage a repris aux vieilles coutumes anglo-saxonnes.

Après deux siècles, les polynésiens ont fini par assimiler ces notions de consanguinité et de communauté de sang, de souche, de ligne et de degré permettant, en ligne directe ou collatérale, de déterminer entre une ou plusieurs personnes, la distance les séparant d'une souche commune<sup>15</sup>. L'assimilation et l'intégration ont été d'autant plus aisées

---

14. Il n'est pas possible d'entrer dans le détail de la littérature, il suffit de citer l'ouvrage classique de W. H. Googenough, 1961, en particulier les développements relatifs à la force du lien entre **siblings** et les « **corporations** », p. 30-33. En fait cette question est sans cesse récurrente tout au long de l'ouvrage.

15. Cela se trouve dans tout traité de droit Canon, notamment dans le petit ouvrage très connu des milieux catholiques de Mgr. A. Martin, 1936. Une étude comparée du mode de calcul des degrés tel qu'il est conçu d'une part par le droit Canon et d'autre part par le Code Civil français, montre que le système des polynésiens correspond bien à celui du droit Canon et non pas à celui du Code Civil qui en diffère en ce qui concerne le calcul des degrés en ligne collatérale.

que tout cet appareil conceptuel appartient à une ancienne société qui était également organisée suivant un principe indifférencié et cognatique<sup>16</sup>. J'avais déjà fait allusion dans le premier chapitre à cette très importante question<sup>17</sup>.

Je voudrais avant de passer à une autre question signaler deux cas particuliers.

Une expression qui m'a très longtemps intrigué était celle employée à propos des unions de deux groupes de germains lesquelles étaient dites avoir pour effet de « renforcer » le 'ôpû. Cette expression est certainement liée à un état ancien et se réfère aux unions endogames entre les membres des différents 'ôpû des mêmes 'âti. (Je n'aborde pas cet aspect de la question, mais m'en tiens à la situation actuelle). Les personnes compétentes avaient, relativement à ce type d'union, l'impression qu'il s'agissait de quelque chose de très complexe du fait que les enfants des différents couples, bien qu'étant entre eux dans la relation des collatéraux au deuxième degré, c'est-à-dire dans la terminologie française de premiers cousins, n'étaient pas « deux sangs » (comme l'on pourrait s'y attendre) mais ho'e â « identiques » et « un sang » tout comme s'il s'était agi de véritables germains<sup>18</sup>.

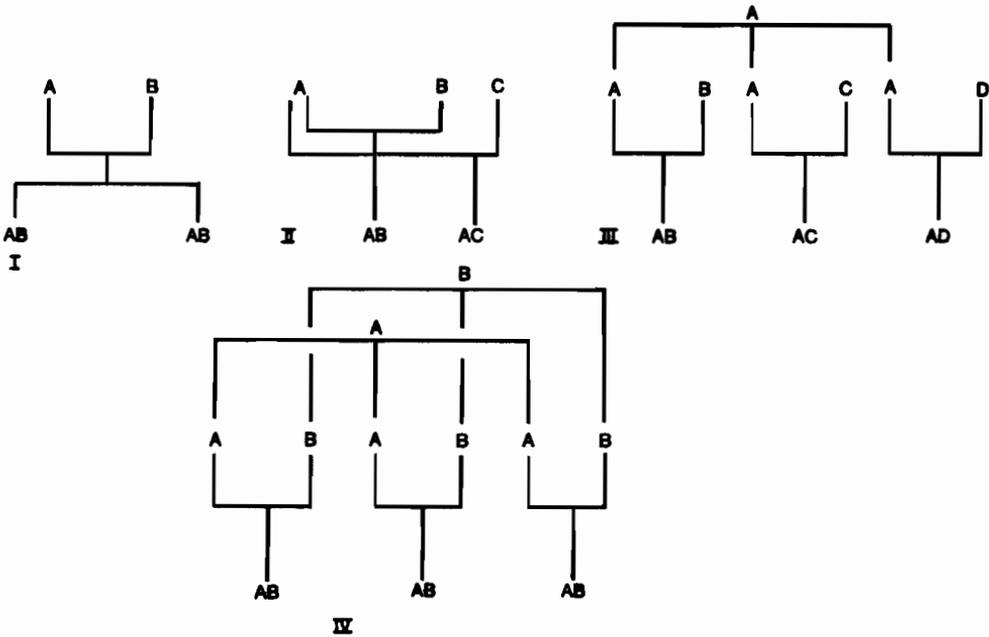


Figure 20

16. Il serait extrêmement intéressant de comparer de ce point de vue le long poème anglo-saxon *Beowulf* avec les *saga* polynésiennes, si révélateurs l'un et les autres d'un même type d'organisation familiale et sociale. (Pour *Beowulf*, traduction de B. Raffel).

17. P. 39-40.

18. Cf. C. Callier Boisvert, 1968, p. 90 : « Y avait-il au Portugal un terme pour désigner les cousins au premier degré doublement apparentés ? C'est possible, car il semble qu'au Brésil on réserve *primos carnaís* (sing. *primo carnal* — lit. « cousin par la chair ») pour des cousins dont les parents sont deux sœurs qui ont épousé deux frères ou un frère et une sœur qui ont épousé une sœur et un frère ».

Plusieurs personnes ont même précisé que de tels « cousins » étaient même « plus proches » que des demi-germains parce qu'ils possédaient les mêmes droits de la même manière que s'ils étaient issus des mêmes parents. La figure 20 et le rapprochement des cas I et IV permettent de comprendre ces raisonnements.

En faisant abstraction des considérations relatives aux droits, l'intérêt de ce cas particulier est de dissocier nettement la notion de sang de celle de niveau de génération.

Dans le même paragraphe consacré aux notions de *tóto* et *'ôpû*, M. Hooper expose quelques intéressantes idées relatives à la formation du corps de l'enfant à partir du sperme et de sécrétions vaginales. Il peut arriver que l'un de ces éléments soit suffisamment puissant pour prendre le pas sur l'autre. S'il s'agit du second, pour reprendre l'exemple de l'auteur, le résultat peut être des jeunes gens efféminés : *mâhû*<sup>19</sup>. De la même façon à Rangiroa les ressemblances ou différences physiques, les variations des tempéraments et des personnalités ne pouvaient manquer de frapper les gens, mais ces différences sont réputées dues au « sang » plus ou moins « fort » des conjoints et non pas aux sécrétions sexuelles. Ce qui est également très intéressant, c'est l'idée que le sang d'un habitant « originaire » (*ta'ata tumu*) est également plus « fort » que celui de son conjoint étranger.

Il est fréquent que parmi des frères et sœurs les nuances de peau changent graduellement. Pour expliquer ces variations, les habitants de Rangiroa disent que « le sang change avec les naissances successives » (*e tau'i te tóto 'i roto 'i te fânaura'a*). Dans de tels cas les enfants clairs sont généralement préférés aux enfants plus foncés qui sont qualifiés de *siki* ou *kere* (*kere*, tahitien *'ere'ere* : noir) ou ce qui est moins flatteur s'ils ont de gros traits de Pukarua, *taratoni* (prononciation tahitienne de Calédonien) ou *papua* (Papou). Toutefois si ces différences affectent les relations interfamiliales et créent souvent des tensions, au point d'influencer indirectement les adoptions par de proches parents de ceux des enfants jugés délaissés ou mal aimés, elles ne retentissent en rien sur le principe de l'identité des frères et sœurs.

## 2. - LE SANG, LA CONSANGUINITE ET LA MESURE DES DEGRES DE LA PARENTE.

La parenté est fondée sur le sang, c'est-à-dire la consanguinité « les alliés ne sont pas des *feti'i*, puisque les *feti'i* sont des gens de même *tóto* » (Hooper « a » et « f »). Ces propositions supposent elles-mêmes une idéologie de la transmission du sang.

Les définitions de M. Hooper sont claires, indiquant nettement que ce sont les liens du sang qui unissent les *feti'i*. Toutefois, compte tenu des idées relatives aux décomptes de sang, le problème de la transmission du sang (Hooper « e ») introduit une idée de lignée et indique implicitement que la force de ce lien va en s'affaiblissant puisque avec chaque nouvelle union il se produit un apport de sang nouveau et que la proportion du sang initial diminue selon une progression géométrique. Cela peut s'illustrer par un exemple théorique. Sans entrer dans des considérations de sexe, en admettant que les membres d'un groupe

---

19. A. B. Hooper, *Ibid.*, p. 136.

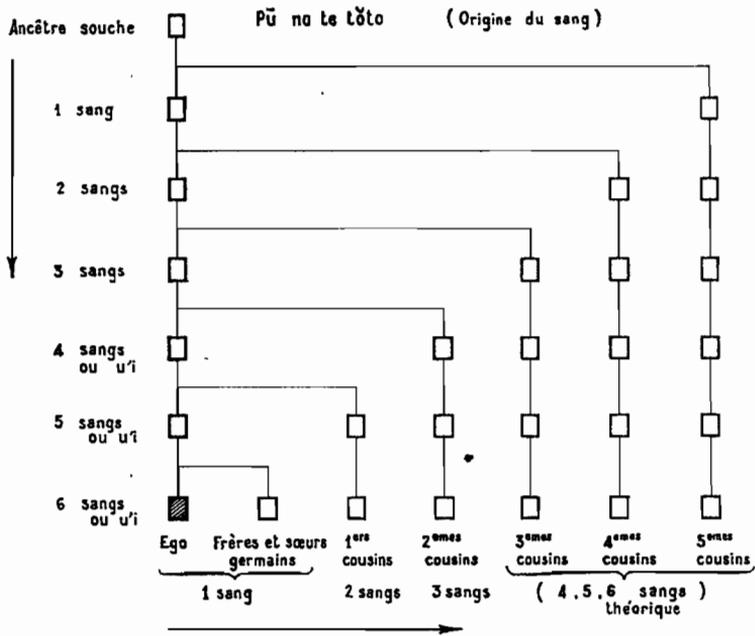


Fig. 21 - COMPUT DES SANGS EN LIGNE DIRECTE ( ↓ ) ET COLLATERALE ( ————— )

de germains ont par définition le même sang, à la génération suivante leurs enfants n'auront plus que la moitié de sang en commun, leurs petits-enfants le quart et leurs arrière-petits-enfants le huitième. A la cinquième génération descendante les arrière-arrière-petits-enfants c'est-à-dire les *hinarere* n'auront qu'un seizième de sang commun. Aucun paumotu n'a jamais fait exactement ce type de raisonnement mais les meilleurs informateurs sont conscients de ce phénomène. Selon une théorie, la parenté se termine « au cinquième sang », selon une autre elle ne se termine jamais, quelque faible puisse être la proportion de sang que deux parents éloignés se trouvent avoir en commun. Ces points, qui seront repris avec la question de l'inceste et des prohibitions de mariage, débouchent immédiatement sur la question de l'assimilation du sang aux niveaux de génération et par là au degré de parenté.

A propos des prohibitions de mariage, M. Hooper écrit que « les tahitiens conçoivent (la notion de) *feti'i* comme une question de degré et que le mariage entre parents est socialement acceptable après quatre *toto*, c'est-à-dire exprimé autrement entre cinquièmes cousins »<sup>20</sup>.

Cette formulation est ambiguë car elle ne précise pas le point de départ du calcul des *toto*-degrés. Je pense (en tenant compte des similitudes constatées entre l'Archipel de la Société et les Tuamotu de l'Ouest) que l'auteur veut signifier par là que des personnes qui sont entre elles dans la relation de cinquièmes cousins, sont séparées du groupement de germains dont elles descendent les unes et les autres par quatre niveaux de générations conformément au schéma suivant :

Cela signifie dans le même temps que le terme *toto* est compris comme l'exact équivalent de « niveau de génération » ou encore de degré, décompté indifféremment en ligne directe ou collatérale.

Nous avons vu avec les exemples de la figure 20 que le décompte des sangs peut ne pas toujours correspondre au niveau de génération puisque, ainsi que le montre la dernière figure IV, des premiers cousins peuvent être « un sang » : *ho'e toto*, dès lors qu'ils sont les uns et les autres issus de deux groupes de germains réputés par définition *ho'e á*. Dans un pareil cas des sangs identiques mélangés dans la même proportion ne peuvent être qu'identiques. Cet exemple jugé curieux par les intéressés n'est aucunement théorique et comme nous l'avons dit, établit clairement que, si le décompte des sangs coïncide le plus souvent avec les degrés de génération, il peut ne pas en être ainsi, et la notion de *toto* peut de la même manière ne pas être assimilée à celle de niveau de génération pour laquelle il existe d'ailleurs un mot : *u'i*<sup>21</sup>.

Compte tenu de cette réserve il est toutefois exact que le plus souvent les deux échelles coïncident. Deux personnes qui se reconnaissent comme « trois sangs » signifie à la fois que deux de leurs grands-parents étaient germains et qu'elles sont deuxièmes cousins. En revenant au diagramme du cousinage et au tableau qui le résume<sup>22</sup>, on voit qu'effectivement la notion de sang peut servir de base de calcul pour la détermination du degré en ligne directe ou collatérale. Toutefois, c'est là la première remarque en dehors des cas de prohibition de mariage (l'exemple de M. Hooper), on ne parle de « sang » que s'il s'agit

---

20. A. B. Hooper, *Ibid.*, point « h » de la page 207, dernière phrase de la note 13 de la même page.

21. Dictionnaire cité : s. an age, season, generation.

22. P. 180 et 182.

de proches parents : *feti'i fâtáta*. Le tableau cité montre qu'à partir des troisièmes cousins, Simako Yüe ne fait plus allusion au « sang ». En effet au-delà des parents *toru tóto* (expression sans cesse récurrente) les paumotu voulant indiquer le degré en ligne directe emploient le mot *u'i*. Un habitant du village désireux de connaître le nombre de degrés qui séparent deux personnes de leur ancêtre commun le plus proche demande : « e *hia u'i to 'orua feti'ira'a* » ? (lit. combien de *u'i* y a-t-il pour votre parentage). L'emploi de *u'i* substitué à *tóto* indique que la parenté est éloignée, ceci simplement parce que le mot *tóto* par lui-même évoque la parenté proche. Lorsque, lors d'une réunion ou d'une rencontre, une personne demande à une autre qui est ce tiers qu'elle voit pour la première fois (*'o vai tera ta'ata*) et qu'elle s'entend répondre « e *tóto tera no 'oe* » (lit. est sang celui-là pour toi), cela signifie qu'il s'agit d'un proche parent et si la formule est renforcée par l'emploi de *ihoa* évoquant ici la proximité ou l'identité : « e *tóto ihoa tera no 'oe* » cela indique que la personne désignée appartient au *'ôpû ho'e* de celle qui a posé la question.

Le mot *u'i* est ainsi substitué à *tóto* pour les degrés de parenté dès que la parenté n'est plus jugée proche. Cependant sitôt qu'il est question d'inceste ou de degré prohibé, l'idée de « sang » corollaire de celle de *feti'i* resurgit immédiatement et il est alors courant d'entendre parler de e *maha*, e *pae*, e *ono tóto* : « quatre, cinq, six sangs ».

En dehors de cette grande différence d'emploi, liée à la parenté proche et à la parenté éloignée, *u'i* diffère encore de *tóto* en ce qu'il est utilisé seulement pour exprimer l'idée de niveau de génération, c'est-à-dire de degré en ligne directe, alors que *tóto*, comme une unité de mesure de la parenté, peut être utilisé à la fois en ligne directe et en ligne collatérale. Mais en dehors du cercle de la proche parenté limitée aux seconds cousins compris, le degré de parenté est pensé plutôt verticalement en fonction de l'éloignement par rapport à la souche commune qu'horizontalement en fonction de la collatéralité. Cela signifie que la collatéralité n'a d'intérêt que jusqu'aux deuxièmes cousins, au-delà elle est très peu prise en considération. Les expressions *ho'e á* et *ho'e tóto* évoquent immédiatement l'idée de germains et celle de *piti* et *toru tóto*, celle de cousins. Néanmoins, alors que le groupe formé par des frères et sœurs constitue un *'ôpû ho'e* restreint, il n'existe à Rangiroa aucune expression spécifique construite sur le même modèle pour désigner le groupement qui, outre les germains, s'étend aux deux générations descendantes et comprend au niveau de la dernière génération à la fois des germains, des premiers et des seconds cousins. Un tel groupement ainsi que nous l'avons déjà dit constitue simplement un *'ôpû ho'e* étendu. Mlle Hatanaka rapporte que cela existe par contre dans l'atoll de Pukarua et qu'aux expressions *ho'e*, *piti*, *toru tóto* correspondent exactement celle de *ho'e kôpû*, *piti kôpû* et *toru kôpû*, lesquelles en elles-mêmes suggèrent immédiatement la collatéralité<sup>23</sup>.

Qu'il s'agisse de « sang » ou de « génération », le décompte des *tóto* ou des *u'i* se fait de la même manière c'est-à-dire comme nous l'avons vu, à partir de la première génération descendante considérée « identique » (*ho'e á*). L'aïeul ou couple souche, situé à la génération

23. S. Hatanaka, *op. cit.*, 1967, p. 88-89.

précédente n'est que le « pû » c'est-à-dire l'origine. Par la suite le décompte se poursuit normalement « en descendant » et en augmentant à chaque génération d'une unité. Il existe cependant deux difficultés dont il faut parler.

La première qui survient lorsque les lignes sont inégales n'est pas sérieuse, le degré exprimé en *tóto* ou *u'i* correspondant toujours à la ligne la plus courte. La personne décalée d'un degré venant en quelque sorte en représentation de son père ou de sa mère. On peut remarquer que cet usage est à nouveau en complet accord avec les règles du droit Canon<sup>24</sup>.

Il est admis que les degrés s'évaluent en ligne directe « à partir » (*no roto mai*) de la génération suivant l'aïeul ou le couple souche. Ce principe très clair peut être souvent contredit par un second principe aussi important qui postule que le décompte des degrés se fait *au plus près*, c'est-à-dire par rapport au groupe de germains les plus proches. Cela, qui a été vu avec Simako Yüe, est illustré par le schéma simplifié (fig. 22)<sup>25</sup>.

Si par rapport à A et B du niveau 1 *ho'e tóto*, la première génération descendante est *piti tóto* et la seconde *toru tóto*, il n'en est pas de même à ces niveaux. A2 d'une part et B2 d'autre part sont premiers cousins : *piti tóto*, mais B2 et B2bis sont germains *ho'e tóto*. De même au niveau 3, A3 et A3bis sont germains, B3 et B3bis premiers cousins puisqu'ils définissent leur cousinage au plus près par rapport au niveau 2 et non pas par rapport au niveau 1 et A3 et B3 sont seconds cousins puisqu'il faut remonter jusqu'au niveau 1 pour retrouver les germains dont ils descendent.

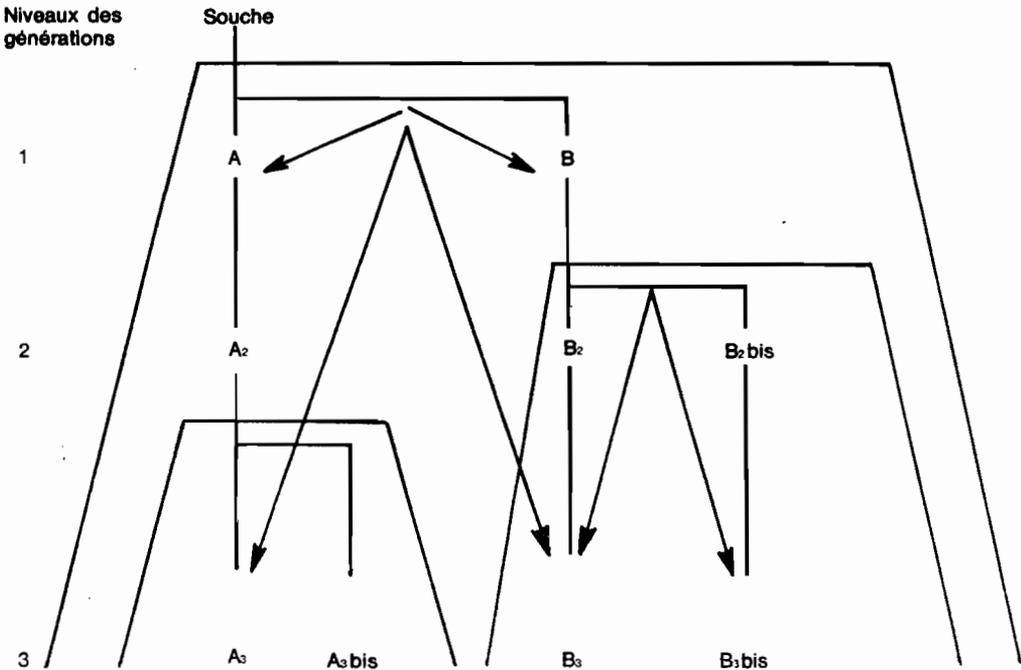


Figure 22

24. P. et note 15.

25. Note 22 page , p. et

Ce raisonnement est évident. S'il se produit des incompréhensions et confusions, cela tient à deux causes. Tout individu d'âge mûr ayant déjà des enfants ayant eux-mêmes établi leur famille de procréation, effectue le calcul des sangs ou des degrés à partir et en fonction du groupe 'ôpû ho'e qu'il forme avec ses frères et sœurs et qualifie les membres des générations descendantes. A leurs tours ces derniers — ou certains d'entre eux — sont enclins à assumer ces qualifications comme ils assumeraient des statuts, car il est rare que les polynésiens des Tuamotu de l'Ouest — surtout les jeunes — raisonnent en matière de parenté.

Il est difficile que des confusions puissent se produire dans la limite des trois niveaux du diagramme, lequel correspond à un 'ôpû ho'e étendu, mais ces confusions sont en revanche fréquentes dès que la chaîne des générations excède ce chiffre.

Les domaines où le calcul des degrés de parenté intervient le plus souvent sont ceux des interdictions de mariage et des terres. Le premier peut être immédiatement abordé.

### III. - LA PARENTÈLE ET LA RÉGLEMENTATION MATRIMONIALE

Nous venons, à propos de la notion de tóto et de consanguinité, de parler de l'inceste et de la réglementation des unions matrimoniales, problèmes qu'il est possible d'examiner dans leurs rapports avec la parenté proche et éloignée.

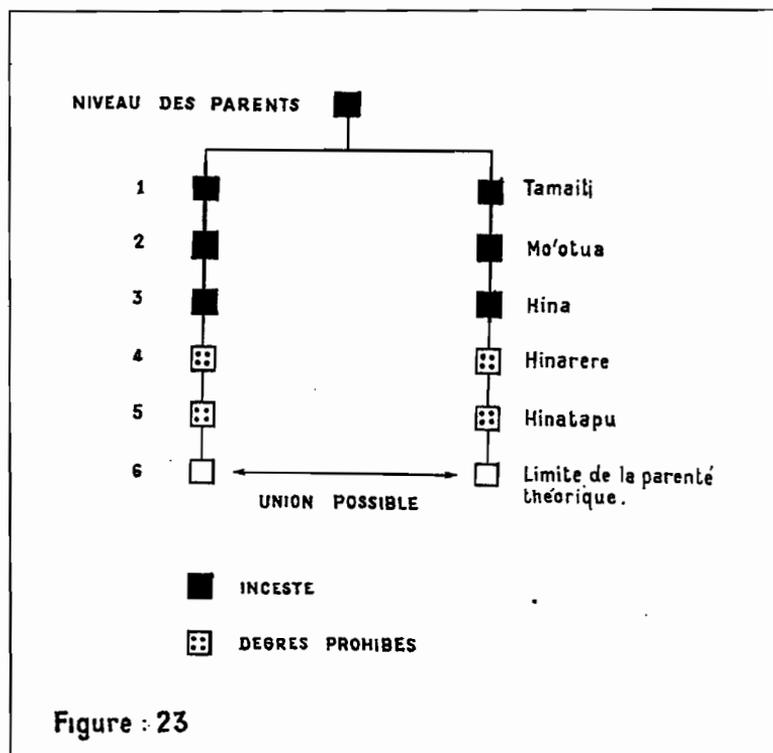


Figure : 23

## 1. - LES DEGRES INTERDITS ET LES DEGRES PROHIBES.

A Rangiroa, une distinction est faite entre les degrés interdits correspondants à l'inceste et les degrés prohibés (fig 17, page 215).

Les différents degrés sont aisément déterminés grâce au vocabulaire de la descendance. Ce vocabulaire est utilisé dans deux domaines celui de la parenté et des interdictions de mariage et celui des terres. Entre les deux il existe une correspondance qui a sans doute été jadis théorisée autant qu'on puisse l'estimer actuellement par quelques associations qui reviennent constamment lors des discussions.

A en juger par l'étude des anciennes généalogies qui font apparaître des unions entre proches parents et la comparaison entre Rangiroa et d'autres atolls isolés des Tuamotu du Centre et de l'Est, l'extension des degrés interdits a varié au cours de l'histoire, vraisemblablement en corrélation avec les effectifs démographiques. Actuellement dans les atolls peu peuplés et isolés de l'Est de l'Archipel, l'union est socialement autorisée à partir du quatrième degré c'est-à-dire entre *hinarere* et ainsi que le rapporte Sachiko Hatanaka les unions entre troisièmes ou même deuxièmes cousins ne sont pas rares<sup>26</sup>. A Rangiroa de telles unions ne seraient pas admises et de tels couples ne seraient jamais autorisés à établir leurs propres maisonnées. Il existe une très grande différence entre les degrés interdits et les degrés simplement prohibés et, si dans le premier cas, toute union est impossible, elles sont tolérées lorsqu'elles se produisent entre conjoints prohibés.

En théorie les liens familiaux s'arrêtent après les *hinatapu*<sup>27</sup> et le mariage est possible à partir du niveau 6 entre ceux que l'on appelle quelquefois *hinatini*<sup>28</sup>. Cette opinion est la plus largement admise, quelques personnes affirmaient que l'interdiction allait plus loin jusqu'au niveau 7<sup>29</sup> et deux d'entre eux ont, séparément, fourni une théorie de l'exogamie des *feti'i* et de la parenté proche et éloignée, basée uniquement sur la notion de sang.

Ruben Tepehu, l'un des deux informateurs, a apporté quelques précisions confirmant les développements antérieurs. Il a d'abord expliqué qu'il avait employé le mot *toto* jusqu'à la septième génération parce qu'il avait commencé à parler de *toto*, mais que ce mot « ne devait être employé qu'entre *feti'i* proches à l'intérieur du '*ôpû ho'e* ». Au-delà il fallait utiliser le mot *u'i*. D'ailleurs continuait-il, on ne peut parler de

---

26. S. Hatanaka, *op. cit.*, p. 94 et tableau XVI de la même page. « Marriage between *toto piti* et *toto toru* is very often the case, despite consanguinity.

27. L'étymologie de *hinatapu* doit à cet égard être extrêmement intéressante mais du fait des variations de prononciation de ce mot (qui ne figure pas dans le dictionnaire de la L.M.S. ni dans celui de Stimson) je ne peux l'établir avec certitude et vais donner les deux sens possibles. Pour les personnes prononçant *hinatapu*, avec le « a » de *tápu* court, le mot peut signifier « les descendants éloignés (*hina*) interdits ». Pour les personnes prononçant les deux voyelles de *tâpû* longues : *hinatâpû*, l'étymologie serait : les *hina* qui « coupent, interrompent » la parenté. Ainsi dans les deux cas l'étymologie serait pertinente.

28. Je rappelle que le mot « *tini* » évoque l'idée de « multitude ».

29. Idée souvent récurrente, cf. le vocabulaire de la descendance des Tuamotu de l'Est atteignant la septième génération, S. Hatanaka, note 51, p. 199.

*feti'i* proches qu'à condition de les connaître personnellement. S'ils étaient nés ou étaient domiciliés ailleurs et qu'on ne les ait jamais vus, on ne pourrait pas parler de proximité, même s'il s'agissait de *feti'i toru tóto*. Ces explications, qui rappellent à nouveau la pertinence du facteur résidentiel, confirment en outre que les idées de proximité ou d'éloignement sont relatives. Il s'agit de faits d'appréciation sociologique qui ne se calculent pas uniquement en degrés de consanguinité. Un *feti'i* biologiquement proche que l'on ne connaît pas, qui a sa vie ailleurs et avec lequel on est sans relation habituellement est estimé « éloigné ».

Ho'e tóto :	feti'i fátáta roa :	un sang :	feti'i très proche
piti tóto :	feti'i fátáta :	deux sang :	feti'i proche
toru tóto :	feti'i fátáta ri'i :	trois sangs :	feti'i « un peu proche »
maha tóto :	feti'i atea :	quatre sangs :	feti'i éloigné (dans ce cas les deux personnes n'ont en commun qu'un ou les deux grand(s) parent(s) d'un grand parent).
pae tóto :	feti'i atea :	cinq sangs :	feti'i éloigné
ono tóto :	feti'i atea roa :	six sangs :	feti'i très éloigné
hitu tóto :	aite feti'i fa'ahou :	sept sangs :	ne sont désormais plus feti'i peuvent se marier.
	nehenehe fa'aipoipo :		

## 2. - L'INCESTE ET « L'ANNULATION » DE LA PARENTE.

En dépit des théories qui postulent la fin de la parenté après les cinq ou les sept générations issues d'un ancêtre commun, l'union est peu admise aussi longtemps qu'il subsiste une idéologie de parenté. Comme on le verra, cela explique en particulier les préjugés contre les unions entre membres d'un même *'áti*, lesquels par définition descendent d'un ancêtre commun. Pour Piritua To'omaru, aussi longtemps que subsiste une idée de parenté l'union n'est pas possible : « *ia párau feti'i, aite nehenehe e fa'aipoipo noa' tu te hopera'a* » : lorsqu'on dit « *feti'i* » on ne peut se marier et cela « jusqu'à la fin ». Piritua connaît deux cas d'union où les intéressés ayant appris qu'ils étaient *feti'i* se sont séparés. L'union entre *feti'i* est une mauvaise chose (*'ohipa 'ino* : lit. « sale besogne ») parce qu'elle « annule » ou « casse » la parenté. (*mea 'ohipa 'ino no te mea ua fa'a'orehia te feti'i, ua tâpûhia te feti'i*).

Pour beaucoup, l'union de *feti'i*, même très éloignés, reste un acte de *ta'oto feti'i*, « dormir avec un *feti'i* » et les coucheries entre *feti'i* sont désapprouvées, « dégoûtantes » (*hupehupe*). Il est d'usage de railler les coupables avec la phrase stéréotypée : « *aite ravea tena, navenave feti'i, hiae* ». Cela ne vas pas, prendre du plaisir (*navenave* : lit. jouir) avec un *feti'i*, *hiae*... (*hiae* étant une exclamation de mépris qui peut être très forte). Cette sorte de semonce, comprise entre amis liés par une sorte de complicité tacite comme une plaisanterie peu plaisante (*tótóá*)<sup>30</sup> est reçue comme une insulte si elle est prononcée par des étrangers. Lors d'une beuverie, la même phrase jetée par une femme et l'exclamation finale exprimaient tout le dégoût et l'écœurement de l'accusatrice. Ce sujet du *navenave feti'i* lorsqu'il n'est pas abordé di-

30. *Tótóá* : le dictionnaire de la London Missionary Society donne : « to do some mischief, mischievous, doing harm ».

rectement par les interlocuteurs, les met mal à l'aise. L'acte en soi est interprété comme une sorte de provocation contre l'ordre naturel et social susceptible d'entraîner de fâcheuses conséquences. S'il se produit quelque événement malheureux frappant les coupables ou leurs proches, personne ne s'étonne. Les amants incestueux doivent se garder des requins, c'est-à-dire du lagon où ils abondent.

L'existence de liens de consanguinité était l'une des préoccupations majeures des jeunes gens projetant ces visites amoureuses nocturnes appelées *môtoro*<sup>31</sup>. C'est l'une des raisons pour lesquelles les jeunes gens sont généralement capables rapidement de distinguer entre *feti'i* et non *feti'i* dans la population féminine d'âge correspondant. C'est ce qu'expliquait un *taure'are'a* (adolescent) :

« V. je crois que c'est interdit, c'est une *feti'i* d'après mon grand-père, je n'irai pas *môtoro*. T. c'est interdit aussi, du côté de ma maman celle-là. Je crois qu'avec S. j'essaierai quand même bien qu'on soit un peu *feti'i*, si cela se sait ce sera un scandale... Tu vois, c'est ça l'ennui ici, toutes des *feti'i*, alors si une fille te plaît il faut que tu attendes et que tu te demandes d'abord, celle-là c'est une *feti'i* ? c'est pas une *feti'i* ?... c'est *fiu* tout ça ».

Le *fiu* de R. fait echo à celui de S. une jeune fille délurée qui un jour, discutant avec une amie dit qu'elle « était *fiu* de toutes ces histoires de *feti'i* et que pour elle les *feti'i* c'était le *utuafare* (maisonnée) ». Le même jour, craignant « que je ne la juge mal » elle éprouva le besoin de me dire qu'elle avait voulu plaisanter.

Il existe pourtant à Rangiroa, dans les deux villages, des cas de mariage entre *feti'i* lesquels ressortent du diagramme de référence du 'âti Fariua. Parmi ces ménages (quatre à Tiputa et deux à Avatoru) il s'en trouve deux où les époux sont des cousins au quatrième degré. Aucune opprobre ne s'attache pourtant à ces ménages *parce qu'il y a eu mariage catholique ou sanito et que « le mariage met fin au scandale »*. Cette idée montre la situation dominante qu'occupe la religion par rapport aux conceptions culturelles polynésiennes. Tout le monde sait que l'église interdit les unions entre *feti'i* et le fait qu'elle ait consenti au mariage équivaut à un « pardon » — *ua fa'a'orera'a 'i te hape* — ou une absolution du péché ; comme dans le cas de la « confession » expliquait une catholique.

La distinction entre degrés interdits et prohibés est très forte : rien n'est plus méprisable que les relations incestueuses intervenant entre 'ôpû *feti'i* ou 'ôpû *ho'e*. Ce qui à nouveau rejoint tout ce que l'on a dit au sujet du sang et des *feti'i* proches opposés aux *feti'i* éloignés, le 'ôpû *ho'e* est un groupement formé par un groupe de germains et les deux générations suivantes, le 'ôpû *feti'i* groupe plusieurs 'ôpû *ho'e* dont les germains qui en forment la « tête » se définissent par rapport à un grand parent commun. Au delà du 'ôpû *ho'e* ou du 'ôpû *feti'i*, comme

---

31. Il a déjà été fait allusion à ce trait culturel généralisé dans l'ensemble de la Polynésie de l'Est et de l'Ouest. Le même dictionnaire indique : « to make use of some means to awake and entice a person out of the house in the night, for base purposes ». Pour un compte rendu moins moralisateur et plus amusant : B. Gorsky, *op. cit.*, p. 81-83 dont les observations présentent l'intérêt supplémentaire d'avoir été relevées à Tiputa. (Voir glossaire).

nous l'avons vu, les relations ne sont plus comptées en termes de sang, « les gens sont de simples feti'i parce que les ancêtres communs sont morts ».

Tout cela vérifie ce qui a été dit et montre une fois de plus que toutes ces notions de feti'i, de sang, d'inceste et de 'ôpû, qu'il s'agisse de 'ôpû ho'e ou de 'ôpû feti'i, sont étroitement liées.

En dépit de la violence de la réprobation, l'inceste existe non seulement entre les premiers descendants directs d'une même personne mais aussi à l'intérieur du 'ôpû ho'e ou même de quelques familles élémentaires. Dans la limite des trois sangs et parfois même en ligne directe, des cas d'inceste entre mères et tantes et fils et neveux ne se sont jamais vus. En revanche, il existe à Rangiroa et dans les atolls voisins des cas connus d'inceste entre père et fille ou même grand-père et petite-fille. Le thème de l'inceste père-fille a fait l'objet d'une chanson très connue dans toute la Polynésie, où l'héroïne commence par ces mots : *E pohe ri'ari'a mau to 'oe Pino'i*<sup>32</sup> : Tu es morte d'horreur ô Pino'i. Effectivement le scandale est si grand qu'il est préférable de le dissimuler et généralement — à moins de circonstances malheureuses — ce genre d'événement souvent accidentel reste très secret et « ne fait pas le bruit du canon » ('e 'ere te haruru pupuhi). Pourtant quelques cas sont connus :

Deux jeunes gens de Rangiroa, fils de sœurs (réelles) vécurent un temps ensemble à Papeete. Découverts et dénoncés ils ont été « chassés » — (*tiavaruhia*). Bien qu'ils se soient séparés, personne ne les « considère » plus et « les gens les regarderont toujours mal » (*hi'o 'ino*). Les coupables ne sont jamais revenus à Rangiroa ; s'ils avaient été surpris dans l'atoll comme ils l'ont été à Papeete, ils « auraient peut-être été tués sur place » et cela « reste une blessure faite à la famille ». Compte tenu de la répulsion que cette idée provoque, de tels incestes entre premiers cousins doivent être assez rares. Entre deuxième cousins, je connais deux cas qui sont de la même façon soigneusement dissimulés. De toute façon des unions entre de tels parents deuxième ou troisième sang ne peuvent en aucune circonstance être tolérées.

La même famille possède le privilège d'offrir deux cas et cela lui laisse une « blessure » très forte et un opprobre réel lequel, soigneusement dissimulé dans les rapports journaliers, ressort dès qu'il est question d'une union avec l'un de ses membres. Les polynésiens de l'Ouest des Tuamotu qui ont des idées très affirmées en matière d'hérédité et de transmission des caractères acquis<sup>33</sup> décrivent cette « tendance à l'inceste » comme une sorte de tare héréditaire propre à la famille en question :

Cet inceste entre un oncle paternel réel et sa nièce, s'était produit il y a bien longtemps et a laissé le souvenir de l'un des événements les plus dramatiques jamais survenu à Rangiroa. Les coupables ont été surpris par le père de la jeune femme qui, fou de rage, a immédiate-

---

32. D'après le dictionnaire cité accompagné de notes de M. Drollet, *ri'ari'a* qui a le sens général de peur, crainte, est traduit par : « horror, detestation also disgust ; detestable, shocking, disgusting, horrifying ; to be shocked, or disgusted, to be horrified ».

33. Par exemple la tirade (reproduite à cet effet) de Punua Tetoea à propos de sa fille adoptive chinoise, p. 128.

ment tenté de tuer son frère. Ce dernier parvint tout de même à s'enfuir ; après avoir traversé la passe à la nage et être (à la surprise de tous) parvenu de l'autre côté, il rejoignit Avatoru et de là, s'embarquant sur la première goélette, quitta définitivement Rangiroa. La fille, liée nue à l'un des poteaux de la veranda fut « battue à sang » avant d'être définitivement chassée de chez elle, c'est-à-dire de l'atoll.

Compte tenu du rôle des requins en de pareilles circonstances, l'acte du frère du père traversant la passe à la nage est dans la conception polynésienne un acte de suicide<sup>34</sup>. Connaissant les passes des atolls où les requins abondent et où, plus que partout ailleurs, le risque de rencontrer les grandes espèces dangereuses du large est grand, la portée de cet acte ne fait pas l'ombre d'un doute, « et personne ne comprit comment le coupable parvint de l'autre côté ».

Un autre cas jugé répugnant a été celui d'un fils biologique qui a pris pour maîtresse une ancienne maîtresse de son père. Cet exemple particulier qui ne peut être assimilé à un cas d'inceste est tout de même très intéressant par ses implications théoriques. Il diffère des types d'unions qui vont être discutés dans un instant en ce qu'en aucun cas la maîtresse d'un père réel ou classificatoire ne peut être assimilée à une « mère ». L'exemple de Maihea Tepehu évitant de rechercher une fille que « courtise » Nari'i, d'un an son cadet chronologique mais néanmoins son père classificatoire, permet de mesurer l'inconvenance de la situation rapportée. Deux vieux interlocuteurs ont déclaré crûment en employant la même image, que « cela ne pouvait pas se faire parce qu'un père et un fils ne doivent pas avoir accès (disons) à une même femme. Il ne s'agissait pas d'une image simplement grossière mais bien de toute une théorie car, comme ils le faisaient remarquer, si de telles relations étaient suivies de naissances, les demi-frères ou sœurs utérins et par contrecoup leurs pères respectifs se trouveraient placés dans une bien étrange situation. Une troisième personne, pleine de mépris, résuma la discussion en déclarant que « les hommes n'étaient pas des *'uri* (chiens), ce qui, à ses yeux, suffisait amplement, à partir de cette différence fondamentale entre nature et culture, à légitimer toutes les règles prohibant l'inceste.

Le cas précédent très particulier amène à la question plus générale de l'extension de l'inceste aux conjoints des parents de la génération supérieure, lesquels en terme d'adresse sont appelés de la même façon « pères » ou « mères ». D'une manière générale et ceci est un trait propre à la plupart des sociétés à type d'organisation cognatique, de telles unions sont vues avec défaveur parce qu'il s'agit d'unions entre personnes appartenant à des générations différentes. Il est nécessaire de faire une distinction entre les conjoints de parents proches et ceux de parents éloignés et entre les unions qui ont ou n'ont pas produit d'enfants.

L'interdiction ne semble avoir d'effet que du vivant du parent, à sa mort son conjoint redevient un étranger. Cette idée a été répétée par un grand nombre de personnes. S'il s'agit du conjoint survivant d'un parent éloigné, l'union est admise sans difficulté. En revanche, je ne pense pas qu'il serait possible à un homme d'épouser une femme

---

34. P. 218, aussi p. 88.

qui a été l'épouse de l'un des frères de son père ou de sa mère et qu'il a appelé *mâmâ*. De telles situations ne sont aucunement théoriques et dans de nombreux cas de telles unions seraient très possibles compte tenu de l'absence de liens de sang entre les partenaires éventuels et des âges relatifs. Assez curieusement au premier abord, la réciprocité n'est pas vraie et un veuf peut épouser la fille de l'un des germains de sa femme ou même une fille d'un autre lit de celle-ci, à la condition toutefois que cette dernière n'ait pas été élevée sous son toit.

Bien que de tels remariages ne soient pas très bien considérés, ils peuvent se produire (un cas à Tiputa et un second dans le village voisin d'Avatoru). Cette asymétrie montre d'une part qu'il s'agit surtout de respect des « enfants » envers la génération des « parents » et d'autre part que la relation « fils-mère » est affectivement plus chargée que celle « père-fille ». L'appellation « mère » (et « père ») n'est toutefois plus suffisamment agissante pour interdire les relations entre les enfants d'un groupe de germains et les conjoints des cousins de ces derniers et cette distinction nous ramène à nouveau à l'importance centrale du *'ôpû ho'e*.

### 3. - L'EXTENSION DE L'INCESTE AUX PERSONNES VIVANT SOUS LE MEME TOIT ET AUX ADOPTÉS.

L'inceste peut être étendu à des personnes non apparentées par le sang, comme par exemple à des parrains ou marraines et filleuls ou filleules catholiques, aux frères et sœurs de lait ou, ce qui est théoriquement plus intéressant, aux personnes vivant sous le même toit et aux adoptés s'ils sont élevés ensemble (ce qui d'ailleurs ramène partiellement au cas précédent). L'adoption crée ses propres prohibitions.

Je ne développerai que la question de l'exogamie des maisonnées et celle des restrictions dérivant de l'adoption. Auparavant je veux toutefois signaler que l'extension des règles de l'inceste aux personnes liées par le parrainage catholique est particulièrement intéressante à plusieurs chefs. D'abord elle confirme peut-être la véritable origine de toutes les notions modernes relatives à l'inceste, lesquelles, si elles ont été introduites par les missionnaires, sont venues se substituer à l'ancienne exogamie de groupements résidentiels. En même temps elle pourrait montrer la survivance des anciennes idées relatives à cette même exogamie de localité. Enfin elle illustre ce troublant phénomène d'une double convergence à la fois structurale et culturelle de deux sociétés, la seconde, ici la société polynésienne, adoptant d'autant plus aisément certaines normes (comme par exemple les règles du droit canonique) de la première, que ces normes sont conformes à sa propre logique qui n'est elle-même que l'expression de ses principes profonds<sup>35</sup>.

L'extension des interdictions de mariage aux personnes qui, parentes ou non parentes, ont été élevées sous un même toit, permet de parler d'exogamie. En fait et contrairement aux idées reçues rela-

---

35. J'ai déjà parlé à trois reprises de cet important problème : p. 39-40 et dans ce même chapitre, p. 208-209 avec la note 15.

tives à une exogamie supposée des 'āti<sup>36</sup>, la maisonnée ou *utuafare* est actuellement la seule unité moderne réellement exogame. Cette extension des interdictions aux personnes vivant ensemble, qui souligne l'importance décisive du facteur de résidence, s'exprime par un adage : « *ho'e vahi tamā'ara'a, ho'e mereti mā'a, ho'e utuafare* » : un (seul) endroit où l'on mange, une (seule) assiette, une (seule) maisonnée », qui se dit principalement des enfants élevés ensemble depuis leur jeune âge, lesquels, même non apparentés, sont considérés comme *feti'i* et ne peuvent pas se marier entre eux. La validité de cette théorie est générale, s'appliquant tant aux enfants adoptifs et légitimes qu'aux enfants d'un autre lit de l'un ou des deux conjoints. A Rangiroa l'union entre de tels enfants élevés ensemble dans une même maisonnée serait regardée comme incestueuse. (On peut remarquer que suivant la juste remarque de M. Bohannan, il en va différemment aux Etats-Unis — et en Europe — où les divorces et les remariages successifs en arrivent à créer des espèces de familles étendues dont certains membres ne sont plus séparés par la règle de l'inceste, situation inconcevable aux Tuamotu<sup>37</sup>).

Dans le cas de la règle précédente, sa portée générale est tout de même restrictive dans la mesure où elle ne s'applique qu'aux enfants élevés dans une même maisonnée. Comme on le verra, rien ne s'opposerait à ce que les enfants adoptifs d'une même personne, adoptés à des époques différentes et n'ayant pas été élevés ensemble se marient, ni que les adoptés épousent les premiers cousins de leurs frères et sœurs adoptifs. En revanche l'adoption interdit absolument toute union ou toute relation sexuelle entre les adoptés et les frères et sœurs ou les conjoints des frères et sœurs de leurs parents adoptifs.

Un cas de ce genre entre un adolescent et la femme du frère de son père adoptif (affaire accidentelle puisque les protagonistes étaient plus ou moins ivres) a provoqué une émotion considérable et, après un pugilat général, une rupture d'abord entre les frères qui désormais « eurent honte » l'un de l'autre, ensuite entre le mari trompé et les parents adoptifs de sa femme qui avaient voulu s'interposer lorsque leur fille adoptive avait été surprise. Cette intervention eut pour effet d'occasionner une nouvelle flambée de violence et nouveaux coups de poings échangés cette fois entre le gendre et la belle-mère. A son tour, l'adolescent cause du drame fut « rossé » comme il n'est pas possible de l'être. Cette histoire s'étant sue dans tout le village, il a gardé depuis une réputation de voyou, d'ailleurs peu méritée.

Ces faits, lorsqu'ils se produisent, rompent le lien de parenté « *haerera'a feti'i* » qui est « cassé » : *ua motu te haerera'a feti'i*, expression qui mérite d'être examinée. Il semble que le lien de parenté est brisé à la fois entre les auteurs de l'inceste et leurs propres parents. « Cela », remarquait 'Aua Tupahiroa, « est d'autant plus nécessaire lorsqu'un enfant est né (de cet inceste) car les parents d'un enfant ne peuvent jamais faire partie d'un même « 'ōpū ». Il semble là qu'il s'agisse d'une fiction destinée, tout en sanctionnant les coupables, à recréer dans le même temps des conditions normales au bénéfice de l'enfant incestueux.

36. Chapitre sept.

37. P. Bohannan, *op. cit.*, p. 122, citant l'ouvrage de Jessie Bernard : **Remariage** Holt Rinehart and Wilson New York 1956.

La fiction réalise effectivement à son égard une sorte de *restitutio*, l'enfant lui-même ne souffre pas de sa situation et dans tous les cas dont j'ai entendu parler, il a été recueilli par de très proches parents.

En résumé, compte tenu des idées en matière de sang et de parenté, l'inceste qui constitue une véritable négation des conceptions les plus fondamentales ne peut être toléré. Dans les cas jugés trop graves, le coupable définitivement déshonoré, est ostracisé, perdant par la même occasion tous ses droits. C'est là une autre implication fondamentale de la notion des « liens de parenté brisés » qui le condamne à quitter la terre dont il est « originaire » au sens fort de « *ta'ata tumu* »<sup>35</sup>. Sans doute y a-t-il là l'obscur sentiment d'une correspondance directe entre l'inceste et les terres. On « mange » les terres : « *'ámu 'i ni'a te fenua* » ou simplement « *'ámu te fenua* », de la même façon que commettre l'inceste c'est « manger le sang des parents » : « *'ámu te tóto* ». Comme le remarquait un voisin soudain grave : « Tu vois, dans le « *'ópû* » (au sens vague de famille) tu peux manger les terres (*fenua*) mais tu ne peux pas manger le sang des *feti'i* ».

#### IV. - L'ÉTENDUE DE LA PARENTÈLE LA PARENTÈLE PROCHE ET ÉLOIGNÉE

J'ai dit au début du chapitre que la notion de *feti'i* au sens de parentèle recouvre toutes les autres catégories distinguées par M. Hooper, y compris les unités de descendance du type « *'áti* » qui vont être étudiées dans le prochain chapitre. Pour l'instant en reprenant les résultats déjà acquis, je m'en tiens à la discussion de l'étendue de la parentèle et, par la même occasion à la question de la parenté proche et étendue. L'étendue de la parentèle est surtout fonction de sa profondeur, puisqu'en cas de doute la parenté est établie par ce que l'on appelle le *haerera'a* ou *haere'a feti'i*, expressions que l'on peut traduire en ignorant la légère distinction qui les sépare par « itinéraire » ou cheminement de la parenté. L'opération consiste à retracer, degré par degré, les lignes qui séparent deux ou plusieurs personnes de leur ancêtre commun le plus proche, le plus « au devant »<sup>39</sup>. Établir le *haerera'a feti'i* c'est « descendre » vers cet ancêtre commun et ensuite « remonter » jusqu'à la personne avec laquelle on veut établir l'existence du lien de parenté. Cependant l'établissement du *haerera'a feti'i* est affaire de spécialiste, pour la plupart des paumotu la situation généalogique des parents est déduite de la terminologie apprise ce qui peut créer de sérieuses confusions. Plus communément, dans la plupart des cas, la parenté est déduite de l'appartenance à un même « *'áti* » ou du fait d'être réputé troisième « sang », c'est-à-dire d'avoir en commun un arrière grand-parent. Ces distinctions sont très pertinentes, car elles montrent qu'à l'intérieur de l'univers des *feti'i* il existe des sous-catégories ou, en s'exprimant autrement, que tous les *feti'i* ne sont pas sur le même plan.

---

38. Chapitre huit.

39. *Tupuna na mua*, p. 256-258.

## 1. - LA STRUCTURE ET L'ETENDUE DE LA PARENTELE.

On a pu noter dans les premiers chapitres quelques réflexions déabusées concernant les *feti'i*<sup>40</sup>. Simako Yüe a en outre déclaré d'emblée qu'il ne reconnaissait pour parents que ses *feti'i* par le *'âti* Hoara. D'autres jeunes gens ont également manifesté le peu d'intérêt qu'ils attachaient à la parentèle. En outre, comme il apparaît déjà dans ce chapitre, si, en matière matrimoniale, la parentèle associée à la notion de sang s'étend très loin, n'autorisant l'union qu'avec les « cinquièmes cousins » dans les autres domaines il en est autrement. Les seuls cousins considérés réellement comme proches parents sont les premiers et les seconds cousins inclus dans le même *'ôpû ho'e* étendu qu'*Ego*, au moment, où par rapport à ce dernier, le *'ôpû ho'e* atteint son maximum d'extension collatérale. Au-delà la parenté perd très rapidement son intensité, les troisièmes cousins *feti'i fâtâta ri'i*, *feti'i* « un peu » proches, rejettent les autres collatéraux parmi les *feti'i* définitivement *atea* : parents éloignés. Il ne tient pas au hasard non plus que, chaque fois que les *feti'i* ne font pas partie du même *'âti*, les interlocuteurs sont bien embarrassés pour expliquer la relation généalogique, recourant, on l'a dit, à des expressions vagues « des *feti'i* du côté de telle ou telle île ». En réalité les seuls *feti'i* réellement reconnus en dehors des *feti'i* par le *'âti* sont ceux qui restent dans la limite des « trois sangs ».

A Tiputa, si plusieurs personnes ont expliqué de diverses manières que les *feti'i* dans le sens de parentèle « sortaient » des *tupuna* mais « pas des *tupuna* trop éloignés dans le temps »<sup>41</sup>, la seule théorisation de la structure de la parentèle a été encore implicitement faite par Simako Yüe à une occasion où nous discutons à nouveau de sa parenté. Expliquant plus longuement que son père chinois était étranger et que son grand-père maternel était originaire de Tahiti, il en déduisait que les seuls *feti'i* auxquels il avait affaire étaient en fait ceux de sa grand-mère du *'âti* Hoara. Néanmoins ajoutait-il, s'il allait à Punaauia il ne manquerait pas d'être accueilli par les *feti'i* de son grand-père maternel et leurs descendants, précisant à ce propos que la « base » ou la « fondation » (en Tahitien : *tumu*) de la parentèle « c'étaient les parents des grands-parents, c'est-à-dire les huit *tupuna*, et que le vrai *feti'i* s'étendait jusqu'à la quatrième génération ascendante (*e maha u'i*) ». Ce n'est là qu'une opinion mais elle dégage la structure de la parentèle *feti'i* et sa division en fractions décomptées à partir de couples *tupuna*, ici des arrière-grands-parents considérés comme souches. On reconnaît immédiatement les « souches » ou *cognatic stocks* de Radcliffe-Brown lesquelles dans cet exemple correspondent exactement à des « quartiers » ou comme le rapporte M. Freeman citant Huebner aux « quatre *Stämme* » des grands-parents, — c'est-à-dire les descendants des quatre paires des arrière-grands-parents — (lesquels) étaient connus chez les Francs comme « *Vierëndeale* », et chez les Frisiens comme « *Klütte* »<sup>42</sup>.

Outre ces « quartiers », la suite de la citation montre que les mêmes populations reconnaissent les huit *Stämme* ou parentèles à huit sou-

---

40. Notamment réflexions de Tuarue Haoa et de Simako Yüe, p. 168.

41. Page précédente, note 39.

42. J. D. Freeman, 1961, art. cit., p. 205.

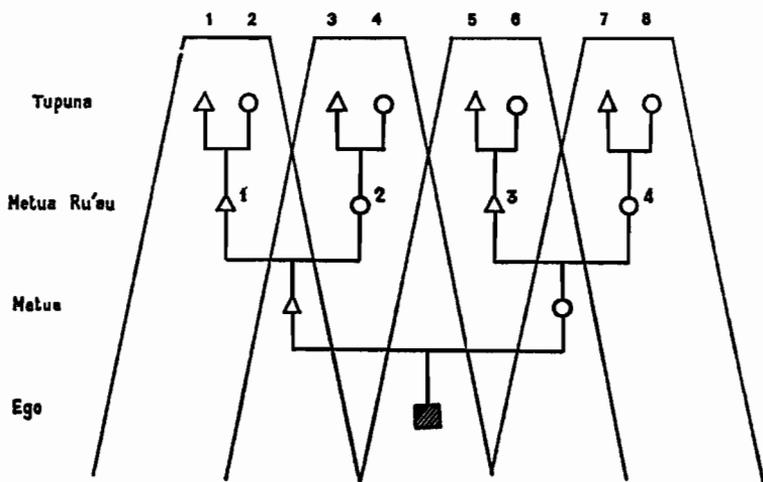


Fig. 24 — LA PARENTELE PROCHE ET LES QUARTIERS

*Melodora Flavia*

ches, issues des arrière-arrière-grands-parents. L'auteur remarque que si le quartier avait une très grande importance en matière de *wergild*, de tutelle et d'héritage, il n'est pas certain que les parentèles à huit souches n'aient jamais pu agir ensemble, solidairement et de concert ; quant aux parentèles à seize souches, elles ne sont même pas mentionnées.

A Rangiroa, l'extension est plus large, mais la parentèle la plus importante reste la parentèle à quatre souches ou « quartiers ». Il n'existe pas de termes pour désigner les quartiers, ni, à ma connaissance, d'images ou d'expressions détournées. Pourtant ces mêmes quartiers ont une importance structurale considérable et ce sont eux, qui par la notion des « trois sangs » déterminent en profondeur et en étendue la parentèle effective limitée aux descendants des grands-parents et de leurs frères et sœurs.

Il est notable que dans tous les cas où les habitants de Rangiroa prennent en considération des *feti'i* qui ne font pas partie comme eux de l'un (deux ou trois) des trois *'âti* (Marere, Fariua ou Hoara) du village, il se trouve qu'il s'agit de personnes qui sont *toru tóto* c'est-à-dire très précisément des petits-enfants d'un frère ou d'une sœur de l'un des quatre grands-parents. Au-delà, on l'a vu, tout devient vague ; selon les circonstances les troisièmes cousins sont qualifiés de *feti'i fâtáta ri'i* ou de *feti'i atea ri'i feti'i* un peu proches, ou un peu éloignés, c'est-à-dire en fait ni proches ni absolument éloignés. On vient de produire la réflexion de Simako relative à ses parents du *'âti* Hoara, les seuls « qui comptaient ». Maihea Tepehu son troisième cousin, quant à lui, n'a pas voulu discuter de ses *feti'i* de ce même *'âti* Hoara et en particulier de Simako en disant qu'il les connaissait mal, préférant parler de ceux « plus proches » des *'âti* Fariua et Marere. D'ailleurs comme nous le verrons dans le prochain chapitre à propos à l'affiliation à plusieurs *'âti*, Maihea ne se considère pas membre du *'âti* Hoara bien que généalogiquement, il puisse établir immédiatement son appartenance. Autant que j'ai pu le constater, dès que des cousins au troisième degré et au-delà n'appartiennent pas au même *'âti*, ils ne sont les uns vis-à-vis des autres que des *tae'ae feti'i*, ce qui ne signifie pas grand chose et se comportent pratiquement comme de parfaits étrangers. Dans le domaine sexuel, les liaisons ou aventures prohibées ne sont plus regardées comme incestueuses et si elles sont toujours cachées, elle ne sont pas rares. A ce propos il est à nouveau possible de constater une radicale différence d'attitude. Si pour les adolescents des deux sexes les termes de *tuahine* — ou *tu'ane feti'i* — n'ont pas grand sens, pour la génération des parents et plus encore des grands-parents il s'agit toujours de relations entre *tamari'i* ou *mo'otua* et l'application de ces qualificatifs suffit à exclure toute compréhension.

De la même façon les parents du côté de telle ou telle île dont on a parlé, ne font généralement pas partie du *'âti*. Dans tous les cas que j'ai pu contrôler généalogiquement, il s'agissait, (si ce n'étaient pas des membres de familles alliées), soit de troisièmes ou quatrièmes cousins, soit de membres des générations ascendantes, deuxième ou troisième cousins des parents ou grands-parents. Cela signifiait qu'il fallait souvent remonter jusqu'aux grands-parents des grands-parents pour retrouver la souche commune. Cela nous ramène à la question de l'éten due ou de l'envergure de la (ou des) parentèle(s). Si le schéma précédent de la figure 24 correspond à la parentèle effective dans l'univers de

NIVEAU DE  
GENERATION

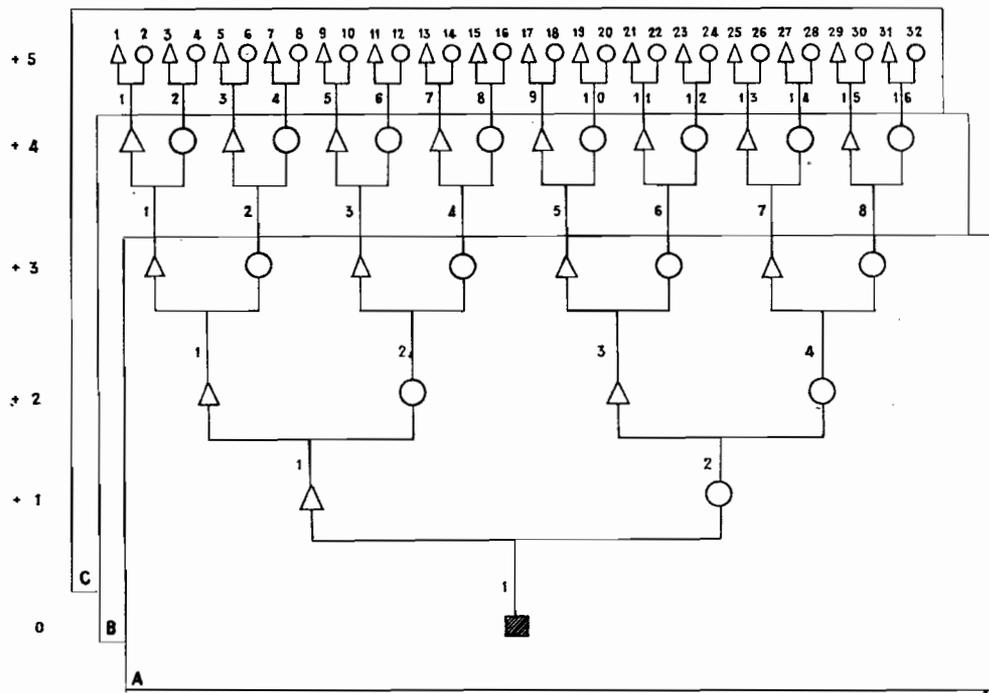


Fig. 25 LES TROIS PARENTELES

LES LIGNES COLLATERALES NE SONT PAS INDIQUEES

laquelle les *feti'i* qui se qualifient les uns les autres par des termes de parenté, ont l'obligation morale de se conduire les uns à l'égard des autres comme des parents, il existe une parentèle de « sang » plus étendue, opératoire en matière de mariage ou de relations sexuelles.

Du point de vue d'Ego situé à la base du diagramme, la parentèle *feti'i* à quatre « quartiers » délimite l'extension maxima de l'inceste. Maintenant en prenant en considération les degrés prohibés et en se plaçant toujours du point de vue du même Ego, la parentèle de « sang » est beaucoup plus étendue, comprenant non plus les quartiers ou les quatre « souches » issues des arrière-grands-parents, mais les seize souches issues des arrière-arrière-grands-parents, ce qui, étant tellement vaste, ne peut être que théorique. Actuellement dans toutes les Tuamotu de l'Ouest, les unions entre *feti'i* sont des unions entre quatrièmes cousins, c'est-à-dire qu'elles interviennent à l'extérieur de la parentèle à huit souches issues des grands-parents des grands-parents.

De par leurs conduites, les paumotu reconnaissent nettement deux types de parentèle : celle réduite aux parents proches et celle étendue aux parents éloignés et leurs hésitations envers une catégorie de parents que l'on ne considère pas proche sans pour autant pouvoir la considérer comme éloignée, permettent d'en distinguer une troisième, intermédiaire entre les deux précédentes.

Le carton A correspond exactement au diagramme de la fig. 24. La parentèle effective comprend tous les descendants des quatre souches des arrière-grands-parents. Le décompte des « sangs » partant comme on l'a dit de la génération qui suit la souche, par rapport à ce niveau de génération, Ego, ses frères et sœurs et ses premiers et seconds cousins sont des *mo'otua* ou petits-enfants. Les proches parents sont théoriquement plus nombreux que ce qu'il n'apparaît, ils comprennent dans les générations ascendantes tous les frères et sœurs des quatre grands-parents et à la génération des parents ces derniers et leurs frères et sœurs respectifs ainsi que leurs premiers cousins issus des frères et sœurs des grands-parents d'Ego. A la génération d'Ego, outre ses frères et sœurs, se trouvent d'abord deux groupes de premiers cousins patri- et matrilatéraux et quatre groupes de seconds cousins issus respectivement des germains du père du père, de la mère du père, du père de la mère et enfin de la mère de la mère. A l'intérieur de cette catégorie, les incestes ne peuvent être tolérés et en tout cas la mise en ménage est inacceptable. A Rangiroa aucun couple ne se trouve dans cette situation.

Le carton B correspond à la première extension de la parentèle effective et outre les proches parents du carton A qui ont été énumérés, intègre les parents qui, sans être considérés proches, n'en sont pas pour autant classés dans la catégorie des parents éloignés. Cette parentèle est formée par les descendants des 8 couples des 16 arrière-arrière-grands-parents (à l'exclusion de leurs germains et des descendants de ces derniers) mais le calcul des « sangs » ou des degrés part de la génération qui suit, c'est-à-dire des huit 'ōpū ho'e minimaux des arrière-arrière-grands-parents. Par rapport à ces personnes, Ego est un *hina* : arrière-petit-enfant. L'intersection des cartons A et B détermine cette catégorie de parents ni proches ni éloignés qui, envisagés au niveau de chaque génération, comprend : les frères et sœurs des huit arrière-grands-parents, les premiers cousins des grands-parents, les deuxièmes cousins des parents et enfin les troisièmes cousins d'Ego,

qui, si on les caractérisait par le « sang », seraient « quatre sangs » (*maha tóto*). Dès lors l'union est prohibée mais plus interdite, toutefois si des liaisons illicites se nouent il ne peut être question pour des troisièmes cousins d'établir un ménage.

Le carton C montre que la parentèle des parents éloignés est déterminée par les seize couples de trente-deux arrière-arrière-arrière-grands-parents. Le calcul du « sang » et des degrés part de la première génération descendante, c'est-à-dire de G + 4. Par rapport à ces ascendants, *Ego* est un *hinarere* : arrière-arrière-petit-enfant.

En procédant comme dans le cas précédent par soustraction des parents proches du carton A et des parents moins proches du carton B, les *feti'i atea* : parents éloignés s'entendent : des frères et sœurs des seize arrière-arrière-grands-parents, des premiers cousins des huit arrière-grands-parents, des seconds cousins des grands-parents et des troisièmes cousins des parents. Au niveau d'*Ego* il s'agit de quatrièmes cousins qui avec lui sont « cinq sangs » : *pae tóto*. Cette parentèle deux fois étendue n'a d'intérêt qu'en matière de prohibition de mariage ; si les unions sont stables il arrive que finalement elles soient acceptées.

Ces trois types de parentèle correspondent à ceux qui sont réellement pris en considération. Théoriquement la parentèle s'étendant plus loin jusqu'aux *hinatapu*, le cercle des parents embrasserait tous les descendants des trente-deux souches des soixante-quatre aïeux de la sixième génération ascendante, englobant au niveau d'*Ego* ses cinquièmes cousins avec lesquels il est « sixième sang » (*ono tóto*). Ceci n'est que théorique et les unions entre *hinatapu* sont aujourd'hui très largement admises.

Lorsque l'on parle de *feti'i* « par » telle ou telle île ou localité, il s'agit des *feti'i* qui se trouvent dans les cartons B et C.

## 2. - L'ETENDUE DE LA PARENTE ET LE LANGAGE DE LA PARENTE.

J'ai déjà discuté de l'emploi du qualifiant *feti'i* en montrant comment à une exception près il désignait les parents éloignés<sup>43</sup>. Cela apparaît plus nettement dans le diagramme de la figure 26 qui confirme d'une autre manière les données précédentes<sup>44</sup>.

La zone hachurée correspondant à celle de l'adjonction du qualifiant *feti'i*. Il y a lieu de rappeler la distinction entre *pápá feti'i* et *metua feti'i*, le premier étant le seul proche parent désigné au moyen de ce vocable. A la génération supérieure le terme *pápá* indicatif de la proche parenté n'est utilisé en terme de référence que pour les frères du grand-père en ligne directe ; au-delà ses premiers cousins sont désignés comme *metua*. Plus haut tous les ascendants en ligne directe ou collatéraux sont des *tupuna*. En fait dans les conversations particulières, les *tupuna* dont il est question sont la plupart du temps des *tupuna* en ligne directe. C'est à ce point que les doubles lignes prennent leurs significations et compte tenu de la durée de la vie humaine et de la distinction entre proches parents et parents éloignés, elles

---

43. Chapitre précédent, p. 193-194.

44. Ce diagramme à une seule branche est imité de celui de M. Hanson, *op. cit.*, 1966, p. 127. Je n'ai employé les termes de parenté qu'au masculin.

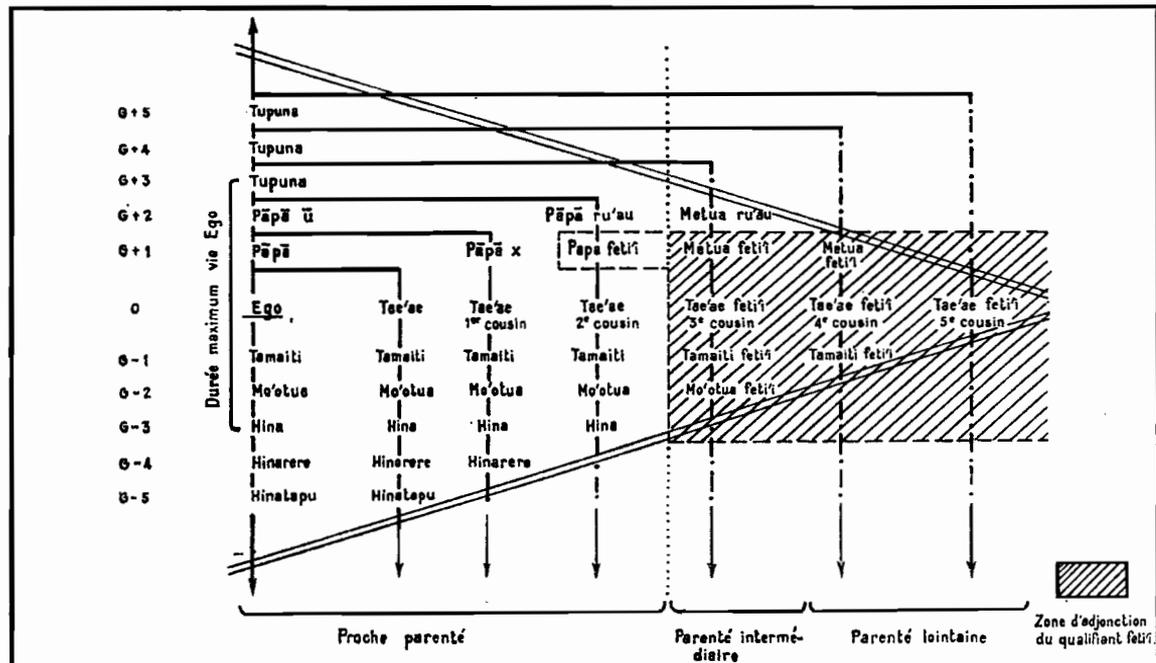


Fig.26 - L'UNIVERS DES FETI'I ET LE LANGAGE DE LA PARENTE

correspondent assez bien à la connaissance effective que les informateurs ont de leur parentèle. Si (évidemment à l'exclusion des générations descendantes non encore nées) les paumotu connaissent assez bien leurs proches parents, leur connaissance ou reconnaissance de la parenté au-delà, est effectivement réduite à la zone délimitée par l'intersection des doubles traits et de la ligne en tirets qui sépare la « parenté proche » de la « parenté intermédiaire ». Cela reflète une réalité qui se dégage des meilleurs tests de mémoire. Au-delà de cette zone il est rare que l'identification des parents soit précise. S'ils habitent le village, ils sont rangés classificatoirement suivant leur âge chronologique et s'ils vivent ailleurs ils ne sont connus que comme *feti'i* « du côté » de telle ou telle île ou localité. Pour les situer généalogiquement, il serait nécessaire de retracer « le cheminement de la parenté » dont il a été question plusieurs fois, tâche ardue que la plupart des gens abandonnent avec la phrase stéréotypée : « *aite papû maita'i te purumu no ratou haerera'a feti'i* » : je ne suis pas bien certain de l'itinéraire de leur cheminement de parenté... « *no tele pae 'i raro* » : « ils sont de là-bas de l'Ouest ».

En ce qui concerne les conjoints et en dehors des conjoints, les parents habitant le village ou l'atoll, les paumotu ne connaissent guère que ceux de leurs proches parents. Compte tenu de la manière dont la parenté est « apprise »<sup>45</sup> les paumotu ne connaissent réellement bien que leurs très proches parents, c'est-à-dire les *'ôpû metua tâne* ou *vahine* : famille des père ou mère qui comprend leurs père et mère respectifs, frères et sœurs et leurs descendants en particulier les premiers cousins. Les proches parents sont bien connus s'ils habitent le village, dans le cas contraire, cela n'est pas toujours vrai. Au-delà la connaissance est encore beaucoup plus vague et comme on l'a dit, seule est retenue l'idée de *feti'i*. Ces développements étant abstraits il est utile de donner quelques exemples de cette mémoire généalogique des informateurs.

### 3. - LA MEMOIRE GENEALOGIQUE ET LA RECONNAISSANCE DES PARENTS.

Ces questions sont indépendantes l'une de l'autre. M. Titiev remarque que l'étendue des connaissances généalogiques ne constitue qu'un test de la mémoire des informateurs et non pas un « test »<sup>46</sup> de « sang ». M. Schneider, comme d'autres auteurs traitant des sociétés à principe d'organisation indifférenciée, fait allusion dans plusieurs articles à ce processus d'oubli ou d'effacement graduel<sup>47</sup>. A son tour parlant de l'envergure de la parentèle chez les Iban de Bornéo, M. Freeman, après avoir estimé que la reconnaissance de cent à deux cents parents est commune, observe que la reconnaissance qui varie de personne à personne en fonction des facteurs tels que l'âge, la mémoire et le do-

45. P. 189-190.

46. M. Titiev, 1943, art. cit., p. 513 : « a genealogy is a test of an informant's memory and not a test of blood ».

47. D. M. Schneider, 1965, art. cit., p. 289-290, notions de « fuzziness » or « fade out ».

micile est également sélective<sup>48</sup>. Dans le même développement l'auteur parle de ce qu'il appelle « l'amnésie structurale » faisant allusion par là aux oublis des relations qui pourtant pourraient être socialement utiles. Ces différentes considérations ont déjà été illustrées pour la plupart, dans les développements relatifs à l'usage ou — ce qui est encore plus pertinent — au non usage de la terminologie formelle de la parenté<sup>49</sup>. Il est apparu que la parenté est largement fonction des appréciations personnelles, lesquelles, si elles varient avec des facteurs comme l'âge, la mémoire ou la résidence, varient aussi en fonction des catégories socio-culturelles telles qu'elles ont été rapidement survolées dans la dernière partie du premier chapitre<sup>50</sup>.

Je vais essayer très brièvement de donner quelques idées sur cet ensemble de questions distinctes en soulignant fortement qu'un tel sujet justifierait une étude particulière à laquelle je ne puis procéder ici.

J'ai déjà signalé que les *feti'i* les mieux connus étaient les *feti'i* par le *'âti* que l'on appelle simplement *feti'i 'âti*. Du fait de la dispersion géographique des polynésiens, toute personne ne connaît à vrai dire qu'une fraction des membres de son *'âti*, celle représentée par les co-résidents ou leurs parents très proches pratiquement au premier degré. S'il s'agit de simples *feti'i*, « l'effacement » est encore plus rapide et à maintes reprises il m'a été possible de constater que les intéressés tendaient à oublier les *feti'i* originaires d'autres atolls ou même originaires du village voisin d'Avatoru, comme Ruben Tepehu qui parle d'une femme du village : « c'est une *feti'i* du côté d'Avatoru (*feti'i no te pae Avatoru*), je l'appelle *tuahine* pour cela ». A ce moment il est notable de signaler que les intéressés ne font pas l'effort de retracer le lien de parenté. Il en est de même pour tout parent au-delà du « troisième sang » : non seulement aucune tentative n'est faite pour retracer le lien de parenté ou même pour essayer de connaître les positions dans les générations, mais encore l'appellation de parenté est uniquement fonction des âges relatifs. La question et la réponse suivantes stéréotypées s'entendent très fréquemment : « *Eaha no 'oe tera ta'ata ? A'ita vau 'i 'ite, e feti'i na'u ona* : Qui est cette personne pour toi ? Je ne sais pas, c'est un de mes *feti'i* ».

Assez souvent interrogés après une discussion énumérant des parents sur le point de savoir s'ils ont d'autres *feti'i* dans le village, les informateurs donnent le nom d'une personne avec laquelle ils déclarent presque invariablement être « troisième sang », c'est-à-dire cousins au deuxième degré, ayant en commun un arrière-grand-parent. Ainsi Piritua To'omaru déclare être *toru tóto* avec Na'ehu Pioi, femme de Tehina Tahito Tera'i et Puaiti Tereroa, un isolé originaire de 'Ana'a, prétend pareillement être troisième *tóto* avec le sous-chef 'Aua Tupahiroa. Ce dernier, quant à lui, ne sait pas exactement, car il est peu au fait de sa parenté de 'Ana'a. La relation se ferait au travers du père de

---

48. J. D. Freeman, 1961, art. cit. : ensemble des développements relatifs au « Range of the Kindred », p. 207-208. Les variations dépendant de facteurs tels que l'âge, la mémoire, le domicile ou encore la « sélection » renvoient directement aux considérations de R. Piddington citées dans la note 3 du début du chapitre précédent (p. 167-168 note 3).

49. Ensemble du sous-chapitre II du chapitre cinq relatif au « langage de la parenté et notamment de l'usage de la terminologie formelle ».

50. « Ta'ata Mao'hi », « demis », « sanito ».

Puaiti et du sien qui devaient être premiers cousins. Toujours dans la limite des « trois sangs », la jeune femme de To'eto'e Tevaria considère Tahatera Taimana comme une « grand-mère », en profitant pour se rattacher au 'āti Fariua dont elle avait ignoré jusqu'au nom aussi longtemps qu'elle avait vécu à Tahiti.

L'opinion générale confirme les études de cas et indique que les parents que l'on connaît le mieux sont ceux de la génération des parents, cousins compris, que l'on rattache aux grands-parents ainsi que les enfants de ces personnes, c'est-à-dire les cousins de premier et de second degré de sa propre génération, ce qui nous ramène à nouveau aux cousins de « deux » et de « trois » sangs. Au-delà ce sont des descendants de *tupuna* d'autant plus aisément oubliés qu'ils ne sont pas originaires de l'atoll.

Pour les générations descendantes, la perte de mémoire est plus rapide. On connaît ses propres enfants sans toujours être sûr des petits-enfants directs dont les parents vivent ailleurs. Les enfants des *siblings* sont connus mais leurs petits-enfants beaucoup moins bien, et les descendants des cousins au premier et second degré sont très aisément oubliés à l'exception de ceux habitant le village.

M'étant livré systématiquement à ces sortes de tests, il est utile de reproduire quelques exemples :

*Cas de Philo Voirin* : Cette jeune femme infirmière de Tiputa, elle-même originaire du village par sa grand-mère maternelle, a pu citer quatre cent dix sept personnes comprenant les *feti'i* et leurs conjoints et donner des détails sur chacune d'entre elles : noms, lieu présumé de naissance, résidence, âge approximatif, activités, etc... Le tableau s'établit de la manière suivante :

Génération	Parents paternels			Parents maternels		
	feti'i	conjoints	total	feti'i	conjoints	total
G + 4	—	—	—	1	—	—
G + 3	—	—	—	5	—	—
G + 2	3	—	3	13	8	21
G + 1	13	11	24	43	36	79
G 0	32	12	44	86	28	114
G - 1	22	—	22	62	—	62
G - 2	—	—	—	—	—	—
Total	70	23	93	210	72	282

Total des personnes cités : 417.

Peu de temps avant ce « test », Philo soutenait que « pour les polynésiens, les cousins importants c'étaient les premiers et les deuxièmes cousins, ce qui déjà fait beaucoup de monde ». Cette affirmation, quant à la mémoire généalogique relative aux collatéraux, est vérifiée par les données du tableau qui décomposées plus avant donnent :

	Paternels			maternels			total		
	feti'i	conj.	total	feti'i	conj.	total	feti'i	conj.	total
Premiers cousins	31	12	43	8	3	11	39	15	54
Deuxièmes cousins		néant		75	26	101	75	26	101
Troisièmes cousins		néant		2	—	2	2	—	2

L'absence des deuxièmes et troisièmes cousins paternels tient à ce que le grand-père paternel est un français et que les cousins doivent se trouver en Europe. Ce cas n'est pas extrême et dans le village huit personnes ont pu citer jusqu'à cinq cents parents et alliés en fournissant sur chacun quelques détails substantiels (Tuarue Haoa, Ruben et Punua Tepehu, Tihiva Autai, *Mâmâ* Teipo, Perenate Tehei et parmi les jeunes, Simako Yüe et Tâne Tepehu).

*Cas de He'enui Paiea* : Evangéliste sanito, He'enui Paiea, bien que culturellement polynésien, attache peu d'importance aux traditions locales. Sa conception de la parenté est influencée par ses conceptions religieuses qui ne lui font considérer que les parents « proches » et il n'a pu citer que cent personnes :

	feti'i	conjointes	total
(a) frères et sœurs .....	12	7	19
(b) descendants de (a) et d'Ego ....	16	—	16
(c) « paternels » .....	40	17	57
(d) « maternels » .....	6	2	8

L'effectif déclaré des parentèles sanito est en règle générale nettement moins important que celles des catholiques, pourtant là encore cela varie avec les âges (et aussi avec le degré d'intériorisation croissante des convictions religieuses, ce qui est une autre question) : Tuarue Haoa et Tihiva Autai qui viennent d'être cités sont des sanitos. Tehina Tetoea, un autre vieillard sanito, situe aisément quatre cents parents et alliés mais là encore il est difficile de tirer des indications du fait que ces trois personnes sont considérées comme des spécialistes du *'ohipa feti'i*.

Les deux cas suivants de Daniel Marere et de 'Aua Tupahiroa sont différents. Il leur a été demandé d'énumérer les noms des parents qu'ils jugeaient « importants » en entendant par là les parents auxquels ils pouvaient avoir affaire.

*Cas de Daniel Marere* : Alors que Daniel Marere est capable de se souvenir précisément de plus de deux cent cinquante parents et de donner des détails sur chacun d'eux, il n'en cite que soixante dix-sept, c'est-à-dire moins d'un tiers répartis de la manière suivante : douze frères et sœurs, huit conjoints de ces derniers, cinq paternels, vingt maternels (il faut signaler que c'est la famille maternelle qui est originaire de l'atoll) et pour les générations descendantes : vingt-trois « enfants », petits-enfants ou arrière-petits-enfants et seulement huit conjoints.

Le choix est très nettement influencé ici par les conceptions et la culture « demie » qui favorise l'idée d'une famille construite sur le modèle européen des milieux bourgeois de la deuxième moitié du siècle dernier, avec une forte accentuation patriarcale, c'est-à-dire à l'opposé des conceptions polynésiennes. Le décompte se réduit en fait à la famille d'orientation de Daniel Marere et aux descendants qui atteignent déjà la troisième génération (*hina*). Les maternels sont les descendants de la sœur de la mère représentés au village par deux maisons.

*Cas de 'Aua Tupahiroa* : 'Aua Tupahiroa, sous-chef de Tiputa, puis « Chef » de Rangiroa est resté culturellement un pur paumotu. Son appréciation des parents auxquels il peut avoir affaire et qu'il juge importants est également beaucoup plus restreinte, n'excédant pas quarante personnes sur un groupe reconnu de l'ordre de cent cinquante. Sur ce chiffre vingt-sept habitent l'atoll ; pour le reste il s'agit de *feti'i* habitant d'autres atolls des Tuamotu qu'il visitait encore régulièrement et il y a quelques années alors qu'il était capitaine de goélette.

Il est inutile de multiplier les exemples, en dehors des accentuations « patrilineaires » des milieux demis (d'autant plus singulière dans le cas de Daniel Marere qui n'est originaire de Rangiroa que par sa famille maternelle), la parenté est reconnue indistinctement bilatéralement.

#### 4. - LES « AFFINITES SELECTIVES ».

Un dernier exemple montre nettement que la consanguinité n'est pas le seul facteur pris en considération et que dans l'appréciation des degrés de parenté des facteurs personnels ou sociologiques, voire des préjugés culturels ou sociaux prennent souvent le pas sur la simple arithmétique généalogique dont les habitants des Tuamotu s'embarrassent au fond assez peu dès qu'il n'est plus question d'inceste ou d'interdits sexuels ou matrimoniaux. Ce dernier cas, en même temps qu'il illustre les complexités des situations réelles, constitue une sorte d'exercice d'application et fait ressortir deux cas de décalages de génération dues à des unions précoces et tardives.

A et D appartiennent au *'âti* Hoara, B et C au *'âti* Fariua. L'appartenance à ces *'âti* revêt beaucoup plus de sens pour les premiers que pour les seconds. Sur le plan des catégories socio-culturelles, A et D

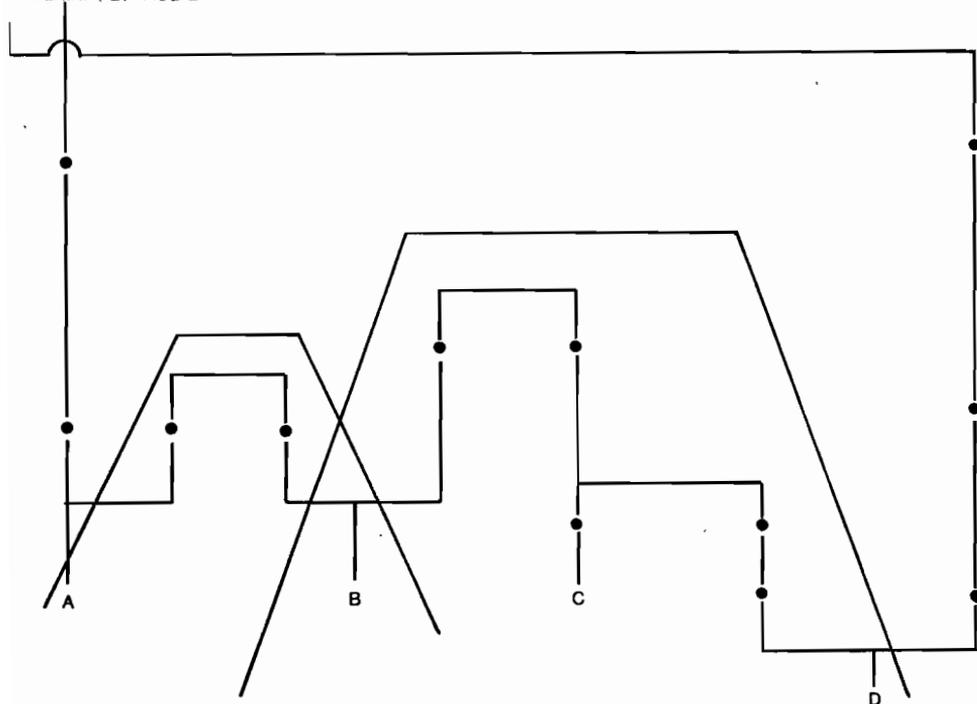


Figure 27

sont *ma'ohi* et catholiques, B est un farouche sanito et C une demie, catholique du genre de ceux que G. Le Bras classerait parmi les « conformistes saisonniers ».

Alors que je travaillais avec B sur un diagramme de parenté, celui-ci me fit observer que A était un proche parent, puis, s'apercevant de ce lapsus il s'embrouilla dans une série d'explications qui se résumaient à dire qu'« au fond, ils n'étaient pas aussi proches parents que l'on pourrait le croire parce qu'ils n'appartenaient pas au même *'âti* ». En réalité au-delà de cette casuistique, la vérité était que B méprisait un peu A et en tout cas, cette fois sur le terrain religieux, n'appréciait en rien son style de vie. A, pour sa part, reconnaissait bien volontiers et avec une complète indifférence que « lui et B » étaient effectivement de très proches parents. Si B est aussi réticent à l'égard de A, il reconnaît en revanche immédiatement sa proche parenté avec C, la femme de ce dernier par le *'âti* Fariua, recourant à nouveau au faux argument du *'âti* alors que le critère de reconnaissance est social et, qu'en dépit du « mauvais mariage » de C celle-ci reste « demie ». C, quant à elle, estime que B et D sont de proches parents. Cela n'est pas par contre l'avis de D, laquelle, si elle estime être une proche parente de A par le *'âti* Hoara, estime avec autant de conviction et en flagrante contradiction avec les données généalogiques (qu'elle connaît parfaitement) n'être avec C que dans une relation très distante. La distance dans ce cas s'appréciant en termes psychologiques et sociaux car — elle l'avouera plus tard — C est une « demie » prétentieuse qui « abuse » de son malheureux mari pour lequel elle ressent une très vive sympathie.

## V. - LES FETI'I COMME PARENTS ÉLOIGNÉS

Pour résumer les deux chapitres, la notion de *feti'i* qui avec le principe indifférencié de la structure sociale a servi de point de départ, a été étudiée en relation avec la parentèle et les fractions de parentèle. Les groupements d'activité organisés sur cette base gagneraient à être examinés pour eux-mêmes en fonction des tâches à accomplir sans être obligatoirement reliés au concept général. D'ailleurs, faisant une grande place à l'alliance et aux relations entre alliés, ils trouveraient davantage leur place dans un travail consacré aux maisonnées et aux complémentarités entre maisonnées. De même, les catégories ou groupements de descendance et l'unité fondamentale qui est le 'ôpû ho'e dont nous avons été obligés de parler déjà maintes fois vont être traités dans le chapitre suivant.

Aussi important que soit le principe de résidence qui permet de diversifier les *feti'i* en *feti'i* de première ou de deuxième catégorie, la notion fondée, comme le signalait M. Hooper, sur une idéologie du « sang », est d'abord biologique. Sur un autre plan elle correspond à une catégorie et constitue (sans discuter ici l'emploi du terme « groupe ») ce que M. Murdock appelle « un *circumscriptive kin group* »<sup>51</sup>. L'étendue ou l'envergure de cette catégorie, fonction avant tout de la mémoire généalogique des intéressés, varie aussi largement avec les appréciations personnelles, déterminées elles-mêmes par tout un ensemble de facteurs où des données objectives se combinent avec des considérations purement sociales ou personnelles.

En ce qui concerne l'emploi du terme, il apparaît que les gens parlent de *feti'i* par commodité ou lorsqu'ils ne peuvent pas qualifier plus précisément le parent. Pour désigner les proches parents de la même génération ou des deux générations descendantes les prénoms sont largement utilisés à moins que, pour plus de précision, il soit question de « sang ». Pour les générations ascendantes, les termes de parenté ou les expressions de *feti'i 'âti*, *feti'i 'ôpû* (parent par le 'âti, par le 'ôpû) ou encore de 'ôpû *feti'i* sont entendus fréquemment. Cela signifie que par rapport à ces sous-catégories, la large catégorie des *feti'i* n'est rien d'autre qu'une catégorie résiduelle. Par opposition aux *feti'i* « qualifiés », les « simples » *feti'i* « aussi nombreux que les vagues de la mer » comme disait Tuarue Haoa, sont intermédiaires entre les « vrais » parents et les étrangers. Au fond, aussi paradoxale que puisse paraître cette assertion, ces *feti'i* dont il est sans cesse question, ne sont rien d'autre que des parents éloignés.

---

51. G. P. Murdock, *op. cit.*, 1960, p. 5 : « non corporate groups which never functions as units, even on sporadic occasions, but merely serve to define the limits of certain rights and duties of their members... Common membership serves only to set limits to the obligation of exogamy and to the right to receive food and overnight hospitality when away from home ».



## CHAPITRE SEPT

### LES CATÉGORIES ET GROUPEMENTS NOMMÉS :

#### 'ATI, 'OPU, 'OPU HO'E ET 'OPU FETI'

Le chapitre est consacré aux notions de *'âti*, *'ôpû*, *'ôpû ho'e* et *'ôpû feti'i*, c'est-à-dire aux catégories et groupements nommés de l'organisation sociale, ce qui ne signifie aucunement pour autant que leurs « usagers » soient d'accord sur le contenu de ces termes et à plus forte raison sur les principes structuraux sur lesquels ils reposent. A cet égard le *'âti* et ses branches généalogiques *'ôpû* s'opposent assez nettement aux notions de *'ôpû* (sans référence au *'âti*), de *'ôpû ho'e* et de *'ôpû feti'i* lesquelles sont avant tout des notions opératoires qui ne prennent un sens que dans la mesure où elles sont « mises en acte », par exemple en matière de terre. C'est la raison pour laquelle après avoir étudié certains aspects des *'âti* (à l'exclusion de leur aspect résidentiel étudié dans le prochain chapitre) et de leurs branches généalogiques, je me contenterai d'analyser les notions de *'ôpû*, de *'ôpû ho'e* et de *'ôpû feti'i* en montrant de quelle manière elles reposent directement sur le principe structural des « sangs » que nous avons vus à l'œuvre dans la détermination des parentèles. Pour la partie traitant de leur « dynamisme » ou de leur fonctionnement je renvoie au chapitre dix, consacré à la tenure foncière.

### I. - LES 'ATI : POSITION DE LA QUESTION

Tout au long des premiers chapitres, il a été question des *'âti* auxquels correspondent les diagrammes de référence présentés. Disparus dans presque toute la Polynésie Orientale où le mot n'apparaît plus guère que dans la toponymie, ils sont encore vivants dans l'archipel des Tuamotu et aux Gambiers. A Tiputa, chaque fois que des élections sont annoncées ou que, pour une raison ou une autre, il est nécessaire de désigner des représentants de la population, les organisateurs s'efforcent de représenter équitablement les trois *'âti*. Il est connu aux Tuamotu que, lors des élections politiques, les gens « votent dans le *'âti* » ou, si cela n'est pas possible, pour un candidat rattaché à l'un des *'âti* de l'île dont ils sont originaires. A Rangiroa, les oppositions politiques sont assez fortes et jouent actuellement au ni-

veau des 'ôpû et non plus des 'âti. Dans tous les cas que j'ai pu observer, les antagonismes suivent exactement la coupure catholiques/sanitos, les seconds votant avec les rares protestants contre les premiers. Ces antagonismes politiques sont fréquemment doublés d'antagonismes fonciers. De ce point de vue, le 'âti a cessé, du moins à Rangiroa, d'être absolument homogène ; ce sont les 'ôpû, branches généalogiques des 'âti, qui constituent les unités réelles.

Le mot 'âti évoque immédiatement par lui-même l'idée de descendance (dans la conception polynésienne on devrait dire « ascendance ») et, selon quelques informateurs, est l'équivalent exact du mot *hûa'ai* qui désigne l'ensemble des descendants d'une même personne. Pourtant, en dépit de cette explication, les deux termes ne sont jamais employés l'un pour l'autre. *Hûa'ai* n'est entendu que dans des discussions relatives aux successions et héritages, les *hûa'ai* étant les ayants droit d'une personne décédée depuis deux, trois ou quatre générations. Le mot 'âti désigne de la même façon tous les descendants d'un ancêtre, à condition qu'il s'agisse effectivement de 'âti reconnus c'est-à-dire historiquement attestés. Hors de cet usage, le terme n'est utilisé que par dérision, et parlant d'une famille très nombreuse, on pourra parler de 'âti X (X étant le nom du père ou de la mère) comme on emploierait en français le mot « tribu ». Lorsque l'on parle de « descendants » le terme 'ôpû peut être employé à peu près de la même manière, avec une différence qui s'avère essentielle : alors que l'on dit 'âti X, on entend plus souvent 'ôpû a X, la préposition « a » qui implique une relation étroite, une appartenance, a, dans ce contexte, le sens précis de « procréé par, issu, né ou descendant de » et insiste sur le lien direct qui rattache une ou plusieurs personnes à un ancêtre donné. En revanche, lorsqu'il est question de 'âti, la préposition « a » est toujours omise ; l'accent n'est plus mis sur la relation de descendance directe mais sur le groupement ou la catégorie de descendance que ces personnes forment *par le fait* qu'elles descendent d'un même ancêtre. On vient de dire que le mot 'âti se réfère aux 'âti historiques et c'est là une autre différence avec l'emploi du mot 'ôpû ; les 'ôpû sont innombrables, n'importe quelle personne ayant des descendants en ligne directe peut se trouver à la tête d'un 'ôpû. En revanche parmi les milliers d'ancêtres originaires de Rangiroa étagés sur quelques vingt-cinq générations, cinquante peut-être ont, au cours du temps, donné leur nom à des 'âti. Les ancêtres éponymes des trois 'âti de Tiputa ont vécu il y a plus de vingt-cinq générations, et ce que l'on sait d'eux se réduit à peu de choses ; néanmoins leur nom est devenu une étiquette suffisante pour qualifier les membres du 'âti. Etre 'âti X (on ne dit pas « membre du 'âti » comme l'on peut être « membre » — *mero* — d'une paroisse) est dans la conception paumotu mieux qu'un véritable statut civil : une sorte de caractéristique intrinsèque. Les idées polynésiennes relatives à l'hérédité font que tous les membres d'un même 'âti sont réputés partager certains traits physiques et psychologiques communs qui se manifestent « positivement » par des aptitudes ou des qualités particulières ou « négativement » par des imperfections, travers ou défauts lesquels peuvent être impitoyablement relevés et ridiculisés dans le *to'â*<sup>1</sup>, sortes de sobriquets infa-

---

1. *To'â* (â long) est différent de *to'a* qui signifie : « sud ».

mants par lesquels les personnes qui ne font pas partie du 'âti peuvent se moquer de ses membres. Ce simple point rejoint les idées de M. Merton en matière de catégories et de groupes de référence et son opposition entre ce qu'il appelle « groupe d'appartenance » (*in-group*) et « groupe de non-appartenance » (*out-group*) avec tout ce qu'elles impliquent<sup>2</sup>.

Ce que l'on pourrait appeler la conscience d'un 'âti apparaît dans la suite des propos, déjà reproduits, de Daniel Marere discutant de la distribution des 'âti modernes en « quartiers » nettement localisés dans le village<sup>3</sup> :

« ... Il y a des gens du 'âti Marere qui habitent « chez » d'autres 'âti mais si l'on parle du 'âti Marere ils se lèvent et disent : « je suis 'âti Marere. »

Après les développements des chapitres deux, trois ou quatre, il semblerait logique d'aborder l'étude des 'âti sous cet aspect résidentiel. En fait je vais procéder autrement, et réservant cette question pour le prochain chapitre consacré à la résidence, je vais essayer en me privant volontairement de ce repère évident, de montrer à partir d'indices beaucoup moins immédiats, comment, en dépit de l'idée moderne selon laquelle on peut appartenir à autant de 'âti que l'on compte d'ascendants directs faisant partie de 'âti différents, le vieux principe d'affiliation exclusive à un seul 'âti continue à être très fort, au point de restreindre considérablement la portée de cette théorie. Cette démarche qui, sous la confusion des explications particulières, permet de retrouver les traits fondamentaux d'une institution ancienne très différente de l'institution actuelle désignée par le même nom, illustre les affirmations du premier chapitre relatives à l'influence des idéologies du passé qui, bien que liées à des conditions disparues, n'en continuent pas moins à peser sur les conduites et pratiques sociales actuelles<sup>4</sup>.

## II. - LES 'ATI MODERNES ET LES 'ATI ANCIENS

Les idées relatives aux 'âti ne sont pas toujours particulièrement cohérentes, et l'une des principales causes de la confusion actuelle tient à ce que les 'âti modernes sont très différents des 'âti anciens sans que personne ne sache exactement en quoi consistent les différences. Les gens qui ont quelques idées à l'endroit des 'âti modernes et qui, comme Simako Yüe, connaissent le français, traduisent le terme par « grande famille » ; Daniel Marere ajoute que « c'est la parenté depuis les sources, les vieux temps » ; quant à Tihiva Autai et Tuarue Haa, ils expliquent que c'est la parenté « depuis les ancê-

---

2. Robert K. Merton 1965, chapitres VII et VIII, p. 202, 294.

3. Suite de la citation reproduite à la p. 61.

4. Chapitre premier, p. 23. Il serait possible de se demander si les 'âti anciens et les 'âti modernes constituent deux états d'une même institution liés à des conditions historiques très différentes ou bien plutôt, deux institutions entièrement distinctes n'ayant en commun que le nom qui les désigne. L'inclinerai vers la seconde hypothèse mais ne peux traiter ici de cette question.

tres » (*mai te hui tupuna*), il faut entendre par là la parenté qui se développe sans interruption depuis les temps les plus éloignés. Il serait possible de s'attarder davantage sur ces définitions et de discuter de l'emploi du mot français « source » par Daniel Marere qui, traduisant le polynésien « *tumu* », signifie tout à la fois source, cause fondamentale, origine, et retrouve la notion qui va être discutée de *ta'ata* ou *fea tumu* opposé à *ratere*<sup>5</sup>. Le '*âti*' c'est la grande famille souche, depuis toujours originaire de l'île dont on est soi-même originaire, non pas particulièrement par les hasards de la naissance mais par l'affiliation au '*âti*'. Je me borne à rappeler les quatre idées les plus communément admises :

— Les '*âti*' diffèrent radicalement entre eux, chaque '*âti*' constitue une unité qui s'oppose aux autres '*âti*'.

— Toute personne peut appartenir à plusieurs '*âti*', c'est-à-dire que l'affiliation n'est pas exclusive.

— Il existe une relation entre terre (s) et '*âti*', soit que les '*âti*' sont associés à certaines terres, soit — en sens inverse — que certaines terres sont associées à certains '*âti*'.

— On ne peut se marier dans les '*âti*', c'est-à-dire que les '*âti*' sont exogames.

Si ces propositions qui reflètent les idées admises se référaient à une même notion, elles devraient former un système cohérent (en admettant que la notion de '*âti*' soit elle-même cohérente). En réalité, certaines sont en contradiction flagrante, ce qui, en admettant l'hypothèse de la cohérence de la notion de '*âti*', peut signifier qu'elles se rapportent à deux moments distincts d'une institution qui, au cours du temps, s'est largement transformée au point que sa forme actuelle n'a presque plus de rapport avec ce qu'elle était dans le passé.

La discussion est plus claire en adoptant le vocabulaire de M. Gurvitch des groupements particuliers<sup>6</sup>. Commentant les propositions, on peut dire que les '*âti*' sont sentis comme des groupements ou catégories — je discuterai plus loin de ces termes — particuliers, de la même espèce, incompatibles entre eux. Ces termes signifient que les différents '*âti*' sont unitaires et autonomes c'est-à-dire indépendants les uns des autres, situés sur un même plan et non pas à l'intérieur d'une structure plus vaste les ordonnant hiérarchiquement ou de toute autre manière en les faisant par exemple se contenir les uns les autres. En dépit du principe de recrutement cognatique, les '*âti*' nettement démarqués, ne se « recourent » pas (*overlap*). Ceci est confirmé par les vues des informateurs qui décrivent les '*âti*' comme des réalités très proches des lignages unilinéaires, caractérisés par un nom, une histoire, des ancêtres connus, et aussi, malgré le christianisme, par ces curieux protecteurs surnaturels *tâpa'o* qui, de temps en temps, lorsque des circonstances graves l'exigent, sortent tout droit des temps païens pour se manifester aux membres du '*âti*'. Cette théorie de la spécificité du '*âti*' paraît en outre justifier la règle d'exogamie : les membres du '*âti*', les *feti'i 'âti*', sont tellement semblables qu'ils ne peuvent se marier,

---

5. Plus loin, chapitre huit.

6. G. Gurvitch 1958 : groupements particuliers et classes sociales, p. 185 à 197.

car de telles unions seraient une manière d'inceste. Malheureusement, outre que cette idée d'exogamie des 'âti, largement reçue est fautive, le fait que toute personne peut être affiliée à plusieurs 'âti, vient détruire la cohérence supposée.

Il est en effet pour le moins étrange que les membres de groupements, incompatibles entre eux, puissent simultanément appartenir à un groupement donné et à un (ou plusieurs) de ses homologues antagonistes. Pour reprendre les exemples de M. Gurvitch, cela est un peu comme faire partie simultanément (et légalement) de deux familles ménages ou de deux Eglises<sup>7</sup>. J'ai déjà signalé la relation entre terres et 'âti. En s'en tenant à la conception polynésienne qui postule simplement l'existence d'un lien, il ressort que les terres comme les personnes peuvent être affiliées à des 'âti avec toutefois cette importante différence que l'affiliation, exclusive pour les terres, ne l'est pas pour les personnes. Ces contradictions ne gênent pas les informateurs qui se réfèrent tantôt aux 'âti modernes et tantôt aux 'âti anciens, à moins — ce qui est le plus courant — qu'ils ne se réfèrent ni à l'un ni à l'autre, confondant les deux dans un composé hybride et jugent de la réalité moderne en se rapportant inconsciemment à des normes correspondant à une réalité disparue.

## 1. - LES 'ATI ANCIENS<sup>8</sup>

On a dit que les Polynésiens connaissant le français, s'efforcent de définir le 'âti moderne en parlant de « grandes familles ». En contraste, lorsqu'ils se réfèrent aux 'âti du passé ils emploient le mot « tribu ». Les Missionnaires ont traduit effectivement tribu par 'âti et ce terme se trouve sans cesse dans les Bibles tahitiennes. Toutefois, les habitants de Rangiroa, en particulier la population dominante des catholiques peu au fait des textes religieux, emploient le mot dans le sens facile, un peu péjoratif qu'il revêt dans le vocabulaire courant, et tribu appelle immédiatement toute l'imagerie des temps « païens » et « obscurantistes » (*efene e po'iri*) avec sa cohorte de chefs à couronnes de plumes écarlates, de guerriers cannibales, de « totems » animaux et de rites barbares. Éléments défigurés certes, mais qui n'en supposent pas moins l'existence d'une organisation, quelque « primitive » qu'elle puisse paraître aujourd'hui aux yeux des polynésiens chrétiens.

Les meilleurs informateurs s'accordent à souligner que les 'âti anciens étaient des unités réduites groupant en moyenne trente à cinquante personnes en comprenant les conjoints. Ils étaient nombreux, de l'ordre de quinze à vingt suivant les époques, dispersés sur toute la périphérie de l'atoll, c'est-à-dire trois à quatre fois plus nombreux que les cinq 'âti actuels des deux villages de Rangiroa. Chaque 'âti ou sub-

---

7. G. Gurvitch, *Ibid*, p. 107.

8. P. Ottino 1967, p. 451-481 et K. Emory et P. Ottino 1967, notamment chapitre 2 : L'origine des lignages : *ngâti*, p. 36-37. Cette question sera à nouveau longuement traitée dans le deuxième volet historique de ce travail, je m'efforce ici de présenter les seules données nécessaires à la compréhension de l'institution moderne.

division de 'âti (laquelle était toujours appelée 'âti et non 'ôpû) était qualifié par sa résidence. Ainsi à une époque très ancienne, éloignée de près de vingt générations, on était en présence de quatre 'âti Marama localisés dans le sud de l'atoll à Tauga, Fa'ama et Fenuaroa et sur l'emplacement de l'actuel site du village d'Avatoru sur la façade Nord. Ces quatre 'âti n'étaient en fait que quatre branches rattachées les unes aux autres. Plus tard, il y a une dizaine de générations, coexistaient deux 'âti Marere : celui du « Sud » ('âti Marere no to'a) et celui de Tae'o'o qui, présenté comme indépendant du premier, s'y rattachait en fait. Les membres de ces 'âti, qu'il s'agisse réellement de 'âti ou simplement de leurs branches généalogiques, se composaient de deux catégories de membres : les membres résidents ayant établi leur famille de procréation là où se trouvait leur famille d'orientation, et les membres non résidents partis vivre ailleurs uxori- ou virilocalement « chez » leurs conjoints c'est-à-dire « chez d'autres 'âti » pour reprendre l'expression de Daniel Marere. On disait de ces personnes qu'elles étaient « perdues » ou encore en parlant de leurs descendants, que leur descendance avait été « transférée » ailleurs (sens du mot 'afa'ihia). L'expression « perdu » est toujours en usage. Ces membres du 'âti partis ailleurs souffraient de ce que j'ai appelé une sorte de *diminutio* sociologique dans le sens où ils n'assuraient qu'un rôle biologique sans influence sur le statut des enfants. Il est évident que dans tous les 'âti certains membres demeuraient sur place tandis que d'autres suivaient leurs conjoints, ce qui réalisait un équilibre entre les trois ou quatre 'âti voisins qui échangeaient des conjoints. Comme je l'ai écrit dans les travaux cités, ces ensembles étaient peut-être politiquement et religieusement plus réels que les unités de localité 'âti dont ils étaient composés et, sur un autre plan, à en juger d'après la fréquence des échanges décelables dans les généalogies, constituaient de quasi isolats matrimoniaux. Quelquefois, ces ensembles comprenaient diverses branches d'un même 'âti, ce qui montre bien que l'exogamie n'était pas attachée aux 'âti en tant que tels, mais seulement aux groupements unilocaux<sup>9</sup> qu'ils soient 'âti ou 'ôpû.

Maintenant, en revenant à ces unités, c'est-à-dire aux 'âti localisés, les personnes nées sur place qui y restaient après leur mariage, en assurant la continuité, étaient toutes affiliées en ligne directe à un ancêtre donné, soit paternellement soit maternellement. Toutefois, en dépit de ce principe cognatique, l'affiliation était automatique et exclusive comme s'il s'était agi de lignages patri- ou matrilinéaires, mais, ne pouvant résulter d'un principe de filiation « juridique », résultait de la résidence post-maritale des parents. L'intervention de la notion de localité venait exclure toute ambiguïté et tout conflit d'allégeance. Ce sont ces derniers caractères qui m'ont incité à utiliser le terme « lignage » pour

---

9. J'emprunte le terme « unilocal » à M. Titiev 1943, notamment section IV p. 516 à 519. Si les 'âti modernes et leurs subdivisions 'ôpû nettement localisés dans le village constituent sans conteste des unités unilocales, ce principe d'unilocalité dès lors qu'il a existé dans le passé laisse des traces. Ainsi dans l'univers de la parenté, les personnes qui se rattachent à un 'âti aujourd'hui disparu comme le 'âti Mota'i (étudié dans le chapitre quatre) conservent néanmoins un sentiment de solidarité par le fait qu'elles se trouvent avoir des droits sur des terres qui, autrefois étaient la résidence du groupement unilocal de ceux de leurs ancêtres qu'elles ont en commun.

désigner les 'âti anciens. La différence entre ce type de lignage cognatique restreint et unilocal et les lignages unilinéaires (patri- ou matri-linéaire) tient au principe de recrutement indifférencié. Aussi longtemps que le principe de localité a pu ainsi opérer simultanément avec celui de descendance, les 'âti ont gardé leur caractère de lignages à affiliation exclusive. (Le seul facteur susceptible de modifier l'affiliation était peut-être l'adoption qui permettait d'effectuer à l'intérieur de l'ensemble formé par les 'âti alliés des transferts d'enfants venant corriger immédiatement les inégalités statistiques de la distribution des naissances).

A l'intérieur de ces ensembles, les résidences distinctes permettaient aisément aux 'âti de conserver leur identité. Dans la deuxième moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, assaillis sans cesse par les guerriers de 'Ana'a<sup>10</sup>, les habitants de Rangiroa (comme ceux des atolls voisins) modifièrent leur habitat et dans un but de défense se regroupèrent à proximité des trois passes de Tivaru, d'Avatoru et de Tiputa, ce qui amena l'apparition de nouvelles entités politiques à base territoriale : les *Mata'eina'a* groupant chacun plusieurs 'âti. On peut se demander quelle est la différence entre les *Mata'eina'a* de la fin de la période pré-européenne et les ensembles non-nommés antérieurs, contrôlant les différentes sections de l'atoll. Les ensembles plus anciens constituaient comme on l'a dit des unités matrimoniales, voire de quasi isolats matrimoniaux. Cependant, s'il est vrai que les membres de chacun des 'âti se trouvaient avoir la plus grande partie de leur parentèle répartie entre les autres 'âti alliés, chaque 'âti conservait son identité de groupement unilocal d'autant plus aisément qu'il possédait une résidence distincte. Dès lors que les 'âti se trouvent rassemblés en un même lieu, leur identité de lignages distincts est difficile à maintenir du fait que, désormais, elle n'est plus qu'artificielle. Les renseignements se rapportant à cette période laissent supposer que les nécessités de défense et de maintien d'une population importante sur un espace réduit, imposèrent de nouvelles solidarités qui coupaient au travers des lignages. Les groupements d'activité se constituent en fonction des catégories d'âges ou de sexe et se recrutent sur la base de liens cognatiques. Il était inévitable que les nouvelles générations en arrivent rapidement à retenir leur affiliation avec les 'âti paternel et maternel désormais co-résidents, et rapidement l'affiliation avec les 'âti cessa d'être exclusive. Je crois que dès la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, la situation dans les trois *Mata'eina'a* devait déjà être très semblable à ce qu'elle est aujourd'hui dans les deux villages de Tiputa et d'Avatoru avec cette différence que les 'âti possédaient encore à cette époque leurs lieux de culte *marae* depuis disparus.

## 2. - LES MARQUES DISTINCTES DES 'ATI : TAPA'O ET TO'A.

*Tâpa'o* et *to'â* servent à caractériser le 'âti, c'est là leur seul point commun. Le *tâpa'o* est un symbole autrefois attaché au 'âti ; cela peut être un phénomène naturel ou un animal, qu'il s'agisse d'un mammifère terrestre ou marin, d'un poisson ou d'un oiseau ; quelquefois cela peut

---

10. P. Emory et P. Ottino : art. cit.

être un insecte. Le *to'á*, s'il caractérise le '*áti*, le caractérise négativement, ridiculisant un travers physique ou psychologique supposé transmis héréditairement et partagé entre tous ses membres. Les *to'á* sont utilisés par des « étrangers » qui « veulent se moquer ».

Autrefois, à chaque '*áti*, était attaché un ou deux symboles que l'on appelle actuellement *tápa'o*, terme rendu en français par « marque » ou « signe ». La notion de *tápa'o* est proche de celle, moins connue et plus précise, de *taûra*, sorte d'esprit gardien. Il sera à nouveau question des *tápa'o* et *taûra* dans le deuxième volet de l'étude consacrée au Rangiroa ancien, et je désire simplement me limiter ici à la description du *tápa'o* en tant que signe distinctif du '*áti*. La manifestation du *tápa'o* est souvent un mauvais présage annonçant la survenance ou l'imminence d'un événement grave : accident, mort, etc... à moins que le *tápa'o* animal ne vienne secourir le membre du '*áti* en difficulté. On raconte volontiers à Rangiroa de nombreux événements étranges, les deux suivants se seraient produits autour des années 1950.

Deux jeunes filles originaires d'un autre atoll se trouvaient depuis quelques temps à Rangiroa, d'abord dans le village de Tiputa, puis au secteur avec des *feti'i*. Elles appartenaient à un '*áti* qui avait pour « signe » la baleine. Un jour, les habitants de Tiputa virent apparaître devant le village une baleine qui, après avoir nagé à plusieurs reprises le long du rivage, comprit que les deux jeunes filles n'étaient pas au village et repartit vers le secteur. Là, les deux jeunes filles la virent, comprirent qu'elles devaient rentrer chez elle et reprirent la première goélette.

Le *tápa'o* ne communique qu'avec les membres du '*áti*. Il est fréquent qu'il apparaisse à des moribonds et, simultanément, à un ou plusieurs de leurs très proches parents quel que soit l'endroit où ils se trouvent. Par exemple une vieille femme, dont le '*áti* avait pour *tápa'o* les grosses mouches bleues a été couverte de ces insectes quelques instants avant sa mort et, au même moment, dans une autre île, sa petite fille préférée s'est soudainement trouvée environnée d'un essaim.

L'animal *tápa'o*, lorsqu'il se trouve être un animal noble (insectes exclus) est considéré comme un *tupuna* : ancêtre (sans autre spécification) ; on sait que l'emploi du mot indique qu'il s'agit d'un mort. Temere Manamana est encore plus explicite puisque, dans le même sens, il parle de *tupapa'u* : fantôme, revenant. Ainsi, les gens du '*áti* Fariua considèrent le grand requin protecteur du '*áti* comme un ancêtre et l'assimilent à tort à Avirimata'i, un autre grand requin de grande taille qui était, il y a plus de vingt-cinq générations, l'esprit gardien personnel de Tânetuihenua, fils de 'Oio qui découvrit Rangiroa. Lorsqu'il veut transmettre un message, le requin *tápa'o* s'approche du rivage comme la baleine des deux jeunes filles et « dès que la personne à laquelle il veut s'adresser voit ses yeux, elle comprend ». En mer, le requin *tápa'o* pouvait secourir son parent humain et le prendre sur son dos en cas de naufrage. Sa dernière manifestation, il y a une quinzaine d'années aurait sauvé des gens de Tiputa qui se rendaient à la plonge dans l'atoll de Takaroa à partir de celui de Ahe, coupant directement en haute mer sur un canot à moteur (en dépit des interdictions officielles prohibant pour des raisons de sécurité de s'aventurer en plein océan sur des embarcations à moteur hors-bord).

« Il y avait quatre personnes à bord sur un grand *kau* (embarcation de genre chaloupe non pontée). En pleine mer, un moteur hors-bord sur les deux tomba en panne. La nuit venait et l'embarcation dérivait ; afin d'économiser l'essence le « vieux » coupa le second moteur. Tous s'endormirent (attitude typiquement polynésienne eut égard aux circonstances) sauf le vieux qui tenait la barre. C'était une nuit noire mais très calme ; soudain le vieux vit quelque chose dans la mer, une sorte de phosphorescence et le grand requin apparut, il tourna à trois reprises autour du *kau* avant de venir se placer tout près du bord, si près que le vieux aurait pu le toucher de sa main. Et alors le barreur comprit que c'était le *tāpa'o* du *'āti* Fariua, peut-être Avirimata'i. Il remit le moteur en marche et le suivit toute la nuit. Un peu avant l'aube, le grand requin plongea. Les autres passagers se réveillèrent, ils n'avaient rien vu, le vieux était toujours à la barre regardant droit devant lui et maintenant la direction. Peut-être deux heures après le lever du soleil une ligne verte apparut à l'horizon, c'était Takaroa ».

La notion du *to'ā* est toute différente. Actuellement, le *to'ā* peut être attaché aux habitants d'une île, voire d'une communauté plus vaste. Les polynésiens en général sont quelquefois qualifiés de gens aux « pieds épais », *'avae me'ume'u*, les français de *farani taioro* ce qui est particulièrement insultant et va de pair avec leur réputation de gens « sales » (dans le sens qu'ils ne se lavent pas). A Rangiroa, les *to'ā* s'appliquent aux *'āti* et quelquefois à leurs branches *'ōpū*. Il y a une exception pour la partie du village au bord du lagon comprise entre l'ancienne darse et l'Eglise dont on a parlé et que l'on appelle en français « quartier marine » ou « marine nationale » car l'effectif des maisons y est si élevé que les gens vivent les uns sur les autres comme des marins sur un bâtiment de la marine nationale. Cependant cette appellation n'est absolument pas considérée comme un *to'ā*, car le *to'ā* a quelque chose à voir avec les ancêtres : « ce qu'ont fait les ancêtres arrive jusqu'à nous ». La définition de E. Stimson dans son dictionnaire des dialectes paumotu est nette (le mot ne se trouve pas dans le dictionnaire tahitien de la London Missionary Society) : « *to'ā* (*η* transcrit le *n* vélaire transcrit par *ng* et souvent remplacé à Rangiroa par le glottale ') : la mauvaise réputation de l'un de ses ancêtres ; un reproche, tache sur le nom ou la mémoire de ses ancêtres ». A Rangiroa cette idée de tache, de blâme n'est pas prépondérante ; le *to'ā* qui se transmet est davantage en relation avec les idées relatives à la transmission des caractères acquis. Les gens expliquent que le *to'ā* est un *pārau ha'uti* « parole pour jouer, parole de moquerie » ; le terme moquerie et se moquer, *fa'a'o'ō'o*, est d'ailleurs associé au *to'ā* avec le sens fort de « provoquer avec l'intention de blesser et d'offenser » car le *to'ā* peut être aussi à la fois un *pārau fa'a'ino* (*fa'a'ino* signifiant avilir, insulter) et un *pārau faufau* : grossier et vulgaire.

Si j'ai appris la plus grande partie des *to'ā* appliqués aux îles de l'archipel de la Société, je n'ai jamais cherché à connaître systématiquement ceux des *'āti* de Rangiroa qui m'ont toujours été donnés sans que je les demande par des étrangers au *'āti* avec des regards furtifs sur le côté et un air un peu sournois, gêné et complice. Pour ne prendre que deux exemples, l'appellation *Ra'iroa 'i te oto pirau* a été forgée par les habitants de l'atoll alors que celle de *tipua rori*, « vivier à holothuries », est un terme infamant donné par dérision aux guerriers de

Rangiroa par ceux de 'Ana'a. Ces derniers après leur victoire avaient composé des chants insultants appelés aussi *to'á*<sup>11</sup>. Toutes ces appellations sont accompagnées d'une petite histoire ou anecdote significative, ainsi pour *Ra'iroa 'i te oto pirau*, « Rangiroa où l'on pleure sur du pus » :

To aura'a teie párau :

No te feti'i ia pohe i te 'oire nei,  
e ti'ihia tona mau feti'i 'i te rāhui

Aita e pahi no te ti'ihia ratou, na  
uta te haere,  
la tae mai te feti'i 'i te 'oire nei,  
ua 'ino te ta'ata, ua pê.

Le sens de cette tradition :

Il s'agit des parents morts au village ; tous ses *feti'i* reviennent des autres endroits de l'atoll.

Ils ne reviennent pas par bateau, ils marchent par la terre, Lorsqu'ils arrivent au village, le mort (homme ou femme) est « gaté » pourri.

Ce *to'á* qui n'a rien d'offensant fait simplement allusion à l'étendue de Rangiroa. Les *to'á* des *'áti* sont beaucoup plus incisifs, ainsi le suivant qui rejoint les définitions de Stimson : *'áti X, ua párauhia 'áti pi'opi'o* : le *'áti X*, on l'appelle *'áti pi'opi'o*, ce qui signifie le *'áti* dont les membres « courbent le dos » (sous-entendu pour dissimuler la nourriture qu'ils sont en train de manger).

la roa'a ratou hoe ma'a maita'i mai  
te honu aore ra ho'e i'a rahi e tunu  
ratou e i'a

Tama'a ratou, e'ita roa ratou e tuô  
i te ho'e ta'ata haere mai na reira

E pi'o ratou to ratou mau 'upo'o i  
raro e tama'a ai

Lorsqu'ils (les membres de ce *'áti*) obtiennent de la bonne nourriture comme de la tortue ou un gros poisson, ils la font cuire.

Ils mangent et n'appellent pas du tout les gens qui passent par là (pour les inviter à la partager).

Ils baissent leurs têtes sur ce qu'ils sont occupés à manger.

Une telle attitude est particulièrement mesquine ; à une occasion une femme qui apportait un plat tout préparé à une voisine me dit qu'elle « n'était pas *'áti pi'opi'o* comme son mari » ; les *to'á*, en effet, ne s'appliquent pas aux conjoints s'ils appartiennent à d'autres *'áti*. Un deuxième *'áti* du village est appelé *'áti X, hua oneone* : « *'áti X* aux testicules (qui traînent sur le) sable », parce que, lorsqu'ils travaillent, les membres de ce *'áti* qui sont des paresseux sont toujours assis sur le sol. Un *'ôpû* de ce même *'áti* est encore qualifié de *'umara* : patate douce, mot qui, au figuré, désigne une personne peu agissante et aussi nonchalante, paresseuse et faible. Dans ce cas, les deux *to'á* s'accordent et se complètent. Un *'ôpû* appartenant au troisième *'áti* dont je ne connais pas le *to'á* est appelé *toropi*, ce qui à Rangiroa signifie lâcher des vents. Toutes ces significations ne sont pas particulièrement flatteuses et, cependant, en principe, on ne saurait s'en offenser :

« Ça ne fait pas plaisir de les entendre ; tu vois la grosse là-bas, avec tous ceux de son *'ôpû*, c'est une *toropi* ; tout le *'ôpû*, c'est comme ça ; tu te souviens de X lorsqu'on est allé photographier les poissons

11. K. P. Emory et P. Ottino, *art. cit.*, p. 51.

dans le sud de l'atoll ? Il « *toropi* » tout le temps... Si elle entend cela, elle doit rire, bien qu'au fond, cela ne lui fasse pas plaisir du tout. On ne doit jamais se mettre en colère ; il y a des gens qui se mettent en colère, c'est mal ».

« Tu vois, le *to'á* c'est comme « l'envers » (*paé 'ino* : lit. mauvais côté) du *tápa'o* ».

En trois ans, je n'ai entendu qu'une fois quelqu'un prononcer à haute voix son *to'á*, les circonstances étaient particulières, c'était un soir de l'un de ces grands repas *tamá'ara'a* qui se prolongent exagérément, dégénéralant en ce que l'on appelle en Polynésie, une « brinque ».

Le personnage central était une jeune fille assez jolie, revenue récemment de Tahiti et jusque là plutôt mijaurée.

La scène se passait dans la « salle à manger » construite pour le Club Méditerranée sur le bord du lagon. La soirée était bien avancée et autour de la longue table éclairée par des morigaz (lampes à pétrole à pression), il ne restait qu'une quinzaine de personnes assez joyeuses. Egalement bien partie, pressée par les *taure'are'a* qui saluaient d'acclamations toutes ses paroles, levant le nez pour y voir quelque chose sous les fleurs et les fougères de sa couronne glissée bas sur les sourcils, elle répéta à plusieurs reprises le *to'á* de son *'ôpû* en disant que c'était un *to'á* menteur, qu'il ne pouvait s'appliquer à elle puisqu'elle était une femme, comment faire alors ? (suivaient, pour le cas où on n'aurait pas compris, quelques détails à faire frémir). R., lui aussi atteint, tendait le cou pour l'entendre et, se retournant chaque fois sur le banc vers l'autre bout de la table, articulait en français « naturellement » accompagnant le naturellement d'un geste arrondi et inachevé de la main.

Les jours suivants, la jeune fille s'employa à m'éviter, très gênée chaque fois qu'il nous arrivait de nous rencontrer. « Naturellement » commentait R. qui aimait bien ce mot, « elle a honte pour toi (vis-à-vis de toi), elle ne veut pas te voir par-dessus la route à cause de tous les *párau faufau* (mots obscènes) qu'elle a dit dessus son *to'á*... c'est comme ça les filles... ».

Ce qui, pour l'instant, est pertinent pour notre propos, c'est, qu'alors qu'une personne peut se rattacher à deux ou trois *'áti* (et théoriquement à bien davantage), elle ne reconnaît ordinairement qu'un seul *tápa'o*, et, aux yeux des gens de l'extérieur n'est qualifiée que par un seul *to'á*. Cela est du reste parfaitement logique, puisque le *to'á*, censé rendre compte d'une caractéristique essentielle, qu'elle soit physique ou psychologique, ne peut être par nature qu'à vocation exclusive. Cela est si vrai que, lorsque les *'ôpû* possèdent leurs propres *to'á* distincts de celui du *'áti* auquel ils appartiennent, ils ne sont qualifiés que par le *to'á* du *'ôpû* et non plus par celui du *'áti*, à moins que les *to'á* s'accordent comme *hua oneone* et *'umara*, le second ajoutant à la réputation de fainéant que confère le premier, celle de bon à rien. Ce raisonnement n'est pas applicable au *tápa'o* et pourtant, là encore, les paumotu qui y croient ne se réclament que d'un seul *tápa'o*, tout en prétendant dans le même temps être affiliés à plusieurs *'áti*. Il y a là un illogisme ; s'il est difficile et lourd d'assumer en les cumulant des *to'á* peut-être contradictoires, rien ne paraîtrait s'oppo-

ser à l'adoption de plusieurs *tâpa'o*, ce qui pourtant n'est aucunement le cas. En conclusion, si l'on en juge par rapport à ces deux notions, les paumotu ne sont affiliés qu'à un seul 'âti et non pas à plusieurs ou, en tous cas, leur affiliation aux autres 'âti n'est pas aussi complète puisqu'ils n'en reconnaissent pas les signes distinctifs les plus caractéristiques.

### III. - L'APPARTENANCE A PLUSIEURS 'ATI ET LES DEGRÉS D'AFFILIATION

On a vu qu'autrefois les 'âti étaient des lignages indifférenciés à affiliation exclusive. Les 'âti modernes ont perdu ces caractères et tous les informateurs s'accordent à reconnaître que l'on peut appartenir à plus d'un 'âti. En réalité, le facteur de résidence, les survivances de notions comme le *tâpa'o*, l'usage des *to'â* tendent à montrer que si l'affiliation à plusieurs 'âti est possible, l'un d'eux a toujours plus d'importance que les autres.

Cependant cette constatation qui ressort de l'observation n'en est pas pour autant évidente et la plus grande partie des gens du village placent tous les 'âti sur le même plan. Théoriquement, en l'absence de facteurs restrictifs, toute personne peut appartenir à autant de 'âti qu'elle possède d'ancêtres appartenant à des 'âti différents, et cela, dans toutes les lignes. *Mâmâ* Teipo, très soucieuse de ce qui touche la parenté, se plaît à dire qu'elle se rattache à tous les 'âti de Rangiroa et également à ceux de nombreux autres atolls des Tuamotu ainsi, dit-elle, qu'en témoignent ses « livres de famille », les *puta tupuna*. Sans recourir à aucune généalogie, elle est capable comme la plupart des adultes de Tiputa de donner le schéma des premières générations.

La figure suivante confirme que, généalogiquement, toute personne peut se rattacher à de nombreux 'âti. L'appartenance aux 'âti Hoara et Marere n'est pas directe. L'ancêtre la plus proche au 'âti Hoara est Taupe (au sommet du diagramme) et l'appartenance au 'âti Marere est établie par l'intermédiaire de Teipo, la grand-mère paternelle membre de deux 'âti Marere et Mota'i pratiquement confondus par suite d'une ancienne résidence commune à Tae'o'o dans l'Ouest de l'atoll. Par ses ancêtres plus lointains, *Mâmâ* Teipo se rattache à de nombreux 'âti de Rangiroa et d'autres atolls des Tuamotu : 'Ana'a, Aratika, Katiu et Fakarava. En réalité ce diagramme est très simplifié et il serait possible d'établir de très nombreuses autres affiliations.

L'attitude de *Mâmâ* Teipo qui consiste à prendre en considération toutes les affiliations possibles est exceptionnelle. Personne extrêmement sociable, *Mâmâ* Teipo accueille à longueur d'année des *feti'i* de passage qui, même très éloignés, reçoivent un traitement « que ne recevraient pas des frères et des sœurs ». Peut-être s'agit-il inconsciemment de la volonté d'étendre au maximum le cercle des parents et par là, indirectement, sans qu'elle le recherche, une « bonne renommée », *ro'o maita'i*, déjà grande. Objectivement, dans ce réseau de parenté, les liens réels ne sont attestés qu'avec les 'âti Fariua et Marere (le dernier absorbant actuellement le 'âti Mota'i).

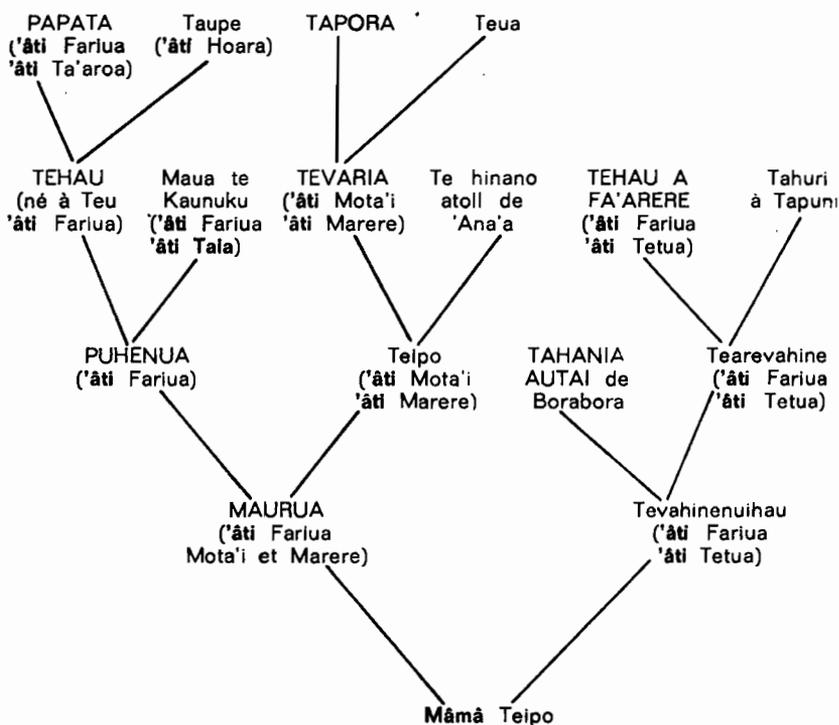


Fig. 28

Il est certain que cette reconnaissance extensive des liens de parenté avec une foule d'ancêtres, et à partir d'eux avec la masse encore plus considérable de leurs descendants, est théorique. En considérant qu'il est possible de reconnaître dans chaque 'âti une moyenne de cent cinquante à trois cents *feti'i 'ati*, Mâmâ Teipo devrait en reconnaître entre mille et deux mille. En réalité il n'en est pas ainsi. Les 'âti des autres îles « n'intéressent pas », ils sont éliminés. Parmi les 'âti originaires de l'atoll où l'on réside, les 'âti *tumu*, les relations sont effectives avec les *feti'i 'âti* résidents et se relâchent rapidement avec les absents, surtout s'ils appartiennent à d'autres branches généalogiques du même 'âti. 'Aua Tupahiroa, avec son bon sens ordinaire, disait que « l'on ne pouvait pas appartenir à tous les 'âti », entendant par là les 'âti avec lesquels il était possible de se rattacher et pensait que l'on « suivait » le 'âti de la terre où l'on était né et que l'on pouvait ainsi suivre deux 'âti (*na te 'âti e arata'i 'i ni'a 'i te fenua fânaura'a, e nehe-nehe e piti 'âti e arata'i 'i te ta'ata 'i ni'a 'i te fenua*). En ce qui le concerne, il ne connaît aucun détail relatif au 'âti de son père natif de 'Ana'a, parce que vivant à Rangiroa, cela est pour lui sans intérêt. Ce point de vue rejoint d'autres réflexions qui montre que « l'intérêt » est apprécié en termes de richesses et de terres. Punua Tetoea l'exprime plus crûment : appartenant par la branche paternelle aux 'âti Fariua (père du père) et Fareari'i d'Avatoru (mère du père), il déclare se rattacher seulement au premier « parce qu'il n'a rien hérité du côté

du 'âti Fareari'i ». Dans ce cas, le maintien ou le non-maintien de l'affiliation est fonction de la succession ou de la non-succession aux terres relevant de ce 'âti. Tout ceci devra être longuement repris plus loin, il suffit d'insister ici sur le fait que, dans l'esprit des meilleurs informateurs de Tiputa, ces points sont étroitement liés. On n'hérite généralement que des terres situées dans l'île où l'on se trouve ou bien des terres dépendantes de son propre village ; les seuls 'âti importants à cet égard sont ceux de Tiputa, les deux 'âti d'Avatoru étant déjà pratiquement exclus.

A ce point, on peut signaler l'écart entre les idées reçues qui ont été exprimées au cours des conversations et la réalité. La plupart des habitants du village se rattachent à un seul 'âti ; environ le quart se rattache à deux et une minorité peut prétendre être affiliée à trois.

Il est donc nécessaire de distinguer entre l'affiliation théorique ou idéologique qui permet de faire ressortir les liens de parenté sur la base d'une origine commune et l'affiliation effective qui se double de droits fonciers et d'intérêts économiques communs. L'affiliation idéologique est surtout politique, la seconde est économique, comme cela a été illustré par la différence d'attitude entre *Mâmâ* Teipo et Punua Tetoea, la première étant soucieuse d'étendre le cercle des *feti'i* et le second, pratique et utilitaire. Dans le village, deux personnes se situant entre ces deux attitudes extrêmes sont les frères Ruben et Punua Tepehu qui avec leurs germains ont effectivement hérité des trois 'âti de Tiputa et ont affaire aux membres de ces 'âti pour les questions communes intéressant les propriétés.

L'exemple des frères Ruben et Punua Tepehu et de leur neveu est intéressant car il montre que, si une personne peut être affiliée — comme ils le sont — à trois 'âti, sans aucunement renier totalement ses attaches, elle ne place pas ces 'âti sur un même plan, estimant être d'abord affiliée à l'un d'eux, puis à un degré moindre à un second et enfin au troisième. Selon les circonstances et les époques de sa vie, elle peut modifier ses allégeances ou l'ordre de ses degrés d'affiliation. Dans l'exemple cité, deux frères germains exactement dans la même situation et possédant des droits et prérogatives potentiels identiques, ont accentué des affiliations différentes. Le diagramme est réduit à ce qui est nécessaire pour les besoins de la discussion.

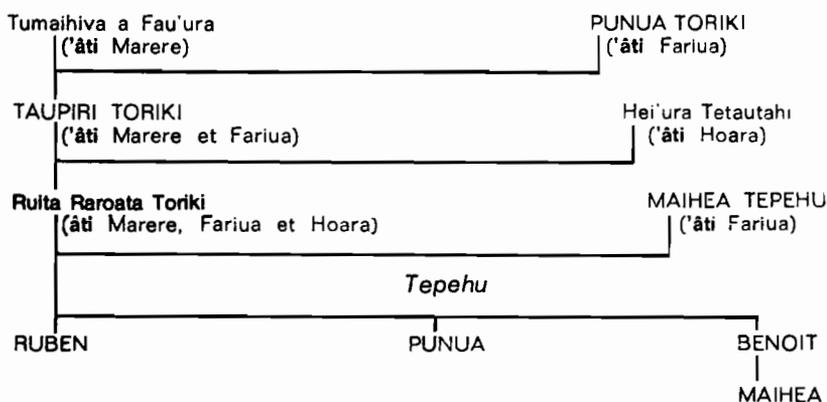


Fig. 29. — Les degrés d'affiliation.

Comme on l'a dit, bien qu'étant dans les meilleurs termes, Ruben et Punua qui sont les deux seuls germains résidant au village, (tous les autres se trouvant à Tahiti), mènent chacun une vie totalement autonome. Lorsque Ruben se décida à changer de résidence et à quitter le quartier Fariua pour aller s'établir dans le quartier Marere, les habitants interprétèrent immédiatement cet acte comme un changement ou un transfert d'affiliation du 'âti Fariua au 'âti Marere. Interrogé, Ruben estime pour sa part que s'il se rattache aux trois 'âti du village, il est plus proche des 'âti Marere et Hoara parce que ces 'âti sont ceux de sa mère Ruita Raroata et qu'il a beaucoup plus hérité de celle-ci que de son père Maihea Tepehu. De même il « est » Marere avant d'être Hoara parce qu'il vit « maintenant » dans le quartier Marere et parce que son grand-père maternel Taupiri Toriki (l'une des personnalités les plus marquantes de Rangiroa du début du siècle jusqu'aux années 1920) était Marere. D'ailleurs, expliquait Ruben, « tout cela dépend avant tout des circonstances » : en matière de terres, il n'y a eu aucune difficulté du côté des terres Fariua ; en revanche il a été amené à donner maintes fois son avis pour des affaires intéressant les Marere et les Hoara. S'il fallait classer les affiliations de Ruben en fonction du degré d'engagement, il serait d'abord Marere, ensuite Hoara enfin Fariua. Avant de passer à Punua, il faut revenir sur la réflexion de Ruben qui s'estime Marere parce que Taupiri Toriki est Marere. S'il s'agissait uniquement de suivre le prestige de l'aïeul, Ruben ne ferait que se conformer à une tendance généralisée<sup>12</sup>. Le point intéressant tient à ce que Taupiri Toriki est à la fois Marere et Fariua, ce que Ruben sait parfaitement. Son frère Punua, avec un raisonnement semblable, s'estime plus Fariua que Marere, parce qu'il a reçu en partage des terres Fariua, parce que son grand-père Taupiri Toriki appartenait au 'âti Fariua et enfin parce que lui-même vit sur l'emplacement des anciennes sépultures de ce 'âti, là où était édifié le *marae* Te rua ta'ata. Outre le 'âti Fariua, Punua est membre du 'âti Hoara dont il a également hérité et possède également quelques liens avec le 'âti Marere, mais ces liens sont vagues, il appartient surtout aux deux 'âti : Fariua et Hoara. Les réflexions de Ruben et Punua Tepehu, influencées par des considérations d'héritage et de terres, rejoignent celles de Punua Tetoea. L'intérêt du nouvel exemple se situe sur un autre plan dans le sens où il montre que deux frères germains qui, par définition, sont « identiques » « *ho'e â huru* », se réclament bel et bien de deux 'âti différents, se bornant à reconnaître, lorsqu'on les y engage, qu'ils ont des liens avec les autres. En outre, leurs réflexions indiquent que l'affiliation effective bien loin de résulter automatiquement de la seule descendance est affaire de choix personnel, un peu fonction d'une politique individuelle susceptible de varier suivant les circonstances et

---

12. Cette attitude est constante, si, en matière de 'âti, elle ne porte pas à conséquence, elle peut dans d'autres domaines entrer en conflit avec les règles du droit français. A cet égard, en matière de transfert de patronyme, un très bon exemple a été celui de Mapu du 'âti Hoara qui, pour avoir voulu se faire appeler 'O'opa et avoir déclaré deux de ses enfants sous ce nom, s'est trouvé dans une situation inextricable. 'O'opa, (nom très connu du parti nationaliste R.D.P.T. exilé en France), est celui de la grand-mère paternelle de Mapu avant son mariage. Cette situation se doublait encore d'une confusion entre le nom patronyme et le prénom, opposition mal sentie dans la conception polynésienne.

les époques de la vie. Ruben a été particulièrement clair sur ce point, m'expliquant que jusqu'aux années précédant la deuxième guerre mondiale, il était surtout Fariua, habitant d'ailleurs alors tout près de la maison de famille (*fare tupuna*) Fariua. Par la suite, lorsque le locataire ayant loué la terre de son arrière-grand-mère, Tumaihiva, décida de repartir pour Tahiti, Ruben lui racheta la maison qu'il avait édiflée et cette circonstance détermina son changement de résidence. Installé chez les Marere, il développa normalement ses relations avec les cousins de ce 'āti, notamment Potini Marere et « prit leur parti » dans deux affaires foncières litigieuses, ce qui renforça encore les liens.

Pour Maihea, les liens avec Rangiroa passent par son père, sa mère étant une « étrangère ». Sans hésitation, il s'estime 'āti Marere par sa grand-mère paternelle Ruita Raroata (dont il ne retient que cette affiliation) et 'āti Fariua par son grand-père Maihea dont il porte le nom. Il n'est plus question du 'āti Hoara parce que « c'est trop loin », Hei'ura qu'il n'a jamais connue et dont il est un des *hina* (descendant à la troisième génération) est pour lui une *tupuna* et il est bien connu que les *tupuna* peuvent appartenir à « un tas » (*mea raverahi*) de 'āti (ce que le diagramme des *tupuna* rapprochés de Mâmâ Teipo dispersés au travers de toutes les Tuamotu confirme amplement). Ce qui mérite d'être signalé c'est que Ruben, Punua et Maihea Tepehu déterminent tous trois leurs appartenances *par rapport à des grands-parents* qu'ils considèrent comme n'appartenir qu'à un seul 'āti. Le facteur de résidence ou de localité influe directement sur les adhésions et c'est la coïncidence des principes de descendance et de localité qui détermine quel est, parmi les 'āti auxquels on se rattache, celui de premier rang, les autres passant à l'arrière-plan. Ceci rejoint ce qui a été dit des *tāpa'o* et des *to'ā* qui ne se manifestent ou ne s'appliquent qu'aux individus qui considèrent le 'āti que ces notions caractérisent comme leur 'āti « principal ».

Il existe encore une différence très importante entre les cas de Ruben et de Punua Tepehu d'une part et celui de leur neveu Maihea d'autre part. Pour les deux premiers, l'appréciation des degrés d'affiliation tient en fin de compte à des raisons de circonstance et à des convenances personnelles et en dernière analyse à des choix individuels. Dans le cas de Maihea Tepehu, la détermination de l'affiliation est bien structurale, faisant à nouveau intervenir le principe des « trois sangs » dont il a été question, et excluant de ce fait les *tupuna* trop éloignés situés à la troisième génération ascendante.

#### IV. - LES 'ATI ET LEURS BRANCHES GÉNÉALOGIQUES : 'OPU

Le 'āti moderne, s'il a perdu son caractère de catégorie ou de groupement exclusif dans le sens où l'affiliation à un 'āti interdit toute affiliation à tout autre 'āti, conserve de nombreuses caractéristiques du 'āti ancien, notamment l'idéologie de descendance qui reste indifférenciée. Les quartiers du village se sont substitués aux anciennes résidences, offrant un repère facile au point que se déplacer d'un quartier à un autre est encore interprété comme un changement d'allégeance. Le 'ōpū étudié ici, c'est-à-dire le 'ōpū dans le sens de bran-

che généalogique du 'âti, en reproduit certaines caractéristiques ; s'il n'est pas toujours rassemblé dans un même sous-quartier. Il se définit aisément par référence à une « maison de famille » ou ancestrale : *fare tupuna*. Comme on l'a dit, il est souvent qualifié par un *to'â*, ce qui est une manière de reconnaître sa spécificité. Une comparaison entre les 'âti et leurs branches généalogiques 'ôpû permet de préciser plusieurs points : elle montre que les 'ôpû modernes se rapprochent d'assez près de ce qu'étaient les 'âti anciens et qu'en contraste, les 'âti actuels trop vastes sont des catégories plutôt que des groupements. Pour une grande part, les affirmations répétées relatives à l'exogamie des 'âti, proviennent de ce que les paumotu confondent cette catégorie avec le groupement réel beaucoup plus aisément observable que constitue le 'ôpû, ou plus précisément, pensent le 'âti en fonction du 'ôpû.

La distinction des 'âti et des 'ôpû est implicite dans les définitions données à deux reprises dans le cours de ce chapitre. Selon Simako Yûe, le 'âti est la « grande famille » ; le 'ôpû étant ce qu'il appelle en français la « famille souche qui correspond aux branches dans les généalogies ». Selon Daniel Marere, « le 'âti est la parenté depuis les sources, depuis les vieux temps », (« depuis les ancêtres : *mai te hui tupuna* » comme préféraient le formuler d'autres informateurs) et il ajoutait : « le 'ôpû, c'est la *famille actuelle*, il peut y avoir des 'ôpû différents à l'intérieur d'un même 'âti ». A son tour 'Aua Tupahiroa indique que « dans le 'âti, il y a beaucoup de 'ôpû (*'i roto 'i te 'âti te vai ra te 'ôpû rahi*) ». Si la plupart des informateurs reconnaissent que le 'ôpû peut être une branche du 'âti, ils sont très embarrassés dès qu'il faut essayer de différencier les deux notions. Dès cet instant, toutes les différentes idées attachées aux nombreuses réalités que recouvre le terme 'ôpû viennent engendrer une grande confusion. Une jeune femme, Temehau Vaite, faisait remarquer qu'il est difficile de distinguer le 'ôpû du 'âti parce que les deux termes se réfèrent à « des grandes familles » ; parce que si l'on voulait parler de familles réduites, d'un ménage et de ses enfants il faudrait employer plutôt le mot *utuafare* qui signifie maisonnée. La confusion semble surtout provenir des nombreux sens que recouvre le mot 'ôpû employé seul ou accompagné de qualificatifs : 'ôpû *ho'e*, 'ôpû *feti'i* ou *feti'i 'ôpû* (*feti'i 'ôpû* comme *feti'i 'âti* se réfère à une catégorie de parents par « le 'ôpû ou par le 'âti » tandis que 'ôpû *feti'i* désigne un groupement bien défini étudié dans le sous-chapitre suivant). Concernant la distinction entre 'âti et 'ôpû, je tiens à reproduire les réflexions de He'enui Paiea, l'évangéliste sanito, car bien que peu sûres et hésitantes, elles sont très pertinentes pour la suite de l'étude et introduisent à celles beaucoup plus claires de 'Aua Tupahiroa. He'enui a commencé par dire que 'ôpû et 'âti « c'était la même chose » (*ho'e â huru*), puis examinant le diagramme de sa propre généalogie<sup>13</sup> s'est trouvé embarrassé. Taihia, le père du père de son père faisait partie de son 'ôpû parce qu'il « venait jusqu'à lui » (*haere mai ia'u* : jusqu'à moi), mais réfléchissait He'enui, si Taihia avait eu des frères et sœurs, leurs descendants ne seraient pas du même 'ôpû quoique appartenant au même 'âti ; cela veut dire que tous les *feti'i 'âti* ne font pas partie du même 'ôpû. (On peut si-

13. Voir figure 31, p. 292.

gnaler que He'enui inverse l'ordre logique en disant que Taihia fait partie de son 'ôpû, alors que c'est lui qui fait partie du 'ôpû de Taihia comme va l'indiquer la formulation de 'Aua Tupahiroa). Pour He'enui, Taihia a toujours été un « ancêtre » *tupuna*, c'est-à-dire qu'il ne l'a jamais connu ou n'en a aucun souvenir direct, mais malgré tout, il « sait » beaucoup de choses concernant Taihia qui était le père de son grand-père Ro'o qu'il a par contre très bien connu : « les petits-enfants (*mo'otua*) connaissent toujours très bien « le » grand-père (*pâpâ ru'au*) ». Reprenant son raisonnement, He'enui avança que le 'ôpû, c'était la « ligne directe » : Taihia, son grand-père Ro'o, son père Tepehu... pour s'arrêter à nouveau avouant que cela « n'allait pas » (*a'ite tano*) parce que tous les descendants directs de Taihia non seulement par Ro'o mais aussi par le frère de ce dernier, Tavaha, faisaient partie du même 'ôpû. (En se reportant à la figure, on voit que Tavaha est mort sans postérité ; « sa descendance » est en fait celle de Te'ura, fille de sa sœur qu'il a adoptée. He'enui a oublié l'existence de ce lien d'adoption). Interrogé sur la manière dont il considérait ses cousins issus de Te'ura, He'enui ne put répondre. S'ils étaient effectivement des parents : *feti'i* membres d'un même 'ôpû et par conséquent des *feti'i* 'ôpû (voir les définitions qui viennent d'être données) il ne savait pas « s'ils faisaient partie du 'ôpû *feti'i*, parce que ni lui, ni ses frères ne les avaient jamais appelés ainsi ». Cela ouvre une nouvelle question qui va être reprise ; par ses réticences et ses hésitations, He'enui venait de définir (sans s'en douter) un groupement distinct du 'ôpû. En restant pour l'instant à ce point, j'en arrive à la remarquable explication de 'Aua Tupahiroa :

'Opû mea ê, 'âti mea ê.

'Opû, mitera te huru : Tevahinetuihau, Horomiti, fânau Matoru, to matou metua vahine, fânau Ma'ave, fânau Tânenui.

E piti tâne to to matou metua vahine, Eremanoa te tahi, Tefatu te tahi, fânau Tunana (surnom de Tuheitaina)... fânau Mihimana... fânau ia'u...

Ma'ave fânau...

Tânenui fânau Arama, fânau Tânenui, Tânenui fânau Tina'i...

'Opû tera.

'Opû, ua 'ite vau, area ra te 'âti aita i papû, ua fa'aro'o.

'Ati, te tupuna maoro atea ; 'ôpû, aita atea, tupuna mua roa.

Le 'ôpû c'est une chose, le 'âti en est une autre.

Le 'ôpû c'est comme ça : Tevahinetuihau (et son mari) Horomiti. Elle mit au monde Matoru, notre mère, puis Ma'ave, puis Tânenui.

Notre mère a eu deux maris (successifs) Eremanoa (a Tetautahi) et Tefatu (a Tupahiroa) (le père de 'Aua). Elle mit au monde : Tunana, etc...

Ma'ave engendra...

Tânenui engendra...

(Tout cela) c'est le 'ôpû.

Le 'ôpû, je le vois (ou « sais », « connais »), mais le 'âti, je ne le connais pas (avec certitude), j'ai « entendu ».

L'ancêtre du 'âti c'est l'ancêtre le plus éloigné ; l'ancêtre du 'ôpû n'est pas éloigné, c'est le « plus au devant » ou bien : le 'âti, ce sont les ancêtres éloignés, le 'ôpû ce n'est pas éloigné, ce sont les ancêtres les « plus au devant ».

J'ai reproduit l'intégralité des explications de 'Aua Tupahiroa, (abrégant simplement la généalogie que l'on retrouve dans le diagramme du 'āti Fariua) parce qu'elles constituent un modèle parfait de prose polynésienne, remarquable de concision et de précision. Il n'est pas possible d'exprimer plus de choses que ne le fait 'Aua Tupahiroa dans les deux derniers paragraphes qui vont être commentés un peu plus longuement. L'amorce de la discussion avec la séparation des deux notions et, immédiatement à la suite, la récitation de la généalogie sont également authentiquement polynésiens.

'Aua définit le 'ōpū par rapport à une seule personne et non pas à un couple, et la continuation est assurée par les membres du 'ōpū, sans qu'il soit nécessaire de prendre les conjoints en considération, car le 'ōpū, compris comme « une branche » (*ama'a*, même sens) d'un 'āti, ne peut évidemment se rattacher qu'à un seul 'āti. Cela veut dire, continue à expliquer 'Aua, que pour la descendance on ne tient compte que des membres du 'āti. Dans le cas de Tevahinetuihau (surnom de Tuihau à Fariua) et de son mari Horomiti à Tepehu, l'un et l'autre membre du 'āti Fariua, cela n'est pas pertinent puisque l'on est en présence d'un cas d'union entre *feti'i* 'āti. En revanche, cela apparaît nettement par la suite. Après avoir signalé que sa mère Matoru avait eu deux maris, il énumère simplement à la suite les enfants de sa mère en commençant par ses frères et sœurs utérins du premier lit, pour continuer par ses frères et sœurs germains. Pour les deux frères et Matoru : Ma'ave et Tānenui, il ne donne pas les noms des épouses ; ceci encore n'est pas nécessaire car, en entendant les termes de descendance et de filiation au sens de M. Fortes, *il est question de filiation et d'affiliation aux groupements résidentiels et non pas de descendance*. Cela confirme une fois de plus que le 'ōpū qu'énumère 'Aua Tupahiroa est un groupement unilocal nettement défini et non pas une simple catégorie cognatique déterminée par la prise en considération des seuls liens de descendance<sup>14</sup>.

'Aua Tupahiroa a, par la suite, fourni de nouvelles explications qui vont être discutées dans le chapitre suivant ; je me borne ici à reprendre brièvement quelques-uns des termes et expressions utilisés dans les deux derniers paragraphes (texte tahitien). 'Ite signifie voir, savoir, connaître et le substantif 'ite ra'a signifie connaissance, science. Ici 'Aua rassemble les deux acceptions, il connaît le 'ōpū parce qu'il en connaît les membres personnellement. *Papū* a un sens encore plus fort : connaître parfaitement, sans erreur possible, être sûr de ses connaissances, ce qui n'est pas le cas pour le 'āti. Cette différence est soulignée davantage par l'emploi de *fa'aro'o* : entendre, avoir entendu parler d'une personne ou d'un événement et aussi, croire sans exiger des preuves comme l'on croit en Dieu par adhésion ; (*fa'aro'o* signifie d'ailleurs croyance religieuse). Dans le dernier paragraphe, l'ex-

---

14. M. Fortes 1959, notamment p. 206-208. Je soutiens que par le truchement de l'existence des groupements résidentiels unilocaux qui opèrent une distinction immédiate entre la parenté définie par la seule consanguinité et ce que j'appelle les « lignées locales », une distinction proche de celles de descendance et de filiation serait applicable à des sociétés à type d'organisation cognatique ou indifférencié. La formulation de 'Aua Tupahiroa est nette à cet égard.

pression *tupuna mua roa* est inusitée. Comme on l'a dit à plusieurs reprises, à Rangiroa, on emploie *tupuna* pour parler d'ascendants ou d'ancêtres que l'on n'a pas connus personnellement parce qu'ils étaient morts au moment de la naissance ou au cours des toutes premières années<sup>15</sup>. Parmi cette foule d'ancêtres, le *tupuna mua roa*, lit. « ancêtre /(de)/devant/très », est un ascendant que l'on a failli connaître personnellement, dont on a beaucoup entendu parler, comme He'enui qui a beaucoup entendu parler de son arrière-grand-père Taihai par son grand-père Ro'o. 'Aua contraste cette expression avec celle de *tupuna/maoro/atea*, lit. ancêtre/longuement/éloigné, qui, également peu usitée, est employée ici par effet de style, pour les besoins de l'opposition. Généralement, les gens qualifient ces ancêtres éloignés dans le temps de *tupuna 'i raro* ou de *tupuna 'i raro roa*, 'i raro signifiant : dessous, fond, tout au fond<sup>16</sup>.

## 1. - « L'EXOgamie » DES 'ATI.

S'exprimant en présence d'autres personnes sans provoquer de réactions, *Mâmâ Teipo* rappelait que « jadis on ne pouvait pas se marier dans le 'âti, maintenant on ne fait pas bien attention, de notre temps, (*tau* : temps, époque) on faisait attention (*ha'apa'o*) ». Daniel Marere soutenait la même chose : « Dans le temps, les 'âti étaient respectés » ; si des membres du même 'âti voulaient se marier, cela faisait un grand scandale, ils étaient déshérités, on les rejetait. Tihiva Autai donnant une explication voisine employait le mot de *fa'arue* : rejeter, et celui de *tiavaru* qui, signifie ostraciser, bannir à jamais. Na'ehu Pioi, épouse de Tehina Tahito Tera'i qui discutait de ses ascendants paternels faisait bien remarquer que si certains de ses trisaïeux appartenaient l'un et l'autre au 'âti Fariua, il ne s'agissait pas du même, Vahineri'i relevant de celui de Rangiroa tandis que son conjoint Tetumufenua appartenait à celui de 'Ana'a. Na'ehu précisait « 'e 'ere feti'i, ils ne sont pas parents ». De la même manière, Daniel et Potini Marere qui se plaisent à dire qu'ils sont doublement Marere, affiliés au 'âti Marere de Rangiroa par leur mère et au 'âti Marere de 'Ana'a par leur père, éprouvent le besoin d'ajouter que leurs père et mère ne sont pas apparentés. Il est connu que les 'âti de même nom représentés dans différents atolls ne sont pas forcément liés (ils peuvent l'être parfois). Les similitudes s'expliquent par le registre limité des noms de personnes, de sorte qu'alors que les membres d'un même 'âti sont nécessairement *feti'i*, les membres de 'âti différents qui se trouvent par hasard porter le même nom ne le sont pas.

L'idée que les 'âti modernes sont exogames est largement admise. Seules les personnes connaissant le mieux les choses du passé soutiennent le contraire pour les 'âti anciens, disant qu'autrefois, on se mariait dans le 'âti, mais ces dires se heurtent à l'incrédulité presque générale. Cette idée d'exogamie procède de la confusion fréquente qui amène les gens à confondre le 'âti avec ses branches généalogi-

15. Tout cela rejoint et confirme ce qui a été vu p. 195.

16. Chapitre cinq, p. 195.

ques 'ôpû. La vieille idée que les *feti'i* ne peuvent se marier ne peut que faire écarter toute possibilité d'union entre des personnes réputées *feti'i 'âti*.

Autrefois, l'exogamie était rattachée aux groupements unilocaux, c'est-à-dire aux groupements localisés que l'on appelait toujours *'âti*, qu'il s'agisse réellement de *'âti* ou simplement de leurs branches *'ôpû*. Comme on l'a vu, l'exogamie n'avait rien à voir avec le *'âti* et il était fréquent que les membres des différents *'ôpû* d'un même *'âti* faisant partie de groupements unilocaux distincts, se marient entre eux. Aujourd'hui comme autrefois, il est possible d'épouser des personnes appartenant à d'autres branches du même *'âti*, à la condition que le conjoint possible se trouve au-delà des degrés interdits ou prohibés. Il est généralement admis qu'après la cinquième génération en ligne directe, les descendants d'une même personne peuvent se marier. En fait bien que cela soit très fortement découragé, l'union peut être acceptée dès le niveau des descendants à la quatrième génération car, dès lors, il ne s'agit plus d'inceste mais simplement de degrés prohibés. Du fait de l'envergure et de la profondeur généalogique des *'âti* modernes sur lesquelles on va revenir dans un instant, de nombreux membres d'un même *'âti* appartenant à différentes branches, se trouvent au-delà des degrés interdits ou prohibés, ce qui explique la survenance des unions. Dans le paragraphe précédent, les grands-parents maternels de 'Aua Tupahiroa, Tevahine-tuihau et Horomiti appartiennent tous les deux au *'âti* Fariua de Rangiroa. Un tableau plus complet de l'ascendance de *Mâmâ* Teipo contredirait radicalement ses dires en attestant parmi ses propres ancêtres de nombreuses unions entre membres des mêmes *'âti*. Pour la période moderne, le diagramme de référence du *'âti* Fariua fait ressortir plusieurs cas d'union entre « cousins »<sup>17</sup>. Ces mariages entre cousins qui se produisent à l'intérieur du *'âti* ne peuvent pas se produire à l'intérieur des *'ôpû* car ceux-ci n'ont pas une profondeur généalogique suffisante. Les *'ôpû* actuels étant pour la plupart des ramifications récentes — cela est vérifié par les diagrammes des *'âti* — leurs membres ne peuvent pas se marier parce qu'ils ne se trouvent pas suffisamment éloignés de l'ancêtre souche. Tout ceci a été vu à propos de la notion de *tôto*. Ce qui est caractéristique, c'est que bien que les unions entre membres du même *'âti* ne soient pas rares, les paumotu persistent à refuser de s'en avouer conscients. L'idée que les membres du *'âti* sont des *feti'i* et qu'en conséquence de telles unions restent des unions entre *feti'i* est toujours agissante. Il est bien connu que « la parenté par le *'âti* ne disparaît jamais », se perpétuant indéfiniment, de sorte que tous les membres d'un même *'âti* restent des parents même si l'ancêtre commun se trouve éloigné de dix ou quinze générations. (Il est évident que s'ils étaient de simples *feti'i*, le souvenir d'une commune origine aurait disparu depuis fort longtemps). Néanmoins comme les *feti'i 'âti* sont des *feti'i* et que le terme de *feti'i* dans son usage courant est étroitement associé à l'idée d'inceste et d'interdiction de mariage, toute union entre personnes réputées *feti'i* est par là même regardée d'emblée avec défaveur. Cette impression générale est encore aggravée par le fait que la plupart des informateurs, discutant de cette

---

17. Voir également figure 8, p. 116.

question de l'exogamie, confondent le 'âti avec le 'ôpû auquel ils appartiennent. Cette confusion qui soulève un nouveau problème repris dans un instant est naturelle, car le 'âti n'est plus actuellement qu'une catégorie de référence, alors qu'au contraire le 'ôpû est un groupement concret dont les membres résidant dans le village se trouvent souvent vivre dans des maisonnées voisines. Dans l'esprit des interlocuteurs, le mariage entre membres d'un même 'âti signifie concrètement le mariage futur entre les enfants du 'ôpû qui jouent ensemble à quelques pas de là. Ces enfants sont des enfants (*tamari'i*) ou petits-enfants (*mo'otua*) de très proches parents, et lorsqu'on connaît les conceptions polynésiennes relatives aux liens de sang, à l'influence de la communauté ou de la proximité de résidence, on comprend que les réactions ne peuvent qu'être violemment opposées à cette idée. Cela a également été vu ; je ne veux ici que souligner un fait : en pensant le 'âti en terme de 'ôpû, les informateurs confondent ce qui n'est plus qu'une catégorie de référence avec un groupement réel de parenté. Avant de passer à ce nouvel aspect, il me faut parler brièvement des 'âti *pûpu* qui, s'ils sont confondus avec les 'âti, sont susceptibles d'introduire encore de nouvelles confusions.

## 2. - LES 'ATI-PUPU.

Je viens de dire que le 'âti n'était plus qu'une catégorie de référence, il ne constitue momentanément un groupe au sens sociologique qu'en matière religieuse, lorsqu'il coïncide (toujours partiellement à cause des nombreux membres du 'âti non résidents) avec ce que l'on appelle les *pûpu* catholiques, terme qui d'ailleurs traduit par lui-même l'idée de groupement. Au début de mon séjour à Rangiroa, les habitants, surtout les femmes, parlaient volontiers des 'âti ou *pûpu* des « fêtes » employant indistinctement l'un ou l'autre terme et toujours par référence aux quartiers de Tiputa. Groupements confessionnels catholiques, les *pûpu* coïncident avec les 'âti-quartiers et comprennent les membres du 'âti vivant dans le quartier ainsi que ceux dispersés dans les deux autres quartiers du village. A ces personnes, s'ajoutent encore les catholiques isolés qui, s'ils n'appartiennent à aucun des 'âti de Tiputa, font partie du *pûpu* de leur « quartier » de résidence. Les membres du 'âti non catholiques sont en dehors du *pûpu* confessionnel. L'organisation en *pûpu* s'étend à l'ensemble de la communauté catholique de Rangiroa, c'est-à-dire aux deux villages correspondant aux cinq 'âti actuellement reconnus de l'atoll dont par hasard le nombre se trouve correspondre à celui des cinq grandes fêtes religieuses de l'année, ce qui explique l'appellation « *pûpu* des fêtes ». Les *pûpu* de Tiputa sont ceux de Pâques, du Quinze Août et du Premier Novembre ou « Fête des Morts ». Le *pûpu* de Pâques correspond au 'âti Marere, celui du Quinze Août au 'âti Hoara et celui des Morts plus communément appelé *pûpu* Noema (*pûpu* de Novembre) au 'âti Fariua. Les *pûpu* sont eux-mêmes subdivisés en *pûpu* masculins et féminins, les seconds ayant actuellement plus d'importance que les premiers. A l'occasion d'une fête religieuse, le *pûpu* qui en porte le nom est chargé d'organiser la réception et de nourrir l'ensemble des participants, c'est-à-dire les catholiques auxquels s'ajoutent une bonne proportion de non-catholiques, proches parents ou alliés. Le *pûpu* fournit la contribution nécessaire consistant

en cochons, farine, sucre et cocos ; il est très rare que l'on présente du poisson ; les volailles sont en revanche appréciées. Les repas sont servis dans la maison de réunion proche de l'église appelée comme à Tahiti dans les paroisses protestantes : *fare putuputura'a*. Le repas de midi est un repas de prestige avec grand usage du four tahitien ; celui du soir est beaucoup plus simple, composé du traditionnel café au lait accompagné de gâteaux briochés très doux. Chaque fête occasionne un déplacement massif de la population et une quinzaine de bateaux à moteur chargés de gens endimanchés partent la veille ou tôt le matin pour ne rentrer que tard le soir après les Vêpres, voire le jour suivant, après une longue veillée dans le *fare putuputura'a* dont le sol recouvert de nattes est transformé en dortoir pour toute la fraction jeune de la population, et une nuit chez des *feti'i*. En dehors de ces grandes occasions, les *púpu* féminins assument tout au long de l'année, à tour de rôle, l'entretien de l'église, des bâtiments qui en dépendent et de la cour dont l'herbe doit être régulièrement coupée.

Les *púpu* masculins organisés de la même façon sur la base territoriale des quartiers, comprennent tous les membres du *'âti*, y compris ceux qui résident hors du quartier, et n'interviennent que pour des tâches spécifiques. Ils furent très actifs dans le passé avec la construction des deux églises d'Avatoru et de Tiputa et encore, il y a quelques années, de la très belle église perdue dans la cocoteraie d'Otepi. En 1964, la fraction masculine du *'âti* Hoara a travaillé quelques jours sous la direction du prêtre catholique et du cathéchiste Ah Teo à la confection d'un monumental four à chaux. Les travailleurs étaient des membres du *'âti* Hoara auxquels s'ajoutaient quelques personnes qui ne se rattachaient pas à ce *'âti* mais vivaient dans le quartier Hoara.

Les *'âti-púpu* peuvent constituer des circonscriptions d'imposition. En 1962, le groupe électrogène de l'Eglise de Tiputa a été entièrement payé par le produit de la vente de colliers de coquillages fournis par les trois *púpu* féminins et réalisés en travail collectif. Chaque femme ou jeune fille devait produire vingt colliers mais le travail de creusement des trous à l'extérieur du village, de tamisage et de nettoyage des coquillages obtenus avait été réalisé en commun.

### 3. - LE PASSAGE DES 'ATI ANCIENS AUX 'OPU MODERNES.

Le *'âti* dont les membres sont considérablement dispersés, au point que des branches entières se trouvent résider à peu près définitivement ailleurs, est un groupement démographiquement trop important pour pouvoir constituer une unité réelle. Les meilleurs informateurs estiment l'effectif des anciens *'âti* entre trente et cinquante personnes y compris les conjoints et les enfants ; ces chiffres s'expliquaient en grande part par le type d'habitat adapté lui-même à l'écologie très particulière des atolls<sup>18</sup>. Seulement, ce qui est notable, c'est que cet effectif correspond assez nettement à l'effectif moyen des *'ôpû* actuels, plus exactement à celui de leurs membres résidents en comptant les conjoints. La vérification est simple : de nombreuses données, (sites des anciens habitats, généalogies et évaluations démographiques du siècle dernier), lais-

---

18. P. Ottino 1967, art. cit., p. 475.

sent penser que, depuis peut-être deux siècles, la population de Rangiroa s'est maintenue sensiblement au même niveau, autour de 500 à 600 habitants, légèrement inférieure peut-être à ce qu'elle est actuellement avec 700 personnes réparties dans les deux villages de l'atoll. Cet effectif se distribuait entre une quinzaine de 'âti. Aujourd'hui, en excluant les personnes étrangères originaires d'autres atolls ou archipels, une population pratiquement identique se divise seulement en cinq 'âti, ce qui signifie arithmétiquement que les 'âti modernes sont en moyenne trois fois plus importants que les 'âti anciens.

L'organisation des *púpu* confessionnels est la seule qui donne une certaine réalité aux 'âti ; en dehors de ce domaine, le 'âti n'a aucun caractère de groupe. Exprimé autrement, cela revient à dire que le 'âti n'agit en tant qu'unité organisée que dans le domaine confessionnel et pratiquement une seule fois par an, lors de la préparation de la fête religieuse à laquelle il est préposé. M. Scheffler, discutant des groupements de descendance et de la notion difficile à traduire de « corporativité » d'un groupement, fait remarquer qu'il ne suffit pas de déclarer qu'un groupement de descendance constitue une unité — ce qui n'explique pas grand chose — mais encore qu'il faut spécifier comment ou de quelle façon, dans quel but, (pour quelle œuvre à accomplir dirions-nous) le groupement peut être considéré comme une unité organisée agissant comme un tout. L'auteur ajoute que les types de « corporativités » sont probablement de bien meilleurs indices de la conduite des membres des groupements que toute autre caractéristique<sup>19</sup>. Revenant aux 'âti-*púpu*, il est douteux que cette mobilisation partielle annuelle de la fraction des membres du 'âti de confession catholique (en fait surtout les femmes) suffise à conférer au 'âti le caractère d'un groupement ou tout simplement d'un groupe au sens sociologique. Bien plutôt s'agit-il d'une catégorie. Si dans l'univers de la parenté, « les parents par le 'âti », les *feti'i 'âti*, sont considérés comme des parents plus proches que le reste des vagues *feti'i*, il n'en reste pas moins qu'il s'agit surtout d'une catégorie plus classificatoire qu'opérationnelle, à nouveau assez proche (sans discuter davantage de l'emploi de « *group* ») de ce que M. Murdock appelle « *circumscriptive kin group* »<sup>20</sup>. Comme on le verra à propos des terres, cette catégorie définit plutôt un champ clos de division que de coopération car il n'est de pires antagonismes que ceux qui éclatent entre les différentes branches d'un même 'âti.

Le 'âti moderne trop vaste est un cadre désaffecté. Les transformations économiques n'ont aucunement facilité la formation de groupements à base familiale étendue, fussent-ils temporaires et occasionnels. En dehors des grandes tâches collectives comme la construction des églises, rien n'est venu remplacer les anciennes pêches collectives ou les opérations à grande participation, telle la capture de cachalots dont on trouve encore les ossements sur tout le rivage du lagon de la façade

---

19. H. W. Scheffler 1964, p. 131 : « ...to say of a group that it is a descent group, or even a corporate descent group, is not to say very much. It must also be specified how, or in what way, the group is corporate, and it is suggested here that the kinds of corporateness are probably better indices of the conduct of members — and non-members — towards the group than are any other defining features ».

20. G. P. Murdock 1960, p. 5.

Nord-Est de l'atoll. Ceci sans parler de la mobilisation totale qu'entraînaient les guerres inter-insulaires. La récolte du coprah et même la plantation des cocotiers réalisées au début de la deuxième moitié du siècle dernier n'exigent ou n'ont pas exigé plus de main-d'œuvre que le creusement des fosses à culture à la veille du XVIII<sup>e</sup> siècle et leur entretien postérieur. Au contraire la technologie actuelle réduit sans cesse la dimension des groupements d'activités ; les exemples sont innombrables, illustrés entre autres par le passage des grandes pirogues doubles capables de transporter 50 personnes (tout un 'āti ancien) aux cotres à voile disparus il y a une vingtaine d'années et aux petites embarcations actuelles à moteur hors-bord. Dans le domaine voisin de la pêche, on passe pareillement de la pêche collective au moyen de parcs de pierres et de filets, à la pêche individuelle au fusil sous-marin qui s'est développée depuis quelques années, au point — tout au moins pour la consommation des familles — de prendre pratiquement la place des autres techniques chaque fois que la substitution est possible (certains poissons ne peuvent être capturés qu'à la ligne). En résumé, aucune activité nouvelle n'exige la participation de groupements plus étendus que le 'ōpū et la tendance, au contraire, est en sens inverse.

La réalité des 'ōpū est reconnue ; on a vu qu'ils sont quelquefois assortis d'un *to'ā* visant à en caricaturer un trait estimé saillant. Dans le village, les 'ōpū peuvent être des unités directement observables, quelquefois matérialisées par plusieurs maisonnées entourées par un mur continu de pierres de corail blanchies à la chaux. Lorsque par suite des mariages ou des adoptions, les maisonnées affiliées à un même 'ōpū se trouvent dispersées, la solidarité, qui les unit est encore attestée par la fréquence des échanges au sens le plus large possible, qu'il s'agisse d'adoptions d'enfants, de constitution de groupements économiques pour l'exploitation des cocoteraies, du travail en commun des femmes pour la confection des colliers de coquillages ou d'échanges de nourriture : plats spéciaux déjà préparés ou poisson déposé au retour de la pêche. L'existence de liens de proche parenté est encore attestée par la ressemblance physique qui trompe rarement et permet au hasard des voyages de reconnaître les personnes appartenant à un même 'ōpū.

Des exemples de groupements familiaux étendus « en acte » sont offerts par les Tupahiroa et Tānenui Tepehu travaillant à la préparation du poisson salé, ou encore, en dépit de la dispersion, par les Tetoea ou les Marere et Pétis engagés dans la production du coprah (qu'il s'agisse des activités de production proprement dites ou de la répartition du produit des ventes). Mais là déjà, il ne s'agit plus que d'une fraction du 'ōpū et nous passons du 'ōpū aux groupements familiaux bien définis que sont les 'ōpū *ho'e* et 'ōpū *feti'i* dont il va être maintenant question.

## V. - LES NOTIONS DE 'OPU, 'OPU HO'E, 'OPU FETI'I

Pour des raisons de facilité de présentation, les développements concernant cette question sont scindés en deux. Je désire ici étudier ces notions en elles-mêmes et en relation les unes avec les autres,

ce qui donne une première idée du système de transformation qu'elles constituent et que l'on verra par la suite très concrètement à l'œuvre, à propos des partages définitifs des terres<sup>21</sup>.

Je reviendrai dans la conclusion sur la distinction entre la notion de *feti'i* et ces catégories et groupements de descendance que sont les *'âti*, *'ôpû*, *'ôpû ho'e* et *'ôpû feti'i*. Il suffit pour l'instant de remarquer que la notion de *feti'i* est effectivement sentie comme une parentèle bilatérale<sup>22</sup> au sens technique du terme, c'est-à-dire n'ayant une réalité que par rapport à un individu ou un groupement de frères et sœurs germains, tandis que les termes de *'âti*, *'ôpû*, *'ôpû feti'i* ou *'ôpû ho'e* évoquent immédiatement l'idée de « ligne, lignée, descendance » ou encore celle d'un groupe de familles restreintes issues directement les unes et les autres d'une souche commune : individu ou couple. Comme le soulignait le vieux Tihiva Autai :

« Tu peux « *tuatâpâpara'a* » (réciter la généalogie) d'un *'ôpû* ou (d'un membre) d'un *'ôpû feti'i*, comme pour un *'âti* mais tu ne peux pas réciter la généalogie des *feti'i*, parce que les *feti'i* n'ont pas les mêmes ancêtres (*tupuna*). Ce que tu fais avec les *feti'i* c'est (de tracer) le « cheminement de la parenté » (*haerera'a feti'i*) ».

Une précision supplémentaire a été apportée par Simako Yûe qui estimait que la différence essentielle entre les catégories de type *'ôpû* et de type *feti'i* tenait à ce que les premières faisaient contrairement aux secondes intervenir immédiatement et implicitement l'idée de sang et particulièrement pour le *'ôpû ho'e* étendu et le *'ôpû feti'i* celle des « trois sangs » *toru tôto*.

Après ces remarques générales, il est possible de serrer de plus près le contenu de ces notions.

## 1. - LES ACCEPTIONS DU TERME 'OPU.

La plupart des habitants de l'atoll disent que « *'ôpû* » est plus ou moins l'équivalent de « famille ». D'autres comme Simako Yûe essayant non pas de traduire mais d'expliquer le terme, pensent que les *'ôpû* sont les « branches des généalogies »<sup>23</sup>.

Comme nous venons de le voir, les *'ôpû* sont très souvent associés aux *'âti*, auxquels cas ils correspondent à des groupements possé-

---

21. Chapitre dix.

22. L'élément caractéristique de la parentèle ne réside pas dans la bilatéralité mais plutôt dans le procédé suivant lequel elle est déterminée à partir d'un individu de référence. Il existe des parentèles « unilatérales » et les mongols Kal-muk cités par R. Fox offrent un exemple de parentèle agnatique ; *op. cit.*, p. 169-170.

23. Il existe un équivalent polynésien exact du mot *branche* qui est *ama'a* mais le terme est plutôt employé pour désigner les grandes fragmentations des *'âti* dans le passé. La profondeur d'un *ama'a* est beaucoup plus grande que celle d'un *'ôpû* tel que l'on entend le mot au sens moderne et peut embrasser dix générations ou davantage. *Ama'a* s'emploie d'ailleurs hors du langage de la parenté pour parler des divisions ou subdivisions comme celles d'un organigramme. On n'associe pas ordinairement le mot *ama'a* à un nom de personne alors que comme on l'a dit le mot *'ôpû*, lorsqu'il est employé seul sans qualifiant est ordinairement suivi d'un nom de personne.

dant leurs caractéristiques propres distinctes de celles des autres 'ôpû relevant des mêmes 'âti. De la même manière et dans un sens différent le terme accompagné de qualificants sert à former outre les expressions de 'ôpû feti'i, 'ôpû ho'e que nous allons étudier. D'autres composés comme 'ôpû metua avec ou sans ses spécifications de 'ôpû metua tâne ou vahine par lesquels les membres d'une première génération descendante désignent soit la « famille » de leurs parents, soit plus précisément celle de leur père ou de leur mère, n'ont pas l'importance structurale de ces groupements ou catégories. On entend encore dans la bouche des personnes âgées l'expression de 'ôpû tae'ae pour désigner les familles de procréation de frères et leurs descendants ou 'ôpû fa'a'amu dans le sens de famille adoptive. Cette dernière expression désigne les père, mère, frères et sœurs adoptifs mais ne s'étend pas au-delà.

La multiplication des qualificants, dans tous les cas où 'ôpû ne désigne pas les branches généalogiques d'un 'âti, indique qu'en lui-même le terme n'a pas grande signification. Effectivement alors que tous mes informateurs sont à l'aise lorsqu'ils parlent du 'ôpû X d'un 'âti Y, ils se trouvent rapidement dans l'embarras dès qu'ils s'efforcent de définir le mot 'ôpû employé seul. Commenant invariablement à rappeler que le même terme désigne le ventre, ce qui quelquefois les pousse à faire quelques constatations sur la famille maternelle, constatations qui tournant court parce que démenties par des faits patents les amènent à revenir au sens le plus vague et à conclure un peu gênés, qu'au fond le 'ôpû c'est comme la famille.

En réalité 'ôpû dans le cas où il est employé sans référence au 'âti et sans qu'on lui donne un contenu précis est une notion purement opérationnelle. Lorsque les paumotu de l'Ouest utilisent l'expression 'ôpû X, ce qu'ils font spontanément, en faisant suivre le terme du nom d'une personne qui invariablement est un tupuna, c'est-à-dire une personne décédée, ils déterminent en même temps avec la place de cette personne dans une lignée quelconque, le niveau de segmentation et par là la profondeur du 'ôpû, que pour les besoins de la cause il est nécessaire et suffisant de prendre en considération. Ce faisant, ils séparent en tant qu'entité le 'ôpû ou fragment de lignée issu de cette personne des 'ôpû collatéraux issus de chacun des frères et sœurs de cette personne « ayant laissé une descendance ». Dès lors le 'ôpû déterminé constitue lui-même un groupement de descendance qui comprend tous les descendants en ligne indifférenciée du tupuna ou aïeul par rapport auquel il est défini.

Cet emploi opératoire est utilisé fréquemment en matière foncière ainsi que l'explique le directeur des Domaines de Papeete, lui-même tahitien d'origine :

« On se sert du 'ôpû pour faire la division des terres. On sait que la terre appartenait à un tel et provient d'un tel et on fait la division par 'ôpû. On ne remonte pas plus loin que le titulaire des droits sur la terre (je souligne). Le 'ôpû est une notion qui intervient uniquement dans le partage des terres ».

Nous reviendrons sur cette question. Pour l'instant je me limite à considérer la notion de 'ôpû sous cet aspect technique et à ce propos la définition du directeur des Domaines, notamment sa partie soulignée, s'accorde avec les réflexions d'un habitant de Rangiroa, lesquelles, ré-

sumées, reviennent à dire que le 'ôpû est ce que l'on pourrait appeler une catégorie « à pas variable » que l'on ajuste en fonction des besoins de la discussion et qui n'embrasse que le segment pertinent :

« Lorsque tu dis 'ôpû mea ('ôpû X, mea signifiant un tel), tu limites le *haerera'a feti'i* (cheminement de la parenté) et tu ne descends pas plus bas que l'aïeul (*tupuna*) en question ».

L'usage de 'ôpû dans ce sens n'est d'ailleurs pas limité au seul domaine des terres, il revient dans toutes les discussions (d'ailleurs voisines) où il est question de leurs exploitations, dans les discussions relatives aux « maisons de familles » étudiées dans le prochain chapitre et également dans toutes affaires intéressant les mariages et les degrés interdits et prohibés.

De la même manière que le 'ôpû dans le sens de branche généalogique est étroitement associé au 'âti, dans une relation d'inclusion, il inclut à son tour les 'ôpû feti'i et 'ôpû ho'e ainsi que de nombreuses personnes s'accordent à le reconnaître :

« Chaque 'ôpû comprend plusieurs 'ôpû feti'i et chaque 'ôpû feti'i comprend plusieurs 'ôpû ho'e. Les 'ôpû ho'e sont les parents les plus proches (*feti'i fatâta roa*) parce qu'ils sont de même sang ».

Avant d'étudier ces trois notions dans leurs relations réciproques et au travers du système de transformation qu'elles constituent, il est nécessaire d'examiner séparément la notion de 'ôpû feti'i et celle plus complexe de 'ôpû ho'e dont il a été déjà fréquemment question.

## 2. - 'OPU FETI'I ET OPU HO'E : LE 'OPU HO'E RESTREINT ET LE 'OPU HO'E ETENDU.

Ces deux notions doivent être étudiées ensemble, car la structure du 'ôpû ho'e permet en retour de mieux comprendre ce qu'est le 'ôpû feti'i, lequel organisé sur un principe similaire est simplement orienté en sens contraire par rapport à un même groupe de frères et sœurs.

Il n'est pas nécessaire de s'étendre longuement sur la notion de 'ôpû feti'i qui reparaitra fréquemment dans les discussions relatives aux terres. Ce terme ordinairement, traduit par le mot vague de famille, désigne une famille étendue composée de plusieurs familles élémentaires toutes rattachées à une souche commune qui est soit un individu, soit un couple. En pratique les personnes qui parlent de 'ôpû feti'i sont des adultes d'âge mûr (dont les enfants sont adolescents voire déjà parents eux-mêmes) qui veulent désigner la catégorie qu'ils forment avec leurs cousins de « deuxième ou troisième sang ». La référence étant un grand parent vivant ou mort. Cette catégorie a beaucoup plus de réalité que celle de 'ôpû ; les membres d'un 'ôpû feti'i ont affaire les uns aux autres pour les questions de terres qu'il s'agisse de propriété ou d'exploitation et sont souvent *faufa'a feti'i* « parents par le patrimoine », co-héritiers d'une même succession<sup>24</sup>. La plupart des adoptions se produisent également dans les limites du 'ôpû feti'i.

En ce qui concerne le 'ôpû ho'e la première cause de confusion tient à ce que le terme désigne deux groupements bien distincts. Dans

---

24. Pour la notion de *faufa'a feti'i*, plus loin chapitre dix, p. 395 et suivantes.

un premier sens il s'applique au groupe restreint formé de frères et sœurs germains, consanguins ou utérins, voire dans quelques cas de frères et sœurs adoptifs ayant été élevés ensemble ce qui, au-delà de l'adoption, montre l'importance du facteur de résidence. Dans un deuxième sens il caractérise le groupement étendu formé par ces frères et sœurs et les deux générations descendantes : celle des enfants (*tamari'i*) et celle des petits-enfants (*mo'otua*). Il y a évidemment une correspondance directe entre les notions de 'ōpū ho'e, le principe des « sangs » et celui des parents très proches ou proches, opposés aux parents plus éloignés. Le groupe de frères et sœurs à l'origine du 'ōpū ho'e est, on l'a vu, formé de gens réputés dans le même temps « identiques » : ho'e ā et « un sang » : ho'e tōto, tandis que leurs enfants et petits-enfants sont soit des frères et sœurs également « un sang », soit des cousins au premier ou au second degré, c'est-à-dire respectivement « deux » ou « trois sangs », *piti* ou *toru tōto*, dans tous les cas des *feti'i fātāta*, parents proches. Le groupement ainsi défini par l'application du principe des « trois sangs » correspond au 'ōpū ho'e étendu, tandis que le 'ōpū ho'e caractérisé dans la citation de la page précédente comme formé des « parents très proches (*feti'i fātāta roa*) » ne peut être sans confusion possible que le 'ōpū ho'e restreint.

S'il existe des 'ōpū ho'e restreints adoptifs, il ne peut exister de 'ōpū ho'e étendus fondés sur la filiation adoptive, cela résulte à la fois de l'exigence de la consanguinité et de la conception des liens d'adoption qui n'ont d'effet qu'entre adoptants et adoptés et ne sont pas extensibles (plus loin).

Une expression telle que 'ōpū ho'e « de tête » relative au 'ōpū ho'e restreint qui, avec les deux générations suivantes, se transforme en 'ōpū ho'e étendu, montre que ce dernier est un groupement orienté composé dans l'ordre de la génération des parents, puis de celle des enfants, puis enfin de celle des petits-enfants. Cela est du reste exprimé par l'un des rares adages relatifs à l'organisation familiale moderne qui énonce que « le 'ōpū ho'e descend mais ne remonte pas »<sup>25</sup>. Cette orientation verticale et descendante, est encore confirmée par le fait qu'aussi longtemps que le 'ōpū ho'e étendu existe, les relations de descendance ont la priorité sur les relations de collatéralité. Vis-à-vis du 'ōpū ho'e de tête, tous les membres de la première génération descendante composée de personnes qui se trouvent les unes par rapport aux autres soit dans la relation de frères et sœurs, soit dans celle de premiers cousins, sont toujours des enfants : *tamari'i*. De la même façon ceux de la deuxième génération descendante qui sont entre eux des frères et sœurs, des premiers cousins et seconds cousins, sont toujours des petits-enfants : *mo'otua* quelle que soit la manière dont ils se définissent eux-mêmes collatéralement.

Au contraire, et c'est là précisément en quoi réside le dynamisme de ces notions, dès que le dernier membre de la « génération de tête » meurt, la situation se renverse totalement. Dès cet instant, ce sont les

---

25. P. Ottino 1965, *op. cit.*, p. 46, note 13. C'est à Tahiti, exactement à Tautira que j'ai pour la première fois recueilli cet adage. Par la suite, je l'ai entendu à plusieurs reprises à Rangiroa et, à une occasion, à Raiatea, ce qui montre que l'organisation familiale et sociale de ces différentes îles obéit bien aux mêmes principes.

relations de collatéralité qui sont prises en considération. Le premier 'ôpû ho'e restreint disparu fait place à autant de 'ôpû ho'e restreints qu'il existe à la première génération descendante de groupes de frères et sœurs germains, consanguins ou utérins. Ces derniers à leur tour, s'adjoignant les deux générations qui les suivent, c'est-à-dire la générations des petits-enfants (*mo'otua*) et arrière-petits-enfants (*hina*) des membres du 'ôpû ho'e restreint disparu se constituent automatiquement en nouveaux 'ôpû ho'e étendus.

La dynamique du système a sa source dans ce renversement ; ce qu'il faut souligner, car c'est là le point le plus important, c'est que la prise en considération de la collatéralité limitée d'ailleurs à la première génération descendante ne peut être structurellement mise en œuvre aussi longtemps que subsiste un membre de la génération de « tête ».

Il est à peine nécessaire de se poser la question de savoir pourquoi le 'ôpû ho'e étendu se limite à un éventail de trois générations. La réponse tient à ce que ses membres résidents constituent ce que M. Leach appelle des « groupes de descendance (ou de filiation) locaux » lesquels, universellement, sont composés de trois niveaux de générations<sup>26</sup>. Exprimé d'une autre façon, un 'ôpû ho'e étendu coïncide avec la durée d'une vie humaine active, c'est-à-dire avec une période de trente cinq à cinquante ans, embrassant au moment où il atteint son maximum d'extension trois générations : celle d'hommes et de femmes âgés mais encore actifs, celle de leurs enfants adultes ayant déjà établi leur propre famille de procréation, au sens de M. Parsons repris par M. Murdock, et celle des petits-enfants dont certains, sortant de l'adolescence, peuvent également commencer à établir leur propre famille de procréation. Ce 'ôpû ho'e effectif est formé de personnes économiquement actives : cela signifie que les différences d'âges des trois générations ne doivent pas être telles qu'elles interdiraient d'accomplir en commun les tâches habituelles de l'existence. Souvent, les relations entre les étages sont encore resserrées par la pratique fréquente de l'adoption des petits-enfants.

L'apparition de la génération des arrière-petits-enfants, *hina*, marque ainsi la « fin » (*te hope'a*) du 'ôpû ho'e initial. C'est à ce moment que les membres de la génération de « tête » commencent à parler des 'ôpû tae'ae, ces familles des frères auxquelles j'ai fait allusion. Au fur et à mesure que les *hina* grandissent, la génération la plus ancienne formant la clé de voûte de l'ancien groupement est durement entamée. Comme on l'a dit, le 'ôpû ho'e disparaît à l'instant de la mort du dernier survivant faisant place aux nouveaux 'ôpû ho'e formés par chacun des groupes de frères et sœurs de la génération suivante. Le fait de la disparition du 'ôpû ho'e à la mort du dernier survivant du groupe des frères et sœurs qui se trouvaient à son origine est très bien compris. Un soir où nous avions longuement discuté de parenté avec des voisins, Punua Tetoea, qui, avec son mépris typiquement polynésien de tout ce qu'il estime « intellectuel », avait préféré rester silencieux à l'écart avant « d'aller prendre l'air », finit par revenir après que tout le monde fut parti et à ma surprise en sut donner une excellente explication :

---

26. E. R. Leach 1961 b., p. 56 ; voir plus loin, p. 271-272 et note 1.

« Tu as « gaspillé » ta soirée avec des ignorants aussi « bouchés » que toi, (*poiri ta'ota'o*), c'est simple, regarde (là-dessus Punua fouillant dans la poche de sa chemise en sortit un briquet et une boîte d'allumettes, posa le briquet sur la table et, délicatement avec ses gros doigts, disposa les allumettes en étoile autour du briquet) tu ne comprends pas ? J'enlève le briquet, la « tête » du 'ôpû ho'e, qu'est-ce qui reste ? Rien. C'est fini. Les *metua* sont morts. Chacune des allumettes va être un nouveau 'ôpû ho'e. Le premier 'ôpû ho'e c'était tout ensemble : le briquet et les allumettes. »

Ruben Tepehu pensait que la limitation du 'ôpû ho'e étendu à trois générations constituait le trait caractéristique qui suffisait à distinguer cette notion de celle de 'ôpû feti'i. En réalité, si cela est en partie fondé, même si le 'ôpû ho'e n'était pas limité à sa base, il différerait encore fondamentalement du 'ôpû feti'i à la fois par son orientation dont il a été question et par son point de départ. Le 'ôpû ho'e étendu part et se définit par rapport à un groupe de frères et sœurs. En contraste, le 'ôpû feti'i tout comme le 'ôpû part d'un *tupuna* souche dissocié de ses propres frères et sœurs qui désormais, comme le disait Nelson 'O'opa, sont les *tupuna* de leurs propres descendants. Cette simple idée de dissociation qui vient briser l'unité fondamentale qu'idéologiquement forme tout groupe de frères et sœurs, indique qu'il y a une division. L'arche est brisée. La détermination du 'ôpû feti'i ou du 'ôpû, supposant toujours d'abord une opération intellectuelle qui « sépare » les uns des autres les frères et sœurs, montre que ces deux catégories sont l'une et l'autre des catégories de division. A l'inverse, à l'opposé, le 'ôpû ho'e restreint ou étendu reste, aussi longtemps qu'il existe, formé d'un groupe de personnes très proches, toujours solidaires et étroitement soudées.

### 3. - LE SYSTEME DE TRANSFORMATION.

Je me borne ici à résumer les développements précédents en commentant le schéma théorique reproduit dans la figure 37 du chapitre dix. La mise en acte pratique de ce système de transformation sera étudiée à propos de la division définitive de la propriété foncière entre les groupements de parenté<sup>27</sup>.

Les dernières explications rapprochées de l'adage selon lequel « le 'ôpû descend mais ne remonte pas » permettent de comprendre les relations entre 'ôpû ho'e et 'ôpû feti'i et en même temps le rapport de ces deux notions avec celle de 'ôpû ou branche généalogique dont la profondeur prise en considération est ordinairement de cinq générations, éventail exactement couvert par le vocabulaire des générations descendantes.

Lors de la disparition du niveau de génération le plus ancien, la fourchette des trois générations constitutive d'un 'ôpû ho'e étendu, se trouve décalée d'un degré de génération vers le bas. Pour les besoins de la démonstration il suffit d'observer le 'ôpû ho'e déterminé du niveau 1 au niveau 3 par les germains A, B et C et les deux générations

---

27. Chap. dix, p. 402 et suivantes (schéma p. 408).

descendantes qui en sont issues. Si maintenant du niveau 1 on passe au niveau 3, les lignes en pointillé qui convergent sur A, B et C démarquent les 'ôpû feti'i tels que les définissent leurs petits-enfants et descendants directs respectifs. Contrairement au 'ôpû ho'e qui se détermine en quelque sorte automatiquement par lui-même « en descendant », à l'inverse, la détermination du 'ôpû feti'i se fait en « remontant » à partir d'un ascendant décédé qui par définition est un *tupuna*. Les personnes situées au niveau 4 commencent à parler de 'ôpû feti'i lorsqu'elles sont elles-mêmes d'âge mûr et que leurs enfants ont commencé à établir leur propre famille de procréation. A ce moment le niveau de génération 1 a depuis longtemps disparu et le niveau 2 est déjà largement entamé. Il en résulte que le 'ôpû feti'i qu'ils définissent par rapport au niveau 1 comprend surtout eux-mêmes, leurs vieux parents et leurs descendants des niveau 4 et 5. Cela signifie que, dans le même temps que l'apparition de la génération des *hina* marque la fin du 'ôpû ho'e initial, elle annonce que les 'ôpû feti'i déterminés à partir des aïeux A, B et C sont virtuellement constitués. Ces 'ôpû feti'i virtuels n'atteindront généralement leur pleine existence qu'au moment où ces mêmes *hina* auront commencé à établir leur propre famille de procréation.

Cela signifie aussi qu'avec le passage du temps et la disparition des générations antérieures compensée par l'apparition simultanée de nouvelles générations, l'ensemble opérant par glissement, joue comme un système de transformation. Ce qu'il est très intéressant de constater, c'est que dans la réalité et bien que le 'ôpû soit en fait une catégorie « à pas variable », le « pas » le plus souvent pris en considération embrasse dans la plupart des cas un éventail de cinq générations. Les paumotu qui parlent de 'ôpû les déterminent très fréquemment à partir d'un bisaïeul situé à la quatrième génération ascendante (c'est-à-dire au niveau 1 pour des personnes situées au niveau 5 et qui par conséquent sont par rapport à ce niveau 1 des *hinarere*, à la limite de la parentèle effective, ce qui rejoint et confirme les considérations du chapitre six).

Cette séquence sans cesse récurrente comme cela apparaîtra à propos des terres, n'est pas une donnée arbitraire mais bien une constante structurale qui correspond à la jonction de deux cycles correspondants eux-mêmes à l'imbrication de deux 'ôpû ho'e étendus, successifs, articulés, comme le montre le diagramme à la hauteur du niveau 3.

Sur un autre plan le jeu du système ébauché confirme que les notions de 'ôpû et de 'ôpû feti'i sont bien des catégories de division qui font éclater les 'ôpû ho'e restreints aux niveaux desquels elles se définissent.

## CHAPITRE HUIT

### LA RÉSIDENCE ET LA MOBILITÉ POLYNÉSIE NNE

Je me propose ici d'étudier deux questions distinctes quoique liées :

— celle de l'existence de groupements résidentiels stables se perpétuant de génération en génération et recrutés sur la base de la descendance (II, III, IV, V) ;

— celle du problème des résidents et non résidents, expression de la « mobilité polynésienne » directement liée à la notion capitale de *feia tumu* ou « habitants originaires » (IV).

#### I. - POSITION DE LA QUESTION

Les développements précédents relatifs aux catégories et groupements de descendance (non restreints ou restreints) que sont les *'āti*, *'ōpū*, *'ōpū feti'i* ou au groupement *'ōpū ho'e* qui sert de base à la formation des familles étendues, décrivent surtout des normes ou modèles idéals. En réalité, ces groupements n'ont d'existence concrète que dans la mesure où ils coïncident avec une ou plusieurs unités territoriales auxquelles ils sont associés. Exprimé autrement, ces catégories ou groupements sont domiciliés et seule cette domiciliation leur donne une existence. Les *'āti* et *'ōpū* n'ont de réalité que par le maintien d'un noyau de membres résidents qui, occupant dans le village une même zone résidentielle exploitent dans le reste de l'atoll les terres collectives, indivisées ou divisées relevant de ces mêmes *'āti* ou *'ōpū*. Privées de ces repères résidentiels, ces notions perdent tout caractère organique et, recoupées par l'enchevêtrement des liens cognatiques se dissolvent dans l'univers peu significatif de la parenté indifférenciée. La nécessité d'assurer une permanence territoriale est donc structurale. Ceci contribue à introduire une distinction fondamentale entre les groupements de descendance ou « lignées de descendance » (au sens de Radcliffe-Brown), dispersés, établis sur le seul critère de la consanguinité (qui, fréquemment, comme l'écrit M. Leach ne sont guère qu'un moyen figuratif permettant de distribuer les catégories de parents autour d'un individu)<sup>1</sup> et ces groupements de descendance « restreints »

1. E. R. Leach : 1961 b, p. 56-58.

réels<sup>2</sup> que sont les lignées locales. M. Leach qui signale que l'affiliation à ces lignées locales est en même temps définie par la descendance et la résidence, fait remarquer que presque universellement des « lignées » de parents co-résidents comprennent trois générations : celle des vieux parents ou grands-parents, celle des adultes d'âge mûr ou pères, celle des jeunes adultes ou fils<sup>3</sup>. Description qui du reste dans le cas de Rangiroa correspond, on l'a signalé, à celle du 'ôpû ho'e étendu. Dans son travail sur deux communautés tahitiennes de 'A'ou'a (District de Paea à Tahiti) et de Mai'a'o<sup>4</sup>, M. Finney a dégagé la très importante notion de « groupement de maisonnées » (*households clusters*). L'auteur continue en remarquant que ces groupements sont constitués sur le principe de la famille étendue par lequel les fils mariés, les filles mariées ou les uns et les autres, établissent leur maison près de celle de leurs parents. Par voie de conséquence, ces groupements résidentiels sont donc ainsi formés le plus souvent de la maison des parents à laquelle sont associées celles d'un ou plusieurs de leurs enfants mariés, ou bien, de deux ou plusieurs maisonnées de frères et sœurs. M. Finney précise que seulement la moitié des maisons de 'A'ou'a est un peu plus des trois quarts de celle de Mai'a'o font partie de groupements de maisonnées et ajoute qu'il n'y a pas de terme spécial pour cette unité.

À Rangiroa ces groupements de maisonnées, dont plusieurs ont été décrits dans les chapitres présentant le village<sup>5</sup>, sont immédiatement visibles entourés le plus souvent d'un mur de corail continu, trait qui rend compte de l'expression de 'âua fare « enceinte résidentielle » qui les désigne. L'enceinte délimite un espace appelé *mahora* dans les îles de la Société<sup>6</sup>, ordinairement non nommé à Rangiroa puisque le terme 'âua fare suffit à désigner à la fois l'espace résidentiel, la cour intérieure et les maisons ainsi que les personnes qui y vivent. Sémantiquement l'expression de 'âua fare est d'ailleurs plus forte que celle de *mahora* insistant davantage sur le caractère limité et fini du groupement formé par les maisons construites sur un même site. Lorsque les maisonnées « apparentées » ou habituellement associées sont dispersées dans le village, il n'existe pas de terme particulier et il faut recourir à des périphrases en les désignant habituellement par le nom du groupement familial auquel elles se rattachent.

En partant de la notion dégagée par M. Finney, je désire établir la continuité dans le temps des groupements résidentiels et montrer que leur *perpétuation est assurée par la permanence d'un noyau de personnes apparentées en ligne indifférenciée par descendance biologique ou adoptive*. Cette notion de « noyau résident » qui par définition ne

---

2. J'emploie l'expression : groupement de descendance restreint (restreint ici par le critère de la résidence) au sens de M. Goodenough (restricted descent group) : 1955, p. 71-83.

3. E. R. Leach : 1961 b., p. 56.

4. R. Finney : rapport miméographié. L'auteur ne reprend pas cette expression dans son important article de 1965 ; pour les besoins de sa démonstration il ne parle que des « Nuclear-Family Households » opposés aux « Extended-Family Households », p. 294-300.

5. Par exemple description de l'enceinte résidentielle des Tupahiroa et de Tânenui Tepehu, de Tuarue Haoa, des 'Ara'i (ou Mauri), des Bellais, etc...

6. A. B. Hooper, *op. cit.*, p. 209-210.

comprend qu'une fraction des membres du groupement de descendance qu'il représente, pose implicitement la distinction des résidents et des non-résidents. Avant de discuter de cette question, je veux signaler le rôle déterminatif que joue la résidence par rapport à la parenté.

Les groupements résidentiels associés à des sites déterminés tendent à s'y perpétuer. Les groupements Fariua et Hoara (les groupements Marere étant plus récents) se trouvent sur les mêmes sites depuis quelques vingt ou vingt cinq générations, constituant des sortes de lignées résidentielles cognatiques. Alors que ces « lignées » ne se dissocient pas d'une zone résidentielle définie, leurs membres, qui comme on l'a vu peuvent être affiliés à plusieurs groupements similaires, ont le choix de résider sur un site ou sur un autre. Dans le village des exemples ne sont pas rares mais, comme nous l'avons vu avec celui des frères germains Ruben et Punua Tepehu<sup>7</sup>, il semble que ce soit bien précisément le choix de la résidence qui associe pleinement le premier au 'āti Marere et le second au 'āti Fariua. Il est possible d'avancer qu'en matière d'affiliation et au niveau des individus *tout changement de résidence (dès qu'il ne s'agit pas de résidence matrimoniale) emporte pratiquement un changement d'affiliation*. Cela n'est qu'une conséquence du caractère non exclusif des 'āti modernes et de leurs branches généalogiques 'ōpū. Il est constant que les circonstances de l'existence conduisent presque inévitablement toute personne membre de plusieurs groupements de même nature à exercer à titre principal ses prérogatives et par là à restreindre son affiliation principale à un seul groupement, ordinairement celui de sa résidence — pour ne retenir dans les autres qu'une affiliation secondaire et intermittente<sup>8</sup>.

Ces considérations renvoient directement à l'article classique de M. Goodenough qui, discutant de la possibilité de l'existence de groupements de descendance ignorant tout principe unilinéaire de filiation, démontrait que de tels groupements pouvaient en recourant à un principe extérieur constituer des entités discrètes et fonctionner comme des groupes organiques :

« Un troisième moyen de restreindre l'appartenance à un groupe de descendance est d'inclure seulement les membres qui, après leur mariage, continuent à résider dans la localité associée au groupe. Si la résidence est bilocale, la ligne de descendance passera tantôt par les hommes tantôt par les femmes. Il existe encore un autre procédé qui consiste à rendre l'appartenance au groupe du père ou de la mère optionnelle et dépendant du choix personnel de l'individu entre les localités avec lesquelles ils sont respectivement associés, pour y fixer sa résidence. Ce sont là des moyens simples de maintenir des groupes de descendance restreints, d'une espèce comparable aux clans et aux lignages »<sup>9</sup>.

---

7. Chapitre précédent.

8. G. P. Murdock 1960, p. 11 : « Wherever kin group affiliation is nonexclusive, an individual's plural memberships almost inevitably become segregated into one primary membership, which is strongly activated by residence, and one of more secondary memberships in which participation is only partial or occasional ». Aussi note suivante.

9. W. Goodenough, art. cit., 1955, p. 72, trad. de H. Lavondès, 1962, p. 143.

Mon intention n'est nullement de discuter de cette théorie dont, sur ce plan du moins, le bien fondé, en dépit de la violente attaque de M. Leach, est désormais pleinement admis<sup>10</sup>. Je désire seulement montrer que l'originalité du système des Tuamotu occidentales et — je pense, des îles de l'Archipel de la Société — est que la résidence, qui comme je l'ai dit « domicialise » les groupements de descendance, ne fait aucune distinction absolue entre membres résidents et non-résidents. Ces derniers au cours de leur vie ne perdent pas leur affiliation même au cas où ils se trouveraient amenés à s'associer durablement à un autre groupement similaire dans le même village ou dans une autre île. Souvent d'ailleurs le choix n'est pas définitif et, même s'il est maintenu jusqu'à la mort, il n'empêche pas les enfants (théoriquement du moins) et même les petits-enfants, de reprendre en la réactivant l'ancienne affiliation<sup>11</sup>. Je reviendrai sur ce point qui, on le comprend, remet à nouveau en jeu les idées relatives « aux sangs » et au 'ôpû ho'e étendu. Les possibilités sont d'autant plus ouvertes qu'il n'existe pas de règles formelles, ni d'idéologie linéaire de filiation venant privilégier ou exclure telle ou telle lignée des côtés paternels ou maternels. Dans ce domaine tout dépend des circonstances et des convenances personnelles : les seules limitations sont les limitations à la fois techniques et structurales auxquelles je viens de faire allusion.

Il reste le problème, également implicite dans les considérations précédentes, des distinctions pratiques entre résidents et non-résidents

---

10. L'origine du débat fort ancienne remonte au refus de la possibilité de l'existence de société à principe d'organisation indifférencié explicité par Radcliffe Brown 1961, p. 48 : « I hope that the argument of this paper has shown... that unilineal institutions in some form, are almost, if not entirely, a necessity in any ordered system. What is therefore usual or rare... Is the discovery of a people such as the Teutonic peoples of Europe (apparently alone amongst Indo-European speaking peoples) maintaining for some period, until the coming of feudalism and Roman law, a system in which there is considerable, if not complete, avoidance of the unilineal principle, in which a person derives similar and equal rights through the father and through the mother ». Dans une note relative à ce même paragraphe Radcliffe Brown signale tout de même : « There are systems of bilateral kinship with succession through both males and females. In some parts of Indonesia, e.g. in the Ifugao of the Philippine Islands. The discussion of these would be complex and require space that is not available ».

Cette position rapidement rendue insoutenable par le développement des travaux consacrés au Pacifique et à l'Asie du Sud-Est, (pour s'en tenir à la Polynésie il suffit de citer la lumineuse mise au point de R. Firth : 1962, p. 4-8) devait à nouveau être remise en question par un article incisif de Leach, 1962, n. 130-134. Reprenant dans une note « On certain Unconsidered Aspects of Double Descent Systems » (**Man**), la distinction de Rivers entre filiation et descendance, l'auteur conteste tout simplement aux groupements ou lignages cognatiques leur caractère de groupements (de descendance). Position doctrinale et théorique à nouveau contredite par H. Scheffler d'abord en 1964 puis dans un article plein d'ironie de 1966. Également pour la Polynésie sur ce même sujet un article inédit de Allan Hanson « Nonexclusive Cognatic Descent Systems : A Polynesian Example » (Ile de Rapa, communication personnelle).

11. Il en allait autrement dans le lointain passé et les membres des 'âti qui après leurs mariages avaient élu domicile chez leurs conjoints, s'ils gardaient eux-mêmes leurs affiliations premières, étaient dits « avoir transféré leur descendance ». De sorte que le choix de résidence parentale, déterminait définitivement l'affiliation des enfants issus de l'union. P. Ottino, 1967, **art. cit.**, p. 451-481, notamment, p. 471, 473-476, 478. A beaucoup d'égards comme nous le verrons dans le chapitre dix et dans la conclusion, il reste quelque chose de cette idée selon laquelle les partants partent définitivement

et parmi ces derniers, entre ceux qui, d'une manière ou d'une autre, entretiennent des relations et ceux qui, n'en entretenant pas, sont réputés définitivement « partis ailleurs » ou, comme le dit M. Leach avec humour, entre les absents-présents et les absents-absents. On peut immédiatement remarquer que les uns et les autres n'en demeurent pas moins des *feia tumu* c'est-à-dire des habitants « originaires » ou de « souche », opposés aux étrangers que l'on qualifie de *ratere*. Cette notion de *feia tumu* est totalement indépendante des circonstances accidentelles de la naissance. Si, à aucun moment, je n'ai recouru à des tableaux marquant l'origine des gens en fonction du lieu de naissance, c'est que dans ce domaine ce critère n'est pas pertinent. A son tour la notion de *feia tumu* renvoie directement à ce trait fondamental de la mobilité polynésienne, auquel l'organisation paumotu doit s'adapter.

Ceci ferme le cercle des questions soulevées par les problèmes de résidence que j'ai l'intention de traiter. Il est maintenant possible de les aborder successivement en partant d'un rappel ethnographique de l'histoire de la résidence de Tiputa.

## II. - LES 'ATI, LES TERRES ET LA RÉSIDENCE DES 'ATI-QUARTIERS

On se souvient des explications de Daniel Marere relatives à la division de Tiputa en quartiers — 'âti et à l'affiliation aux 'âti<sup>12</sup>. Outre l'existence de 'âti-quartiers, c'est-à-dire celle d'une coïncidence entre les principes de descendance et de la localité, ces explications mettent en lumière l'indépendance possible de ces deux derniers principes puisque les membres du 'âti résidant chez d'autres 'âti maintiennent leur affiliation. L'existence d'une relation entre terre(s) et 'âti était également attestée dans le passé lorsque les 'âti se trouvaient disséminés sur toute la périphérie de l'atoll. Le même informateur continue :

« Autrefois la résidence du 'âti Marere était du côté de *to'a* (le sud de l'atoll). Ils (les Marere) se groupaient où ils avaient leur *maite* (fosses à cultures). Il y a bien longtemps de cela, c'était avant l'arrivée des Français. Les Marere avaient le droit de venir ici (à Tiputa) par suite de mariages avec les gens qui étaient alors à Tiputa. Chaque 'âti avait son secteur, ce n'est que la « Civilisation » qui a groupé tous les 'âti dans les villages (sous-entendu les villages actuels de Tiputa et d'Avatoru).

Kaua Tevaria confirme ces dires :

« Il y avait quelque chose dans le *motu* (petit îlot) de Tahaite entre Fenuaroa et Fa'ama l'ancienne terre (*fenua*) du 'âti Marere du Sud ('âti Marere *no to'a*). Des gens disent qu'il y a des *tupapa'u* (fantômes), on dit aussi que c'était un village, je ne pense pas que c'était un village, c'était plutôt un cimetière pour tout le 'âti Marere de ce temps-là, peut-être de l'époque de Tabora et de Teua. On dit que Tabora est enterré là-bas (voir diagramme de référence du 'âti Mota'i).

---

12. p. 61.

Ainsi, les 'âti ont, de tout temps, été associés à une zone spatiale particulière, qu'il s'agisse des « anciennes terres », des villages pré-européens ou, depuis la « Civilisation », des quartiers des villages modernes. Les meilleurs informateurs estiment que cette relation entre terre, *fenûa* et 'âti est essentielle, le 'âti n'ayant de réalité que par rapport à un territoire ou à une résidence qui constituent un repère spatial.

Toutefois une différence essentielle n'en continuerait pas moins à séparer les deux catégories. En effet, le 'âti resterait lié au concept de terre et au principe de localité, alors que l'ensemble *feti'i* demeurerait uniquement fondé sur une idéologie de consanguinité. On pourrait schématiser en disant qu'au 'âti correspondent des personnes et des terres alors qu'à la catégorie *feti'i* ne correspondent que des personnes.

Cela rejoint les considérations de M. Hanson. Dans son étude de l'organisation sociale de l'île de Rapa, l'auteur, après avoir discuté de l'importance de la conception de *fenua* (terre) en elle-même et dans ses rapports avec les unités de descendance aujourd'hui appelées 'ôpû (le mot *ngati* : 'âti n'est plus employé dans les conversations courantes), n'hésite pas à qualifier la terre (et à mon avis le principe de localité) de principe central en matière de sociologie polynésienne (*pivotal ordering principle*). Il écrit :

« A la différence de ce qui se passe en Afrique, le 'ôpû de Rapa est une unité de descendance non pas parce que ses membres sont rattachés les uns aux autres mais parce que chacun d'eux est rattaché à une même propriété » ; et, en note, remarque que cette formulation est similaire à certains égards à la remarque incisive de M. Leach selon lequel « le système de parenté n'est pas « une chose en soi » mais plutôt une manière de penser les droits et usages par rapport à la terre »<sup>13</sup>.

En résumé, la réalité du 'âti est d'abord territoriale. Par référence à cette base, le 'âti demeure une unité unilocale soit qu'un noyau important de ses membres y réside effectivement, soit qu'il continue à se définir par rapport à une résidence qu'il occupait dans le passé. On a parlé souvent du 'âti Mota'i, à Tiputa cette réalité est actuellement dissoute, pourtant les personnes qui souhaitent évoquer les liens qui les rattachent à ce 'âti disparu parlent inmanquablement de son ancienne résidence de Tae'o'o<sup>14</sup>. Dès lors, la référence constante à un ancêtre fut-il éponyme est inutile, le nom de l'ancêtre n'est que l'une des caractéristiques du 'âti, comme le *to'â* insultant et les symboles *tâpa'o* dont on a parlé.

Dans l'esprit des gens les deux éléments ne se dissocient pas ; à preuve, les explications de Ro'o Marere (données en français) qui, commentant le plan sommaire qui nous servait de guide pour un recensement, décrit en fait le quartier en termes de parenté par le 'âti :

---

13. F. Allan Hanson 1966. L'expression **pivotal ordering principle** se trouve p. 49 et la citation p. 52 : « Unlike the state of affairs in Africa, a Rapan 'ôpû is a descent unit not because its members are related to one another but because each of them is related to the same piece of property ». Pour la remarque de E. R. Leach : « the kinship system is not a « thing in itself » but rather a way of thinking about rights and usages with respect to land », 1961, p. 146. (Je ne discute pas de l'emploi de **descent** (en français : filiation) par l'auteur).

14. Voir p. 244 note 9.

« La plupart des gens de ce côté du village sont des *feti'i* à nous... To'eto'e, sa maman c'est la sœur de Marere Potini, mon père ; sa femme Rauhei, c'est sa nouvelle femme parce que l'ancienne est partie, est une parente de Tahatera Taimana. D'ailleurs cette Tahatera est la deuxième femme de Ro'o Tahiri du '*âti* Marere, le père adoptif de mon père, c'est pour ça que je m'appelle Ro'o. Le père de To'eto'e : Teamo Tevaria est peut être le frère de Kaua Tevaria ou un cousin, je ne sais pas. Tehina (Tahito Tera'i) et Na'ehu (son épouse), sont des *feti'i* à nous. C'est compliqué je n'y comprends rien, ils s'occupent du vieux Turi et le nourrissent mais ils travaillent aussi sur ses terres. Le vieux Turi est un proche parent des Marere, il vit avec sa fille, elle est vieille aussi celle-là et n'a jamais été mariée, elle ne sort jamais de sa maison... Turi est le père du gros Temapu... Temapu pêche, il laisse sa pirogue près d' « Elastic » (commerçant d'origine chinoise), d'ailleurs ce ne doit pas être sa pirogue, c'est peut-être la pirogue de Piritua. Il donne du poisson à *Mâmâ* Teura du '*âti* Marere, la mère de Moni. *Mâmâ* Teura est veuve, elle est revenue habiter dans le magasin de son mari, cette maison au bord de la route c'était un magasin, c'est pour cela qu'elle ressemble à un bar. Ta'ati Marere est veuf aussi, sa femme vient de mourir à Papeete, c'était Ema la fille de Matua Teivao. Ta'ati est un fils d'un frère de mon père Tetumu. Les enfants de Ta'ati et d'Ema ont été adoptés par Pepe Marere qui s'appelle aussi Eugénie Van Bastolâer ; maintenant c'est la femme de Teuira Benett mais autrefois elle vivait avec Tetumu qui est aussi le père de Hiti, le mari d'Odile... Pepe Marere a adopté tous les enfants de Ta'ati, ses petits-enfants sauf la dernière qui a été adoptée par Matua Teivao le père d'Ema. « *Pâpâ* » Daniel, c'est le « vrai » Marere, c'est lui le *matahiapo* (ainé) de la famille de mon père Potini. Il y a aussi Edouard Pétis, il est ici mais va et vient, maintenant il vient juste de revenir de Papeete. C'est un '*âti* Marere comme sa sœur Eliane qui habite dans la belle maison neuve en face de chez Aming (commerçant chinois). Les frères Mauri ou bien 'Ara'i, c'est la même chose, ils doivent être Marere. Leur mère est la sœur de *Mâmâ* Teura qui est du '*âti* Marere. Les autres c'est pareil, ils sont plus ou moins '*âti* Marere comme Tahura'i Benett fils de Teuira Benett qui vit avec Pepe Marere. Ruben Tepehu et Siki Tehina sont du '*âti* Marere, Siki est le frère adoptif de Maire Kehu le mari de ma sœur Maue, ils étaient tous les deux adoptés par un vieux appelé Te Aropa aussi du '*âti* Marere, ce Te Aropa devait être le frère du père de Siki. Siki a un frère Tâne qui comme lui est né à Niau mais Tâne est plus jeune que Siki et en plus ils n'ont pas été élevés ensemble... Ha'amani femme de Patiare est aussi une *feti'i* '*âti* Marere comme *Mâmâ* Teura ».

Les commentaires de Ro'o bien qu'incomplets donnent une idée de l'enchevêtrement de la parenté et en même temps montrent l'étroite association entre les idées de parenté, et de localité, caractéristique des conceptions polynésiennes. Le '*âti* Marere offre d'ailleurs un bon exemple de coïncidence entre parenté et résidence puisque sur les vingt deux adultes résidant à Tiputa, dix sept vivent effectivement dans le « quartier ». L'assimilation des '*âti* aux terres résidentielles est complète. Ces terres elles-mêmes sont réputées appartenir aux '*âti* et fréquemment les interlocuteurs parlent des terres exactement comme si elles étaient affiliées aux '*âti* au même titre que les personnes, mais à

la différence des personnes qui peuvent être affiliées à plusieurs 'āti, à quelques exceptions près, les terres ne sont rattachées qu'à un seul 'āti.

Cette formulation couramment utilisée n'est pas satisfaisante car elle paraît impliquer une sorte d'antériorité du 'āti qui qualifierait les terres. En vérité, il faut inverser la relation et ce sont les terres qui donnent une réalité au 'āti en tant qu'unité sociale. Les réflexions citées de M. Hanson et la remarque de M. Leach remettent la logique sur ses pieds. Il existe entre les notions de terre et de 'āti une relation qui suppose un ordre d'antériorité : c'est la terre qui apporte au 'āti son élément déterminant et, non pas, à l'inverse, le 'āti qui qualifie la terre. L'intitulé des généalogies anciennes, (*tuatâpâpara'a*) que l'on trouve dans tous les livres d'ancêtres est sans équivoque à cet égard : *Pârau tupuna no Tivaru / te mata'eina'a 'āti Pahio* : Tradition de (la terre de) Tivaru/ résidence du 'āti Pahio ou quelquefois encore plus expressément : *Pârau tupuna no te fenua no Tapua'a / 'āti Tupa'ae* ; Tradition de la terre de Tapua'a / 'āti Tupa'ae.

La correspondance entre 'āti et résidences ressort des chapitres deux, trois et quatre et de l'existence à Tiputa de 'āti-quartiers, eux-mêmes divisés en sous-quartiers qui correspondent souvent aux 'ôpû de ces 'āti. Dans quelques cas ces 'ôpû localisés sont matérialisés par des ensembles de maisonnées enfermées dans une même enceinte résidentielle 'ava fare. Dispersés au travers du village, ils se définissent encore par la « maison de famille » : *fare tupuna*.

Le plan suivant des 'āti-quartiers et des terres de Tiputa donne le nom des terres et la limite des quartiers. Il indique également l'emplacement des anciennes sépultures qui, tout au long du siècle dernier, correspondaient aux 'āti Fariua, Hoara, Marere et Mota'i. On appelle d'ailleurs ces anciennes sépultures *menema 'āti* ce qui signifie « cimetière de 'āti en indiquant à la suite le 'āti dont il s'agit (Fariua, Hoara ou Marere). Il faut noter cependant que pour les sépultures du 'āti Mota'i l'expression employée est *menema 'ôpû* ce qui indique bien que ce « 'āti » était en réalité réduit à l'une de ses branches généalogiques. Au début du siècle les sépultures des 'āti ont été abandonnées et un cimetière commun a été établi sur l'emplacement du cimetière actuel qui, en 1920, entouré d'un mur de clôture, a été divisé en deux sections réparties de part et d'autre du chemin allant du village vers le récif extérieur. En regardant vers l'océan, la partie située à gauche sur la terre Te 'iri puihi correspond au cimetière sanito et celle qui se trouve sur la droite, sur la terre Vai roto ari'i, au cimetière catholique.

Le plan (voir p. 280-281) appelle plusieurs commentaires :

Les limites des quartiers coïncident assez fidèlement avec celles des terres, sauf pour la terre Teore qui est coupée en deux par la limite 'āti Fariua/'āti Marere.

Dans tout le village il n'y a que trois terres Marere. Les autres terres situées dans les limites du quartier de ce 'āti sont des terres Fariua y compris Tahua vaere où se trouvent les sépultures. Les trois terres Marere étaient autrefois des terres Fariua parce que toutes les terres de Te/ava/nui (*lit.* la grande passe, ancien nom du site actuel de Tiputa) étaient des terres Fariua et Hoara. Ces terres auraient été données aux membres de ce 'āti à l'époque du retour de Tahiti. En réalité il est plus probable comme l'ont soutenu des informateurs du village

voisin d'Avatoru, qu'elles avaient été remises beaucoup plus tôt, dès la deuxième moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, à des membres des 'âti Marere et Mota'i de Tae'o'o (lesquels étaient pratiquement confondus avec un seul *marae* appelé Ruarei). Cette époque correspondrait au regroupement de toute la population, menacée par les expéditions des guerriers de l'atoll de 'Ana'a, à proximité des passes, ainsi que l'atteste d'ailleurs un chant conservé de « guerriers gardiens des passes ».

Il n'y a rien à signaler pour le quartier Fariua si ce n'est que l'ancienne sépulture est située sur l'emplacement du très vieux *marae* Te/rua/ta'ata (*lit.* la sépulture de l'homme). Te rua ta'ata a été à la fin de la période pré-européenne le principal *marae* de Tiputā, commun aux 'âti Fariua et Hoara de tout temps étroitement alliés, qui a remplacé le vieux *marae* Te/iri/puhi (peau de murène) situé sur la terre de même nom.

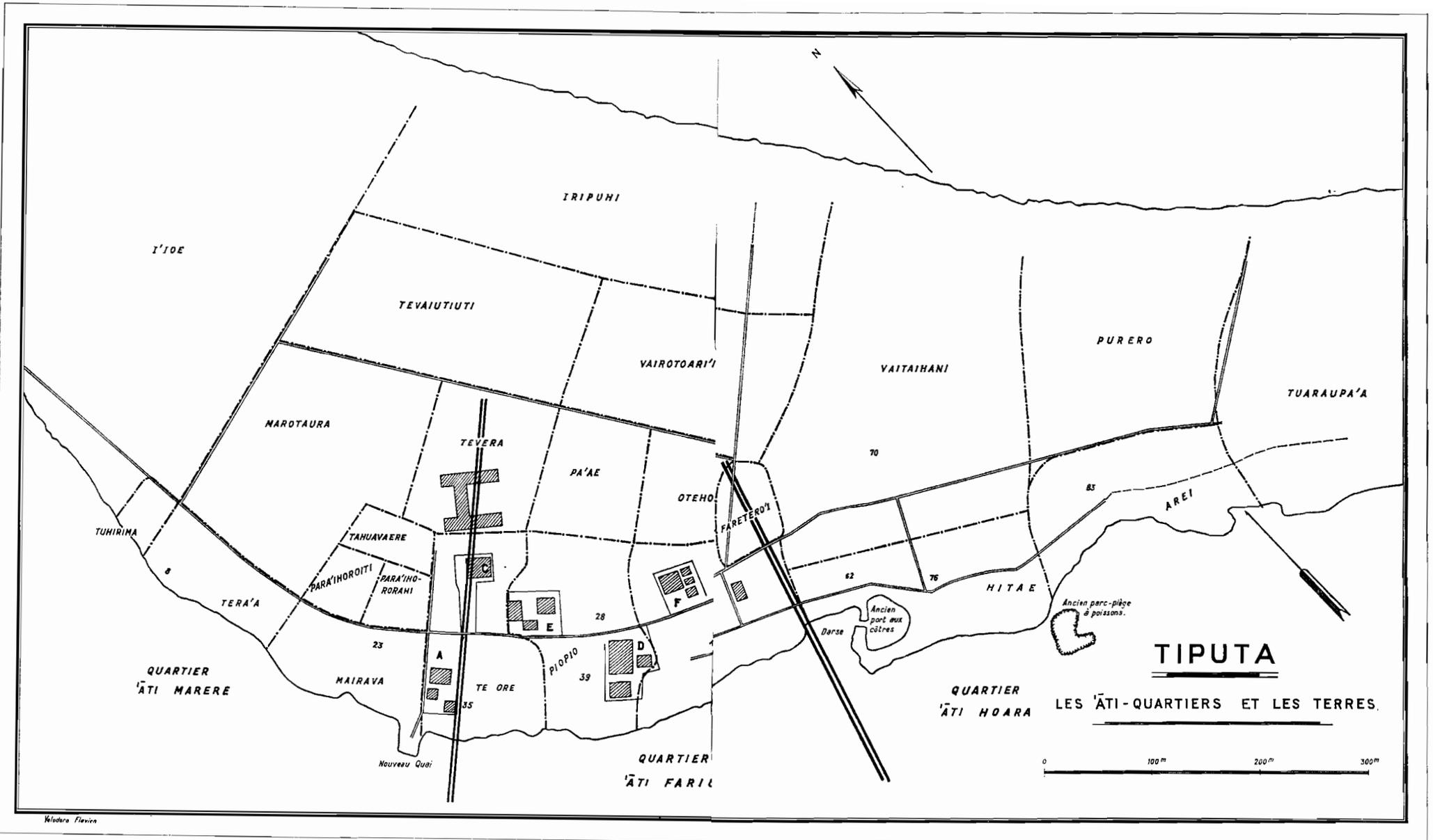
Pour le 'âti Hoara, la « vraie » terre Hoara, dont le nom réapparaît dans de nombreuses traditions est Vai ta'i hani. Les trois terres situées près du lagon sont à la fois Hoara et Fariua. Cette double affiliation est absolument exceptionnelle ; dans tout l'atoll, le seul autre cas que je connaisse est celui de la terre A'ararite à Otepihi dont il sera question, quelquefois réputée à la fois Marere et Fariua. En réalité, A'ararite est une terre Marere ; les arguments qui la font quelquefois considérer en même temps comme une terre Fariua proviennent de confusions causées par des mariages et adoptions qui ont donné des titres à des membres du 'âti Fariua. Il est très probable qu'il en est de même des terres Hitae, Are'i et Tuaraupa'a qui ont été occupées par des 'ôpû mixtes issus des deux 'âti qui sont devenus davantage Fariua tout en conservant leur résidence sur des terres Hoara. La sépulture Hoara, de la même façon, contient de nombreux corps de membres du 'âti Fariua et, pour cette raison, est quelquefois réputée « *âmui* » (groupée, indivise) entre les deux 'âti. Il n'est pas exclu que, dans l'avenir (dans l'hypothèse où les distinctions par 'âti continueront à conserver quelque intérêt), les terres Fariua du quartier Marere, finissent par être considérées comme des terres Marere ou tout au moins des terres mixtes.

L'enclave du 'âti Mota'i est à cheval sur la limite des quartiers Fariua et Hoara, à proximité immédiate des sépultures. Aucune terre n'est réputée Mota'i, puisqu'autant qu'on en puisse en juger, le 'âti Mota'i n'était en réalité qu'un 'ôpû de ce 'âti, cognatiquement lié aux 'âti Fariua et Marere.

A l'exception des rares cas signalés, la persistance de l'affiliation des terres est remarquable et souligne l'importance que présentait la notion de territoire pour les 'âti. Si les terres sont affiliées aux 'âti comme les personnes, la non-modification de leur affiliation fait ressortir l'importance que présentait la notion de territoire pour le 'âti et montre que les terres sont encore aujourd'hui l'élément matériel le plus visible qui atteste de leur réalité ancienne.

### III. - LA CONTINUITÉ DES GROUPEMENTS RÉSIDENTIELS

Je me propose de montrer par une description précise, la continuité d'occupation des mêmes sites résidentiels par les mêmes groupes de parenté. Le plus simple est de reprendre la division du village en



'*âti*-quartiers, traitant successivement des '*âti* Marere, Fariua, Hoara et, avec ce dernier, du '*âti* Mota'. Il est nécessaire auparavant de donner quelques indications de méthode.

Cette partie complète les données ethnographiques des chapitres descriptifs. J'ai renoncé à présenter des tableaux, préférant suivre dans le temps les groupements de maisonnées (*household clusters*) de M. Finney. On connaît les difficultés des classements des faits résidentiels et la mésaventure désormais classique survenue à deux anthropologues confirmés MM. Goodenough et Fischer, qui travaillant à trois ans d'intervalle sur une même communauté insulaire de Truk et sur la base de recensements exhaustifs, ayant classé les maisonnées et les couples en fonction de critères de résidence, en arrivent à leur stupéfaction à des résultats entièrement différents. Le premier estimant que le modèle résidentiel est matrilocal tandis que le second le considère ambilocal. Cela a incité les deux chercheurs à procéder à un réexamen détaillé de leurs matériaux<sup>15</sup>, M. Goodenough écrit qu'un recensement aussi fidèle soit-il n'est pas en lui-même une preuve des règles de résidence d'une société et que vouloir dégager des normes de cette base n'est pas scientifiquement fondé :

« Il est dès lors clair, que pour qu'un semblant de « modèle » de résidence émerge, d'autres données que celles du recensement sont nécessaires. Il est clair également qu'après qu'un modèle soit apparu, l'interprétation des résidences particulières par rapport à ce modèle exige la prise en considération d'informations sociologiques et culturelles supplémentaires »<sup>16</sup>.

En fait, si l'on se rapporte aux exemples que fournit l'auteur à l'appui de sa discussion, M. Goodenough prend tout simplement en considération l'histoire et présente des séquences d'une certaine durée embrassant deux ou trois générations.

Dans une article sur l'adoption<sup>17</sup>, je développais ce même problème méthodologique à savoir que des institutions par nature répétitives et récurrentes devaient être étudiées d'un point de vue diachronique et non pas synchronique puisque les situations constatées à un moment donné se comprennent en fonction des situations qui les ont immédiatement précédées, et non pas en fonction de situations voisines qui de la même façon obéissent chacune à leur propre logique interne. Cela rend compte du mode de traitement adopté et de l'absence de tableaux généraux que l'on s'attendrait à trouver. Je pense que la seule prise en considération du présent n'a qu'un intérêt très réduit, et qu'un tableau ne présentant que les seules données synchroniques reste sans grande pertinence sociologique. Cela rejoint M. Bohannon qui fait observer que

---

15. W. H. Goodenough : 1956, p. 22-37 et J. L. Fischer 1958, p. 508-517. Cette double contribution ne tarda pas à provoquer des débats avec des tiers : M. Raulet, 1959, p. 108-112 avec une nouvelle réponse de Fischer 1959, p. 679-680.

16. W. H. Goodenough, *Ibid.*, 1956, p. 26 : « It is clear, then, that more than census data may be needed for even the semblance of pattern in residence to emerge. It is also clear that after a pattern does emerge, interpretation of particular residences with respect to that pattern requires additional sociological and cultural information ».

17. P. Ottino : 1970, p. 88-118.

les meilleures classifications comme par exemple celles de M. Murdock, si elles ont une grande utilité sur un plan comparatif présentent en revanche, en elles-mêmes, pour la compréhension de la société étudiée, une valeur explicative assez faible<sup>18</sup>.

Si ces considérations indiquent la marche à suivre et la nécessité pour le Tiputa post-européen de prendre en considération une période s'étendant sur quelque cent cinquante années, elles ne résolvent pas les difficultés. La division du village en quartiers et des quartiers en sous-quartiers dont nous avons parlé, donne une certaine configuration souvent obscurcie par des modifications de résidence dues à des mariages, à des adoptions ou tout simplement à des changements volontaires. Les cessions, dons ou ventes des terres dont nous parlerons, contribuent à créer une certaine confusion. En comparant le recensement effectué en 1964-1965 au moment de l'étude avec un recensement conduit par l'Institut de Recherches Médicales de la Polynésie en 1960, on ne peut qu'être impressionné par l'importance des changements intervenus en peu de temps. Si les mêmes maisons, voire les mêmes sections du village sont occupées par les mêmes « familles » (en donnant à ce terme le sens le plus vague), la composition et l'effectif des proches parents que l'on trouve dans les maisonnées, se modifient continuellement. Néanmoins, en dépit de ces modifications, il serait possible de dresser plusieurs cartes successives de Tiputa correspondant par exemple aux années 1930, 1900 et 1880. Cependant ces cartes seraient incomplètes et ne suffiraient pas à donner une image exhaustive. Aussi ai-je préféré étudier la continuité d'occupation des mêmes sites par les mêmes groupes familiaux. Partant des enceintes résidentielles actuelles, des « maisons de famille » ou des maisons ordinaires, je me suis efforcé de remonter le plus possible en arrière, idéalement jusqu'aux années 1830-1850 correspondant au début du regroupement dans les villages. Les renseignements obtenus auprès des personnes de 50 à 60 ans, permettent d'atteindre le début du siècle, et la relative précision des souvenirs des informateurs vient à nouveau confirmer la réalité du *ôpû ho'e* étendu. En revanche l'oubli structural se manifeste dès qu'est atteint le niveau des arrière-grands-parents dont ils sont les *hina*. Pour cette période plus reculée des renseignements précieux ont été fournis par les ruines des sous-bassements des anciennes constructions qui établissaient que les maisons actuelles avaient été la plupart du temps déjà reconstruites sur l'emplacement de maisons plus anciennes ou à proximité immédiate (quelques mètres)<sup>19</sup> ; par les fosses à culture abandonnées au début du siècle et par des recherches systématiques à l'effet de savoir qui était enseveli dans les vieilles sépultures des *'âti* dont nous avons parlé. Pour le reste les mêmes documents énumérés à propos des recherches sur les noms<sup>20</sup> ont apporté des indications précises permettant de contrôler et parfois d'aider les souvenirs des informateurs. Ce faisant, il a été possible de retracer l'his-

---

18. P. Bohannan : 1965 tout l'ensemble de « Ethnographical Utility of Residence Terms », p. 90-99.

19. Ce qui permet de ne pas arrêter la chaîne au premier occupant ou constructeur de l'immeuble actuel (habité ou ruiné).

20. Chapitre deux, p. 69-70.

toire de nombreuses maisonnées individuelles et quelquefois d'enceintes résidentielles en suivant la multiplication des maisons qui y sont enfermées. Les successions d'occupants liés les uns aux autres par des liens de descendance biologique ou adoptive, on fait apparaître en donnant à ce terme la valeur d'une image, ce que l'on pourrait appeler des « lignées résidentielles ». Ces « lignées résidentielles » correspondent en fait aux 'ôpû ou plus exactement à la fraction résidente du 'ôpû par opposition à la fraction « partie ailleurs ».

En dépit d'une exception apparente pour le 'âti Fariua, l'étude suit le plan d'exposition adopté dans les chapitres deux, trois et quatre, auxquels il y a lieu de se reporter sans qu'il soit nécessaire de multiplier les notes de renvoi. (*Il n'est d'ailleurs pas davantage utile de lire cette partie dans le détail*). J'ai évité autant que possible d'introduire de nouveaux diagrammes. Le phénomène des « lignées résidentielles » déjà illustré nettement par le diagramme 4 du chapitre deux des « étrangers du 'âti Marere », l'est à nouveau avec l'exemple du 'âti Hoara qui montre également assez le rôle que joue l'adoption en cette matière. La différence entre ce type de diagramme et les diagrammes de référence reproduits en Annexe correspond à la différence entre la parenté réelle et la parenté théorique et rejoint la distinction citée de M. Leach qui oppose la réalité sociologique des lignées « locales » à ce qui n'est rien d'autre qu'un simple procédé permettant de représenter graphiquement les relations de parenté en fonction du critère de la consanguinité et des degrés d'éloignement en ligne directe et collatérale<sup>21</sup>.

## 1. - LES GROUPEMENTS MARERE.

Dès l'origine, les groupements résidentiels Marere se distribuent entre ceux des descendants des sœurs Teata et Hauata à Ro'otama. Par la suite de nombreux « étrangers » se trouvèrent introduits par des adoptions.

Les Ro'otama apparaissent déjà dispersés. Hauata aurait vécu à la limite des terres Para'ihorahi et Te Ore ; Teata sur les terres Tuhirima et Tera'a des bords de la passe, et leur frère Ma'i sur Marotaura. Le schéma des résidences se dessine plus nettement à la génération suivante, avec les enfants de Hauata nés de Fau'ura dont ils portent le nom. Les ruines d'une maison de Tepuna, dissimulées dans un massif de fougères, se trouvent au bout du village, entre la passe et le début du chemin, en face de la maison 3. Temarama aurait vécu à côté de la maison 18, Hauata sur le site de la maison 17 et Tumaihiva sur celui de la maison 20. L'installation sur les terres Mairava et Tera'a semble s'établir au niveau de la génération des enfants de Tepuna à Fau'ura : Teta'i à Tamapua et les sœurs Mauari'i et Te'ura à Matori. Le frère de ces dernières : Ro'o a Matori, adopté par Ma'i à Ro'otama frère de la mère de sa mère continue à vivre avec ce dernier sur Marotaura, dans une maison située à quelques mètres de l'actuelle maison 11.

---

21. Début du chapitre note 1.

## LES DESCENDANTS DE HAUATA A RO'OTAMA.

### *La descendance de Hauata et de Tumaihiva a Fau'ura.*

Les deux branches ne sont pas numériquement très importantes. La branche Hauata occupe deux sites. Le plus ancien est situé sur une partie de la terre Para'ihorahahi et la portion de Mairava qui en prolonge les limites jusqu'au lagon. Le second, plus récent, où vivait Hokini Hauata, son conjoint Teuira Benett et leurs enfants est situé au bout du village sur la terre l'ioe. Teuira Benett s'y trouve toujours (M.2) ainsi que leur fils Tahura'i (M.1). Le noyau de la branche Hauata est représenté par Siki Tehina fils de Nui a Tehina le frère aîné de son père adoptif : Te Aropa. Siki vit dans la vieille maison 17 qui, après avoir été celle de Hauata, a été occupée successivement par Ratia, le fils de cette dernière et par Te Aropa son petit-fils. Ro'o Tahiri y a vécu un temps. Tâne, le propre frère de Siki, né à Niau où il fut élevé par ses parents se considère plutôt comme « originaire » de cet atoll. Installé à Tiputa, marié uxori-localement, il est maintenant intégré à la famille de sa femme et ses intérêts le lient de plus en plus à son beau-père Uravini Tera'i. Siki étant lui-même sans enfant biologique et son fils adoptif Tauopu semblant pour l'instant peu désireux de vivre à Rangiroa, la permanence de la branche Hauata sur la terre Para'ihorahahi est menacée.

Pour la branche Tumaihiva, cette dernière et son mari, Punua a Toriki, vécurent sur la terre Para'ihorahahi. Le site de leur maison construite à proximité des fosses à taro creusées par Punua se trouve derrière la maison actuelle de Ruben Tepehu (M.20) l'un de leurs descendants directs à la troisième génération. A la mort de Tumaihiva, Punua épousant Afa Konea a Tepehu du 'âti Fariua, alla s'installer sur la terre Ti'atea de cette dernière. Taupiri Toriki, le fils de la première union, retint tout de même ses droits sur Para'ihorahahi et en 1940, Ruben Tepehu qui vivait à quelques mètres de la maison de famille Tepehu (M.52) choisit d'y revenir.

### *La descendance de Tepuna a Fau'ura.*

La branche Tepuna est beaucoup plus importante. Représentée à Tiputa par quatre sous-branches (une cinquième existe à Avatoru), Tahia a Tamapua, Mauari'i, Te'ura et Ro'o a Matiori.

Je n'ai pas de renseignements sur les deux enfants nés de la première union de Tepuna. Teta'i a Tamapua, né de la seconde union, a construit la maison 10 occupée par deux de ses enfants et depuis le décès de Taveva, par le vieux Turi et son fils Tamapua. Mo'o Maui, le troisième fils ayant épousé une Tetoea, avait vécu uxori-localement sur la terre Piopio, dans le quartier Fariua. De la troisième union, sont nés Mauari'i, Te'ura et Ro'o. Mauari'i a Matiori vivait sur le site de la maison 19 qu'elle laissa à son fils du deuxième lit : Tauari'i, le père adoptif de Maue Marere, la fille de Marcelle et de Potini Marere<sup>22</sup> à laquelle il légua la vieille maison 19 qu'il habitait. Cette maison fut

---

22. Je manque, par ma faute, d'information sur ce point. Selon des notes que je n'ai pas vérifiées auprès de la principale intéressée, Tauari'i avant d'adopter Maue Marere aurait adopté Marcelle Teiho Tiare mère de cette dernière à qui il donna le terrain sur lequel fut construite la maison qu'il légua par la suite à Maue.

abattue par Potini Marere et reconstruite sur le même emplacement. Maue y vit avec son mari Maire Kehu. Du premier mariage de Mauari'i avec Marere Manahune, sont nés deux enfants, Marere a Manahune dit Marere Eremano et Raihau. Raihau épousa un Teuapiko et le suivit sur la terre Ti'atea, sans doute dans l'actuelle maison 47. Marere Eremano adopta deux neveux de sa femme, à qui il laissa ses terres, léguant l'enceinte résidentielle du village à Tehina Tahito Tera'i, lequel, indépendamment, se trouve appartenir à la branche issue de Teata.

Il n'y a rien de particulier à signaler pour les descendants de Te'ura a Matiori, sinon que les maisons 22 et 24 sont respectivement considérées comme les maisons de famille des Marere et des Petis. La maison 24 où vécut Te'ura a Matiori, avait été construite par Perehenua Pioi, aïeul en ligne directe de Na'ehu Pioi, femme de Tehina Tahito Tera'i. La maison 22 qui date également de Teu'ra a été refaite par le mari de Arotaua.

La descendance de Ro'o a Matiori, lui-même fils adoptif de Ma'i a Ro'otama, se trouve sur le même site. Il s'agit d'une descendance adoptive dont je vais reparler.

La sous-branche Te'ura, avec les Marere et les Pétis, les « vrais » Marere, occupe Para'ihororahi, une partie de Te Ore et la section de Mairava qui prolonge Para'ihororari jusqu'au lagon. Les deux maisons de famille 22 et 24, entourent une construction restaurée mais inoccupée, qui fut habitée par Te'ura et son premier mari Merehau (M. 23). La maison 22 fut celle de Te'ura, de Marere et de leurs enfants puis celle d'Arotaua, avant d'y voir passer successivement ses enfants : Tetumu marié de son vivant avec Eugénie Van Bastolaër (M. 2), 'A'eho, Pari'i et aujourd'hui Daniel Marere. Potini Marere vit dans la maison 21, construite sur une portion de Te Ore, qui appartient à sa femme Marcelle Teiho (ci-dessus). Une sœur : Maria, mère de To'eto'e Tevaria (M. 5), vivait sur la terre 'Iioe, sur l'emplacement de cette maison avec son dernier mari, Teamo Tevaria, frère de Teriki Tevaria, le père de Kaua Tevaria (M. 4). Ta'ati Marere, fils de Tetumu et d'Eugénie se trouve également dans le quartier (M. 16), son frère Hiti, marié avec Odile Matavai, habite chez son beau-père Fariua Matavai (M. 67), dans le quartier Hoara. La maison 24 est celle des Petis. Ti'ivahine l'habita avec son mari et ses enfants et à sa mort elle passa à ces derniers, notamment à Tera'ivahine et Viriamu. Elle est aujourd'hui habitée par Edouard Petis, fils de Viriamu. Eliane, sœur germaine d'Edouard habite la maison 47, reconstruite sur le site acheté par Viriamu aux parents de sa femme à une époque où sa sœur Tera'ivahine occupait avec son mari Ture la maison de famille.

Bien qu'Edouard et Eliane Pétis tirent une grande partie de leurs ressources de l'exploitation des terres de leur père et de Tera'ivahine sœur de ce dernier, il n'y a pas de réelle unité entre le frère et la sœur. L'adoption par Eliane du dernier né d'Edouard n'a rien changé. En revanche les maisons de Daniel Marere (M. 22), de son frère Potini (M. 21), de la fille de ce dernier Maue mariée avec Maire Kehu (M. 19) et de To'eto'e Tevaria fils de Maria une sœur de Daniel et de Potini (M. 5), constituent une unité économique. A ce noyau vivant à Tiputa sont rattachés Pari'i et 'A'eho Marere domiciliés à Papeete, ainsi que Riquet, fils de Maria Marere et frère utérin de To'eto'e Tevaria adopté par 'A'eho. Des adoptions unissent entre elles toutes ces personnes. Toute-

fois, ainsi que l'on peut le vérifier sur le diagramme de référence du 'âti Marere, cette liste ne comprend pas tous les Marere. Tetumu Marere et ses enfants Ta'ati et Hiti Marere en sont exclus. Ta'ati domicilié dans le quartier Marere participe à l'exploitation des terres du 'âti Marere, mais ses intérêts affectifs sont plutôt tournés vers sa mère Eugénie Van Bastolaër qui, après avoir adopté la fille aînée de Ta'ati adopta à la mort de la femme de ce dernier quatre autres de ses enfants. Hiti Marere, marié uxori-localement qui habite chez le père de sa femme dans le quartier Hoara a gardé très peu de relations avec le quartier Marere et ses occupants. Par alliance, Teura Benett se trouve rattaché à la branche Hauata de sa première femme décédée Hokini a Tehina et selon toute vraisemblance une partie des enfants de Ta'ati Marere continuera à vivre sur cette terre, une autre partie partageant peut-être une fraction de la terre Tera'a avec les Mauri (M. 7 et 9) et Tehina Tahito Tera'i (M. 6).

L'inclusion de To'eto'e Tevaria dans le 'âti Marere a pour effet de faire éclater la branche 'âti Mota'i fixée dans ce tiers, isolant Kaua Tevaria (M. 4) qui, sa sœur Averina étant mariée viri-localement avec Tânenui Tepehu (M. 42), se trouve être seul à représenter les Tevaria.

La localisation de la maison 16 de Ta'ati Marere que le vieux Turi Tamapua avait autorisé à construire sur la « part des Tamapua », car les Marere étaient nombreux et les Tamapua ne l'étaient pas, amène à parler des Tamapua issus de la deuxième union de Tepuna a Fau'ura dont la sous-branche qui n'est plus représentée que par le vieux Turi et Temapu s'éteint. Mo'o Maui frère de Turi, est mort sans descendance, (d'ailleurs, « s'il avait eu des descendants, ces derniers auraient été Tetoea, puisqu'il vécut et mourut uxori-localement sur la terre Pio-pio »). A la mort de Turi et de Temapu, la fraction de la terre Tera'a où ils vivent (M. 10), sera sans doute divisée comme nous l'avons dit entre les enfants de Ta'ati Marere et ceux de Tehina Tahito Tera'i et de sa femme Na'ehu Pioi. On a signalé que Na'ehu s'occupe du vieux Turi dont elle héritera des terres. Tous le monde sait que Na'ehu, elle-même affiliée au 'âti Fariua, a des liens avec le 'âti Marere à la fois avec les Tamapua et Marere et les Pétis, mais sans pouvoir les définir. En fait, ces liens sont des liens d'alliance créés par les unions de Teura a Tumufenua et de son fils Pehenua Pioi tout aussi connu sous le nom de Pehenua a Tetumufenua, avec des membres du 'âti Marere. La courte union de Pehenua et de Ti'ivahine, antérieure au mariage de cette dernière, est très peu connue, elle explique que le propriétaire nominal de la maison de famille 24 des Pétis soit toujours Pehenua.

Les sous-branches Mauari'i et Ro'o Matiori, sœur et frère de Teura, étaient respectivement localisées sur les terres Tuhirima et Marotaura. Ces terres actuellement détenues par les « étrangers » du 'âti Marere, descendants adoptifs de Mauari'i et de Ro'o, constituent pour les descendants légitimes de Tepuna, une plaie dans le flanc. Il faut noter pour la sous-branche Mauari'i a Matiori, que Raihau résidant viri-localement avec un Teupiko dans l'actuelle maison 47, sa descendance est devenue Teupiko.

En résumé et en ce qui concerne les rapports des descendants de Hauata a Ro'otama, la branche Tumaihiva de Ruben Tepehu est « très proche » des Marere et des Pétis de la sous-branche Te'ura a Matiori.

En revanche, Siki Tehina de la branche Hauata en est loin, d'autant plus que des conflits fonciers l'ont opposé à Maire Kehu (M. 19) lequel après Siki avait été adopté par Te Aropa. Comme nous le verrons, adoptés successivement à quelques quinze ou vingt années d'écart par la même personne, mais n'ayant jamais vécu ensemble, Siki Tehina et Maire Kehu ne se considèrent pas comme des frères adoptifs. Siki n'a pas davantage de relations avec les Benett de la terre 'l'ioe, mari et fils de Hokini, la sœur de ses pères biologique et adoptif. A l'intérieur de la branche Tepuna, les relations entre les sous-branches sont pratiquement nulles. L'attitude d'indifférence entre les sous-branches Te'ura a Matori et Tamapua devient hostile entre la sous-branche Te'ura et les sous-branches Mauari'i et Ro'o a Matori dont les membres actuels ne sont que les descendants adoptifs de Marere Eremano et Te Ufi.

*Les « étrangers du 'āti Marere ».*

Il n'est pas utile de développer ce thème d'autant plus qu'il sera à nouveau question des adoptions de Te Ufi et de Tâne a Ro'otama à propos de la transmission des terres aux adoptés. Il suffit de se reporter à la figure 4 du chapitre deux où j'ai noté les maisons actuelles et anciens sites résidentiels<sup>23</sup>.

#### *LES DESCENDANTS DE TEATA A RO'OTAMA.*

Les descendants de Teata a Ro'otama se trouvent actuellement sur la partie Nord-Est de la terre Marotaura contiguë aux terres Tevera et Tahuavaere (M. 14 et 15) et sur la partie Ouest de la terre Tera'a contiguë à Tuhirima (M. 7 et 9). Ces deux zones résidentielles sont séparées par une écharpe continue qui, partant de la moitié Est de la terre Te Ore, traverse tout le quartier Marere jusqu'à la terre 'l'ioe. Depuis l'origine les « Pou » avaient des droits sur les terres Marotaura et Tera'a. A la suite de Ma'ave a Pou et de Tâne a Pou, les petits-enfants de ce dernier, Tu et Tâne Mauri, occupent la même enceinte résidentielle située au bord de la passe sur Tera'a. Maria Maufano femme de Inatio (M. 14) et Hamani Tuaira femme de Patiare (M. 15) vivent sur Marotaura sur la portion d'une terre qui aurait appartenu à Tâne a Pou proche de Tahuavaere, qui abrite les sépultures du 'āti Marere.

Les « Pou » constituent un univers distinct. Leur présence sur les terres Marotaura (M. 14 et 15) et Tera'a (M. 7 et 9) n'est pas contestée, en revanche celle de Tehina Tahito Tera'i sur Tuhirima et plus encore ses vues supposées au travers de Na'ehu sur le patrimoine de Turi Tamapua et sur Tera'a sont violemment attaquées, tout au moins par les générations des personnes d'une cinquantaine d'années. Il est vrai que Tehina Tahito Tera'i n'est pas considéré par rapport à ces terres comme membre des « Pou » mais comme un « étranger » adopté dans la sous-branche Mauari'i a Matori issue de Tepuna a Fau'ura. Sur le plan économique, ces différents groupements « Pou », descendants de Teata a Ro'otama sont autonomes les uns des autres. La maisonnée 15 (Patiare Teita) aide la maisonnée 14 et certains liens affectifs l'unissent aux maisonnées 7 et 9 des Mauri (Tâne et Tu), puisque Patiare, frère adop-

---

23. P. 84 aussi p. 382 et suivantes.

tif du père de ces derniers, est le père adoptif de l'un de leurs frères : Hiro. Les relations entre les « Pou » et les autres branches Marere sont inexistantes, à l'exception de Patiare qui entretient des rapports suivis avec Potini Marere, Edouard Pétis et Ruben Tepehu.

## 2. - LES GROUPEMENTS FARIUA.

Le quartier Fariua est beaucoup moins intégré que le quartier Marere ; cela provient de ce que les gens du 'âti Fariua se rattachent à différentes branches de ce 'âti et qu'il faut quelquefois remonter jusqu'à dix générations pour retrouver un ancêtre commun<sup>24</sup>.

Actuellement, les habitations sont situées sur les terres Te Ore, Piopio et Ti'atea. Il est plus aisé pour ce quartier de changer de méthode d'exposition et de parler de ces terres plutôt que des groupements de parenté.

### LA TERRE TE ORE.

La terre Te Ore est traversée par la limite des quartiers Marere et Fariua. Potini Marere (M. 21) se trouve sur la portion Marere ; les Bellais et Piritua To'omaru, Uravini Tera'i et son gendre Tâne Tehina sur la portion Fariua<sup>25</sup>.

Uravini a acheté la terre sur laquelle il a construit sa boutique (M. 37) et le bungalow voisin (M. 36) il suffit d'étudier les enceintes résidentielles des Bellais et de Piritua To'omaru qui, il y a trois générations n'en faisaient qu'une. La résidence actuelle des occupants des maisons 25, 26, 27, 34 s'explique par l'adoption de Moehau Bellais et de Vana'a à Piritua par Taia Noia à Piritua.

Noia à Piritua était propriétaire de la moitié de la terre Te Ore comprise dans le quartier Fariua. Il vécut surtout à Avatoru, mais possédait une maison située sur l'emplacement de la maison 34 actuelle. Son fils Taia Noia à Piritua vivait avec Teroro Bellais sur l'emplacement de la maison 26, reconstruite en 1940 sur les mêmes fondations, par Moehau Bellais, aidé de l'un de ses fils Tehura. En 1927, Moehau construisit la maison 27. Vers 1948-1949, Tehura qui venait de se mettre en ménage, construisit la maison 25. A la même époque, son frère Mahiri adopté par Teri'i, le frère de Moehau, revint de Papeete où il avait

---

24. Diagramme de référence du 'âti Fariua.

25. Cette situation a son origine dans « l'alliance » dont parlait Daniel Marere (p. 76) sans pouvoir du reste expliquer exactement en quoi elle consistait sinon qu'elle s'était marquée par des « échanges » de terres. En effet, Teri'i Bellais possède une fosse à culture située derrière la maison 20 occupée par Ruben Tepehu. Ce dernier se souvient également de cette alliance et précise qu'autour des années 1910 alors qu'il était tout enfant il a encore vu les fosses à culture en pleine production, travaillées par son grand-père Taupiri Toriki et Tānenui Tepehu du 'âti Fariua, père biologique du Tānenui Tepehu actuel et père adoptif de Teri'i Bellais. Il est à peu près certain que Para'i horo rahi et Te Ore étaient occupées par un 'ōpū mixte mi-Marere, mi-Fariua. De tels phénomènes expliquent l'imprécision qui se manifeste actuellement dans quelques sections du village et rend compte sans doute comme on l'a dit du statut confus des terres Hitae, Are'i et Tuaraupa'a dans le quartier Hoara ou de la présence de l'enclave de 'âti Mota'i sur les terres Fare te ro'i et (une partie de) Vai ta'i hani à la limite des quartiers Fariua et Hoara.





me maison où il mourut ; sa veuve Tuterua a Ngarue y vivait encore en 1935. Le logement administratif destiné au postier de Tiputa est édifié sur son emplacement.

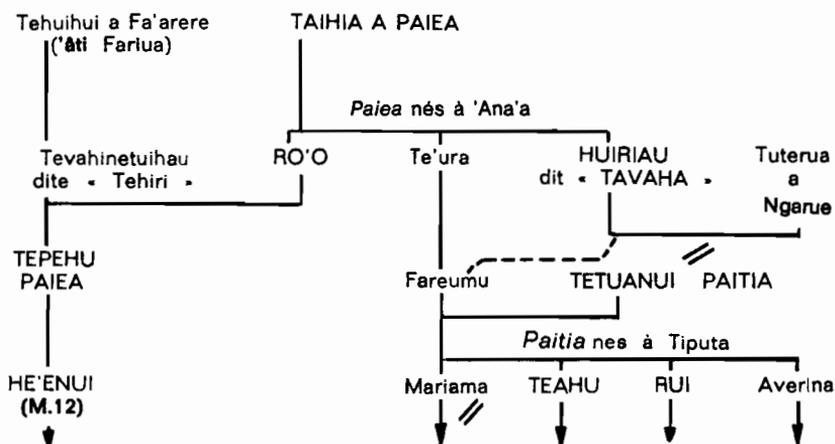


Fig. 31. — LES « PAITIA »

Le bâtiment à étage 28 a été habité successivement par Tavaha, sa femme et sa fille adoptive, puis par le ménage de cette dernière, Tavaha s'installant dans la construction voisine. Autour des années 1930 Teahu fils de Fareumu vivait avec sa femme Hélène Teiho, sœur de la femme de Potini. Par la suite, toutes ces personnes et leurs enfants sont morts ou partis et les bâtiments ont été abandonnés. La propriété de la maison 28 est indivise entre les trois 'ôpû (familles) issues des trois frères et sœur : Mariama, Teahu et Rui. Parmi ces personnes nées au début du siècle, Teahu, longtemps subrécargue sur le « Maris Stella » l'une des goélettes visitant régulièrement Rangiroa, est à Papeete ; Rui vit à Niau dont est originaire son épouse. Quant à Mariama décédée sans enfant, elle a légué tous ses biens à son fils adoptif Iapo Marere qui se trouve ainsi posséder un tiers des droits sur la maison. Averina, mère de huit enfants et d'un nombre plus considérable de petits-enfants, est à Papeete. Elle n'est pas co-proprétaire, car au moment de l'accord, il lui avait été reconnu la propriété de la maison ruinée de l'autre côté de la route. Pour ce qui est de la vieille maison 28, les frais de réfection seraient trop importants et sans intérêt pratique pour les membres des trois 'ôpû, aussi est-elle abandonnée.

#### LA TERRE TI'ATEA.

Ti'atea est la terre des « vrais » 'âti Fariua parce qu'elle contient le marae Te rua ta'ata. Toute cette terre appartenait à une tupuna : Afa Konea a Tepehu. Cela n'est pas absolument exact, la terre Ti'atea appartenait à Tepehu a Tehahau père d'Afa Konea, qui l'avait partagée entre Afa Konea et son autre fils né d'une précédente union : Horomiti a Tepehu.

Les descendants de Horomiti et d'Afa Konea peuvent être étudiés les uns après les autres, en commençant par les seconds. Il sera ensuite nécessaire de rendre compte des « isolés » qui ne se rattachent pas à ces ancêtres.

#### La « descendance » d'Afa Konea a Tepehu.

Afa Konea est morte sans enfant, sa descendance fictive est celle de ses adoptés : Taupiri et Miriama Toriki.

L'enceinte résidentielle d'Afa Konea était située à l'angle de la route principale et du chemin qui part vers le cimetière (à cette époque le cimetière n'existait pas et le chemin conduisait au récif extérieur) et s'étendait jusqu'à l'actuel dispensaire comprenant l'emplacement du magasin chinois d'Aming qui, après 1914, avait été loué au père de ce dernier. A la suite d'Afa Konea, Miriama vécut sur le même emplacement, et la maisonnée ruinée fut reconstruite sur les mêmes fondations par Fariua Ngarue. Ce dernier n'y habita jamais et en 1965, à nouveau complètement restauré par He'enui Paiea, le bâtiment était occupé par la vieille Tarurangi Makitua, petite-fille de Miriama (M. 32).

Miriama ne vécut pas toute sa vie sur le premier emplacement et par la suite s'installa « du côté du lagon » dans ce qui est la vieille construction occupée par Tihiva Autai veuf de l'une des filles de Fariua Ngarue (M. 51). Fin 1964, Kake qui jusqu'alors se trouvait dans les Tuamotu du centre, vint à Tiputa et s'installa d'abord chez Tihiva, puis ce dernier recevant le ménage de sa petite-fille, chez le voisin Tiho Harrys, qui « avait de la place » (M. 52). Tahatera une autre fille de Fariua Ngarue, veuve de Ro'o Tahiri, habite la maison 61 sur la terre Hitae, qui appartenait à Ro'o.

Taupiri Toriki eut successivement trois femmes : Amau a Teuapiko qu'il n'épousa pas, puis deux cousines du 'āti Hoara : Temehau a Tepaha et Hei'ura a Tetautahi qu'il épousa. Avec Temehau il vécut dans la maison 30, qu'il construisit lui-même. Aujourd'hui cette maison est regardée à tort comme la maison de famille de la branche Tehau du 'āti Hoara et Temehau Vaite, arrière-petite-fille (*hina*) de Temehau a Tepaha qui y habite, est faussement persuadée tenir ses droits de son affiliation à cette branche du 'āti Hoara. Après la mort de Temehau, Taupiri se maria avec Hei'ura a Tetautahi et, laissant le logement à son fils adoptif Taverio a Moko, alla s'installer avec Hei'ura et Tepoanoano la fille de cette dernière (qu'il adopta comme son enfant), à côté de sa propre sœur adoptive Miriama. En 1890, il construisit l'actuelle maison 52 regardée aujourd'hui comme la maison de famille de Tiho Harrys et des germains Tepehu nés de Ruita Raroata et de Maihea Tepehu. La maison de famille est habitée actuellement par Tiho Harrys fils adoptif de Tepoanoano, laquelle, à la mort de Taupiri avait continué à vivre avec sa mère Hei'ura. A différentes époques, Ruita Raroata et sa fille Tumaihiva, Manate et Benoit Tepehu, de passage à Rangiroa, résidèrent dans la maison 52.

Ruita Raroata, fille unique de Taupiri et de Hei'ura, habitait avec son mari Maihea dans une maison aujourd'hui ruinée, construite juste « en face » de la maison 52. Leur fils Ruben y résida jusqu'aux années 40 ; par la suite, pour des raisons personnelles, Ruben choisit comme nous l'avons signalé d'aller se fixer sur une autre terre que son grand-père Taupiri tenait cette fois de sa mère biologique Tumaihiva a Fau'ura





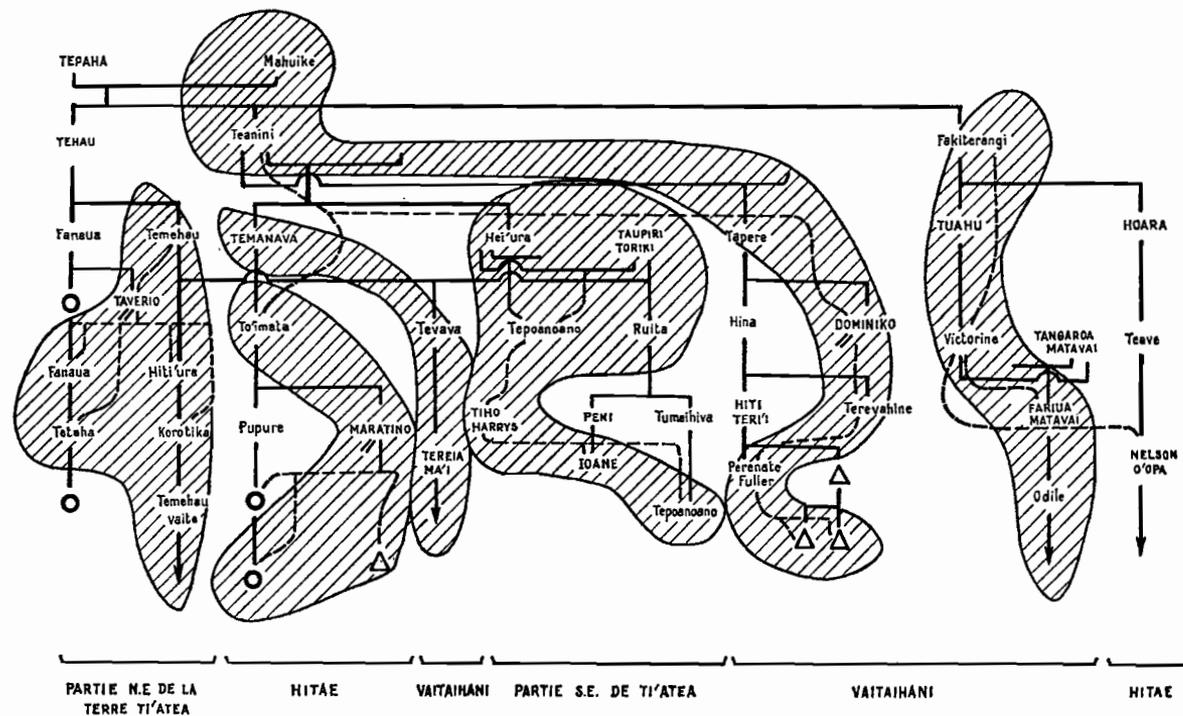


Fig. 32 LES "LIGNES" RESIDENTIELLES DU 'ĀTI HOARA

— Descendance biologique  
 - - - Adoptions  
 ▨ Lignes résidentielles.

ment sur une véranda circulaire à balustrades. Autrefois, la maison était beaucoup plus grande, se prolongeant vers l'arrière, mais cette partie étant « pourrie », elle a été « raccourcie » et réduite à son avancée antérieure<sup>26</sup>.

Avant 1918 sur le même emplacement existait une maison plus ancienne, construite par Punua Toriki aidé de son fils Taupiri — pour le compte de Temehau a Tepaha, la femme de son fils. Cette première maison passa ensuite à Taverio a Moko, fils adoptif de Temehau. Taverio y vécut avec sa femme et ses filles adoptives, d'abord Fanua Moko et Hiti'ura Toriki, puis plus tard, les filles de ces dernières. Tetaha Moko fit construire l'actuelle maison 30. A la mort de Taverio le nouveau bâtiment fut occupé successivement par Tetaha, puis cette dernière partie à Papeete, par Korotika et son mari Vaite et enfin à la mort de Korotika, par leur fille Temehau Vaite.

Les autres enfants de Hiti'ura n'ont aucun droit sur cette maison, car Hiti'ura leur avait laissé une autre construction édiflée en 1920 dans la même enceinte résidentielle qui, habitée en 1940 par Porino Raufaki, est depuis entièrement ruinée.

Porio Raufaki « fit défection » et alla s'établir sur Tuarapa'a (M. 88). Farari'i Moera'i, femme de Maratino Tehei et fille de Hiti'ura et de Hurumoa Moera'i, habita sur la terre Are'i; Maratino a construit la maison à proximité des ruines de celles que Hurumoa occupait entre les deux guerres mondiales.

#### *La branche Teanini.*

Seuls les 'ôpû Temanava et Tapere sont fixés sur les terres Hoara : Vaitahani et Hitae. Hei'ura ayant suivie son mari Taupiri Toriki « chez ce dernier » sur une fraction de la terre Ti'atea (M. 52), ses descendants y sont restés. Les maisons les plus anciennes sont les maisons 69, 70 et 74.

Dissimulée dans un coin reculé de l'enceinte résidentielle de Pere-nate Tehei (M. 69), par un bosquet d'arbres à pain et de rejets, la construction 70, une baraque de planches couverte de tôles si rouillées qu'elle ressemblent à de la toile goudronnée, est la plus vieille maison du Tiputa post-européen. C'est là qu'aux alentours de 1840 vécut Mahuïke de son vrai nom Mariunga a Tiririhā. « l'ancêtre de tous les Hoara ». Mahuïke mourut sur l'emplacement de l'actuelle maison 69 réputée avoir appartenu à sa petite-fille et fille adoptive : Tapere a Tepaha. En 1910, la maison familiale de Tapere, menaçant ruine, fut remise en état par son fils Domeniko a Rehua qui, ne conservant que les assises de pierres taillées servant de soutènement, refit toute la construction, lui donnant la physionomie actuelle, avec trois pièces parallèles longues et étroites entourées d'une véranda courant sur les quatre côtés. A la mort de Domeniko, elle fut occupée par sa fille adoptive Terevahine qui épousa un commerçant chinois Yüe, lequel construisit de l'autre côté de la route une maison-magasin (M. 56). Terevahine vivant avec son mari, la maison de famille revint à sa sœur

---

26. La photographie de cette maison se trouve dans F. Doumenge, p. 150, cliché XXIII — qu'à juste titre l'auteur place dans son chapitre sur l'irruption des européens et donne comme exemple d'habitat de style colonial.





adoptée lors de sa première union dont est issue Reretue. Par la suite Ro'o a Tera'itua et Tevahinetuihau se séparèrent. Ro'o épousa Mihi Manari'i et de son côté Tevahinetuihau se remaria avec Horomiti a Tepehu que nous connaissons bien. (Les relations entre les enfants biologiques et adoptifs des deux unions successives sont inexistantes). Sans tarder Ro'o et Mihi adoptèrent deux autres enfants : Patiare Teita et 'Ara'i Mauri. Avant de mourir, Ro'o laissa le terrain sur lequel il vivait à Patiare qui y construisit l'actuelle maison 85 avant de se décider à aller s'installer chez sa femme dans le quartier Marere. Un frère germain de Patiare : Hora épousa une « Tera'itua » : Tepiri a Mohi qui depuis la mort de Hora vit avec un nouveau mari. En 1965, revenant d'Avatoru elle s'est réinstallée à Tiputa temporairement dans une grande case en palmes de cocotiers (M. 87) à côté de la vieille Pare (M. 89), mère de son premier mari, et de Patiare avec laquelle elle n'est pas en bons termes.

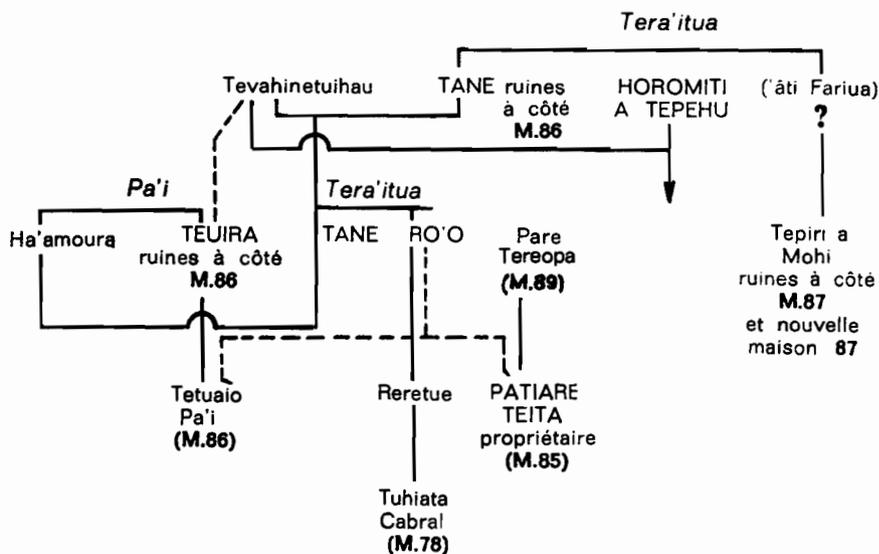


Fig. 33. — LA SUCCESSION TERA'ITUA

J'ai déjà parlé des Tetoea, ainsi que des isolés du quartier Hoara : Teuira et Eremoana Tahito Tera'i (M. 57 et 58) et Tahatera Taimana, veuve de Ro'o Tahiri (M. 61). Il reste toutes les personnes affiliées au 'âti Mota'i.

#### LE «'ATI» MOTA'I.

Les descendants de Tapora appartenant aux deux branches Temai et Tevaria, occupent neuf maisons du village, dont sept sont groupées sur un même site couvrant la terre Faretero'i et la fraction contiguë de

la terre Vaitaihani. Le 'ópu Tumatau de la branche Tevaria est fixé de l'autre côté du village, près de la passe, sur la terre l'ioe du 'áti Marere.

#### *La branche Temau.*

Au début de la période européenne, Tapora vivait dans une construction de bois sur assise de pierres de corail édifíée sur l'emplacement de l'actuelle maison 66 qu'il laissa à son fils Temau. Ce bâtiment totalement restauré et agrandi à la fin du siècle dernier par Huri, l'un des fils de Temau, était encore occupé en 1935 par Norehu a Mauri. Par la suite, il tomba en ruine et récemment, Matua Teivao construisit sur son emplacement une grande maison en utilisant une partie des fondations de la demeure ancienne. Ainsi, la branche Temau, en dépit de la grande mobilité signalée dans le chapitre quatre, occupe le même site depuis un siècle et demi.

#### *La branche Tevaria.*

La branche Tevaria comprend les trois 'ópu Fautia, Teipo et Tumatau examinés dans l'ordre 2, 1, 3.

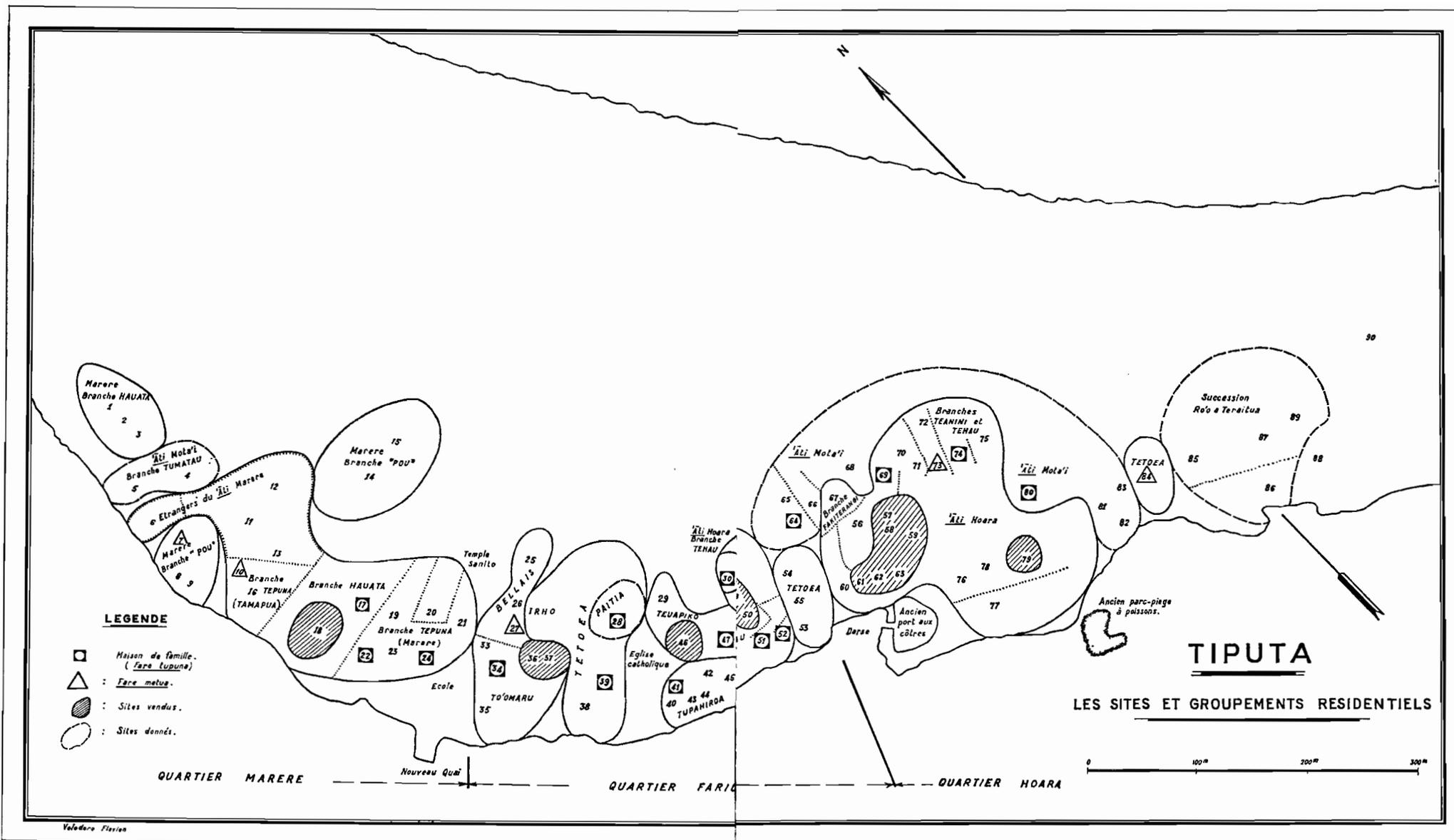
Les ruines de la maison de Tevaria et de Teipo a Tevaria, l'une de ses filles, se trouvent dans la cour qui sépare les maisons 64 et 65. A la fin de sa vie, Teipo abandonnant le bâtiment, fit construire l'actuelle maison 65 occupée après elle par l'une de ses filles Hai a Papata alors mariée avec Ro'o Tahiri, et leur fils adoptif Potini Marere. En 1920, le frère de Hai, Maurua, construisit l'actuelle maison 64 considérée depuis comme la maison de famille, mais ne l'occupa pas, la laissant à Hai pour aller lui-même s'installer près du lagon, sur une fraction de la terre Are'i appartenant à sa femme Tevahinenuihau Autai du 'áti Fariua mais également affiliée au 'áti Hoara. Aujourd'hui, sur cet emplacement, se trouve la « cuisine » (en fait l'habitation), de l'une de ses filles Rotina Papata, femme du vieux Mauri Mauna (M. 82).

Les deux bâtiments de la terre Faretero'i (M.64 et 65), sont occupés par Mámá Teipo et Maxime Tupahiroa, tous deux enfants adoptifs de Tearo a Papata, sœur de Maurua. Tearo elle-même habitait la maison à étage (M.80) qu'elle laissa à son autre fille adoptive, Emilienne Cadousteau, mariée avec Eritaia Tepava. Ces arrangements entre les frères et sœurs Papata et les enfants adoptifs de Tearo, ont été conclus pour des raisons de convenance. On peut signaler qu'à la mort de Hai, son fils adoptif Potini est « retourné » vers son 'áti (le 'áti Marere). Après avoir longtemps vécu chez leur mère adoptive Mámá Teipo, deux de ses « fils », Nui Papata et Noere Tekurio se sont installés ailleurs. Nui construisit un fare niau sur Hitae en face de la darse (M.63), quant à Noere, il s'installa dans le grand bâtiment inachevé de Patiare (M.85) sur la terre Are'i.

Fautia vivait sur l'emplacement de l'actuelle maison 68. Cette maison a été refaite par son fils Henere Dexter, qui, après avoir acheté une parcelle de Ti'atea, y construisit la maison à étage 46, récemment démantelée et refaite sur un nouveau plan par Teri'i Ah Teo, mari de sa fille Tapeta. Son fils Tehina était installé dans la maison 68. La jugeant peu confortable, il commença à construire sur le devant, un grand bâtiment au bord de la route, puis, fatigué de Rangiroa décida soudain de partir à Papeete ; depuis, la nouvelle construction est restée en l'état,







tous les cas étudiés, des amalgames composites comprenant une famille d'orientation et une ou plusieurs familles de procréation.

— Importance des maisons de famille : *fare tupuna*.

Ces traits peuvent être résumés dans une nouvelle carte des sites et groupements résidentiels que l'on peut rapprocher de celle des 'āti-quartiers et des terres des pages 280-281.

L'essaimage des Tetoea originellement fixés sur la terre Piopio, vers une portion de Ti'atea puis de Are'i, s'explique par des changements de résidence individuels consécutifs à des mariages. L'implantation d'une branche du 'āti Mota'i sur la terre l'ioe dans le quartier Marere a sans doute comme origine une alliance suivie d'une adoption. En dépit de ces mouvements, le schéma est assez clair ; les points qui l'obscurcissent proviennent de dons, ventes ou locations dont il faut brièvement rendre compte.

Le seul cas non éclairci est celui de la grande terre formant la succession de Ro'o a Tera'itua. Personne ne se souvient dans quelles conditions ce dernier l'avait acquise. En dehors des circonstances historiques signalées de l'implantation des 'āti Marere et Mota'i, quelques terres ont été données ; ainsi le site sur lequel est construite la maison 28 a été « offert » à Taihia a Paiea<sup>29</sup> par Tunui a Tunui a Tetoea. Les terres vendues ou louées sont plus nombreuses.

Pour le quartier Marere, on se souvient de la réflexion d'Eugénie Van Bastolaër se plaignant de ne pas avoir pu acheter la terre où était édifiée sa maison. Le seul site vendu est le site 18, occupé par Josephine Harrys et son mari Manua Teivao. Ce site aurait prétendument été vendu à son père, un étranger de Katiu, qui fut à une époque chef de Rangiroa. Selon toute vraisemblance, la vente a été purement fictive. Dans le quartier Fariua, le site des maisons 36 et 37 a été acheté à Taia Piritua a Noia ; celui de la maison 46 par Henere Dexter, père de la propriétaire actuelle, Tapeta Dexter. Les sites 31 et 50 sont loués à deux frères commerçants chinois, quant au site 49, il a été acheté par Viriamu Pétis du 'āti Marere aux parents de sa femme, Tenini Paiea. Les sites 57 et 58 du quartier Hoara ont été achetés par le vieux Teuira Tahito Tera'i et sont occupés par lui-même et son fils Eremanoa. Le site 59 a été acheté par Munanui, le père de Hina'aro, petit-fils de Tehina Tetoea. Nui Papata s'est fixé sur le site 63 avec l'accord des propriétaires. Punua Tetoea a construit la maison 62 sur une terre qu'il n'a pas achetée et sur laquelle il aurait des droits. Le site 61 en revanche, a été acheté, il appartient à Tahatera Taimana. Pehia Maruhi et sa femme Tuhiata Cabral sont considérés comme des étrangers. En réalité, leur maison moderne 77 a été établie sur la terre de Tareva Cabral, premier cousin de Tuhiata. Tareva est le petit-fils de Tihoti Cabral, lui-même fils adoptif et légataire de Temanava a Tetautahi du 'āti Hoara. Tout naturellement, la parcelle qui lui avait été léguée s'est trouvée voisine de celles des enfants de Temanava, ses frères et sœurs adoptifs : Mareta et Tuheitaina (M.76 et 78).

J'ai signalé au début du chapitre l'ancienneté du site de Tiputa occupé depuis vingt-cinq générations. De même dans son ouvrage sur

---

29. Figure 31, p. 292.

Pul Eliya, M. Leach fait à plusieurs reprises allusion à une occupation immémoriale, génératrice d'un fort chauvinisme et d'un sentiment d'exclusivisme local qui expliquent la résolution et l'énergie avec laquelle les habitants du village défendent leur droit de cité qu'ils sont prêts sous n'importe quel prétexte à refuser aux étrangers<sup>30</sup>. Cette attitude qui, (je ne peux pas aborder cette question) ne repose pas exactement sur les mêmes causes, est également attestée à Rangiroa, comme du reste dans l'ensemble des îles du Pacifique où elle nourrit des attitudes proprement xénophobes<sup>31</sup>. Compte tenu de cet état des choses, il est permis de s'étonner de l'existence de mutations foncières. En superposant les deux cartes des pages 280-281 et 304-305, il apparaît que les terres les plus affectées par les mutations sont d'une part Piopio dans le quartier Fariua et Vaitaihani et Hitae dans le quartier Hoara. Pour le quartier Fariua la dilapidation du patrimoine est le fait du Chef Tunui dont nous venons de parler. En tenant compte de ce qu'était la personnalité de Tunui, il n'y a aucun doute que ce dernier, agissant dans la tradition pré-européenne, recherchait à la fois le prestige et l'alliance des bénéficiaires de ses libéralités. Se trouvant chef du village, il offrit sans aucun doute la terre à l'Eglise pour le compte du village mais ne put la prélever que sur son propre patrimoine. Par la suite, la trop grande mobilité des Tetoëa, leur dispersion géographique et leur absence momentanée de l'atoll firent que ses descendants ne purent tirer un bénéfice durable de cette munificence. Pour le quartier Hoara, les terres aliénées sont situées dans ce qui constituait la part attribuée à la branche Fakiterangi de ce 'āti. Les intérêts de ses membres, trop longtemps dispersés et absents, ont été mal défendus et les portions de Hitae et de Vaitaihani qui leur revenaient, d'abord entamées par le don de la terre Faretero'i prélevée sur Vaitaihani, ont été encore amputées récemment par les ventes des sites 61, 57 et 59. Il serait trop long d'aborder cette question mais en même temps que cette gestion abusive a soulevé la colère des Fakiterangi, elle a incité au moins deux d'entre eux à revenir s'installer à Tiputa.

## V. - LES FARE TUPUNA OU « MAISONS DE FAMILLE »

Je veux, avant de traiter de l'importance sociologique des *fare tupuna*, résumer dans un tableau les données s'y rapportant que nous avons déjà vues dans le cours des chapitres précédents et notamment dans le sous-chapitre consacré à l'histoire de la résidence à Tiputa. Cela amène à expliquer la distinction entre *fare tupuna* et *fare metua*.

### 1. - FARE TUPUNA ET FARE METUA.

On se souvient du sens de *tupuna* qui implique que l'aïeul ou l'ancêtre en question est décédé. Les *fare tupuna*, de la même façon, désignent des maisons dont les premiers propriétaires sont morts et dont

---

30. E. R. Leach : *op. cit.*, 1961 a, p. 21 et 100-101

31. F. Doumenge, *op. cit.*, qui a très bien vu ce phénomène : p. 310-311 et notamment page 311.

la propriété indivise appartient à leurs descendants de la deuxième, troisième ou quatrième génération. En effet pour les descendants de la première génération la maison des « parents » est tout naturellement appelée « maison des parents » : *fare metua*. Il est certain que les *fare metua* ont vocation à devenir des *fare tupuna* et à vrai dire le sont déjà pour les jeunes générations. Si de nombreuses maisons peuvent ainsi avoir vocation à devenir des *fare tupuna*, toutes ne peuvent pas l'être et la maison de famille doit, sous peine de prêter à sourire, être suffisamment cossue et imposante. A Rangiroa comme dans les atolls voisins, les *fare tupuna* sont parmi les plus belles constructions. Le type idéal correspondant aux constructions datant du début du siècle, semble être la grande demeure à véranda de style colonial. La maison coloniale est située bien en arrière de la route, au bout d'une allée qui traverse un jardin ombragé d'arbres à pain, de frangipaniers, de *kava* et de « cerisiers ». Les fougères et surtout les massifs odorants de *tiare* (*Gardenia tahitiensis*) suivent ordinairement le mur de clôture. De la route il est toujours facile en allongeant le bras de cueillir ces fleurs blanches rigides et fraîches, aux larges pétales, que le soir les hommes et les femmes portent derrière l'oreille. La densité de la végétation en arrive parfois à restituer dans la lumière des Tuamotu, l'impression d'enfouissement, de bas de falaise ou de fond de vallée proche, des demeures tahitiennes. Sur l'arrière, les maisons familiales sont flanquées de dépendances, d'une citerne et souvent du four en ruine où l'on cuisait le pain. Même délabrées, ces résidences orgueilleuses contrastent avec la petitesse des constructions hétéroclites modernes qui servent d'habitations aux polynésiens d'aujourd'hui. Les plus belles maisons actuelles, celles de Pehia Maruhi, Tuarue Haoa, Olivier Van Bastolaër, Matatini Tupahiroa, Potini Marere (M.78, 72, 49, 43 bis et 21), bien qu'ostentatoires, ne supportent pas la comparaison avec, par exemple, les maisons 39, 28 ou 80. Le constatant, un ami émit l'hypothèse que les *tupuna* étaient plus riches que les habitants d'aujourd'hui « car maintenant personne n'aurait assez d'argent pour construire ou entretenir des demeures comparables à celles qui ont été construites avant la guerre de 1914 », puis, se ravissant, il se dit que ce n'était pas ça ; « jadis, il y avait l'unité (*taho'éra'a*) non pas seulement des maisonnées, mais des enceintes résidentielles et, dans les mêmes enceintes résidentielles, tout le monde travaillait ensemble et tout l'argent du coprah allait dans les maisons de famille ». L'exactitude de cette opinion est confirmée. Autrefois les occupants d'une même enceinte résidentielle ne constituaient qu'un seul groupement de production et de consommation. Les ressources communes permettaient des investissements collectifs rarement possibles aujourd'hui par suite de l'importance croissante que les budgets individuels des ménages prennent à l'intérieur des enceintes résidentielles et des maisonnées. En outre les disponibilités étaient moins entamées du fait que les paumotu vivaient beaucoup plus de l'exploitation du milieu naturel qu'ils ne le font actuellement. L'agriculture en fosse qui produisait les tubercules domestiques a complètement disparu dans le même temps que la dépendance à l'égard des commerçants ne cessait de s'accroître.

Il faut remarquer que dans plusieurs familles les ressources continuent à alimenter un budget qui reste largement commun. Dans de tels cas les disponibilités sont invariablement consacrées à la construction

de maisons en dur. Je ne donnerai que l'exemple de Tuarue Haoa et de sa femme Teura Chapman qui ont entrepris il y a quelques années la construction d'une maison de prestige destinée à être dans l'avenir la future maison de famille de leur descendance. Depuis près de dix ans, poussé par sa femme (prétend-il), Tuarue dirige toutes les activités de ses fils et gendres pour l'aménagement de l'enceinte résidentielle et d'une nouvelle construction. Cela mérite de s'y arrêter un peu plus longuement.

Le mur d'enceinte qui entoure les maisons 72 et 73 de Teura Chapman du *'āti* Hoara et de son mari Tuarue Haoa, a été construit par Temanava a Tetautahi, premier cousin de Tetaha a Tepaha, mère du père de Teura. Dans cette enceinte résidentielle, Matarua, premier mari de Tetaha, construisit une maison de style colonial où Teura et Tuarue vécurent autour des années 1928 (emplacement actuelle M.73). Par la suite le bâtiment se dégradant de plus en plus, Tuarue le démantela, récupéra les planches et édifia un *fare niau* au fond de l'enceinte (emplacement actuelle M. 72). Vers 1960, il décida avec Teura de le reconstruire et commença tout seul sans l'aide des enfants, posant les soubassements et élevant les murs jusqu'à une hauteur de un mètre. L'argent nécessaire à l'achat du ciment avait été fourni par le coprah et la plonge de la nacre. Tuarue compléta ce début de construction par des parois et une couverture de palmes de cocotiers tressées. En 1951, le ménage mit de côté l'argent provenant du coprah et de la nouvelle campagne de plonge, ce qui permit l'année suivante, de reprendre la construction. Cette même année, c'est-à-dire 1952, Tuarue remplaça les parois de *niau* par des planches et la couverture par un toit de tôles. Les tôles avaient été payées avec de l'argent provenant de la plonge, quelques planches avec les revenus du coprah mais la plus grande partie provenait de la vieille maison de style colonial. Afin de « faire des économies », Tuarue tailla toutes les poutres dans du bois de *kahāia*. En 1953, le bâtiment était complètement terminé avec la pose d'un plafond, les peintures et aussi une citerne attenante. Pour la construction de la citerne, Tuarue et son fils Tihoti avaient fabriqué la chaux qui, accompagnant le ciment dans la proportion de trois sacs pour un, réduisit considérablement les frais.

Pour cette première maison, l'argent a été fourni par Tuarue, et par ses enfants notamment Tihoti, Moana Uri et Moana Tea ; ces derniers, ont aidé en travail. En 1953, la cuisine de *niau*, voisine de la maison 72 a été démolie et l'argent obtenu à la plonge par Moana Uri servit à faire un socle de ciment et à poser un toit de tôles.

A cette époque, Tuarue et Teura partageaient la maison avec Moana Uri. Tihoti vivait dans une construction en *niau* sur l'emplacement de l'actuelle M.72.

Dès que la cuisine fut terminée, Teura Chapman commença à penser à une maison de famille et « dans l'intérêt des descendants, était très décidée à entreprendre la construction » (*fa'aitoito hamani tera 'ohi-pa 'i te ha'apa'ora'a 'i te mau tamari'i*). Tuarue ne voulait pas, se jugeant déjà assez vieux ; finalement, il céda aux instances de sa femme et la même année, d'accord avec ses enfants, investit tout l'argent de la campagne de plonge, dans l'achat de vingt-cinq sacs de ciment ce qui permit de faire le socle et les côtés. Pour réunir cette somme, Tuarue et Moana Uri plongèrent à Takapoto ; dans le même temps, Tihoti de son côté plongait à Hikueru. Simultanément, au village, Polo Mati, le

premier gendre de Tuarue, aidé de *feti'i* de passage, prépara les fours à chaux pour une production équivalente à une centaine de sacs. Le travail continua en 1958, avec l'achèvement des murs et des cloisons intérieures, pour être par la suite totalement arrêté jusqu'en 1963, « afin de reprendre le souffle ».

En 1963, Tuarue se rendit à Tikehau et à Mataiva pour recevoir ses parts de coprah et « comme il s'agissait de la construction d'une maison de famille, obtint 20.000 CFP, ce qui permit d'acheter tous les matériaux nécessaires à la couverture : tôle, clous etc... Ce travail était effectué sous la direction de Tuarue par ses gendres Polo Mati et Hiti Nui To'omaru, son fils Clément le jeune Louis et aussi par Ma'i, *feti'i 'āti* de Teura Chapman. Tihoti énucléait « le coprah pour nourrir tout le monde » et Moana Tea de passage « était le pêcheur assurant le ravitaillement en poissons ».

En 1964, un emprunt au Crédit de l'Océanie permit de parachever la construction avec la pose des boiseries et des fenêtres. La maison de famille fut occupée par les enfants, c'est-à-dire Ahura et son mari Polo, Taririhiri et Hiti Nui et, lorsqu'ils se trouvaient à Tiputa, Clément et sa jeune femme. Tihoti, quant à lui, installé près du lagon (M.77) entrepris la construction d'une maison en dur à quelques mètres du bungalow qu'il occupait.

La réalisation de cet aménagement de l'enceinte résidentielle a eu comme effet pendant des années, de souder le vieux ménage et les ménages de ses enfants en une seule unité économique. Les ressources provenant de la plongée à la nacre ont été entièrement investies dans les constructions ; celles provenant du coprah étaient en principe divisées entre Tuarue et ses enfants, mais « tout le monde mangeant ensemble », tous participaient aux dépenses d'alimentation et le pain était acheté par roulement ; les sous-budgets personnels des ménages restent très peu importants. Il n'y a pas lieu ici d'insister sur l'aspect purement économique. En dépit de ses dires, Tuarue désirait tout autant que sa femme la réalisation de la maison de famille « qui sera la sienne et servira à maintenir l'unité entre les enfants, autrement ceux-ci se disperseraient ». Effectivement, chaque ménage a suffisamment investi et participé à la réalisation de l'œuvre commune, pour y avoir des intérêts réels. A la mort des parents, l'enceinte résidentielle reviendra de fait à ses filles Ahura et Taririhiri et à leurs maris Polo et Hiti Nui. Il y a de fortes chances que les fils de Tuarue, y compris Tihoti, restent à Tahiti où ils se trouvent actuellement. Tihoti d'ailleurs possède sa propre maison. Cependant, considérant l'importance des terres de Tuarue et de Teura Chapman, ceux de leurs enfants résidant à Tiputa se devront de donner des compensations à ceux installés à Papeete. Il est probable qu'à l'avenir, bien qu'eux-mêmes pourvus de descendance, Polo Mati et Hiti Nui adopteront des enfants de leurs beaux-frères ce qui est un moyen, en garantissant les droits de ces derniers, d'assurer les leurs (plus loin).

## 2. - LES MAISONS DE FAMILLE DANS LE VILLAGE.

Après l'exemple de Tuarue, je ne reprendrai plus cette question des *fare metua*, consacrant le reste du développement au problème plus complexe des *fare tupuna*. On peut immédiatement remarquer que s'il n'y a pas de contestation concernant les *fare metua*, en revanche il n'y

a pas toujours accord sur les maisons considérées comme des *fare tupuna*. Le tableau exhaustif résume toutes les données déjà signalées. Les chiffres renvoient aux numéros des maisons (ou sites) du plan de pages 304-305. Afin de les différencier des *fare tupuna*, les *fare metua* sont marquées d'un astérisque.

'āti	Branche	Sous branche ou 'ōpū	Numéro des maisons		
			Fare tupuna actuels et fare metua	Sites ou fare tupuna anciens	
MARERE (Teata)	Branche « Pou »	Hauui		probablement sites 14 et 15	
		Tāne	7*	idem.	
		Tevahine'auri'i		probablement sites 14 et 15	
MARERE (Hauata)	Tepuna	Tamapua	10*	idem.	
		Mauari'i			
		Marere Eremoana		Site M.5	
		Taulari'i		Site M.19	
		Te'ura Arotatau	22	Sites 22 et 24	
		Ti'ivahine	24		
		Ro'o		Sites 11, 12, 13	
	Hauata	—	17	idem.	
	Tumahi'a		20	Site 20	
	FARIUA	Descendants de Noia a Piritua	Bellais	27	Proximité Site 27
To'omaru			34		
Descendants des « Tetoea »				39 et 84*	Site 39 et proximité M.55
		« Paitla »		28	idem.
Horomiti a Tepehu		Teuapiko		47	
		Matoru		41	
		Ma'ave		(voir Taupiri	Toriki) (M.52)
		Tānenui			Site actuel M.42
Afa Konea Tepehu		Taupiri Toriki		52	
		Miriama			Proximité M.32 et M.51

'âti	Branche	Sous branche ou 'ôpû	Numéro des maisons	
			Fare tupuna actuels et fare metua	Sites ou fare tupuna anciens
HOARA	Tehau	Tetaha Fanaua et Temehau	73 30	Pour tout le 'âti Hoara : <b>M.70</b>
	Teanini	Temanava Hei'ura Tapere	75 (voir Taupiri Toriki)	
	Fakite- rangi	Tuahu Hoara		Site <b>M.67</b>
MOTA'I	Tehina- pi'i	Faufia		Site <b>M.68</b>
		Teipo	80 et 64	Sites <b>64 et 65</b>
		Tumatau		Emplacement <b>M.4</b>
	Temaui	Matanui et Huri		Site exact <b>M.66</b>

Les données du tableau soulèvent plusieurs questions. Il est possible, contrairement à l'opinion de Ruben Tepehu reproduite plus loin, que toutes les branches ne possèdent pas leur maison de famille, alors même, comme l'indique la comparaison des deux dernières colonnes, qu'elles en possédaient une dans le passé, ou, tout au moins, à défaut un site que leurs représentants actuels continuent à occuper. J'ai déjà fait allusion aux contestations qui se produisent parfois à l'égard des *fare tupuna*. Avant d'étudier les *fare tupuna* indiscutés, il est nécessaire de parler brièvement de ces différences d'appréciation.

La maison 7 de la branche Pou du 'âti Marere offre un premier exemple. Pour Tâne et Tu Mauri, cette maison construite sur l'emplacement de celle de Ma'ave a Pou est un *fare tupuna*. Mâmâ Teura (M.33) le pense aussi, mais ce n'est pas l'avis de Maria Maufano et de Hamani Tuaira qui descendent également directement de Ma'ave a Pou. Dans le même 'âti Marere, les cas des maisons 10 et 17 sont différents. La maison 10 de Turi Tamapua est un véritable *fare tupuna* mais Turi et son fils Temapu sont seuls à la considérer comme telle car « eux morts, elle ne sera le *fare tupuna* de personne d'autre et pourira ». La très belle maison 28 offre un exemple comparable : maison de famille des Paitia, elle n'est actuellement le *fare tupuna* « de personne » puisque tous les Paitia sont partis à Tahiti. Pas loin de cette même maison à étage 28, la demeure 39 est encore un cas semblable. Dans tout Tiputa, seules Teretia Tetoea et sa vieille mère (M.38) la considèrent comme le *fare tupuna* des Tetoea ; ces derniers représentés par tous les descendants de Tehina Tetoea encore vivants (M.84), sont bien partagés, mais s'accordent à reconnaître que pour eux « la maison 39 n'est plus rien ». Tehina Tetoea pense que désormais la véritable mai-

son de famille est celle de son père adoptif, Taruia a Tetoea, qu'il occupe avec son dernier fils Punua et la femme de ce dernier. Punua et plus encore sa femme, inclineraient à penser qu'après tout, cette même maison 84 pour la réfection et l'entretien de laquelle ils ont investi d'importantes sommes, leur appartient en propre. Le frère aîné Tiahani (M.54), sa sœur Pa'ai femme de Mahuru Tetoka (M.53) ainsi que Terama'i (M.55) et Hina'aro (M.59) fille et fils respectifs d'un fils et d'une fille décédés de Tehina Tetoea, affirment symptomatiquement que la maison de famille Tetoea, aujourd'hui ruinée, se trouvait à quelques mètres de l'actuelle maison de Pa'ai (M.53), tout près de la darse ; pour ce qui est de la maison de famille actuelle « on verra plus tard ».

Raihau Teuapiko (M. 47) qui se pose volontiers en représentante de cette famille, s'enorgueillit d'habiter le *fare tupuna* (en réalité une dépendance de l'ancien *fare tupuna* ruiné). Cela ne l'empêche pas pour autant d'estimer que la maison lui appartient en propre, puisque la famille « est dispersée » et que Huri et Moehau Ngatata, petit-fils et fils adoptifs de la vieille Tepuna Moehau (M.29), sont allés ou vont aller chacun de leur côté avec leurs beaux-pères. (Huri, mari de la fille adoptive de Ruben Tepehu, vit avec ce dernier. Deux mois après mon départ, Moehau prenait pour femme Maui Tupahiroa, fille adoptive de Merenui (M.40) et s'installait chez cette dernière). Il est bien évident (et cela rejoint l'exemple de Turi Tamapua, et des Tetoea) que la maison de famille n'a de l'intérêt que dans la mesure où une famille est représentée sur place ou tout au moins a conscience d'en constituer une. Cela n'est pas le cas des descendants de Miriama a Toriki, fille adoptive d'Afa Konea a Tepehu (du *'āti* Fariua) et la maison 51 où vécut Miriama, qui est une véritable maison de famille, n'est plus regardée comme telle par Tarurangi Makitua (M.32) et Tahatera Taimana (M.61). Elle le reste toutefois « pour les Taimana de l'extérieur », et le vieux Tihiva Autai qui l'occupe avait sans cesse des visiteurs avant que sa petite fille ne vienne s'y fixer avec son mari et ses enfants.

Il faut souligner dans l'exemple précédent les différences de point de vue entre les habitants de l'atoll et leurs parents qui, « originaires » comme eux de Rangiroa (qu'ils y soient nés ou non), vivent ailleurs. Il n'est pas rare que, les habitants du village divergent dans leur appréciation du caractère « familial » ou « non familial » d'une demeure, jusqu'à aboutir parfois à des situations potentiellement ou ouvertement conflictuelles. Le processus est simple ; ordinairement les occupants d'une maison la considèrent comme leur propriété personnelle alors que leurs collatéraux et — il faut le signaler — les collatéraux du même niveau de génération, soutiennent l'opinion inverse. Cela survient d'autant plus aisément que la maison en question est reconstruite sur l'emplacement d'une maison plus ancienne qui était effectivement — où que l'on a supposé avoir été — *fare tupuna* ou simplement sur un site résidentiel autrefois occupé par des ascendants. Il y a alors souvent — de bonne ou de mauvaise foi — confusion entre les droits sur la terre et les droits sur le bâtiment, droits que les conceptions polynésiennes ne confondent pourtant aucunement.

Il en est ainsi de la maison 66 reconstruite vers 1960 par Matua Teivao, aidé de son fils, des voisins du 67 et de Joseph Winchester, sur l'emplacement d'une construction plus ancienne déjà refaite en 1925 par Norehu a Mauri. Bien que les matériaux : ciment, tôles, etc... aient

été payés par Matua avec ses économies de subrécargue et peseur de coprah, amassées pendant des années, Joseph ne pouvait se défendre de regarder le nouveau bâtiment comme « maison de famille ». Sans doute si Joseph y avait vécu, ce sentiment serait allé en se développant. Dans cet exemple, outre la parenté directe de Joseph et de Norehu a Mauri, il y avait confusion entre la propriété de la terre et celle de la construction qu'elle supportait. Matua ne niait aucunement le fait que Joseph possédait des droits sur la terre. De son côté, ce dernier en se fondant apparemment sur des convictions affectives, confondait les droits qu'il possédait sur la terre, avec ceux qu'il n'avait pas sur la maison.

La multiplication des cas particuliers fait qu'il est toujours très difficile d'établir qui a ou n'a pas de droits sur une maison familiale, et des personnes peu scrupuleuses peuvent abuser de cette situation sans grands risques d'être découvertes :

Depuis la Toussaint de l'année précédente (sept mois), un ménage et ses trois enfants s'est installé chez A et B. La visiteuse C, est une deuxième cousine de B. Après être venu « soit disant pour se promener (*ori haere*) », elle a déclaré un jour vouloir rester à Rangiroa. « Avec le nouvel Internat, ce serait pratique pour l'école des enfants et son mari pourrait faire le coprah sur les terres de la famille ». « A » et « B » sont excédés ; la maison est petite et ils sont obligés de faire table commune. Cela ne serait rien si le ménage était correct. Ce n'est pas le cas, ce sont des gens avarés, qui contribuent aussi peu que possible aux dépenses, ignorant délibérément les « petites choses » comme l'huile, le pétrole, le sucre. De plus, l'homme boit, quant à « C » elle est fainéante au point que « B » se trouve obligée de griller le café, pourtant ni « B » ni « A » n'en boivent. « A » souhaite que « C » et son mari « trouvent vite » les terres de famille et s'installent ailleurs, mais où ?

Il suffit pour l'instant de retenir dans cet exemple, les traits de parasitisme apparent, les *feti'i* « venus du fond des Tuamotu » sachant pertinemment que leurs prétentions à la co-propriété de la maison ne sont aucunement fondées. (Je reviendrai sur ce cas beaucoup plus compliqué qu'il n'apparaît dans la conclusion).

### 3. - L'IMPORTANCE SOCIOLOGIQUE DES MAISONS DE FAMILLE.

Ruben Tepehu avec sa clarté habituelle définit le *fare tupuna* dans ses relations avec les « familles » et les sites résidentiels : « Une famille (*'ôpû*), un *'âua fare* (enceinte résidentielle), un *'are 'upuna*. Le *fare tupuna* c'est le fondement (*tumu*) de la famille ». Dans l'atoll voisin de Tikehau un frère de Tuarue employa une image aussi poétique que significative en disant que la maison de famille était le *tutau* (ancre aux embarcations) du (ou des) *'ôpû feti'i*. Volontiers éloquent, Daniel Marere montrant d'un large geste les photographies jaunies qui dans des cadres à grosses moulures garnissaient la pièce principale (autrefois assez vide), caractérisa spontanément le *fare tupuna* comme le « témoignage de la famille et sa fierté ». Ces réflexions, l'analogie extrêmement heureuse avec la lourde pierre qui ancre les embarcations, suffisent à établir les rapports entre les maisons de famille, les enceintes résidentielles et les groupements de l'organisation familiale polynésienne. Elles expriment tout ce que la notion de *fare tupuna* re-

couvrir pour ces vieux hommes des Tuamotu de l'Ouest. Pourtant, en sens inverse, aucune institution n'est aussi fréquemment et violemment attaquée et critiquée, ni motif à autant de heurts et de frictions. Dans ces conditions, pourquoi persiste-t-elle ? Quelles raisons majeures profondes commandent d'en supporter les inconvénients ?

### LES DETERMINANTS STRUCTURAUX DES ATTITUDES.

A Tiputa j'ai été, pendant la plus grande partie de mes séjours, étonné d'un certain nombre de faits relatifs aux *fare tupuna*. Faute de les comprendre et de les mettre en relation, je les croyais indépendants les uns des autres et explicables par les psychologies individuelles. Ce n'est que beaucoup plus tard, en comparant en fonction de leurs âges relatifs et de leurs positions généalogiques, les conduites et attitudes des co-propriétaires (entre eux et à l'égard de la propriété commune), que j'ai compris le rôle que le principe des « trois sangs » venait, une fois de plus, jouer dans ce domaine. Les éléments de la situation étaient les suivants :

— Contraste d'attitude des personnes âgées et des jeunes par rapport aux *fare tupuna*. Sans aucune exception les premières les aimaient et les respectaient, les entretenant au mieux de leurs moyens. Au contraire, les occupants plus jeunes non seulement les regardaient avec indifférence, mais encore, ne parvenaient pas à dissimuler, l'énervement, voire l'hostilité ou le dégoût qu'ils éprouvaient à leur égard. En outre, ils ne donnaient jamais l'impression d'y être véritablement installés mais bien plutôt d'y camper. Autre paradoxe apparent : d'une manière générale les personnes qui « profitaient » le plus des maisons de famille en les occupant étaient les plus amères à leur endroit. A l'inverse j'avais toujours remarqué que les interlocuteurs non originaires de Rangiroa éprouvaient sans aucun doute de la joie à se souvenir que leur maison de famille se trouvait dans telle ou telle île.

— Le deuxième sujet d'étonnement était la radicale différence d'attitude des personnes âgées d'une part, et des personnes plus jeunes d'autre part, occupant les maisons de famille, à l'égard des parents *feti'i* de passage qui tout naturellement venaient y loger.

Des hommes âgés et isolés comme Daniel Marere (M. 22), Tihiva Autal (M. 51) ou Tiho Harrys (M. 52), vivant quelquefois eux-mêmes sans grands moyens, me paraissaient faire montre d'une tolérance et d'une longanimité poussées à l'extrême. C'est ainsi qu'ils acceptaient sans aucune récrimination, un défilé ininterrompu de *feti'i*, surtout des jeunes ménages lesquels sous prétexte de visiter la famille « s'installaient » pour de longues semaines, voire des mois. Souvent, la conduite des nouveaux arrivés était particulièrement choquante ; vivant sans aucune « vergogne », à la charge du « vieux » il n'était pas rare qu'ils aillent jusqu'à lui laisser préparer les repas. Dans de pareilles conditions, le paradoxe était de constater combien ces situations inacceptables étaient acceptées, ne heurtant pas davantage les principaux intéressés qui en supportaient tous les inconvénients que le reste des habitants du village. Ces derniers semblaient même les considérer si ordinaires et si banales, qu'ils n'éprouvaient pas le besoin d'avoir une opinion.

Les différences de génération étaient également déterminantes. Alors que les plus âgés s'accommodaient parfaitement de cet apparent para-

sitisme, en contraste complet comme le montre l'exemple des invités de la Toussaint, un jeune ménage obligé de la même façon de recevoir des *feti'i*, ne cesse de récriminer. Si un sentiment de honte sociale (*ha'amâ*) le force à faire bonne figure, il ne se prive pas de s'en aller proclamer partout combien il est « *fiu* » ce qui, suivant le ton plus ou moins énergique, signifie qu'il en a assez ou est excédé.

Lorsque l'on insiste, les interlocuteurs essaient d'expliquer ces situations, mais les explications culturelles ou psychologiques avancées : solidarité de *feti'i*, devoir d'hospitalité, irresponsabilité admise des éléments jeunes de la société (*taure'are'a*), absence de déférence des jeunes à l'égard des personnes âgées, ni vraies, ni fausses, sont largement non pertinentes. Cette différence d'attitude si marquée, obéit en réalité à des impératifs structureaux, en rapport avec les notions interdépendantes de proximité de sang, de *'ôpû ho'e*, de parenté proche et éloignée dont il faut maintenant parler, en reprenant les deux exemples de Temehau Vaite et de Tereia Ma'i.

Temehau Vaite du *'âti* Hoara, co-proprétaire de la vieille et très belle maison 30, s'oppose contre l'avis de son mari, l'honnête Mareko Ah Teo, à tout travail d'amélioration ou simplement confortatif, cela n'en « valant pas la peine ». Temehau habite dans cette maison « jusqu'à ce qu'on l'en chasse », dit-elle en souriant. Une partie des ressources du ménage provenant des terres de la famille de son mari, sont investies dans la reconstruction de la maison des parents de ce dernier : Teri'i Ah Teo et Tapeta Dexter, où Temehau pense habiter un jour. Temehau estime que cette maison sera à l'avenir la propriété des frères et sœurs de son mari Mareko, mais ce dernier, qui est le second et qui a participé et contribué financièrement aux travaux de reconstruction conduits par son père Teri'i, aura un droit supérieur. Enfin, ordinairement, souligne Temehau, une co-propriété entre frères et sœurs ne cause pas de difficultés, tandis qu'entre cousins, la question la plus simple devient immédiatement inextricable (*tafifi*), tout est « affaire très complexe » (*'ohipa 'atâ roa*). « Voilà pourquoi » continue-t-elle, elle est « *fiu* » de vivre dans la vieille maison Hoara.

Tereia Ma'i est tout aussi « *fiu* » de la maison de famille 74. Assis sur une chaise bancale, sa manière résignée de regarder le trou béant dans le plafond et le toit et la bassine de plastique destinée à recevoir l'eau de pluie pourrait paraître pathétique ; le connaissant, c'est difficile. Sérieux, pourtant, Tereia explique qu'il n'a pas les moyens de faire les très grosses réparations nécessaires, d'ailleurs même si des réparations pouvaient encore être profitables, « il ne les ferait pas », ne voulant pas « payer pour les autres ». Les « autres », sont ici des cousins au deuxième et troisième degré, des « *feti'i atea* » (parents éloignés), insiste faussement Tereia.

Nous pouvons partir du fait que Temehau Vaite attache beaucoup plus d'importance au *fare metua* de son mari qu'à son propre *fare tupuna*. Cela mériterait d'être développé, il suffit de remarquer que cette attitude est normale et qu'à l'égard des maisons familiales l'intérêt maximum se trouve au niveau de cette première génération de frères et sœurs pour qui la maison est la maison des parents ; le *fare metua* et non pas le *fare tupuna* plus anonyme. Ce sentiment qui persiste jusqu'à leur mort explique l'attitude de Daniel Marere ou d'autres vieillards. L'intérêt décroît considérablement dès la génération suivante, dès

l'instant où plusieurs groupes distincts de germains d'âge mûr, qui se trouvent entre eux, être des premiers cousins « deux sangs » peuvent prétendre à la co-propriété. Dès cet instant le *fare metua* devient un *fare tupuna*. A la troisième génération, il perd tout intérêt affectif et est regardé avec indifférence, ce qui n'empêche pas la multiplication des jalousies entre occupants et non-occupants mais ces jalousies sont motivées par de toutes autres causes que celle qui paraît manifeste. Les réels motifs d'animosité proviennent presque toujours d'antagonismes fonciers concernant l'accès aux cocoteraies et la maison familiale n'est rien de plus qu'un prétexte.

Parallèlement on peut constater que cette décroissance de l'intérêt et des sentiments affectifs va de pair avec la dégradation de la maison de famille, qui cessant pratiquement d'être entretenue à partir du moment où elle est reconnue comme telle, se délabre en l'espace de deux ou trois générations, ne survivant pas à la durée d'un 'ōpū ho'e étendu. Cela signifie que dès l'instant où différents groupes de frères et sœurs, qui se trouvent entre eux dans la relation de premiers cousins, sont co-propriétaires, la maison familiale commence à se trouver en piètres conditions ce qui explique qu'à la génération suivante, au moment où les constructions nécessiteraient de grosses réparations, celles-ci ne peuvent plus être entreprises en commun, du fait qu'il n'existe plus de relations suivies entre le groupement de co-héritiers seconds cousins. A la troisième génération, les co-héritiers étant des troisièmes cousins, la maison familiale devient un enjeu et par la même occasion un objet de ressentiment. Fort heureusement, elle est alors généralement suffisamment délabrée pour ne plus exciter les convoitises. Au-delà, lorsque ses co-propriétaires appartiennent à la quatrième génération, elle se trouve ordinairement quasiment ruinée. En résumé, on laisse les maisons de famille se dégrader d'elles-mêmes. Aussi longtemps qu'elles sont habitables, elles sont habitées par un ou deux co-héritiers vivant sur place et cela peut engendrer des tensions, car il est fréquent que d'autres co-héritiers, conscients de leurs droits, viennent s'installer dans la maison familiale déjà occupée, non pas comme invités, mais comme co-propriétaires, puisque par définition les droits sont égaux. Ces co-habitations ne sont pas toujours plaisantes et obligent à une vie commune sans grande intimité, conduisant souvent à une commensalité forcée qui ne va pas toujours aisément. L'excellent Maratino Tehei qui, vers 1960 partagea près d'un an la maison 74 avec Tereia et qui s'était toujours très bien entendu avec lui, lève les bras au ciel dans une attitude très occidentale lorsqu'il évoque cette période. Depuis, il a construit sa maison sur une terre de sa femme ; bien sûr, cette construction de tôle n'est pas très esthétique, mais étant « chez lui », il y est bien.

Théoriquement, les différences de génération ne devraient pas jouer puisque les membres des générations inférieures viennent en représentation de leurs ayants droit. En pratique, elles jouent ; si les parties en présence appartiennent à des générations différentes, les apparences sont sauvegardées ; s'il s'agit de collatéraux de la même génération, c'est-à-dire des deuxièmes ou troisièmes cousins respectivement petits-enfants (*mo'otua*) ou arrière-petits-enfants (*hina*) par rapport à l'aïeul ou couple souche, les situations se détériorent facilement. Venant avec des droits égaux, les parents sont avant tout des concurrents et

bien loin de produire les meilleurs rapports, la parenté est génératrice d'antagonismes souvent violents. Cependant l'idéologie de la bonne entente entre parents prévaut tout de même. Il est finalement assez rare que les conflits mettent directement aux prises les parents, principaux protagonistes. Ceux-ci, s'efforçant de sauvegarder les apparences tout en manifestant dans le même temps leur animosité, s'affrontent par personnes interposées, prenant soin d'éviter de se trouver eux-mêmes en rapport direct :

A, en *pe'ape'a* (conflit) avec son demi-frère prétendument au sujet d'un *fare tupuna*, dont il se juge expulsé (mais en fait au sujet de terres du secteur), n'a jamais eu d'explication avec ce dernier. Le drame récurrent éclate chaque fois qu'il rencontre sa belle-sœur, la redoutable B. Ces éclats constituaient l'une des représentations habituelles de ce quartier du village. Sans doute le physique des deux personnages ajoutait au comique. A faisait songer au Matamore du Capitaine Fracasse, maigre, anguleux, agressif, affublé d'un invraisemblable ciré noir qui lui battait les cuisses. B, plantureuse, vulgaire avec naturel, était tout aussi pittoresque.

Cet exemple, (il en existe un second absolument identique mettant aux prises cette fois un premier cousin et sa « belle-cousine » comme l'on dit en Polynésie) illustre ces affrontements indirects qui évitent la rupture définitive que ne manqueraient pas de provoquer de semblables éclats entre proches parents membres d'un même 'ōpū ho'e étendu. Au-delà de la limite du 'ōpū ho'e étendu, ou ce qui revient au même de la proche parenté, les protagonistes s'affrontent directement. De la même façon il est très rare que de proches parents agissent l'un contre l'autre en justice, ce qui n'empêche pas les affaires judiciaires souvent parents représentés par leurs conjoints. C'est d'ailleurs pas les sous-entendus conjoints qui prend l'initiative de l'action. Il y aurait là encore matière à toute une étude<sup>32</sup>.

#### LES FARE TUPUNA, LES RÉSIDENTS ET LES NON-RÉSIDENTS.

J'ai déjà signalé la différence d'attitude entre résidents et non-résidents à l'égard de la maison de famille. 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 co-héritier ou co-propriétaire, c'est affirmer par la même occasion sa qualité d'habitant originaire de l'atoll en question : *ta'ata tumu* (lit. : habitant de souche) et de son affiliation à l'un des groupements unilocaux du village. Les enceintes résidentielles et plus encore les *fare tupuna*, constituent en eux-mêmes les gages visibles de la réalité et de la continuité de ces groupements résidentiels ; la multiplication des différentes maisons de famille exprimant la fragmentation de ces groupements en sous-groupements. Dans le cas où une seule personne représentant les

---

32. Ce qui fait qu'il est difficile au premier abord de comprendre les procès verbaux des affaires foncières, qui, à en juger par les noms des protagonistes, paraissent opposer des étrangers.

autres co-héritiers habite le village, elle occupe naturellement la maison de famille ou une construction immédiatement voisine et un tel arrangement ne peut que présenter des avantages.

Lorsque au contraire plusieurs membres d'un même groupement résidentiel se trouvent sur place et que, par conséquent, la survie de ce groupement n'est pas menacée, les *fare tupuna*, garants de la permanence du groupement, risquent fort de devenir un motif de discorde et dès la première génération, les co-héritiers, s'ils s'entendent, s'efforcent de prévenir ce risque. Le cas de la maison de famille de Tearo Papata, (M. 80) mère adoptive de quatre personnes dont trois : Mâmâ Teipo, Maxime Tupahiroa et Emilienne Cadousteau, vivent au village, est net :

Emilienne Cadousteau et son mari Eritaia Tepava occupent la maison de Tearo, mère adoptive de la première. Cette grande maison à étage qui appartenait déjà à Papata, le père de Tearo, a été construite à la fin du siècle dernier et restaurée en 1920. Le bâtiment supporté par de forts piliers de madrépores taillés, comprend à la hauteur d'un premier étage six pièces entourées d'une large véranda. Le ménage et ses enfants ne vivent que dans les trois pièces donnant sur la véranda du devant, la partie arrière est inutilisable, le perron reliant la structure aux escaliers de pierre s'étant effondré.

Ce *fare tupuna* appartient aux « enfants » (adoptifs) de Tearo. Mâmâ Teipo possède un « droit plus grand » parce qu'elle est la fille d'un frère de Tearo, alors que Maxime et Emilienne ne sont que des *feti'i*. Depuis plusieurs années, Emilienne et Eritaia avaient décidé de construire leur propre maison. Pour ce faire, ils entreposaient sous le *fare tupuna* les matériaux, planches, poutres et tôles de la future construction, matériaux payés par l'argent de la plonge nacrée et les coquillages (colliers). En 1965, Eritaia proposa à Mâmâ Teipo et à Maxime Tupahiroa de démolir la vieille maison 80, de faire trois parts des matériaux en provenant et de les diviser entre eux. Les intéressés ont donné leur accord. Eritaia m'expliquait qu'il fallait faire vite « car si l'une des parties venait à mourir, l'accord obtenu serait sans doute immédiatement invalidé par les ayants droit de la deuxième génération. Il ne resterait plus alors qu'à laisser tomber le bâtiment en ruine ». Il n'est jamais possible continuait Eritaia, de recueillir l'accord des descendants d'un groupe de frères et sœurs, ces derniers et surtout ceux qui ne résident pas sur place, sont conservateurs et « par ignorance » veulent garder les choses en état, inconscients de la détérioration naturelle.

Le souci d'Eritaia était de disposer du site pour reconstruire sa propre habitation. Dans ces discussions entre les frères et sœurs adoptifs, la question de la terre n'a pas été soulevée, il s'agissait d'un cas très particulier, car la terre était autrefois un marécage, comblé partiellement par les parents de Tearo et à leur suite par Tearo et son mari Nari'i, donc *res nullius* « créée à partir de l'eau » (*hamanihia mai te pape*). Eritaia pensant qu'il n'avait pas été utile de discuter de la terre, celle-ci restait propriété commune du 'ôpû *fa'a'amu* (famille adoptive) issu de Tearo. D'ailleurs, ajoutait-il, « ceci est secondaire, beaucoup de gens à Tiputa sont propriétaires des maisons sans être propriétaires de la terre » la maison ne dure pas, la terre dure, les *fatu* (propriétaires) la retrouvent toujours ».

La crainte du non accord des membres de la génération suivante, n'est que trop fondée. On se souvient de la réflexion de Temehau Vaite constatant qu'entre cousins, toute question tend à devenir un problème, et du conflit qui vient d'être rapporté. Il n'est donc pas étonnant que dans le même temps où des personnes comme Tuarue s'efforcent de « renforcer » ou « fortifier » le 'ôpû ho'e des enfants en leur faisant construire une maison « des parents », d'autres, tout aussi avisées, ont le souci de prévenir les discordes et d'en supprimer la cause. Le cas suivant avait été l'un de mes plus grands étonnements en Polynésie Orientale. Il survint à Fetuna, dans l'île de Raiatea où, dans un enthousiasme comparable à celui qui préside quelquefois au débroussaillage des futures plantations de vanille, tout un groupe était occupé à démonter une maison neuve. Un jeune homme hilare m'expliquait que lui et ses frères et sœurs, (ces dernières représentées par leurs conjoints), étaient co-propriétaires de cette maison que leur père avait tenu à leur faire bâtir à frais communs avant sa mort. Faute de parvenir à décider lequel d'entre eux l'habiterait, ils avaient convenu de la démanteler, « de cette façon chacun récupérerait une portion des matériaux, bois, tôles et tout le monde serait satisfait ». Devinant ma perplexité, mon interlocuteur insista, me faisant remarquer combien cela était mieux, car autrement il y aurait eu des jalousies, malveillances, arrière-pensées, toutes choses qui « abiment » (*fa'a'ino*) l'affection entre parents.

Il y aurait beaucoup à dire sur cette solution radicale qui exprime également le décalage entre les Iles sous le Vent et les Tuamotu de l'Ouest. A Rangiroa les éléments jeunes, également les *sanito*, sont pour la plupart très conscients des sérieux inconvénients que présentent les maisons de famille et il n'est pas étonnant que dès qu'une personne atteint à une certaine aisance économique, elle s'empresse de construire sa propre demeure. Construire sa maison est d'ailleurs un signe de réussite mais, dès cet instant, le prestige personnel et social entrant en jeu, ces maisons tendant à être plus imposantes qu'il ne serait nécessaire, ont par là même la vocation à devenir à leur tour, des *fare tupuna*, ce qui relance ainsi le cercle vicieux.

A l'exception des cas où la maison de famille est habitée par le ménage de l'unique co-héritier résident, représentant du groupement familial dont il maintient la présence, les occupants des *fare tupuna* appartiennent à trois catégories bien définies. Il s'agit le plus souvent de personnes âgées qui y ont vécu pendant de longues périodes de leur vie. A défaut, l'on est toujours en présence, soit de ménages récemment revenus d'ailleurs après une absence prolongée, soit encore de jeunes ménages qui ne s'y trouvent que provisoirement. Les gens d'âge mûr vivant dans une maison familiale sont généralement assez peu prospères. Ceci rejoint la considération ci-dessus et rend compte de l'incitation permanente poussant les paumotu à construire leur propre habitation. Après la disparition de ses premiers occupants, la maison de famille est plus ou moins regardée comme une maison de passage où l'on ne réside que temporairement. S'il est toléré que les jeunes gens s'y installent pour un certain temps, cela est moins bien vu lorsqu'il s'agit de personnes d'âge mûr, lesquelles préfèrent effectivement être reçues chez un frère ou une sœur. Au bout d'une certaine période qui ne devrait pas excéder quelques mois, les jeunes ménages sont

supposés construire leur propre maison, le plus souvent un *fare niau* en palmes de cocotier.

En résumé, la fonction des maisons de famille modernes est très semblable à celle des anciens *marae* pré-européens dit familiaux. Bien que dépourvues de tout caractère sacré, elles continuent à donner leur réalité aux groupements unilocaux. Sans ce lien étroit avec un site résidentiel, ces derniers perdraient toute consistance et par là, tout caractère organique, leurs membres s'identifiant avec d'autres groupes de parents. Les sites résidentiels et *fare tupuna* sont occupés par le noyau résident qui représente et assure la continuité de l'ensemble des groupements composés de résidents et de non-résidents. Pour ces derniers, la maison de famille sur laquelle ils possèdent des droits, qui leur permet de maintenir avec leur affiliation au groupement unilocal, leur qualité « d'habitants originaires » : *feia tumu*, est effectivement comparable aux ancres des embarcations. Quelles que puissent être les réactions des membres résidents à l'égard de cette institution fréquemment décriée, elles ne sont pas de nature pour l'instant, à en diminuer l'importance et encore moins le rôle capital qu'elle joue dans la structure sociale polynésienne.

Il reste un dernier point ; j'ai déjà parlé de la grande maison à étage située en face de l'Eglise (*M. 28*) qui est la maison de famille des Paitia. Iapo Marere, fils de Potini et adopté par Mariama Paitia, a des droits sur cette maison ; mais il est net qu'il ne les fera jamais valoir, « d'abord parce qu'il possède des droits « ailleurs » et ensuite parce qu'après tout, les Paitia pourraient revenir ». Cela est une justification supplémentaire de l'intérêt que présentent les maisons de famille. Pendant une période limitée, même en l'absence de tout représentant résident d'un groupement unilocal, elles continuent à attester de la permanence de ce groupement, beaucoup plus concrètement que ne le feraient de vagues références à des terres<sup>33</sup>. Un deuxième exemple est celui de Ruben Tepehu qui revenant s'installer sur une terre de son aïeule Tumaihiva à Fau'ura, reconstitue après une éclipse de deux générations avec sa descendance adoptive (et, c'est essentiel, d'adoptés de même « sang »), la continuité du 'ôpû issu de cette dernière dont il est l'un des *hina*.

---

33. La même constatation a été faite par M. Keesing : 1966, p. 35 : « ...there remains the question of what it is that permits descent groups to disband and later reform, sometimes after the lapse of a generation or more. I believe that it is the ancestral kin groups which are, in a sense, the enduring and perpetual elements in the system. They remained localised, as living kin do not ; and it is by sacrifice to them, through a common priest, that the dispersed living relatives preserve the relationship which may, at some future time, serve as the basis for a descent group », p. 52 « Descent groups localized now in several cases were completely dispersed five years ago, and, the history of many descent groups reveals cycles of dispersal and-re-grouping », p. 59-60 : « One young man, now about 15, is an agnate at a place called Lo'oodu. But he was raised at the settlement of a stepfather, and when he was 10 his father's brother — the last surviving agnate — died. A non-agnate assumed the position of priest. In 1964, this man died, and nobody could be found to replace him. But the boy is now trained to assume the priesthood at Lo'oodu in about three years. Should he marry and have several sons, Lo'oodu descent group could form again in a generation of two — with no break in the agnatic line ».

Les développements précédents ont suffisamment mis en lumière l'importance de ces groupements résidentiels unilocaux. A cette occasion il a été nécessaire de parler des membres résidents et non-résidents de ces groupements qui, les uns et les autres, et les seconds comme les premiers, n'en restent pas moins des habitants « originaires » ou de souche de l'atoll auquel ils se rattachent. Je vais maintenant aborder plus avant cette question des *feia tumu*, et, faute d'une étude approfondie, donner quelques idées de ce concept capital indispensable à toute compréhension de la sociologie Est Polynésienne, qui est celui de « mobilité ».

## VI. - LA MOBILITÉ POLYNÉSIEENNE

« ... à Combray, une personne « qu'on ne connaissait point » était un être aussi peu croyable qu'un dieu de la mythologie, et de fait on ne se souvenait pas que, chaque fois que s'était produite, dans la rue du Saint-Esprit ou sur la place, une de ces apparitions stupéfiantes, des recherches bien conduites n'eussent pas fini par réduire le personnage fabuleux aux proportions d'une « personne qu'on connaissait », soit personnellement, soit abstraitement dans son état civil, en tant qu'ayant tel degré de parenté avec des gens de Combray ». (Marcel Proust)<sup>34</sup>.

« ..., ces gens là sont de « faux » étrangers, ils viennent de Niau et d'Apataki mais leurs grands-parents étaient d'ici. Ils sont revenus pour reprendre leurs droits ». (Simako Yüe).

Dans l'introduction, j'ai fait allusion à ce concept central de la sociologie polynésienne qui est celui de « mobilité ». Pour ne s'en tenir ici qu'au sens géographique immédiat, cette mobilité culturelle, attestée par les biographies reproduites dans les chapitres deux, trois et quatre, disperse largement les membres des mêmes groupements de descendance au travers des Tuamotu et des îles de la Société. Les raisons apparentes et agissantes (adoptions, unions matrimoniales, ou simplement goût des déplacements — *ori haere* —) ne sont que les conséquences de causes structurales plus profondes qui apparaîtront dans la conclusion, causes elles-mêmes liées à un déterminisme purement écologique qui tend à maintenir l'effectif des groupements locaux à un niveau compatible avec les moyens de vie mesurés actuellement par l'importance des superficies de cocoteraies. Ce fait, qui explique l'étonnante stabilité démographique des Tuamotu, explique aussi à chaque nouvelle génération la survenance des décisions prises en commun qui aboutissent au départ volontaire des individus en surnombre. Cela a été vérifié pour les principales familles de Tiputa, qu'il s'agisse de « vrais » *mao'hi*, de « demis » ou de sanitos (auprès par exemple des Tepehu, des Tupahiroa, des Marere, des Haoa et des Paiea). A cet égard la situation des Tupahiroa ne paraît pas raisonnable encore que la plupart des gens de Tiputa s'accordent pour reconnaître l'avantage économique résultant de la présence dans une même enceinte résidentielle de nombreux et robustes jeunes gens. A ces exigences anciennes venaient s'ajouter, au début de mon séjour, des exigences

---

34. M. Proust, *A la recherche du temps perdu, tome I, Du côté de chez Swann*. Bibliothèque de la Pléiade, N.R.F. 1962, p. 57.

nouvelles et de nombreux parents préféreraient aller s'établir à Tahiti pour faciliter la scolarité de leurs enfants. Cela était très net chez les sanitos. Les demis, dont la plupart des proches parents se trouvent à Papeete, préféreraient leur envoyer leurs enfants. Les *ta'ata ma'ohi* se contentaient des possibilités scolaires locales<sup>35</sup>.

De cette rencontre de différentes causes, il résulte que pratiquement peu de paumotu sont réellement fixés avant l'âge de 30 ans. Chez les femmes la stabilisation peut intervenir plus tôt vers 25 ans. En règle générale les seuls choix résidentiels réellement significatifs sont ceux d'hommes et de femmes mûrs : *ta'ata pa'ari*. De nombreuses personnes vivent des tranches de vie dans différents atolls ou îles avant de s'établir définitivement. Néanmoins, et c'est là le point important, quel que soit le lieu où elles se trouvent, elles sont réputées « originaires » : *feia tumu* d'une certaine île, atoll ou village. Il en résulte que partout aux Tuamotu, ou dans les îles de la Société, la population se distribue en deux catégories ; les habitants de souche du lieu (île, district, village) en question, opposés aux *ratere* (*lit.* voyageurs, résidents temporaires) que l'on peut traduire par « étrangers ». Sont étrangères toutes les personnes qui vivant en un lieu se trouvent être habitantes de souche d'un autre atoll ou île. Ce qualificatif signifie que les personnes en question n'ont pas acquis droit de cité là où elles résident.

Ces quelques remarques donnent une idée de la difficulté de cette question qui justifierait largement une recherche orientée d'une manière toute différente que celle sur laquelle repose cet ouvrage. Il serait nécessaire, sans s'arrêter uniquement aux fractions résidentes des *'āti*, de suivre la dispersion géographique et le destin particulier de chacune de leurs branches et de chacun de leurs membres. Le point de départ serait sans doute la détermination pour les *'āti*, *'ōpū* et *'ōpū ho'e* étudiés, de la proportion des résidents et des non-résidents<sup>36</sup>.

La nature des rapports entre résidents et non-résidents ressortant des prochains développements consacrés à l'adoption et à l'exploitation des terres, je vais ici me limiter à la notion de *feia tumu* ou habitants « originaires » en renvoyant aux biographies familiales et individuelles des premiers chapitres. Je ne traiterai pas de l'absence pas plus que des différentes situations que ce terme recouvre.

## 1. - LA NOTION DU FEIA TUMU OU HABITANTS «ORIGINAIRES»<sup>37</sup>

Les biographies révèlent que les paumotu changent, fréquemment de résidence<sup>38</sup>. Rejoignant sur ce point M. Panoff<sup>39</sup>, j'ai le sentiment que cette mobilité était (si cela est possible) encore plus accentuée

---

35. Cela a grandement changé depuis 1964 avec la construction à Tiputa d'un Cours Complémentaire et d'un Internat destiné à recevoir les enfants de Rangiroa et des atolls voisins.

36. Une telle détermination peut aisément être effectuée à partir des données contenues dans cet ouvrage, elle est de l'ordre d'un tiers de résidents pour deux tiers de non-résidents, voir p. 422.

37. Le mot *feia* « gens » est un pluriel au singulier il faut dire : *ta'ata tumu*.

38. Pour les références aux bibliographies individuelles ou familiales, se reporter à l'entrée « mobilité » de l'Index.

avant la première guerre mondiale à une époque où existaient entre les archipels et à l'intérieur des archipels des mouvements de cotres, depuis entièrement disparus. Pour les Tuamotu occidentales l'aire de dispersion était, en tout cas, plus vaste, s'étendant jusqu'aux Cook. Actuellement les déplacements sont limités à certaines îles des Tuamotu et à l'Archipel de la Société avec une concentration particulièrement marquée sur Papeetè et le district suburbain de Fa'a'a.

La notion fondamentale de *feia tumu* est absolument indépendante des circonstances et du lieu de la naissance. Cela signifie que des personnes nées hors de Rangiroa ou de Tiputa peuvent être considérées comme *feia tumu* de l'atoll ou du village alors, qu'en contraste, d'autres personnes qui y sont nées n'en demeurent pas moins des étrangers.

Je pense que cette disjonction radicale de la qualité de *feia tumu* et du lieu de la naissance est post-européenne. Autrefois, pour des raisons que je ne peux développer ici, le lieu de naissance et le concept dérivé de « terre natale » avaient beaucoup plus d'importance. M. Stimson propose pour le mot *henûa* : terre et l'expression *pû henûa* (lit. : centre, origine de la terre, et aussi placenta) l'explication suivante :

« *henûa* : S. le placenta

S. une terre, pays, île, patrie, *fenûa* (terre), *kâinga*.

Mythologie : la terre, le monde : *henûa nei*.

Le corps féminin. Il existe dans toute la Polynésie une association culturelle entre le placenta et le cordon ombilical d'un jeune enfant et la terre. L'enfouissement du cordon ombilical dans la terre du lieu de naissance (*proper land*) solidifie le lien entre la famille et la terre<sup>40</sup>.

Actuellement la qualité d'habitant de souche ne résulte que de l'affiliation à l'un des '*âti*' du lieu où l'on vit. Cette affiliation s'établit généalogiquement en ligne directe avec un ascendant membre de ce '*âti*', à la condition toutefois, que cet ascendant ne soit pas trop éloigné.

Il est établi que les catégories ou groupements de descendance en particulier les '*âti*' et les '*ôpû*' sont « domiciliés » ; cependant cette domiciliation s'attache davantage aux groupements qu'à leurs membres. Cela, à propos des '*âti*', m'a été expliqué par le vieux Temere Manamana (lequel contrairement à ses dires n'est pas reconnu comme « originaire » de Rangiroa) :

« J'appartiens par mon père au '*âti*' Tepeva et par ma mère au '*âti*' Fareana. Mon père est de Makatea, ma mère de Makatea et de Tikehau mais son origine véritable est Tikehau. Je me rattache plutôt au '*âti*' de ma mère.

Pour le '*âti*' Tepeva c'est ainsi : ce '*âti*' vient du côté (*no raro mai te reira 'âti*)... de Borabora, Ra'iatea et plus tard Tahiti. Borabora aurait été le centre (*pû*). Par la suite il se divisa en plusieurs lignes ('*ôpû*') qui devinrent autant de « branches » ('*ama'a*'). L'une de ces branches venant sans doute de la presqu'île de Tahiti s'établit à Makatea, une autre

---

39. M. Panoff 1962, p. 129-135.

40. J. F. Stimson et D. S. Marshall, *op. cit.*, p. 131 : *Henûa* S. The placenta : (lit. thing — attached, — spliced on) *pû henua*. The placenta S.A. Land country, homeland ; *fenua*, *kainga*. Mytho : **The Earth**, world = *henûa nei*. **The female body**. There is a general Polynesian connection between the placenta and navel-cord, of an infant, and the land ; the burial of the navel cord in the proper land acts as a cement to the bond between family and the land.

disparut longtemps, puis au temps de Pomare IV fut retrouvée aux Tuamotu, à Fa'a'ite dont elle avait fait son centre et où elle avait laissé de nombreux descendants. Il y a donc deux 'âti Tepeva aux Tuamotu, celui de Makatea, celui de Fa'a'ite. Maintenant bien que j'appartienne aux 'âti Fareana et Tepeva, je suis *ta'ata tumu* de Rangiroa parce que j'ai été adopté dans cet atoll. »

Temere Manamana dissocie ainsi la notion de *feia tumu* de celle de 'âti et semble indiquer que la première peut résulter de l'adoption ou de la résidence suivie dans un atoll. En réalité cela a cessé d'être exact et l'adoption ne produit plus les effets pleins qu'elle produisait encore tout récemment où, jusqu'entre les deux guerres, elle conférait la qualité d'habitant originaire. Actuellement les adoptés, même nés à Rangiroa, doivent, s'ils ne sont pas eux mêmes directement originaires de l'atoll, multiplier les garanties attestant de leur intégration : mariage avec des « originaires » (appartenant souvent au groupement dans lequel ils ont été adoptés), participation totale à la vie et aux activités du groupement unilocal de leurs conjoints, procréation d'enfants qui en feront partie ou, tout au moins adoption de jeunes membres de ce même groupement. Indirectement la qualité de *feia tumu* des enfants issus de l'union ou des enfants adoptifs semble réagir sur le père étranger. A cet égard la « politique familiale » de Patiare de son frère adoptif 'Ara'i a Mauri ou celle de Eremoana Tahito Tera'i constituent des exemples parfaitement clairs. Comme Maire Kehu adopté dans le 'âti Marere et marié à une femme de ce 'âti, Patiare et 'Ara'i ont épousé des femmes rattachées à la branche Pou. Cela contribue à expliquer que s'ils ne sont pas absolument admis comme *feia tumu* tout au moins, les attitudes à leurs égards et à l'égard de Tu et Tâne Mauri, les fils de 'Ara'i, sont entièrement neutres. Un autre étranger désormais considéré comme *ta'ata tumu* est le vieux Tiho Harrys lui aussi adopté dans le 'âti. Tiho, comme Eremoana a, lui-même à son tour, adopté des membres du 'âti dans lequel il avait été intégré.

Les réticences sur lesquelles je vais revenir s'expliquent évidemment par le désir de sauvegarder les propriétés des terres du village et des cocoteraies des secteurs auxquelles la reconnaissance comme *ta'ata tumu* donne automatiquement accès par là même qu'elle reconstruit le droit de cité. Ces considérations d'accès à des propriétés exclusivement attachées aux 'âti ou à leurs subdivisions suffisent en elles-mêmes à expliquer, logiquement d'abord, que la qualité de *ta'ata tumu* ne puisse être conférée que par l'affiliation généalogique effective à un 'âti, et ensuite et par voie de conséquence que cette affiliation n'ait rien à voir avec le lieu de la naissance. Sur le plan de la méthode ce point est très important car il implique qu'en matière de résidence et de mariage la seule prise en considération du critère du lieu de naissance n'a pas de sens<sup>41</sup>. Cela est d'autant plus évident à Rangiroa où, profitant des facilités de transport, la plupart des jeunes mères préfèrent aller accoucher à la maternité de Papeete.

Il n'est pas inutile de donner quelques exemples. Tiahani, fils de Tehina Tetoea né à Tautira, est habitant « originaire » de Rangiroa, de

---

41. M. Panoff comme la plupart des auteurs abordant de telles questions, commet cette erreur, art. cit., 1962.

même que Nelson 'O'opa né à Arue. Au contraire, les Bellais en général sont regardés comme *feia tumu* de Tikehau, et Siki et Tâne Tehina nés à Niau, sont considérés par l'intermédiaire de leur père Nui Tehina et de la mère de leur mère, comme *feia tumu* de Rangiroa. En contraste, certains de leurs frères ou sœurs nés comme eux à Niau et qui y sont restés, sont *feia tumu* de cet atoll. Ce dernier exemple montrant que la qualité de *feia tumu* attachée à l'affiliation aux 'âti n'en demeure pas moins personnelle, pouvant s'acquérir individuellement de telle manière que des frères et sœurs germains peuvent être *feia tumu* de différentes îles, confirme d'une autre façon l'exemple des germains Ruben et Punua Tepehu et celui de l'existence de degrés dans l'affiliation aux différents 'âti.

Théoriquement, indépendamment du lieu de leur naissance, toutes les personnes affiliées aux 'âti Marere, Fariua, Hoara et Mota'i devraient être considérées comme *feia tumu* de Tiputa. En réalité, ainsi que le prouve le tableau suivant, il n'en est pas toujours ainsi et à nouveau le principe des « trois sangs » intervient pour préciser si des personnes qui peuvent généalogiquement se rattacher à ces 'âti doivent ou ne doivent pas être considérées comme *feia tumu*.

## 2. - LES DETERMINANTS STRUCTURAUX DES ATTITUDES.

Les données du tableau rapprochées des développements précédents permettent de comprendre, au-delà des conduites et réactions individuelles, les fondements structuraux des attitudes.

'âti	Branche et sous-branche ou 'ôpû	Affiliation aux 'âti et qualité de ta'ata tumu
'âti Marere : descendants de Teata a Ro'otama	« Pou » Haunui (Teata a Ro'otama)	A la rigueur reconnue pour Maria Maufano (M.14) « brave femme » ; refusée avec énergie à Tehina Tahito Tera'i (M.64) regardé comme un « étranger » de Niau.
	Tâne	Admise pour Tu et Tâne Mauri (M.7 et 9). Indifférence vis-à-vis de Mâmâ Teura (M.33) sœur de leur mère.
	Tevahine'auri'i auri'i	reconnue partiellement pour Hamani Tuaira dans les mêmes conditions que pour Maria Maufano.
'âti Marere : descendants de Hauata a Ro'otama	Tepuna	reconnue
	Tamapua	formellement refusée aux enfants adoptifs de Marere Eremano (Tehina ci-dessus et Eremano Tahito Tera'i), nuances pour ce dernier.
	Mauari'i	reconnue sans discussion, il s'agit des « vrais » Marere.
	Teura	



L'exemple de la branche « Pou » du 'âti Marere est significatif. Seule la qualité d'habitant de souche de Tu et de Tâne Mauri n'est pas discutée, encore qu'ils soient plutôt réputés être d'Avatoru, en dépit de la continuité d'occupation du site qui était déjà celui de Ma'ave et du fait que leur père 'Ara'i Mauri était le fils adoptif de Ro'o Tera'itua, lui-même fils adoptif de Te Ufi a Ro'otama de la branche Tepuna du 'âti Marere. La qualité d'habitant de souche n'est pas admise entièrement pour la sœur de leur mère : Teura Pou (*Mâmâ Teura*) pas plus que pour Maria Maufano et Hamani Tuaira dont on reconnaît l'affiliation lointaine au « vrai » 'âti Marere. En contraste, elle est violemment niée à l'égard de Tehina Tahito Tera'i, fils de la sœur de Maria Maufano et fils adoptif de Marere Manahune ou Eremoana de la branche Mauari'i. Tehina est pourtant affilié lui-même à la branche Pou. Cette attitude de refus, poussée à un degré passionnel, s'explique sans doute par des raisons personnelles mais aussi par des raisons structurales : la branche Pou a été trop longtemps sans être représentée à Tiputa et ses membres, même s'ils sont tolérés sont réputés avoir perdu leur affiliation. Le contraste violent d'attitudes à l'égard de Tehina et à l'égard de son frère adoptif et premier cousin Eremoana Tahito Tera'i tient à ce que contrairement au second, Tehina n'a jamais fait le moindre effort pour resserrer ses liens avec le 'âti Marere. Au contraire il s'est violemment heurté à des membres de ce 'âti pour des questions de terre.

Les commentaires sur le 'âti Fariua montrent que les Bellais, comme les To'omaru ; Piritua et Hiti Nui ou, des isolés, comme Pehia Maruhi, ou Eritaia Tepava, sont réputés originaires d'Avatoru et rattachés les uns au 'âti Tetua et les autres au 'âti Pehia de ce village. Quant aux descendants de Puta'a à l'exception des Papata, rattachés au 'âti Mota'i et des Tetoea rattachés au 'âti Fariua, ou encore d'Edouard et d'Eliane Petis directement affiliés par leur père au 'âti Marere; ils ne sont pas reconnus comme *feia tumu* de Tiputa. Effectivement, l'enquête foncière et économique montre que les terres qu'ils possèdent ou exploitent sont toutes situées dans les parties de l'atoll relevant d'Avatoru. Cela signifie que comme les membres de la branche Pou du 'âti Marere, les descendants de Puta'a qui ne peuvent se prévaloir d'une affiliation plus rapprochée avec les 'âti originaires de Tiputa sont réputés non-originares de ce village et *feia tumu* d'Avatoru, de Tikehau ou autres lieux.

Le 'âti Hoara présente un exemple semblable avec la branche issue de Fakiterangi en butte à l'hostilité des membres de branches Tehau et Teanini qui ne pardonnent pas aux descendants de Fakiterangi d'avoir préféré les divertissements tahitiens à la rude vie du secteur. Après de violents conflits fonciers ouverts qui ont valu au 'âti Hoara la réputation de 'âti « à histoires » (*'âti pe'ape'a*); la situation semble s'être normalisée avec la division définitive des terres<sup>42</sup>. Depuis peu, la branche Fakiterangi est réintégrée de la même manière que, sans doute, la branche Pou, sera réintégrée et regagnera lentement son droit de cité. Il n'est pas possible de développer autant de points qui mériteraient chacun une étude, mais il faut signaler que l'une des raisons de l'opposition des branches Tehau et Teanini à l'égard de la branche Fakiterangi tenait à ce que les deux premières étaient restées purement polynésiennes ou tout au moins continuaient à partici-

---

42. Cette question sera reprise dans le chapitre dix, p. 410 et suivantes

per à la culture polynésienne alors que la troisième était devenue nettement « demie ». Le 'āti Marere offre un cas inverse, les « vrais » Marere démis, catholiques et nantis, ne peuvent supporter les contestations de leurs « cousins » sanitos demeurés à d'autres égards très polynésiens. L'opposition se double dans les deux cas les plus chauds d'un différend entre anciens propriétaires et anciens métayers. Pour revenir au 'āti Hoara, l'hostilité à l'égard de la branche Fakiterangi soulève une autre importante question. Comme nous l'avons vu, les ressources, c'est-à-dire, les terres dont disposent les groupements résidentiels les obligent à limiter leur effectif. En sens inverse la nécessité de maintenir une présence les incite à veiller à assurer la permanence d'un noyau résident quitte à donner des avantages marqués à celui ou ceux de leurs « représentants » qui acceptent de rester sur place. Cette nécessité structurale, confusément ressentie comme une sorte de devoir, suffit à expliquer la violence des réactions à l'égard des membres de la branche Fakiterangi qui ont complètement abandonné l'atoll pendant près de deux générations. Le 'ōpū Fakiterangi qualifié de 'ōpū are'are'a ('ōpū de ceux qui se divertissent) a été du reste suffisamment pénalisé par le sort fait à ses terres<sup>43</sup>.

Ces exemples établissent que l'affiliation généalogique n'est pas en elle-même suffisante. Si l'absence a été trop longue les liens sont coupés et les individus comme les branches ou 'ōpū du 'āti perdent leur qualité de feia tumu sans que leur affiliation au 'āti n'en soit pour autant contestée. L'explication réside dans la réflexion de Simako Yūe reproduite en tête du sous-chapitre et dans la précision relative aux grands-parents titulaires des droits. En effet, de l'étude de tous les cas contestés du tableau, il ressort que l'absence de représentation des branches des 'āti « originaires » ne peut excéder deux générations. Si elle se prolonge au-delà la qualité de feia tumu de ses membres cesse d'être reconnue. En d'autres termes les petits-enfants : mo'otua d'une personne sont encore à la rigueur admis mais les arrière-petits-enfants, les hina sont invariablement rejetés. Nous retrouvons à nouveau la distinction des « trois sangs » et l'opposition entre parenté proche et éloignée (cela explique très simplement les antagonismes relatifs aux membres de la branche Pou du 'āti Marere et aussi le mépris ressenti à l'égard de la branche Fakiterangi du 'āti Hoara). Sans nul doute si les descendants de Puta'a du 'āti Fariua ne se rattachaient pas à d'autres 'āti de Rangiroa ou de Tiputa ou tout au moins comme Tuarue n'étaient pas mariés à des habitants « originaires » du village, ils se heurteraient à l'hostilité profonde réservée aux intrus qui cherchent à s'emparer de terres sur lesquelles ils n'ont pas de droits.

Il est certain que le modèle unique s'exprimant en termes des « trois sangs », du 'ōpū ho'e étendu et de la parenté proche opposée à la parenté éloignée ne joue pas avec une rigueur mathématique. Il y a plusieurs façons d'être absent ; on peut entretenir des liens avec la terre d'origine, s'arranger pour y avoir des enfants adoptés, y faire des visites ou bien en sens inverse couper toute relation. Il est évident que dans chacun de ces deux cas l'accueil réservé aux enfants ou petits-enfants sera très différent. Cela conduit au problème des rap-

---

43. P. 307.

ports entre résidents et non-résidents que nous allons retrouver à propos de l'adoption et de l'exploitation des terres. Il ne sera pas question du problème des non résidents qui, n'entretenant aucun lien avec leurs parents restés dans l'île d'origine, sont réputés « définitivement partis » : *tâ'iva*.

## CHAPITRE NEUF

# LES ALLIANCES MATRIMONIALES ET ADOPTIVES

Grouper sous le terme « alliance », les alliances matrimoniales et adoptives peut surprendre ; cependant, comme il apparaîtra dans la conclusion, cela se justifie pour les Tuamotu Occidentales. Les unions matrimoniales et les adoptions présentent la caractéristique commune d'être subordonnées les unes et les autres au principe de descendance dont j'ai dès l'introduction signalé l'importance prépondérante<sup>1</sup>.

Dans le système paumotu l'alliance (au sens matrimonial) ne peut pas venir entraver le jeu des règles de la descendance. En conséquence il n'existe qu'une alternative : ou bien assimiler complètement sinon le conjoint, du moins les enfants issus de l'union à l'un des groupements résidentiels ; (généralement celui qu'ont rejoint les parents) ; ou bien nier l'importance voire la pertinence de l'union matrimoniale et du lien qui en résulte.

La première solution est la solution ancienne. Le principe indifférencié de la structure sociale interdisant d'adopter une règle patri-ou matrilocale, l'affiliation des enfants était déterminée par le choix de la résidence des parents : les enfants appartenant au groupe résidentiel dans lequel ils étaient nés. Dès l'instant où un homme ou une femme appartenant à un groupement localisé le quittait pour suivre son conjoint, ses enfants potentiels étaient perdus pour son groupe. C'est là le sens de la vieille expression *'afa'i te tuapápara'a* : « transférer la généalogie »<sup>2</sup>. La deuxième solution consiste, sans l'ignorer complètement, à nier l'importance de l'union matrimoniale et du lien qui en résulte en en

---

1. Dans le langage de la cybernétique ces deux institutions sont « asservies » : à la fois déterminées, dominées et conditionnées par le principe de descendance.

2. P. Ottino *op. cit.* 1967 : notamment : « Rules of Marriage in relation to locality », p. 463-469 ; Marriages and Alliances between 'áti, p. 472-474 ; « 'áti groupings interdependence », p. 475-477.

faisant une affaire purement individuelle. Aussi paradoxal que cela paraisse, c'est bien, au moins dans la première phase, la solution adoptée avec ce que l'on appelle le mariage *tapuni* : *lit.* caché, dissimulé, clandestin, qui en réalité est tout autre chose : un mariage contre l'avis des parents — invariablement opposés — par fugue conjointe ou, si l'on veut, un rapt consenti puisqu'en cette matière l'homme est toujours supposé avoir l'initiative<sup>3</sup>. C'est là le premier stade ; par la suite au fur et à mesure que le conjoint étranger au groupement unilocal qu'il a rejoint donne des gages répétés de sa bonne volonté et de son intention formelle de s'associer à la famille de son époux, il est graduellement intégré et plus tard assimilé. Dans cette matière son attitude est déterminante, nous l'avons vu dans le chapitre précédent avec l'exemple des étrangers du 'āti Marere et le contraste entre les politiques familiales de Patiare, 'Ara'i a Mauri, Eremano Tahito Tera'i d'une part et celle de Tehina Tahito Tera'i d'autre part qui, comme Temere Manamana, refuse à s'intégrer aux groupements établis du quartier dans lequel il vit.

Si donc les unions matrimoniales sont laissées « aux fantaisies des jeunes gens » avant d'être plus tard socialement réévaluées par les groupements plus étendus, l'adoption est une affaire éminemment familiale qui engage la responsabilité de l'adoptant vis-à-vis du 'ōpū ho'e restreint auquel il appartient et par là de proche en proche envers tout le groupement de parenté. En anticipant légèrement, l'adoption permet, au même titre que la descendance biologique, d'assurer la perpétuation des groupements résidentiels étudiés dans le chapitre précédent, ce qui suffit à expliquer son importance.

Ce bref exposé permet de comprendre les limitations du sujet. Dans l'optique de l'ouvrage je ne traite pas du mariage et de l'adoption en soi mais, étudiée à propos du premier la solution qui permet de subordonner l'alliance à la descendance, et, à propos de la seconde d'abord la réapparition du principe des « trois sangs » et ensuite, le rôle central joué par cette institution dans la perpétuation des groupements résidentiels. Auparavant il est utile de donner un aperçu de l'influence des catégories culturelles et religieuses étudiées dans le premier chapitre sur les alliances matrimoniales et adoptives.

---

3. La solution d'une assimilation complète du conjoint est la solution chinoise rendue possible par le principe résolument agnatique de la société : F.L.K.Hsu 1967, notamment chapitre quatre : « Continuing the Incense Smoke », p. 75-106, qui emporte l'assimilation complète de la femme annexée au groupe du mari. A l'opposé, cas extrême de la négation de l'alliance, il pourrait y avoir une union avec ce que l'on appelle « résidence duolocale », chacun des époux continuant à résider dans son propre groupement unilocal et ne se rendant que des visites temporaires. Un exemple de mariage avec résidence duolocale est donné par H. Befu : 1968, p. 25-42. A Rangiroa cette forme de relation est très fréquente à la fois chez les jeunes gens (mais il s'agit de liaisons qui jusqu'à la « fugue » restent clandestines) et chez des personnes déjà âgées veuves ou divorcées lesquelles se considérant et étant considérées comme partenaires habituels (*tâne* et *vahine*) continuent néanmoins pour des raisons pratiques et surtout économiques à résider dans leur propre groupement familial dans lequel elles exercent toutes leurs activités.

# I. - L'INFLUENCE DES FACTEURS RELIGIEUX ET SOCIO-CULTURELS SUR LE MARIAGE ET L'ADOPTION

Il est nécessaire de signaler l'influence que le facteur religieux et les catégories socio-culturelles exercent à la fois sur les mariages et les adoptions.

Pour les mariages, il semblerait que le système complexe qui se borne à déterminer les limites de l'inceste, ouvre un champ illimité. En réalité un examen des réseaux matrimoniaux montre que les gens de Rangiroa se marient surtout d'une part avec ceux des atolls voisins de Tikehau et Mataiva et (à un degré moindre) de l'île de Makatea et d'autre part avec les habitants de Kaukura, Apataki et Niau ; atolls appartenant au même ensemble linguistique et culturel du Mihiroa. En regardant de près, dans presque tous les cas les « conjoints supposés » de Tahiti sont en fait apparentés à des groupements paumotu. Le premier réseau fonctionne sans doute depuis des centaines d'années et les anciennes unions continuent à influencer les unions actuelles. Le second est plus récent remontant vraisemblablement au séjour forcé à Tahiti. C'est à la même époque que les gens du Mihiroa « prisonniers » à 'Ana'a commencèrent à se marier avec des habitants de cet atoll, mariages qui se sont poursuivis au cours de la période post-européenne d'autant plus aisément, que, premiers christianisés, de nombreux habitants de 'Ana'a ont accompagné les missionnaires catholiques dans le reste des Tuamotu et jusqu'aux Cook. Cela rend compte des nombreuses alliances matrimoniales des gens du 'āti Mota'i avec des habitants de cet archipel.

Ce bref rappel ne donne qu'un schéma très général qui, rapidement, a été affecté par les phénomènes « demi » et sanito. D'une manière générale les paumotu se marient « dans la même religion », ce qui sépare théoriquement les catholiques des sanitos et se répercute directement sur les adoptions puisque l'on adopte parmi les proches parents des deux conjoints.

La question des sanitos et de leur attitude à l'égard des alliances et surtout de l'adoption sera discutée à propos de conflit d'idéologie. Les sanitos sont rigides dans ce domaine. Pour s'en convaincre il suffit de se rapporter à l'exemple des descendants de Tehuihui a Fa'arere du 'āti Fariua<sup>4</sup>.

Parmi les catholiques, les *ta'ata ma'ohi* recherchent les *ta'ata ma'ohi* et les « demis » les « demis ». Pour Tiputa cela signifie que les membres des 'āti Fariua et Hoara se marient entre eux tandis que ceux d'une partie du 'āti Marere qui veulent « monter et *haere popa'a* (aller européen), et dont les enfants et surtout les filles « ne veulent pas épouser des *ma'ohi*, préfèrent se marier avec d'autres demis, des *popa'a* ou des chinois ». Si l'on demande des explications, la première avancée est que les 'āti Fariua et Hoara veulent « garder leurs enfants » afin qu'ils continuent à « suivre la vie (*órara'a*) paumotu ». A la vérité il y a autre chose et l'explication profonde a été fournie par la mère de Simako qui pensait que les réticences de la part des « vrais » *ma'ohi* à l'égard des

---

4. P. 131.

conjoints non *ma'ohi* tenait à « la peur pour les terres » (*mátá'u no te faufa'a*). En « restant entre eux, continuait-elle, les terres « ne vont qu'aux *ta'ata ma'ohi* ». (*haere noa i roto i te ta'ata ma'ohi*), ce qui est le meilleur moyen de prévenir les conflits fonciers car, jamais un « vrai » *ma'ohi* n'utilisera le droit français et le tribunal contre ses *feti'i* ».

Une dernière catégorie qui a tendance à se constituer en groupe-ment endogame est celle des « demi-chinois » qui par ailleurs n'adoptent pas d'enfants.

Si ces tendances étaient rigoureusement suivies, les groupements familiaux et résidentiels seraient homogènes. Un simple coup d'œil à l'annexe II, où j'ai indiqué la religion des conjoints, montre qu'il en va autrement. Pour notre propos il suffit d'indiquer que la résidence est souvent déterminante : les enfants suivant en général la religion de celui de leur parent qui est « originaire » du lieu où ils vivent. Par exemple Tereia Ma'i alors qu'il résidait aux îles Sous-le-Vent a accepté, étant catholique, que ses enfants soient protestants comme leur mère. Revenu à Rangiroa, ses autres enfants furent catholiques et sa femme elle-même, « parce que c'était plus facile », se convertit à cette religion. De la même façon la femme de Ruben Tepehu et Viri Fuller autrefois protestants sont devenus catholiques. En revanche, lorsque les deux conjoints tous deux « originaires » sont de religion différente, l'affaire est plus compliquée. Il arrive assez souvent que la femme exige que son futur mari prenne sa religion et plus généralement il est courant que les futurs partenaires et par la suite leurs familles respectives se mettent d'accord au sujet de la religion des enfants, adoptant soit un principe d'alternance, soit la règle selon laquelle les garçons suivront la religion du père et les filles celle de la mère. Il faut signaler que la conversion à la religion du conjoint originaire constitue également l'un des gages que peut donner l'étranger ; ainsi Maire Kehu, le mari de la fille de Potini Marere, sanito s'est, peu après son mariage, converti au catholicisme.

## II. - LA DÉFIANCE A L'ÉGARD DES ALLIANCES MATRIMONIALES

Tihiva Autai m'expliqua un soir le vieil usage suivant :

- |   |   |
|---|---|
| <ul style="list-style-type: none"> <li>— No ni'a 'i te fa'aipoipora'a te tâne te vahine.</li> <li>— Te tuahine e te tu'ane fânau.</li> <li>— Te tu'ane ho'e tamahine.</li> <li>— Fânau te tuahine ho'e tamaroa.</li> <li>— E nehenehe raua e fa'aipoipo.</li> <li>— Te tumu tei parauhia : « alta to ratou faufa'a e riro i te ta'ata e'ê ».</li> </ul> | <ul style="list-style-type: none"> <li>— Au sujet du mariage de l'homme et de la femme.</li> <li>— Une sœur et un frère ont « enfanté ».</li> <li>— Le frère une fille.</li> <li>— La sœur un garçon.</li> <li>— Ils peuvent (les enfants) se marier.</li> <li>— La raison est la suivante : « leur richesse ne passera pas à des étrangers ».</li> </ul> |
|---|---|

Tihiva précisa que cela se passait « en des temps très anciens » peut-être quatre cents années pour « arriver jusqu'à aujourd'hui ».

J'ai parlé de l'ancienne règle d'endogamie remplacée depuis le début de la période européenne par la règle inverse d'exogamie laquelle a été étudiée avec les règles d'inceste et les degrés prohibés dans le chapitre six. Le problème qui se pose est de savoir comment des groupements exogames parviennent à garder leur réalité sans être sans cesse recoupés par des liens matrimoniaux, et dans quelle mesure la cohésion de ces groupements est affectée par les unions ou aventures matrimoniales individuelles. En se plaçant dans la logique du système décrit, lequel vise à assurer au cours du temps la stabilité des groupements unilocaux, l'alternative comme je l'ai dit est claire ou bien les unions ne sont pas prises en considération, c'est-à-dire que les conjoints étrangers des membres du groupement le restent et sont traités comme tels, ou bien, en sens contraire, elles le sont si largement qu'à la limite les groupements unilocaux peuvent être considérés formés de ménages et non plus d'individus. Le système polynésien des Tuamotu de l'Ouest utilise successivement les deux procédés ; d'une part il assimile les conjoints des ménages qui au cours des années ont fait la preuve de leur stabilité ; d'autre part, en attendant et compte tenu de l'instabilité matrimoniale des éléments jeunes, il permet de temporiser grâce à une institution très originale qui est le mariage par fugue à l'égard duquel les groupements familiaux des deux jeunes gens n'assument aucune responsabilité.

Je vais traiter successivement de ces deux attitudes envers les conjoints : assimilation ou expectative. Auparavant il faut préciser que les termes « mariage » et « conjoint » ne sont pas employés dans un sens légal ; il s'agit simplement d'unions socialement reconnues entre personnes considérées comme « *tiamâ* », mot difficile à traduire qui signifie « honnête, sérieux, sur qui l'on peut compter ». Cela est très bien expliqué par Perenate Tehei :

« Les gens *tiamâ* sont les gens mariés et non pas les *fa'aturi* (mot fort signifiant au sens propre « adultère » mais employé couramment pour désigner un concubinage ou une union peu stable). On peut être *tiamâ* sans être marié officiellement (*fa'aipoipo*) lorsqu'on vit toute sa vie avec la même personne. Si on est *tiamâ*, on peut alors aller sur les terres des parents de l'homme ou de la femme, si l'on est *fa'aturi* rien à faire (*a'ita*) ».

« Tu vois c'est comme ça, s'il faut partager un *târâ* (pièce de cinq francs) il y a un franc pour le *fa'aturi* et quatre francs pour le *tiamâ*<sup>5</sup> ».

Perenate continuait en expliquant que les *fa'aturi* n'étaient pas plus accueillis à l'Eglise qu'ils l'étaient au temple *sanito* ; « chez les *sanitos* (Perenate est catholique) c'est encore pire, ils n'aiment pas les *fa'aturi*, ils les chassent ».

Le problème de l'assimilation des conjoints à un groupe unilocal ne se pose réellement que pour les ménages formés de partenaires l'un et l'autre originaires de l'atoll. Dans de tels cas les jeunes gens doivent choi-

---

5. L'expression « *fa'a'ea noa* » : « rester seulement » désignant le mariage non légitime par opposition au mariage « *fa'aipoipo* » utilisée paraît-il largement dans les îles de la Société et aux Australes (M. Panoff : art. cit. 1962, 1964, et Hooper ; op. cit. totalité du chapitre VII consacré au mariage et aux unions des deux types) est comprise mais peu usitée aux Tuamotu. « Ça » comme le faisait remarquer avec dédain 'Aua Tupahiroa, « c'est du *pârau tintlo* » (lit. « parler chinois » c'est-à-dire mauvais Tahitien).

sir le groupement unilocal auquel ils s'associeront. Souvent le choix n'est pas immédiat et pendant de longues années ils peuvent travailler alternativement chez les parents de l'homme et chez ceux de la femme. Quelquefois, à la génération suivante, cela peut conduire à souder deux groupements unilocaux en un seul. A l'avenir cela pourrait être le cas des groupements issus de Tuarue Haoa avec pour patrimoine une fraction de celui du 'áti Hoara et une fraction de celui de Tuarue. Dans le cas où l'un des deux conjoints est « étranger » il n'y a pas de difficulté ; après une période probatoire il est, dès la naissance d'enfants, assez facilement intégré. C'est le cas des femmes de l'enceinte des Tupahiroa ou d'hommes comme Patiare Teita, Maire Kehu, Polo Mati ou encore Tâne Punua le gendre de Tānenui Tepehu. Enfin lorsque la résidence est réellement néo-locale, c'est-à-dire que les deux conjoints sont l'un et l'autre « étrangers » à l'atoll, il n'y a plus aucun risque de conflit et ils sont généralement laissés dans leur misère comme le vieux ménage de la maison 89. Ces données sont résumées dans le tableau suivant qui, pour la fin de l'année 1965 donne la répartition des couples originaires-originaires, originaires-étrangers, étrangers-étrangers. Les critères fondés sur la notion de *feia tumu* sont sociologiques :

	Deux conjoints « originaires » de l'atoll	Un seul conjoint « originaire »	Deux conjoints « étrangers »
Nombre de Couples <sup>6</sup>	31, ou environ 36 %	54, environ 62 %	2, c'est-à-dire moins de 2 %

En cette matière il ne s'agit que de gens *tiamá*. Je n'ai pas fait de distinction entre les couples mariés légitimement et ceux « vivant ensemble » dès lors que les unions sont absolument stables. Sur les 87 couples du tableau, 45 étaient mariés légitimement et 42 ne l'étaient pas ; parmi ces derniers, la moitié des unions établies depuis de nombreuses années et assorties d'enfants pouvaient être considérées comme aussi stables que les unions légitimes. Au cours de mon séjour, aucune n'a été dissoute mais en revanche trois couples légalement mariés se sont séparés.

## 1. - L'ASSIMILATION DES CONJOINTS.

Lorsqu'il s'agit d'unions entre gens *tiamá*, l'assimilation du conjoint étranger est graduelle, fonction de son degré d'enracinement. Le mariage légal qui d'ailleurs n'intervient la plupart du temps qu'après quelques

6. J'ai compté parmi ces couples trois couples qui se sont dissous pour cause de mort pendant mon séjour. Il existait en outre 13 veufs ou veuves et 4 personnes (tous des hommes) pouvant être considérées comme des célibataires endurcis.

années lorsque des enfants sont apparus, peut par les garanties de stabilité qu'il offre, hâter le processus d'intégration.

M. Panoff traite à plusieurs reprises du mariage légitime et surtout à son occasion de la pratique des noms de mariage : *i'ôa fa'aipoipora'a*, donnés aux époux lors du repas de noces. Ses développements suggèrent l'existence d'une relation étroite entre la pratique des noms de mariage, un ancien principe de filiation unilinéaire de la structure sociale et les terres ; il écrit :

« En raison des démonstrations de puissance sociale qui accompagnent le mariage, l'imposition d'un nom de mariage mérite de retenir l'attention. Au milieu du banquet de noces un vieillard se lève et proclame solennellement le nom que les jeunes époux porteront désormais (par exemple « *Marama tâne e Marama vahine* », c'est-à-dire M. et Mme Marama). Dans un apologue plein de verve il explique ensuite les raisons de ce choix, renseignements qui seraient d'un grand prix si la plupart des gens ne s'empressaient de les oublier ».

« A moins que la prérogative n'en revienne au pasteur qui se référera presque toujours à des personnages bibliques, cette petite cérémonie offre deux pistes à la recherche. Il s'agit de savoir quelle catégorie de parents est appelée à choisir le nom. D'autre part, le nom choisi étant celui, en général, d'un ancêtre que l'on entend honorer, il est intéressant de déterminer si une lignée n'est pas préférée à l'autre parmi les divers ascendants possibles. Quand on aura ajouté que l'imposition du nom de mariage va fréquemment de pair avec la donation d'une terre au jeune ménage, il ne semblera pas présomptueux d'attacher à cette coutume la valeur d'indicateur sociologique<sup>7</sup> ».

Plus loin l'auteur continue :

« Choisir le nom parmi ceux de ses propres ancêtres dont on veut perpétuer le souvenir, c'est nettement revendiquer l'allégeance symbolique des jeunes mariés, comme en témoigne l'exemple d'un vieillard unanimement respecté de Fa'a'aha qui avait distribué ainsi les éléments de sa généalogie entre une quinzaine de couples. La relation créée à cette occasion peut être comparée aux liens qui se nouent avec les parents « fa'a'mu » ou avec le parrain et la marraine dans quelques campagnes françaises. Il n'en va pas différemment de la donation ou de l'attribution d'une terre au jeune ménage ; elle est un moyen de se faire des obligés. Accroissement de prestige ou capitalisation de sentiments de gratitude, la fonction sociologique de cette double pratique est fort claire<sup>8</sup> ».

Dans les cas étudiés par M. Panoff, si effectivement le nom de mariage est encore très souvent pris dans un groupement d'ancêtres particuliers, il y a de fortes chances que ces ancêtres appartiennent à ce groupement : cognatique comme aux Tuamotu, patrilinéaire ailleurs<sup>9</sup>, ce vieillard de Fa'a'aha, dont il est question dans la deuxième citation, doit être directement apparenté à l'un des membres de chacun des quinze couples entre lesquels il a distribué les éléments de sa généalogie. Compte

---

7. M. Panoff, *op. cit.*, 1964, p. 12.

8. *Ibid.*, p. 121.

9. *Ibid.*, p. 34.

tenu des conceptions polynésiennes en matière de propriété des noms, il est inconcevable qu'il distribue des noms d'ancêtres directs à des étrangers. Ceci admis, si l'imposition d'un nom de mariage à des étrangers ne peut en aucun cas accroître le prestige ou capitaliser les sentiments de gratitude, en revanche lorsque l'un des jeunes époux est effectivement un parent, cette pratique permet d'assimiler le couple au groupement uni-local dont il porte l'un des noms.

Avant de continuer je désire décrire brièvement le repas de noces et les conditions dans lesquelles le nom de mariage est donné.

A Rangiroa comme à Tahiti, le mariage légitime donne lieu à deux repas ; le banquet du premier jour appelé *tamara'a manihini* (lit. repas des invités) et de lendemain un repas plus intime le *tamara'a feti'i* (lit. repas des parents) ne comprenant que les proches parents, lesquels lors du premier banquet ne paraissent généralement pas à table, occupés par la préparation du repas et par le service. Le cérémonial des trois tables dont je vais parler et de l'imposition du nom a lieu le premier jour ; le repas *manihini* est également un repas de prestige avec des plats européens (*papa'a*) ou chinois. Le repas *feti'i* servi sur une seule table est plus intime, il s'agit le plus souvent de plats tahitiens (*má'a Tahiti*) qui, disposés sur la table, dispensent de tout service.

Lors du grand banquet de noces, les jeunes mariés, leurs témoins et des invités d'honneur sont assis à une table avec devant eux à droite la table des parents de l'homme (*feti'i no te tâne*), à gauche la table des parents de la femme (*feti'i no te vahine*). A Tautira où j'ai observé un repas de noces, la disposition était identique mais la table des parents du mari était appelée *te pae pápa ní'a* et celle des parents de la femme : *te pae pápa raro* (lit. le côté du fondement de dessus, le côté du fondement de dessous). Les informateurs de Tautira avaient fourni toute une série d'explications qui revenaient à dire que cette disposition symbolisait la supériorité de l'homme. A Rangiroa où existe la même disposition des trois tables, je n'ai jamais recueilli une telle explication et tous mes interlocuteurs se sont accordés pour soutenir que cela était indifférent et que la répartition était sans signification.

De la même manière les explications relatives à l'imposition du nom de mariage différaient, à Tautira les noms de mariage sont, soit tout simplement le prénom usuel du mari suivi de *tâne* et de *vahine*, soit le nom d'un ancêtre que l'on choisit plutôt dans la famille de celui des époux qui est originaire du village ou de la côte Est de la presqu'île ou, si les deux conjoints sont des *feia tumu*, dans la famille réputée la « plus ancienne ». Choisir un nom dans la famille du mari ou de la femme suppose que le vieillard qui donne le nom soit le parent de l'un ou de l'autre. A Rangiroa à nouveau le schéma varie quelque peu dans le sens ou aucune préférence n'est donnée au mari ou à sa famille, les noms choisis ne sont jamais portés par l'homme ou la femme. Il arrive souvent qu'ils n'ont aucune signification. S'ils sont pris dans des généalogies, ils sont choisis dans des généalogies très anciennes de personnes vivant il y a plus de dix générations. Il arrive aussi que le nom de mariage ne soit pas un nom de personne mais un nom de terre ou de lieu, ainsi les noms *Te niu* et *Raitahi* appliqués respectivement aux époux *Marere* et *Teri'i Ah Teo* dont il a été souvent question.

A Rangiroa comme à Tautira les Informateurs s'accordaient à reconnaître un très grand rôle au vieillard chargé de donner les noms : celui-ci,

qui a souvent agi avant le mariage, servant d'intermédiaire aux deux familles et de conseiller pour l'échange des cadeaux, agit comme un véritable ordonnateur. Il est choisi avant tout pour ses qualités d'orateur (*'oreró*) et il n'est pas étonnant qu'à Tiputa Tuarue Haoa ait été souvent désigné.

Pour conclure avec l'éthnographie des banquets de noces et les noms de mariage, il est intéressant de reproduire les explications de l'épouse de Potini Marere données en français local :

« Si les gens ne sont pas mariés officiellement on ne « tombe » pas le nom (donner un nom se dit *topa te i'ôa*, *lit.* tomber). Le mariage officiel c'est le mariage civil et aussi religieux, catholique, sanito, protestant, n'importe quoi. On fait un repas pour donner le nom et aussi on se fait beaucoup de cadeaux. Quant on est à table, c'est là que quelqu'un cause et dit : nous allons « tomber » votre nom. Le nom de mariage qu'on a tombé pour nous deux c'est : Te Niu Fararai To'a. C'est une terre du *pae to'a* (*lit.* côté sud) c'est-à-dire de l'autre côté de l'atoll, vers Fenuaroa. Ainsi c'est Te Nui Fararai To'a notre nom de mariage ».

« On donnait autrefois des noms de terre comme nom de mariage. Plusieurs personnes ont des noms de mariage qui sont des noms de terres. C'était une espèce de preuve. Pour nous, notre nom a été choisi par la maman adoptive de Potini. Te Niu Fararai To'a est un nom de terre et aussi un *párau fa'atara*<sup>10</sup>. Les gens pour faire plus court nous appellent Te Niu vahine et Te Niu tâne ».

Quelques personnes pensaient que la pratique du nom de mariage était récente et plus ou moins liée au christianisme ; cette vue a été écartée par d'autres connaisseurs des traditions anciennes qui ont affirmé que l'institution du nom de mariage a toujours existé et que d'ailleurs encore aujourd'hui, l'expression est traduite indifféremment par *i'ôa fa'aipoipora'a* ou bien par *i'ôa ma'ohi*, *lit.* nom « polynésien ». L'adjectif *ma'ohi* s'employant souvent de surcroît pour désigner les choses du passé. La religion n'est aucunement pertinente ; Tuarue Haoa, lui-même sanito, a donné les noms de mariage à plusieurs ménages catholiques du village en tenant compte de leurs propres généalogies.

Les explications de Madame Potini particulièrement intéressantes permettraient bien des hypothèses. Malheureusement l'étude des cas relevés à Rangiroa n'offre aucun exemple actuel de don de terre corrélatif à l'imposition d'un nom de mariage. Néanmoins, s'il est certain, comme l'écrit M. Panoff, que cette pratique a existé, l'explication sociologique qu'il présente est trop limitée. La pratique de l'imposition des noms de mariage, sans aucun doute d'origine pré-européenne, n'en est pas moins liée actuellement aux mariages légaux. Nous avons dit que sur les 87 ménages étudiés en 1964 et 1965, 45 étaient mariés légitimement et 42 (dont la quasi totalité des ménages jeunes) ne l'étaient pas, et ne pouvaient donc avoir de noms de mariage. Parmi les 45 ménages « mariés-mariés » (mariés légitimement), je n'ai relevé que 18 noms de mariage, en admettant qu'il m'en manque quelques-uns, il est toutefois certain

---

10. Les *párau fa'atara* ou simplement *fa'atara* sont des textes anciens dont il a déjà été question.

que la moitié des personnes mariées n'en ont pas. Cela tient tout simplement au fait que le mariage légitime est intervenu longtemps après que les époux vivaient ensemble. Dans de tels cas il s'agit d'une régularisation qui se fait simplement, sans banquet, ce qui par la même occasion supprime tout le cérémonial. Sans poursuivre, il est évident que les unions stables non légitimes du point de vue civil et religieux sont aussi importantes sociologiquement que les unions légitimes, et le conjoint étranger père ou mère des enfants issus de l'union est tout autant intégré au groupement unilocal que s'il était marié. Le vrai critère est celui de la stabilité des unions ; or, compte tenu de la culture polynésienne, les unions en général et les unions des jeunes en particulier tendent à être assez peu stables, cela est parfaitement admis pour les jeunes gens *taure'are'a* qui entre 18 et 25 ans multiplient les expériences de tout ordre. Cela est vrai dans les Tuamotu de l'Ouest comme dans le reste de l'archipel et dans les îles de la Société. La grande difficulté consiste à résoudre ce problème des *taure'are'a* lesquels, le plus souvent vivent en ménage sans qu'il soit possible de savoir si l'union sera durable ou sans lendemain. La réponse se trouve dans l'union *tapuni* ou mariage par fugue. On ne peut pas parler de mariage par enlèvement (*marriage by elopment*) puisque les deux parties sont d'accord. Le caractère « *tapuni* » « caché », « clandestin » n'affecte, du reste, que les modalités de formation de l'union laquelle est une union « forcée », imposée aux parents dans le sens où, les jeunes gens s'enfuyant ensemble au secteur puis revenant au village, les mettent (ainsi que toute la communauté) devant un fait accompli. La grande surprise est que cette curieuse coutume que l'on pourrait croire isolée est au contraire *absolument généralisée*. Cela ressort des chapitres descriptifs du village et plus encore du tableau suivant attestant que sur les 30 unions étudiées de ce point de vue, 25 ont été à l'origine *tapuni*, statistique qui en elle-même établit le caractère structural de cette pratique et, en même temps, à l'instar des noms de mariage, sa valeur d'indicateur sociologique.

## 2. - L'EXPECTATIVE, LE MARIAGE « PAR FUGUE ».

L'importance du mariage « par fuite » ressort du tableau établi pour les jeunes ménages. Les chiffres de la première colonne correspondent aux numéros des maisonnées. Le signe + indique l'union *tapuni*, le signe — non *tapuni*.

numéros maisons	Tahura'i Bennett et Teura Ah Teo : union régulière avec imposition de nom de mariage : Maruari Tâne et Vahine. Une difficulté provenait de la différence de religion, Tahura'i étant sanito et Teura catholique (son père Teri'i Ah Teo est l'actuel cathéchiste du village). Le mariage a pu se faire grâce à Ro'o Tahiri un proche parent de Tahura'i qui était alors catéchiste. A la demande expresse de son beau-père, Tahura'i accepta de « se faire catholique ».	—
3	Simako Yûe et Rangî Ah Teo (sœur de la précédente). Le fait que les deux jeunes gens étaient de la même religion ne diminua pas pour autant l'opposition résolue au mariage de la part des parents de la jeune fille. Au retour de la fuite au secteur, le couple s'installa dans une maison de location. En dépit de la naissance des deux enfants les relations beau-père gendre restent tendues. Il s'agit d'un cas exceptionnel.	+

5	To'eto'e Tevaria en est à sa deuxième expérience matrimoniale, la première avait été « tapuni ».	+
7	Tâne Mauri et Noemi Tupahiroa. Pour des raisons religieuses le projet d'union s'étant heurté à l'opposition des deux familles, les jeunes gens s'enfuirent au secteur. Au retour ils s'installèrent chez les parents du garçon. Noemi prit la religion sanito de ce dernier. Cette conversion retarda encore de quelque temps l'établissement de relations entre le jeune ménage et la famille de la femme, très catholique.	+
9	Tu Mauri et « Meri ». Il s'agit d'une union qui s'est établie à Tahiti. Une fille d'un premier lit de Meri « s'était enfuie au secteur » avec l'un des fils adoptifs du vieux voisin Temere Manamana, et au retour les jeunes gens allèrent vivre chez ce dernier, lequel, après la dissolution d'une union assez brève, adopta le bébé qui en était issu.	+
11	Temere Richmond et Putuputu Tetoka. Mariage tapuni contre l'avis de l'infortuné Mahuru Tetoka qui les unes après les autres se voit ainsi enlever toutes ses filles. Mahuru très fervent sanito est invariablement furieux avant de se raccommoder avec ses gendres et de travailler régulièrement avec eux.	+
13	Voir maison 9	+
15	Patiare Teita et Hamani Tuaira. Union tapuni contre l'avis des parents adoptifs de la jeune femme.	+
19	Maire Kehu et Maue Marere. Les parents de la jeune fille la trouvant trop jeune refusaient l'union, arguant également de la différence de religion (ils étaient catholiques et Maire sanito). Finalement leur fille et Maire s'enfuirent de l'autre côté de l'atoll à Otepihi et au retour s'installèrent pour un temps assez long chez Konea Tupahiroa mère adoptive de Maue.	+
20	Faustine Tepehu et Huri Ngatata profitant de l'absence de Ruben, le père adoptif de Faustine qui se trouvait à Papeete, s'enfuirent au secteur. Ruben était peu favorable à cette union du fait d'un lien de parenté éloigné entre Faustine et Huri. Le jeune ménage revenu du secteur alla s'installer chez Moehau Tepuna, grand-mère et mère adoptive de Huri où, dès qu'il fut de retour de Papeete, Ruben alla les chercher « afin qu'ils ne traînent pas ailleurs ».	+
21	Potini Marere et Marcelle Teiho furent très fâchés de la fuite de leur fille Maue avec Maire Kehu en oubliant que jadis ils avaient fait de même.	+
24	Edouard Petis et Teuanui Kaua. Mariage par enlèvement contre l'avis des parents de Teuanui.	+
26	Pori Bellais et Temata'i Tehau. La jeune fille étant originaire du village voisin d'Avatoru est venue s'installer chez le jeune homme.	?
27	Mariage régulier du vieux Teri'i Bellais mais « enlèvement » de l'une de ses filles adoptives et scandale consécutif.	+
30	Mareko Ah Teo et Temehau Vaite. Union approuvée par les deux familles (cas particulier Temehau étant divorcée).	—

34	Piritua To'omaru et Ruru Tetoka. Enlèvement de Ruru et de sa sœur Putuputu de concert avec « le cousin » Temere Richmond (voir M.11). Au retour de la fugue Piritua et sa jeune femme sont allés avec Temere s'installer chez Temere Manamana, père adoptif de ce dernier. La colère de Mahuru Tetoka était on l'a dit, grande et il fallut trois ou quatre ans avant qu'il accepte ses gendres.	+
36	Tâne Tehina et Tekahu Mataurei. Union contre l'avis de Uravini Tera'i, père adoptif de Tekahu, au retour de la fugue, Tâne et Tekahu allèrent s'installer chez Siki Tehina frère aîné de Tâne. Après 5 ou 6 mois, Uravini « qui aime beaucoup sa fille adoptive » alla la chercher et invita le couple à venir s'installer chez lui.	+
38	Puri Teivao et Teretia Tetoea, Porl enleva Teretia et après une disparition de deux mois revint au village s'installer chez Maratino Tehel, frère de sa mère.	+
40	Trois des filles de 'Aua Tupahiroa se sont ainsi « en-fuies ». Depuis l'une vit à Papeete et les deux autres au village.	+++
43	Matatini Tupahiroa et Pou Tauti. Il s'agit sans doute du mariage le plus insolite de Rangiroa arrangé par des « parents ». Les deux conjoints ne s'étaient jamais vu avant le jour de leur mariage. En revanche deux des fils de Matatini ont « ramené leurs femmes chez lui. Il a été d'accord « que faire ? il n'y avait pas d'autre moyen ».	— ++
46	Teri'i Ah Teo et Tapeta Dexter. Mariage religieux entre deux personnes très pieuses.	—
53	Mahuru Tetoka et Pa'ai Tetoea. Mahuru si furieux des « enlèvements » de ses filles avait lui-même enlevé Pa'ai, à la grande colère de Tehina Tetoea. Il a tout de même donné son consentement à l'union de deux de ses enfants : Taurua mariée à Jean Huria et son fils Tetuauranui qui a « rapporté » une femme de l'atoll de Manihi.	+
57	Eremoana Tahito Tera'i et Tina Pai. Union par enlèvement de Tina.	+
66	Marius Harrys et Tapa Temehau. Cas très rare d'accord des parents.	—
67	Odile Matavai et Hiti Marere. Hiti s'est enfui avec Odile et au retour vécut avec cette dernière chez son frère Ta'ati Marere (M.16). Après quelques mois Fariua Matavai vint chercher le couple et l'invita à s'installer chez lui.	+
75	Tama Tetoka et Tekura Teivao. Tekura avait été adoptée par Noho, un homme de Raiatea qui vivait à Tiputa. Tama travaillait chez ce dernier jusqu'au jour où il enleva Tekura. Il s'installa dans un premier temps chez son père Mahuru Tetoka.	+
80	Eritaia Tepava et Emilienne Cadousteau. Eritaia s'enfuit avec Emilienne et ensuite, fâché avec les parents adoptifs de cette dernière, vécut environ une année chez son père à Avatoru. Sa fille aînée Rosa, à son tour s'est « sauvée » avec Taura'a Tupahiroa fils de Matatini (M.43).	++
86	Teiva et Kone Haoa, il s'agit également d'une union tapuni. Teiva et Kone vivent chez Puaiti Tereroa père adoptif du premier.	+

Le schéma de la fugue est toujours le même : deux jeunes gens dont les desseins ne rencontrent pas l'accord immédiat des parents (qui très souvent ne le donnent pas, pour la simple raison qu'ils sont totalement ignorants du projet) décident de s'enfuir au secteur. La durée de la disparition peut varier de quelques jours à quelques semaines. Quelquefois, les jeunes s'enfuient à pied. Le plus souvent, avec la complicité d'amis du garçon ils partent de nuit dans une embarcation à moteur qui les dépose dans l'un des innombrables îlots de l'atoll. La fugue signifie que les deux partenaires ont décidé de vivre ensemble. Dans d'assez nombreux cas, ils sont sûrs de leurs sentiments et attirance réciproque et la fuite est souvent longtemps précédée de visites nocturnes faussement taxées de *môtoro* puisqu'il s'agit de *môtoro* consentis. La réaction des parents et surtout des parents de la jeune fille est stéréotypée : fâchés et furieux, ils s'accordent souvent à accabler hautement le garçon et — plus discrètement — pour les parents du garçon, la belle fille séduite. Le plus souvent, la famille de la jeune fille refuse de recevoir le couple, qui revenu du secteur s'installe où il peut, plutôt chez un parent de l'homme, à moins que la jeune femme n'ait des parents adoptifs toujours prêts à l'accueillir. Dans ces circonstances, les parents adoptifs s'efforcent de désarmer la colère des parents biologiques et ils y parviennent. Vers la fin de l'année, les parents de la jeune fille font des avances au gendre qui s'est imposé à eux et la brouille prend fin avec le repas de Noël ou du Nouvel an. Si la fugue a été, pour des raisons diverses, ressentie comme un mauvais tour, la mauvaise humeur se dissipe à la naissance du premier enfant ou, bien avant, dès que l'événement ne fait plus doute. Ce qu'il faut souligner c'est que lors de la réconciliation les jeunes gens se rendent alternativement chez chacun de leurs parents, mais il n'y a jamais de repas en commun comme dans le cas d'un mariage. Comme le soulignait Simako Yûe, il n'y a aucune cérémonie, personne ne s'en mêle, « surtout pas le curé » puisqu'il n'y a pas mariage.

Il suffit pour l'instant de retenir que l'union matrimoniale reste une institution suspectée qui n'est reconnue que dans la mesure et dans des conditions où elle ne risque pas de s'affirmer comme un principe concurrent susceptible de miner la solidité ou la continuité des groupements résidentiels. Il est possible de passer maintenant à cet autre type d'alliance qu'est l'adoption.

### III. - LES MODÈLES INCONSCIENTS DE L'ADOPTION, LES SÉQUENCES ADOPTIVES<sup>11</sup>

Depuis le passé le plus reculé l'adoption a toujours été très commune dans les Tuamotu de l'Ouest. C'était, comme je l'ai qualifiée ailleurs<sup>12</sup>, l'une des « institutions de mobilité » qui, de concert avec les règles de mariage, de résidence post-maritale, et autres pratiques telles que l'échange de femmes, paraissait faciliter la redistribution et « l'allocation » des gens entre *âti* localisés lesquels, pour des raisons écologiques, pouvaient difficilement comprendre plus de 30 ou 50 personnes. Parmi d'autres institutions l'adoption permettait de remédier à l'irrégularité

statistique des sex-ratio et contribuait à maintenir des effectifs à un niveau mieux adapté aux impératifs familiaux et économiques. Il est probable que ces conditions anciennes, particulières aux îles basses, bien que disparues depuis longtemps, continuent à influencer la pratique actuelle de l'adoption et rendent compte de sa fréquence très élevée.

Sur les 74 maisonnées habitées lors de mes séjours, 22 avaient « donné » des enfants, 26 en avaient adopté et 6 en avaient à la fois donné et adopté. Cela représente 54 maisonnées, soit 73 % des maisons du village. En examinant de plus près les 20 maisonnées restantes, on s'aperçoit que ce chiffre se réduit considérablement. Après élimination des célibataires ou isolés (veufs, veuves, vieillards vivant seuls dans l'une des maisons comprises à l'intérieur de l'enceinte résidentielle de leurs parents) et des jeunes ménages qui viennent de s'établir, le chiffre tombe à 8 maisonnées qui pouvant adopter ou donner des enfants ne l'on pas fait. *Ainsi l'adoption est non seulement commune mais généralisée. Sa survenance constitue la norme et c'est son absence qui requiert une explication.*

Avant toute discussion, le tableau reproduit dans l'annexe IV résume pour Tiputa l'ensemble des données contenues dans les chapitres deux, trois, quatre et huit. Il n'est question que des adoptions intéressant les maisonnées existantes au moment de l'enquête. S'il a été quelquefois possible de suivre en même temps que la continuité des groupements résidentiels des séquences adoptives, il est très difficile — d'ailleurs pour des raisons pertinentes — de recueillir des informations sur les adoptions plus anciennes. Toutefois les données disponibles permettent d'affirmer que depuis la moitié du siècle dernier les pratiques adoptives présentent les mêmes traits. Seuls, avec l'évolution actuelle, les droits des adoptés aux successions des adoptants sont de plus en plus battus en brèche. Ce problème sera étudié dans le prochain chapitre.

## 1. - LES MODELES DE LA PARENTE PROCHE ET ELOIGNEE ET DU 'OPU HO'E.

Le tableau de l'annexe IV fait apparaître que le nombre d'enfants adoptés s'élève à 101 et celui des enfants donnés en adoption à 63 soit un total de 164 cas d'adoption qui du fait que 37 enfants « donnés » et « adoptés » dans le village sont comptés deux fois réduit le nombre des transferts à 127. Si l'on considère les relations de parenté entre adoptants et adoptés, il ressort que la grande majorité des adoptions

---

11. J'ai effectué ailleurs une étude de l'adoption « Adoption in Rangiroa » dans un ouvrage collectif édité par V. Carroll, 1970. Le sujet illustre surtout un point de méthode tendant à démontrer que des phénomènes par nature répétitifs comme l'adoption ne peuvent pas être seulement étudiés d'un point de vue synchronique. Toute la progression de l'article était commandée par une prise en considération toujours plus poussée des situations du passé lesquelles expliquent très souvent les situations actuelles. Le traitement adopté dans ce chapitre est différent et, conformément à l'orientation de l'ouvrage, laisse une grande part aux faits ethnographiques qui guident les discussions.

12. P. Ottino, *art. cit.*, 1967.

se produisent à l'intérieur de la parenté et de la parenté proche, laquelle coïncide le plus souvent avec le modèle du 'ôpû ho'e étendu, révélant à nouveau la puissance de cette notion sous jacente qui agit comme modèle inconscient.

Type de relation		Chiffres absolus		Pourcentage
'ôpû ho'e	petit-enfant ligne directe	33	42	26
	petit-enfant « adoptif »	9		7
	petit-enfant de germain		15	12
	enfant de germain	31	35	24
	enfant adoptif de germain	4		3,5
	cas particuliers <sup>13</sup>		4	3
	descendance directe des germaines des parents		8	6
	enfants biologiques de parents adoptifs		3	2
Feti'i	autres parents		13	10
Etrangers			7	5,5
Total . . . .			127	100 %

Les pourcentages établissent que 94,5 % des adoptions interviennent entre parents et 84 % entre proches parents dans la relation des « trois sangs ». Les adoptions à l'intérieur du 'ôpû ho'e étendu représentent exactement les trois quarts de l'ensemble. Il faut immédiatement remarquer que par rapport à ce même ensemble les adoptions de petits enfants : *mo'otua* dont il va être question atteignent avec 45 % presque la moitié du total. En contraste, l'adoption de simples *feti'i* (parents) est rare. Sans doute le chiffre rapporté de l'adoption de « simples *feti'i* » est-il au-dessus de la réalité. Beaucoup de ces *feti'i* ainsi que peut-être quelques « étrangers », sont vraisemblablement des enfants de parents adoptifs et quelques uns de ces liens sont oubliés. Ceci est pertinent pour notre propos car si les liens adoptifs peuvent facilement être oubliés, par contre les liens biologiques ne s'oublient jamais. Cela est l'une des conséquences de la différence entre les deux types de parenté. Alors que les liens biologiques peuvent s'étendre indéfiniment en ligne directe, les liens adoptifs ne s'étendent pas au-delà des personnes unies par l'adoption et n'ont d'effet qu'au premier degré en ligne directe et comme il sera vu plus loin en ligne collatérale ; on comprend ainsi la pratique qui consiste, en adoptant de proches parents (généralement des enfants de l'adoptant ou de l'adopté), à « maintenir » ce type de parenté.

13. Les quatre « cas particuliers » comprennent trois adoptions d'un enfant de la femme par le second époux et celui d'un jeune frère adoptif par sa sœur adoptive aînée. Ces cas peuvent être classés dans la catégorie 'ôpû ho'e.

De la même façon l'adoption des enfants réputés « étrangers », c'est-à-dire sans relation généalogique reconnue pourrait être discutée. Sur les 7 « étrangers » deux ont été adoptés sur le fondement de l'appartenance à un même 'āti. Cela indique que, presque sans aucun doute, ces adoptés étaient eux-mêmes issus de personnes déjà adoptées dans le 'āti. Enfin dans un dernier cas, une petite fille chinoise, filleule de sa mère adoptive, peut difficilement être considérée comme « étrangère » ; selon les conceptions polynésiennes, elle est au contraire une très proche parente.

Un point important à signaler est que parmi 24 jeunes ménages ayant adopté pour la première fois, 19 se trouvent être sans enfant. *Les ménages stériles sont extrêmement nombreux, sans aucun doute de l'ordre d'un tiers.* Il y a là une réalité démographique qui ne saurait être méconnue. Tous les polynésiens désirant des enfants ; les ménages qui n'en ont pas sont enclins à « retenir » à l'avance des enfants, avant leur naissance, voire avant même que la jeune épouse ne soit enceinte. Sur 38 adoptés par choix délibéré et libre (voir plus loin), 18 sont des *tamari'i tãpa'o* demandés avant qu'ils ne viennent au monde et sur les 20 qui restent, 5 ont été demandés le jour même de leur naissance dès que les adoptants ont connu le sexe de l'enfant. (Pour les *tamari'i tãpa'o* le sexe n'intervient pas, l'adoptant s'engage à prendre l'enfant retenu ; garçon ou fille).

Ces statistiques font ressortir la réalité de la structure sociale ou des modèles sous jacents dont elles sont, comme l'écrit M. Leach, l'expression. Il faut maintenant, afin de comprendre la nature répétitive de l'adoption, retourner aux données ethnographiques.

## 2. - LES SEQUENCES ADOPTIVES.

Les exemples choisis ont l'avantage d'illustrer pratiquement toutes les formes d'adoption et en même temps de permettre de saisir les processus qui déterminent l'émergence de séquences adoptives se produisant, comme nous le verrons plus loin, à l'intérieur des groupements résidentiels unilocaux. Cette démarche est nécessaire, préalable à une classification significative (dans le cadre de la culture polynésienne) des cas relevés. Dans l'étude de ces exemples, je me place du point de vue des adoptants. Je n'entends nullement privilégier pour autant ce rapport particulier mais je suis obligé de choisir cette position qui est en accord avec les faits : à Rangiroa, l'initiative de l'adoption appartient aux parents adoptifs qui demandent un enfant. La situation opposée de parents biologiques désireux de donner un enfant est très rare. Je connais seulement deux cas similaires à la pratique rapportée par M. Levy pour les îles de la Société consistant à laisser temporairement un bébé à un parent d'un autre village et à ne jamais le « reprendre »<sup>14</sup>.

### PREMIERE SERIE D'EXEMPLES : POTINI ET LES « MARERE ».

Il n'est pas nécessaire de recourir à un diagramme. Le point de départ est l'adoption de Potini par Ro'o Tahiri. En accord avec le système de parenté polynésien, Potini est considéré comme un « fils » (*tamaiti*) de

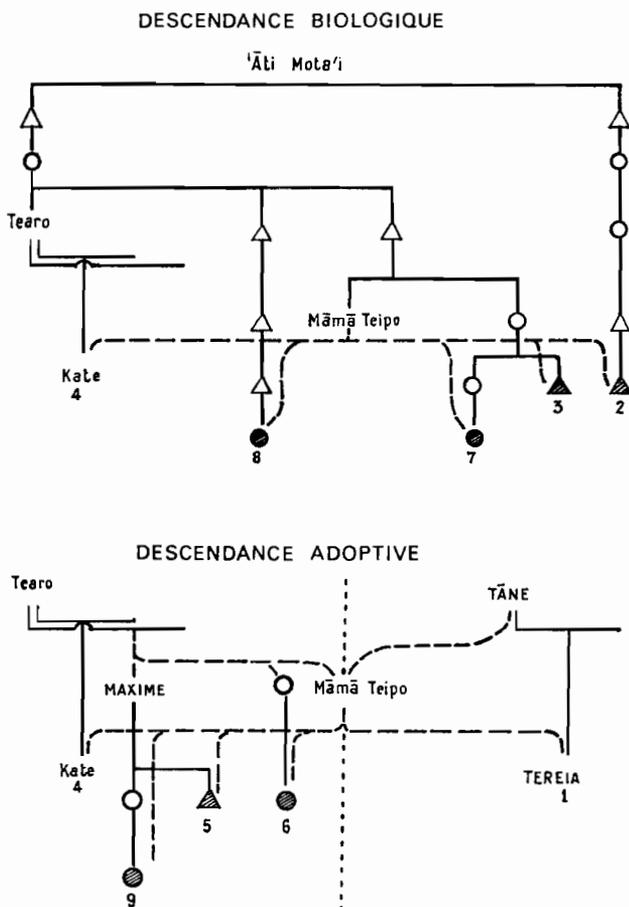
---

14. R. Levy « Adoption in the Society Islands as a Message » dans V. Carroff, *op. cit.*

Ro'o. Pour Ro'o, il est plus précisément un *tamaiti feti'i 'âti* (parent « ou apparenté » par le 'âti). A la génération suivante Ro'o adopte Gaspard le fils aîné de Potini, cette fois non parce que l'enfant est un *mo'otua feti'i 'âti*, « petit-fils par le 'âti », mais simplement parce qu'il est le fils de son fils adoptif. Généralement les gens appellent les enfants adoptés des enfants adoptifs : *mo'otua fa'a'âmu*, lit. petits-enfants adoptifs (*fa'a'âmu* construit avec *fa'a* causatif et *'âmu*, manger signifie : faire manger, nourrir) pour les distinguer des petits-enfants en ligne directe qui sont simplement des *mo'otua* ou des *mo'otua fânau*, des *mo'otua* « nés », « enfantés » ou « procréés ». (Une autre distinction intéressante est celle entre petit-enfants biologique ou adoptif et petit-enfant de frère ou de sœur que l'on appelle soit *mo'otua tae'ae*, terme on l'a vu indéfini qui signifie petit-enfants de *germain* ou bien *mo'otua no te 'ôpû ho'e* : « petit-enfant à l'intérieur du 'ôpû ho'e »). La même séquence d'adoptions successives d'un enfant et de son premier né se retrouve avec Maue, la fille de Potini qui fut adoptée par le mari décédé de Konea et élevée par le couple avec deux autres enfants. Le premier né de Maue a été adopté par sa mère adoptive laquelle « avant la naissance l'avait réservé ». Le deuxième fils de Maue a été adopté par Potini, son propre père biologique (*metua fânau*). Le dernier fils de Potini avait été adopté par la fille du frère de sa mère adoptive, une lointaine parente, mais l'adoption s'est faite sur la base de la relation adoptive antérieure. On peut noter que cet enfant, décédé à l'âge de huit ans des suites d'une maladie, est mort dans la maison de Potini qui avait tenu à le reprendre. Cela montre que les liens entre l'enfant adopté à l'extérieur et sa famille d'origine ne sont pas coupés. La dernière fille a été adoptée par la sœur de sa femme. Le second fils a été donné à une étrangère qui, ayant demandé sans succès à plusieurs reprises d'adopter l'un des enfants de ses frères et sœurs, « adopta en dehors de son 'ôpû feti'i par simple ressentiment ». Avant d'abandonner Potini, il est bon de noter que dans la vie des polynésiens les adoptions peuvent intervenir à deux reprises : la première fois lorsqu'ils sont jeunes, et la seconde fois, plus tard, lorsque leurs propres enfants biologiques ou adoptifs ont quitté leur famille d'orientation pour établir leurs propres familles de procréation. Généralement les adoptés du « premier cycle » sont classés dans la catégorie des « *tamari'i* » enfants de la première génération descendante ; ceux du « deuxième cycle » sont des « *mo'otua* » ; petits-enfants (deuxième génération descendante). Bien que cela ne soit pas une règle, c'est très fréquent.

Les deux autres cas qui mettent en cause Ta'ati Marere et To'eto'e Tevaria résultent de la dissolution de l'union matrimoniale, pour cause de mort de l'épouse dans le premier cas, de séparation dans le second. Quatre des enfants de Ta'ati à la mort de leur mère ont été adoptés par sa propre mère (qui avait déjà adopté l'aînée) et le sixième enfant, a été adopté par le père de l'épouse décédée qui vit aussi à Tiputa. Toutes ces relations sont du type petit enfant en ligne directe. La situation pour To'eto'e est identique et deux de ses enfants ont été adoptés par des frères de sa mère. Le premier Pari'i vit à Papeete, le second est Potini. Pour To'eto'e on peut remarquer que bien qu'il ait établi une nouvelle famille et procréé un autre enfant, tous les demi-frères et sœurs ne sont pas élevés ensemble. Cette situation est également fréquente, et dans beaucoup de cas, lorsque la première union est dissoute, les enfants qui en sont issus sont rapidement adoptés par les grands-parents.

Fig.36 — LA FAMILLE ADOPTIVE DE MĀMĀ TEIPO



Veladora F.

Outre qu'elle illustre diverses formes d'adoptions, cette première série d'exemples montre qu'au moins dans trois situations (Ro'o, Konea et la fille du frère de la femme de Ro'o) les adoptions sont fonction de liens adoptifs préexistants et sont effectuées sur cette base plutôt que sur celle des liens biologiques. Ce fait très important est encore plus net dans le cas de *Mâmâ Teipo* personne d'âge mûr qui, sans enfant, adopta neuf *fa'a'amu*. *Mâmâ Teipo* avait été elle-même adoptée à deux reprises — ce qui est exceptionnel — d'abord par Tearo la sœur de son père et son conjoint et ensuite, après leur mort, par un étranger : Tâne Ma'i.

#### DEUXIEME SERIE D'EXEMPLES : LA FAMILLE ADOPTIVE DE MAMA TEIPO.

L'exemple est illustré à l'aide de deux diagrammes :

Les chiffres figurant sous les adoptés indiquent l'ordre successif des adoptions (dans ce cas, ce qui est également exceptionnel, il n'y a pas de « cycles » et les adoptions sont continues). Au moment de l'étude les numéros 1, 2 et 3 avaient établi leurs propres familles de procréation. Il en était de même des frères et sœurs adoptifs de *Mâmâ Teipo*, une sœur habitant le village et un frère, Maxime, qui vivait à quelques mètres, dans la même enceinte résidentielle.

Le principal enseignement est que les adoptions sont expliquées par les liens à la fois biologiques et adoptifs mais chaque fois que ces liens se trouvent coïncider ce sont les liens adoptifs qui sont ressentis comme les plus significatifs. C'est là ce que M. Silverman a appelé d'une manière appropriée et suggestive « l'un des paradoxes de l'adoption »<sup>15</sup>. A cet égard le cas de Kate, fille biologique de Tearo née d'une union précédente, est notable. En dépit du fait que Kate était à la fois la fille de la mère adoptive et la fille de la sœur du père, c'est-à-dire une cousine de premier degré et dans le système polynésien une « sœur » (*tua-hine*), son adoption a été décidée en fonction des liens adoptifs en ignorant totalement les liens biologiques existants. Du point de vue de la relation entre adoptant et adopté, le cas de Tereia offre un second exemple d'adoption d'un enfant biologique de l'adoptant par son enfant adoptif. En conséquence si nous devons classer soit les motivations de l'adoption, soit les types de relations créés, il faudrait le faire en fonction des liens adoptifs pré-existants et non des liens biologiques parce que les premiers ont une influence déterminante beaucoup plus forte sur les choix effectifs et le procès de la décision. L'adoption des numéros 5, 6 et 9, respectivement les enfants et petite-fille de ses frères et sœurs adoptifs, m'a été expliquée et commentée comme de nature à « renforcer les liens adoptifs ». Considérés sous cet éclairage, les exemples précédents des « Marere » offrent des cas similaires et illustrent le même désir de renforcer et d'étendre artificiellement les liens adoptifs en adoptant un enfant de l'enfant adoptif (les premiers nés de Potini et de Maué), de frère et sœur adoptifs (*Mâmâ Teipo*) ou des enfants biologiques des parents adoptifs (*Mâmâ Teipo*) ; il semble que les personnes

---

15. M. B. Silverman dans V. Carroll, *op. cit.*

qui, par suite de l'adoption, se trouvent vivre ensemble sous un même toit s'efforcent d'amoinrir et d'effacer les différences qui séparent le groupe de proches parents adoptifs du véritable 'ôpû ho'e de sang.

### 3. - L'OPPOSITION SANITO : UN EXEMPLE DE CONFLIT D'IDEOLOGIES.

Ainsi que j'y ai déjà fait allusion les deux religions dominantes de Rangiroa sont l'une et l'autre opposées à l'adoption. Cependant la plus forte opposition émane de l'Eglise sanito. La position des catholiques pratiquants est à la fois un peu opportuniste et sectaire dans la mesure où l'adoption (comme les mariages mixtes) encouragée si l'on espère des gains (conversion au catholicisme des non catholiques) est au contraire vivement combattue dans l'hypothèse inverse. Toutefois la position du catéchiste Ah Teo est rigide et il n'y a aucun cas d'adoption chez lui ni chez son fils Mareko ; mais s'agit-il de fermeté religieuse ou bien du phénomène sociologique de la quasi-endogamie des demi-chinois (le terme « demi » étant cette fois pris dans son sens arithmétique) ? Les exemples de changement de religion à la suite d'adoptions sont suffisamment nombreux pour que les craintes soient fondées ; sans recourir à des graphiques je vais évoquer celui des Tetoea.

Le vieux Tehina Tetoea de la maison 84 né de père et de mère catholiques était catholique. Il fut par la suite adopté par Taruia le frère de son père, qui, également catholique, dut pour pouvoir épouser sa femme « se faire » sanito. Tehina devint donc sanito tandis que tous ses germains restaient catholiques. Marié à Tautira avec une protestante et résidant chez celle-ci, Tiahani son fils aîné, d'ailleurs donné en adoption, fut protestant. Par la suite Tehina revenant à Tiputa, ses autres enfants furent à nouveau sanitos « parce qu'ils étaient chez eux ». La diversification continue avec ces derniers. La fille de Tiahani née d'un premier lit est catholique comme la mère ; le fils né d'un autre lit est protestant. Les descendants de Tetua'uranui le deuxième fils de Tehina sont catholiques, ceux de Pa'ai et de Hina'aro sont restés sanitos. Pour Punua c'est difficile à dire, il semble que Punua « glisse » vers le catholicisme d'autant plus facilement que ses convictions religieuses sont peu assurées. Certains enfants de Punua sont catholiques d'autres sanitos, « depuis qu'il a épousé Tepoe de Mangareva tous les petits-enfants sont catholiques ».

Il est certain que le jeu de va-et-vient équilibre statistiquement les répartitions mais, dans ce domaine, il n'est pas question de moyennes statistiques. Les motifs doctrinaux de l'opposition sanito ressortent d'une discussion avec l'évangéliste He'enui Paiea. He'enui a 10 enfants de son épouse Maiari'i elle-même fille adoptive de Rere dont elle tient la terre et la maison où elle vit avec son mari. De ce point de vue il s'agit d'une adoption qui s'est révélée éminemment profitable. Néanmoins He'enui, bien qu'il soit lui-même de culture profondément polynésienne est très opposé à cette institution. Il m'expliqua qu'après avoir failli céder aux demandes répétées de l'un de ses frères il avait finalement estimé que le ménage de ce dernier n'était pas assez stable et « qu'il valait mieux ne pas donner l'enfant ». Le frère s'est d'ailleurs fâché « ainsi que cela était prévisible ». La décision de refus a été réfléchie et prise en fonc-

tion de convictions profondes qui reflètent les conceptions de l'Eglise sanito dans ce domaine. Cette Eglise, qui veut la stabilité et l'unité des familles, défend formellement l'adoption des enfants d'autres personnes fussent-elles *feti'i*. Elle estime que chacun et tout particulièrement les jeunes mères doivent s'occuper de leurs enfants, idée qui ne s'accorde pas particulièrement avec l'idéal polynésien des *tau/re'are'a* (étymologiquement : le temps, époque, période des divertissements). Les pasteurs sanitos combattent très vigoureusement la liberté sexuelle sous ses formes pré- et post-maritales ; sans doute veulent-ils indirectement décourager les unions d'essai ou de hasard d'autant plus faciles que le « placement » des enfants qui risquent d'en résulter, ne cause aucune difficulté. Je pense que l'idée est d'amener les jeunes gens à réfléchir sur la conséquence de leurs actes. Si cette politique semble porter ses fruits, en revanche, l'Eglise sanito est impuissante à freiner l'adoption des petits-enfants par leurs grands-parents qui repose sur l'idée très profonde de l'existence d'un lien particulièrement fort entre les deux générations. He'enui pensait que ce type d'adoption était « différent » (*mea é*) et faisait remarquer que les sanitos, pour la plupart, se conforment à la position de leur église « puisqu'ils adoptent leurs *mo'otua* ». Cela est exact et sur 24 adoptions purement sanitos, 19 sont effectivement des adoptions de petits-enfants. Par conséquent, le statut spécial de ce type d'adoption dans la culture et l'idéologie rend en grande partie compte de sa persistance. Les sanitos transigent avec leur foi et leurs ministres en assurant — ce qui est sans doute vrai (voir plus loin) que l'adoption des petits-enfants n'en est pas une. J'ai cru longtemps qu'il s'agissait d'une manière de tricherie mais sans doute cette interprétation était-elle erronée.

#### IV. - LES CIRCONSTANCES ET LES TYPES D'ADOPTION

L'une des premières démarches concernant l'adoption consiste à déterminer qui adopte ; est-ce l'un des conjoints ou bien le couple ? Ainsi que les conditions dans lesquelles elle se produit, ce qui amène à s'interroger sur les motifs conscients qui paraissent commander, les décisions. L'étude des motivations n'a de sens que dans la mesure où les adoptions sont librement décidées sans contraintes extérieures. Ce n'est pas toujours le cas et il existe des circonstances où l'adoption est culturellement prescrite. Avant d'étudier les adoptions en fonction de ce caractère libre ou obligatoire et de savoir qui adopte, il faut envisager brièvement les situations des enfants ou adolescents qui, vivant dans une maisonnée étrangère, n'en sont pas pour autant des enfants adoptifs.

##### 1. - LES NON-ADOPTES.

Dans la conception polynésienne l'adoption confère une sorte de statut civil qui reste attaché à l'adopté et cela peut engendrer des confusions ; ainsi la discussion suivante avec Ruben Tepehu :

« Ioane est « un » *fa'a'ámu* mais ce n'est pas mon *fa'a'ámu*, c'est le *fa'a'ámu* de Tiho Harrys. Il habite chez moi depuis 1960... qu'il soit ici ou là-bas c'est la même chose. Tiho Harrys son vrai père adoptif,

occupe la maison de famille construite par notre grand-père Taupiri Toriki parce qu'il avait été lui-même adopté par Tepoanoano la fille adoptive de Taupiri ».

De la même façon, tous les enfants en bas âge qui se trouvent dans une maisonnée ne sont pas forcément des enfants adoptifs. *Mâmâ* Teura, une veuve qui vit avec sa fille, explique que Teri'i son petit-fils n'est pas son *fa'a'ámu*, elle le « garde seulement » (*tí'ai noa*). Lui ayant demandé pourquoi elle ne l'adoptait pas, elle répond étonnée : « mais je suis veuve ». Cette réponse correspond à deux idées. D'une part, l'adopté doit trouver une famille constituée. D'autre part, la famille adoptante doit être économiquement en mesure de subvenir aux besoins des adoptés. Il ne s'agit que d'une exigence idéale et je connais deux vieillards dans un grand dénuement — fait quasiment unique — qui ont tout de même adopté quatre enfants alors qu'ils sont à peine en état de subvenir à leurs propres besoins. Dans deux autres cas assez peu clairs, je suppose que l'adoption visait à disposer des terres des enfants adoptifs sur lesquelles vit effectivement l'un des ménages d'adoptants.

La question du statut des enfants du premier lit de l'un des conjoints est complexe ; il arrive comme cela va être vu plus loin que « l'on s'en débarrasse », mais cela est fort rare. L'adoption de ces enfants dépend de leur âge et, s'il s'agit de l'enfant de la femme, de l'attitude de la mère. Fait bien connu en matière de divorce et de remariage les mères sont souvent très exclusives en ce qui concerne leurs propres enfants et ne tolèrent pas toujours que le nouveau conjoint s'en occupe<sup>16</sup>. Aux Tuamotu, cela est encore plus net. Lorsqu'en particulier l'homme est étranger à l'atoll où il réside, la responsabilité de l'enfant appartient exclusivement à la mère et à ses germains. Cela d'autant plus que le *'ôpú ho'e* restreint constitue ce que M. Goodenough appelle une *corporation* et que les enfants des frères et sœurs considérés comme les « héritiers » de cette *corporation*, hériteront effectivement de ses propriétés<sup>17</sup>.

Si l'étendue du rôle du second conjoint de la femme dépend essentiellement de l'attitude de celle-ci et des circonstances de résidence, la réciproque n'est pas vraie et les femmes sont toujours disposées à adopter les enfants de leur mari et à les considérer comme leurs propres enfants. L'âge intervient et dans les cas de Tiputa les enfants ont été adoptés parce qu'ils étaient en bas âge. Ce n'a pas été le cas pour Tina 18 ans, fille de la femme de Tu Mauri. Tina qui s'occupe beaucoup du fils de sa mère et de son beau-père a tendance à le considérer comme son *fa'a'ámu* ; il ne s'agit pour l'instant que d'une plaisanterie mais il est probable que si Tina fondait un ménage elle insisterait pour prendre l'enfant avec elle.

## 2. - L'INITIATIVE DE L'ADOPTION.

Jadis, la réponse à cette question était nette : les enfants étaient adoptés par un individu et non par un couple, exactement par le membre résident qui faisait partie du noyau assurant la perpétuation du *'áti*. Au-

---

16. P. Bohannan 1965, p. 122, citant J. Bernard : **Remariage**, Holt, Rinehart and Winston, New York, 1956.

17. Cette question est traitée dans le prochain chapitre.

jourd'hui il s'est produit une évolution et les adoptés sont adoptés théoriquement par le couple. Cependant l'affiliation ou la non affiliation au 'âti de l'adoptant « originaire » de l'île où l'on réside et les espérances successorales viennent maintenir des distinctions entre enfants adoptifs.

Il est constant que l'on adopte dans le 'âti et plus souvent dans l'une de ses branches. Comme le plus fréquemment l'homme et la femme n'appartiennent pas au même 'âti et, qu'en tout état de cause, par application des règles de l'inceste ils n'appartiennent jamais à la même branche, les adoptions se font soit d'un côté, soit de l'autre et si possible des deux côtés par souci d'équilibre. Ainsi Teuira Benett a absolument tenu à adopter un fils de son fils car les cinq enfants qui vivaient chez lui étaient tous les enfants du fils d'un premier lit de sa propre femme.

Le souci d'équilibre tenant à l'organisation structurale indifférenciée de la société polynésienne, qui ne fait pas de différence entre les sexes, est général. Cependant la formule préférée de l'adoption « des deux côtés » est surtout praticable lorsque les deux conjoints sont *feia tumu* du lieu où ils résident. Lorsque l'un des conjoints est un « étranger », par la force des choses les adoptions se font surtout dans la « famille » du conjoint « originaire » c'est-à-dire de l'homme si la résidence est virilocale, de la femme dans le cas contraire. L'étonnante mobilité polynésienne et les résidences successives dans différents atolls tendent quelque peu à brouiller les cartes. Il est cependant fréquent que le conjoint *ta'ata tumu* qui n'a pas d'enfant à adopter dans le cercle de ses proches parents, plutôt que d'adopter un parent éloigné, préfère adopter du côté de son conjoint parmi les enfants des germains de ce dernier. Cette décision risque de causer des difficultés, lors de la transmission des biens, et des rancœurs persistantes. Au regard du groupe familial de l'adoptant, l'adopté reste un parfait étranger, et il est connu que les *faufa'a* (mot qui traduit par « propriétés, richesses ou héritage » désigne surtout les terres), « ne doivent pas sortir du 'âti ». Cela sera repris.

Pour les polynésiens, il semble que les dispositions régissant les propriétés soient sans influence sur les liens affectifs qui unissent un adopté à ses deux parents adoptifs. Quelles que soient les perspectives successorales les enfants adoptés sont adoptés par un couple. Normalement toute personne parle de « ses » parents adoptifs. Si elle est interrogée sur le point de savoir si elle a — ou n'a pas — hérité d'eux, elle précise qu'elle a ou non hérité de son père ou de sa mère *fa'a'amu* sans que, dans son esprit, ces aspects soient liés. Ceci d'autant plus que la notion de « propriétés » d'un ménage ou d'une maisonnée est étrangère à la plupart des habitants des Tuamotu : il n'y a que l'assemblage hétérogène des « propriétés » (le plus souvent des droits d'usage) des conjoints ou des membres résidents de la maisonnée. L'exemple de Maue Marere fille de Potini éclaire ce point :

« Maue du 'âti Marere a été adoptée par un *feti'i 'âti* : Tauiri'i et par la femme de ce dernier Konea a Tupahiroa du 'âti Fariua. A la mort de Tauiri'i, Maue a été instituée légataire d'une partie des biens de Tauiri'i parce qu'elle était 'âti Marere, sa sœur adoptive, fille d'une sœur de Konea n'avait rien reçu parce qu'elle était 'âti Fariua ». A la mort de Tauiri'i, Maue a continué à résider avec sa mère adoptive et le nouveau compagnon de cette dernière jusqu'au moment où, se mariant, elle est « retournée » chez son père biologique Potini. Ce retour avait lieu vers

1960 ; deux ans après Konea tenait à adopter le fils aîné de sa « fille » Maue qu'elle avait d'ailleurs demandé avant la naissance ».

Le fait que la demande d'adoption soit généralement présentée par celui des conjoints qui est parent du père ou de la mère biologique ne change rien à l'affaire puisque la décision d'adopter est prise par le couple et que celui qui demande n'agit qu'en qualité de porte parole du ménage. Il n'y a d'ailleurs des exceptions à ce principe. Eritaia Tepava, marié avec la sœur *fa'a'ámu* de *Mâmâ* Teipo raconte les circonstances de l'adoption de l'une de ses filles Tearo se souvenant que *Mâmâ* Teipo et son mari « *Pápá* » Tefau endimanchés, étaient venus ensemble demander le bébé âgé de trois mois. L'exemple de Patiare constitue aussi une exception en même temps qu'il souligne que les décisions ont été communes :

« Repa est le petit-fils de la sœur de ma femme — *mais nous avons voulu le prendre tous les deux, nous l'avons demandé à 4 mois...* » (question :) — « non c'est ma femme qui l'a demandé... ». J'ai eu aussi un autre *fa'a'ámu* : Hiro qui est maintenant marié et vit à Papeete où il travaille sur un bonitier. Hiro est le fils de mon frère *fa'a'ámu* 'Ara'i Mauri ; la mère de Hiro allait mourir, l'enfant avait 5 ans *ma femme a voulu le prendre et l'a demandé à mon frère* ».

Selon Patiare, la mère étant mourante, il a mieux valu que la demande vienne de sa femme qui agissait ainsi par compassion (*arofa*) envers son frère adoptif. (On peut noter au passage que dans cet exemple, Patiare pense que Hiro et Repa ne sont pas de vrais « frères » car la différence d'âge entre eux est trop forte et que Repa avait été adopté alors que Hiro était déjà un *taure'are'a* « prêt à partir »).

En règle générale, après l'adoption il ne semble pas qu'il soit fait de différence entre les enfants suivant leur origine. L'exception suivante n'est qu'apparente :

Siki Tehina, trois enfants adoptifs. « ...Le dernier Tehau est un *fa'a'ámu* de ma femme parce que c'est le fils de son fils adoptif Tâne Punua. Ma femme avait adopté Tâne lors de son premier mariage ».

La suite de la discussion avait montré que Siki Tehina s'exprimait de la sorte par souci de précision voulant insister sur la séquence des deux adoptions successives. Les adoptions des *mo'otua* « adoptifs » sont un moyen de prolonger les effets de la première adoption, l'enfant de l'enfant adoptif étant une sorte de substitut de son père ou de sa mère. Cela est d'autant plus vrai s'il s'agit de l'aîné et sans doute le fait que les adoptants réadoptent de préférence l'aîné ne tient-il pas au hasard.

### 3. - LES ADOPTIONS VOLONTAIRES.

Deux remarques sont nécessaires. Parmi des adoptions volontaires par opposition aux adoptions culturellement prescrites quasi-obligatoires, certaines sont réellement voulues, désirées, tandis que d'autres résultent de l'occasion, de circonstances fortuites. Comme on l'a dit l'adoption étant généralement un processus asymétrique où l'initiative appartient aux adoptants, les motivations doivent s'apprécier de leurs côtés. Dans tous les

cas étudiés, à deux — peut-être trois — exceptions près, le prétendu désir des jeunes gens de donner leur enfant était simplement assumé sur la base de la pseudo-croyance que les jeunes gens, *taure'are'a*, étaient « naturellement enclins à se comporter ainsi à cette époque particulière de leur vie, ce qui est quelquefois vrai :

« Nous avons une petite fille née en 1957. C'est la fille de « X », qui est parti pour suivre sa femme à 'Arutua. A l'époque « X » et sa femme étaient nos voisins. J'ai demandé le bébé après la naissance, il avait deux mois et le père a accepté tout de suite. J'ai dit : vous ne voulez pas donner ? Ils étaient jeunes, ils voulaient faire les *taure'are'a*. Ils n'ont pas encore demandé des nouvelles depuis le temps. Lorsqu'ils ont quitté Rangiroa pour 'Arutua leur fille avait 8 mois, ils étaient venus la voir avant de partir ».

Curieusement, du moins à première vue, il est très rare que les gens donnent les raisons qui les ont poussé à adopter un enfant. Une telle question paraît d'ailleurs naïve. Sur insistance, les interrogés répondent qu'ils n'avaient pas d'enfants et qu'ils voulaient en avoir. Si l'on rappelle les chiffres déjà donnés (19 ménages « premiers » adoptants sur 24 étant sans enfant), il faut admettre que cette explication est fondée. Il est notable que dans aucun cas, les jeunes parents ne mentionnent l'aide qu'ils pourront attendre plus tard des adoptés, (ce qui est vrai aussi bien des filles que des garçons comme l'écrit très justement M. Finney qui considère les *taure'are'a* comme des « atouts »)<sup>18</sup>. Les allusions à l'aide apportée peuvent en revanche être faites par des grands-parents lesquels, à nouveau seuls après que leurs enfants aient établi leurs propres familles de procréation, désirent adopter un (ou plusieurs des petits-enfants) :

Eugénie Van Bastolaër : « J'ai adopté Engina (fille aînée du fils aîné) parce que je voulais un *mo'otua* avec moi « pour l'aide » (e *tauturu*), je l'ai prise à 9 mois ».

Une formulation aussi nette est très rare de la part des adoptants mais fait écho à quelques sous-entendus vagues et malveillants au sujet « de ces gens qui prennent des *fa'a'ámu* pour se faire servir ». A une occasion au moins, la formulation a été beaucoup plus nette ; elle émanait évidemment de « X », un Don Quichotte coléreux au plus mal avec ses proches et tout particulièrement avec l'une de ses belles-sœurs, redoutable matrone. Je cite l'ensemble de la tirade :

« Non, je ne veux pas donner des enfants ; ma belle-sœur a cassé la jambe de mon fils *fánau* (biologique) donné *fa'a'ámu*. L'enfant s'est plaint plusieurs années après (très douteux quant à la véracité de l'incident rapporté) aussi je ne veux pas consentir à donner des enfants (*no reira aita vau 'i fa'atia te horo'a atu te tamaiti...*). Maintenant tous les frères et sœurs de ma femme me demandent de leur donner des enfants ; un frère de ma femme a déjà demandé sept fois, je ne veux pas. Je ne veux pas que mes enfants soient des « serviteurs » (*tavini*) hors de Rangiroa (le frère de la femme habite aux Iles-sous-le-Vent). Ma femme voudrait ; moi je n'accepte pas ».

---

18. R. Finney : 1965, p. 291 : The *Taure'are'a* as an Asset.

Comme nous le verrons, le manque de précision concernant les raisons qui motivent l'adoption tient à ce que le désir réel et élémentaire d'avoir des enfants sert également certaines exigences structurales du système polynésien.

Souvent, l'adoption résulte de causes fortuites, « l'occasion fait l'adoption » comme dans l'exemple de la personne qui adopte la petite fille de ses jeunes voisins qui « voulaient faire les *taure'are'a* ». Parmi plusieurs exemples je choisis les suivants parce qu'ils soulèvent d'autres questions, d'abord celui de Kaua Tevaria :

« Parmi les quatre enfants deux seulement sont mes *fa'a'ámu* les deux autres sont avec moi seulement pour l'école (distinction entre *fa'a'ámu* et les enfants que l'on garde ou, comme ici, dont on est correspondant). Ma fille aînée n'est pas *feti'i* (ni avec *Ego*, ni avec sa femme,) je l'ai prise à un an, elle avait déjà été adoptée par une femme qui l'avait prise à Papeete. Cette femme voyageait beaucoup et à deux reprises avait laissé l'enfant chez nous ici à Tiputa. Ma femme a alors demandé à garder la petite fille et sa mère *fa'a'ámu* a accepté. Le second est le fils de mon frère. Mon frère et sa femme ont habité chez moi un an et lorsque mon frère est parti je lui ai demandé de me laisser son fils. Le bébé avait à ce moment 7 mois ».

Dans ce cas la petite fille adoptée « passe » à un second adoptant sans consultation des parents biologiques. Cela se produit mais généralement les adoptants successifs sont de proches parents :

To'eto'e Tevaria. — « J'ai eu trois enfants avec ma première femme que j'avais gardés après notre séparation. L'aîné est toujours avec moi. La seconde a été demandée par Pari'i un frère de ma mère et j'ai accepté tout de suite, la troisième c'est Karo. Elle a été demandée par Maue. Maue était déjà avec Maire (son conjoint) et elle venait de quitter la maison de sa mère *fa'a'ámu* pour venir vivre chez son père. Karo avait 2 ans, tout le monde vivait alors ensemble et lorsque Maue et Maire sont allés s'installer dans la nouvelle maison, Potini a voulu garder Karo ».

Version de Maue :

« C'était au début, j'étais revenue chez mon père avec Maire et j'ai voulu prendre Karo la fille de To'eto'e. Nous vivions tous ensemble chez mon père en attendant que la nouvelle maison soit finie, ma mère s'occupait beaucoup de Karo. Lorsque la maison fut prête, mon père m'a dit : tu laisses Karo ici ».

L'attitude de Potini est commune surtout chez une personne de la génération des grands-parents. Elle s'apparente à celle du père d'Eritaia Tepava du village voisin d'Avatoru qui, au retour de son fils et de son épouse de Papeete où cette dernière était allée accoucher, ne consent pas à leur rendre leur fille Paulina qu'ils lui avaient confiée. Les explications de Kaua Tevaria relatives à sa fille adoptive ouvrent un autre problème. Il arrive que, délibérément, certaines personnes n'adoptent pas pour compte propre mais pour le compte de proches parents. La singularité tient à ce que ces « courtiers » n'avertissent de leurs intentions ni les parents biologiques de l'enfant, ni ceux auxquels ils le destinent. Cela sera repris car il s'agit d'un fait très significatif propre à éclairer certains aspects profonds de l'adoption. Je n'en indique

pour l'instant que le mécanisme avec l'exemple de Tengaki (femme de Nui Papata) dont la fille aînée a été adoptée par le frère de la mère de sa mère qui, sans l'avertir, a « donné » ensuite l'enfant au second mari de cette dernière.

#### 4. - LES ADOPTIONS CULTURELLEMENT PRESCRITES.

Elles interviennent entre très proches parents en ligne directe ou entre frères et sœurs et son dues à des raisons de force majeure : séparation d'un ménage, maladie, mort. On comprend que l'âge des enfants n'intervienne plus. Tous les jeunes membres du *'ôpû ho'e* en quête d'un toit peuvent être adoptés.

Lorsque les parents sont atteints de maladies réputées à tort ou à raison incurables comme la lèpre ou la tuberculose, on adopte les enfants car, comme le constate Maratino Tehei, « les parents sont obligés de donner ». Les adoptions à la suite des séparations ou des divorces sont également courantes. Généralement ce sont les parents du conjoint « originaire » du lieu où il réside qui s'efforcent de garder leurs enfants. Cela ne pose aucun problème lorsque l'étranger est l'homme ; s'il s'agit de résidence viri-locale, la femme « étrangère » veut quelquefois garder ses enfants. Il semble qu'il existe vaguement l'idée d'éviter d'élever ensemble des enfants de lits différents ou étrangers. Cela n'est pas certain mais c'était bien la raison de la conduite curieuse de deux personnes l'une veuve l'autre divorcée qui, au moment où elles se sont mises en ménage, ont « donné leurs propres enfants » pour adopter immédiatement le fils du frère de l'homme. Il faut également constater qu'alors qu'en cas de mort les adoptants sont les parents des conjoints, en cas de dissolution de l'union du vivant des époux, les adoptants sont plutôt les frères et sœurs du père ou de la mère de ces derniers.

En cas de mort de la mère il est d'usage que les enfants soient adoptés immédiatement « au retour des funérailles » ou, en tout cas, pris en charge par les parents de l'homme ou de la femme en attendant qu'ils conviennent entre eux d'une solution définitive. Le tableau des adoptions comprend 15 cas de ce genre mais l'un des meilleurs exemples reste celui des enfants de Hei et de Hina'aro Terenga qui a déjà été relaté et auquel je renvoie<sup>19</sup>. Le cas des enfants de Ta'ati Marere à la mort de sa femme Ema Teivao est comparable avec la différence que dans cet exemple les deux familles étant « originaires » de Tiputa, Matua Teivao père d'Ema pourtant déjà à la tête d'une très nombreuse maisonnée a tenu à adopter la dernière fille de sa fille décédée.

#### 5. - LES RESPONSABILITES DES GRANDS-PARENTS ET LE PROBLEME DE L'ADOPTION DES PETITS-ENFANTS.

Les adoptions « au retour des funérailles » sont la plupart du temps le fait des grands-parents. La croyance à l'existence d'un lien spécial entre générations alternées est profonde. Dans d'autres cultures cela se traduit parfois par des phénomènes de parenté à plaisanterie contrastant avec la rigueur des rapports entre générations adjacentes. Aux

---

19. P. 128-129.

Tuamotu cette idée d'identité est poussée à un point tel qu'il arrive que des vieillards après leur mort « essaient d'attirer à eux leurs petits enfants » non pas (comme on pourrait le croire), pour leur nuire mais au contraire pour pouvoir s'en occuper davantage. Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que, vivants, ils soient toujours de la même façon enclins à veiller de très près sur ces derniers, prompts à penser en toutes circonstances que leurs propres fils ou filles ne savent pas s'en occuper. Ce parti pris explique sans doute le nombre d'adoptions de premiers nés, de règle lorsque les *mo'otua* naissent en dehors d'une union stable :

« C'est ma fille qui m'a donné le bébé. On ne sait pas qui est le père. mais ce n'est pas un *popa'a* (caucasien) c'est un vrai *ma'ohi* (polynésien) ».

Mahuru Tetoka :

« Piritua (gendre) et ma fille ont voulu nous donner Heimanu parce qu'il était souvent malade. La maman et le papa étaient très jeunes et ne savaient pas s'en occuper convenablement ».

J'ai rapproché ces deux exemples car si les grands-parents prétendent que les *fa'a'ámu* leurs ont été donnés, les parents eux soutiennent l'inverse ce qui doit être la vérité. La sollicitude des grands-parents envers leurs *mo'otua* est toujours extrême et si ces derniers se trouvent être malades, les grands-parents exigent de les prendre chez eux. Cela, en 1965, a mis fin à une brouille très sérieuse entre un beau-père et son gendre. Ce dernier après une grave dispute avait quitté la maison de son beau-père et était allé s'installer avec sa femme d'abord chez son frère puis sur une terre appartenant à sa belle-mère où il avait construit une maison provisoire en palmes de cocotiers. Après quelques mois l'un des enfants du ménage tombant gravement malade, le grand-père alla chercher son *mo'otua* faisant réintégrer tout le monde dans l'enceinte résidentielle.

Un dernier exemple de cette responsabilité des personnes de la génération des grands-parents est assez remarquable, (il s'agissait d'ailleurs de la répétition d'un cas en tous points semblable survenu une dizaine d'années auparavant). En 1965, une femme d'une cinquantaine d'années, jouissant dans le village d'un grand prestige, est allée « chercher » une petite-nièce qui n'était pas traitée d'une manière convenable et satisfaisante par sa propre mère biologique (femme d'un neveu). La petite fille de 9 à 10 ans étant en fait chargée de tous les soins de la maisonnée. La mère dans cette affaire « ferma sa bouche parce qu'elle avait honte ».

On a vu l'importance numérique des adoptions de petits-enfants qui atteint 45 % du total, et également, en dépit de leurs convictions, les flottements des sanitos. Sans s'étendre sur ce problème, il semble que parmi les différentes formes d'adoptions, celle des petits-enfants et notamment des petits-enfants en ligne directe est particulière. En cas de mort de la mère, les grands-parents se doivent de prendre les enfants avec eux ; il y a là comme nous l'avons vu une quasi-obligation. Une autre différence notable entre l'adoption ordinaire et celle des petits-enfants est qu'alors que les parents adoptifs sont toujours appelés *metua tâne*, et *metua vahine*, (même s'ils sont très âgés et leurs *fa'a'ámu* très jeunes) les grands-parents adoptifs restent des grands-

parents : *metua ru'au*. Pour une fois au moins les liens adoptifs ne prennent pas l'avantage sur les liens biologiques. Ce statut « à part » de l'adoption des petits-enfants en explique sans doute la persistance dans les ménages de religion sanito, en dépit de l'opposition signalée et résolue de cette église à l'encontre du trait culturel polynésien, et rejoint certaines conclusions de M. Goodenough qui pense que le fait pour les grands-parents de prendre en charge leurs petits-enfants ne constitue pas à proprement parler une adoption. Je ne peux discuter plus avant de cette question qui sort des limites du sujet<sup>20</sup>.

## 6. - LES REJETS DE DEMANDE D'ADOPTION.

La tirade passionnelle du Don Quichotte déjà reproduite est nette à cet égard. Les nouveaux exemples sont classés par ordre d'intensité croissante :

Eliane Petis... « Il y a trois ans je voulais prendre le fils de mon frère (qui vit à Papeete), il n'a pas voulu donner, il a dit qu'il n'avait que deux enfants. Il y a six ans j'ai demandé à ma sœur, elle a dit que c'était difficile pour l'école, elle voulait que son fils aille à l'école à Papeete, cela fait qu'elle a refusé. *Généralement lorsqu'on demande les gens acceptent ; mais on n'est pas obligé d'accepter* ».

Eliane Petis a tout de même adopté le fils d'une sœur et la fille d'un frère, plus une petite fille étrangère. Elle estimait qu'il était plus facile de refuser entre très proches parents dans le 'ōpū ho'e, notamment entre frères et sœurs parce qu'entre « cousins... cela vexait davantage ». Potini de son côté qui avait déjà donné ses trois premiers enfants nés en 1936, 1938 et 1940 explique la raison pour laquelle il n'avait pas voulu se séparer de Ro'o né en 1942 en soulignant les dangers que comportait le refus :

« Je n'ai pas donné Ro'o, je ne voulais pas le donner. Il n'y avait pas d'enfants à nos côtés. C'est la sœur de Marcelle (sa femme) qui avait demandé. Elle avait demandé une fille mais c'était un garçon, elle voulait le prendre quand même (généralement, on l'a vu, on ne réserve pas les *tamari'i tāpa'o* sous condition résolutoire). *Souvent les gens à qui on a refusé sont fâchés* ».

Après Ro'o qu'il garde, Potini se sépare du suivant né en 1943, un petit garçon qu'il reprendra malade et qui mourra chez lui et enfin il « donne » Victorine sa dernière fille née en 1945 à la sœur de sa femme qui avait déjà demandée Ro'o. La fille de Potini, Maue, à qui ce dernier avait déjà « repris » Karo n'a pas plus de chance avec ses propres enfants biologiques et a dû se séparer de ses trois enfants nés en 1961, 1962 et 1964.

— Maire Kehu (son mari) : « L'ainé François a été adopté par Konea la mère *fa'a'āmu* de Maue ; il a été demandé après la naissance

---

20. W. H. Goodenough « Transactions in Parenthood » dans V. Carroll., *op. cit.*

et pris à 3 mois. Hina a été adoptée par mon beau-père Potini, elle est élevée avec Karo. Mauari'i a été demandée après la naissance et prise à 5 mois par Eremoana Tahito Tera'i et sa femme Tina. Eremoana est *feti'i* avec les Marere mais on ne sait pas comment, Maue ne voulait pas le donner car nous n'avons pas d'enfants avec nous mais j'ai voulu, *il faut donner parce que les feti'i demandent* ».

La réflexion de Maire doit être rapprochée des idées de Eliane Petis. Comme la suite de la conversation l'a confirmé, Maire pensait que c'était difficile (*mea fifi*) de refuser à des parents éloignés. Il semble, qu'au-delà d'un certain degré de parenté, l'adoption devienne une forme d'alliance changeant de caractère, affaire de politique plutôt que simple affaire familiale. Les refus répétés amènent invariablement la rupture et peuvent en dernier recours entraîner l'adoption d'étrangers. C'est le cas de Mariama Paitia qui a adopté Iapo Marere un fils de Potini dont elle a fait son légataire (Mariama étant décédée il est possible de donner l'intégralité de la relation) :

« Mariama avait demandé un fils à sa sœur (qui avait 7 ou 8 enfants). Celle-ci n'a absolument pas voulu donner un enfant à Mariama afin qu'elle l'adopte. Pour cette raison Mariama a été fâchée et a adopté un enfant en dehors de sa famille (*no reira ua riri tera vahine, ua fa'a'amu ona ho'e tamaiti 'i rapa'e 'i tona 'ôpû feti'i*) ».

Des commentateurs présents lors de la discussion faisaient valoir que Mariama avait auparavant demandé avec insistance à plusieurs reprises avant de se « fâcher » et de se résoudre à adopter à l'extérieur, « par dépit ».

## V. - LES PROTAGONISTES DE L'ADOPTION

L'adoption met directement en relation et à titre principal trois personnes : l'adoptant, l'un au moins des parents biologiques de l'adopté et l'adopté. Il s'agit par conséquent d'une relation « en triangle » qui peut être étudiée de trois points de vue : adoptant/adopté ; adopté/parents biologiques ; adoptant/parents biologiques de l'adopté. Généralement, la relation accentuée est celle du couple adoptant/adopté, les autres relations sont moins importantes, toutefois l'omission de la relation adopté/parents biologiques provient d'une illusion ethnocentriste. Dans la culture occidentale la négation est intentionnelle et les liens existants entre l'enfant adopté et ses parents biologiques seraient totalement ignorés si la crainte de l'inceste n'obligeait à s'en souvenir. En Polynésie, il en est tout autrement ; l'adoption n'a aucun caractère clandestin et aucune opprobre ne s'attache aux parents qui acceptent de se séparer de leurs enfants. Il s'ensuit que les enfants adoptifs connaissent très bien à la fois leurs parents adoptifs et leurs parents biologiques, et entretiennent des liens avec les deux. A Tiputa 37 enfants ont été « donnés » et adoptés dans le village et par le fait de l'idéologie du *'ôpû ho'e* et de la coïncidence fréquente entre proche parenté et résidence, un grand nombre se trouve résider dans la même enceinte résidentielle que leurs parents et germains biologiques. La troisième relation qui unit les parents adoptifs et biologiques est, de la même

manière, souvent méconnue. Il s'agit sans doute d'une erreur fondamentale car en matière de transfert d'enfants, la décision appartient à ces personnes qui pensent, décident et agissent en envisageant probablement les conséquences possibles de leur action. L'enfant lui-même n'est que l'objet du transfert, il peut d'autant moins intervenir que, fréquemment, *tamaiti tâpa'o* — il n'est pas né. En matière économique, cette relation est très importante car, encore tout récemment (une quinzaine d'années), l'enfant adopté héritait soit de ses parents adoptifs soit de ses parents biologiques mais rarement des deux et cela obligeait ces derniers à discuter parfois ouvertement de leurs intentions à l'égard de l'enfant en matière de succession. Les adoptions par les germains de leurs nièces et neveux respectifs ont pour effet de « fortifier le 'ôpû » et, en répartissant les enfants entre les ménages de chacun des germains, de prévenir deux ou trois générations plus tard les inégalités flagrantes dans la division du patrimoine. Je ne veux pas insister sur cet aspect dont aucun informateur n'est conscient. Un dernier point à signaler est la corrélation entre les personnes qui ont échangé des enfants et les groupements d'activité économique, ce qui pourrait faire l'objet d'une étude particulière. Il suffit ici d'insister sur la solidarité qui souvent unit les parents adoptifs et biologiques d'autant plus forte évidemment qu'ils résident dans le même village. Sans doute, sous cet aspect d'établissement de relations durables entre plusieurs personnes, l'institution la plus proche de l'adoption polynésienne est-elle le parrainage catholique notamment le *compadrazgo* tel qu'il existe en Amérique espagnole et au Brésil<sup>21</sup>.

A ces trois relations fondamentales vient s'ajouter une quatrième qui est celle qui unit les enfants adoptifs et biologiques d'une même personne.

Ces différentes relations doivent guider l'enquête sur le terrain. Il n'en est pas pour autant indispensable d'en faire une systématique exposition. Il est préférable d'étudier d'abord les aspects moins bien connus, c'est-à-dire la persistance des liens biologiques et les rapports entre frères et sœurs biologiques et adoptifs. Dans le prochain chapitre, les relations entre adoptants et adoptés seront vues sous l'angle économique de la transmission des terres aux adoptés.

## 1. - LA PERSISTANCE DES LIENS BIOLOGIQUES.

L'exemple de Potini reprenant chez lui son fils gravement malade est probant et montre que l'adoption ne rompt aucunement les liens qui attachent l'enfant « donné ailleurs » à sa famille d'origine. Les rapports peuvent être coupés si la distance géographique est telle qu'elle interdise tout contact. Cela se produit lorsque les parents adoptifs et biologiques résident dans des archipels distants, mais là encore, la coupure n'est pas forcément définitive et après un certain nombre d'années l'enfant devenu adolescent ou adulte peut revenir, étant toujours assuré qu'il sera bien reçu par ses parents ou par les frères et sœurs de ces derniers. L'évolution moderne, la pénétration des règles du droit

---

21. Je ne peux pas non plus insister sur ce point qui offrirait un très beau sujet de comparaison, voir par exemple : Sh. Deshon, 1963. Egalement C. Callier Bolsvert 1968, p. 99-100.

français en matière de reconnaissance et de succession, l'occidentalisation de la société polynésienne combinée avec la pression démographique qui commence à modifier le rapport hommes/terre, font que les parents adoptifs se substituent de moins en moins aux parents biologiques sans que, pour autant, cette transformation ne semble pour l'instant affecter l'adoption.

En matière de persistance des liens biologiques, l'adoption par les grands-parents est également « à part ». Apparemment, elle ne paraît pas modifier tellement les rapports de parenté et il n'est pas rare que tout le monde continue à résider dans une même maisonnée. Vu de l'extérieur « l'affectation » de l'enfant ne semble pas avoir une grande signification. Les membres de la maisonnée vivent et mangent ensemble, et la nuit dorment à quelques pas les uns des autres. Cependant les intéressés sentent la différence plus vivement que l'ethnographe. Comme je faisais remarquer à Ruben Tepehu que sa fille adoptive (la mère biologique) s'occupait beaucoup de son *mo'otua* adoptif, Ruben étonné de mon étonnement, répondit simplement que dans toute maisonnée il existe une division du travail et que c'est le rôle des femmes et adolescentes de s'occuper des enfants en bas âge. Comme on l'a déjà dit, les termes d'adresse ou de référence ne sont même pas modifiés et le grand-père (ou la grand-mère) adoptif restant un grand-père : *metua ru'au, pâpâ ru'au ou pâpâ û*, ne vient pas concurrencer le père (ou la mère) : *metua* qui le demeure. Contrairement aux autres cas d'adoption, il n'y a pas dualité père adoptif/père biologique et par là, comme cela se produit quelquefois, ce que l'on pourrait appeler dualité des familles d'orientation.

Il arrive fréquemment que, surtout pour des raisons de scolarité, l'enfant adopté vienne pour un temps — peut être quelques années — résider chez ses parents biologiques. Je connais plusieurs cas à Tiputa, notamment parmi les membres du 'âti Marere qui, réputé 'âti « demi » a une grande partie de ses ressortissants à Papeete, lesquels accueillent les enfants de leurs parents restés à Rangiroa. Cela tend à diminuer depuis la création à Tiputa d'un cours complémentaire mais, en revanche, attire dans le village les enfants du village voisin d'Avatoru et des atolls proches notamment de Tikehau. Pehia Maruhi par exemple a huit enfants dont quatre donnés en adoption. Parmi ces derniers un petit garçon : Hora, adopté par une parente de sa femme est « revenu » pour l'école.

« Hora a été demandé avant sa naissance par Tepiri à Mohi une femme d'Avatoru, il est avec nous pour l'école. Pendant les vacances lorsque sa maman *fa'a'amu* est à Avatoru, il retourne avec elle, quand elle repart au « secteur », il revient avec moi ».

Eliane Pétis de Tiputa a trois enfants adoptifs, le second un petit garçon né en 1956 demandé après la naissance et pris à 6 mois se trouve à Papeete.

« Il est parti pour l'école en ville, il est chez sa maman *fânu* (biologique) ; pendant les vacances il vient ici. C'est moi qu'il considère comme sa vraie mère, il appelle sa maman *fânu* : *Mâmâ* Karo, moi, il appelle seulement *mâmâ*, c'est moi sa vraie maman ».

Dans ces deux cas les parents biologiques jouent le rôle de correspondants de leurs propres enfants. Dans un autre ordre d'idée l'explication d'Eliane (donnée en français local) et la précision relative à

la « vraie » maman est intéressante. Ce type de relation qui consiste à recevoir les enfants des frères et sœurs ou petits-enfants est courant à l'intérieur des 'ōpū ho'e.

L'adoption crée des liens affectifs qui durent toute la vie ; un vieux ménage envisageait d'entreprendre un long voyage pour aller visiter la très vieille mère adoptive du mari. Cependant il arrive assez souvent, qu'adulte, l'adopté choisisse de « retourner » auprès de ses parents biologiques. Cela se produit notamment lorsque celui de ses parents adoptifs qui appartenait au même 'āti ou simplement à la même « famille » est mort, ou bien, lorsque le ménage des parents *fa'a'āmu* se défait pour une autre raison. Une comparaison des biographies d'une vingtaine de personnes, âgées d'une cinquantaine d'années, adoptées dans leur jeunesse, montre que si une moitié s'est fixée là où elle avait été adoptée, l'autre moitié est retournée au village d'origine. Quatre ou cinq vieillards regardés aujourd'hui, du moins par les jeunes générations, comme des gens « de » Rangiroa le sont en fait devenus. Après la mort de leurs parents *fa'a'āmu* ils sont restés sur les terres de ces derniers et, n'entretenant plus aucune relation avec leur île d'origine, en sont venus insensiblement à être considérés comme des *feia tumu*. En contraste quelques autres habitants de souche du village autrefois élevés par leurs parents adoptifs dans d'autres atolls des Tuamotu ou à Makatea ou encore à Tahiti ont choisi par la suite de « revenir » à Rangiroa. Parmi les jeunes gens, Matahi, le fils de Rouru Tapa, adopté à la mort de sa mère par la mère de celle-ci et élevé dans l'atoll de Raroia a ainsi, un jour, débarqué d'une goélette se faisant reconnaître sur le quai et disant qu'il « allait chez son père » lequel, remarié, vit à Tiputa. Dans des conditions exactement semblables, Tina'i adoptée par son grand-père maternel est également revenue vivre « à côté de son père ». Quelquefois, comme pour « X », le retour résulte d'une brouille ; « X », né à Tahiti adopté à un an, après la séparation de ses parents, par un « frère » de sa mère, ne s'est jamais entendu avec celui-ci et après une violente dispute est « retourné » chez lui, chez son père *fā-nau* lui aussi né à Tahiti mais originaire de Tiputa. Outre ces « retours au *fenua* » (« terre », ici dans le sens de terre d'origine, laquelle, comme il a été dit, n'est pas forcément la terre natale) qui entraînent un déplacement géographique important, les « retours » se font aussi à l'intérieur du village d'une maisonnée à l'autre ainsi que l'ont montré quelques exemples dont ceux de Potini et de deux de ses enfants Maue et aussi le fils aîné Gaspard.

Ces faits fréquents ne feront sans doute que se multiplier à l'avenir pour la seule raison — en anticipant légèrement sur ce qui suit — que les enfants adoptifs ne sont pas reconnus légalement suivant les dispositions du droit français et n'ont légalement aucun droit à la succession, à moins — ce qui se fait — que leurs parents adoptifs ne leur lèguent une partie de leurs biens. En l'absence de dispositions testamentaires, leur sort dépend du bon vouloir des autres héritiers. Les polynésiens des atolls ne reconnaissent pratiquement jamais les *fa'a'āmu* (je ne connais pas de cas de reconnaissance légale à Rangiroa) et des amis de Tiputa m'ont avoué n'y avoir jamais songé. De plus, en accord avec la coutume polynésienne, les droits d'usage et de jouissance reconnus aux adoptés ne sont que viagers et ne peuvent être transmis à leurs descendants directs à moins que ceux-ci ne

soient adoptés à leur tour. Il en résulte que les parents biologiques se sentent de plus en plus responsables de l'avenir de leurs enfants « adoptés ailleurs » et que ces derniers s'ils se trouvent évincés ou prévoient de l'être tendent à revenir vers eux chercher des moyens de vivre (*'imi te órara'a*). Nelson 'O'opa est conscient du problème :

« Il est revenu vivre avec moi, après ma séparation il avait été donné *fa'a'ámu* par sa mère, mais c'est moi qui l'ai reconnu et pas le père *fa'a'ámu*... Le bébé, la fille de ma femme actuelle, je l'ai donné, le frère de ma mère l'a demandé, aussi je l'ai donné mais il ne l'a pas reconnu, c'est ma fille légitime ».

L'insistance sur la notion juridique occidentale de légitimité opposée à la relation adoptive est caractéristique de l'évolution actuelle. Avant de continuer une remarque est nécessaire, la phrase de Nelson « ... mais c'est moi qui l'ai reconnu et pas le père *fa'a'ámu*... » peut surprendre. En fait, si les parents adoptifs ne reconnaissent pas les adoptés, il était autrefois assez courant, qu'à la naissance de l'enfant « réservé » ils le déclarent tout bonnement sous leur propre nom. En principe la déclaration et la reconnaissance simultanée étaient faites par le père mais il arrivait que ce soit la mère qui les fasse. Un informateur m'a rapporté un cas de ce genre survenu à Papeete et l'ahurissement du fonctionnaire français du Service de l'Etat Civil lorsqu'une femme en état de grossesse avancée prétendait déclarer la naissance de « son fils » survenue la veille. Sans procéder à un recensement précis des cas, j'en connais immédiatement trois, dont celui de Tiahani né Tautira en 1909, fils de Tehina Tetoea enregistré sous le nom patronymique de Teuira, qui est celui de son père adoptif (Reia Teuira). Cette pratique illégale mais en accord avec les conceptions polynésiennes<sup>22</sup> était moins néfaste que la pratique actuelle des legs qui elle, satisfait aux règles du droit français (prochain chapitre).

La transformation de l'adoption est amorcée. Une affaire qui a fait scandale est significative de l'affaiblissement des liens entre adoptant et adopté (il faut noter que l'adopté est un « étranger » pour l'adoptant).

X un jeune garçon de 16 ans a un grave accident avec une motocyclette qui ne lui appartient pas. B, le père adoptif, demande à A le père biologique de payer les frais de la motocyclette cassée. Cette prétention révolte les gens qui estiment que B avait « profité » du travail de X. Finalement le père *fánau* et le père *fa'a'ámu* se sont entendus pour payer chacun 50 % des frais.

Cet incident est révélateur de la transformation accélérée actuelle. A, a été vexé, pensant que si lui et B avaient été « parents » (en employant l'expression de *'ópû feti'i*) cela ne se serait jamais produit. Curieusement B, quant à lui, raisonnait d'une manière diamétralement opposée sur le même fondement, faisant remarquer que ce qu'il demandait c'était une « aide » (*tauturu*) telle qu'elle se pratique spontanément entre *'ópû feti'i*.

---

22. Chapitre deux : considérations relatives aux noms notamment p. 68-69.

## 2. - LE 'OPU HO'E FICTIF.

L'adoption est très semblable à un contrat qui n'a d'effets qu'entre les co-contractants. En d'autres termes ses effets ne s'étendent pas au-delà de ce que l'on pourrait appeler le premier degré ; seulement, ce premier degré peut être apprécié aussi bien en ligne directe que collatérale puisque les enfants élevés ensemble dans une même maisonnée sont réputés 'ôpû ho'e.

Le premier point à examiner est celui de la possibilité d'union entre enfants biologiques et adoptifs dans le cas où ces enfants ne sont pas eux-mêmes directement apparentés. Cette situation se rencontre chaque fois que des époux, par définition étrangers l'un à l'autre, adoptent chacun de leur côté à l'intérieur de leurs 'ôpû ho'e respectifs. A Tiputa trois informateurs ont prétendu que les enfants *fa'a'ámu non feti'i* « pouvaient se marier parce qu'ils n'avaient pas le même sang » (*tóto*). Temere Manamana pensait que l'union de *fa'a'ámu* était acceptable (*lit.* « pas mauvaise ») parce que les *fa'a'ámu* ne sont pas unis par du « vrai sang » (*aite 'ino, 'e 'ere te tóto mau*), entendant par là qu'ils pouvaient être considérés 'ôpû ho'e sans partager le sang autrement que par fiction. Il est exact que l'inceste et les degrés prohibés se définissent en terme de « sang » néanmoins cette théorie n'en est pas moins radicalement fautive. Isolée, elle émane de trois fervents sanitos et n'est qu'un aspect du conflit d'idéologie dont il a été question, l'idéologie religieuse l'emportant sur les conceptions locales. La théorie polynésienne déjà exposée<sup>23</sup>, à laquelle je renvoie, est parfaitement claire à cet égard et établit une véritable exogamie des maisonnées qui s'applique à toutes les personnes qui, apparentées ou pas, ont été élevées ensemble *depuis leur jeune âge*, (ce qui signifie qu'elle ne concerne pas les adolescents). A cet égard la théorie polynésienne de portée très générale, restrictive de par l'exigence implicite de simultanéité, ne concerne que les enfants appartenant à la même génération. Lorsque cette condition est acquise, il est exact que les liens sont aussi solides que s'il s'agissait de vrais germains et je ne connais aucun cas de tension à ce niveau. Les conflits de succession, lorsqu'ils se produisent, sont le fait d'enfants adoptifs de la même personne qui n'appartiennent pas à ce que j'ai appelé le même « cycle », *c'est-à-dire qui n'ont pas été élevés simultanément*. Dans de tels cas, ce sont généralement les adoptés du premier cycle de la génération des enfants qui contestent les droits d'adoptés de la génération des petits-enfants de l'adoptant, adoptés alors que celui-ci avait quarante ou cinquante ans et appartenant de ce fait au « deuxième cycle ». Si les adoptés des deux cycles ne sont pas apparentés par le sang, les liens entre eux sont à peu près inexistantes. Les conflits d'intérêts peuvent facilement éclater et l'union entre eux devrait être possible car il n'y a pas inceste. La sorte de parenté ou d'alliance établie par le fait d'être élevé ensemble ne peut pas se créer par l'intermédiaire des relations que deux parties entretiennent avec une même personne fut-elle un père adoptif.

---

23. C'est la règle « *ho'e vahi tama'ara'a, ho'e mereti ma'a, ho'e utuafare* » un (seul) endroit où l'on mange, une (seule) assiette, une (seule) maison.

## VI. - L'ADOPTION COMME FACTEUR ET GAGE DE CONTINUITÉ DES GROUPEMENTS RÉSIDENTIELS

Il est courant d'entendre dire que l'adoption « renforce » la parenté ; (le mot employé étant *fa'a/puai* construit avec le causatif *fa'a* et le mot *puai* qui signifie « fort »). Deux autres informateurs ont remarqué que l'adoption servait à « maintenir » la parenté, *ha'a/mau* (*ha'a* : autre forme du même causatif ; *mau* : tenir, maintenir, faire durer, retenir). Malheureusement, ni les uns ni les autres n'ont été capables de préciser ce qu'ils entendaient par là. De la même manière quelques personnes sentaient confusément que l'adoption avait quelque chose à voir avec les « absents » c'est-à-dire avec ceux des membres des groupements de descendance originaires de l'atoll qui pour diverses raisons se trouvaient résider « ailleurs » ; pourtant, s'empressaient-ils de le rappeler, ces absents restent des *feia tumu*, habitants « originaires » de Rangiroa puisqu'ils « peuvent toujours revenir ». Tout cela est essentiel mais vague ; à l'aide d'une nouvelle série d'exemples appuyés les uns sur les autres, je vais essayer de rendre ces idées plus explicites.

### 1. - LES ADOPTIONS ET LES « LIGNEES » RESIDENTIELLES.

Les exemples de Potini Marere et de *Mâmâ Teipo* font ressortir le processus selon lequel des séquences d'adoption se forment, qui se déterminant les unes les autres, doivent finir par constituer des chaînes significatives dont chaque élément rend compte de celui qui le suit. Ces exemples de séquences d'une certaine durée apparaissent dès que l'on examine ce que j'ai appelé les « lignées résidentielles » des *'âti* Marere et Hoara. Je m'en tiens aux exemples de ces deux *'âti* car dans leur aboutissement le jeu des adoptions produit pour chacun d'eux des résultats différents. Importants pour la composition du *'âti* Marere, négligeables dans le cas du *'âti* Hoara.

Pour le *'âti* Marere les adoptions produisent deux sortes de conséquences. Les unes survenant entre personnes descendantes les unes des autres par descendance directe biologique (Ro'o Tahiri, Potini puis Gaspard Marere ; Tauari'i, Maue Marere ; Marere Eremano, Tehina Tahito Tera'i, etc...) ont pour effet de recouper au travers des *'ôpû* généalogiques qui, du point de vue des droits fonciers, constituent des univers autonomes et de fondre et souder certaines branches, comme par exemple la branche issue de Mauari'i a Matori et la branche « Pou ». Les adoptions ont en outre eu pour résultat de favoriser le retour en force de membres de la branche Pou, laquelle, on l'a dit, avait perdu le droit de cité à la suite d'une trop longue absence (bien qu'évidemment ses membres aient toujours eu la possibilité d'établir généalogiquement leurs relations avec le *'âti*). Il n'est pas utile de reprendre ce point mais il faut remarquer que de nombreux membres de cette branche Pou ont été adoptés non pas sur le fondement de leur qualité de *feti'i* Marere, mais sur la considération qu'ils étaient de proches parents des conjoints de membres du *'âti* Marere. La meilleure illustration est celle de Tehina Tahito Tera'i qui, se rattachant par sa mère au *'âti* Marere, a été adopté par Marere Eremano membre de ce *'âti* parce

qu'il était le fils du frère de sa femme : Ti'ivahine Tahito Tera'i, exactement dans les mêmes conditions que son premier cousin Eremoana Tahito Tera'i, fils d'un autre frère de Ti'ivahine. Ce fait échappe aux informateurs mal renseignés qui pensent que Tehina Tahito Tera'i avait été adopté parce qu'appartenant au 'âti de son père adoptif.

On connaît les séquences d'adoption parmi les « étrangers » du 'âti Marere. Si Tehina Tahito Tera'i peut se réclamer désormais de son appartenance au 'âti Marere en dépit de l'opposition des membres de ce 'âti, son cousin et frère adoptif Eremoana Tahito Tera'i, (qui ne peut se prévaloir d'aucun lien cognatique avec les Marere), se considère néanmoins dans son for intérieur, surtout depuis le jour où il a pu adopter Mauari'i petite-fille de Potini, comme Marere, par adoption. Ces pratiques ont pour effet de diminuer les tensions résultant principalement des successions foncières notamment entre la branche « légitime » issue de Te'ura « où l'on est Marere par le sang » et celles issues de Mauari'i et de Ro'o qui groupent surtout (particulièrement la dernière) des « faux » Marere : Marere *ha'avare* (*lit.* menteurs). En effet, dans toutes les maisonnées réputées « faussement » Marere il se trouve des « vrais » Marere. Seule la famille biologique et adoptive de Temere Manamana qui réside et vit (*âmu* ; *lit.* mange) sur des terres Marere n'a aucun lien avec ce 'âti et dans ces conditions il n'est pas étonnant qu'elle concentre les rancœurs. Si l'on examine la séquence adoptive issue de Te Ufi, on s'aperçoit qu'elle suit une autre logique et que les adoptions se déterminent les unes les autres à l'intérieur du groupement formé par les descendants des deux sœurs Taru et Piri du 'âti Fareana de Makatea<sup>24</sup>.

En revanche l'exemple du 'âti Hoara<sup>25</sup> est différent dans la mesure où les liens adoptifs coïncident le plus souvent avec les liens biologiques de sorte que la présence dans un groupement résidentiel Hoara d'un membre de ce 'âti peut s'expliquer indifféremment par l'une ou l'autre des descendance.

Les adoptions de Taverio Moko (branche Tehau) ont longtemps « uni » les descendants de sa mère biologique Fanaua et ceux de sa tante maternelle et mère adoptive Temehau. Pour la branche Teanini, sous-branche Hei'ura, la maison de famille construite par Taupiri Toriki a été occupée par des enfants adoptifs ; d'abord Tepoanoano fille d'un premier lit de Hei'ura et ensuite par Tiho Harrys fils adoptif de Tepoanoano. Toutefois Ruita Raroata et sa fille Tumaihiva ont vécu également dans cette maison lorsqu'elles résidaient au village. Ce qui peut étonner c'est qu'à l'exception du cas de Fariua Matavai (fils d'un premier lit de Tangaroa adopté par Victorine, la deuxième femme de son père — branche Fakiterangi —) l'adoption ne change pas grand-chose aux résidences qui peuvent s'expliquer aussi bien par la descendance biologique que par la descendance adoptive (Temehau Vaite, Ioane, Tepoanoano, Perenate Tehei). A ce point (et seulement en matière de résidence) on peut se demander à quoi sert l'adoption. Un commencement de réponse a été donné par un ami qui, parlant de ses frères qui se donnaient du bon temps à Papeete, dit en substance qu'il était bon qu'il soit sur place pour adopter leurs enfants car sans cela

24. Fig. 4, p. 84

25. Fig. 32, p. 296.

qu'advierait-il du 'ôpû ? (dans le sens vague de famille). Cette réflexion permet d'aller plus loin que la simple constatation désormais évidente que la descendance adoptive au même titre que la descendance biologique assure (qu'elle coïncide ou non avec la seconde) la perpétuation de la fraction localisée des groupements de parenté. En effet elle montre que l'adoption peut être un moyen de maintenir sur place un nombre suffisant de proches parents, un noyau de résidents qui occupent les maisons « familiales » et prennent soin des propriétés, c'est-à-dire des terres, lesquelles, si le groupement venait à disparaître ou simplement à n'être pas représenté pendant une longue période, risqueraient de se trouver revendiquées à la faveur des liens cognatiques et dispersées entre d'autres groupements semblables. Effectivement les observations effectuées aussi bien à Tiputa qu'à Avatoru vérifient que *la plupart du temps ce sont les parents résidents qui retiennent l'initiative des adoptions* « prenant avec eux » des enfants de leurs enfants ou de leurs germains « partis ailleurs ». Il est symptomatique que très souvent, lorsqu'une personne originaire de l'atoll le quitte, elle éprouve le besoin de laisser un enfant derrière elle « pour consoler mes *feti'i* » disait une jeune femme (à noter l'emploi du mot général *feti'i* alors que l'enfant était confié à son père et à sa mère) ou bien — ce qui revient au même — que ceux qui restent éprouvent le besoin similaire d'adopter un jeune enfant du *feti'i* « qui s'en va ». Cela est général dans toutes les familles de Rangiroa et parmi plusieurs exemples également probants, il suffit de présenter celui des germains Tepehu et de Tiho Harrys dont j'ai souvent parlé.

## 2. - L'ADOPTION, LES RESIDENTS ET LES ABSENTS : L'EXEMPLE DES TEPEHU.

Les descendants de Taupiri Toriki et de Hei'ura sont actuellement représentés par les Tepehu et Tiho Harrys que ces derniers considèrent comme un frère aîné. En comptant Tiho Harrys, il apparaît que sur les neuf frères et sœurs, trois Tepehu seulement, résident au village. Les autres se trouvent à Tahiti : l'un, Maro, parce qu'il y a été adopté enfant et y est resté, deux définitivement pour raison de santé, trois par choix personnel. Les deux frères résidents et Tiho Harrys n'ont pas d'enfants et, si ce n'était l'adoption, la représentation locale des Tepehu risquerait de s'éteindre avec eux. L'adoption rétablit la situation et sur les 15 enfants issus du groupe de germains 6 sont adoptés par Ruben, Punua Tepehu et Tiho (un autre enfant de Tumaihiva Tepehu se trouve également à Rangiroa, dans le village d'Avatoru, adopté par le père de son conjoint). Ces chiffres ne traduisent pas la réalité sociologique car Maro Tepehu, adopté et fixé définitivement à Tahiti, est réputé « perdu » n'ayant plus de liens avec Tiputa, et la véritable proportion des adoptions, déduction faite des enfants de ce dernier, est beaucoup plus élevée : 6 sur 11. Maintenant si l'on considère seulement les quatre ménages des germains ayant eu des enfants, sur 11 enfants ils en ont laissé 7 derrière eux.

On se souvient de la réflexion de Ruben Tepehu au sujet de loane qui, bien que vivant chez lui, est le *fa'a'ámu* de Tiho Harrys « qu'il soit ici (chez Ruben) ou là-bas (chez Tiho Harrys) c'est la même chose »

et aussi cette jeune femme en pleurs, sur le point de s'embarquer sur la goélette, qui laisse un enfant « pour consoler ses *feti'i* ». Cela et de nombreux autres indices épars ouvrent un autre problème : jusqu'à quel point l'adoption est-elle effectivement liée aux individus, ménages ou maisonnées individuels ? Que faut-il penser des deux cas suivants :

Perenate Tehei, (chargée à Rangiroa des intérêts de ses frères et sœurs) :

« A cette époque je n'avais qu'une fille, mon ainée Vatina ; alors ma sœur ainée a demandé à mon frère Raihea qui avait déjà beaucoup d'enfants de m'envoyer un garçon, c'est ainsi que j'ai pris Teofiro qui avait à ce moment 7 mois. Quatre ans plus tard, Raihea a eu son huitième enfant à Takapoto (atoll lointain des Tuamotu du Nord-Est). Ma mère Tearo qui vivait à Papeete a fait le voyage et *sans me consulter* lui a demandé de me donner un deuxième garçon, le dernier né. Raihea a accepté et ma mère m'a rapporté Ernest qui avait alors cinq mois ».

Punua Tepehu :

(Cas rapporté par une autre personne). « Chez les Tepehu quelques-uns des frères (et sœurs) ont beaucoup d'enfants tandis que d'autres comme Ruben et Punua n'en ont pas. Ruben a toujours eu beaucoup d'enfants *fa'a'amu* mais Punua n'osait pas demander, alors *les frères et la sœur ont parlé entre eux*, et un jour Manate qui vivait à Tahiti est venu à Tiputa avec son premier fils un garçon, Benjamin, alors âgé de 9 mois. Il est allé directement chez Punua et lui a demandé de prendre l'enfant car Punua n'avait pas de fils ».

Tous les groupes de descendance de Rangiroa possédant des droits sur les terres de l'atoll offrent des cas semblables. Rattacher l'adoption à des individus est peut être prendre l'effet ou, plus exactement la conséquence, pour la cause. L'adoption semble plutôt liée au groupe des frères et sœurs c'est-à-dire au *'ôpû ho'e* restreint qui, comme on va le voir maintenant avec les terres, reste la clé de voûte de l'organisation familiale polynésienne.



## CHAPITRE DIX

# LA TENURE ET L'EXPLOITATION DES TERRES

Ainsi que M. Firth l'a signalé, les problèmes fonciers présentent une très grande importance pour la compréhension des faits polynésiens<sup>1</sup>. Ce point de vue a été largement confirmé par les travaux de M. Goodenough et par ceux qui ont suivi son article classique sur l'organisation sociale Malayo-Polynésienne<sup>2</sup>. Il n'est pas exagéré d'avancer que dans cette vaste aire culturelle la propriété foncière est, avec la descendance et la résidence, l'un des éléments déterminatifs de la parenté. Pour les Polynésiens de l'Ouest de Tuamotu qui considèrent que les terres comme les hommes sont affiliés aux 'âti et que « partager les terres c'est briser la parenté »<sup>3</sup> cela ne fait pas l'ombre d'un doute. M. Hooper écrit que les questions foncières 'ohipa tahiti sont la préoccupation par excellence des tahitiens<sup>4</sup>.

Tout au cours des chapitres l'importance des terres dans l'organisation familiale et sociale est sans cesse apparue en filigrane. Si l'on y réfléchit, toutes les attitudes à l'égard des étrangers, la défiance à l'égard de ces autres étrangers que restent, du fait de la règle d'exogamie, les conjoints des membres des groupements résidentiels, le réel refus de l'alliance matrimoniale que cette défiance entraîne, se ramènent en dernière analyse à une même crainte obsessionnelle de se voir dépouiller des terres. Les gens « ont peur pour les terres » est tout ce qu'a su expliquer la mère de Simako et, effectivement, cela suffisait. Cette peur permet de comprendre toutes les conduites jusqu'à la xénophobie latente que dénonce M. Doumenge<sup>5</sup>.

Par rapport aux chapitres précédents, l'étude de la tenure et de l'exploitation des terres apporte la même précision et le même recen-

---

1. Raymond Firth, 1961 (deuxième édition).

2. Ward H. Goodenough 1961a et art. cit., 1955. Il faut signaler également l'étude de H. E. Maude 1963.

3. La phrase stéréotypée déjà citée par M. Panoff, op. cit., 1964, p. 138, est « tāpupu 'i te fenua e tāpū i te ta'amura'ā fetū'i, ho'e ā huru » : partager la terre et trancher les liens de parenté, c'est la même chose ».

4. A. B. Hooper, op. cit., p. 44 : « Land is 'ohipa tahiti (the business of Tahitians) par excellence ».

5. Note 31 du chapitre huit, p. 307.

trement que le chapitre relatif à la résidence et à la mobilité polynésienne apportait aux premiers chapitres traitant des catégories et des groupements de parenté.

## I. - POSITION DE LA QUESTION

Abordant les problèmes de tenure foncière, M. Danielsson remarque qu'ils sont extrêmement complexes et qu'à Raroia, comme partout ailleurs aux Tuamotu, ils nécessiteraient une étude spéciale<sup>6</sup>.

La première démarche semble consister à faire une distinction entre la propriété et l'exploitation, c'est-à-dire entre la détermination juridique des droits et l'usage qui est fait de ces droits. Le deuxième point qui est la question distincte du passage de la propriété foncière à l'utilisation à des fins économiques de cette propriété, ne peut être utilement abordé qu'après la discussion des règles de la propriété et de la transmission des terres.

La distinction entre propriétaire et exploitant existe et outre les *tupuna fatu tomite*, aïeux de qui l'on dérive ses droits<sup>7</sup>, les paumotu de l'Ouest de l'archipel opposent deux sortes de propriétaires : les *fatu rave noa* (lit. « Les propriétaires qui prennent seulement ») qui ne sont que les exploitants, mais les exploitants qui possèdent par leur descendance biologique ou adoptive un droit d'accès à la terre qu'ils exploitent (précision qui sert à les distinguer des *rave 'ohipa*, terme traduit en français indifféremment par travailleur ou métayer) et les vrais propriétaires appelés *fatu tout court*. Les *fatu rave 'ohipa* sont beaucoup mieux connus que les propriétaires au sens juridique, car il s'agit ordinairement d'habitants du village que tout le monde voit aller au secteur, en revenir, ou rencontre encore dans le reste de l'atoll faisant le coprah.

Au contraire, la dénomination de *fatu* est toujours un peu théorique et vague, car il existe de multiples manières, non pas d'être propriétaire, mais plutôt d'exercer les prérogatives de la propriété lesquelles varient suivant le titre, la manière dont la propriété a été acquise, suivant les statuts individuels, le fait de mener un genre de vie *paumotu* ou « demi » et surtout l'âge et le degré généalogique occupé dans le *'ôpû* ou le *'âti* (le maximum de liberté d'action appartenant aux membres survivants du *'ôpû ho'e* le plus ancien, à condition que leur personnalité sache se préserver des atteintes de l'âge). Quelquefois même les *fatu* sont décédés, mais dans l'ignorance des dispositions ou arrangements pris par les héritiers, souvent eux-mêmes incertains, les gens de Rangiroa conservent souvent par fiction le nom de l'ancien propriétaire.

Souscrivant à une opinion de M. Hooper, je pense que les questions foncières, surtout comprises sous l'aspect des rapports des terres et de la parenté ou vice versa, ne peuvent pas être discutées en termes généraux et qu'il est nécessaire avant toute chose de voir les

---

6. B. Danielsson, *op. cit.*, p. 135.

7. Voir chapitre premier p. 45 et suivantes.

faits tels qu'ils se présentent<sup>8</sup>. Sur le plan de l'exposition de tels faits peuvent être présentés de deux manières différentes, chacune entraînant de gros inconvénients. Le dilemme est le suivant : soit décrire des situations globales et risquer d'être immédiatement submergé sous une masse de faits relevant de tous les domaines de l'existence, mêlant l'organisation familiale, l'économie, les migrations, etc... (ce qui, mettant en évidence le caractère « carrefour » des questions foncières, est un indice sûr de la place centrale que les problèmes fonciers occupent dans la sociologie polynésienne)<sup>9</sup> ; soit en choisissant un traitement théorique et analytique du genre de celui de M. Goodenough dans sa remarquable étude de Truk<sup>10</sup> de courir le risque de donner une image trop logique susceptible de trahir des faits essentiellement mouvants qui, peut-être du fait précisément d'une certaine imprévisibilité, occupent une place centrale dans l'existence des gens.

Il est possible d'atténuer ces inconvénients et de combiner les deux approches en procédant en deux phases :

— tout d'abord, présenter des ensembles de cas en évitant de les sélectionner par un a priori personnel. Le plus simple étant de choisir un groupe réel comme le 'āti et de suivre les dévolutions de terres intervenues depuis les ancêtres décédés jusqu'aux générations actuelles. Ou encore, de partir d'une portion géographique quelconque de l'atoll, d'identifier les propriétaires actuels et, procédant en sens inverse, de s'efforcer de remonter la chaîne des ayants droit successifs. Ceci permet, en retraçant avec précision l'historique d'un nombre suffisant de cas, de relever au passage tout ce qui paraît sociologiquement pertinent afin, par la suite, de dégager les conceptions qui, dans ce domaine, commandent les décisions et les choix (II) ;

— dans un deuxième temps, tous les points dégagés sont repris et vérifiés à l'aide d'autres exemples. Après avoir étudié les divisions des terres à l'intérieur des 'āti, 'ōpū, 'ōpū feti'i et 'ōpū ho'e (III), il est possible de décoder les règles de dévolution de la propriété foncière, examinant par la même occasion la très importante notion de *faufa'a feti'i* : « parent par le patrimoine » ; la transmission des terres aux adoptés et, enfin, ce que j'ai déjà appelé dans le chapitre sept la dynamique du système de transformation constitué par les 'ōpū, 'ōpū 'ōpū feti'i et 'ōpū ho'e (IV). Il ne restera en passant de la propriété à l'exploitation qu'à envisager les rapports des résidents et des non-résidents, ce qui clôt les thèmes abordés dans cet ouvrage (V).

## II. - DISCUSSION DE L'ATTRIBUTION DES TERRES D'OTEPIPI AUX MEMBRES DU 'ATI MARERE

Je me propose ici, à partir de l'exemple de l'attribution des terres Marere d'Otepipi aux membres de ce 'āti, de suivre le passage des propriétés depuis les *tupuna fatu tomite* jusqu'aux *fatu* actuels et d'en

---

8. A. B. Hooper, *op. cit.*, p. 45.

9. Ce thème a été développé dans l'Introduction, p. 21-22.

10. W. H. Goodenough, *op. cit.*, 1961a.

noter tout ce qui paraît sociologiquement pertinent. Dans la pratique, parmi tous les descendants directs d'une personne qui auraient vocation à hériter d'une terre, un nombre réduit seulement en a effectivement hérité. Cela s'explique par des arrangements intervenus aux différents niveaux généalogiques où des partages sont effectués d'un commun accord entre germains, ou cousins ou, quelquefois, d'autorité par de vieux parents soucieux d'éviter après leur mort des contestations qui auraient pour effet de détruire l'*affectio parentalis* : *arofa feti'i*.

Le choix d'Otepipi déjà présenté<sup>11</sup> se commande pour plusieurs raisons et, en particulier, par le fait qu'il s'agit avec, certaines portions de la façade Nord de l'une des plus vieilles cocoteraies de l'atoll. La configuration d'Otepipi, grande terre d'un seul tenant, est également intéressante, car le partage des terres est moins facile que dans une section de l'atoll composée de petits îlots : *motu* qui peuvent aisément être répartis par unités, regroupés et redistribués. Enfin, nulle part ailleurs, il aurait été impossible sur un espace restreint de disposer d'autant de cas.

J'aurais pu lever un cadastre d'Otepipi, l'opération est plus facile qu'ailleurs, les cocoteraies ne disparaissant pas sous la brousse épaisse. Après y avoir songé, je ne l'ai pas fait car cette opération n'aurait pas manqué de soulever des contestations et d'aviver des querelles latentes un peu apaisées par les correctifs qu'introduit l'exploitation des terres. Pour les besoins de la présente étude, la connaissance précise de la contenance des parcelles, de la nature du sol (si limitée en soit la pédologie), ou même l'âge et la densité des plantations commandant directement le rendement des cocoteraies, ne sont pas directement pertinents. En matière de conflits fonciers, la valeur sociale des terres dépasse leur valeur économique.

Les terres d'Otepipi proviennent des Ro'otama, membres du '*âti* Marere qui se rattachant également au très vieux '*âti* Manuiva dont la résidence, il y a trois ou quatre siècles, était précisément située dans une partie de cette île. Le diagramme de référence du '*âti* Marere indique les noms des *fatu tomite* pour les terres de Otepipi. Ces *fatu tomite* sont au nombre de dix répartis en 1880 sur plusieurs niveaux de générations encore que Arotaua était alors une enfant représentée par sa mère Te'ura. Les seuls représentants de la génération des germains, Ro'otama étaient Ma'i Ro'otama et son épouse Tereha'a, une femme de 'Ana'a que la plupart des membres actuels du '*âti* Marere ne savent plus identifier. Ma'i beaucoup plus jeune que Teata et Hauata Ro'otama était, sans doute, en 1880, le seul survivant. En 1880, il n'existait pas une nette division géographique correspondant aux trois branches issues de la souche Ro'otama, lesquelles à l'époque n'étaient encore qu'un même '*ôpû* ho'e étendu ayant participé, sous la direction des missionnaires, à la plantation des cocotiers sur l'ensemble des terres Marere. La présence parmi les *fatu tomite* de nombreux « étrangers » s'explique par les motifs exposés dans le premier chapitre.

Pour des raisons de commodité il est préférable de procéder terre par terre (les groupant lorsque cela s'avère possible sous le nom des *fatu tomite* qui se trouvaient les posséder), et, de suivre la totalité des

---

11. Chapitre huit, figure 34, p. 303.

transferts et arrangements depuis le *fatu tomite* jusqu'au titulaire actuel lequel peut être une personne décédée ce qui signifie alors que la propriété est dévolue à certains de ses descendants.

## 1. - LES TERRES « APPARTENANT » A TE POU NUI A FAU'URA.

Te Pou Nui, née à Tiputa en 1825, mariée à Makatea en 1844, est revenue après la mort de son mari à Avatoru où elle mourut en 1904. Elle était présente à Rangiroa lors des opérations du *tomite* afin de faire reconnaître ses droits sur les terres Farahinano, Otepuna et Teutunui. Te Pou Nui étant décédée sans postérité, à sa mort les descendants de ses germains (Fau'ura), c'est-à-dire de ses sœurs, représentés par Viriamu Pétis, Ro'o Tahiri et Ruita Toriki, procédèrent à un *operera'a feti'i*, *lit.* partage de *feti'i*, expression qui sous entend une idée de partage à l'amiable.

Cet exemple appelle plusieurs constatations :

— Sensiblement du même âge en dépit des décalages de génération, Viriamu, Ro'o et Ruita sont *toru tóto* : « trois sangs » par rapport à Hauata leur souche commune<sup>12</sup>.

— Agissant ès-qualité, ces personnes représentent chacune leur propre '*ôpû*. Ces '*ôpû* au nombre de trois correspondant aux branches de Tepuna, Hauata et Tumaihiva, forment autant de subdivisions de l'ensemble plus large comprenant tous les descendants *hûa'ai* des germains Ro'otama (Te Pou Nui et Temarama étant éliminées parce que sans descendance de même que leur frère Hiti dont la descendance s'éteint avec Tamaui). Tamaui a d'ailleurs été adopté par Temarama, ce qui explique, sans doute, la revendication commune de la terre Mariteie.

En ce faisant, par cet accord de *operera'a feti'i* du début du siècle, Viriamu Pétis, Ro'o Tahiri et Ruita Toriki consacrent implicitement la séparation définitive des patrimoines des germains Ro'otama : Teata, Hauata et Ma'i.

Ce dernier point est extrêmement important.

### LA TERRE FARAHINANO.

Toujours par accord entre Viriamu, Ro'o et Ruita, Farahinano a été divisée en trois parts (*tuha'a*) réparties entre :

- te *mo'otua a* (les petits-enfants de) Hiti'ura Toriki.
- Te Pou Nui a Tehei.
- Viriamu Pétis.

Il suffit ici d'examiner le seul cas des petits-enfants de Hiti'ura Toriki. Parmi eux seules Temehau Vaite et ses sœurs sont parties prenantes. Pour Temehau, ce résultat a été atteint en trois phases successives :

— D'abord dispositions générales décidées entre Viriamu, Ro'o et Ruita répartissant le patrimoine de Te Pou Nui entre les descendants de Tepuna, Hauata et Tumaihiva Fau'ura.

---

12. Cf. *comput du rang en lignes inégales*, p. 214.

— Ensuite décision de Ruita qui, opérant une répartition totale des biens, affecte la terre Farahinano à sa demi-sœur Hiti'ura.

— Ensuite, plus récemment, par une décision des enfants de Hiti'ura : les germains Raufaki.

— Première phase : rien à signaler.

— Deuxième phase : seule la descendance de Temehau, la première femme de Taupiri Toriki, est prise en considération. Ruita, agissant comme représentante des enfants de Taupiri, affecte la terre à Hiti'ura sa demi-sœur. Son demi-frère Rautini, frère germain de Hiti'ura, est écarté parce qu'adopté peu après sa naissance, il a toujours vécu à Papeete. Le fait que son fils Tauevae soit par la suite décédé sans descendance n'est ici aucunement pertinent (personne ne pouvant alors le prévoir).

— Troisième phase : accord à l'intérieur du 'ôpû ho'e entre les germains Raufaki dont les représentants masculins sans descendance biologique (Porio et Porino ont des enfants adoptifs), se désistent de leurs droits en faveur des filles de leur sœur Korotika.

Cet exemple appelle trois remarques :

Il confirme à l'intérieur d'un 'ôpû ho'e la notion d'un partage d'un commun accord entre frères et sœurs. Ce type de partage est l'un des plus importants sur le plan pratique, car il décide des modalités de l'exploitation des terres. Généralement ces accords de 'ôpû ho'e portant sur l'usage sont des *operera'a feti'i*, c'est-à-dire qu'ils se font à l'amiable sans aucun papier, le plus souvent de « vive voix » : *párau noa* (lit. seulement en paroles). Cependant, dans quelques cas, les partages sont faits de leur vivant par la volonté de l'un des parents qui décide, en fait d'une division définitive des terres, notamment des terres du village (plus loin).

— Le deuxième point à noter est le processus de consolidation des accords et des partages. Lorsqu'il est décidé, le *operera'a feti'i* est, en principe, non définitif, révisible et révocable, mais ordinairement par la suite les descendants ne remettent pas en question les termes du *operera'a feti'i* initial dont les dispositions à l'origine provisoire deviennent ainsi définitives.

— La décision des germains Raufaki laissant la terre Farahinano aux enfants de Korotika montre une préférence pour la descendance biologique à l'encontre de la descendance adoptive. L'un d'eux expliquait que Farahinano était une terre *tupuna*, « terre ancêtre (plutôt qu'ancestrale) » et qu'il préférerait laisser d'autres terres à son fils *fa'a-ámu*.

## LA TERRE OTEPUNA.

L'exemple est un peu complexe. Sans tenir compte des arrangements récents concernant l'exploitation, les opérations de partage de la propriété ont été faites en deux temps. D'abord, vers 1904-1905, a eu lieu un partage entre branches à l'intérieur de l'ensemble des descendants (*hûa'ai*) : *'i roto 'i te hûa'ai*, puis beaucoup plus récemment, dans les deux ou trois années qui ont suivi la deuxième guerre mondiale à un partage à l'intérieur de chacune de ses branches entre 'ôpû *feti'i*.

Si en matière de droits les 'ôpû ne correspondent pas à grand chose, par contre les membres du 'ôpû feti'i possèdent souvent de nombreux droits en commun.

L'emploi du mot *hûa'ai* est « décalé » d'une génération et cesse d'être appliqué aux germains Ro'otama, pour être appliqué aux enfants de Hauata Ro'otama : Tepuna, Hauata, Tumaihiva Fau'ura. Il est significatif que le mot soit utilisé par les arrière-petits-enfants (*hina*) des germains Fau'ura eux mêmes adultes et pourvus de descendance. Interrogés sur la préférence du terme *hûa'ai* à celui de 'ôpû souvent employés l'un pour l'autre, deux informateurs ont expliqué que 'ôpû s'applique beaucoup mieux à une ligne et que l'on peut déclamer la généalogie (*tuatâpâpara te 'ôpû*) du 'ôpû alors qu'on ne peut pas réciter celle d'un *hûa'ai* qui comprend « autant de 'ôpû qu'un balai contient de brins de *koitika* » (nervures des folioles des palmes de cocotier). De plus, dans le cas précis, il était préférable d'employer le *hûa'ai* à cause des nombreuses unions de Tepuna et Hauata qui ont chacune donné naissance à un 'ôpû.

Comme dans l'exemple précédent de la terre Farahinano, les accords amiables du début du siècle sont considérés comme définitifs. Ils jouent à l'intérieur des 'ôpû feti'i et non plus de l'entité *hûa'ai* si vaste qu'elle groupe des personnes qui ne sont plus parentes et qui peuvent même se marier.

Ces remarques permettent, branche par branche, d'aborder l'histoire des dévolutions successives de la terre Otepuna.

#### *Branche Tumaihiva.*

Les propriétaires actuels sont Porio Raufaki et Punua Tepehu. Les décisions qui expliquent la situation actuelle ont été prises par les demi-sœurs Hiti'ura et Ruita, nées des deux unions régulières de Taupiri Toriki.

— La première constatation est que les demi-sœurs, agissant à égalité pour l'ensemble des descendants de Taupiri Toriki, ont éliminé leur troisième demi-sœur aînée, Maurea Teuapiko et ses descendants, se fondant sur le fait qu'il s'agissait d'une union *fa'aturi*, terme introduit par les missionnaires et désignant péjorativement, les unions illégitimes. Cette décision prise par deux vieilles dames dévotes sur la base de considérations de morale chrétienne bien discutables dans le contexte polynésien, a eu pour conséquence juridique d'éliminer les descendants de Maurea. Si les enfants des dames Toriki critiquent le prétexte de la décision et l'emploi un peu ridicule du terme *fa'aturi*, ils en acceptent le bien fondé en faisant remarquer qu'il faut faire une distinction entre simples *feti'i* par le hasard de la descendance et famille constituée. Maurea est née de *taure'are'a*, jeunes gens un peu irresponsables et Taupiri alors très jeune n'a joué qu'un rôle de géniteur sans assumer de responsabilité sociologique. L'enfant appartenait à sa mère et a été élevée par elle chez les Teuapiko. Cette idée a déjà été émise à plusieurs reprises.

— Dans un deuxième temps Hiti'ura et Ruita ont fait de leur vivant un partage entre leurs propres enfants. Ces décisions orales (*pârau noa*) sont respectées sans discussion aussi longtemps qu'elles concernent des enfants biologiques (*fânau*). Pour cette terre de Otepuna,

Hiti'ura a désigné Porio parmi ses quatre enfants vivants et Ruita a choisi Punua parmi les neuf Tepehu.

— Une dernière constatation : Punua Tepehu travaillait autrefois avec Taniera Teuapiko et actuellement avec Moehau Ngatata de la même famille. Cela a pour effet de diminuer sensiblement la tension résultant de l'éviction des descendants de Amau Teuapiko. Il s'agit d'un tout autre problème qui est celui de la distinction entre la propriété formelle et l'exploitation. La seconde venant souvent corriger les inconvénients, inégalités ou iniquités de la première.

#### *Branche Tepuna.*

Les descendants du premier mariage de Tepuna sont éliminés. Parmi ceux issus de la deuxième union, seuls les descendants de Te'ura sont parties prenantes : d'une part les Marere enfants de Arotatau, d'autre part les Pétis. Parmi les Pétis seul Viriamu a hérité. Ses sœurs résidant hors de Rangiroa ont été écartées. Ces décisions un peu arbitraires ont été prises par les personnes se trouvant à Rangiroa, c'est-à-dire à l'époque essentiellement par Viriamu Pétis. Aujourd'hui Viriamu s'est retiré à Papeete, mais deux de ses enfants, Eliane et Edouard, s'occupent de ses terres à Tiputa.

#### *Branche Hauata.*

La seule personne ayant reçu une part sur Otepuna est Tepou Nui a Tehei, fille de Teura Tahiri elle-même née d'un premier lit et demi-sœur des Tehina qui ont de nombreux descendants à Tiputa. Tepou Nui, mariée à un frère du vieux Tihiva Autai de Tiputa, vit dans le village d'Avatoru.

#### **LA TERRE TEUTUNUI.**

La terre a été partagée en trois parties égales correspondant aux branches Tumaihiva, Tepuna et Hauata. Ensuite, par accords intérieurs à chacune de ces branches, les parts attribuées aux descendants de Tepuna et de Tumaihiva ont été à nouveau divisées en deux parties. En 1965, la situation est à nouveau modifiée et, il est intéressant de suivre les dévolutions de droits depuis l'origine conformément au tableau suivant :

1880	Début du siècle	1950	1965
Tepou a Nui	hûa'ai Tumaihiva	Tumaihiva Tepehu	Idem
		Porino Raufaki	idem
	hûa'ai Tepuna	Viriamu Pétis	Idem
		Tauitari'i Tera'i	Maue Potini
hûa'al Hauata	Ro'o Tahiri	Tahatera Taimana	

Comme pour Otepuna les dévolutions doivent être suivies branche par branche.

#### *Branche Hauata.*

Ro'o Tahiri est mort récemment et ses terres sont administrées par sa deuxième femme Tahatera Taimana.

#### *Branche Tumaihiva.*

S'agissant d'une grande terre, des droits ont été reconnus aux enfants de Temehau et à ceux de Hei'ura.

Pour Temehau, comme dans le cas de Farahinano et pour les mêmes raisons Rautini a été éliminé. Parmi les germains Raufaki, Hiti'ura a désigné Porino. Pour le deuxième lit, Ruita a donné la terre à sa fille Tumaihiva, la plus jeune de ses enfants chez qui elle vivait avant sa mort.

Actuellement Porino et Tumaihiva se trouvant tous deux à Papeete, les récoltes de coprah sont assurées par leurs frères restés à Tiputa respectivement par Porio Raufiki pour le premier et Ruben Tepehu pour la seconde. Il faut relever que Ruben travaille avec son gendre Huri Ngatata lequel, conjoint de sa nièce et fille adoptive, appartient à la famille Teuapiko. Comme dans le cas de son frère Punua Tepehu travaillant avec des Teuapiko, c'est là un moyen de diminuer la tension résultant de l'éviction de Maurea Teuapiko.

#### *Branche Tepuna.*

Comme dans les cas précédents, les descendants de la première union de Tepuna sont éliminés. Les droits sont reconnus au profit des 'ôpû de Mauari'i et de Te'ura. Pour Te'ura, Arotaua et ses descendants sont écartés au profit de Ti'ivahine. L'attribution des droits à Viriamu, analogue aux cas précédents, n'offre pas de difficulté et il est inutile d'y revenir. En revanche, il n'en va pas de même pour le 'ôpû de Mauari'i où les adoptions, unions successives, les étrangers qui se trouvent par hasard porter le même nom patronymique (ce qui laisse supposer l'existence d'autres liens adoptifs), engendrent une singulière confusion et chez certaines personnes le sentiment, obscur mais tenace, de s'être trouvées lésées d'une certaine manière encore qu'elles ne sachent pas au juste comment. C'est pour cette raison que des mots comme 'ôpû ou 'ôpû feti'i sont rarement utilisés par les descendants consanguins ou adoptifs de Mauari'i pour se désigner entre eux. Le contenu affectif et sociologique du terme étant mal assorti à la réalité des rapports ou pour être précis — ce qui revient au même — à leur absence. Alors que je parlais de 'ôpû feti'i, le vieux X, de mauvaise humeur comme à l'ordinaire, l'écarta d'un mouvement impérieux de la main « 'ôpû feti'i... ? hiaë (interjection de mépris)... pas d'affection (arofa), pas de 'ôpû, c'est ainsi ! (na reira) ».

## **2. - LES SUCCESSIONS DE TEMARAMA A FAU'URA ET D'AROTAU A MATIORI.**

Il n'y a pas beaucoup à dire sur les « héritages » de ces deux *fatu tomite*. La succession de Temarama qui, mariée avec Rua Tuakamaru de 'Ana'a est morte sans descendance, se compose des terres Nohinoë et Tetahora Iti. Une troisième terre : Mariteie est revendiquée

par un *tomite âmui* (*tomite* collectif) et enregistrée sous les noms de Temarama a Fau'ura, de Tamaui son fils adoptif et de Ma'ave et Hiro a Pou. L'héritage d'Arotaua, mère des germains Marere, ne se compose que d'une terre : Vaitohe. Vaitohe a été attribuée à Daniel Marere considéré comme l'ainé. Il n'est pas utile de s'étendre sur cette question, pour les Marere tout l'intérêt sociologique réside dans les arrangements relatifs à l'exploitation des terres entre les membres du 'ôpû ho'e et non pas dans les attributions formelles des droits.

#### LA TERRE NOHINOA.

Nohinoa a été partagée en trois parts avec accord entre Ruita Toriki. Ro'o Tahiri et Viriamu Pétis dans les mêmes conditions que les terres de Tepou Nui. Ro'o étant récemment décédé, sa veuve Tahatera Taimana s'occupe de la terre ; le coprah de Viriamu est « fait » par sa fille Eliane Pétis ; Ruita a transmis sa part à Ruben Tepehu l'un de ses fils.

#### LA TERRE TETAHORA ITI.

Partagée en trois parts, Tetahora Iti est distribuée entre les descendants des trois sœurs de Temarama. Les propriétaires actuels sont Viriamu Pétis, Te Pou Nui a Tehei du village d'Avatoru et Ruben Tepehu. La transmission s'est faite « par 'ôpû » en ligne directe.

#### LA TERRE MARITEIE.

La terre est divisée en deux parties égales. La première venant de Temarama est partagée entre Viriamu Pétis, Ruita Toriki et Tapeta Tahiri sœur de Ro'o Tahiri. La part venant de Ma'ave et de Hiro a Pou est attribuée à Hamani Tuaira femme de Patiare Teita.

	1940	1960
Temarama a Fau'ura	Viriamu Pétis	
Tamaui a Fau'ura	Ruita Toriki Tapeta Tahiri	Ruben Tepehu ?
Ma'ave et Hiro a Pou	Tâne Tevahinehuari'i	? Hamani Teuira

### 3. - LES TERRES DE TUMAIHIVA A FAU'URA ET L'HERITAGE DE KUNAE A TORIKI.

Il s'agit de deux terres : d'une part d'une fraction de A'ararite à l'extrémité Est d'Otepipi, d'autre part de Tetahora. Les deux cas illustrent les extravagances des *tomite*, dues à l'enregistrement de terres sous le nom de conjoints « étrangers » ayant participé à l'exploitation

ou sous celui de femme mariée des revendicantes<sup>14</sup>. C'est ainsi qu'une part de A'ararite est enregistrée sous le nom de Kunaea a Toriki qui n'est autre que Tumaihiva a Fau'ura, Kunaea étant son surnom : *iô'a pi'i* et Toriki le nom de son mari Punua a Toriki. Tetahora est enregistré sous le nom de Tumaihiva et sous celui de Punua Toriki. Si les descendants en ligne directe se souviennent plus ou moins et de moins en moins de ces détails, leurs « cousins » des branches collatérales les ignorent complètement.

### LA TERRE A'ARARITE.

La situation de A'ararite peut être qualifiée d'inextricable. Les *fatu rave noa* actuels appartiennent aux deux 'âti Marere et Fariua ce qui, pour beaucoup, fait douter du statut de la terre A'ararite de plus en plus considérée comme une terre à la fois Marere et Fariua. Ceci ne l'était pas autrefois ainsi qu'en témoigne un vieux chant *fa'atara* qui associe A'ararite à 'A'eho guerrier célèbre du 'âti Marere. Sans pénétrer dans un labyrinthe de détails, il suffit de donner un exemple de ce type de confusion naissant à la faveur d'un nom, encore aggravé par la similitude des noms des deux épouses successives de Punua Toriki : Kunaea ou Tumaihiva appartient au 'âti Marere tandis que Konea : Afa Konea a Tepehu dont on a longuement parlé est membre du 'âti Fariua.

Le transfert des droits au bénéficiaire de Tahatera Taimana s'explique sans doute par l'adoption de Miriama Toriki par Tumaihiva, mais Tahatera pense que la part de la terre A'ararite qu'elle détient constitue un *faufa'a* ; un héritage des Toriki du 'âti Fariua. Cet exemple est d'autant plus intéressant que Tahatera ayant été mariée avec Ro'o Tahiri du 'âti Marere, lequel possédait lui-même de nombreuses terres à Otepihi, la plupart des habitants du village pensaient que cette partie de A'ararite appartenait à Ro'o. Ces confusions de parts sont à l'origine de nombreux malentendus ou de conflits et le conjoint survivant est facilement accusé de vouloir s'approprier des terres appartenant au 'ôpû *feti'i* de son conjoint prédécédé. Également sur A'ararite, une part, celle de Hamani, est faussement réputée appartenir à son mari Patiare lui-même rattaché par adoption à ce même 'âti.

A'ararite appelle deux remarques :

— Sur le plan de la méthode il est impossible, même en connaissant les noms des *fatu tomite*, de découvrir déductivement, en s'aidant des liens généalogiques, le patrimoine de chacun des conjoints, lesquels peuvent se trouver de plus, par le jeu des relations d'adoption, pouvoir prétendre à un même patrimoine.

— Plus généralement ces exemples sont de nature à expliquer les incertitudes actuelles et les sentiments partagés que les gens professent à l'égard des terres. Les situations les plus étranges sont toujours possibles et les titres en principe les mieux établis — en dehors des dispositions testamentaires — n'emportent jamais totalement la conviction. Il en résulte un malaise et dans la pratique l'impossibilité de contester un droit.

## LA TERRE TETAHORA.

Les gens pensent que cette terre qui est actuellement la propriété de Ruben Tepehu, Porio Raufaki, Tauiri'i (décédé qui transmet par testament sa part à sa fille adoptive : Maue Marere) et de Mahuru Pofatu un homme de l'atoll de Tikehau, est un *faufa'a* (héritage) de Taupiri Toriki. Ceci est inexact et Tetahora est enregistrée sous les noms de Tumaihiva a Fau'ura mère de Toriki et de son époux Punua a Toriki.

Le passage des biens de Tumaihiva exclusivement à la branche Tepuna est difficile à comprendre. Il n'est pas impossible que cette transmission s'explique par des liens d'adoption, Tumaihiva ayant de son vivant adopté les filles de Tepuna.

Il est hors de doute que si toutes les adoptions étaient connues, le tableau général serait beaucoup plus clair, confirmant l'importance des groupements résidentiels quel que soit le statut biologique ou adoptif de ses membres et *montrant ainsi que l'élément pertinent de la structure sociale est la résidence plus que la descendance laquelle n'a pas toujours une grande valeur sociologique.*

## 4. - LA SUCCESSION DE MA'I RO'OTAMA : LES TERRES ET LA PARENTE ADOPTIVE.

Les terres de Ma'i Ro'otama enregistrées sous son nom et sous celui de Tereha'a Ino sont Tetahua et Teheopoto. Tereha'a inconnue de la plupart des habitants de Tiputa était originaire de 'Ana'a. Présentée comme l'épouse de Ma'i, il n'est pas impossible qu'elle fut en réalité non pas son épouse mais sa fille adoptive, ce qui pour notre propos ne change rien aux modalités de transmission des terres.

Pour la compréhension de cette situation, il y a lieu de se reporter au diagramme des « étrangers du 'âti Marere »<sup>14</sup> en se souvenant toutefois que Tâne frère de Te Ufi a eu une descendance biologique : un fils Teta'i Tariama dont la fille Tepuna Hirma vit à Avatoru. De la même façon Ro'o a Tera'itua son fils adoptif réadopté par la suite par son frère Te Ufi a eu de son premier mariage une fille : Reretue mère de Tuhiata Cabral, l'épouse de Pehia Maruhi maison 78.

Le cas de la terre Teheopoto n'est pas clair. Actuellement elle « appartient » à Temere Manamana qui, après l'avoir longtemps travaillée en qualité de métayer (personne ne sait pour le compte de qui), se la serait appropriée purement et simplement. Temere Manamana qui ne va plus au secteur y envoie son fils adoptif Temere Richmond. Le différend à propos de Teheopoto est attisé par le conflit latent relatif aux terres du village à l'intérieur du quartier Marere.

L'historique de la situation sur Tetahua et l'actuelle fragmentation du titre de Ma'i en quatre parts, attribuées à Mauri Mauna, Temere Manamana, Patiare Teita et Tepuna Hirma d'Avatoru sont très révélateurs des arrangements entre membres d'un même 'ôpû. Le présent exemple est à cet égard d'autant plus intéressant qu'il s'agit d'un 'ôpû constitué par des adoptions successives.

---

14. Figure 4, p. 84 et aussi le texte relatif aux adoptions de Te Ufi et de Tâne à Ro'otama, p. 83-86.

A la fin du siècle dernier jusqu'aux années 1910, les terres de Ma'i étaient travaillées par ses fils Te Ufi et Tâne, lesquels vivaient ensemble « comme aujourd'hui Tu et Tâne Mauri ». Puis Tâne parti à Makatea laissant les terres à son frère. Vingt ou trente ans plus tard, le fils biologique de Tâne, qui vivait toujours à Makatea : Teta'i Tariama, revint à Rangiroa et Te Ufi lui donna la moitié des terres de Ma'i réservant l'autre moitié à ses enfants adoptifs : Mauri Mauna et Ro'o a Teraitua. Temere Manamana n'avait pas de part car il était alors parti à Kaukura. Vers 1945, Teta'i Tariama étant reparti pour Papeete et Temere Manamana revenu dans l'intervalle, un nouvel arrangement fut décidé et Tetahua fut divisée entre les quatre « maisonnées » (*utua-fare*) : celles de Mauri, de Temere, de Ro'o a Tera'itua et enfin de Tepuna Hiramā, fille de Teta'i Tariama. Sans doute des arrangements successifs et provisoires, de manière à s'adapter aux changements de situation, ne sont-ils pas terminés et la part du vieux Mauri Manamana sans descendance devrait, selon les avis, aller à Maiari'i, venant en représentation de sa mère adoptive Rere, autre fille adoptive de Te Ufi. Par Rere, Maiari'i a hérité de la terre de Te Ufi au village où elle vit avec son mari He'enui. Si l'on ne se souvient pas de multiples détails, cette transmission est incompréhensible.

Il faut noter que les descendants biologiques de Tâne a Ro'otama et de la même façon les descendants directs de Ro'o a Tera'itua (en particulier sa petite-fille Tuhiata Cabral revenue au village) sont éliminés au profit de Patiare Teita qui « seul était resté à Tiputa » tandis que la fille biologique de Ro'o a Tera'itua suivait sa mère divorcée à Takaroa et que plus tard 'Ara'i Mauri le deuxième fils adoptif une fois marié choisissait de retourner chez ses parents biologiques à Avatoru. Cela explique que les propres fils de 'Ara'i : Tu et Tâne Mauri du village n'aient aucun droit. Hiro un autre fils de 'Ara'i adopté par Patiare n'héritera sans doute pas parce qu'il est parti à Papeete. Patiare pense que la terre dont il dispose ira à son deuxième fils adoptif un parent de sa femme, d'ailleurs précise-t-il, directement affilié au *'êti* Marere.

Outre l'identification entre *'ôpû* « biologique » et *'ôpû* adoptif, l'exemple de la terre Tetahua (logiquement Teheopoto devrait être traitée de la même manière) apporte de précieux enseignements concernant les divisions et arrangements successifs relatifs aux terres, et aussi les relations entre dévolution des terres et unions successives ou adoptions survenant à différentes époques de la vie des ménages.

En résumant l'historique des arrangements et divisions concernant cette terre on a successivement :

— Au début du siècle : exploitation conjointe des terres que les frères Te Ufi et Tâne tiennent de leur père Ma'i.

— Tâne parti à Makatea, Te Ufi et ses enfants adoptifs exploitent la totalité des terres de Ma'i.

— Vers 1920, le fils de Tâne revenant à Rangiroa, Te Ufi lui donne la moitié des terres réservant la seconde moitié à ses enfants adoptifs alors adultes.

— Le fils de Tâne repartant à Papeete. Te Ufi agissant toujours en sa qualité d'administrateur des biens de Ma'i, opère une nouvelle distribution prenant cette fois en considération le nombre de maisonnées issues de son *'ôpû ho'e* adoptif. Il fit ceci parce qu'il n'est pas question de « ligne » (*'ôpû*) à l'intérieur d'un *'ôpû ho'e*.

— Avec le temps et le passage des générations les arrangements précédents deviennent définitifs, s'effectuant désormais à l'intérieur des sphères respectives des descendants de Te Ufi d'une part et des descendants de Tâne d'autre part qui, désormais, constituent deux 'ôpû *feti'i* distincts. Cela signifie que les descendants par le sang de Tâne sont éliminés au profit des descendants adoptifs de Te Ufi. Leur part se réduit à l'équivalent du quart de la terre Tetauhua attribuée à Te-puna Hirama.

Ce résultat quelque peu paradoxal résulte de ce que les arrangements aux fins d'exploitation faits à l'intérieur d'un 'ôpû *ho'e* sont, après le passage de deux ou trois générations et la disparition du dernier survivant de la génération des germains initiateurs de ce 'ôpû *ho'e*, pris pour base d'un partage cette fois juridique et définitif. Il y a alors confusion manifeste de la distinction radicale entre propriété et exploitation des terres. Tout se passe comme si la continuité d'exploitation finissait par créer une sorte de prescription acquisitive.

La deuxième remarque est qu'en règle générale en cas de partages de terres faits par les vieux parents, les « plus jeunes » de leurs enfants biologiques ou adoptifs se trouvent avantagés.

Je ne pense pas, contrairement à la théorie locale, qu'il y ait là seulement une forme de rétribution ou de récompense des vieux parents à l'égard de ceux de leurs enfants qui vivent avec eux et qui — par la force des choses — s'occupent d'eux plus que leurs frères et sœurs, mais simplement une situation due au décalage des âges souvent considérable. Les aînés ont déjà « fait » leur vie et les moins armés sont précisément les plus jeunes. Dans tous les cas que j'ai pu observer il ressortait que les vieux parents, qui décident de la distribution de leurs terres, *pensent en termes d'exploitation et de revenus procurés par le coprah et non pas en termes de droits*. Il s'ensuit que les plus âgés de leurs enfants, qu'il s'agisse d'enfants de la même mère ou d'enfants issus d'un lit précédent, ou encore, (comme dans le cas de Patiare et de l'attitude à l'égard de son fils adoptif Hiro), d'enfants adoptifs *de la première période* ou du premier cycle d'adoption, sont désavantagés au bénéfice des enfants les plus jeunes ou des adoptés du deuxième « cycle » qui se trouvent ainsi hériter des coteraies les plus productives et de surcroît — surtout parce qu'ils y résident — de la maison familiale. Une fois ceux-ci pourvus, le reste des « richesses » est distribué entre les autres enfants en fonction de l'effectif de leurs familles respectives et *en raison inverse de leur réussite économique*.

En conséquence ceux qui se trouvent économiquement le moins à l'aise (sans en être responsables par leur paresse) sont avantagés. Les parts des absents « partis ailleurs » ainsi que celles des enfants « riches » (*hona*) par suite de leur travail, mariage, etc... sont réduites, mais tout de même ils doivent recevoir une part qui les « attache » à la terre d'origine ce qui renvoie à la notion de *feia tumu* et au-delà à l'ancienne idéologie du placenta.

## 5. - LE SCHEMA DES PARTAGES.

L'attribution des terres 'âti Marere d'Otepiipi aux membres de ce 'âti confirme que les affaires de terres ne sont pas simples et que les polynésiens risquent fort de n'en retirer qu'un sentiment d'impuissance

et d'exaspération. Pour notre propos, cet exemple développé fait déjà apparaître un premier schéma des partages qui opèrent à divers niveaux :

— Au niveau des groupes des descendants « *hūa'ai* » qui correspondent fréquemment aux différents groupes de descendants issus des *fatu tomite*.

— Entre '*ōpū* et '*ōpū feti'i*.

— Entre frères et sœurs membres d'un même '*ōpū ho'e*. Dans ce cas le partage peut résulter d'une volonté commune ou, dans un souci de prévenir les contestations futures, être décidé par le parent survivant titulaire des droits.

Le point notable est le passage des partages provisoires *operera'a feti'i* aux partages définitifs. Ce passage se produit le plus souvent en l'espace de trois générations, période qui correspond à la durée d'une vie humaine. La consolidation des partages provisoires antérieurs qui, sans que cela soit dit, sont considérés comme définitifs par le fait même qu'ils ne sont pas remis en question, est acquise dès que deux générations étant écoulées, les ayants droit en présence ont dépassé le stade de cousins du troisième sang (*toru tōto*). Cela est fondamental et va être repris.

L'exemple de l'héritage de Ma'i Ro'otama confirme l'importance de la parenté adoptive en matière de dévolution de terres. Ces idées vont permettre de progresser en présentant maintenant d'une manière systématique les règles de dévolution et de partage telles qu'elles correspondent aux différentes catégories de la parenté.

### III. - LES DIVISIONS DES TERRES ENTRE 'OPU, 'OPU FETI'I, 'OPU HO'E

Les terres correspondant aux '*āti*, les propriétés des membres d'un même '*āti* se trouvent localisées dans les sections de l'atoll occupées par ces '*āti* dans des temps très anciens. Comme nous venons de le voir, depuis l'époque des revendications, de nombreux arrangements sont intervenus entre les représentants des branches '*ōpū* des mêmes '*āti* et aussi à l'intérieur de ces branches entre représentants des '*ōpū feti'i* et '*ōpū ho'e*. Je veux maintenant étudier systématiquement ces partages entre les différents groupements résidentiels correspondant à ces catégories et groupements.

#### 1. - LES PARTAGES ENTRE 'OPU.

Les partages entre '*ōpū* appartenant à un même '*āti* peuvent être faits à l'amiable « d'un commun accord et sans chicane », ou bien, donnant lieu à des conflits très violents, venir « briser la parenté » en dressant les parents les uns contre les autres. Trop souvent, comme l'écrit M. Finney, « la terre de famille (*fenua feti'i*) signifie querelle (*pe'a-pe'a*) »<sup>15</sup>. A Tahiti où travaille l'auteur, ces querelles éclatent parfois

15. R. B. Finney, *art. cit.*, p. 318.

à l'intérieur des groupements qui, à Rangiroa, correspondent aux 'ôpû ho'e étendu et sont constants entre 'ôpû feti'i. Aux Tuamotu l'évolution n'a pas atteint ce point et les conflits surviennent à l'intérieur des 'âti entre les 'ôpû qui les composent.

Je veux donner deux exemples en commençant par un cas de conflit.

#### LES INIMITIÉS ET CONFLITS ENTRE 'OPU ET FETI'I 'ATI.

Certains 'âti sont considérés comme des 'âti marû, c'est-à-dire paisibles, d'autres au contraire, comme le 'âti Hoara surnommé le 'âti pe'ape'a : « 'âti à histoires », ont la réputation exactement inverse. J'ai déjà signalé l'hostilité qui régnait à l'intérieur de ce 'âti entre les branches Tehau et Teanini d'une part, et la branche Fakiterangi d'autre part, dont les membres longtemps absents sont de surcroît surtout formés d'éléments « demis » différents de leurs « cousins » restés davantage, du moins dans leur genre de vie, « polynésiens ». Je vais reprendre cet exemple après avoir reproduit un extrait de conversation :

« Autrefois il n'y avait pas de différends à cause des terres. Les gens vivaient dans l'atoll et se contentaient de leur part. Ensuite certaines familles, des 'ôpû entiers sont allés à Tahiti. C'étaient des 'ôpû are'are'a. Les difficultés ont commencé avec le retour des enfants et des petits-enfants de ces gens-là. Lorsqu'ils sont revenus, ils ont constaté qu'ils n'avaient pas de plantations ou que leur part n'était pas suffisamment en valeur. C'est là l'origine des querelles. Ils ont fait des histoires parce que leur part était petite, parce que notre part était grande. Ils ont porté l'affaire devant le tribunal afin de faire partager les terres et ainsi d'agrandir leur part ».

Cela rejoint les discussions relatives aux absences trop longues d'individus ou 'ôpû « originaires » d'une île donnée<sup>16</sup>. Un deuxième interlocuteur insiste également d'une manière plus passionnée sur le même thème :

« Ici que fait-on ? C'est simple, c'est de la jalousie. Des gens sont partis depuis vingt, peut-être trente ans. Un jour, leurs enfants ou leurs petits-enfants se disent : tiens mais j'ai des terres là-bas, il faudrait que j'aille voir ce qui se passe... Pendant tout le temps où ils étaient partis leur feti'i ont planté et ont agrandi les cocoteraies. Ceux qui reviennent ne voient pas cela, ils voient seulement qu'un tel est un feti'i et ils se disent : un tel est un feti'i, alors pourquoi a-t-il plus que moi ? Pourtant c'est le même feti'i qui descend du même tupuna. Alors que font-ils ? Ils vont embêter les autres pour avoir la moitié des terres ; il y a énormément de cas de ce genre.

A ce moment, les vieux sont morts, les témoins sont morts ou dispersés, on ne se souvient plus des arrangements et c'est là que commencent les vrais pe'ape'a ; tout le monde commence à fouiller dans les tomite, à chercher des preuves et finalement à porter l'affaire devant le tribunal afin de faire partager toutes les terres et agrandir sa part. Pendant ce temps, on ne travaille plus le coprah, la brousse pousse et tout en reste là jusqu'à ce que l'affaire soit réglée ; mais

---

16. P. 328-329 et suivantes.

cela peut facilement durer dix ans, vingt ans... C'est pour cela qu'on trouve tellement de bonnes terres en brousse, ce sont des terres *pe'a-pe'a* ».

Les pires conflits entre *feti'i 'âti* Hoara se sont produits à propos de trois terres : l'île de Para'i dans le secteur de Tokerau et les terres Ahuahu et Tetarai-Tepuarahi sises à Otepihi. Ils opposèrent l'une à l'autre les deux branches résidentes Tehau et Teanini. Ces conflits ont finalement abouti à un partage entre tous les descendants de Mahuike « l'ancêtre commune ». Profitant, alors que personne ne s'y attendait, de cette circonstance inespérée, les membres de la branche Fakiterangi s'empressèrent — la chance étant trop belle — de faire reconnaître leurs droits ce qui, par la même occasion, concentra sur eux la colère des membres des branches Tehau et Teanini soudain réconciliés devant autant d'audace insolente.

L'affaire remonte à 1958 avec une plainte de trois femmes de la branche Teanini contre une femme de la branche Tehau qu'elles accusaient de prélever les récoltes de coprah sur les terres Para'i et Ahuahu. A la suite de ce désaccord les représentants des branches Tehau et Teanini demandèrent qu'à l'exception de Para'i « la « vraie » terre Hoara » toutes les autres terres enregistrées sous le nom de Mahuike soient partagées à l'amiable, (*operera'a feti'i*) ; partages effectivement réalisés. Si cet arrangement allait clarifier la situation pour la plupart des terres dont celles d'Otepihi, il n'en était pas de même pour Para'i qui, toujours indivis, devait être exploité suivant un système de « tours » : chaque branche (et à l'intérieur des branches chaque famille) devant prélever à tour de rôle une récolte. Peu de temps après l'affaire rebondissait et, une seconde tentative d'accord à l'amiable avortée, aboutissait au tribunal de Papeete. A la suite de nouvelles péripéties les descendants de Mahuike, tenant une dernière réunion formelle, décidèrent finalement de partager également Para'i. Le partage avec pose des « pierres limites » (*'ofa'i 'oti'a*) marquant les délimitations définitives était fait sur place en présence de tous les membres du 'âti. Après le partage d'Otepihi, celui de Para'i était achevé et « ce fut une triste journée car elle marquait les scissions définitives à l'intérieur du 'âti Hoara ».

Il faut signaler que ces conflits se sont produits entre les *hina*, c'est-à-dire les arrière-petits-enfants des trois enfants Tehau, Teanini et Fakiterangi de Mahuike. Dans tous les cas étudiés c'est à ce niveau que se produisent les conflits les plus graves mais les tensions peuvent être déjà manifestes dès le niveau des *mo'otua* : petits-enfants.

#### LE PARTAGE « D'UNE VOLONTÉ COMMUNE ET SANS CHICANE ».

L'attribution des terres d'Otepihi aux membres du 'âti Marere offre un cas de partage à l'amiable « entre parents », mais sans nul doute le meilleur exemple propre à éclairer les règles de la transmission de la propriété foncière est celui des partages constatés par des écrits réalisés par les descendants de Puta'a, nominalement membres du 'âti Fariua, mais, en fait, plus directement affiliés au 'âti Tetua d'Avatoru<sup>17</sup>.

17. Ces personnes se rattachant toutes au même groupe des frères et sœurs Fa'arere, il est utile de se rapporter au diagramme de référence du 'âti Fariua (les descendants de Puta'a).

Les partages intervenus à la demande des enfants de Tepoe a Matohi ont affecté toute une série de terres situées en grande partie dans le Sud-Ouest de Rangiroa sur l'emplacement de l'ancienne résidence du 'âti Taihia, dont sont originaires certains des ancêtres du 'âti Tetua (le 'âti Taihia lui-même n'est que l'une des branches née des intermariages entre membres des 'âti Marere et Mota'i).

Bien que Teanau et Tevahiataua soient décédés sans postérité, les descendants des Fa'arere sont néanmoins très nombreux et le partage se justifiait dès lors par le nombre d'ayants droit. Les terres des *fatu tomite* (dont deux, Tahania a Autai et Teahi Maeva a Teahi sont des conjoints « étrangers ») ont été réparties de la façon suivante :

Fatu tomite	Terres
Tahuri a Tapuni	Tefa'ao ; Nu'unamu ; Tiarao
Teanau a Fa'arere et Teahi Maeva a Teahi	Faremaire (sur Maherehona'e) Vaihoa
Tahuri a Tapuni, Teanau a Fa'arere, Tepoe a Matohi, Teahi Maeva a Teahi, Tevahiataua a Fa'arere, Tahania a Autai	Teha'are (à l'Ouest de Fenuarua)

Les différentes terres ne sont pas enregistrées (*tomite hia*) de la même manière. Seul le *tomite* des terres Tefa'ao, Nu'unamu et Tiarao est inscrit sous un seul nom. Les deux autres, en particulier le dernier de la grande terre Teha'are, sont des *tomite âmui*, ce qui peut se traduire par *tomite* « collectif ». Les modalités de division diffèrent également pour chacune des terres, mais après la délimitation des parts, l'attribution s'est toujours faite par tirage au sort : *harura'a titeti* (lit. prise de « ticket ») et un représentant de chacune des branches a apposé sa signature sur le document constatant le partage et l'attribution.

Les héritages *faufa'a* de chacun des *fatu tomite* doivent être examinés successivement.

#### Les terres de Tahuri a Tapuni.

Il existe un écrit identique pour chacune des trois terres, ces écrits ne sont pas datés du même jour car les discussions au sujet de leur répartition ont demandé un certain temps ; c'est ainsi que la convention relative à Nu'unamu est datée du 15 février 1948, celle de Tefa'ao du 16 et la dernière de Tiarao du 23.

Il suffit de reproduire le texte relatif à Tiarao. Le texte français est donné en regard du texte tahitien :

Ra'iroa 23 Fepuare 1948.  
Pârau fa'ata'ara'a<sup>15</sup> no te opere-  
ra'a fenua Avatoru.  
Te fenua o Tiarao tei tomite hia  
e te vahine Tahuri a Tapuni.

Rangiroa, le 23 Février 1948.  
« Parole » du partage des terres  
d'Avatoru.  
La terre de Tiarao qui a été en-  
registrée sous le nom de la femme  
Tahuri a Tapuni.

18. A ne pas confondre avec *fa'atara*.

Ua rave te operera'a i ni'a i te tino o taua fenua ra Tiarao o teie au i na fatu tei mono atu ia Tahuri a Tapuni mai teie fa'ahiti hia to ratou mau i'oâ i raro nei :

Fariu  
Tâneterau  
Tearevahine  
Tehuihui

Ua rave hia te operera'a i ni'a i te fa'ata'ara'a i na tufa'a e maha na roto i te harura'a titeti, e teie te vahi i oti i raro nei :

numera hoê : Fariu, Est  
numera piti : Tearevahine  
numera toru : Tâneterau  
numera maha : Tehuihui

No reira te fari'i nei matou i tei operera'a mai te mana'o ho'ê. E ua papa'i i to matou mau i'oâ i raro nei mai te ha'ape'ape'a ore :

Matauirā a Turoa  
Tâneterau a Tefau  
Teuira a Autai  
Teiri Tevahinetuihau a Haoa.

On a entrepris le partage sur *place* (*lit.* sur le corps de la terre) sur la terre de Tiarao en présence des représentants (*lit.* remplaçants) de Tahuri a Tapuni dont les noms suivent :

Fariu  
Tâneterau  
Tearevahine  
Tehuihui

On a entrepris le partage de « séparation » des quatre parts en procédant à un tirage de loterie et voici les attributions qui en sont résultées :

numéro un : Fariu, Est  
numéro deux : Tearevahine  
numéro trois : Tâneterau  
numéro quatre : Tehuihui

Ainsi nous acceptons ce partage d'un commun accord (*lit.* avec une volonté identique ou unique). Et nous écrivons nos noms au-dessous, sans chicane :

Matauirā a Turoa  
Tâneterau a Tefau  
Teuira a Autai  
Teiri Tevahinetuihau a Haoa.

enregistré le 22 octobre 1948  
à Avatoru.

#### *Les terres de Teanau a Fa'arere et de Teahi Maeva a Teahi.*

Il s'agit de deux terres ; l'une est l'îlot de Vaihoa dans le Sud-Ouest ; l'autre Faremaire est sise sur Maherehonae. Il n'est pas utile de reproduire les textes qui, établis et signés par les mêmes personnes, sont analogues à celui qui vient d'être présenté. En revanche le suivant, un « *tomite* collectif » (*âmui*) est très intéressant.

#### *Le tomite âmui de Teha'are.*

Comme le précédent le *tomite âmui* de Teha'are fait apparaître des noms d'étrangers, conjoints légalement mariés des titulaires des droits, ces étrangers participant à la plantation des cocotiers ont par leur travail transformé des terres sans valeur du point de vue économique en exploitations productives. Le texte de l'arrangement se réfère sans aucun ordre aux différentes phases du partage qui s'est fait en plusieurs temps :

Ra'iroa 15 no Fepuare 1948.  
Párau fa'ata'ara'a no te opere-  
ra'a fenua Avatoru.

Rangiroa le 15 Février 1948.  
« Parole » du partage des terres  
d'Avatoru.

a) Te mau fenua ra o Teha'are, tomite âmui Tahuri a Tapuni, Teanau a Fa'arere, Tepoe a Matohi, Teahi Maeva a Teahi, Tevahiatua a Fa'arere, Tahania a Autai.

b) Ua ravehia te operera'a no te fa'ata'ara'a feti'i na roto i te taura'a a te ho'ê hua'ai no roto mai i te vahine ra o Fariu a Fa'arere o tei fa'ahitihia to ratou mau i'ôa i raro nei :

Tehina a Tetoea, Tehau a Tetoea, Tevava a Tetoea, Vehenga a Tetoea, Tuihata a Turoa.

c) No reira ua fa'ata'a te âmui-ra'a feti'i *mai te mana'o taho'ê* i ni'a i te fa'ata'ara'a i na tuha'a e toru oia ho'i no na fatu tei roa'a te hua'ai i to ratou tiara'a fatu tomite mai te au i te mau i'ôa i fa'ahitihia i raro nei :

Teahi Maeva a Teahi, Marohi a Matohi, Tahania a Autai.

d) No reira ua operehia i ni'a i na tuha'a i ni'a *i te tino fenua* ma te fa'ata'a i ni'a no te mau fatu tomite i fa'ahitihia i raro nei.

Tahuri a Tapuni, Teanau a Fa'arere, Tevahiatua a Fa'arere.

e) Ua ravehia te operera'a i ni'a i te harura'a i te titetihia i ni'a i te *mana'o taho'e* e te *pe'ape'a ore* i te fa'ata'ara'a i fa'ahitihia nei oia ho'i te tuha'a i te pae i te miti tua, e tuha'a ia nana *fatu tei fânau* i te *hûa'ai* oia ho'i :

Maeva a Teahi, Tepoe a Matohi, Tahania a Autai.

f) Ua ravehia te operera'a i roto na tuha'a i toru nei na roto i te hurara'a titeti ua riro te titeti. Operera'a titeti.

- N° 1 Tahania i Est
- 2 Tepoe i ropu
- 3 Teahi Maeva i Ouest

g) Ua ravehia te operera'a *i ni'a* i te *i'ôa* i te mau fatu tei *pohe* na nia i te harura'a titeti i na tuha'a e maha :

- N° 1 Fariu i Est
- 2 Tearevahine i ropu

a) Les terres de Teha'are qui ont été revendiquées conjointement par Tahuri a Tapuni, Teanau a Fa'arere, Tepoe a Matohi, Teahi Maeva a Teahi, Tevahiatua a Fa'arere, Tahania a Autai.

b) On a entrepris le *partage de « séparation »* (entre) *feti'i* à la demande du groupe de descendants issu de Fariu a Fa'arere dont les noms suivent :

Tehina a Tetoea, Tehau a Tetoea, Tevava a Tetoea, Vehenga a Tetoea, Tuihata a Turoa.

c) C'est pour cela que l'on a divisé le *âmuira'a feti'i d'un commun accord* en trois parts afin de séparer les parts de ceux des *fatu tomite qui ont eu des descendants* pour recueillir leurs droits. Ces (*fatu tomite*) sont :

Teahi Maeva a Teahi, Marohi a Matohi, Tahania a Autai.

d) Lors des partages effectués sur *place* la partie située à l'Est est revenue aux (descendants des) *fatu tomite*.

Tahuri a Tapuni, Teanau a Fa'arere, Tevahiatua a Fa'arere.

e) *D'un commun accord et sans chicane* on a effectué par tirage au sort le partage des terres situées au Sud (du côté du large) réservées à ceux des *fatu (tomite) qui ont laissé une descendance*, c'est-à-dire :

Maeva a Teahi, Tepoe a Matohi, Tahania a Autai.

f) Le partage a été effectué en trois parties au moyen du tirage au sort. Le lot n° 1 a été acquis à la suite de ce tirage au sort :

- N° 1 Tahania à l'Est
- 2 Tepoe au milieu
- 3 Teahi Maeva à l'Ouest.

g) On a entrepris le partage en quatre parties *au nom de ceux qui sont morts* et le tirage au sort de ces parties :

- N° 1 Farlu à l'Est
- 2 Tearevahine au milieu

3. Tehuihui i Oueſt

4. Tâneterau i Nord

h) No reira te fari'i nei matou i teie operera'a ma te mana'o ho'e e ua papa'i to matou mau i'ôa i raro nei ma te ha'ape'a ore :

Mataiura a Turoa dite Tuihata

Tâneterau a Tefau

Teuira a Autai

Te'iri Tevahinetuihau a Haoa

3. Tehuihui à l'Oueſt

4. Tâneterau au Nord.

h) C'est pourquoi nous acceptons ce partage d'un commun accord et sans querelle et apposons nos noms ci-dessous :

Mataiura a Turoa dite Tuihata

Tâneterau a Tefau

Teuira a Autai

Te'iri Tevahinetuihau a Haoa.

Vu le 22 octobre 1948.

Le Chef de l'île.

Les dispositions du texte sont confuses du fait de la maladresse de la rédaction, des redondances et des indications de direction aussi vague que l'Est (en Tahitien 'i ni'a : dans la direction du lever du soleil, par opposition à 'i raro : dans la direction du coucher du soleil, qui s'emploient pour indiquer le sens dans lequel on se déplace au travers de l'atoll) ; l'indication 'i te pae 'i te miti tua, du côté du large (par opposition au lagon) est plus nette.

Les seuls alinéas qui doivent être pris en considération sont les alinéas « d » et « e » suivis respectivement des alinéas « g » et « f » qui indiquent le résultat du partage et la localisation des parcelles telle qu'elle résulte du tirage au sort. La principale confusion provient de l'alinéas « c » qui, venant avant la lettre, fait double emploi avec le « e » beaucoup plus précis. La substitution du nom Matohi a Matohi à celui de sa fille Tepoe a Matohi qui est la réelle *fatu tomite* n'a pas de conséquence sur la transmission des droits.

Dans la pratique cette opération qui s'est voulue un témoignage modèle de l'entente et de l'affection qui permet aux *feti'i* « avec une volonté commune » et « sans chicane » de résoudre les questions de successions foncières, a nettement distingué les *fatu tomite* qui ont « obtenu » (*roa'a*), « engendré ou mis au monde (*fânau*) des descendants », de ceux morts sans descendance. La part des premiers devant tout simplement être transmise à leurs descendants tandis que celle des seconds devant être réunifiée pour être partagée en autant de portions qu'il existe de lignes issues de ce 'ôpû ho'e restreint, c'est-à-dire de leurs frères et sœurs. Le partage a procédé en trois temps. Dans un premier temps, la terre étant *âmui* : indivise, les *faufa'a feti'i* ayants droit ont délimité fictivement les parts des *fatu tomite* morts sans descendance. La mention avec eux du nom de leur mère Tahuri a Tapuni « seule propriétaire » dans le passé de Teha'are est considérée comme *pa'ari* (sage, avisée) et géniale (*maramarama*), car, intentionnelle, (*'opu'ahia*) elle indique que tous les descendants de Tahuri ont des droits sur cette part. Cette délimitation de la part des *fatu tomite* morts sans postérité détermine par la même occasion la part complémentaire des *fatu tomite* pourvus de postérité. Ceci fait, deux tirages au sort, ont décidé de la répartition des terres de Tepoe a Matohi, Teahi Maeva et Tahania a Autai entre leurs descendants directs et un deuxième tirage au sort a semblablement décidé de la répartition des terres des *fatu tomite* décédés sans descendance entre tous les descendants de Tahuri a Tapuni, c'est-à-dire entre les branches issues de Tearevahine, Tâne-

terau, Fariu et Tehuihui. Le tirage au sort ne désigne que les branches c'est aux membres de chacune d'elle de décider ultérieurement, soit d'un nouveau partage intérieur, soit des modalités d'exploitation.

## 2. - LES PARTAGES ENTRE 'OPU FETI'I A L'INTERIEUR DES BRANCHES 'OPU.

Les exemples précédents d'Otepipi et celui de la terre Teha'are, illustrent les partages définitifs qui interviennent entre les différents 'ôpû — lignées — issus d'un ancêtre titulaire des droits qui vivait il y a cinq ou six générations. Les dispositions de partage sont généralement prises entre cousins de « troisième sang » déjà eux-mêmes adultes d'âge mûr qui agissent « pour le compte de leurs enfants et petits-enfants ». Comme pour la terre Para'i, ces partages sont définitifs, consacrés par la mise en place de bornes 'oti'a 'ofa'i qui divisent la terre initiale en parcelles. A l'intérieur de ces parcelles ainsi délimitées les arrangements sont libres et laissés à la discrétion des membres des différents 'ôpû feti'i, ayants droit du même ancêtre auxquels a été reconnue la propriété de la parcelle. Nelson 'O'opa qui appartient à la branche Fakiterangi du 'âti Hoara explique comment la fraction de la terre Para'i du 'âti Hoara attribuée à la branche Fakiterangi, a fait l'objet d'ententes et d'attributions temporaires aux membres du 'ôpû feti'i descendant de Hoara, c'est-à-dire des 'ôpû ho'e des enfants de ce dernier. Les explications données en français avec mélange de nombreux mots tahitiens sont reproduites intégralement sans omettre les remarquables considérations sociologiques relatives à la distinction entre 'ôpû feti'i et 'ôpû ho'e<sup>19</sup>.

« Il ne s'agit pas de partage par *utuafare* (maisonnées) ; on ne partage pas le *fenua* (les terres, noter le singulier) comme ça. Notre vraie *tupuna* (ancêtre, ici titulaire des droits) c'est Mahuïke, le *tupuna* après Mahuïke c'est Fakiterangi, sa fille. Fakiterangi a eu deux enfants Tuahu et Hoara 'O'opa. Hoara c'est notre grand-père et sa part nous revient. Parmi les enfants de Hoara certains sont morts, d'autres n'ont pas eu d'enfants, d'autres en ont eu. Les enfants qui restent c'est nous, les 'ôpû feti'i. Aussi nous avons partagé par « famille » en trois parts. La « famille » c'est les enfants de Hoara, les 'ôpû ho'e des *mo'otua* (petits-enfants). Il y a plusieurs 'ôpû ho'e dans un 'ôpû feti'i, le 'ôpû feti'i ça part d'un grand-père. Dès que tu as le mot 'ôpû, ça veut dire que tu 'pou 'i raro (tu descends). Voilà comme on s'est arrangé pour Para'i : la première part, c'est pour Mapu et Tiririha, la deuxième me revient, je ne viens qu'en deuxième position parce que Tari'i est l'aînée, ma mère est la seconde. La troisième part, c'est pour Etienne le fils de Noere. On n'a pas choisi les parts. Mapu et Tiririha de la branche aînée ont pris celle de l'Est. J'ai pris le *ropu* (milieu) et Etienne la dernière « au couchant » (Ouest) ».

---

19. Voir diagramme de référence. Tiririha ne figure pas sur ce diagramme, car bien que portant le nom de 'O'opa, il n'est que le fils adoptif de Ripô.

Les explications de Nelson font apparaître un certain nombre de points. A l'intérieur de la « branche » Fakiterangi, subdivision du groupe plus large des descendants (*hûa'ai*) de Mahuïke, se produit une nouvelle division entre les descendants de Hoara et Tuahu. L'imprécision du terme est immédiatement corrigée par l'expression '*ôpû feti'i*' qui désigne le groupe de descendance de Hoara et qui, une fois de plus, embrasse les inévitables « trois sangs ». La division par '*ôpû ho'e*' se fait au niveau de la génération de Nelson et d'Etienne. La part échue à Ripo décédé revient à ses deux enfants résidant à Tiputa. Le cas du troisième, mort, ne se pose pas et les deux derniers survivants sont éliminés parce que résidant hors de l'atoll. On peut remarquer que les enfants de Ripo prennent le côté de l'Est, celui des aînés. L'ainesse généalogique a le pas sur l'ainesse chronologique ; Etienne, qui vient en représentation de son père, conserve sa part bien que vivant à Apataki, parce que Noere a toujours vécu à Tiputa et a travaillé sur la partie de Para'i qui lui est attribuée. Au niveau des enfants de Hoara, il n'est tenu aucun compte de Ta'au mort sans postérité. Pour les besoins du partage temporaire, le patrimoine de Hoara est réuni avant d'être partagé entre les enfants de ses enfants.

### 3. - LES PARTAGES OU AFFECTATIONS DE TERRES A L'INTERIEUR DU 'OPU HO'E.

Ce type de partage ou d'affectation de terre se produit à l'initiative des frères et sœurs composant le '*ôpû ho'e*' ou est décidé par le parent titulaire des droits qui, de son vivant, sans procéder par testament, décide de partager les terres entre ses enfants. L'intention déclarée est de prévenir les conflits susceptibles de se produire après sa mort pas tellement entre les enfants, mais entre les enfants et petits-enfants de ces derniers. Une telle opération est considérée comme avisée.

#### PARTAGE A L'INITIATIVE DE L'UN DES PARENTS.

De tels partages, sont généralement décidés par la mère. Il en a été ainsi pour les Tupahiroa, les Tepehu et les Marere. Suivant une même procédure Matoru Tepehu, Ruita Toriki et Arotaua Matori ont chacune réuni formellement tous leurs enfants dans la maison de famille à l'effet de leur faire connaître les décisions prises. Le plus souvent il a suffi d'un « partage par paroles » (*operera'a párau noa*) et aucun des enfants n'aurait songé à élever la moindre contestation. Toutefois Matoru a tenu à ce que l'un d'eux écrive sous sa dictée. Dans tous ces partages décidés par des femmes, une part de la terre ancestrale est attribuée à tous les enfants des différents lits et à ceux donnés en adoption. Ainsi, pour les Tupahiroa, Matoru a veillé à ce que Tuheitaina Tetautahi, le fils survivant de son premier lit, pourtant déjà héritier du côté de son père, ait une part de ses terres ; de même Maxime, frère adoptif de *Mâmâ* Teipo et exploitant les très nombreuses terres de cette dernière, n'a pas été oublié. Il en a été de même avec les Tepehu où le fils adoptif Tiho Harrys vivant dans la maison de famille a été particulièrement avantagé et encore avec les Marere où Arotaua a largement doté tous ses fils qu'ils aient été (comme Daniel

et Potini) donnés ou non en adoption. Il existe d'ailleurs l'idée que le domaine des partages fonciers appartient aux femmes car ce sont elles qui connaissent le mieux ce que l'on appelle à Rangiroa les *paripari fenua* et à 'Ana'a les *fateniteni*. Les *paripari fenua* constituent des « propriétés » des 'âti. Pour chacune des terres du 'âti ils se composent de deux éléments : d'abord les fragments des *fa'atara* décrivant ces terres, ensuite les généalogies historiques qui s'y rapportent. Ces *paripari fenua* appris par cœur (*tâmau*) se transmettent souvent en ligne utérine. Ce sont eux « qui font la preuve » ; lorsque une personne « originaire » d'une île a été longtemps absente ou y vient pour la première fois, elle récite le *paripari fenua* aux gens de l'endroit et cela suffit à la faire reconnaître.

#### PARTAGES DÉCIDÉS ENTRE FRÈRES ET SŒURS : L'EXEMPLE DES PAIEA.

Le meilleur exemple est fourni par les Paiea avec le partage de la terre Teaeva sise sur la grande terre de Taua voisine d'Otepipi. Cette terre Teaeva appartenait à Mareihau, mère du père de He'enui Paiea, l'évangéliste sanito. Mareihau avait cinq enfants : l'ainé Tepehu, (père de He'enui et de ses neuf frères et sœurs) et cinq autres dont le vieil Iriamu Paiea du village. L'un d'eux étant mort vers 1940, sur la proposition de Tepehu la terre a été partagée en cinq parts : *tuha'a fenua* et les frères et sœurs ont « marqué » (*paterehia*) les divisions ; ce qui consiste à inciser des signes ou lettres sur les troncs de cocotiers. La part de Tepehu a été marquée par les lettres TX.

Une vingtaine d'années plus tard en 1960, les enfants de Tepehu ont de la même manière décidé de partager la terre de leur père, c'est-à-dire le cinquième de la terre Teaeva laquelle, sur la proposition de l'ainé Manari'i, a été divisée en dix parts. C'est-à-dire que chacun des fils de Tepehu a reçu une superficie égale au dixième de la terre initiale telle qu'elle se présentait lorsque la grand-mère Mareihau était encore vivante. Les circonstances dans lesquelles le second partage a été décidé et effectué sont intéressantes.

La proposition de partage vient encore de l'ainé Manari'i lequel pensait que le 'ôpû ho'e étant trop important, il n'était pas possible d'établir un « tour » la part de chacun ne revenant que toutes les dix récoltes. D'autre part le 'ôpû ho'e n'avait pas reçu suffisamment de terres pour pouvoir répartir équitablement le patrimoine hérité des parents ; dans ces conditions le partage était inévitable. A l'occasion du dernier *râhui âmui* (récolte effectuée en commun, suivie du partage des sacs de coprah) Manari'i et ses frères ont mesuré la terre et l'ont divisée en dix parts à peu près égales. Manari'i bien que l'ainé, n'a pas pris le côté Est comme il est coutume de le faire mais a demandé à chacun de ses frères et sœurs où ils désiraient s'installer, prenant ce qui restait. Toutefois contrairement au cas précédent, le partage n'a pas été considéré comme définitif et il a été convenu qu'au fur et à mesure des décès les survivants se partageraient les parts des germains décédés sans postérité mais que, par la suite, les enfants n'hériteraient que de la part de leur parent sans qu'il soit procédé à une « réunification » et une nouvelle distribution de la parcelle initiale. Cette décision a été prise contre l'avis de Manari'i qui aurait désiré qu'à la mort du dernier survivant de leur 'ôpû ho'e la parcelle soit réunifiée pour être

immédiatement à nouveau partagée au prorata du nombre d'enfants issus du 'ôpû ho'e.

Il est probable que ces vues sont théoriques et que la décision sera prise par les enfants survivants, dépendant surtout du nombre et de l'importance relative des futurs 'ôpû ho'e.

#### IV. - LES RÈGLES DE TRANSMISSION DE LA PROPRIÉTÉ FONCIÈRE

Après les explications de ce qu'à été l'enregistrement des terres et la revue de cas concrets, il est possible de systématiser les conceptions polynésiennes relatives à la propriété foncière dans ses relations avec l'organisation familiale ainsi que les règles de dévolution de cette propriété et leurs influences immédiates sur la parenté. Cette formulation est légèrement fautive car la tenue foncière par elle-même est l'un des éléments constitutifs de l'organisation familiale dans le sens où elle agit sur celle-ci et détermine directement l'extension des groupements familiaux. Avant d'en arriver à l'analyse des processus de partage qui mettent en jeu ce que j'ai appelé dans le chapitre huit la dynamique des 'ôpû, 'ôpû feti'i, et 'ôpû ho'e, je vais étudier la notion de *faufa'a feti'i* qui est l'un des déterminants essentiels de la parenté et aussi la question très controversée de la dévolution des terres au profit des enfants adoptifs.

##### 1. - LA NOTION DE FAUFA'A FETI'I.

Il a été déjà souvent question de la notion de *faufa'a feti'i* « parent par le patrimoine ou par la succession ». Pour les besoins de l'étude il est utile de définir la notion par rapport à l'univers de la parentèle (*feti'i*).

L'expression *faufa'a feti'i* (qu'il ne faut pas confondre avec celle de *feti'i faufa'a* qui a un sens péjoratif désignant les parasites qui ne font état de la parenté que par intérêt) s'applique à un groupe de personnes membres d'un même 'âti ou tout au moins assimilées à ce 'âti qui se trouvent être ayant cause d'un même ancêtre sur une terre donnée. Interrogés la plupart des gens disent simplement qu'ils sont *faufa'a feti'i* ou simplement *feti'i* avec X sur telle terre, par exemple *feti'i 'i ni'a Para'i : feti'i* sur Para'i ou bien encore, *feti'i* par l'héritage ou la succession : *feti'i 'i ni'a 'i te faufa'a*. Le mot *faufa'a* : richesses, héritage, succession désignant essentiellement les terres situées dans les limites des anciens 'âti tels qu'ils étaient dans le passé localisés tout autour de l'atoll. L'ancêtre ayant cause qui se trouvait propriétaire des droits est dans la plupart du temps un *fatu tomite* c'est-à-dire « ancêtre propriétaire des biens (dont on hérite) » ou « ancêtre à héritage ». Ce déterminatif a une importance capitale « car les ancêtres dont on n'hérite pas sont à peine des ancêtres et leurs descendants à peine des *feti'i* ». La parenté théorique et le cercle illimité des *feti'i* sont ainsi réduits par élimination de branches entières, ne laissant subsister qu'une fraction plus réduite correspondant à la parenté que l'on pourrait ap-

peler « active ». Pour Punua Tetoea, la « vraie » parenté (toujours le mot « mau ») est réduite à la lignée paternelle de son père : Tehina a Tetoea. La relation de parenté avec la branche de Tepoe a Matoi, la mère du père originaire du village d'Avatoru est vague et les descendants des germains de Tepoe qui sont des cousins *toru tóto* ne sont pourtant pas considérés comme des *feti'i* proches (*fátáta*) parce que Punua « n'a rien à faire avec eux ». L'exemple est d'autant plus intéressant qu'en se reportant aux partages entre 'ópú et au texte relatif au partage de la grande terre de Teha'are (le *tomite ámui* de Teha'are) on trouve le nom de son père, Tehina a Tetoea, parmi les enfants, héritiers de Tepoe a Matoi et de Teanau Tunui a Tetoea. Tehina qui, adopté par Taruia a Tetoea (le frère de son père) avait hérité des biens de ce dernier, renonça de sa propre volonté à Teha'are au bénéfice de ses propres frères et sœurs et de leurs descendants. Néanmoins le résultat est identique et dès la génération suivante, le renoncement à une partie de la succession et le fait de ne pas être *faufa'a feti'i* avec les héritiers de cette succession distend les liens de parenté. La famille maternelle ne présente pas grand intérêt car (bien qu'originaire des Tuamotu) elle est fixée à Tautira dans la presqu'île de Tahiti. Punua qui a renoncé à la succession de sa mère et de la sœur de celle-ci, seconde femme de son père et mère adoptive « parce que les enfants des frères et sœurs de sa mère sont très nombreux » est, chaque fois qu'il se rend à Tautira, « accueilli comme un prince (*ari'i*) ». En 1965 ses parents maternels se sont refusés à recevoir aucun paiement pour les grandes quantités de bambous qu'il avait coupés sur « les terres de sa mère ». Pourtant, ayant renoncé aux terres de Tautira, il a renoncé également à la parenté, sinon immédiatement pour lui, du moins à *terme* pour ses propres descendants.

Dans l'univers de la parenté les *faufa'a feti'i* sont considérés comme des parents proches (*fátáta*) parce « qu'ils sont de même sang, du même 'áti et qu'ils possèdent des terres situées dans la même région de l'atoll ». Le seul fait de posséder des terres voisines surtout si elles sont situées dans un îlot de dimension réduite ou encore si elles portent le même nom est un indice à peu près sûr de l'existence d'une relation de parenté, passant par le *tupuna* propriétaire, dans le passé, de cette partie de l'atoll.

La notion de *faufa'a feti'i* que je croyais vague est au contraire précise et opératoire. Loin d'être indéfiniment extensible elle est restrictive et suit le processus de fragmentation des successions tel qu'il opère entre les différentes « corporations » dont il va être question dans un instant, montrant que, conformément à l'adage, la division des terres divise par la même occasion la parenté constituée à la fois de terres et de personnes. Un bon exemple est donné par la terre Tevaihi sise à Otepipi, attachée au 'áti Fariua. Un informateur discutait de la confusion actuelle de la situation foncière disant que c'était « une salade russe »<sup>20</sup>. Les quelque vingt-cinq propriétaires actuels tiennent leurs droits de sept *fatu tomité* qui appartiennent tous au 'áti Fariua,

---

20. Plat de prestige qui, invariablement, figure avec des asperges et du pâté, à l'entrée de tous les grands repas *tamá'ara'a*.

mais qui, déjà à l'époque des revendications, relevaient de trois branches différentes de ce *'āti*. Parmi ses sept *fatu tomite* deux sont sans descendance et leur part a été, conformément à l'usage, attribuée à leurs germains. De ce fait les propriétaires actuels se répartissent en cinq groupes de *faufa'a feti'i* correspondant aux cinq *fatu tomite* « ayant produit des descendants ». Ainsi pour Tevaihi, Ahumatatua et Konea a Tupahiroa se considèrent *faufa'a feti'i* avec Ruben Tepehu, Teri'i Bellais, Tânenui et son frère Arama Tepehu mais pas avec les autres *feti'i* Fariua appartenant aux familles Teupiko, Papata, Tetoëa, etc... Cela parce que ces *feti'i 'āti* ne sont pas du même *'ōpū feti'i* et qu'ils sont trop loin. Toutefois comme le faisait remarquer un informateur, ce qui est vrai maintenant ne l'était pas autrefois et au moment des revendications foncières les sept *fatu tomite* n'étaient alors divisés qu'en deux groupes de *faufa'a feti'i* tenant leurs droits d'ayants cause qui étaient eux-mêmes de « vrais » *faufa'a feti'i*.

De la même manière, He'enui Paiea dont nous venons de parler à la fin du sous-chapitre précédent a introduit à propos de la terre de Teaeava une précision très éclairante. En effet He'enui se considère *faufa'a feti'i* avec tous les propriétaires possédant une part sur Teaeava, car en dépit du marquage des troncs de cocotiers effectués en 1940, la terre n'est pas définitivement partagée et aucune borne *'ofa'i 'oti'a* indiquant des divisions absolues n'a été posée. A la mort de Iriamu Paiea, seul survivant du groupe du *'ōpū ho'e* restreint de son père, les arrangements de 1940 seront reconsidérés. Cette remarque, outre la distinction entre partages temporaires donnant lieu au marquage des arbres : *patere* et partages définitifs consacrés par la pose de bornes, montre que le terme *faufa'a feti'i* ne peut s'appliquer qu'au groupe de personnes susceptibles de recevoir ou de se transmettre mutuellement des droits. Lorsque la division définitive interdit ces pratiques, des personnes propriétaires des parcelles d'une même terre désignée par un même nom n'en sont pas obligatoirement pour autant *faufa'a feti'i*.

Ainsi le processus est clair et la notion de *faufa'a feti'i* est l'un des déterminants agissants de la parenté, délimitant le cercle des parents avec lesquels on exerce des droits plus ou moins solidaires, ou tout au moins avec lesquels il faut s'entretenir de ces questions essentielles que sont les questions foncières (*'ohipa fenua*). Ce qui est très révélateur c'est que dans la majorité des cas, chaque fois qu'il était demandé à un habitant du village de désigner sur un diagramme de parenté les parents qu'il considérait comme « les plus proches » en employant le mot vague de « *fâtâta* » sans spécification, il désignait d'abord les *faufa'a feti'i* expliquant par la suite qu'il « avait plus affaire » à ces derniers qu'à d'autres *feti'i*. Les *faufa'a feti'i* quelquefois exclus se trouvaient être ceux avec lesquels existaient des conflits ouverts, mais ceci s'explique par d'autres causes : attitude affective personnelle et idéal culturel de bonne entente entre parents. En résumé la parenté est ressentie d'autant plus vivement que l'on progresse dans l'ordre suivant : *feti'i* ➤ *feti'i 'āti* ➤ *faufa'a feti'i*.

Deux dernières remarques relatives au caractère de la notion de *faufa'a feti'i* sont nécessaires :

— La notion de *faufa'a feti'i* se réfère plutôt à la succession d'une personne ou d'un groupe de personnes étroitement apparentées au premier degré (frères et sœurs, parents, enfants) qu'à une terre particu-

lière formant une fraction de cette succession. En effet, si la notion de *faufa'a feti'i* devait se rattacher à une terre donnée, du fait des usages de partages et d'arrangements, il arriverait souvent que des frères et sœurs membres d'un 'ôpû ho'e, co-héritiers d'une même personne ne soient pas *faufa'a feti'i*. L'expression ne doit pas en conséquence être comprise d'une manière trop stricte.

— La deuxième remarque illustrée par l'exemple des frères Punua et Ruben Tepehu est que les mêmes personnes peuvent appartenir à autant de *faufa'a feti'i* que leur patrimoine est formé de successions distinctes. En d'autres termes, une même personne peut être *faufa'a feti'i* avec des personnes qui ne sont pas *faufa'a feti'i* entre elles. Il s'agit, à l'intérieur de l'univers de la parenté, de sous-groupes identiques, mais entièrement distincts les uns des autres.

Ces deux remarques deviennent plus claires lorsque l'on compare la notion de *faufa'a feti'i* à celle de « co-héritiers » de M. Finney.

## 2. - FAUFA'A FETI'I ET CO-HERITIERS : DU MODELE THEORIQUE A LA REALITE SOCIOLOGIQUE.

Telle qu'elle est définie la notion de *faufa'a feti'i* est identique à celle de co-héritier de M. Finney<sup>21</sup>, les différences, au premier abord frappantes, ne tiennent qu'aux différences écologiques et historiques qui opposent la petite île de Mai'a'o et le quartier de A'ou'a du district tahitien de Paea, à Rangiroa. M. Finney donne pour Mai'a'o une image très claire de la situation foncière qui constitue un véritable modèle. L'auteur rappelle qu'au moment des revendications les parcelles de l'île avaient été regroupées en seize successions et écrit :

« Chaque « succession » représentait les « terres de famille » [(*fenua feti'i*) ou aussi les *fenua tupuna* (terres ancestrales)] des différents groupements de co-héritiers de Mai'a'o. Les co-héritiers faisaient valoir leurs droits sur les terres de leurs « successions » respectives comme relevant de l'héritage d'un ancêtre commun... Du fait que les co-héritiers établissaient leurs droits fonciers en se fondant sur les liens de descendance les reliant à l'ancêtre commun, les co-héritiers d'une quelconque succession peuvent être considérés comme formant un groupement de descendance »<sup>22</sup>.

Je ne discute pas de l'assimilation intéressante du groupement de co-héritiers à un groupement de descendance qui aurait toutefois pour effet, comme nous l'avons vu avec les deux remarques précédentes, de séparer de très proches parents voire des germains. M. Finney, préoccupé dans son étude de questions modernes et intéressé davantage par l'utilisation des terres, ne distingue pas parmi les co-héritiers entre les propriétaires « juridique » : les *fatu* et les propriétaires exploitant une terre en vertu d'un titre qui ne leur appartient pas en propre : les *fatu rave noa*. L'auteur se réfère d'ailleurs plutôt aux seconds qu'aux premiers. D'après l'exemple de Mai'a'o, le groupement de co-héritiers

---

21. M. Finney 1965, *op. cit.*, p. 310-320.

22. *Ibid.*, p. 314.

se compose simplement de tous les descendants de l'ancêtre commun propriétaire dans le passé de la terre formant la succession en question.

Comme nous l'avons vu ce schéma qui a une valeur de « modèle » est compliqué par le fait que parmi tous les co-héritiers possibles, seule une fraction accède aux droits réels tandis qu'une autre fraction est éliminée. En outre par le jeu des revendications, des arrangements successifs et des adoptions, des personnes étrangères peuvent être introduites dans les successions. Sans reprendre ces différentes questions dont un certain nombre ont déjà été étudiées, je vais maintenant passer au problème de la succession des enfants adoptifs.

### 3. - LES TRANSMISSIONS DE TERRES AUX ADOPTÉS.

Il a été question des différences que l'appartenance ou la non-appartenance au *'āti* du parent adoptif « originaire » du lieu où l'on est adopté, pouvaient introduire entre frères et sœurs adoptifs. La discussion de la succession de Ma'i Ro'otama, à propos des terres Marere sises à Otepipi, éclaire plusieurs aspects de la transmission des terres aux adoptés, et montre que ceux-ci peuvent parfois finir par éliminer les descendants par le sang des *fatu tomite* ; prouvant également par là que la résidence peut quelquefois prendre le pas sur la descendance.

En matière de succession il est de plus en plus fréquent que les enfants légitimes contestent les droits des enfants adoptifs. Il est également très fréquent que de violents conflits opposent les enfants adoptifs d'une même personne, qui, appartenant à deux cycles différents et n'ayant pas été élevés ensemble, se considèrent (s'ils n'ont pas eux-mêmes entre eux des liens de sang) comme de parfaits étrangers. Dans de tels cas il est absolument constant que les enfants adoptifs se rattachant au *'āti* (ou s'ils se rattachent les uns et les autres au même *'āti*), au *'ōpū* de l'adopté, contestent, sans reculer devant la violence, les droits des adoptés dont les liens avec l'adoptant « originaire » sont plus lointains. Je connais pour Rangiroa cinq exemples de ce type. Il n'est pas nécessaire de s'étendre sur ces cas ; je désire plutôt, après avoir montré que jusqu'à tout récemment les adoptés héritaient normalement de leurs parents adoptifs, discuter de la nette différence d'attitude, que par la force des choses, les adoptés prennent à l'égard des terres ou des biens dont ils héritent.

Tihiva Autai expliquait qu'autrefois la plupart des gens héritaient de leurs parents adoptifs mais que maintenant cela était plus rare, car il y avait toujours des « histoires » (*pe'ape'a*) avec les descendants biologiques. Jusqu'à tout récemment au regard des héritages les enfants réels ou adoptifs étaient exactement sur le même plan. Cela est confirmé par le sondage suivant :

— Mauri Temai dit « Tu » Mauri, 31 ans, né à Avatoru. Tient ses terres de son père 'Ara'i Mauri qui les tient lui-même de Ro'o a Te-ra'itua son père adoptif. Ro'o a partagé ses terres par testament enregistré entre ses deux fils adoptifs : 'Ara'i depuis décédé et Patiare qui habite Tiputa.

— Tepoe Tairanu, 32 ans, femme de Kaua Tevaria, tient ses terres de son père adoptif.

— Temere Manamana, né à Makatea, 66 ans, tient ses terres de son père adoptif Te Ufi Ro'otama, né à Maroaro (Rarotonga) mais *feia tumu* de Tiputa et membre du 'āti Marere.

— Mauri Mauna, né à Makatea, 67 ans, frère adoptif du précédent, tient ses terres du même Te Ufi et de Tāne frère de ce dernier qui « était aussi un peu son père adoptif ».

— Teri'i Bellais, né à Fa'a'a (Tahiti), 57 ans, tient ses terres de son père adoptif Tānenui a Tepehu, né et mort à Tiputa et de sa mère adoptive Putake, née dans l'atoll de Raroia mais habitante de souche de Rangiroa.

— Tuarue Haoa, né à Tikehau, 72 ans, tient des terres de son père et de sa mère biologiques et aussi de ses parents adoptifs : Ro'o Metua et Teua, tous deux nés et morts dans l'île de Makatea. Les terres des parents adoptifs situées dans l'atoll de Tikehau ont été partagées entre Ego et son frère adoptif Mapuhi qui vit à Tikehau.

— Māmā Teipo (Teipo a Papata), née à Tiputa, 52 ans. Les terres et la maison qu'elle habite lui viennent de ses parents adoptifs surtout de Tearo a Papata sœur de son père.

— Tupahiroa Maxime, né à Tiputa, 45 ans, frère adoptif de la précédente, exploite avec cette dernière les terres indivises. Māmā Teipo a adopté Nari'i le fils de Maxime. Maxime a reçu des terres de sa mère Matoru lorsque cette dernière les a partagées entre ses enfants.

— Tehina a Tetoëa, né à Tiputa, 77 ans tient tous ses biens (terres et maison) de son père adoptif et oncle paternel Taruia a Tetoëa. Ayant reçu beaucoup de biens de Taruia, il a renoncé à la succession de son père biologique partagée entre ses germains.

— Tuheitaina Tetautahi, né à Tiputa, 70 ans, demi-frère de Maxime Tupahiroa. Adopté, il n'a rien reçu de ses parents adoptifs et exploite les terres qu'il tient de son père et de sa mère biologiques.

— Tehina Tahito Tera'i, né dans l'atoll de Niau, 42 ans. Les terres qu'il possède lui ont été léguées par son père adoptif Marere Ere-moana qui a partagé ses biens entre ses deux fils adoptifs : Ego et Ere-moana Tahito Tera'i.

Le paradoxe tient à ce que, dans cet échantillon relevé pour un tout autre usage, sur dix-neuf personnes prises en considération, cinq seulement (non comprises dans ce relevé) n'avaient pas été adoptées. Parmi les adoptés un seul Tuheitaina Tetautahi n'a rien reçu de ses parents adoptifs qui, l'un et l'autre, étaient étrangers à l'atoll ; (au contraire les parents biologiques de Tuheitaina avaient donné des terres aux parents adoptifs de leur fils pour leur « permettre de vivre »). Depuis, les successions destinées aux enfants adoptifs risquant d'être contestées, les adoptants recourent de plus en plus à la pratique des legs.

A ce propos — et cela nous amène à une autre question — on se souvient de l'ancien usage qui consistait à déclarer la naissance des adoptés demandés avant qu'ils ne naissent (*tamari'i tāpa'o*) ou des enfants pris âgés de quelques jours, sous le nom de l'un des adoptants. Cette singulière pratique entièrement illégale au regard du droit français était en plein accord avec les conceptions polynésiennes et certainement beaucoup plus satisfaisante que la pratique actuelle des legs. En effet, l'ancien procédé permettait d'assimiler totalement l'enfant adopté aux autres descendants biologiques. En matière de suc-

cession cela le mettait à l'abri des contestations éventuelles des proches parents ou enfants biologiques de l'adoptant, mais, dans le même temps, ne lui donnait aucun avantage sur ces derniers, car la fraction du droit qu'il héritait de son parent adoptif était de même nature que les fractions dont héritaient les autres descendants. Il s'agissait de droits indivis et non pas de droits affectés en pleine propriété<sup>23</sup>. Les propriétés demeuraient donc des propriétés familiales dont la gestion contenue à l'intérieur de limites nettement définies par la culture polynésienne restait sous le contrôle de l'ensemble des héritiers. En contraste, actuellement, l'adopté bénéficiaire d'un legs hérite d'un droit complet, individuel, très différent de son correspondant polynésien. Selon les expressions de M. Leach, libérée de tout contrôle sa gestion est affaire privée et il agit comme il l'entend<sup>24</sup>. En raccourci, 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, à moins — ce qui est encore très rare — qu'ils ne se décident à un partage juridique définitif (leur permettant en termes du droit français de sortir de l'indivision). En complète opposition, la propriété des *fa'a'ámu* bénéficiaires du legs est déjà par définition « sortie de l'indivision » : propriété individuelle, ils peuvent en disposer en toute liberté. En d'autres termes, l'affectation par legs d'une fraction de la succession à un *fa'a'ámu* équivaut à un partage partiel définitif au bénéfice de ce dernier et cette fraction a toutes les chances de passer par la suite à des mains étrangères. La succession étudiée de Te Ufi Ro'otama et sa dispersion par les soins de ses enfants adoptifs : Rere, Temere Manamana et Ro'o a Tera'itua est un exemple suffisamment démonstratif.

Il est rare qu'il se produise des conflits du vivant des récipiendaires, ceux-ci se déclarent plutôt à la génération suivante. Cependant l'usage que les *fa'a'ámu* légataires font de leur droit est d'autant plus large — et par là irritant — qu'ils sont généalogiquement plus éloignés de leurs frères et sœurs adoptifs atteignant un maximum lorsqu'ils sont étrangers. En revanche, lorsque le *fa'a'ámu* est un proche parent de son ayant cause, il ne se comporte pas autrement que s'il avait hérité d'un simple droit d'usage ; mais dans ce cas les limites

---

23. L'opposition de Ward H. Goodenough entre les concepts de « pleine propriété » (full ownership) et de « propriété divisée » (divided ownership) est ici entièrement pertinente : 1961, *op. cit.*, p. 33. « Two basic forms of ownership must be distinguished. One of these will be called **full ownership**, be the owner a person or a corporation. It confers on an owner what will be called a **full title**. The other divides a full title asymmetrically between two parties, either or both of whom may be individuals or corporations. This will be called **divided ownership**. It confers on the two owners two distinct titles respectively, each characterized by different rights and duties. One will be called a **provisional title** and the other a **residual title** ».

24. Edmund Leach 1962, p. 130 à 134 notamment : « Property... is owned only in two ways. Rights over property are either vested in perpetual corporations or in individual. Individual property is a private matter, the owner acts as he chooses » et en contraste à la suite : « Corporate property is more complicated, for the individuals who control such property may either be acting in a representative capacity — in which case the actors behaviour is almost wholly predetermined by the rules of the corporation — or in a private capacity — in the latter case the rule merely specifies the limits of what is permissible ».

qu'il s'impose volontairement s'expliquent par sa qualité de proche parent et non pas d'adopté. Cette dernière partie de la discussion est un peu théorique, car il est assez rare que les proches parents notamment les membres du 'ôpû ho'e bénéficient de legs pour la simple raison que les droits attribués à ces personnes ne sont pas ordinairement contestés. Au contraire, les legs sont plutôt faits au bénéfice de parents éloignés ou d'étrangers les mettant à l'abri des revendications ultérieures.

A ce point, il est nécessaire de revenir au principe selon lequel les « richesses » (*faufa'a*) ne doivent pas sortir du 'âti. Il s'agit d'un principe général qui s'oppose également aux donations immobilières entre époux. Pour ce qui est de l'adoption son application introduit une distinction entre adoptés selon qu'ils appartiennent ou non au 'âti considéré. Après avoir étudié les cas d'adoptions anciens, je pense qu'il s'agit là d'un fait récent qui reflète l'évolution de l'institution. Autrement, quelles que soient leurs origines, les adoptés étaient assimilés au 'âti où ils résidaient, d'abord par leur adoption et ensuite fréquemment par leur mariage consécutif avec une femme de ce 'âti. Ces cas de mariage sont encore actuellement très nombreux. Le second moyen pour l'adopté de s'intégrer davantage au groupe auquel l'adoption l'a attaché étant comme on l'a dit d'adopter à son tour des membres du 'âti ou 'ôpû adoptant. Ainsi les terres confiées à ces *fa'a'âmu* n'étaient-elles pas perdues et avaient de grandes chances à la génération suivante d'être récupérées par leurs enfants biologiques ou adoptifs qui eux appartiennent au 'âti. Il est possible de faire une hypothèse. J'ai souvent eu le sentiment que, dès qu'ils n'étaient pas séparés par la règle de l'inceste, les jeunes gens n'étaient pas très sélectifs en matière de choix du conjoint. Dans ces conditions l'adoption d'étrangers n'était-elle pas un moyen de remédier à la règle d'exogamie des unités résidentielles unilocales en introduisant des étrangers épousables ? — On a vu que l'extension de la règle de l'inceste ne s'applique qu'aux personnes vivant sous un même toit, par conséquent, rien n'empêche les adoptés étrangers d'épouser les membres des autres maisonnées situées dans la même enceinte résidentielle.

L'évolution moderne de l'adoption a modifié les idées qui s'y rapportent et explique que, de plus en plus, les gens hésitent à léguer leurs biens à des *fa'a'âmu* étrangers à moins que ces derniers installés à demeure dans le village donnent des garanties indiscutables de leur volonté de s'assimiler. En dehors de pareils cas les legs au bénéfice d'étrangers doivent être motivés par des raisons sérieuses ou passionnelles ; on se souvient de Mariama Paitia qui adopte « par dépit » un étranger et, par défi, l'institue son héritier.

#### **4. - LES PARTAGES DE TERRE ET LA DYNAMIQUE DES 'OPU, 'OPU FETI'I ET 'OPU HO'E.**

Les concepts les plus pratiques sont ceux que M. Goodenough a dégagé de son étude, citée sur Truk. Il s'agit de concepts statiques mais qui permettront de comprendre, dès qu'avec le passage des générations l'on fait intervenir le facteur « temps », le fonctionnement de ce que j'ai décrit à la fin du chapitre huit comme un système de transformation.

Le premier concept est celui de « *corporation* » opposé à individu. M. Goodenough écrit :

« ... La propriété peut être détenue soit par un individu, soit par un groupe. Lorsqu'un groupe de personnes est le possesseur, ce groupe a le statut légal d'un individu tout au moins en ce qui concerne les droits, les obligations et les différentes règles qui régissent le transfert de propriétés. Même par rapport à ses propres membres, le groupe fonctionne comme un individu à l'intérieur du système de propriété... Les groupes qui, dans leurs relations avec les propriétés fonctionnent comme des individus, seront désignés comme des « *corporations* »<sup>25</sup>.

L'auteur emploie le terme *corporation* dans son sens courant aux Etats-Unis<sup>26</sup> et l'applique au « groupe détenteur de propriétés » (*property holding group*) remarquant que ce groupe est composé fondamentalement de frères et sœurs :

« ... Les habitants de Truk conçoivent le groupe détenteur de propriétés comme composé fondamentalement de frères et de sœurs. Les relations entre membres d'une *corporation* de Truk sont conçues et aménagées (*patterned*) sur le modèle des relations entre frères et sœurs. En bref, la *corporation* de Truk est un groupe organisé dont le prototype est un groupe de frères et sœurs véritables »<sup>27</sup>.

Suivant la notion de *corporation*, M. Goodenough distingue comme on l'a signalé deux types de propriétés, l'un qu'il appelle « pleine propriété » (*full property*) laquelle confère un *titre plein* (*full title*), le second « propriété divisée » (*divided property*) qui divise un titre plein entre deux ou plusieurs parties qui peuvent être des individus, des *corporations* ou des individus et des *corporations*. La propriété divisée confère à chacune des parties un titre distinct, l'un étant un *titre provisoire* (*provisional title*), l'autre un « titre résiduel » (*residual title*) qu'il vaut mieux traduire en français par *titre éminent*<sup>28</sup>. Ces distinctions correspondent assez bien à ce que les paumotu de l'Ouest appellent « propriétaires » *fatu* et « propriétaires qui prend seulement » « *fatu rave noa* » ou propriétaire exploitant (à condition de ne pas confondre le *fatu rave noa* qui possède un droit d'accès à la terre qu'il exploite avec un simple travailleur ou métayer). Cela a été dit.

La notion de *corporation* est plus complexe. Bien que, telle qu'elle est définie par M. Goodenough, elle corresponde à Rangiroa aux catégories sociologiques des 'ōpū, 'ōpū feti'i ou 'ōpū ho'e étendu, l'unité à laquelle elle est d'abord rattachée reste, comme à Truk, le groupe des frères et sœurs. Mais contrairement à ce qui se passe à Truk, le groupe des frères et sœurs n'est qu'un modèle idéal ; le 'ōpū ho'e effectif, objet de droits et d'obligations, est formé des frères et sœurs biologiques ou adoptifs ayant été élevés ensemble dans une même maisonnée (*utuafare*) — la pratique généralisée de l'adoption fait que

---

25. W. E. Goodenough, *op. cit.*, 1961 a, p. 30-31.

26. *Ibid.*, p. 31, note 1 : « L'emploi de ce terme correspond à la définition d'une *corporation* comme un « groupe de personnes ou d'objets traités par la loi comme un individu ou une unité ayant ses propres droits ou obligations, ou les deux, distincts de ceux des personnes ou objets qui la compose » telle qu'elle est donnée dans le Webster's New International Dictionary, Springfield 1923.

27. *Ibid.*, même page.

28. *Ibid.*, p. 33-34.

des germains se trouvent résider hors de la maisonnée tandis que des non-germains y résident. Il s'ensuit que le « vrai » 'ōpū ho'e diffère très souvent de ce modèle idéal, étant simplement constitué par un groupe de personnes de la même génération qui, du fait qu'elles ont été élevées ensemble, se trouvent dans la relation de frères et de sœurs.

Au moins jusqu'à tout récemment, les enfants donnés en adoption ne faisaient plus partie de leur 'ōpū ho'e initial et, par définition, ne pouvaient prétendre aux droits de leurs parents biologiques puisqu'ils étaient censés hériter de leurs parents adoptifs. Cette règle a ses origines dans l'histoire ancienne des Tuamotu et s'explique par le fait que l'adoption provoquait dans le passé un transfert de résidence, les personnes résidant en un lieu donné ne pouvant exercer leurs droits que là où elles se trouvaient. Il est significatif qu'un grand nombre d'habitants originaires d'autres atolls ou îles, mais adoptés à Rangiroa, ne conservent aucun lien avec leur résidence d'origine et ne vivent que sur les terres qu'ils ont obtenues de leurs parents adoptifs.

Cette règle ne concerne pas seulement les enfants donnés en adoption, mais plus généralement tous les membres du 'ōpū ho'e qui sont « allés en dehors » (*haere 'i rapae*). Il faut noter que cette expression ne s'applique qu'aux germains qui sont partis définitivement comme ceux qui sont allés vivre chez leurs conjoints et s'y sont établis. En fait, compte tenu de la grande mobilité polynésienne et de l'instabilité matrimoniale, il est difficile de se prononcer sur ce point avant que les personnes en question ne soient âgées au moins d'une quarantaine d'années. A ce moment si le mariage est régulièrement célébré ; si des enfants en sont issus ; si le ménage apparaît économiquement à l'aise ; si l'absent n'a jamais réclamé ses droits ou parts de coprah ; le changement de résidence peut être considéré comme définitif et il est vraisemblable que les enfants continueront à vivre là où ils se trouvent. A ce propos le fait d'avoir élevé un enfant de germain « parti » est, si l'on peut s'exprimer ainsi, une sorte de garantie et un gage de non intervention de ce dernier assuré que son enfant héritera d'une part du patrimoine. Il est facile de voir que ce système est avantageux pour les adoptants résidents qui pendant leur vie exploitent la totalité des terres de leurs germains partis ailleurs. Cet usage, on l'a également dit, a ses racines dans le plus lointain passé polynésien ; jadis bien avant l'arrivée des Européens, le membre d'un 'āti qui allait résider chez son conjoint était dit « avoir transféré (*afa'ihia*) sa descendance ou ses descendants (*hūa'ai*) ».

En ce qui concerne les droits possédés en commun aussi bien que les liens affectifs des frères et sœurs germains n'ayant pas été élevés ensemble, ils se trouvent dans la situation de frères et sœurs consanguins ou utérins ayant vécu dans des maisonnées séparées, c'est-à-dire pratiquement pas plus proches les uns des autres que ne le seraient des « premiers cousins ». Dans le cas de frères et sœurs adoptifs cela est encore beaucoup plus accentué et deux enfants adoptifs d'un même couple qui n'ont entre eux aucun lien de parenté et ont été élevés séparément, l'un à titre « d'enfant » et le second de « petit-enfant », n'ont plus rien en commun et se considèrent comme des étrangers. La différence d'âge, de l'ordre d'une génération, fait que je n'ai pas vu de cas d'union, mais bien que n'ayant jamais posé la question je pense que de telles unions sont possibles.

Avec le passage des générations si l'on considère que la *corporation* correspond d'abord au groupe de frères et sœurs et à un patrimoine d'une consistance déterminée, il est clair que de nouvelles *corporations* ne cessent d'apparaître. Par rapport aux droits fonciers la *corporation* réelle est le 'ôpû ho'e restreint, qui théoriquement du moins, groupe les personnes « identiques » qui ont les mêmes droits. L'étendue de ces droits ou leur consistance, sont égales à ceux de l'ayant cause du 'ôpû ho'e. La difficulté tient à ce qu'il est quasiment impossible de déterminer ou même d'évaluer avec précision l'étendue exacte des droits dont dispose le 'ôpû ho'e restreint en tant que *corporation*, cela tout simplement parce que ces droits ne sont définis et établis qu'au moment où il disparaît pour faire place aux nouveaux 'ôpû ho'e qui en sont issus. En revanche, fréquemment à la suite de partages définitifs survenant à l'intérieur des 'ôpû, les droits sont beaucoup mieux définis au niveau des 'ôpû fet'i, lesquels, attributaires de la pleine propriété la répartissent en propriétés divisées entre les 'ôpû ho'e qui les composent.

Maintenant s'il est exact que les 'ôpû ho'e restreints ne sont eux-mêmes attributaires que de droits divisés, c'est-à-dire de droits essentiellement provisoires susceptibles d'être réexaminés et redéfinis à la mort du dernier de leurs représentants, il n'en reste pas moins vrai que ces droits ou titres provisoires ont vocation à devenir définitifs. En attendant, dans la pratique le 'ôpû ho'e restreint se comporte à l'égard de ses membres comme si les titres provisoires qu'il possède étaient des titres pleins et les répartit entre ces derniers aux fins d'exploitation (ceci simplement parce que les unités économiques actuelles sont constituées par des maisonnées et non pas par des familles étendues). Au fur et à mesure des décès, des dispositions doivent être prises à l'intérieur du 'ôpû fet'i avec la division, cette fois définitive, des droits des représentants des générations les plus anciennes décédés sans héritiers, entre les lignes issues de leurs frères et sœurs. Les exemples précédents ont fourni de nombreuses illustrations de ces pratiques. Ce qu'il faut fortement marquer c'est qu'en règle générale la propriété pleine et entière n'est reconnue fictivement qu'à des individus morts qui, eux-mêmes, de leur vivant, ont toujours ignoré l'étendue réelle de leurs droits. Le seul but de ces opérations rétroactives est d'évaluer un patrimoine ancien et de le diviser en autant de part qu'il existe de branches issues du 'ôpû ho'e initial qui correspondait à ce patrimoine. L'exemple du partage de la terre Teha'are avec la formulation caractéristique des alinéas « e » et « g »<sup>29</sup> est parfaitement éclairante : les terres des frères et sœurs *fatu tomite* qui, lorsqu'ils vivaient, constituaient à la fois un 'ôpû ho'e et une *corporation*, sont divisées en quelque sorte à titre posthume et en leurs noms. Cela signifie qu'à l'exception des *fatu tomite* non indivisaires qui, pour se conformer aux exigences du droit français, ont dû revendiquer une fraction des terres indivises à titre personnel<sup>30</sup>, la propriété réelle n'existe

---

29. P. 389 et suivantes.

30. Cela répond à la question pertinente de R. B. Finney s'interrogeant sur le point de savoir si, lors de l'établissement des *tomite*, les revendications individuelles représentaient la situation réelle de la tenure foncière ou plutôt le modèle français de ce qu'elle aurait dû être, 1965, *op. cit.*, p. 155.

pratiquement jamais du vivant des personnes qui pourraient y prétendre ; aussi longtemps qu'elles sont en vie, elle n'est reconnue qu'à des corporations, ne leur laissant que des droits d'usage. En bref, la propriété au sens juridique occidental que le législateur voulait introduire pour favoriser le développement agricole<sup>31</sup> est surtout reconnue à des morts. N'est-ce pas là le meilleur moyen d'éviter de briser la parenté selon la phrase stéréotypée déjà citée : « *tâpûpû i te fenua e tâpû i te tá'amura'a feti'i, ho'e á huru* », (partager la terre et couper les liens de parenté c'est la même chose)<sup>32</sup>. Pour s'en convaincre il suffit de relire toutes les formules propitiatoires des textes consacrant les partages par 'ôpû.

Sous la complexité des partages il est possible de déceler des régularités statistiques qui révèlent l'existence de règles opérant à un niveau inconscient.

En étudiant les cas concrets à partir de 1888, date des revendications foncières, il est remarquable de constater que, depuis cette époque, la situation foncière a été modifiée à deux reprises : d'abord au début du siècle, puis vers les années 1940-1950. Les nouvelles réformes en cours actuellement (1965) produiront leurs pleins effets vers 1970, 1980. Les modifications dont je parle qui sont définitives et ont eu pour effet principal de fragmenter le patrimoine, ont été réalisées par des *operera'a feti'i*, expression que j'ai traduite par partage provisoire et à l'amiable entre parents. Les *operera'a feti'i*, au moment où ils sont conclus, donnent lieu à des marquages et non pas à des poses de bornes. Les marquages s'effectuent en incisant au coupe-coupe les troncs de cocotiers marqués de lettres ou de signes simples : traits, croix. La multiplication actuelle des arrangements fonciers, qui concernent surtout l'allocation de titres provisoires, permettant l'exploitation des terres et non pas des titres pleins qui décident de l'attribution de la propriété, s'explique par le développement démographique qui, sans aucun doute, va dans l'avenir restreindre considérablement la durée des cycles suggérés par les dates reproduites ci-dessus.

Lorsque le partage donne lieu immédiatement à une pose de bornes comme dans le cas décrit au sujet de la terre Para'i du 'âti Hoara, cela indique qu'il y a un différend et contestation (*pe'ape'a*). Les bornes sont « comme des murs » prévenant tout complètement. Dans de pareil cas il n'est plus question de *operera'a feti'i*. En contraste le *operera'a feti'i* prétend toujours être un arrangement provisoire, c'est-à-dire qu'aussi longtemps qu'il subsiste, le patrimoine initial partagé à des fins d'exploitation n'en subsiste pas moins en tant que tel. Sa pleine propriété est dévolue au groupe de frères et sœurs de la génération la plus ancienne. Les arrangements provisoires concernent l'exploitation et non pas la propriété ; les allocations de terres ne donnent à leurs bénéficiaires que des titres provisoires. Le *operera'a feti'i* subsiste jusqu'au moment où intervient un nouveau *operera'a feti'i* provoqué par l'initiative de l'une des quelconque branches ou « familles » ('ôpû ou 'ôpû *feti'i*) issues des frères et sœurs titulaires en tant que *corporation* des droits pleins sur le patrimoine initial. L'intervention d'un nouveau ope-

---

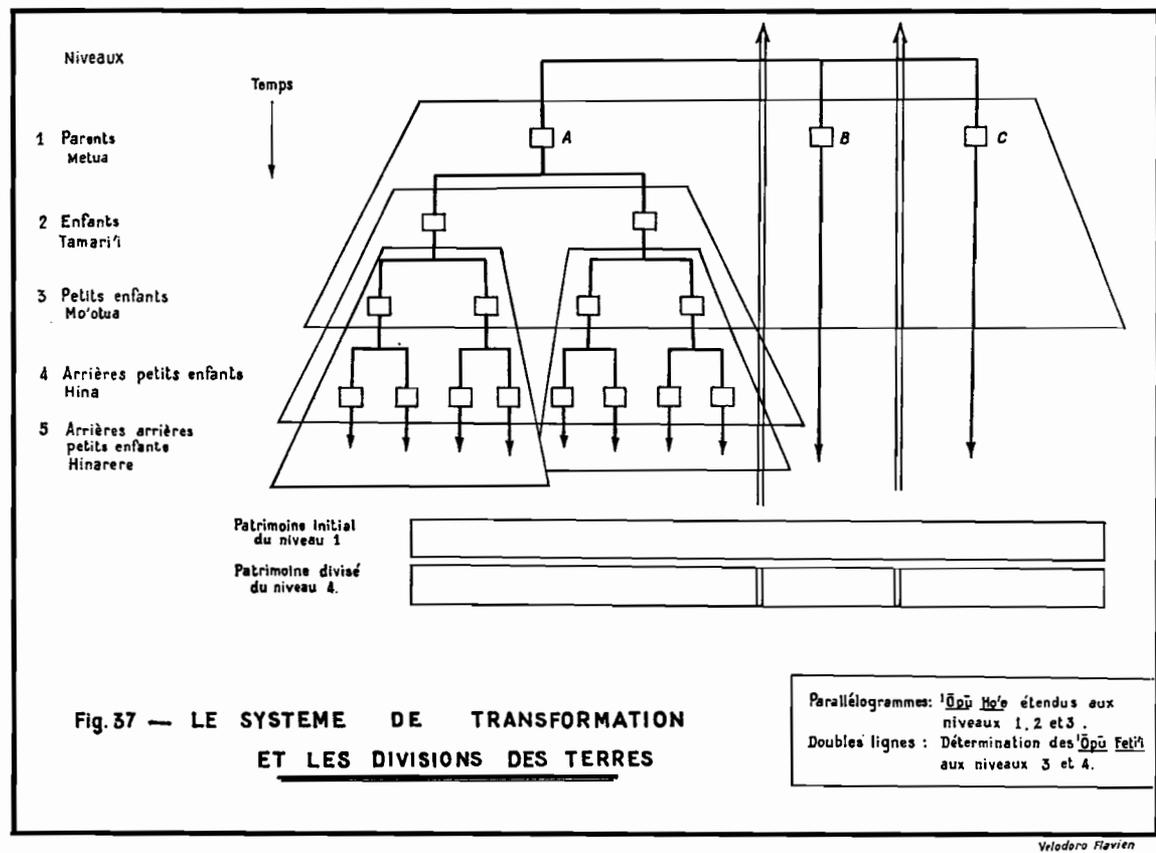
31. P. 44.

32. Note 3, p. 371.

*rera'a feti'i* a pour effet immédiat de rendre définitives les dispositions du *operera'a feti'i* précédent qui jusqu'alors n'étaient que provisoires. Désormais les partages provisoires deviennent des divisions définitives qui, même, sans qu'il y ait eu chicane et contestation, peuvent être matérialisées par la pose de bornes. Ainsi, contrairement à l'avis d'informateurs, chacune des décisions successives intervenant toutes les deux ou trois générations, bien loin d'avoir pour effet d'annuler (*fa'a'ore*) les décisions précédentes, les consolident et, par effet rétroactif, leur confère une autorité définitive qu'elles n'avaient jamais eu du vivant de leurs auteurs, c'est-à-dire pendant toute la période où elles étaient en vigueur. Néanmoins dans un autre sens l'emploi du terme « annuler » n'est pas faux car l'intervention d'un nouveau *operera'a feti'i* dans l'une quelconque des branches, entraîne automatiquement le fractionnement définitif du patrimoine initial ce qui, par voie de conséquence, oblige les autres branches sinon à prendre des dispositions analogues, du moins à reconnaître la division de ce qui jusqu'alors était un patrimoine indivis, propriété d'un *'ôpû ho'e* disparu auquel elles se rattachent toutes.

L'examen des dates successives des modifications apportées à la situation foncière de 1888 permet de comprendre le fonctionnement dynamique du système tel, qu'au fur et à mesure du passage des générations, il opère en rapport avec l'organisation familiale. En considérant que les *tomite* de 1888 réglaient l'attribution des droits entre des personnes adultes, déjà pour la plupart pourvues d'enfants et de petits-enfants, les grandes modifications du début et de la moitié du siècle actuel correspondent sensiblement à la durée d'une vie humaine active ou, ce qui revient pratiquement au même, à celle d'un *'ôpû ho'e* étendu qui, lorsqu'il atteint son maximum d'extension, embrasse on le sait trois générations d'adultes. Comme il a été dit, le *'ôpû ho'e* initial disparaît avec la mort du dernier survivant du groupe de frères et sœurs qui en forme la clé de voûte ; aussi longtemps qu'un membre de cette génération est vivant, aucun de ses descendants n'essaie d'apporter la moindre réforme aux dispositions antérieures. En revanche, le survivant même très âgé, est autorisé, agissant *ès-qualité* comme représentant de ses frères et sœurs et porte parole de la *corporation* qu'ils représentent ensemble, à partager le patrimoine entre les « enfants » *tamari'i*, petits-enfants *mo'otua* ou descendants *hûa'ai* de sa *corporation*. Dans ce cas le partage s'effectue comme de nombreux exemples l'ont montré sur la base du nombre de germains « ayant eu des descendants ». La marge de liberté du vieillard de la génération la plus ancienne agissant *ès-qualité* est très limitée ; tout ce qu'il est autorisé à faire c'est de décider du partage. En général, au moins jusqu'au milieu du siècle, les vieux mouraient sans décider quoique ce soit, ne voulant pas, en partageant les terres, détruire les liens de parenté. La décision qu'ils ne prenaient pas eux-mêmes était fictivement comme on vient de le voir avec l'exemple de *Teha'are*, prise en leurs noms par leurs descendants.

Ainsi que le montrent les exemples de la succession de *Te Pou Nui* à *Tehei* autant que ceux du partage entre *'ôpû*, c'est au niveau des cousins de « troisième sang », *toru tôte*, eux-mêmes déjà adultes et pourvus d'une descendance, que les situations foncières sont le plus généralement réexaminées et qu'il est décidé d'une nouvelle redistribu-



tion des terres en fonction du nombre de familles réduites ou maisonnées (*utuafare*) et de leurs effectifs. Cela rejoint les réflexions d'informateurs différents dont le rapprochement est particulièrement éclairant. Pour les uns « la parenté » ou le « cheminement de la parenté » (*haerera'a feti'i*) peut être rompu ou « cassé » (*motu*) par les arrière-petits-enfants : *hina* se marient entre eux. Pour les autres, les *hina* étaient ceux qui partageaient définitivement les *faufa'a*, c'est-à-dire les terres en posant des bornes. Le rapprochement de ces deux remarques relatives au rôle des *hina* est particulièrement saisissant : les *hina* sont des destructeurs de la parenté. De la même façon que leur apparition marque l'approche de la fin du 'ôpû *ho'e* initial, ils parachèvent leur œuvre en brisant à la fois l'unité des terres et celle des *feti'i*.

La figure suivante reprend le système de transformation étudié à la fin du chapitre sept avec le jeu des 'ôpû, 'ôpû *feti'i* et 'ôpû *ho'e*.

Le schéma éclaire la discussion précédente et les rapports dynamiques entre les catégories et groupements familiaux. Généralement les discussions ne sont formulées que sur un « seul registre », soit en termes de catégories de la parenté 'ôpû, 'ôpû *feti'i*, 'ôpû *ho'e* ; soit en termes de « sang » (*tôto*) ; soit encore simplement en termes d'appellations de parenté. Les 'ôpû *ho'e* en tant qu'unités actives tels qu'ils viennent d'être définis sont encerclés par des parallélogrammes en traits fins. Au 'ôpû *ho'e* initial considéré comme une *corporation* correspond le patrimoine A. Ce 'ôpû *ho'e* après la disparition du niveau 1 donnera naissance dans l'hypothèse du schéma à trois nouveaux 'ôpû : *a'*, *a''*, *a'''*. Afin de ne pas surcharger le diagramme, seul le 'ôpû *ho'e a'* a été figuré. Le patrimoine attaché à chacun de ces 'ôpû *ho'e* considérés comme autant de *corporations* correspond à une fraction du patrimoine initial, dans ce cas théorique au tiers. Les lignes de partage du patrimoine et de la parenté figurées par des doubles lignes à partir du 'ôpû *ho'e* du niveau 1, prennent tout leur sens au niveau 4 des *hina* symbolisant la division du patrimoine et le relâchement des liens de parenté entre *feti'i* désormais éloignés. On peut également remarquer que la parenté diminue d'intensité au fur et à mesure que l'on progresse de 1 vers 4, le plus souvent pour se situer les uns vis-à-vis des autres, les petits-enfants du groupe *a*, se reconnaissant comme 'ôpû *feti'i*, leurs cousins des autres « branches » sont des *feti'i 'âti* appartenant à d'autres 'ôpû.

Les partages formels *operera'a feti'i* semblent intervenir toutes les trois générations, c'est-à-dire le temps nécessaire de passer du niveau 1 à 3. Aussi longtemps que le *operera'a feti'i* est en vigueur, les partages à l'intérieur des parts attribuées ne sont que provisoires. Le patrimoine initial n'a pas perdu son unité et après la disparition des représentants du groupe de « tête » des frères et sœurs du niveau 1, peut être réuni fictivement pour être immédiatement redistribué entre les représentants du niveau 3, au prorata non pas des branches issues de 1 mais du nombre de maisonnées. En d'autres termes la réalité du patrimoine attaché à la *corporation* formée par les frères et sœurs du niveau 1, subsiste jusqu'au niveau 3, c'est-à-dire celui de leurs petits-enfants *mo'otua*, lesquels tels qu'ils sont considérés par leurs grands-parents sont de « troisième sang » : *toru tôto* toujours reconnus comme des membres effectifs du 'ôpû *ho'e* étendu. Souvent les relations sont d'autant plus étroites que les petits-enfants sont adoptés

par les grands-parents. A la génération suivante des *hina*, la « tête » du *'ôpû ho'e* est durement entamée, la plupart des germains sont morts et les survivants sont des vieilles gens qui attendent la fin de leur vie. Le *'ôpû ho'e* dont ils étaient l'élément actif n'a plus d'existence réelle, il disparaîtra à l'instant de la mort du dernier survivant de la même manière que disparaîtra le patrimoine qui lui était attaché et par rapport auquel il se définissait. A ce moment pour s'en tenir à l'exemple théorique du schéma, des *operera'a feti'i*, dont prendront l'initiative les adultes du niveau 3, diviseront le patrimoine initial en autant de fractions qu'il y aura au niveau 1 de personnes ayant laissé une descendance. Le patrimoine initial aura fait place à trois patrimoines et le premier groupe des *faufa'a feti'i* à trois groupes de *faufa'a feti'i*.

## V. - L'EXPLOITATION DES COCOTERAIES

Le sujet touche directement à l'économie des maisonnées qui n'est pas abordée dans cet ouvrage. Je m'en tiens ici à la pertinence de la parenté en matière d'exploitation des cocoteraies. Partant de l'exemple du *'âti Hoara* il est possible de suivre le passage de la propriété à l'exploitation, ce qui permet d'étudier le problème des titulaires de droits résidents et non-résidents, et, enfin, les modalités suivant lesquelles les terres de famille (*fenua feti'i*) sont exploitées par les groupements correspondant aux fractions résidentes des *'ôpû ho'e* restreints ou étendus et quelquefois des *'ôpû feti'i*.

### 1. - LE PASSAGE DE LA PROPRIÉTÉ A L'EXPLOITATION.

On a vu que les deux notions de propriété et d'exploitation sont distinguées par les habitants des Tuamotu Occidentales lesquels (comme les Tahitiens), opposent les propriétaires « juridiques » : les *fatu*, aux exploitants : les *fatu rave noa*. Il faut toutefois à nouveau signaler que l'emploi du terme *fatu* dans cette dernière expression, indique que les exploitants possèdent un titre quelconque sur la terre qu'ils exploitent. Après avoir traité dans les chapitres précédents de la répartition de droits et de leur transmission, je vais maintenant avec l'exemple du *'âti Hoara*<sup>33</sup> expliquer par qui et comment les terres qui constituaient à la fin de la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle le patrimoine de Mariunga a Tiririha dite Mahuïke, sont exploitées. Mahuïke étant une étrangère de *'Ana'a*, ce patrimoine était en fait celui de son mari prédécédé : Tepaha du *'âti Hoara*.

Les parcelles de terres qui formaient le patrimoine de Mahuïke ont été revendiquées sous les noms de quatre *fatu tomite* : Mahuïke elle-même sous son nom d'état civil — Mariunga a Tiririha ; sa fille Teanini a Tepaha ; la dernière fille de cette dernière : Tapere a Tepaha née

---

33. Je tiens à remercier Simako Yûe, avec lequel le tableau final a été mis au point.

d'un européen, mais enregistrée à l'état civil sous le nom de Margarita Tetautahi (Tetautahi étant le nom patronymique du mari polynésien de sa mère), et enfin, Tehono a Rehua le mari de Tapere, un étranger originaire des atolls de 'Ana'a et de Niau.

Le tableau dressant l'état des terres de Mahuike pour les années 1964-1965, indique pour chacun des quatre *fatu tomite*, les noms des terres revendiquées (lorsqu'ils sont connus), les numéros du *tomite* ou titre de revendication, le secteur de l'atoll où elles sont situées, les branches généalogiques, les « familles » (*'ōpū*) auxquelles elles sont attribuées, le(s) nom(s) de ou des attributaires actuels et des exploitants.

Les terres « litigieuses » (*fenua pe'ape'a*) dont il a été question : Para'i dans le secteur Tokerau et Ahuahu, Tetarairé, Tepuaiti sises à Otepiipi n'ont pas de numéro de *tomite* car les titrés de revendication avaient été dès l'origine frappés d'oppositions par des membres du 'āti Farua. Néanmoins, elles sont restées dans le patrimoine du 'āti Hoara.

Le tableau doit être consulté à l'aide du diagramme de référence du 'āti Hoara.

#### Commentaires :

La constatation immédiate est, qu'après cent vingt ans, les terres qui, au milieu du siècle dernier, constituaient le patrimoine de Mahuike, restent dans les mains de ses descendants directs. Cette permanence, en elle-même remarquable, confirme que les mutations immobilières et spéculations foncières ont peu affecté les Tuamotu.

On a vu que le 'āti Hoara avait été récemment le champ clos d'antagonismes entre les trois branches Tehau, Teanini, Fakiterangi. A l'intérieur de chacune de ces branches, les terres ont été affectées aux 'ōpū qui les composent et leur exploitation est assurée dans le cadre de groupements qui vont du 'ōpū *feti'i* et surtout du 'ōpū *ho'e*, à des groupements plus réduits : familles étendues formées d'un ménage d'orientation et des ménages ou maisonnées — *utuafare* — de procréation qui y restent rattachés. Quelquefois ces familles étendues vivent dans la même maisonnée, plus souvent elles se répartissent dans des maisonnées différentes.

Il est nécessaire d'examiner ces situations les unes après les autres. Les problèmes soulevés simplement signalés, sont étudiés dans la suite du chapitre. Si on le désire, il n'est pas inutile de se reporter au développement concernant le 'āti Hoara du chapitre quatre.

#### LA BRANCHE TEHAU.

La branche Tehau est représentée par trois 'ōpū : Tetaha (A), Fanaua (B), Temehau (C).

#### Le 'ōpū Tetaha.

Teura Chapman, femme de Tuarue Haoa, est actuellement la seule attributaire des terres de Tetaha à Tepaha. Ses deux frères et sa sœur consanguins vivant à Tahiti, ont renoncé à tirer des revenus des terres de Rangiroa auxquelles ils peuvent prétendre. Trois générations après Tetaha la consistance du patrimoine se trouve préservée. Les

fatu tomite	Nom de la terre	N° tomite	Localisation	Branche attributaire	'ōpū attributaire	Attributaires actuels	Exploitants actuels et modalités d'exploitation
Mairunga a Tiriraha (Mahuika)	1. Tēpa'ae	7098	Village — Terre indivise, située à proximité du nouvel Internat de Tiputa. Actuellement non utilisée, autrefois zone de cultures en fosse ainsi qu'en attestent les nombreux malles (foases à culture).				
	2. Para'i	?	Secteur Tokerau, Para'i est le nom de l'un des îlots.	Teanini	D : Temanava	Tuheitaina Tetautahi	(Maison 79). La veuve de Tuheitaina a confié l'exploitation de cette terre en métayage à Matatini Tupahiroa, demi-frère du de cūjua mais sans aucun droit sur Para'i qui provient de l'héritage paternel de son frère utérin. Réside à Papeete. La terre est exploitée en faire valoir direct par son frère Ruben (maison 20), père adoptif de ses enfants qui de ce fait garde toute la production. La terre est exploitée en métayage par Perenate Tehel et son mari Viri (maison 70) pour le compte des enfants du deuxième lit de Terevahine. Hina Tehel issue de la première union avec Tiahani Tetoea, adoptée et mariée à Punaauia (Tahiti) n'a pas de part sur cette terre.
					E : Hei'ura	Benoit Tepehu	
					F : Tapere	Descendants de Terevahine	
			Tehau	A : Tetaha B : Fanaua C : Temehau	Teura Chapman Tetaha Moko Korotika Raufaki	Terre exploitée en faire valoir direct par Teura et son mari (maison 71) avec l'aide de leurs enfants ou gendres. Vit à Papeete. La terre est exploitée en métayage par Porio Raufaki (maison 88). Terre exploitée en faire valoir direct par Temehau Valte la fille de Korotika et son mari Mareko Ah Teo (maison 30).	
			Fakiterangi	G : Tuahu	Rere a Rere	Décédé. Les héritiers de Rere a Rere ne sont arrivés à aucun accord sur l'attribution de cette terre dont le produit est de surcroît revendiqué par un commerçant chinois d'Avatoru créancier du de cūjua. La gérance est assurée par Perenate Tehel qui en confie l'exploitation à Matatini Tupahiroa lequel reçoit 50 % de la récolte à titre de métayer, le surplus étant déposé sous la garde du oua-chef : 'Aua Tupahiroa, frère de Matatini.	
					H : Hoara	Les descendants de Hoara	En fait Mapu (maison 68), Nelson 'O'opa (maison 60) et Etienne 'O'opa qui vit dans l'atoll d'Apataki à l'exclusion des autres descendants. La terre non partagée est exploitée selon le système dit tārāhul ; un tour est établi et successivement chaque exploitant a droit à une récolte. Mapu et Nelson récoltent eux-mêmes tandis que la part de Etienne absent est récoltée en métayage par Perenate Tehel dont on a parlé.
	3. Ahuahu	?	Secteur d'Otepiipi sur la terre d'Otepiipi.	Teanini	D : Temanava E : Hei'ura F : Tapere	Maratino Tehel Descendants de Ruita Raroata Anuihina Tehel	Terre exploitée par ce dernier (maison 81). Décédée. Par accord entre ces derniers la terre est partagée entre Ruben Tepehu et son frère Punua (maison 48) qui l'exploitent en faire valoir direct. Exploitée par celle-ci (maison 56) en faire valoir direct.
					A : Tetaha B : Fanaua C : Temehau	Teura Chapman Tetaha Moko Descendants de Hiti'ura	Même situation que pour la terre Para'i (ci-dessus). Idem. La terre attribuée à Hiti'ura décédée a été partagée en quatre parts au bénéfice de ses quatre enfants : Korotika, Porio, Inatio et Porino Raufaki. La part de Korotika qui vit à Papeete est exploitée par sa fille Temehau Valte et son mari Mareko. Porio Raufaki seul au village exploite en faire valoir direct sa propre part et en métayage celle de ses frères absents : Inatio et Porino.
					Fakiterangi	G : Tuahu H : Hoara	Rere a Rere Descendants de Hoara
	4. Partie de Tetaraire et Tepuarahi	?	idem.	Teanini	D : Temanava E : Hei'ura F : Tapere	Terela Ma'i Ruben Tepahu Descendants de Terevahine	Exploitée en faire valoir direct par ce dernier (maison 74). Attribuée à ce dernier par accord entre frères et sœurs et exploitée en faire valoir direct. Même situation que pour la terre Para'i (ci-dessus).

				Tehau  Fakiterangi	A : Tetaha B : Faneua C : Temehau G : Tuahu H : Hoara	Teura Chapman Tetaha Moko - Descendants - de Hiti'ura Rere a Rere Descendants de Hoara	Même situation que pour les deux terres précédentes. idem. Même situation que pour la terre Ahuahu. Même situation que pour les deux terres précédentes. idem.
Teanini a Tepaha	5. Valtaihani	6625	Village	Terre indivise sur laquelle sont construites les maisons occupées par la plupart des membres du 'āti Hoara.			
	6. Teruatavahi	7108	Secteur Tokerau	Teanini	D : Tamanava	Tuheitaina Tetautahi	Même situation que pour Para'i.
	7. Tevai'oihe	6702	idem.		F : Tapere	Descendants de Terevahine	Cette terre est attribuée à Hina Tehei née de la première union. En ce qui concerne l'exploitation même disposition que pour la terre Para'i (ci-dessus).
	8. Teheru	6924	Secteur Otapiipi		C : Temehau	Tuheitaina Tetautahi	Même situation que ci-dessus.
	9. Moturama	7097	idem.		E : Hei'ura	Punua Tepehu	Exploitée en faire valoir direct.
	10. Farepara	6605	Secteur Tokerau		D : Tamanava	Mareta Tetautahi	Vit à Papeete, terre confiée en métayage à Teura Chapman mais exploitée en fait par le gendre de cette dernière : Polo Mati.
	11. Tāne'ahumata'i	6805	idem.		F : Tapere	Hiti Teri'i Tehei	Décédé ; terre transmise à ses enfants en fait exploitée en faire valoir direct par Perenata Tehei.
	12. Ata'itevini	6925	idem.		D : Tamanava	Eremoana Kopu	Vit à Papeete. Confiée en métayage à Maratino Tehei.
	13. Puharamatie	7038	idem.		D : Tamsnava	Tuheitsina Tatautahi	Paa de changement (ci-dessus).
	Tapere a Tepaha aliaa Margarita Te- tautahi	14. Partie de Tataraire et de Tepuarahi	?	Otepiipi		D : Tamanava	Indivis entre Po'imata, Mareta et Tau'upu Tetautahi
15. Tupuaiti		?	idem.		E : Hei'ura	Taia Maro	Habite à Punuaaui. Confiée en métayage à Tiho Harrya (maison 52) (fils adoptif de la sœur du père de Taia).
16. Atalaheo		7058	Secteur de Tokerau		F : Tapere	Hiti Teri'i Tehei	Comme pour la terre Tāne'ahumata'i.
17. Tupapa'urua		7068	idem.		E : Hei'ura	Tumaihiwa Tepehu	Habite avec son mari à Papeete, mais reviennent une fois par an faire le coprah.
18. Reporepo		7254	idem.		F : Tapere	Hiti Teri'i Tehei	Même situation que pour les terres Tāne'ahumata'i et les parties de Tataraire et Tepuarahi.
19. Tevaro	7465	idem.		idem.	Descendants Terevahine Anuihina Tehei Hiti Teri'i Tehei	Terre attribuée à Hina Tehei comme Tevai'oihe. Mêmes dispositions pour l'exploitation. Exploitée par l'intéressée en faire valoir direct. Même situation que pour les terres précédentes.	
Tehono a Rehua	Purero, Faretero'i et partie de Valtaihani.	?	Toutes ces terres du village sont indivises entre les membres du 'āti Hoara.				

cocoteraies sont généralement récoltées en métayage par Polo Mati et Hiti Nui, gendres de Teura ; quelquefois par son fils Tihoti Hoarau.

### Les 'ôpû Fanaua et Temehau.

Les Moko et les Raufaki sont *faufa'a feti'i* et les seconds se considèrent plus proches des premiers qu'ils ne le sont des Tepehu, issus comme eux de Taupiri Toriki lesquels sont exactement apparentés au même degré. Cela tient aux adoptions successives qui, à partir de Temehau Tepaha et de Taverio Moko, ont soudé les deux 'ôpû en une seule unité résidentielle.

A l'exception des terres léguées, toutes celles qui n'ont pas fait l'objet de dispositions particulières sont placées sous un régime « *âmui* » que je traduirai par « collectif » et non pas par indivis. Taverio Moko a légué à ses filles adoptives : Fanaua Moko et Korotika Raufaki, des parcelles sises respectivement à Otepipi sur les terres Ahuahu et Teta-raire-Tepuarahi pour la première et sur Para'i pour la seconde. De son côté, Hiti'ura a Toriki a légué deux parcelles situées à Para'i et sur la terre Tetaraire à Otepipi à sa fille Farari'i Moera'i. Farari'i a hérité de deux autres terres du côté de son père.

Porio Raufaki « s'occupe » des terres *âmui* de son 'ôpû *ho'e* moins celles de Korotika dont la fille aînée Temehau Vaite se trouve au village avec son mari Mareko Ah Teo. Porio et Temehau ont procédé à une délimitation de la part de Korotika sur Otepipi et la part prise sur les terres Ahuahu et Teraraire-Tepuarahi correspond au quart des superficies ; le reste des terres demeurant « *âmui* » sous le contrôle de Porio. On verra plus loin ce qu'implique cette notion.

Il est intéressant de noter que Porio assimile Fanaua Moko à son 'ôpû *ho'e* et « s'occupe » de la part de cette dernière aussi bien des terres « *âmui* » que des terres dont elle est légataire. En revanche, il exclut Farari'i Moera'i. Or la première n'est biologiquement qu'une deuxième cousine, tandis que la seconde est une sœur utérine. Cela n'a aucunement ébranlé Porio qui s'est fondé sur le critère d'une ancienne commune résidence. Cela montrerait une fois de plus, s'il en était besoin, la force de cette notion et par la même occasion, celle des liens adoptifs.

En résumé pour la branche Tehau, alors que les droits théoriques sont attribués à dix personnes vivantes ou mortes avec descendance, l'exploitation n'est assurée que par quatre de ces attributaires ou ayants cause d'attributaires : Teura Chapman, Porio Raufaki, Temehau Vaite et Farari'i Moera'i. En se reportant au diagramme du 'âti Hoara, on voit que Tauvaea adopté à Tautira avait été écarté. La situation des attributaires résidents est différente. Teura Chapman agit pour elle-même, ses demi-frères et sœurs ayant déclaré lui laisser la jouissance (et non la propriété) de toutes les terres formant leur part de succession. Porio Raufaki comme on l'a dit, s'occupe ou se charge des terres de son propre 'ôpû *ho'e* moins celles de Korotika, lesquelles sont prises en charge par la fille de cette dernière : Temehau Vaite que représente également ses deux jeunes sœurs résidant avec le père à Fa'a'a. Quant à Farari'i Moera'i seule légataire de deux parcelles, elle est « maîtresse chez elle ».

## LA BRANCHE TEANINI.

La branche Teanini divisée en trois 'ôpû : Temanava (D), Hei'ura (E) et Tapere (F) est la plus importante du 'âti Hoara. Il est nécessaire de se rapporter au diagramme.

### Le 'ôpû Temanava.

Il correspond actuellement au 'ôpû ho'e constitué par les enfants de Temanava a Tetautahi. A la mort de ce dernier, cinq d'entre eux : Eremoana, To'imata, Terava, Mareta et Tau'upu, décidèrent d'un « partage provisoire entre germains » (*operera'a tae'ae*). Depuis, les deux premiers sont morts et leurs droits sont passés à leurs enfants, mais les trois derniers sont toujours vivants : Terava et Mareta à Papeete, Tau'upu à Fakarava où il est installé. Autour des années 1959-1960, cet arrangement a été modifié à la demande (et à l'avantage) des membres résidents de la deuxième génération descendante du 'ôpû ho'e : Tuheitaina Tetautahi, Maratino Tehei et les frères utérins Eremoana Parker et Tereia Ma'i (Eremoana était alors à Tiputa). Aux termes de cet arrangement, ces derniers recevaient la plus grande partie des terres, une part étant tout de même réservée aux survivants de la première génération (Terava, Mareta, Tau'upu). Cet arrangement n'était pas gênant pour Terava mère de Eremoana et de Tereia, mais en revanche, lésait davantage les droits de Mareta qui, ayant vécu toute sa vie à Rangiroa, venait peu de temps auparavant de décider d'aller s'installer à Papeete ; aussi celle-ci réagit et obtint qu'une autre terre Farepara : [10] lui soit affectée. Tau'upu, éloigné à Fakarava, n'émit aucune réclamation ; de toute façon cela ne changeait rien pour lui, étant donné qu'il n'avait jamais rien reçu.

Il est utile d'examiner brièvement les cas de Tuheitaina Tetautahi, Maratino Tehei et Tereia Ma'i en expliquant les situations antérieures et postérieures au nouvel arrangement.

Les terres affectées à Eremoana a Tetautahi sont passées à son fils aîné, Tuheitaina le seul survivant, qui devait, en 1964, s'éteindre sans descendance comme ses germains. Tuheitaina qui n'avait rien reçu de ses parents adoptifs, avait en revanche hérité de son père et de sa mère biologiques. Du premier, il reçut les terres figurant dans le tableau : Para'i : [2], Teruatavahi : [6], Puharamatie : [13], plus une terre sise à Teu dans le secteur d'Otepipi, la seule à lui être remise en pleine propriété, les autres étant sous le régime provisoire du partage entre germains. De sa mère Matoru, il obtint en dehors d'une propriété au village, trois terres au secteur. Malade depuis des années Tuheitaina a toujours confié l'exploitation des terres Hoara à des membres de ce 'âti, de préférence des *faufa'a feti'i* qui, dans ce cas, se trouvaient faire partie de son 'ôpû ho'e comme Maratino Tehei et Tereia Ma'i ou, à défaut, à des « *feti'i 'âti Hoara* », comme Teura Chapman, laquelle faisait faire la récolte par ses fils ou gendres. Pareillement, les terres 'âti Fariua étaient confiées à ses *faufa'a feti'i* de ce 'âti, ici ses frères et sœurs utérins : les Tupahiroa. Ordinairement, Matatini est chargé des terres de son frère ; s'il est empêché, il s'adresse à des membres de son propre 'ôpû ho'e et en 1963 et 1964, les récoltes ont été faites par Naea Tu'uhia et Tâne Mauri, maris respectifs de Merenui (M. 41) et de Noemi (M. 7), fille de 'Aua Tupahiroa. Ces choix volontaires mon-

trent suffisamment que le régime juridique des terres influence les modalités de leur exploitation en déterminant comme dans ce cas, le choix des métayers. Pour l'exploitation des terres 'āti Hoara, Tuheitaina de son vivant préférerait s'adresser à des *feti'i 'āti* éloignés comme Teura Chapman plutôt qu'à ses frères ou sœurs utérins ; il ne recourt d'ailleurs à ces derniers que dans la mesure où il ne peut pas s'assurer le concours des membres du 'ōpū ho'e étendu de son père et des germains de ce dernier.

La part de To'imata est restée *āmui* entre ses enfants. Seul son dernier fils Maratino a trouvé avantage à la nouvelle allocation de parcelles. Maratino « s'occupe » des terres de ses frères et sœurs, envoyant quelquefois, paraît-il, des parts à ses sœurs Fa'ara et Erena respectivement à Papara et à Niau, mais pas à Tānetoa qui, à Hikueru, « est trop loin ». Maratino travaille souvent avec Puri Teivao (M. 34) le fils de sa sœur Pupure. Puri reçoit « la part du travailleur » mais rien n'est distribué à ses frères et sœurs habitant Rangiroa, lesquels comme Puri « mangent » (sur) les terres 'āti Mota'i de leur père Hiti-oro Teivao.

Les cocoteraies de Terava sont actuellement récoltées par Tereia Ma'i. Eremano Parker étant avec leur mère à Papeete, Tereia leur fait parvenir des parts ; Tereia travaille ordinairement avec « un ami » Edouard Pétis du 'āti Marere. Une seule terre de Eremano : Ata'itevini [12] est confiée à Maratino.

Les terres de Mareta qui a mal accepté l'arrangement pris après son départ, sont confiées à des métayers étrangers originaires des Australes ce qui est significatif.

#### *Le 'ōpū Hei'ura.*

Une séquence d'adoptions a réduit ce 'ōpū au 'ōpū ho'e des Tepehu (Taupiri Toriki) auxquels est assimilé Tiho Harrys.

On a vu au début du chapitre que les Tepehu ont reçu des terres Hoara, Marere et Fariua. Jusqu'en 1960, toutes ces terres encore contrôlées par la mère Ruita Raroata, étaient de ce fait sous un régime *āmui*. A cette date, Ruita Raroata a procédé au partage des terres provenant du 'āti Marere ce qui a décidé ses enfants à faire de leur côté un « partage entre germains » pour les autres terres Hoara et Fariua. Pour les terres Hoara, les germains Tepehu procédèrent à un partage éliminant deux de leurs frères partis définitivement à Tahiti mais, à la demande de leur mère prévoyant une part importante pour leurs « cousins » les Maro de Punaauia, à la condition expresse que Tiho Harrys, fils adoptif de Tepoanoano, la sœur du père de ses derniers, se charge de ces terres comme *ta'ata ti'ai* et en ait l'usufruit. Tiho Harrys ne travaillant que des terres proches du village, situées de l'autre côté de la passe, confie les cocoteraies d'Otepipi, dont il a la charge, à son fils adoptif Ioane Tepehu. Ioane habitant depuis peu chez Ruben Tepehu, ces terres sont récoltées en métayage par les membres de la maisonnée de ce dernier.

Cet exemple sera repris. Ce qu'il faut souligner ici, c'est que, bien que les terres aient été partagées entre les membres de la première génération du 'ōpū ho'e et qu'il y ait eu entre Ruben et Punua Tepehu une sorte de délimitation de zone d'influence, (Ruben s'occupant des terres de Benoît et de Tumaihiva et Punua de celles de Manate), la

réalité de l'unité formée par le 'ôpû ho'e et le fond de terres qui lui correspond réapparaît dans l'organisation de la production avec les jeunes membres du groupement étendu travaillant sur l'ensemble des terres.

#### Le 'ôpû Tapere.

La succession a été « partagée entre germains » au bénéfice de Hiti Teri'i (Teofiro) et de ses sœurs Terevahine et Anuihina Tehei.

Hiti Teri'i et Terevahine sont décédés ; Anuihina qui se trouve à Tiputa (M. 63) s'est vue reconnaître l'usage de deux terres : une partie d'Ahuahu et Reporepo [18].

Les terres de Terevahine ont été partagées à nouveau entre les enfants de ses deux lits : Hina du premier a reçu Tevai'oihe : [7] et Tupapa'uruu : [17] ; les enfants du deuxième lit : une parcelle de Para'i et de Tetairaire-Tepuarahi. Les intérêts des descendants de Terevahine sont pris en main par Perenate Tehei. Au cours des dernières années, celle-ci a toutefois conservé les revenus « pour restaurer la maison de famille ».

De la même façon, Perenate conserve pour elle les revenus des terres de son père Hiti Teri'i « parce que des huit enfants, elle est la seule à rester au village ». Perenate et son mari Viri Fuller, qui ne se rendent pratiquement jamais au secteur, font faire le coprah par Matatini Tupahiroa. Matatini avait été déjà chargé de récolter les terres litigieuses de la succession de Rere a Rere dont je vais parler « aussi en même temps il pouvait récolter les terres de Terevahine ».

#### LA BRANCHE FAKITERANGI.

Les gens de la branche Fakiterangi sont « revenus » à Tiputa après avoir longtemps vécu hors de Rangiroa « on les avait presque oubliés jusqu'aux « grandes histoires » sur les terres Hoara ». La branche Fakiterangi se partage en deux 'ôpû : les 'ôpû Tuahu (G) et Hoara (F).

Le 'ôpû Tuahu se réduisait à une personne Rere a Rere qui vécut à Tiputa et à Avatoru, laissant dans ce dernier village d'importantes dettes. Le principal créancier, un commerçant, prétendit à sa mort se saisir des terres de Rere a Rere en « *piri fenua* » et les exploiter jusqu'à extinction de sa créance<sup>34</sup>.

Cela causa immédiatement un immense tumulte chez les héritiers les plus proches du 'ôpû Hoara, c'est-à-dire les fils de Ripo décédé : Mapu et Tiririha 'O'opa d'une part, Nelson et Etienne 'O'opa de l'autre. Saisi de l'affaire, le chef de Tiputa 'Aua Tupahiroa désigna Perenate Tehei comme responsable des récoltes dont le produit devait être déposé chez lui jusqu'au règlement du litige. Perenate choisit Matatini Tupahiroa, parce que n'appartenant pas au 'âti Hoara, il n'était pas partie dans le litige.

---

34. Suivant un régime appelé *piri fenua* qui ressemble au vif gage de l'ancien droit occidental. Aux termes de cette convention, un débiteur confie ses terres au prêteur lequel se rembourse en les exploitant jusqu'à l'extinction de la dette. Les conditions du *piri fenua*, l'absence de contrôle de la part des débiteurs rendent cette convention assez peu orthodoxe. Le *piri fenua*, encore pratiqué jusqu'aux années 1963-1964 dans l'atoll voisin de Tikehau, avait disparu depuis plus de dix ans à Rangiroa.

Les terres attribuées au 'ôpû Hoara non partagées, sont récoltées à tour de rôle par « les membres du 'ôpû feti'i » : Ripo, Nelson et Etienne. Suivant le système dit *târahui*, Mapu et Tiririha ont les mêmes droits mais seul Mapu « mange » parce que dit Mapu : « Tiririha plonge la nacre ». A quelques temps de là, je rencontrais Tiririha à Hikueru où effectivement il plongeait la nacre. Ayant indirectement amené la conversation sur cette question, je me rendis compte qu'il ne partageait pas cette façon de voir. Mapu et Nelson récoltent eux-mêmes en faire valoir direct, Etienne a confié ses intérêts à Perenate Tehei.

\*

\*\*

Ces commentaires soulèvent plusieurs questions :

- « a » : Composition et étendue des unités économiques fondées sur le groupement de parenté (et non sur les maisonnées).
  - « b » : Influence du régime juridique des terres « collectives » (*âmui*), indivises ou partagées, à la fois sur la réalité de ces unités économiques et sur l'organisation de la production.
  - « c » : Aménagement de la production à l'intérieur des unités économiques.
  - « d » : Rapports entre titulaires de droits et exploitants, membres résidents et non-résidents. Cela pose toute une série de questions relatives à la représentation des absents, à l'existence ou à l'absence de transferts de parts et en dernière analyse aux véritables parties prenantes.
  - « e » : Enfin pertinence de la parenté en matière d'économie du coprah.
- Je ne traiterai que des points « a », « b » et « d » et en partie du dernier point « e » qui, pour une grande part, relève ainsi que le point « c » d'une étude de l'économie des maisonnées.

## 2. - LES TITULAIRES DE DROITS RESIDENTS ET NON RESIDENTS.

Ce sujet concerne plusieurs problèmes intéressant la résidence et la mobilité paumotu. Parmi ceux-ci, deux sont directement pertinents.

— Distinction entre le groupe de titulaires de droits sur une succession et le groupe effectif de production et de distribution contrôlant cette même succession.

— A l'intérieur de ce dernier groupe, rapport des membres résidents et non-résidents.

Je désire développer le second, après avoir dit quelques mots du premier.

La notion de *faufa'a feti'i* étant maintenant connue, la première question qui se pose est de déterminer au-delà des individus isolés et des maisonnées *utuafare*, les unités de production et de répartition liées à l'économie du coprah.

La fusion par le jeu d'adoptions des 'ôpû Fanaua (B) et Temehau (C) de la branche Tehau<sup>35</sup> montre que l'unité économique liée au coprah n'est pas le 'ôpû feti'i ou le 'ôpû ho'e en tant que tels mais plutôt le

---

35. Revoir la figure 32, p. 296.

groupement résidentiel ne comprenant que la fraction des membres résidents de ces unités. On a vu que la cohésion et la perpétuation de ce groupement étaient assurées par le maintien sur place d'un noyau de proches parents co-résidents supposés — idéalement du moins — exercer des droits collectifs sur une même succession. Ces proches parents pouvaient vivre sous un même toit ou se répartir entre plusieurs maisonnées lesquelles, jusqu'à la deuxième guerre mondiale, étaient invariablement enfermées dans une même enceinte résidentielle (*'āua fare*). Bien que ce schéma ait été quelque peu brouillé et que la tendance actuelle soit à la disparition des ensembles enfermés dans une même enceinte résidentielle, il reste très perceptible. La plupart des enceintes résidentielles continuaient jusqu'en 1965 à fonctionner, par exemple : Tu et Tāne Mauri, Tuarue et ses gendres, Tānenui Tepehu et son gendre, *Māmā* Teipo et son frère adoptif Maxime Tupahiroa, Mahuru Tetoka, etc..., les maisonnées groupant un ménage d'orientation et le ménage de procréation d'une fille ou d'un fils biologique ou adoptif, restent nombreuses. Ces unités résidentielles fondées sur la parenté, offrent lorsqu'elles persistent les exemples de cohésion maximum. En contraste la dispersion des maisonnées susceptibles de constituer de telles unités, s'accompagne toujours d'une dramatique perte de solidarité. Sans aborder cet autre sujet, je veux souligner que ces unités résidentielles se composent non seulement des résidents, mais aussi de la fraction des non-résidents qui entretiennent des relations étroites avec l'atoll. Cette catégorie d'absents retenant leurs droits, est très différente de celle des parents « partis ailleurs ». Jadis on disait (je l'ai signalé) que de tels parents avaient « transféré leur généalogie ». Aujourd'hui on parle plutôt d'émigrés : *tā'iva*. *Ua tā'iva ona* signifie : il a émigré (avec l'arrière pensée qu'il ne reviendra plus). Il semble que cette qualité d'émigré définitif est assez facilement concédée aux absents, quels que soient les propres sentiments de ces derniers.

Le tableau atteste de la multiplication des titulaires de droits. Depuis Mahuïke sont apparues cinq générations. Les membres de la cinquième, pour la plupart adultes, ont établi leurs propres familles de procréation et sont pourvus d'enfants en bas-âge. Les droits sont toutefois attribués à vingt-trois personnes réparties dans les différentes branches et *'ōpū* du *'āti*. Parmi ces titulaires de droits, un certain nombre sont décédés et leurs parts ont été attribuées à leurs enfants s'ils en ont. Ainsi les droits de Hiti'ura et Ruita Raroata Toriki, Hiti Teri'i et Terevahine Tehei en enfin Hoara 'O'opa sont actuellement dévolus respectivement à cinq, huit, dix, quatre et trois personnes venant en représentation de leurs ayants cause, ce qui porte le nombre des titulaires de droits à un total de quarante-trois personnes vivantes *qui, cependant, pour la plupart résident en dehors de Rangiroa*, dans d'autres atolls des Tuamotu ou à Tahiti. Cette circonstance, manifestation de la mobilité polynésienne étudiée très succinctement dans le chapitre huit, constitue le premier correctif venant remédier à une excessive division des droits et en même temps le principal facteur permettant à l'actuel système foncier de continuer à fonctionner. Parmi les multiples groupements de co-proprétaires des trois branches Tepaha, Teanini et Fakiterangi, l'exploitation des terres est en fait l'affaire des co-proprétaires (ou de leurs représentants ou ayants cause) résidents et les récoltes sont assurées par — ou sous la direction de — treize

maisonnées 'āti Hoara du village. Cela signifie que la réduction est de l'ordre de deux tiers. Cette proportion représente effectivement une moyenne pour Tiputa et correspond aux proportions des habitants de souches résidents et non-résidents. Dans l'exemple étudié, *un tiers des propriétaires ou ayants droit résidents exploitent leurs propres terres et celles de leurs proches parents originaires de l'atoll, mais non-résidents, qui y maintiennent des droits et dont ils sont les représentants.*

L'exploitation pour le compte de tiers soulève la question des transferts de production au bénéfice de ces tiers. A Rangiroa 15 % de la production de coprah est effectivement transférée sur Papeete au profit de propriétaires non-exploitants, parents et étrangers. Cette faible proportion, encore réduite si l'on soustrait les parts attribuées aux étrangers, ne correspond aucunement à la proportion des titulaires de droits non-résidents, opposée à celle des résidents. L'écart est tel qu'il suggère immédiatement avant toute vérification, que tous les titulaires de droits non-résidents ne reçoivent pas les parts qui, théoriquement, devraient leur revenir. Le problème est le suivant : sur quel critère les résidents décident-ils d'envoyer ou au contraire de ne pas envoyer leurs parts à leurs proches parents, frères et sœurs partis ailleurs. Sans doute la distinction entre les absents temporaires qui maintiennent des liens avec l'atoll, (les « absents-présents » de M. Leach) et les « absents-absents », définitifs qui ont « émigré » est très utile. Cependant et c'est là la grande difficulté, tout dans cette matière est affaire d'hypothèse : le constat d'absence temporaire ou définitive ne peut être guère dressé qu'a *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. En dehors de cas extrêmes, par exemple celui de personnes ostracisées pour inceste, des surprises sont toujours possibles. La « mobilité » culturelle, l'instabilité fréquente des unions, les changements de résidence, font que les options peuvent se poser plus d'une fois au cours d'une vie. Cela, attesté par les biographies des chapitres deux, trois et quatre, confirme que les pronostics dans ce domaine de l'absence temporaire ou définitive, sont toujours risqués.

Par conséquent, la conduite des résidents ne peut être fondée sur des situations qu'ils ignorent. En envisageant la question sous un autre jour, on peut se demander si les résidents n'agissent pas de manière à décourager les absents, rendant ces derniers conscients de ce qu'ils ne peuvent compter que sur eux-mêmes et, indirectement, les incitant à opter, soit s'ils le peuvent à se fixer là où ils se trouvent, soit si les perspectives sont décourageantes à prendre au contraire la décision de « revenir » dans leur île d'origine et d'y faire valoir leurs droits.

Avant d'approfondir cette question il est avantageux de débrouiller le sujet en discutant de la notion de « représentation ».

J'ai, dans le chapitre huit et dans les commentaires précédents, parlé à plusieurs reprises de « représentants ». Ce terme est rendu par trois expressions : *ta'ata ha'apao*, *ta'ata ti'ai*, *ta'ata tia'au*.

L'expression *ta'ata ha'apao* appliquée à Maratino Tehei, est peu employée, il lui est préféré la forme verbale *ha'apao* : s'occuper de, se charger... terme en lui-même vague, qui évoque à la fois l'absence de

formalisme et une situation de fait constatée. Plus précisément, le *ta'ata ha'apao* est celui des frères et sœurs qui, vivant sur place, s'occupe tout naturellement des terres affectées à l'ensemble des germains. Ces terres, comme nous allons le voir, sont des terres *âmui*, terres « collectives » plutôt qu'indivises, qui n'ont été l'objet d'aucun arrangement particulier relatif à l'aménagement de la propriété, soit à l'organisation de la production. Je vais revenir sur ce point dans un instant. Perenate Tehei « s'occupe » des terres de ses frères et sœurs, en revanche elle est *ta'ata ti'ai*, elle « garde », « est responsable » de la succession de Rere a Rere. Le mot *ti'ai* signifiant « gardien » implique immédiatement une relation entre un gardien, un objet en garde, le propriétaire de cet objet et aussi — l'essentiel — un accord, établissant la relation et déterminant la responsabilité du gardien et, éventuellement, ses prérogatives. Le cas de la succession de Rere a Rere est très particulier. Dans des conditions toutes différentes, Tiho Harrys est le *ta'ata ti'ai* de son *feti'i* Taia Maro de Punaauia, il récolte les terres de Taia dont il a l'usufruit. Dans la plupart des cas, les « gardiens » travaillent en métayage les terres dont ils sont responsables et font parvenir aux propriétaires la moitié de la récolte<sup>36</sup>. Il suffit de souligner ici que, dans tous les cas étudiés à Rangiroa (Tiputa et Avatoru), les *ta'ata ti'ai*, étaient apparentés aux personnes dont ils « gardaient » les terres. Après m'être longtemps interrogé sur ce point, je pense que la relation de parenté est pertinente. Cela semble confirmé par l'existence d'une troisième expression : *ta'ata tia'au*, laquelle s'applique seulement au représentant d'un étranger. Désormais, le rapport a un caractère contractuel. Dans tous les cas, la qualité de *tia'au* se confond avec celle de métayer. Les intermédiaires entre les étrangers « demis » de Papeete et leurs *ta'ata tia'au* de Rangiroa, sont les subrégues de goélettes qui embarquent les productions de coprah.

### 3. - LA FAMILLE ETENDUE COMME UNITE ECONOMIQUE.

Comme on l'a souligné, tout individu et ses frères et sœurs qui constituent un *'ôpû ho'e* restreint font partie des *'ôpû ho'e* respectifs de leurs parents. De plus, ils vivent dans des maisonnées qui, par le jeu des successions bilatérales et des alliances, peuvent théoriquement participer à plusieurs unités économiques. En réalité, en anticipant sur une prochaine étude économique il est rare que le nombre de ces unités excède le chiffre de deux et, dans la plupart des cas, la plus grande partie des ressources provient d'un seul ensemble de terres formant la succession d'un même groupement de parenté. En tout état de cause, même dans les cas où des individus ou des maisonnées obtiennent des ressources provenant de différents fonds de terre attachés à différents groupements, cela ne met aucunement en cause la réalité de ces derniers.

Il arrive que l'unité économique embrasse un groupement plus large que le *'ôpû ho'e*, tel le *'ôpû feti'i* de l'exemple de la branche Fakite-

---

36. A. Tautira, dans la presqu'île de Tahiti, *ta'ata ti'ai* était devenu l'équivalent de « métayer » travaillant pour le compte d'un propriétaire absentéiste de Papeete.

rangi du 'âti Hoara ; cela est très rare. En général, l'unité économique correspondant à un ensemble de terres et à un groupement de parenté localisé, tirant des ressources de cette terre, s'identifie soit au groupe de frères et sœurs constituant le 'ôpû ho'e restreint, soit au 'ôpû ho'e étendu comprenant après « la génération de tête » une ou deux générations, soit encore à une fraction de ce 'ôpû ho'e étendu.

A l'intérieur de ces unités, la production est l'objet d'arrangements particuliers et les terres indivises peuvent être exploitées suivant les différentes formules de faire valoir exposées au début du chapitre. Les membres résidents des générations les moins anciennes, peuvent travailler en métayage les terres de leurs ascendants attributaires des droits, ou encore les germains résidents celles attribuées à leurs frères et sœurs non-résidents. Conformément au système général « moitié-moitié » (*afa-afa*), les titulaires de droits reçoivent la « rémunération de la terre » (*te tuha'a no te fenua*) et leurs descendants directs ou germains (en cas de partage), la « rémunération du travailleur » (*te tuha'a no te rave 'ohipa*).

Ces arrangements supposent soit que les terres indivises aient été provisoirement partagées en parcelles aux fins d'exploitation (*tuha'a fenua* : partie de terre à ne pas confondre avec l'expression précédente), soit que non partagées, elles aient été soumises à un système de « tours » *târâhui* selon lequel les différentes parties prenantes ont droit chacune à tour de rôle à une récolte. Ainsi le statut d'indivision, s'il influence, comme on va le voir, la constitution de groupements de travail, n'affecte pas les modes de faire valoir. Il existe une importante exception. A la mort d'un titulaire de droit, la part des terres indivises qui lui avait été affectée à l'occasion d'un partage même provisoire, comme « le partage entre germains » (*operera'a tae'ae*) devient, (s'il n'intervient pas à l'occasion de sa mort de nouveaux arrangements), le patrimoine collectif de ses descendants et, ces terres collectives, sont appelées *fenua âmui*. Par définition, les terres *âmui* sont des terres indivises, mais le statut *âmui* leur confère un caractère particulier et détermine le mode de faire valoir qui ne peut être que l'exploitation directe rémunérant à la fois le travail et le capital (la terre). Aussi longtemps que le statut *âmui* est maintenu, il ne peut y avoir de métayage entre germains, confondus par fiction en une seule unité, celle des « enfants ou des descendants d'un même attributaire de droits ». Ce statut est souvent provisoire et joue au bénéfice des germains résidents. Si deux ou plusieurs d'entre eux résident sur place, ils mettent généralement fin au statut *âmui*, en opérant des « partages provisoires entre germains » pour être chacun « maître chez soi » ou en établissant un système de « tours ».

En résumé, les terres *âmui* sont des terres collectives dont l'appropriation ou l'exploitation commune (peu importe), se situe au niveau des 'ôpû ho'e restreints : groupe de frères et sœurs. En contraste, la propriété d'une terre indivise peut correspondre à des groupements plus larges : 'ôpû ho'e étendus embrassant trois générations ou même 'ôpû feti'i. Il est possible maintenant d'étudier plus à fond ces deux régimes, ainsi que leur influence sur les relations familiales à l'intérieur des groupements de parenté qu'il s'agisse des 'ôpû ho'e restreints ou étendus.

## LES TERRES AMUI OU TERRES COLLECTIVES.

Deux questions sont retenues, celle de la gestion des terres *âmui*, celle des transferts de parts entre germains résidents et non-résidents. Je commence par la seconde, en posant la question de savoir si le transfert est culturellement prescrit.

Il existe dans le village de nombreux cas de terres *âmui* et le 'âti Hoara seul en compte plusieurs correspondant aux terres contrôlées par :

— Une partie des descendants de Hiti'ura a Toriki : 'ôpû unifiés, Fanaua — Temehau (B et C) (c'est-à-dire ses enfants moins Korotika Raufaki et Farari'i Moera'i), représentés par Porio Raufaki.

— Les trois filles de Korotika représentées par l'aînée Temehau Vaite.

— Les Tehei issus de Hiti Teri'i Tehei dit Teofiro du 'ôpû Tapere, représentés par sa fille Perenate.

Disons maintenant que parmi ces « représentants » *ta'ata ha'apao*, une seule, Temehau Vaite, envoie régulièrement après la vente du coprah des mandats à son père, chez qui vivent ses deux sœurs plus jeunes. Ce fut d'ailleurs une réflexion la concernant qui me fit prendre conscience du caractère particulier des terres *âmui* et non moins particulier de la notion de représentation entre frères et sœurs et de l'opposition entre cette notion de « *ha'apao* » ou de *ta'ata ha'apao* et celle de *ta'ata ti'ai* ou de *ta'ata tia'au*.

« Cette femme là (Temehau) a bon cœur, elle envoie toujours du *mâ'a* (nourriture) à X et elle fait le *métayer* pour ses sœurs ».

Porio Raufaki ne transfère pas de parts à ses frères « mais à l'occasion », il envoie de l'argent à Fanaua Moko, parce que Fanaua est pleine propriétaire d'une fraction de ces terres qu'elle a reçues en legs. En d'autres termes, Porio, s'il effectue des transferts au profit de Fanaua, le fait parce que cette dernière, outre qu'elle a droit aux terres « collectives », possède des terres qui lui ont été léguées. Porio est *ta'ata ti'ai* sur les terres léguées, alors qu'il est *ta'ata ha'apao* sur les terres *âmui*. Cette distinction est encore plus nette avec Perenate Tehei :

« Nous sommes huit en tout, c'est moi qui « me charge » (des terres) de Rangiroa » (*matou pauroa e vau, na'u e ha'apao 'i Ra'iroa nei*).

Perenate est *ta'ata ha'apao* sur ces terres de la succession de son père, en revanche elle est *ta'ata ti'ai* pour le compte d'autres *feti'i* Hoara : ses cousins au premier degré nés de Veronika ou éloignés comme Etienne 'O'opa de la branche Fakiterangi.

Interrogée, Perenate reconnaît immédiatement qu'elle n'envoie rien à ses huit frères et sœurs et « encore moins (sic) à Raihea parce qu'elle a adopté deux de ses enfants ». Cela ouvre une autre question de portée beaucoup plus générale. Je ne pense pas que les frères et sœurs résidents fassent parvenir des parts au bénéfice de leurs germains partis ailleurs *dont ils ont adopté des enfants*. Cela est vrai non seulement des terres *âmui*, mais de toutes les terres indivises ou divisées. Cela, outre le fait que les enfants de ces frères et sœurs vivent sur les terres communes s'explique par la solidarité encore plus forte

qui, à l'intérieur d'un 'ôpû ho'e restreint, unit les germains ainsi alliés par l'adoption. Cette situation est particulière ; en revenant aux situations ordinaires, Maratino fait de subtiles distinctions à propos des difficultés de liaisons maritimes. Hors du 'âti Hoara, Tahura'i Benett (M. 1) investissait les parts de revenus de sa sœur demeurant à Tikehau dans la maison 2, qu'elle occupera lors de son retour. Un autre personnage pittoresque piqué au vif par un compagnon de « bringue » se vantait, d'envoyer des parts à sa sœur « lorsqu'elle était malade ». Ce n'était que propos d'ivrogne ; renseignements pris à Papeete auprès de la sœur, cette dernière se portant très bien, n'avait sans doute — pour cette raison — jamais rien reçu.

Brièvement, lorsqu'un habitant de Rangiroa énonce qu'il « s'occupe » des terres collectives qu'il possède avec ses frères et sœurs non-résidents (ou quelquefois résidents comme le montre l'exemple de Mapu 'O'opa), cela signifie presque toujours qu'il exploite ces terres collectives à son profit personnel, sans envoyer la moindre part aux germains co-propriétaires.

Il est inutile de multiplier les exemples et mieux vaut dire un mot des transferts. En 1964, 1965, comme je l'ai dit, environ 15 % des revenus du coprah ont été transférés hors de Rangiroa au bénéficiaire, soit d'ascendants directs père ou mère ou frères ou sœurs de ces derniers, soit d'étrangers ou — ce qui revient au même — de parents éloignés assimilés à des étrangers. Ces mouvements se font d'ailleurs à peu près exclusivement sur Papeete. A ma connaissance, seules deux personnes de Tiputa bénéficient des revenus de cocoteraies situées dans d'autres atolls ; Mâmâ Teipo de Fakarava, Tuarue Haoa de Tikehau. Interrogés sur les droits qu'ils possèdent hors de Rangiroa, tous les habitants ne manquent pas d'énumérer une liste impressionnante d'atolls (d'ailleurs d'autant plus impressionnante qu'ils sont eux-mêmes peu favorisés à Rangiroa) pour, si on les presse, reconnaître, pe-nauds, qu'ils ne reçoivent rien et que ces droits sont théoriques. Les réactions parfois cocasses varient avec les personnalités. Tel intrigant après avoir vainement essayé de contrôler quelques terres de Kaukura, se félicite de n'y être pas parvenu, car ces terres sont mauvaises et les cocotiers trop vieux, « d'ailleurs c'est plein de rats et même de *kaveu* » (crabes de cocotiers). Punua Tetoea renonce avec grandeur aux siens, obtenant en échange l'estime de ses *feti'i*. Quant au solide Mahiri Bellais, plein de bon sens, il remarque avec moins de générosité gratuite et plus de réalisme, que ces droits « c'est comme du vent » (*mai te mata'i*) et que le seul moyen de les faire valoir lorsqu'on ne réside pas sur place, c'est en justice en produisant les preuves de sa propriété, le deuxième problème serait ensuite de trouver des métayers.

En résumé, en ce qui concerne les transferts fondés sur la parenté, ils ont quelques probabilités de se produire à l'intérieur des unités économiques, participant à l'exploitation d'un même fonds de terres. Au-delà, il n'y a aucune chance. A l'intérieur de cette unité, les transferts sont effectués par des « enfants » métayers au profit de leurs parents titulaires de droits ou des frères et sœurs de ces derniers. Entre frères et sœurs, ils sont très rares, à moins que les terres aient été provisoirement partagées, auquel cas la situation peut être différente, le partage accentuant le caractère économique de l'exploitation.

Si les terres sont *âmui*, les chances sont très faibles et, effectuer des transferts est un peu agir contre l'idée profondément intériorisée que chacun doit vivre là où il se trouve, quelle que soit la raison qui, à l'origine, a motivé le changement de résidence : adoption, mariage ou choix personnel. Une certaine tolérance est admise, parfois jusqu'aux alentours de trente ans, ensuite dès que celui ou celle qui est parti a établi sa propre famille, on est prompt à supposer « qu'il a émigré définitivement ». Tout cela qui n'est jamais consciemment exprimé n'en motive pas moins les réactions. Généralement, par fierté, les frères ou sœurs qui partent s'efforcent de ne dépendre que d'eux-mêmes. Par la suite, s'ils n'ont pas une bonne excuse les autorisant à revenir, ils sont gênés de le faire. Même dans une mauvaise situation, ils évitent de réclamer leur part à leurs frères et sœurs résidents, ce qui reviendrait à leur demander un secours. C'est là toujours l'idée qu'il faut vivre où l'on se trouve ; cet idéal de l'honnête homme paumotu explique également que les personnes résidant dans un atoll n'essaient pas d'obtenir des parts qu'ils possèdent même en vertu d'une très proche parenté dans d'autres atolls. Ruben Tepehu auquel je demandais pourquoi il n'essayait pas d'obtenir les droits auxquels il pouvait prétendre « titres en main » sur d'importantes terres de Tikehau me répondit simplement « Pourquoi ? Mais parce qu'il est bien d'agir ainsi ; je suis à Rangiroa ; je ne suis pas à Tikehau ». Dans l'exemple de Tuarue Haoa recevant des parts de coprah du même atoll, il s'agissait d'une circonstance exceptionnelle, ces revenus devant aider à la construction de la fameuse « maison des parents » ; quant à *Mâmâ* Teipo elle n'a jamais rien demandé et ces revenus extérieurs lui viennent comme une manière d'hommage.

Les personnes ayant une grande partie de leur vie vécu dans l'atoll d'origine, y maintiennent plus aisément leurs droits. Dans trois de ces cas, il est amusant de constater que les germains absents se sont arrangés pour confier leurs terres, pourtant provisoirement partagées à des premiers cousins et non pas à des frères et sœurs. Les prétextes évoqués étaient adroits et, par cette manœuvre, leurs auteurs ont su sauvegarder l'idéologie d'étroite unité du *'ôpû ho'e* et, dans le même temps éviter de courir le risque de ne rien recevoir du tout.

Tiputa offre plusieurs exemples de gestions harmonieuses de terres *âmui* comme celles des frères germains Tu et Tâne Mauri sur les terres de leur père, celui de Teri'i Ah Teo (M. 46) et de sa sœur utérine Teretia Tetoea (M. 38) sur les terres de leur vieille mère et de nombreux cas de frères et sœurs adoptifs sur les terres reçues de leurs parents adoptifs : Tehina et Eremoana Tahito Tera'i ; *Mâmâ* Teipo et Maxime Tupahiroa. En revanche, tout aussi fréquemment, la situation est plus difficile. Le cas de Mapu et de son frère utérin Tiririha 'O'opa, déjà discuté, peut être écarté puisqu'il n'y a aucune gestion collective ; celui des deux frères germains Piritua (M. 34) et Hiti To'omaru (M. 90) qui peut être assimilé à une gestion *âmui* vaut d'être rapporté :

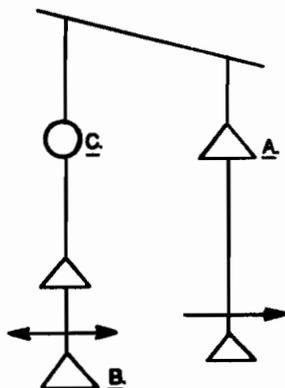
Dans tous les cas les deux frères font parvenir une moitié de la production à leur vieux père vivant à Papeete qui lui n'est jamais lésé. Les difficultés résultent de l'organisation de l'exploitation qui, pendant deux ou trois années, a chaque fois donné lieu à une sorte de course, le premier arrivé « raflant » (*haru*) toute la récolte. Dans cette course

Piritua était avantagé. Disposant de l'embarcation de Tehina Tahito Terra'i, mari de sa parente Na'ehu Pioi, il l'équipait au début de mon séjour d'un moteur de 10 CV., jusqu'au moment où il a pu acheter un moteur beaucoup plus puissant de 40 CV. ruinant par là en « allant trop vite » les dernières chances de Hiti Nui. Cette pratique créant évidemment des frustrations, Piritua soudain conscient multiplia les avances et, en 1965, les deux frères parvinrent à assurer une récolte en commun. Néanmoins ils sont chacun de plus en plus attirés dans l'orbite de leurs beaux-pères respectifs : Mahuru Tetoka et Tuarue Haoa.

Ce « laisser faire » ne peut se perpétuer que dans la mesure où personne n'en abuse. Dans le cas contraire, il peut provoquer chez les parties excédées, une demande de *operera'a tae'ae* qui, comme on l'a dit, transforme radicalement le rapport. Dans le premier cas, le rapport de parenté prévaut sur le rapport économique, désormais c'est le contraire, le rapport économique prend le pas sur le rapport de parenté.

Un de mes thèmes a été qu'à l'intérieur du groupement à trois étages qu'est le *'ôpû ho'e*, la solidarité décroît au fur et à mesure qu'augmente les degrés en ligne directe et collatérale. Je pense que seul le *'ôpû ho'e* restreint formé des frères et sœurs peut contrôler effectivement une terre *âmui*, dès la génération suivante, comme l'a montré l'exemple du *'ôpû* Temanava (D), le principe est battu en brèche, à plus forte raison n'a-t-il pratiquement plus de sens au niveau de la troisième génération dès que les membres de celle-ci sont adultes. Pourtant, il se trouve des personnes âgées pour prétendre que le *'ôpû ho'e* étendu peut continuer en tant qu'unité à contrôler des terres *âmui*. Cela est contestable. Les inégalités flagrantes de traitement constatées entre germains ne peuvent qu'être considérablement aggravées avec la différence de génération. Ainsi deux exemples, celui d'un oncle maternel et du fils de sa sœur, celui d'un grand oncle et d'un petit neveu.

On a dit à propos du *'ôpû* Temanava de la branche Teanini, que les enfants des deux lits de Pupure avaient été écartés par les nouveaux arrangements, mettant fin au régime collectif du *fenua âmui*. Les premiers « mangent » sur la terre de leur père Hitiroro, quant aux seconds, la question ne se pose pas, l'aîné Matua Nui habite chez son père Matua Teivao, le second : Pupure chez sa sœur adoptive : Maue Marere. Cet arrangement paraît naturel et ne gêne personne ; comme on l'a vu, Puri Teivao, le fils aîné de Pupure, travaille souvent avec Maratino et les deux hommes éprouvent de l'affection l'un pour l'autre.



En contraste, il n'en est pas de même entre un « *mo'otua* » (petit-fils) et son grand-oncle :

A. est un homme âgé encore très actif. Une partie de ses enfants se trouvent au village et travaillent avec lui.

B. est l'un de ses nombreux *mo'otua*, mais ces derniers sont dispersés alors que B a toujours vécu à Tiputa.

A. seul membre vivant et résident de la génération de tête du 'ôpû *ho'e* étendu « se charge » dans le sens déjà expliqué, d'une importante succession sise à Rangiroa, proclamant que les terres de cette succession sont des terres *âmui* du 'ôpû *ho'e* étendu qu'il représente. Il y a quelques années, il amenait B. au secteur et tout le monde travaillait en commun (*râhui âmuira'a*). A la longue, lassé de la tutelle autoritaire de A qui décide du lieu et du temps de travail, B s'efforça, sans le heurter, de lui faire comprendre qu'il préférerait travailler seul sur la fraction de la succession revenant à sa grand-mère paternelle C. B demandait que la part de C soit soustraite du *fenua âmui* et qu'elle lui soit confiée. (Ce qui est la situation de Korotika par rapport à ses germains Raufaki de la branche Temehau). A finit par comprendre et généreusement « donna » (*horo'a*) à B une petite cocoteraie ne représentant qu'une fraction de la part de C et de surcroît : « une méchante cocoteraie plantée de cocotiers grêles aux palmes jaunes sur un mauvais terrain de gravier corallien, infestée de rats et de crabes *pâpâ'a* ». L'absence de fertilité s'explique par la proximité d'un marécage d'eau amère, mélange d'eau salée et d'eau saumâtre (*pape toaroaro*) qui rend compte également de l'abondance des crabes.

B est furieux ; il a des enfants et on se moque de lui. Cela il voudrait bien le dire, mais n'ose pas, A est un « *metua* ». En tout cas, A et « les siens » (A *ma*) en profitent. Mais, continue-t-il avec un petit rire féroce, à la mort de A, ça va changer, car les fils de A et lui-même sont « *ho'e tiara'a* » : sur le même plan.

L'expression *ho'e tiara'a* justifie une digression. Déjà assez impropre dans le contexte employé, elle est inexacte ; par rapport à B les enfants de A, situés dans la première génération ascendante, ne peuvent être sur « le même plan ». B le sait d'ailleurs très bien. Son emploi du terme « *metua* » n'est pas non plus erroné et il l'emploie avec une pointe d'ironie amère dans le sens de « parent aimé et respecté », voulant dire précisément que la conduite de A n'était pas celle que l'on serait en droit d'attendre d'un *metua*. En poursuivant la discussion, il était d'ailleurs apparu que B, marié, ayant déjà plusieurs enfants, ne se considérait pas comme faisant partie du 'ôpû *ho'e* de sa grand-mère. Pour lui, le 'ôpû *ho'e* était virtuellement disparu et scindé en autant de 'ôpû *feti'i* qu'il se comptait de germains pourvus d'une descendance, les fils de A faisant partie d'un autre 'ôpû *feti'i*. Ces points s'accordent avec les éléments dégagés précédemment. Ils montrent, en outre, que la définition de la parenté et la manière d'en concevoir les groupements dépend directement de conditions extérieures, ici économiques.

#### LA FICTION DES TERRES INDIVISES.

Les terres indivises peuvent correspondre également aux différents groupements familiaux : 'ôpû *feti'i*, 'ôpû *ho'e* restreint ou étendu ou fractions de ce dernier.

Lorsque les terres indivises entre un groupe de frères et sœurs

ont fait l'objet d'un *operera'a tae'ae*, délimitant sur le terrain des parcelles d'exploitation distinctes démarquées par les marques *patere* apposées sur les troncs de cocotiers il n'y a aucune difficulté, les germains résidents travaillent sur les terres de leurs frères et sœurs au titre de métayers. Par contre lorsqu'il n'est pas intervenu de *operera'a tae'ae* partageant provisoirement la terre en autant de parcelles (*tuha'a fenua*) qu'il existe de parties prenantes, les cocoteraies sont la plupart du temps exploitées suivant le système du *râhui* qui prévoit des tours établis sur la base d'une récolte ou, de plus en plus, sur celle d'une année, au profit de chacune des maisonnées du *'ôpû ho'e* restreint.

*Mâmâ* Teura du *'âti* Marere (M. 33) et ses frères et sœurs Pou ont établi un système de tours basé sur les récoltes, ce qui aboutit à une rotation de l'ordre de 6 à 8 mois. Les tours de *Mâmâ* Teura sont revenus en 1962, puis en 1965. Les terres des germains Teivao, nés de Pupure Tehei du *'âti* Hoara (branche Teanini, *'ôpû* Temanava) et de son premier mari Hitiroro Teivao héritées de ce dernier, sont exploitées suivant un autre système. Puaiti Tereroa, père adoptif de Na'ehu Teivao, la sœur de Puri Teivao du *'âti* Hoara explique : (se rapporter au diagramme du *'âti* Mota'i).

« ... Mes enfants, Teiva (fils adoptif), Fa'aitoa (jeune femme de Teiva) et Na'ehu sont à Fa'ama, ils récoltent la terre de Hitiroro parce que cette année c'est l'année de Na'ehu. C'est ainsi ; il y a un tour, c'est le tour de l'un, il a fini, l'autre vient (*râhui na te tahi, 'oti te tahi, haere te tahi*). L'année dernière, c'était le tour de Puri, avant c'était celui de Josephine Teivao (femme de 'A'eho Marere) de Papeete. Josephine a un tour parce qu'elle a adopté un frère aveugle de Na'ehu. L'année prochaine ce sera Tepeura d'Avatoru, puis Fa'airi et encore, après Torea, Peni, Maeha'a, mais cette année le coprah sera pour le *utuafare* (maisonnée) ».

Il n'est pas rare que de bonne ou mauvaise fois une des parties prenantes prélève une récolte qui ne lui revient pas. Les conflits ouverts sont réprimés parce que l'on est entre « parents très proches », mais il reste des rancunes tenaces.

« Cette terre c'est moi et ma femme qui l'avons plantée. c'était notre tour, mais X est arrivé et a tout pris. Je ne le savais pas lorsque j'ai débarqué moi-même il ne restait rien, non seulement il a ramassé les noix tombées, mais il a même gaulé les *omoto*<sup>37</sup>. J'ai préféré ne rien dire. X prétend avec cet argent pouvoir payer son moteur (hors-bord), en fait il veut payer des gallons de vin ou du *komo puaka*<sup>38</sup>. C'est un ivrogne ». L'année suivante, un autre co-propriétaire, au sujet de ce même X : « X suivre un tour ? Non ! Il vole simplement (*ua 'eia noa ona*) ».

37. Le vocabulaire du cocotier et des stades de maturation des noix est riche. Les paumotu ne gaulent que les cocos à boire ou à usage domestique. Pour le coprah ils ramassent les noix qui, tombées sur le sol, ont atteint le stade *'opa'a*. L'amande de la noix *omoto* déjà dure n'a toutefois pas atteint le stade requis. Gauler des *omoto* équivaut à compromettre bêtement et sans profit la récolte future (voir glossaire).

38. Le *komo puaka* est un alcool fermenté tiré du cocotier, cette expression paumotu signifie « eau (de) cochon ».

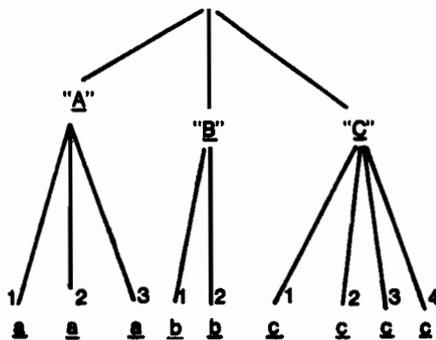
Le système des tours n'est satisfaisant que lorsqu'il opère au premier degré, le plus souvent au niveau du 'ôpû ho'e restreint confondu avec le groupe des frères et sœurs. Il arrive qu'il fonctionne encore à l'intérieur d'un 'ôpû ho'e étendu au niveau de la deuxième génération, mais comme dans l'exemple des Raufaki ou des Tehei (de la branche Temanava), dès que les membres de cette génération sont pourvus d'une famille, le système « se casse » et le patrimoine indivis de la première génération du 'ôpû est divisé en parcelles (*tuha'a fenua*) au bénéfice de certains des germains.

Le cas de *târâhui* de Mapu (représentant de Ripo), de Nelson et d'Etienne 'O'opa de la branche Fakiterangi du 'âti Hoara sur les terres : terres Para'i : [2], Ahuahu : [3], parties Tetaraire — Tepuarahi : [4], qui se produit au niveau d'un 'ôpû feti'i défini par référence à Hoara 'O'opa est exceptionnel et s'explique par le petit nombre des parties prenantes. Dans des situations semblables, les terres indivises sont exploitées par un système de tours à deux degrés, formule bien peu pratique qui se rencontre pourtant. Tepuna Moehau (M. 29), Raihau Teuapiko (M. 47) et Ioane Tepava d'Avatoru, le père d'Eritaia (M. 80) parties prenantes sur la succession Teuapiko, doivent attendre que le tour de leur *utuafare* à l'intérieur de leur 'ôpû coïncide avec celui du 'ôpû. On comprend que cette arithmétique ne cesse de provoquer des heurts<sup>39</sup>.

Un schéma illustre le principe :

Les unités A, B, C ont droit successivement à un tour de récolte à une année et lors de chaque tour, un système semblable règle l'ordre d'intervention des sous-unités qui en sont issues.

La multiplication de ces sous-unités montre la limite de ce systè-



me. Dans l'exemple théorique ci-dessus, si les tours sont d'une année, les tours de chacune des sous-unités a, b, c, reviendraient respectivement tous les trois ans pour les a, tous les six ans pour les b et tous les douze ans pour les c. Cependant cette formule n'est pas théorique et il existe à Tiputa trois cas de *râhui* à deux degrés qui plus est, l'un d'eux porte sur une petite terre qui produit en moyenne 400 kg. de coprah. Dans la réalité, les ayants droit, en arrivent à se désinté-

39. Chapitre trois, p. 102-103.

resser pratiquement de ces terres qui sont exploitées en métayage par l'un d'eux agissant pour l'une des unités A, B ou C.

#### LE DÉBUT DE LA FAILLITE DU SYSTÈME ANCIEN :

##### LE PASSAGE DES TERRES INDIVISÉES AUX TERRES DIVISÉES.

Lorsqu'avec le passage des années, les membres des générations les plus anciennes s'obstinent comme dans l'exemple du grand-oncle à retenir leurs droits qu'ils se refusent à partager ; prétendant de surcroît que les terres forment le patrimoine *âmui* ou indivis de l'ensemble du '*ôpû ho'e* étendu qu'ils représentent ; ils forcent les maisonnées composant ce '*ôpû ho'e* « à regarder chacune de son côté ». A brève échéance la fiction des terres collectives ou indivises provoque la destruction des anciens groupements de parenté étendue.

L'étude des cas précis montre que la plupart du temps, le refus d'un parent âgé de procéder au partage, ou le retardement systématique de l'opération sert de couverture à une attitude égoïste et indifférente ou pis encore, dissimule des manœuvres visant à favoriser certains enfants biologiques ou adoptifs qui sont le plus souvent, on l'a dit, les plus jeunes avec lesquels le vieillard achève sa vie. Ces situations sont toujours génératrices de tensions d'autant plus fortes que la réussite économique et sociale des germains défavorisés est plus réduite. A la mort du « vieux » le conflit latent devient immédiatement manifeste et le partage hâtif auquel procèdent les germains, n'apaise pas les rancœurs des défavorisés qui ne pardonnent pas à leurs frères et sœurs d'avoir trop longtemps tiré avantage de la situation.

Plusieurs cas semblables sont connus à Rangiroa et dans l'atoll voisin de Tikehau. Cela se produit surtout entre frères biologiques qui, s'ils s'efforcent de refréner l'expression ouverte de leur antagonisme, laissent éclater la haine à l'égard de leurs belles-sœurs. A Tiputa, trois cas sont très nets à cet égard. L'entente des frères et sœurs adoptifs est généralement plus forte à condition toutefois qu'ils aient été élevés ensemble. Dans le cas contraire, s'ils appartiennent à deux cycles différents, il arrive comme nous l'avons montré que les plus jeunes se fassent, à la mort de leur parent adoptif, expulser des terres de ce dernier par les premiers adoptés opérant un retour en force.

Certains cas sont pathétiques ; ainsi les réflexions d'un homme déjà âgé, de l'une de ses nièces et d'un neveu qui ont peu ou pas accès aux terres de leur père et grand-père, lequel continue à contrôler l'ensemble de ses terres.

« Je suis un « bâtard » (e *fa'aturi vau*), je ne suis pas né dans le mariage, parce que mes parents n'étaient pas mariés lorsque je vins au monde. Ils se sont mariés par la suite, aussi mes frères et sœurs sont légitimes. Moi, j'ai été reconnu par mon père adoptif, un étranger qui avait épousé une sœur de ma mère./ Notre héritage, notre père ne nous le donne pas, il le donne à des étrangers qui ne sont pas parents avec lui/. C'est d'ailleurs notre dernier frère qui s'occupe de toutes les terres de notre père et c'est sa femme qui commande tout le monde ».

Tout le texte méritait d'être commenté, la phrase entre // a été formulée ainsi : *Ta matou faufa'a aita to matou pâpâ, horo'a mai na*

*matou e rave, ua horo'a ona na te mau ta'ata 'i rapae, aita feti'i iana.* L'emploi de la forme possessive *ta matou faufa'a* est révélatrice, normalement il faudrait employer *to*, la forme *ta* exprime, ici, l'incertitude autant que l'absence d'identification. La nièce du même homme également éliminée est encore plus explicite :

« Notre père est mort, nous avons été « poussés à l'extérieur », c'est comme ça le *arofa feti'i*. Lorsque je suis allée voir mon grand-père pour lui demander une terre au village sur laquelle faire un *fare niau* (maison en palmes de cocotiers), il m'a dit d'aller voir cette... la femme de son fils. Alors je me suis mise en colère et je lui ai dit : qui est mon grand-père ? C'est toi ou bien c'est cette étrangère ? ».

Le commentaire du neveu désabusé, fils d'un autre germain, ne revêtait en revanche aucun ton revendicatif, laissant simplement percer une sorte de résignation lassée :

« Je suis pauvre, je plante des cocotiers sur les terres du « vieux », je ne sais pas du tout qui les « mangera » (en profitera) (*e tãnu vau i te tumu ha'ari, aita ra vau e 'ite e na vai e 'ãmu*) ».

De telles pratiques préparent irrémédiablement avec le partage futur du patrimoine, la division définitive du groupement de parenté. Dans l'immédiat, les maisonnées qui ne peuvent pas vivre sur les terres contrôlées par le titulaire des droits, sont obligées de rechercher d'autres sources de revenus en s'associant avec des alliés ou des étrangers. Si les ressources provenant des terres collectives « *feti'i* » assuraient encore fin 1965 la plus grande partie des revenus, il serait possible d'étudier très précisément pour chacune des maisonnées du village, la participation à l'économie du coprah sur les terres contrôlées par les familles étendues. De ce point de vue les relations économiques entre *feti'i* et les répartitions de revenus qui en découlent, peuvent être mesurées comme indices de l'*affectio parentalis*. Je m'arrête au seuil de cette question qui, condamnant le type d'organisation étudié dans cet ouvrage, laisse déjà entrevoir au-delà de l'émergence des familles réduites et des maisonnées, l'image d'une Polynésie toute différente de ce qu'elle était jusqu'à ces dernières années. Il suffit de dire, que de plus en plus, les divisions des terres entre membres des mêmes '*õpõ ho'e* étendus, démentent l'adage selon lequel « diviser les terres c'est diviser la parenté ». Paradoxalement au contraire, les causes de tension étant supprimées ces divisions favorisent un rapprochement des parents qui, ainsi que le démontre l'exemple des Marere, organisent l'exploitation en faisant systématiquement appel par priorité aux membres du '*õpõ ho'e* étendu notamment aux « jeunes » des générations descendantes. De la même façon que l'exploitation des terres compense ainsi que le signalait M. Leach les inégalités par trop flagrantes engendrées par la répartition juridique des droits<sup>40</sup>, l'organisation de la production sur les terres partagées vient créer de nouvelles solidarités entre les proches parents membres des mêmes groupements d'activité.

---

40. E. R. Leach 1961 a, *op. cit.*, p. 241.



CONCLUSION :

## L'ORGANISATION FAMILIALE DES TUAMOTU DE L'OUEST

Je voudrais pour terminer donner une idée de la logique interne du système étudié et de la subordination de certains de ses éléments à d'autres principes jugés plus fondamentaux, comme celui que j'ai appelé le principe structural ou opérationnel des « trois sangs » et ensuite pour paraphraser M. Schneider, montrer comment le système opère<sup>1</sup>. Cela m'amènera à discuter d'une distinction capitale dont je n'avais pas encore parlé : celle des droits effectifs et des droits potentiels.

### I. - LA LOGIQUE DE L'ORGANISATION FAMILIALE ET RÉSIDENTIELLE : LA DESCENDANCE ET L'ALLIANCE

J'ai dit que les terres étaient, comme la descendance, l'un des éléments de la parenté. En fait, la parenté considérée en soi sans référence à des terres et à des propriétés précises n'a guère de sens<sup>2</sup>. Dans la société étudiée, l'essentiel est d'assurer la perpétuation des groupements résidentiels locaux chargés du contrôle des richesses (*fau-fa'a*), c'est-à-dire des terres, tout à la fois objet et condition de leur existence. Ainsi que nous l'avons vu, si, par accident, la représentation au village cessait d'être assurée, le patrimoine fondement et gage de la « réalité » des groupements unilocaux se trouverait très rapide-

---

1. « How the System really Works » sous-titre de l'article de D. M. Schneider dans l'ouvrage cité de 1965, p. 25-85.

2. E. R. Leach, 1961 a, p. 305 : « I want to insist that kinship systems have no « reality » at all except in relation to land and property. What the social anthropologist calls kinship structure is just a way of talking about property relations which can also be talked about in other ways ».

ment dispersé entre d'autres groupements résidentiels par le jeu des successions en ligne indifférenciée. Sa réalité s'évanouirait avec la soudaineté des figures des jeux de ficelle si appréciés en Polynésie.

La représentation doit être assurée par le maintien d'un noyau de parents co-résidents unis les uns aux autres comme ils le peuvent voire, à défaut de liens de sang, par des liens adoptifs. Ce noyau s'identifie à la fraction résidente du 'ôpû ho'e restreint ou étendu dont une partie des membres se trouve largement dispersée. La perpétuation de ces noyaux résidents qui occupent dans le village des maisons voisines fréquemment enfermées dans une même enceinte résidentielle, constitue ce que M. Leach appelle des « lignées locales »<sup>3</sup>.

Cette obligation de représentation permanente explique à la fois l'importance de la descendance et de l'adoption qui, quelquefois, peut y suppléer et, aussi, la nécessité qui exige que la descendance réelle ou fictive prenne le pas sur l'alliance, laquelle dans une société à principe d'organisation indifférenciée, dépourvue par conséquent du garde fou que constituent les règles obligatoires de résidence, risquerait fort, en sens inverse, de favoriser l'éclatement de ces mêmes groupements.

De ce point de vue l'organisation familiale, foncière et matrimoniale des Tuamotu de l'Ouest apparaît remarquablement intégrée. Pour le vérifier il suffit d'examiner en relation les concepts, notions, catégories et groupements étudiés séparément dans le cours des chapitres. Avant d'aborder ces questions dans cette nouvelle perspective, je désire brièvement reprendre le problème de la distinction de ces deux larges catégories cognatiques formées d'une part par l'ensemble des personnes s'estimant *feti'i* et d'autre part par celles faisant partie d'un même 'âti ou d'un même 'ôpû : les *feti'i 'âti* ou *feti'i 'ôpû* (à ne pas confondre avec les 'ôpû *feti'i*). Souvent mal comprise la distinction est pourtant très simple. L'appartenance à un 'âti ou à l'une de ses branches généalogiques 'ôpû est déterminée par référence à un seul ancêtre. Toutes les personnes qui peuvent remonter en ligne directe et par n'importe quelle ligne jusqu'à cet ancêtre sont membres du 'âti ou du 'ôpû considéré. La catégorie *feti'i* en contraste comprend toutes les personnes avec lesquelles un individu peut établir généalogiquement une relation en retraçant « le chemin de la parenté ». A une époque où l'on employait indistinctement *kindred* pour désigner les unités de descendance et les parentèles, on aurait pu qualifier le 'âti de *ancestor focused kindred* : « parentèle orientée par rapport à un ancêtre » et la catégorie *feti'i* de *Ego focused kindred* : « parentèle orientée par rapport à un individu » (lequel établit son « cheminement de la parenté » par rapport à tout autre personne en « remontant » jusqu'à l'aïeul commun avant de « redescendre » jusqu'à la personne considérée). En contraste, l'appartenance au 'âti ou 'ôpû s'établit simplement en récitant la généalogie c'est-à-dire la liste des personnes qui séparent l'ancêtre considéré d'*Ego*. La catégorie 'âti détermine un univers beaucoup plus réduit que celui correspondant à l'ensemble *feti'i*. On comprend que l'informateur tahitien de M. Hooper, voulant expliquer à l'aide d'un dessin tracé sur le sable ce qu'était le concept de *feti'i*, expliquait plutôt ce

---

3. E. R. Leach, 1961 b, art. cit., p. 56-58.

qu'était une unité de descendance de type 'âti ou 'ôpû, mais certainement pas ce qu'il entendait expliquer<sup>4</sup>.

S'il est exact que l'on peut objecter que l'univers des *feti'i* n'est pas exclusivement une parentèle dans le sens où il embrasse des *feti'i 'âti ancestor focused* ou *oriented*, il est toutefois certain que les paumotu lorsqu'ils parlent de *feti'i* se réfèrent sans aucun doute à la première conception.

En lui-même le principe indifférencié de la structure sociale reconnaissant la parenté dans toutes les branches deviendrait rapidement, si rien ne venait le limiter, un principe d'inorganisation générateur d'anomie. Ceci explique l'intervention de la notion des « trois sangs » qui permet à l'intérieur de ces univers de *feti'i*, *feti'i 'âti*, voire *feti'i 'ôpû* de définir des catégories plus restreintes fondamentales que sont les 'ôpû *feti'i* et surtout les 'ôpû *ho'e* réduits ou étendus. Toutefois ces catégories sont basées sur l'idée de consanguinité. On a vu l'importance des groupements résidentiels unilocaux qui ne comprennent qu'une fraction des 'ôpû *feti'i* ou 'ôpû *ho'e* ; en fait, leur importance est telle que l'on peut bien se demander lequel des deux principes, celui de consanguinité ou de localité, est le plus important. Dans un article ancien trop peu connu, du moins en France, M. Titiev s'interroge sur le point de savoir s'il est légitime d'aborder les faits de la parenté sous le seul aspect de la consanguinité<sup>5</sup>, alors que l'on sait pertinemment que la parenté peut dépendre de toutes sortes de conventions sociales et que des auteurs tels que Kroeber n'ont pas hésité à avancer que la communauté de résidence pouvait être dans ce domaine plus pertinente que la communauté de sang<sup>6</sup>. A titre d'exemples M. Titiev reprend des analyses d'auteurs différents, en particulier de Radcliffe-Brown et montre que la prise en considération de la seule consanguinité dans des cas où bien évidemment la résidence est pertinente aboutit à des explications inutilement compliquées<sup>7</sup> voire à des singularités, comme celle qui fait dire à Radcliffe-Brown après avoir écrit que les Australiens sont ignorants en matière de procréation, que l'appartenance à la horde est déterminée selon un principe patrilinéaire<sup>8</sup>. Il est inutile de multiplier les exemples ; ce qu'il est important de noter c'est que depuis M. Firth, toutes les études conduites dans l'aire océanienne s'accordent à démontrer l'importance du facteur de résidence<sup>9</sup>. Cela est certes inévitable compte tenu du type d'organisation à principe indifférencié de la plupart de ces sociétés.

---

4. Note 7 du chapitre six, p. 204.

5. M. Titiev, *art. cit.*, 1943, p. 511-530.

6. *Ibid.* citant A. L. Kroeber : « Basic and Secondary Patterns of Social Structure » *Journal of the Royal Anthropological Institute* V. 68, 1938, p. 302-303.

7. Je ne veux pas ici m'étendre sur cette question. L'importance de la localité a été signalée par tous les auteurs notamment par R. Linton. Sans aucun doute les questions deviennent plus claires dès qu'elles sont envisagées dans une optique de groupes et non plus par rapport à un individu : Ego pris comme point de référence alors que son rôle personnel est le plus souvent très secondaire. Je ne peux pas discuter davantage de cette question. A cet égard, l'ouvrage de R. Fox constitue une remarquable démonstration.

8. M. Titiev, *art. cit.*, p. 512 (Je suis conscient de la distinction du *pater* et du *genitor*).

9. R. Firth, *op. cit.*, 7<sup>e</sup> édition de 1961, aussi 1959.

Dans une formule heureuse M. Panoff n'a pas tort d'écrire que les Korofeigu de Nouvelle Guinée « ne résident pas ensemble parce qu'ils sont parents, mais au contraire... deviennent parents parce qu'ils résident ensemble »<sup>10</sup>. Toutefois ce n'est pas comme l'écrit l'auteur une « manière radicalement nouvelle » de penser la parenté, mais simplement la reconnaissance du fait que, si la consanguinité est une condition nécessaire de la parenté, elle n'est pas suffisante. Pour s'en tenir à l'exemple de Rangiroa, la « domiciliation » dans l'île dont le groupement de parenté auquel on appartient est réputé « originaire » donne à la parenté (à la condition que l'on soit soi-même reconnu comme « originaire » : *ta'ata tumu*) son maximum d'intensité. Inévitablement et indépendamment de leur position généalogique les parents les « plus proches » sont des co-résidents. (Je ne veux pas m'étendre davantage sur ce problème pour lequel j'espère entreprendre — de préférence en Polynésie — une nouvelle recherche. *Si l'étude de Rangiroa a mis en évidence l'importance cruciale de notions telles que résidence, domiciliation, habitant « originaire »... l'enquête du début s'est tout de même, avec la méthode généalogique, enfermée dans la consanguinité et inévitablement ce point de départ a limité par la suite les perspectives*). Il suffit pour l'instant d'examiner de plus près la notion de *ta'ata* ou *fea tumu*.

Il est possible de résider dans l'île d'origine du groupement auquel on est affilié sans être soi-même, par suite par exemple d'une trop longue absence, considéré comme « originaire ». Cela revient à reconnaître que la résidence n'emporte pas pour autant « domiciliation ». La « domiciliation » est acquise dès qu'une personne a accès aux terres de famille. Il est très facile de résider dans n'importe quelle île, il suffit pour cela d'y découvrir un vague *feti'i*. En revanche pour accéder aux terres familiales — ce qui constitue le vrai critère — il faut être reconnu et accepté comme *faufa'a feti'i* : parent par le patrimoine, qualité qui n'est pas simplement octroyée sur la seule base de liens de consanguinité fussent-ils par le *'āti* ou le *'ōpū*. La qualité de *ta'ata tumu* est encore déterminée par le principe des « trois sangs », qui permet dans ce cas de mesurer la durée de l'absence et de trancher sans recours si la fourchette des trois générations est franchie. Si, théoriquement du moins, — je vais revenir dans un instant sur cette très importante question — les droits des enfants (*tamari'i*) et petits-enfants (*mo'otua*) d'un *faufa'a feti'i* peuvent être reconnus, ceux des arrière-petits-enfants (*hina*) sont invariablement rejetés. Cela a été amplement démontré avec les exemples de la branche Pou du *'āti* Marere autant que par les difficultés de la branche Fakiterangi du *'āti* Hoara. D'ailleurs, très souvent les fils ou petits-fils non résidents de personnes « originaires » d'une île donnée se font, comme nous allons le voir, des illusions sur la manière dont ils s'imaginent être reçus s'ils retournaient dans leur île d'origine. L'accueil est fonction de la façon dont eux-mêmes et leurs ayants cause ont été absents ; cela rejoint à nouveau la distinction humoristique de M. Leach entre les absents-présents et les absents-absents. Entre les « résidents » et les absents s'intercale un statut intermédiaire de semi-résidents, assez malaisé à

---

10. M. Panoff : Compte rendu 1966.

assumer lorsque les résidents n'ont pas de raisons particulières les incitant à le reconnaître. Nous avons vu de nombreux exemples de ce statut de semi-résidents avec les frères et sœurs Tepehu, Marere ou Petis. Dans ces cas, les proches parents demeurant à Papeete reviennent souvent au village où se trouvent certains de leurs propres enfants adoptés par leurs frères et sœurs qui, résidents, ont le plus souvent l'initiative de l'adoption. Il existe quelques adoptions dans l'autre sens, mais elles sont rares et constituent de la part des adoptants des sortes de précautions conservatoires, à moins qu'elles ne visent à intégrer l'adopté à un autre groupement unilocal. La plupart du temps il ne s'agit que de facilités permettant au « enfants du 'ôpû ho'e — expression qui est l'exact équivalent de celle de M. Goodenough des « enfants d'une corporation » sur laquelle je vais revenir<sup>11</sup> — de profiter des facilités scolaires existant à Tahiti ; les parents de Papeete n'agissent que comme correspondants et dans l'immense majorité des cas les enfants ne sont pas adoptés. Il faut signaler que dans le même temps que les adoptions survenant entre proches parents résidents et non-résidents solidifient sans aucun doute les liens, elles entraînent très fréquemment le renoncement des non-résidents aux droits collectifs (*âmui*) ou indivis attachés au groupement unilocal, dans la mesure même où ils sont assurés que leurs propres enfants ne seront pas éliminés.

J'ai dit que le statut de semi-résident n'était pas facile à assumer. De ce point de vue, il est révélateur d'écouter les émissions de radio en langue tahitienne et de noter la proportion élevée de messages ou des disques des auditeurs adressés à toutes occasions et notamment pour les fêtes et les anniversaires par les membres du 'ôpû ho'e non-résidents à ceux de leurs proches parents restés sur place. Parmi ces messages ou disques il n'y a rien d'étonnant à ce que la plupart soient adressés aux grands-parents. Pour les non-résidents, les grands-parents sont avec la vieille maison de famille, la « dernière ancre » (pour reprendre l'expression du vieil homme de Tikehau) qui atteste de leur qualité d'habitant originaire. S'ils veulent rester *feia tumu*, ils devront impérieusement « retourner » avant la mort du dernier de leur grand-parent. Et cela, en dehors de la logique structurale des « trois sangs » à l'œuvre dans l'ensemble de l'organisation familiale et sociale, permet de comprendre les difficultés que rencontrent les *hina*. Ces derniers ne peuvent pas se réintégrer pour la simple raison que le groupement auquel ils pouvaient se rattacher a — comme la vieille maison de famille ruinée — cessé d'exister ; disparu en tant que *corporation* avec le patrimoine qui le justifiait et le fondait. Le *hina* se trouve désormais face à de nouvelles *corporations* auxquelles correspondent autant de nouveaux groupes de *faufa'a feti'i*. Il n'y a aucune raison qu'il se rattache plutôt aux unes qu'aux autres et d'ailleurs les unes et les autres s'accordent pour ne pas l'accepter. Dès lors, l'affiliation par le sang et le 'âti n'a plus beaucoup de poids.

---

11. W. H. Goodenough, *op. cit.*, 1961, p. 33. « A corporation on Truk even has natural heirs in precisely the same way as an individual. The natural heirs of any individual holding full title to property are his or her children. In precisely the same manner the heirs of a corporation are regarded as its « children ». The notion that a corporation may have children, though alien to us, is axiomatic to the Trukese ».

A l'égal de l'étranger, le *hina* qui n'est plus qu'un *feti'i*, doit pour être intégré entreprendre une lutte opiniâtre et multiplier les gages qui le feront peut-être finalement recevoir. En Polynésie, comme ailleurs, il est plus facile de perdre des droits et des prérogatives que de les recouvrer.

La distinction, parmi les habitants « originaires », des résidents et des non-résidents pose immédiatement le problème de la mobilité polynésienne. Avant d'y venir il reste à essayer de comprendre le mariage et l'adoption en fonction du rôle prépondérant reconnu au principe de descendance.

Le titre du sous-chapitre consacré au mariage peut surprendre ; cependant, si l'on y réfléchit, l'artifice du mariage *tapuni* « par fugue » qui permet de dégager la responsabilité des groupements résidentiels, tout comme l'assimilation finale du conjoint ne sont que deux façons opposées de nier l'alliance dont la nature serait précisément de maintenir un lien entre deux familles. Entre ces deux moments, l'attitude est nettement d'expectative, le conjoint étranger accueilli dans le groupement unilocal (comment ne le serait-il pas ?) n'y est pas pour autant intégré. La reconnaissance est de *facto* et non de *jure*, il est tenu de prouver sa qualité de personne *tiamâ* avant d'être graduellement admis à pénétrer dans cette sorte de sanctuaire familial qu'à défaut des anciens *marae* sont devenues les terres. L'attitude à son égard qui est celle que l'on adopte « par crainte pour les terres » à l'égard des étrangers, explique simplement le refus de cette institution par excellence pourvoyeuse d'étrangers qu'est le mariage.

L'attitude à l'égard de l'adoption est toute différente. Permettant de rassembler sous un même toit des frères et sœurs qui, ne l'étant pas par la naissance, le deviennent par le fait qu'ils ont été élevés ensemble, la descendance adoptive même si elle doit être reconduite par de nouvelles adoptions, apparaît avec la descendance biologique, comme l'un des moyens de maintenir l'effectif du noyau des parents co-résidents à un niveau satisfaisant. L'adoption des membres du *'ôpû ho'e* dispersé est évidemment la meilleure façon de préserver la réalité de cette notion quelque peu fictive qui se présentant comme une famille étendue géographiquement dispersée, ne retient son identité qu'en se rattachant à une terre et au noyau de ses membres qui, sur place, atteste de sa continuité. L'adoption contrebalance ainsi les inconvénients de la dispersion nécessaire pour d'autres raisons également décisives.

En considérant la fonction assumée actuellement par l'adoption et surtout son développement que l'on peut qualifier d'exorbitant, j'ai la conviction que l'adoption moderne outre qu'elle prolonge l'institution ancienne est également le substitut de très vieilles formes d'alliances élémentaires par « échange de sœurs » telles qu'elles étaient pratiquées entre les différentes branches localisées appartenant aux mêmes *'âti*. Depuis le début de la période européenne, l'extension des règles de l'inceste suffit à interdire la pratique de ce type d'union. Cela explique peut-être, que ne voulant pas renoncer aux avantages qu'il offrait, les paumotu modernes, faute de pouvoir épouser leurs proches parents, les adoptent. C'est sur le fondement de cette hypothèse et en tout cas sur celui d'une frappante similarité fonctionnelle que j'ai traité dans un même chapitre des deux institutions.

## II. - LES DROITS EFFECTIFS ET DROITS POTENTIELS

Si l'on peut affirmer en citant à nouveau M. Leach, que les systèmes de parenté et notamment de filiation n'ont guère pour objet que de transmettre des droits et des prérogatives<sup>12</sup>, il est certain que la question est plus complexe lorsqu'il s'agit d'un système de descendance cognatique que lorsqu'il s'agit d'un système de filiation uni- ou bilinéaire. A Rangiroa, en l'absence de tout principe de filiation, toute personne est, par définition, théoriquement parente avec son père et sa mère, ses quatre grands-parents, huit arrière-grands-parents, etc... c'est-à-dire avec un nombre d'ascendants qui croît à chaque niveau de génération suivant une progression géométrique. Si l'on considère la mobilité polynésienne et la grande dispersion géographique qu'elle emporte, très rapidement tous les polynésiens pourraient prétendre à des droits éparpillés dans toute la Polynésie.

Un tel système est évidemment impraticable et il est nécessaire en faisant intervenir des éléments extérieurs de le restreindre. La première restriction provient du même principe des « trois sangs » qui a pour effet de limiter le cercle des personnes dont on hérite au père, à la mère et aux quatre grands-parents (ceci dans les cas les plus favorables). A ce premier principe vient s'en adjoindre un second qui, recoupant le premier, opère une distinction radicale entre les droits effectifs ou réels que l'on exerce et les droits potentiels ou latents qui « dorment » comme je l'ai entendu dire à trois reprises, ou qui sont « froids » comme on le dit dans d'autres archipels du Pacifique Sud. Tous ces droits sont attachés à la descendance. Pour que les droits potentiels deviennent effectifs il est nécessaire qu'au principe de descendance vienne s'ajouter celui de résidence, ou plus exactement compte tenu des discussions précédentes et de celles qui vont suivre, de « domiciliation ».

J'ai parlé en rapportant les propos de Ruben Tepehu de l'idéal de l'honnête homme paumotu. Généralement les habitants de l'Ouest des Tuamotu n'exercent que les droits attachés au lieu où ils résident. S'ils changent de résidence, dans le même temps qu'ils réactivent de nouveaux droits, ils abandonnent les anciens. Cela qui, on va le voir un instant, constitue une sorte de règle de jeu minimale et fondamentale respectée par tous ceux qui se considèrent comme de « vrais » Polynésiens, permet de comprendre toutes les attitudes à l'égard du droit européen, du phénomène « demi » et enfin de ce problème majeur de la Polynésie d'obédience française qui est celui de l'indivision, dont il est intéressant de dire un mot.

Dans ce domaine, la difficulté essentielle dérive de l'application du Code Civil français correspondant à un certain type de société à une autre société organisée en tout ce qui concerne « le droit des personnes et des biens » suivant des conceptions radicalement différentes. La première confusion tient à la notion même de propriété, qui aux Tuamotu correspond à ce que M. Goodenough appelle des *corpo-*

---

12. E. R. Leach, *art. cit.*, 1962, p. 131 : « Our ultimate concern in all these discussions about the nature of descent and filiation is with the transmission of assets from one generation to another ».

rations et non pas à des individus. De plus ces « droits de propriété » sont avant tout des droits d'accès à des terres inaliénables ; dans les meilleurs 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 véritable propriété qu'a posteriori, au bénéfice des personnes depuis longtemps décédées lesquelles de leur vivant n'avaient jamais connu sans doute l'étendue exacte de leurs droits.

Profitant de cette double confusion relative à la distinction des droits réels et potentiels et des droits de propriété et de simple usage, les éléments les plus détachés de la tradition, se sont empressés en produisant des titres de revendication *tomite*, (appuyés en bonne et due forme par des généalogies vérifiées en justice), de se faire reconnaître dans toutes les lignes toutes les propriétés auxquelles ils pouvaient prétendre en vertu de leur seule descendance. (On peut remarquer qu'ils ignorent en même temps par là, le principe restrictif des « trois sangs » qui a pour effet de limiter les revendications aux patrimoines des grands-parents). Les titres établis en justice, il leur a été facile, en faisant valoir les articles 815 à 818 du Code Civil selon lesquels « nul n'est censé rester dans l'indivision », d'évincer les autres co-propriétaires et notamment les *ta'ata ma'ohi* qui, ainsi que le montrent MM. Finney et Panoff, manquant fréquemment même s'ils sont « riches » de liquidités<sup>13</sup> n'étaient pas à même dans la plupart des cas de racheter leurs parts. En cette matière, le rôle joué en Polynésie par la pratique notariale est des plus contestable.

L'on comprend assez maintenant cette « peur pour les terres » et l'immense défiance instinctive à l'égard de l'appareil juridique européen.

En revenant à la discussion, un postulat général pose que les *feti'i* qui viennent réclamer des droits qu'ils tiennent de leur descendance et qu'ils peuvent prouver en récitant leur *paripari fenua* : les « paroles de terres », doivent être accueillis et que l'on doit leur donner des « terres à manger ». En réalité tout se passe autrement. Tout d'abord du fait de l'intervention du principe des « trois sangs » en matière d'absence, les droits ne peuvent pas être repris au-delà de deux générations. Cela signifie que si le frère ou la sœur parti(e), puis revenu(e) se voit sans difficulté reconnaître ses droits ; si dans les mêmes conditions on accueille son fils ou son petit-fils ; il n'est pas question d'aller plus loin. En d'autres termes, l'absence complète ne peut excéder une génération. Impérativement les petits-enfants vivant ailleurs doivent revenir s'ils veulent avoir une dernière chance de recouvrer leurs droits. A ces restrictions s'en ajoute une autre encore plus importante qui contredit le postulat cité : tout se passe comme si les proches parents partis ailleurs étaient réputés, eux et leurs descendants à venir, être partis définitivement. Le mot *tá'iva* qu'emploie Daniel Marere pour parler des « immigrés » signifie également « inconstant » et « déserteur ». Cela en dit long sur l'attitude à l'égard des absents. En conséquence, les retours ne sont jamais encouragés et dès la seconde génération qui est celle des enfants, les droits sont systématiquement dissimulés. Il faut pour obtenir leur re-

---

13. B. Finney, art. cit., p. 280-287. M. Panoff, op. cit. 1964, p. 134 et suivantes.

connaissance beaucoup de détermination. Si au début de l'enquête foncière, j'ai cru que les difficultés d'obtenir des renseignements provenaient uniquement de la défiance des informateurs, je me suis rapidement rendu compte qu'elles tenaient tout autant à leurs ignorances, incertitudes et hésitations, aussi bien à l'égard des droits qu'ils exerçaient, qu'à l'égard de ceux qu'estimant qu'ils devaient exercer, ils n'exerçaient pas. Il est vite apparu que la situation des terres était rarement claire d'autant moins que les personnes âgées les plus à même de les expliquer se gardaient bien de le faire.

Vingt, trente ans plus tard, Teuira Benett se souvenait que l'un de ses oncles maternels pour lequel il avait travaillé huit années à Kaukura n'avait jamais voulu lui montrer où se trouvaient ses terres. Teuira employait d'ailleurs le possessif « nos » entendant par là qu'il s'agissait des terres de son 'ôpû ho'e. Cela est encore plus net dans le cas de Tuarue Haoa à qui ses plus proches parents, sa mère d'abord, l'une de ses sœurs ensuite, lui avaient toujours caché les droits qu'il possédait à Rangiroa. Nous l'avons vu, ce n'est que sept années après son installation définitive dans cet atoll qu'il a pu enfin, « après avoir » un peu « forcé ses feti'i » en produisant les titres de revendication *tomite*, avoir accès aux terres du patrimoine maternel.

Ces deux exemples parmi d'autres montrent qu'il existe en ces matières une manière de secret, si fort qu'une mère le respecte au point de priver son propre fils des droits auxquels il pourrait prétendre. En réalité cette formulation est fautive : la vérité est que les terres familiales se transmettent « aux enfants de la corporation » c'est-à-dire du 'ôpû ho'e et non pas à tel héritier particulier. Ce faisant, la mère de Tuarue considérant que son fils avait été adopté ailleurs et possédait des droits du côté de son père dans l'atoll de Tikehau où il était né, estimait qu'il ne pouvait prétendre à accéder aux droits sis à Rangiroa. Ces droits revenaient à ceux des descendants de ses propres frères et sœurs restés sur place. Selon toute logique Tuarue aurait pu choisir de rester dans la famille de son père adoptif à Makatea, de rejoindre son père à Tikehau dont il était « l'enfant préféré » (logiquement la succession paternelle aurait dû poser les mêmes problèmes que la succession maternelle), ou encore de vivre sur les terres de sa deuxième femme à Rangiroa.

La discrétion en matière de terre est ressentie comme quelque chose d'essentiel. Un incident dramatique, survenu entre deux vieillards, qui ruinant la réputation de l'un, consomma de surcroît la rupture entre deux familles, le prouve amplement. Par une ironie du sort le repas de famille au cours duquel se produisit cet événement malheureux était précisément donné en l'honneur de la jeune femme, cause bien involontaire du scandale. (Cette dernière fonctionnaire affectée à Rangiroa se trouvait être une arrière-petite-fille : *hina* des titulaires des droits en question).

Vers la fin du repas, un peu éméché *A* reproche à *B* de ne pas avoir appris sa généalogie à la jeune parente. *B* quant à lui estime que la jeune femme est venue à Rangiroa « pour travailler » et non pas pour suivre le « cheminement de sa parenté » (*aita o X i haere mai i Ra'iroa nei no te tuatâpâpara'a i tona haerera'a feti'i*) ajoutant malencontreusement : « Tu parles de généalogies lorsque tu es ivre, autrement tu n'y fais jamais attention ». Cette remarque pique *A* au

vif qui s'embrouille d'abord, s'énerve et dans sa fureur croissante laisse échapper que *B* a beau jeu de dissimuler les généalogies « puisque, comme tout le monde sait, il exploite des terres qui appartiennent à la jeune femme ».

Avant même que l'instant de stupeur ne fut passé, perdant leurs couronnes de *tiare*, les deux vieillards agrippés l'un à l'autre roulaient à terre, immédiatement séparés par quelques *feti'i* qui durent s'interposer afin que *A* ne fut pas battu par des petits-fils de *B*. Dès qu'il fut sorti de son ivresse *A* se repentit amèrement de son indiscrétion qui venait porter le coup final à un prestige déjà sérieusement chancelant.

En considérant cette conspiration du silence qui ne peut être rompue que par ce qui est regardé comme une sorte de trahison, de manquement fondamental aux règles du jeu social, dont le respect fait taire les sentiments de la mère de *Tuarue* et dont, à l'inverse, le manquement brouille tous sens des convenances dans l'esprit de ces jeunes gens prêts à rosser un « grand-père », il ressort que cette situation doit bel et bien constituer l'une des exigences structurales du système polynésien.

Ce dernier point rend compte du comportement de ces *feti'i* venus du fond des Tuamotu « qui, s'imposant chez une « cousine », étudient les possibilités d'installation et discrètement s'efforcent de savoir où se trouvent les terres auxquelles ils peuvent prétendre. Dans ce cas particulier la co-habitation forcée est un moyen de pression, voire de chantage, destiné en gênant la cousine, à forcer les parents de cette dernière à consentir à montrer les terres familiales et à reconnaître ainsi les droits des nouveaux arrivants. Ce cas est extrême, mais tous les jeunes gens qui s'imposent chez les vieux parents n'agissent pas d'une autre façon essayant de découvrir leurs droits, tandis que de leur côté les vieux parents, jouant le jeu inverse, s'efforcent de ne rien leur laisser savoir. La co-habitation dure jusqu'à ce que l'une des parties se lasse, c'est-à-dire soit que les nouveaux arrivés se voient reconnaître leurs droits, soit — plus souvent — qu'ils se réembarquent découragés après un dernier « repas de famille » où les couronnes de fleurs et les larmes sincères du départ, attestent — quoi qu'il adienne — de la solidité des liens entre *feti'i*.

### III. - LE FONCTIONNEMENT DU SYSTÈME : L'EXO GAMIE, LES DROITS FONCIERS ET LA « MOBILITÉ POLYNÉSIE NNE »

La « mobilité polynésienne » a été extrêmement forte tout au long de la période post-européenne. Elle existait sans doute dans le passé beaucoup plus lointain, mais autant qu'on puisse en juger au travers de la littérature, il s'agissait surtout — en dehors des odyssées accidentelles<sup>14</sup> — d'une mobilité de groupe contrastant avec la mobilité actuelle qui, plutôt individuelle, produit des mouvements incessants entre les différents groupements résidentiels unilocaux.

---

14. A. Sharp, 1957.

L'on peut s'interroger sur les raisons de l'existence de ce trait que j'ai affirmé être une nécessité de fonctionnement du système familial étudié. En se rapportant à nouveau à la littérature existante, les auteurs qui en traitent parlent pour la Polynésie ancienne de causes politiques, économiques, sociales découlant elles-mêmes de raisons démographiques et du rapport des populations aux ressources. Ainsi M. Firth décrit pour Tikopia la possibilité de l'expulsion de toute la catégorie sociale des gens du commun<sup>15</sup>. Dans la Polynésie moderne cette dernière nécessité (notamment aux Tuamotu où les ressources sont limitées) continue à jouer et les départs volontaires sont fréquents ; les « parents » laissant souvent derrière eux certains de leurs enfants, pourvoyant ainsi la « corporation » et en même temps assurant les droits de ces derniers.

Toutefois cette raison ne suffit pas à expliquer l'ampleur du phénomène et il existe une autre cause plus fondamentale qui a joué au maximum tout au long du siècle dernier et du début du siècle jusqu'aux alentours des années 40. La nécessité de la mobilité dérive de la règle d'exogamie qui interdit les mariages avec les personnes que l'on considère, même en Polynésie, comme des parents éloignés. Si l'on songe à la situation démographique d'un atoll, (Rangiroa étant avec deux villages et ses 700 habitants une exception, la plupart ne comptent pas plus de 150 à 250 personnes), cette exogamie qui ne peut qu'augmenter avec chaque nouvelle union restreignant d'autant pour les enfants à venir les catégories des gens épousables, en arriverait rapidement à rendre toute union impossible. Les discussions en matière de *mōtoro* entre jeunes gens étaient à cet égard une grave affaire. A Tiputa, en 1965, le sex-ratio apparent, déjà on l'a dit déséquilibré du fait du départ d'une grande partie de l'élément féminin, l'était encore davantage si l'on regardait les relations de parenté. Pour ne citer qu'un exemple, Ro'o Marere n'aurait pu trouver parmi les quinze ou dix-huit jeunes filles d'âge correspondant que deux ou trois partenaires possibles. Dans les atolls perdus de l'Est, afin de se marier, les habitants sont obligés de redéfinir la limite du cercle de l'inceste et à autoriser des unions avec des cousins au deuxième degré qui seraient absolument prosrites à Rangiroa. Néanmoins, compte tenu des effectifs démographiques comparés, cela ne change pratiquement rien au problème et la seule solution ne peut être que le départ d'une partie de la population.

Cela permet de comprendre l'intégration profonde du système étudié. Logiquement, si l'on poussait le raisonnement jusqu'à l'extrême, l'on aboutirait à un dilemme. Les habitants des Tuamotu seraient placés devant un choix aux conséquences également peu viables. Ou bien rester chez eux, cultiver leur jardin et de ne pas trouver de conjoint, ou bien partir vers d'autres îles, trouver un conjoint mais, étant « étrangers », de n'avoir accès à aucune terre. La mobilité polynésienne (encore favorisée par le principe indifférencié de la structure sociale qui exclut toute règle obligatoire de filiation et de résidence et par le développement de l'adoption) se combinant avec la conception des droits fonciers réels et potentiels, permet de réconcilier ces deux exi-

---

15. R. Firth, *op. cit.*, 1965, p. 45-50.

gences apparemment contradictoires. Tout habitant de l'archipel sait que quelles que soient les difficultés à se faire reconnaître des droits, il a des chances d'y parvenir et, si d'aventure, il est obligé de s'expatrier, il peut espérer tout en trouvant un ou une partenaire, pouvoir « manger » sur l'une ou l'autre des terres relevant du *ōpū ho'e* de l'un de ses quatre grands-parents<sup>16</sup>.

\*

\*\*

Cela termine l'étude de la parenté étendue dans ses relations avec la résidence et les terres. Je pense que le schéma qu'elle a permis de dégager constitue un modèle valable pour une grande partie de la Polynésie Orientale et en tout cas pour les Archipels de la Société et des Australes. J'ai essayé de montrer dans cet ouvrage que sous la prétendue anomie polynésienne, se trouvent des principes très stricts, lesquels protégés par leur simplicité même s'adaptent aisément à l'irruption des événements et se maintiennent sous tendant les structures sociales successives condamnées tôt ou tard à rencontrer avec une contradiction fondamentale leur limite de fonctionnement. C'est très précisément cette rigidité sous-jacente qui permet et autorise l'apparente anarchie de surface si complètement exprimée par la philosophie d'indifférence du *a'ita pe'ape'a* (ingrédient inévitable de l'imagerie polynésienne). Si je suis parvenu à le montrer j'aurai le sentiment d'avoir acquitté une partie de la dette contractée envers ces hommes et ces femmes qui, si généreusement m'ont accordé leur temps et leur attention. Je pense tout particulièrement à MM. Tuarue Haoa a Tumairoa et Daniel Marere dont la disparition, peu de temps après notre dernière rencontre de septembre 1967, coïncide avec celle de toute une époque dont ils avaient su être, l'un et l'autre et de manière si différente, parmi les plus authentiques représentants.

Venu en Polynésie par hasard, j'ai eu l'avantage de l'aborder sans idées préconçues et sans raison particulière de croire au mythe d'une société et d'une culture irrémédiablement ruinées. Au contraire, si l'on réfléchit un seul instant aux conséquences de deux siècles de contacts étroits avec l'Occident, qu'il s'agisse de l'impact religieux des sept différentes Eglises, de cette gigantesque « métisation » culturelle qu'est le phénomène « demi », de l'importance de la main mise politique et économique extérieure, européenne ou chinoise, n'est-il pas stupéfiant de constater, combien une culture, combien une langue (dont l'usage était encore tout récemment interdit dans la cour des Ecoles), combien un mode de vie pourtant si largement contestés, ont néanmoins

---

16. Cela explique que les déplacements ne se font pas au hasard mais au contraire suivent des directions bien déterminées. Les réseaux de mariage et d'adoption liés l'un à l'autre font apparaître des configurations précises, qui, depuis deux siècles et, sans doute davantage déterminent une grande partie des nouvelles alliances. Une étude approfondie de cette question permettrait peut-être de voir à l'œuvre quelques-uns des déterminants des mariages dans un système moderne d'échanges complexes.

résisté ? Et bien mieux, ont pu encore parvenir à communiquer avec la certitude que les choses importantes de la vie étaient au fond très simples, un message qui, depuis deux cents ans, nourrit toute une littérature de romantisme polynésien et assimile journallement des hommes de tous les milieux et de toutes les cultures, y compris ceux-là mêmes qui semblaient les moins disposés à jamais le recevoir.



## ANNEXE I

### BIBLIOGRAPHIE SOMMAIRE CONCERNANT LES ATOLLS

Il ne peut être question de fournir une bibliographie exhaustive de la littérature concernant le milieu très particulier des atolls. Si sans aucun doute comme le souligne Marshall Sahlins, l'écologie des atolls et îles basses favorise un type d'organisation sociale et familiale à principe indifférencié, de nombreuses informations ne sont pas directement pertinentes pour l'objet de ce travail. Néanmoins considérant que cet ouvrage est le premier publié il est nécessaire de donner une idée de la littérature existante laquelle est presque exclusivement américaine.

Un revue « *Atoll Research Bulletin* » éditée par The Pacific Science Board de Washington D.C. (National Academy of Sciences, Research Council) aborde à la fois les problèmes écologiques et humains.

Dans le n° 19 du Bulletin (septembre 1953) E. H. Bryan Jr. présente une liste de référence des atolls groupés par Archipels. Outre la position géographique l'auteur procède à une très utile vérification et identification des noms modernes et anciens. C'est ainsi que Rangiroa énuméré avec les autres atolls de l'archipel des Tuamotu (p. 5 à 7), est indiqué situé à 15°05 de latitude Sud et de 147°40 de longitude Ouest. Le nom moderne est suivi des anciennes appellations : Deans Islands, Nairea atoll, Rapiroa Atoll et Villegan.

L'introduction générale la plus pratique est peut être le n° 17 de Mai 1953 : « *Handbook for Atoll Research (Second Preliminary Edition)* » édité par F. R. Fosberg et Marie Hélène Sachet. Les aspects géographiques et écologiques traités par E. H. Bryan Jr. : « *Introduction to the Geography of Atolls* » p. 1-9, sont très utilement complétés par Martin Russel : « *Collecting Geological data* » (p. 16-18) et F. R. Fosberg « *Directions for Studying Vegetation and Flora* ». A ces développements il est utile d'ajouter « *Conspicuous features of organic reefs* » de J. I. Tracey, Jr., P. E. Cloud et Jr. et K. O. Emery paru dans le n° 46 d'Août 1955, en signalant l'intérêt des deux figures qui l'accompagnent. Dans ce même n° 17, l'anthropologie est traitée par Alexandre Spoehr : « *Anthropology and Coral Atoll Fields Research* » (p. 109-110) ; Leonard Mason : « *Suggestions for Investigating the Culture of Atoll Peoples* » (p. 11-114) ; Leonard Mason et Harry Uyehara : « *A Quantitative Study of Certain Aspects of the Man Land Relationship in Marshallese Economy at Arno Island* » (p. 116-121) et Kenneth P. Emory : « *Investigation of Material Culture* » (p. 122).

A l'occasion de différentes missions réalisées par des équipes de chercheurs, tous ces domaines ont été couverts pour des atolls ou archipels particuliers. Il est possible de citer les Gilberts et, pour les atolls polynésiens, celui de Kapingamarangi dans les Carolines orientales et surtout l'atoll de Raroia dans les Tuamotu du Centre.

En ce qui concerne les Gilberts et notamment l'atoll de Tarawa, les principales publications sont pour l'ichtyologie : John E. Randall « Fishes of the Gilbert Islands » (n° 47, août 1955, p. I-XI, 1-243) ; pour l'écologie humaine René L. A. Catala : « Report on the Gilbert Islands : Some Aspects of Human Ecology » (n° 59 octobre 1957, p. I-VI, 1-187) ; pour la climatologie et la météorologie : Marie Hélène Sachet (n° 60, même date, p. 1-4 suivie d'annexes) ; pour l'agriculture R. R. Mason : « Some aspects of agriculture on Tarawa Atoll, Gilbert Islands » (n° 73, octobre 1960, p. 1-17).

Pour les travaux réalisés à Raroia dans les Tuamotu du Centre, les buts de l'expédition accompagnés d'une présentation de l'atoll sont exposés par Norman D. Newell « Expedition to Raroia, Tuamotus » (n° 31, novembre 1954, p. 1-21) et suivis de plusieurs études publiées en novembre 1954) - Bengt Danielsson : « Raroian Culture » (n° 32, p. 1-109) repris dans l'ouvrage cité « Work and Life on Raroia » ; Maxwell S. Doty, Jan Newhouse, Harvey A. Miller, Kenneth Wilson : plusieurs études groupées sous le titre « Floristics and Plant Ecology of Raroia Atoll » (n° 33, p. 1-58) ; D. P. E. Morisson : « Animal Ecology of Raroia Atoll, Tuamotus » (p. 1-26) ; Maxwell S. Doty et J. P. E. Morisson : « Interrelationship of the Organisms on Raroia Aside from Man » — enfin Norman D. Newell : « Reefs and Sedimentary Processes of Raroia » (n° 36, p. 1-35). L'année précédente, un ichtyologue Robert R. Harry avait déjà publié un volume « Ichthyological Field Data of Raroia Atoll » (n° 18, juillet 1953, p. 1-190 notamment les nombreuses planches à la fin de l'ouvrage).

L'atoll de Kapingamarangi étudié dans un ouvrage, Kenneth P. Emory (plus bas) et actuellement par l'anthropologue Michael Lieber, a également fait l'objet de plusieurs études publiées en juin 1956 : Herold J. Wiens : « The Geography of Kapingamarangi Atoll in the Eastern Carolines » (n° 48, p. 1-86 accompagné d'annexes et d'une bibliographie) ; William A. Nierling : « Bioecology of Kapingamarangi Atoll, Caroline Islands : Terrestrial Aspects » (n° 49, p. 1-32 notamment les 37 figures et planches qui l'illustrent) ; Edwin D. McKee : « Geology of Kapingamarangi Atoll » (n° 50, p. 1-38).

Le même Harold J. Wiens est l'auteur d'un important traité de 532 pages : **Atoll Environment and Ecology** contenant de très nombreuses cartes, planches géographiques et figures et largement basé sur les publications citées du **Atoll Research Bulletin**. Critiqué par les spécialistes des différentes branches qui le jugent non suffisamment approfondi, ce traité n'en constitue pas moins désormais une excellente introduction générale.

**Man's Place in the Island Ecosystem** résultat d'un Colloque tenu à l'occasion du 10<sup>e</sup> Congrès des Sciences du Pacifique Sud, édité par F. R. Fosberg, contient de nombreux développements relatifs aux atolls.

En français, l'ouvrage le plus aisément accessible est celui du Professeur Gilbert Ranson du Museum d'Histoire Naturelle : **Mission dans le Pacifique : Récifs Coralliens, Huitres Perlières**, consacré notamment dans les trois premiers chapitres à une présentation géographique, morphologique et géologique des atolls. Moins spécialisé, l'ouvrage général de François Doumenge : **L'Homme dans le Pacifique Sud** déjà cité et celui plus ancien de H. Deschamps et J. Guiart : **Tahiti, Nouvelle Calédonie, Nouvelles Hébrides**, s'avèrent très utiles.

L'éventail des travaux consacrés aux Sciences Humaines est très large. Le chapitre II de Marshall D. Sahlins : « Social Organization and Stratification of Polynesian Atolls », p. 218-246 dans son ouvrage **Social Stratification in Polynesia**, (édition de 1967) constitue la meilleure introduction. A la suite toutes les publications du Bernice Bishop Museum concernant l'ethnologie des atolls : Kenneth P. Emory, « The Tuamotuan Survey » dans **H. E. Gregory Report of the Director for 1931**, p. 40-50, Bulletin 94, P. H. Buck : **Ethnology of Tongareva et Ethnology of Manihiki and Rakahanga**. Gordon Mac Gregor : **Ethnology of the Tokelau Islands**. E. et P. Beaglehole : **Ethnology of Puka-Puka**. Enfin de Kenneth P. Emory : **Kapingamarangi : Social and Religious Life of**

a **Polynesian Atoll**, et, à paraître dans la même série : **Material culture of the Tuamotu Archipelago**. Pour une bibliographie complète des travaux de cet auteur concernant les Tuamotu : **Polynesian Culture History : Essays In Honor of Kenneth P. Emory**, p. 37-41. Egalement les travaux de H. Ian Hogbin : « The Social Organisation of Ongtong Java » : **Oceania**, I. (1930-31), 399-425 ; et **Law and Order in Polynesia**. Plus récemment les travaux de Vern Carroll sur Nukuoro et de Michael Lieber sur le même atoll de Kapingamarangi pour la plupart encore inédits. Pour le Micronésie parmi d'autres travaux : Ward H. Goode-nough : **Property, Kin. and Community on Truk**, et l'article de L. Mason très comparable au travail cité de Sahlins : « Suprafamilial Authority and Economic process in Micronesian Atolls » **Cahiers de l'Institut de Sciences Economiques Appliquées « Humanités »**. 1959.



## ANNEXE II

### RECENSEMENT DES MAISONNÉES DE TIPUTA

Le recensement couvre les années 1963, 1964 et 1965. Les âges correspondent à cette dernière année.

Les numéros des maisons renvoient au plan de Tiputa du chapitre deux.

Les patronymes figurent toujours en première position. Pour des raisons de simplicité (comme dans les diagrammes), les noms masculins sont imprimés en capitales, les noms féminins en minuscules. Les caractères gras signifient que les personnes ont été plus ou moins de passage, se sont installées ou, au contraire, ont quitté Tiputa au cours de 1964 ou 1965.

Les couples stables sont réunis par une accolade. Je n'ai pas cru devoir préciser, s'il s'agissait d'unions légitimes ou « coutumières » et dans tous les cas **les femmes même légalement mariées figurent sous leur propre patronyme et non pas sous celui de leur mari.**

La croix suivant un nom indique que la personne est décédée au cours de l'enquête, c'est-à-dire entre fin 1962 et fin 1965. Pour les couples lorsque le nom du conjoint omis est remplacé par une croix cela signifie que le décès est antérieur à cette période.

Les religions sont indiquées : C = Catholique ; S = Sanito (Eglise réorganisée de Jésus-Christ des Saints des Derniers Jours) ; P. = Protestant ; M = Mormon (Eglise de Jésus-Christ des Saints des Derniers Jours). O signifie que l'enfant n'a pas encore de religion et la flèche entre deux symboles exprime le changement de religion consécutif soit au mariage, soit à l'adoption.

N° Maisons		Noms	Age	Né à	Religion	Relations
1	1	BENETT TAHURA'I	35	Tiputa	S C C C C C	filles de 1 et 2 fils de 1 et 2
	2	Ah Teo Teura	27	—		
	3	Benett Atenata	7	—		
	4	BENETT YVES	3	—		
2	1	BENETT TEUIRA	67	Avatoru	S C C C C C C C	(petite) fille adoptive idem. (petit) fils adoptif (petite) fille adoptive idem. (petit) fils adoptif
	2	Van Bastolaër Eugénie dite Marere Pepe	63	Pueu		
	3	Merere Engina	18	Tiputa		
	4	Marere Ema	17	—		
	5	MARERE TEURUNUI	13	—		
	6	Marere Jeanne	11	—		
	7	Marere Claire	8	—		
	8	BENETT RAUMATI	7	—		
3	1	YUE SIMAKO	23	Tiputa	C C C C	fils de 1 et 2 filles de 1 et 2
	2	Ah Teo Rangî	18	—		
	3	YUE REGIS	2	Papeete		
	4	YUE Guilletta	1	—		
4	1	TEVARIA KAUA	44	Tiputa	C S C C	fille adoptive fils adoptif
	2	Tairanu Tepoe	32	Avatoru		
	3	Tevaria Tetuanui	13	Tiputa		
	4	TEVARIA PENANIMA	4	—		
5	1	TEVARIA TO'ETO'E	28	Tiputa	C C C C	fils de 1 fils de 1 et 2
	2	Taimana Rauhel	22	Papeete		
	3	TEVARIA TEAMO	9	Tiputa		
	4	TEVARIA ELEONOR	2	—		
6	1	TAHITO TERA'I TEHINA	42	Niau	S S S S M S S S S S S	fils de 1 et 2 fils de 1 et 2 fille de 1 et 2 idem. fils de 1 et 2 fille de 1 et 2 fils de 1 et 2 fille de 1 et 2
	2	Ploi Na'ehû	46	Vairao		
	3	TAHITO TERA'I MANARERE	23	Tiputa		
	4	? Fariu	21	Ahe		
	5	TAHITO TERA'I TEIVA	21	Tiputa		
	6	Tahito Tera'i Toari'i	16	—		
	7	Tahito Tera'i Sarah	6	Afa'ahiti		
	8	TAHITO TERA'I TAMA	5	Tiputa		
	9	Tahito Tera'i Myrna	4	—		
	10	TAHITO TERA'I ARNALDO	2	—		
	11	Tahito Tera'i Stella	2 mois	—		
7	1	MAURI TANE dit TANE 'ARA'I	30	Avatoru	C S S S	fils adoptif
	2	Tupahiroa Noemi	24	Tiputa		
	3	MAURI CHRISTIAN	4	Papeete		
8	Bungalow vide appartenant à MAURI TU					
9	1	MAURI TU dit TU 'ARA'I	32	Avatoru	P S S S S	filles de 2 fils de 1 fille de 1 fille de 1 et 2
	2	Vahapata Meri	35	Mo'orea		
	3	Vahapata Tina	19	?		
	4	MAURI TAVITA	12	Tiputa		
	5	Mauri Atera	7	—		
	6	Mauri Jeanne	1	—		
10	1	TAMAPUA TURI	70	Tiputa	C C C	fils de 1 fille adoptive de 1
	2	TAMAPUA TETAURU	51	—		
	3	Temapu Tera'i +	40	—		
11	1	RICHMOND TEMERE	31	Kaukura	S S S S S	fils de 1 et 2 idem. fille de 1 et 2
	2	Tetoka Putuputu	26	Tiputa		
	3	RICHMOND FREDERIC	8	—		
	4	RICHMOND ROBERT	6	—		
	5	Richmond Hélène	5	—		
12	1	PAIEA HE'ENUI	36	Avatoru	S S S S S S S S S S S	père adoptif de 2 fils de 1 et 2 idem. idem. fille de 1 et 2 idem. idem. idem. fils de 1 et 2 idem.
	2	Manui Maiari'i dite Po Tefatau	32	—		
	3	VAIRAU TUTERA'I	75	Makatea		
	4	PAIEA APERA	16	Tiputa		
	5	PAIEA HAORE	15	—		
	6	PAIEA TAPU	13	—		
	7	Paiea Tepeho	12	—		
	8	Paiea Tepora	11	—		
	9	Paiea Etera	7	—		
	10	Paiea Ema	5	—		
	11	PAIEA BRUNO	3	—		
	12	PAIEA CYRIL	6 mois	—		

N° Maisons		Noms	Age	Né à	Religion	Relations
13	1	MANAMANA TEMERE	66 49 20 7 2	Tikehau Makatea Fa'a'a Tiputa —	S S S S S	fils adoptif idem. (petite) fille adoptive (fille de 3)
	2	aussi MAUNA Temere				
	3	Tepa Farari'i				
	4	WONG SANG TIMIONE				
	5	RICHMOND TANIERA Wong Sang Ruita				
14	1	TAITO INATIO	45	Kauehi	C	fille de 1 et 2 idem. fils de 1 et 2 fille de 1 et 2 fils de 1 et 2
	2	Maifano Maria	40	Hikueru	C	
	3	Taiti Faustine	13	Apataki	C	
	4	Taiti Ana	12	—	C	
	5	Taiti CHRISTIAN	7	—	C	
	6	Taiti Emilienne	5	—	C	
	7	TAITI FIRIPA	3	Tiputa	C	
15	1	TEITA PATIARE	47	Avatoru	C	parant de 2 fils adoptif
	2	Tuaira Hamani	53	Takaroa	C	
	3	KAVERA TIMI	23	Nukutavake	C	
	4	TEHAU REPA	7	Tiputa	C	
16	1	TA'ATI MARERE +	36	Tiputa	C	veuf ; était marié avec Teivao Ema
17	1	TEHINA SIKI	38	Niau	S	fils adoptif fille adoptive fils adoptif
	2	? Fa'a'iri	44	Avatoru	C	
	3	PEA TAUOPU	21	Tiputa	C	
	4	Rauraki Kahura	8	—	C	
	5	PUNUA TEHAU	7	—	C	
18	1	TEIVAO MANUA	37	Tiputa	C	mère de 2 fille de 1 et 2 idem. fils de 1 et 2
	2	Harrys Joséphine	46	Papeete	C	
	3	Harrys Mini	70	?	C	
	4	Teivao Teaua	17	Tiputa	C	
	5	Teivao Augustine	13	—	C	
	6	TEIVAO CALIXTE	12	—	C	
19	1	KEHU MAIRE	24	Tiputa	S	frère adoptif de 2
	2	Marere Maua	27	—	C	
	3	TEIVAO PUPURE	14	—	C	
20	1	TEPEHU RUBEN	51	Tiputa	P	conjoint fille adoptive fille adoptive fils adoptif (frère de 4) fils adoptif (petit) fils adoptif (fils de 3 et 4) fille de 3 et 4 fils adoptif parent
	2	Teio Revatua	60	Ra'iatea	C	
	3	NGATATA HURI	23	Tiputa	C	
	4	Tepehu Faustine	23	—	C	
	5	TEPEHU MAIHEA	22	Tikehau	C	
	6	MARUHI ALFRED	16	Papeete	C	
	7	NGATATA MAIHITI	4	Tiputa	C	
	8	Ngatata Sylvia	2	—	C	
	9	MATI LOUISON	2	—	C	
	10	TEPEHU IOANE	30	—	C	
21	1	MARERE POTINI	52	Tiputa	C	fils de 1 et 2 fille adoptive (petite) fille adoptive
	2	Teiho Marcelle	50	Papeete	C	
	3	MARERE RO'O	23	Tiputa	C	
	4	Tematahotu Karo	6	—	C	
	5	Kehu Hina	4	—	C	
22	1	MARERE DANIEL +	70	'Ana'a	C	veuf
	2	TARA PATRICE	24	Kaukura	C	parent
23	VIEILLE MAISON VIDE RESTAUREE, APPARTENANT AUX DESCENDANTS DE TEURA A MATIORI					
24	1	PETIS EDOUARD	49	Tiputa	C	fils de 1 et 2 fille de 1 et 2 idem. idem. fils de 1 et 2 fille de 1 et 2
	2	Kaua Teuanui	45	?	C	
	3	PETIS MAX	14	Tiputa	C	
	4	Pétis Louise	12	—	C	
	5	Pétis Denise	10	—	C	
	6	Pétis Simone	4	—	C	
	7	PETIS VIRIAMU	2	—	C	
	8	Pétis Marie-Thérèse	1 an	—	C	

Non numérotés : côté intérieur : — Eglise réorganisée de Jésus-Christ des Saints des Derniers Jours (Sanito)  
côté lagon : — Ecole officielle

N° Maisons		Noms	Age	Né à	Religion	Relations
25	{ 1	BELLAIS MAHIRI	32	Tiputa	S	fille adoptive
	2	Terupe Evelyne	36	Papara	P	
	3	Toomaru Victorine	7	Tiputa	S	
26	{ 1	BELLAIS PORI	24	Avatoru	S	fils adoptif idem.
	2	Tehau Temala'i remplacé en 1965 par	18	—	S	
	{ 1	TOARERE ARAMA	38	?	?	
	2	Huri 'Urari'i	32	?	?	
3	NATUA TANIERA	6	?	?		
4	TAIPUNI MELIS	18 mois	?	?		
27	{ 1	BELLAIS TERI'I	57	Fa'a'a	S	(petit) fils adoptif idem.
	2	Tumarae Vahine +	61	Tubuai	C	
	3	TETOE APERO	10	Tiputa	S	
	4	TETOE A THIERRY	6	—	C	
Non numérotés : maison et bâtiments occupés par l'Institut de Recherches des Huiles et Oléagineux (I.R.H.O.) — « Station du Cocotier de Rangiroa » appartient à 'Urari'i Voirin fille de Tevava Tetoea.						
28		VIEILLE MAISON A ETAGE	NON OCCUPEE, APPARTENANT	AUX - PAITIA -		
29	{ 1	Moehau Tepuna	69	Fa'a'ite	C	veuve
	2	+ NGATATA MOEHAU	20	Fakarava	C	(petit) fils adoptif
	3	NGATATA TEKURANUI	3	Tiputa	C	(arrière-petit) fils adoptif
Non numérotés : « bloc » administratif comprenant le dispensaire et l'infirmerie, la poste et la « maison administrative » (fare no te hau ou simplement fare hau).						
30	{ 1	AH TEO MAREKO	34	Tiputa	C	fils de 1 et 2
	2	Vaite Temehau	26	—	C	
	3	AH TEO MARTIN	6	—	C	
	4	Ah Teo Ciotilde	4	—	C	
	5	AH TEO ?	1 an	—	C	
31	COMMERÇANT « AMING » 4 PERSONNES					
32	{ 1	PAIEA IRIAMU	57	Avatoru	S	
	2	Makitua Tauri dite Tanal Taururangi	56	Tiputa	S	
33	{ 1	Pou Teura dite Māmā Teura	56	Hikueru	S	veuve
	2	+ Pou Moni	19	Moorea	S	fille de 1
	3	POU TERI'I	6	Papeete	S	jeune enfant (parent) en garde
34	{ 1	TOOMARU PIRITUA	34	Avatoru	S	fils de 1 et 2 idem. fils de 1 et 2 idem. fille de 1 et 2 frère de 1 (seulement en 1964)
	2	Tetoka Ruru	30	Tiputa	S	
	3	TOOMARU VANAA	12	—	S	
	4	TOOMARU TIHOTI	10	—	S	
	5	TOOMARU	7	Tiputa	S	
	6	TOOMARU EDOUARD	4	—	S	
	7	Toomaru Ruru	bébé	—	S	
	8	TOOMARU AMANU	21	Avatoru	S	
35	En 1963, 1964 = Commerçant « ELASTIC » = 4 personnes En 1965 = Commerçant RICHMOND TAHURU = 6 personnes					
36	{ 1	TEHINA TANE	26	Niau	S	fils de 1 et 2 idem.
	2	Tiari'i Matalurei dite Tekahu	26	Mataiva	P	
	3	TEHINA TERAIMARA	7	Tiputa	P	
	4	TEHINA TAUUNIHAI	5	—	O	
37	{ 1	TERA'I URAVINI	49	Avatoru	P	fils adoptif
	2	Henere Flora	57	Manihiki	P	
	3	TAHITO TERA'I HENERE	17	Tiputa	S → P	
38	{ 1	TEIVAO PURI	33	Tiputa	C	veuve, mère de 2
	2	Tetoea Teretia	36	Avatoru	C	
	3	Tepava Teuru	72	—	C	
	4	+ Teivao Tenini	14	Tiputa	C	
	5	TEIVAO RENE	12	—	C	
	6	Teivao Tahuka	11	—	C	

N° Maisons	Noms	Age	Né à	Religion	Relations
	7 TEIVAO AUGUSTIN	8	—	C	fils de 1 et 2 idem. idem. fille de 1 et 2
	8 TEIVAO LEON	5	—	C	
	9 TEIVAO ANDRE	2	—	C	
	10 Teivao Roselyne	1 an	—	C	
39	Maison (de famille) inoccupée de TETOEA TEHAU (à Papeete) Non numérotés : Eglise Catholique et Maison de Réunion (fare putuputura'a) et Presbytère.				
40	{ 1 TUPAHIROA KAUA	50	Tiputa	P C C C C C C C C C	conjoint de 4 fille de 1 et 2 fille de 1 et 2 (seulement en 1963-64) fils de 1 et 2 idem. idem. idem. (petite) fille adoptive fille adoptive
	{ 2 Tearavea Rahei dite Râ	50	Rimatara		
	{ 3 YONG WONG GABRIEL	42	Papeete		
	{ 4 Tupahiroa Tuihau	28	Tiputa		
	{ 5 Tupahiroa Tepou	21	—		
	{ 6 TUPAHIROA PAI	16	—		
	{ 7 TUPAHIROA TEPEHU	14	—		
	{ 8 TUPAHIROA TUAMEA	13	—		
	{ 9 TUPAHIROA RAIKOA	7	—		
	{ 10 Teivao Célestine	9	—		
41	Deux ménages indépendants :				
	{ 1 TUUHIA NA'EA	50	Avatoru	P C C C C C C C	fils adoptif idem.
	{ 2 Tupahiroa Merenui	43	Tiputa		
	{ 3 Tupahiroa Meul	19	—		
	{ 1 TAMIHAU MATAHI	50	Mo'orea		
	{ 2 Tupahiroa Konea	48	Tiputa		
	{ 3 O'OPA MOISE	15	—		
	{ 4 KEHU FRANÇOIS	5	—		
42	{ 1 TEPEHU TANENUI	48	Tiputa		
	{ 2 Tevaria Averina	36	—		
	{ 3 TEPEHU KAUA	8	—		
43	{ 1 TUPAHIROA MATATINI	44	Tiputa	C C C C C C C	fils de 1 et 2 fils de 1 et 2 idem.
	{ 2 Tauti Pou dite Mitira	44	Fakarava		
	{ 3 TUPAHIROA FERI	23	Tiputa		
	{ 4 Tuteina Maria	25	Takaroa		
	{ 5 TUPAHIROA TAURA'A	20	Tiputa		
	{ 6 Tepava Rosa	21	—		
	{ 7 TUPAHIROA RATINO	16	—		
44	{ 1 TEVAIARA'I TEI	60	Mo'orea	P C C C C C C	fille de 1 et 2 fils de 3 idem. fille adoptive de 3 et 4
	{ 2 Tupahiroa Ahumatatus	54	Tiputa		
	{ 3 TEPA ROUHU	50	Raiatea		
	{ 4 Tevalara'i Anie	32	Tiputa		
	{ 5 TEPA TETA'I	22	—		
	{ 6 TEPA MATAHI	20	—		
	{ 7 Teivao Catherine	8	—		
45	{ 1 PUNUA TANE dit TAROA	27 29 3 1 an 20	Papeete Tiputa — — —	S C C C C	fils de 1 et 2 fille de 1 et 2 sœur de 2
	{ 2 TANE, dit TANE TINA'I				
	{ 3 Tepehu Tina'i				
	{ 4 PUNUA FRANCIS				
	{ 5 Punua Maria				
46	{ 1 AH TEO TERI'I	50	Avatoru	C C C C	fils de 1 et 2 idem.
	{ 2 Dexter Tapeta	47	Tiputa		
	{ 3 AH TEO HENERE	15	—		
	{ 4 AH TEO NICOLAS	9	—		
47	{ 1 WONG BERNARD	35	Tahiti (?)	C C C	fille de 1 et 2
	{ 2 Teuapiko Raihau	29	Hikueru		
	{ 3 Teuapiko Maria	3	Papeete		
48	{ 1 TEPEHU PUNUA (RI'I)	44	Tiputa	C C C	fils adoptif
	{ 2 Tixier - Morin -	42	Taha'a		
	{ 3 TEPEHU RAUTINI	11	Papeete		
49	{ 1 VAN BASTOLAER OLIVIER	44	Pueu	P C	
	{ 2 Pétis Eilane	44	Tiputa		
	{ 3			C C C	frère consanguin de 2 fils adoptif (ne vient qu'en vacances) fille adoptive
	{ 4 PETIS TIMI	20	Raiatea		
	{ 5 PETIS ?	9	Papeete		
	{ 6 Pétis Céliste	6	Papeete	C	
50	{ 1 (Famille d'un commerçant chinois : ASING) TEPEHU TANE	23	Tiputa	C	

N° Maisons		Noms	Age	Né à	Religion	Relations
51	1	AUTAI TIHIVA	70	Avatoru	S	
	2	+ HAMPLIN JEAN	35	?	S	
	3	Autai Matatini dite Tehaihai	28	Avatoru	S	petite-fille da 1 fils de 2 et 3 fille de 2 et 3 fils de 2 et 3 idem.
	4	HAMPLIN TANGIHIA	14	—	S	
	5	HAMPLIN AVERINA	8	—	S	
	6	HAMPLIN TAPU	4	—	S	
	7	HAMPLIN EREMOANA	2 ans	Tiputa	S	
52	1	HARRYS TIHO	69	Katlu	C	
	2	+ Tepuhu Tepoanoano seulement en 1965	20	Tiputa	C	fille adoptive de 1
	3	TAIMANA MAUI dit KAKE	28	Avatoru	C	
	4	Autai Mata	36	Niau	S	
	5	TAIMANA TERORO	11	?	?	
	6	TAIMANA TORIRI	9	?	?	
	7	TAIMANA IANIKA	3	?	?	
	8	TAIMANA ANATOLE	1 an	?	?	
53	1	TETOKA MAHURU	55	Manihi	S	
	2	Tetoea Pa'ai	43	Tiputa	S	
	3	TETOKA TETUARANUI	22	—	S	
	4	Orirahu Tari'i	21	Manihi	S	
	5	HURIA JEAN	25	Raiatea	P	
	6	Tetoka Viri'ura	19	Tiputa	S	
	7	Huria Meria	2	—	S	
	8	Tetoka Tera	16	—	S	
	9	Tetoka Rahera	12	—	S	
	10	TETOKA TEMEHU	11	—	S	
	11	TO'OMARU HEIMANU	11	—	S	
	12	Tetoka Salome	4	—	S	
	13	TERENGA PUNUA	5	—	S	
54	1	TEUIRA TIAHANI	55	Tautira	P	fils de 1 et 2 fille adoptive
	2	Fa'atomo Marama	52	Fakarava	P	
	3	TEUIRA TIAHANI	11	Papeete	P	
	4	Richmond Irita	3	Tiputa	S	
55	1	MANAMANA MAUNA	26	Kaukura	S	fille de 1 et 2
	2	Tetoea Terama'i	23	Tiputa	C	
	3	Manamana ?	1	—	O	
56	1	Tehel Anuihina	50	Tiputa	C	fille de 1
	2	+ Yüe Ningo	16	—	C	
57	1	TAHITO TERA'I TEUIRA	64	Niau	S	
	2	+ TAHITO TERA'I TEUIRA	14	Tiputa	S	
58	1	TAHITO TERA'I EREMOA- NA	39	Niau	S	séparés en 1965 fils de 1 et 2 fils adoptif
	2	? Tina	30	—	—	
	3	TAHITO TERA'I TAVITA	6	Tiputa	S	
	4	KEHU MANARI'I	2	—	C	
59	1	— Deux situations —	34	Tiputa	S	fille de 1 et 2 idem. fils de 1 et 2 idem. idem.
	2	TERENGA HINA'ARO	34	Kaukura	S	
	3	Tamaroa Hei(ahua) + Terenga Hina'aro	13	Tiputa	S	
	4	Terenga Taca	8	—	S	
	5	TERENGA MUNANUI	7	—	S	
	6	TERENGA PUNUA	5	—	S	
	7	TERENGA TEHAU (après mort de Heiahua - 1965)	3	—	S	
	1	TERENGA HINA'ARO seul				
60	1	'O'OPA Nelaon	40	Papeete	C	fils de 1 fils de 2 fille de 4 et 5 fils de 2
	2	Lou Sing Tchong dite - Ah Yen -	38	Hitia'a	C	
	3	'O'OPA Max	21	Papeete	C	
	4	TCHONG TIMO TIMI	20	Papara	C	
	5	Turuhinahina « Teri'i »	18	Tikehau	C	
	6	Tchong Elste	1 an	Tiputa	C	
	7	TCHONG HAMARU	18	Papeete	C	

N° Maisons		Noms	Age	Né à	Religion	Relations
61	1	TAHIRI RO'O +	70	Tiputa	C	(petit) fils adoptif de 2 (petite) fille adoptive de 2
	2	Taimana Tahetera	61	Papeete	C	
	3	ROUSTAN HARRYS	5	—	C	
	4	Roustan ?	4	—	C	
62	Maison souvent vide, quelquefois louée à des Européens de passage, appartient à TETOEA PUNUA (M. 84)					
63	1	PAPATA NUI	35	Kaukura	C	fils de 1 et 2 idem. idem. idem. fille de 1 et 2
	2	Ngaki Far'i dite Tengaki	32	Avatoru	C	
	3	PAPATA ATAHU	13	Tiputa	C	
	4	PAPATA ANUA	12	—	C	
	5	PAPATA NICOLAS	10	—	C	
	6	PAPATA MARAMA	6	—	C	
	7	Papata Dorielle +	2	—	C	
64	1	POU TEFAU	57	Avatoru	S	fille adoptive idem. idem. idem. sœur de 6
	2	Papata Teipo dite Mâmâ Teipo	52	Tiputa	C	
	3	Tepava Tearo	16	—	C	
	4	Mapu Tuhetoroari'i	11	—	C	
	5	Papata Tera	11	—	C	
	6	Mariterangi Teipo	3	?	C	
	7	Mariterangi Judith	2	?	C	
65	1	TUPAHIROA MAXIME	45	Tiputa	C	fils de 1 et 2 fils de 1
	2	Piahuru Terapureari'i dite Taio	46	Tupuai	P S C	
	3	TUPAHIROA NARI'I	20	Tiputa	C	
	4	Harrys Vitua	16	Tikehau	C	
	5	TEMATAHIO JEAN-MARIE	17	?	C	
66	1	TEIVAO MATUA	59	Papeete	C	fils de 2 fille de 2 idem. fils de 2 (petite) fille adoptive de 2 idem. fils de 1 (petite) fille adoptive de 1 fille de 1 et 2 idem. fils de 1 et 2 parent de 1
	2	Tiahina Unu	42	Takume	C	
	3	HARRYS MARIUS	22	Avatoru	C	
	4	Tepa Temehau	22	Tiputa	C	
	5	Harrys Victorine	15	—	C	
	6	Harrys Sophie	13	Avatoru	C	
	7	HARRYS PETERO	10	Tiputa	C	
	8	Harrys Tavera	3	?	C	
	9	Harrys Lucienne	1	?	C	
	10	TEIVAO MATUANUI	15	Tiputa	C	
	11	Marere Mere	7	—	C	
	12	Teivao Marlana	6	—	C	
	13	Teivao Joséphine	3	—	C	
	14	TEIVAO ARIENE	1	—	C	
	15	WINCHESTER JOSEPH	39	Papeete	C	
67	1	MATAVAI FARIUA	56	Tiputa	C	père du précédent fille de 1 fille de 4 fils de 3 et 4 fils de 3 et 4
	2	+ MATAVAI TANGAROA	76	Katiu	C	
	3	+ MARERE HITI	33	Tiputa	C	
	4	Matavai Odille	30	—	C	
	5	Mariterangi Uratua	13	?	C	
	6	MARERE MICHEL	12	Tiputs	C	
	7	MARERE PEDRO	10	—	C	
68	1	O'OPA MAPU	34	Mo'orea	C	fils de 1 et 2 idem. fille de 1 et 2 idem. idem. fils de 1 et 2
	2	Tauru Ohui	34	Huahine	C	
	3	O'OPA KIRI	11	—	C	
	4	O'OPA HATARE	10	—	C	
	5	O'opa Vahine	7	Papeete	C	
	6	O'opa Josiane	5	Huahine	C	
	7	O'opa Nathalie	3	—	C	
	8	O'OPA PATRICK	1	Tiputa	C	
69	1	FULLER VIRI	43	Mo'orea	P C	fille de 2 fils adoptif idem. fils de 1 et 2 idem. idem.
	2	Tehei Perenate	43	Tiputa	C	
	3	Tehei Vatina	17	Papeete	C	
	4	TEHEI TEOFIRO	12	Tuamotu Est	C	
	5	TEHEI ERNEST	10	Tuamotu Est	C	
	6	FULLER KIPRIANO	8	Tiputa	C	
	7	FULLER AURELIO	4	—	C	
	8	FULLER BRUNO	1 an	—	C	

N° Maisons		Noms	Age	Né à	Religion	Relations	
70		Maison ruinée la plus ancienne du Rangiroa de la période européenne. Etais habitée vers 1830/1840 par Mariunga à Tiririhā dite Mahuikē					européenne. (voir 'āti Hoara).
71	{ 1 2 3	O'OPA TIRIRIHA Tetoea Temata O'OPA MAPU	35 30 8	Mo'orea Tiputa Huahine	C C C	filis adoptif	
72	{ 1 2 3 4 5 6 7	HAOA TUARUE Chapman Teura Haoa Elisa HAOA MOANA TEA HAOA CLEMENT ? Maria Haoa Ida	72 61 15 30 28 22 1	Tikehau Tiputa — — — Raiatea Papeete	S C C S S P O	(petite) fille adoptive filis de 1 et 2 idem. fille de 5 et 6	
73	{ 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10	MATI POLO Haoa Teipo dite « Ahura » Mati Marie-José Mati Youla MATI YVES ? LOUIS seulement en 1964, début 1965 ? ATANA ? Mariana ? ?	36 31 10 6 5 18 32 28 5 3	Papeete Tiputa — — — Borabora Raroia ? ? ? ?	C C C C C C ? ? ? ?	fille de 1 et 2 idem. fille de 1 et 2 fille de 7 et 8 fille de 7 et 8	
74	{ 1 2 3 4 5	MA'I TEREIA Temari'i Rere TEMARI'I LOUIS MA'I RUTU MA'I NARI'I	44 40 20 16 15	Tiputa Borabora — Ra'iatea —	C P C P P C	filis de 2 (adopté) filis de 1 et 2 idem.	
75	{ 1 2 3 4 5 6 7 8 9	TETOKA TAMA Teiveo Tehura Tetoka Tiaetau TETOKA TEINAUI TETOKA PINO Tetoka Tera'i TETOKA ATONIO TETOKA IGNACE Tetoka Mareta	33 31 13 12 11 10 8 3 1	Tiputa — — — — Takaraoa Tiputa — —	S C C C C C C C C	fille de 1 et 2 fille de 1 et 2 idem. fille de 1 et 2 fille de 1 et 2 idem. fille de 1 et 2	
76		Maison vide appartient à Mareta Tetautahi (Papeete), occupée en 1965 par un métayer de cette dernière : TERA'A VANA'A originaire de Rurutu et sa femme.					
77	{ 1 2 3 4 5	HAOA HOARAU TIHOTI Taaroa Alfonsine Haoa Hoarau Lafille Haoa Hoarau Tevahine PAI PUTA (En 1965, HAOA HOARAU parti à Papeete avec les siens, a laissé sa maison à des parents de Tikehau travaillant à l'Intamat de Tiputa).	37 27 8 4 21	Hao — — — Kaukura	P C C O O	fille de 1 et 2 idem. parent de 2	
78	{ 1 2 3 4 5 6 7	MARUHI PEHIA (RI'I) Cabral Tuhata MARUHI PEHIARI'I dit TIHONI MARUHI TAVANA Maruhi Agnès Maruhi Eugénie — seulement en 1964 — MARUHI HORA	40 36 20 18 15 13 11	Avatoru Tikehau — Avatoru — — Avatoru	C C C C C C C	filis de 1 et 2 idem. fille de 1 et 2 idem. filis de 1 et 2	
79	{ 1 2	TETAUTAHU TUHEITAINA dit TUNUNA + ? Fatlaru dite « Fatia »	70 50	Tiputa Mo'orea	C C		
80	{ 1 2 3 4 5 6 7	TEPAVA ERITAIA Cadousteau Emilienne Tepava Emere TEPAVA STELLIO Tepava Agnès Tepava Louiza TEPAVA GABRIEL	39 40 12 11 9 5 1 an	Avatoru 'Ana'a Tiputa Papeete Tiputa — —	C C C C C C C	fille de 1 et 2 filis de 1 et 2 fille de 1 et 2 idem. filis de 1 et 2	
81	{ 1 2 3	TEHEI (ou TERA'I) TEHIO dit MARATINO Moera'i Farari'i HARRYS PETERO	40 42 11	Tiputa — —	C C C	filis adoptif	

N° Maisons		Noms	Age	Né à	Religion	Relations	
	4	FAU'URA (ou PA'I) JEAN-PAUL — en 1963 et 1964 —	5	Papeete	C	idem.	
	5	? TEIO — en 1965 —	36	Kau'ehi	C	ami de 1	
	5 bis	TAIRANU 'AUA	48	Avatoru	C	fils de 5 bis idem. parents de 5 bis	
	6	TAIRANU MANUERA	11	Tiputa	C		
	7	TAIRANU PERA	7	—	C		
	8	Tetiha HIN'ura	18	Avatoru	C		
82	1	MAUNA MAURI	67	Makatea	C		
	2	Papeta Rotine	50	Tiputa	C		
83	Bungalow appartenant aux précédents, occupé en 1965 par un ménage de Tikehau employé à l'Internat de Tiputa.						
84	1	TETOEVA TEHINA	77	Tiputa	S	fille de 2 (petite) fille adoptive de 2 (petite) fille adoptive de 2 fils adoptif fille adoptive fils adoptif proche parent plutôt en garde idem.	
	2	TETOEVA PUNUA	48	—	S		
	3	Puputauki Tepoe	44	Mangareva	C		
	4	Tetoeva Moe	17	Papeete	S		
	5	Tetoeva Victorine	16	Tiputa	C		
	6	Tetoeva Marcelle	14	Papeete	C		
	7	MARUHI FRANÇOIS	12	Avatoru	C		
	8	Ly Loretta	4	Papeete	C		
	9	TÉRENGA TEHAU	2	Tiputa	S		
	10	Terenga Hina'aro	13	—	S		
	11	Terenga Taa	8	—	S		
85	1	TEKURIO NOERE	34	Tiputa	C	absents en 1965	
	2	? femme de 1	31	Tuamotu Est	C		
86	1	TEREROA PUAITI	61	'Ana'a	C	fils adoptif fils de 3 et 4, fils adop- tif de 1 et 2 fils de 3 et 4 idem. fille adoptive	
	2	Pa'i Tetuato	51	Tiputa	C		
	3	TEREROA TEIVA	22	Makatea	C		
	4	Haoa Faitoa dite - Kone -	22	Tikehau	S		
	5	TEREROA TEUIRA	—	Pirae	—		
	6	TEREROA AMARONA	—	Tiputa	C		
	7	TEREROA PUAITI	—	—	C		
	8	Teivao Na'ehu	20	—	C		
87	1	MANEATU TU	40	?	?	fils adoptif fille adoptive	
	2	Mohi Tepiri	38	Avatoru	C		
	3	MAROHU HORA	10	—	C		
	4	Ara'i Tetua	2	—	C		
88	1	RAUFAKI PORIO +	51	Tiputa	C	fils adoptif	
	2	Teti'itefarau Mamo'o	44	Huahine	P		
	3	ROPATI PAURO	20	—	C		
	2	Takotua Antoinette	20	Avatoru	C		
89	1	VIRAU TIARE	66	Raroua	P → M	fils adoptif parti cou- rant 1964 fille adoptive idem. fils adoptif	
	2	Tereopa Pare	70	Rurutu	P		
	3	MATARAU ERIA	20	Avatoru	S		
	4	Tekehu Repeta	12	—	S		
	5	Harrys Manutaia — fin 1964 —	6	—	C		
	6	TEKEHU PAUMOANA	28	Avatoru	C		
	7	?	28	Tahiti	?		
	1	TO'OMARU HITINUI	30	Avatoru	S		
	2	Haoa Tahirihiri	20	Tiputa	C		
	3	To'omaru Nini'ura	5	—	C		
	4	TO'OMARU MARIO	2	—	C		
	5	TO'OMARU TUAHIRI	1 an	—	C		



## DIAGRAMMES DE RÉFÉRENCE DES 'ATI MARERE, FARIUA, HOARA ET MOTA'

Ces diagrammes sont considérablement simplifiés. Ne traitant pas à titre principal de la « mobilité polynésienne » je n'ai pas indiqué les lieux de naissance, de résidence principale ou de décès des membres des 'âti.

De la même manière n'étudiant pas d'une manière approfondie les unions matrimoniales, je n'ai pas indiqué les noms des partenaires ou conjoints que l'on peut retrouver souvent dans le texte et pour les habitants du village immédiatement dans l'Annexe II. Cependant toutes les alliances pertinentes sont signalées dans les commentaires qui accompagnent les diagrammes.

J'ai pour les 'âti Marere et Mota'i mentionné les résidences ou sites résidentiels actuels et anciens. Pour les 'âti Marere et Hoara les noms des *fatu tomité* ou revendiquants dont il est question dans le chapitre dix, sont entourés d'un rectangle.

J'ai été amené à adopter un certain nombre de conventions.

Les niveaux de génération correspondent aux étages généalogiques et aux généalogies classificatoires. Prendre en considération les âges chronologiques relatifs comme j'avais essayé de le faire pour le 'âti Marere aboutit à des diagrammes d'une effrayante complexité. Cela n'est pas nécessaire pour les besoins de cette étude.

Les noms d'hommes sont imprimés en petites capitales, les noms de femme en minuscules. Les patronymes figurent en capitales ou minuscules penchées. Ils ne sont indiqués que lorsque cela s'avère nécessaire.

Les autres conventions sont simples :

- sans descendance //
- descendance « biologique » ➔
- descendance « adoptive » - - ➔

J'ai, afin de diminuer l'extension des diagrammes, disposé souvent les noms des frères et sœurs les uns au-dessous des autres. En l'absence d'indications explicites les pointillés qui précèdent ou suivent les noms indiquent que la liste des germains n'est pas complète. Les tirés séparant deux séries de noms consécutifs signifient qu'il s'agit de frères et sœurs issus de différents lits. Leur qualité de frères et sœurs consanguins ou utérins est déterminée par le sexe du parent sous lequel ils sont disposés. L'absence de tirets indique qu'il s'agit de germains.

Je n'ai pas non plus porté les religions.

## I. - COMMENTAIRES POUR LE 'ATI MARERE.

Temanihi Mataiti a Tehina conjoint de Hauata a Fau'ura de la deuxième génération en partant du haut, a également été marié avec Fa'arua a Tapora du 'âti Mota'i.

### Cadre A.

La descendance de Mo'o Maui est considérée 'âti Fariua. Voir figure 10 du chapitre trois.

### Cadre B.

Tetumu Marere était de son vivant marié avec Eugénie Van Bastolaër mère de Ta'ati et de Hiti Marere (M. 16 et 67). Eugénie vit actuellement avec Teuira Bennett (M. 2) ancien mari de Hokini Hauata a Tehina du 'âti Marere (cadre E). Leur fils Tahura'i Bennett est au village (M. 1). Se reporter à la figure 5 du chapitre deux.

Ta'ati Marere est veuf de Ema Teivao l'une des filles de Matua Teivao (M. 66) du 'âti Mota'i (cadre C).

'A'eho Marere est marié avec Joséphine Teivao, sœur cadette du même Matua ('âti Mota'i, cadre C).

Tutu Marere est la femme de Manate Piritua du 'âti Fariua (figure 7 du chapitre trois).

Viriamu Pétis a été marié avec Tenini Paiea du 'âti Fariua (cadre F) mère d'Edouard et d'Eliane (M. 24 et 49).

### Cadres C. et D.

Il s'agit surtout de la descendance adoptive de Marere Eremano ou Marere Manahune (du nom de son père) et de Te Ufi désigné tantôt sous le patronyme de Matori, tantôt sous celui de Ro'otama qui est celui de Ma'i grand-père et père adoptif de son père Ro'o. Pour les détails des adoptions qui ne figurent pas dans ce diagramme, se reporter à la figure 4 du chapitre deux.

Marere Eremano marié avec Ti'ivahine Tahito Tera'i a adopté deux fils des frères de cette dernière dont Tehina Tahito Tera'i (M. 6) qui appartient à la branche Teata ou « Pou » du 'âti Marere (cadre F.). Tehina est le mari de Na'ehu Pioi du 'âti Fariua (cadre A).

Raihau a épousé Pioi Teuapiko grand-père maternel de la même Na'ehu Pioi. Taio mère de Pioi est la sœur d'Amou la première compagne de Taupiri Toriki fils de Tumaihuva a Fau'ura du 'âti Marere.

Pour les unions de Taupiri Toriki il y a lieu de se reporter à la figure 8 du chapitre trois et aux diagrammes du 'âti Fariua (cadres A et B) et Hoara (cadre A et aussi branche « E » issue de Hei'ura a Tetautahi).

Tauari'i Tera'i marié de son vivant avec Konea a Tupahiroa (M. 41) du 'âti Fariua (cadre B) est le père adoptif de Maue Marere membre de ce 'âti (cadre B) et de Pupure Teivao l'un des fils de Matua Teivao du 'âti Mota'i (cadre C).

### Cadre E.

Ro'o Tahiti autrefois marié avec Hai Papata du 'âti Mota'i sœur du père de Māmā Teipo ('âti Mota'i, cadre A) était le père adoptif de Potini Marere (M. 21) (cadre B). A la fin de sa vie, il vécut avec Tahatera Taimana (M. 61) du 'âti Fariua (cadre C).

Nui Tehina était marié avec Tiahina Teata du 'âti Fariua (cadre D) également membre du 'âti Mota'i par son père Maro Maurua (cadre A).

Te Aropa Tehina marié de son vivant avec Ruita Tupahiroa du 'âti Fariua

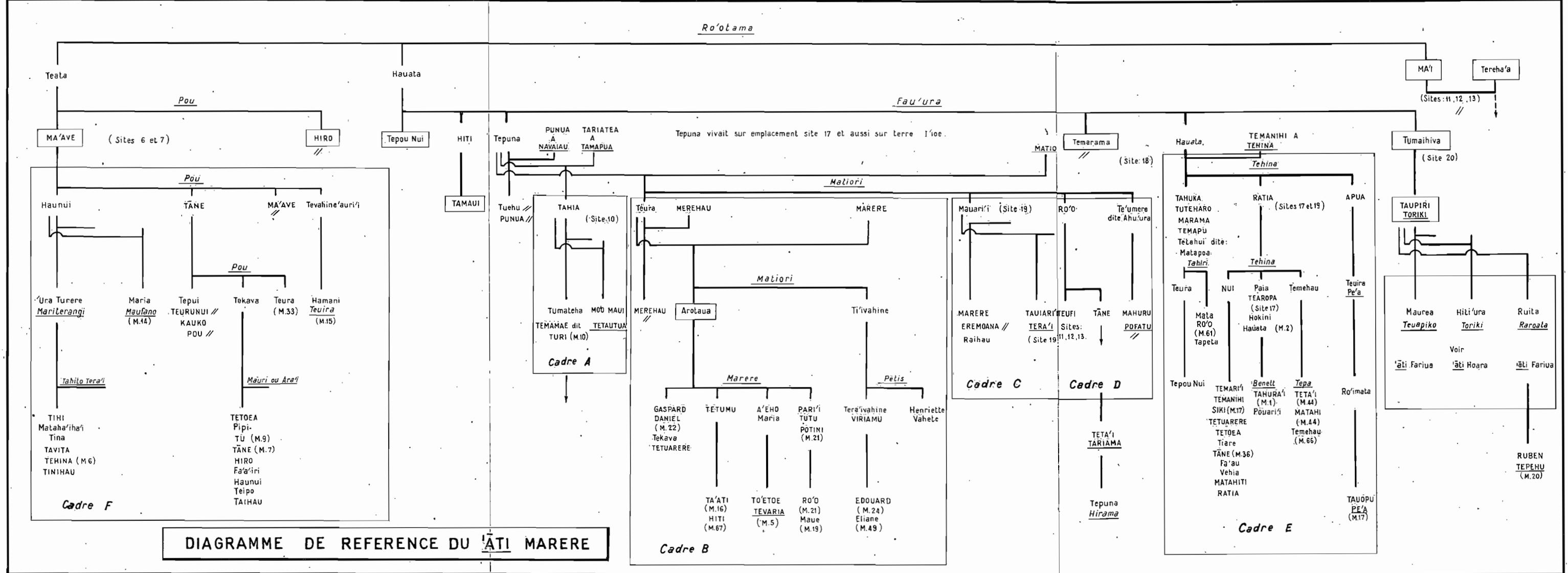
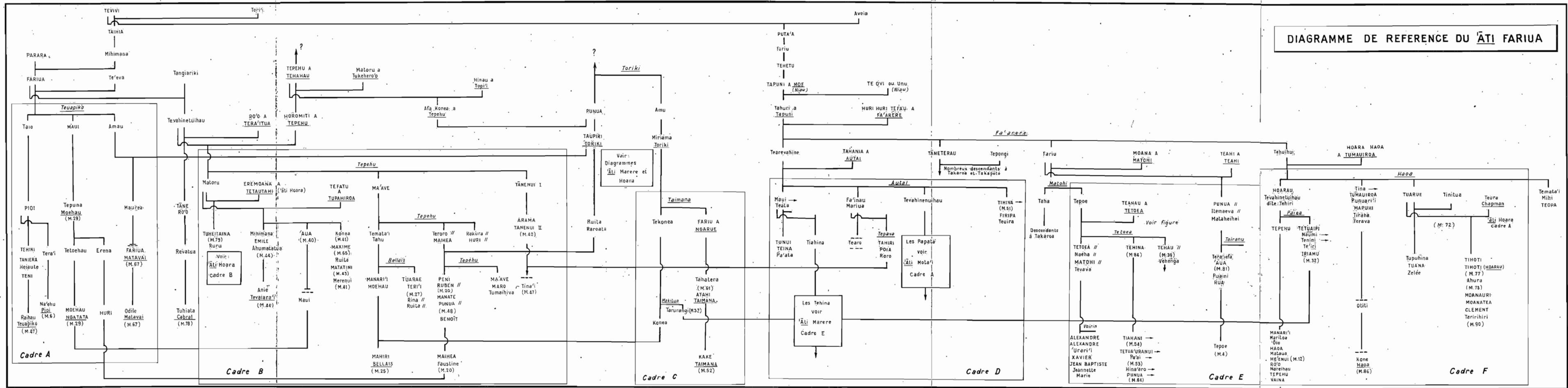


DIAGRAMME DE REFERENCE DU 'ATI MARERE

DIAGRAMME DE REFERENCE DU ATI FARIUA







(cadre B) avait adopté Siki Tehina fils de son frère aîné Nui (M. 17), puis, beaucoup plus tard Maire Kehu mari de Maue Marere du cadre B.

Hokini Hauata décédée était on l'a dit l'épouse de Teuira Benett. Sa sœur Temehau était mariée avec Rouru Tapa l'actuel mari d'Anie Tevaiara'i (M. 44) du 'âti Fariua (cadre B). Les fils de Temehau et de Rouru : Teta'i et Matahi habitent chez leur père ; la fille Temehau vit avec l'un des fils de la femme de Matua Teivao chez ce dernier (M. 66).

#### Cadre F.

Correspond aux Marere de la branche « Pou » dont il a été souvent question, représentée au village par Tehina Tahito Tera'i (M. 6). Maria Maufano et son mari Inatio (M. 14), Hamani Tuaira et son mari Patiare Teita (M. 15) (voir figure 4 du chapitre deux et figure 33 du chapitre huit), par Mâmâ Teura (M. 33) et par les deux frères Tu et Tâne Mauri (ou 'Ara'i) (M. 9 et 7).

## II. - COMMENTAIRES POUR LE 'ATI FARIUA.

Le 'âti Fariua se divise en deux grandes branches ama'a. La seconde n'est que partiellement reconnue et ses membres sont plutôt affiliés au 'âti Tetua d'Avatoru. A la première branche correspondent les cadres A, B et C ; à la seconde les cadres D, E, F.

#### Cadre A.

Pour la branche Taio, Heiaute Teupiko fille de Pioi était la seconde femme de Matua Teivao (M. 66) du 'âti Mota'i (cadre C) ce qui explique l'adoption de Raihau Teupiko (M. 47) par ce dernier. Na'ehu Pioi femme de Tehina Tahito Tera'i (M. 6) est affiliée à cette branche par le même Pioi.

La vieille Tepuna Moehau de la branche Maui est au village (M. 29). Ses deux filles ont épousé successivement le même Ngatata (frère de Punua Ngatata mari de Mareta Tetautahi du 'âti Hoara : cadre B). Ses petits-fils, frères consanguins issus des deux sœurs, sont au village mariés avec Faustine Tepehu et Hani Tupahiroa du même 'âti Fariua (cadre B).

La branche Amau constitue la branche « illégitime » issue de Taupiri Toriki. Leur fille Maurea était l'épouse du vieux Tangaroa Matavai qui au village termine sa vie chez l'un de leurs cinq enfants : Fariua Matavai (M. 67). Fariua Matavai le second est suivi de deux jumeaux inévitablement appelés Marama Tautua et Marama Tauaro du nom de deux héros éponymes des Tuamotu de l'Ouest qui ont donné leur nom à la plupart des divisions politiques des atolls. Marama Tautua est marié à Papeete avec Teina Ma'i, la sœur de Tereia Ma'i du village (M. 74) ('âti Hoara, cadre B). Odile, fille de Fariua a épousé un feti'i : Hiti Marere de ce 'âti (Cadre B et aussi figure 8 du chapitre trois).

#### Cadre B.

Tuheitalna et Ruru nés de l'union de Matoru et de Temanava à Tetautahi appartiennent au 'âti de ce dernier : le 'âti Hoara (cadre B).

Au niveau qui suit la génération de Matoru, Ma'ave et Tânenui I. La plupart des Tupahiroa vivent à Tiputa mais les Tepehu issus de Ma'ave sont dispersés. La sœur aînée Temata'i a laissé une importante descendance à Tikehau.

Il est nécessaire de commenter le diagramme des Tupahiroa. Au niveau de la première génération, Konea actuellement mariée avec Matahi Tamihau (M. 41) était autrefois mariée avec Tauiari'i Tera'i du 'âti Marere (entre cadres C et D de ce 'âti). Ruita était la femme de Te Aropa Tehina du même 'âti Marere (cadre E) l'un des frères de Temehau première femme de Rouru Tapa (M. 44) l'actuel mari d'Anie Tevaiara'i fille de Ahumatatua (même maison).

Je n'ai pas indiqué tous les membres de la génération suivante que l'on retrouve dans le texte. Il suffit de rappeler que Rena, seconde fille de 'Aua, a épousé Temau Teivao fils aîné du premier mariage de Matua Teivao du 'āti Mota'i (cadre C) avec Moea a Tupahiroa une parente des Tupahiroa de Tiputa. J'ai déjà parlé de l'union de Maui Tupahiroa.

Tapu, un fils de Matatini vit avec Rosa Tepava fille d'Eritaia Tepava (M. 80) (figure 15, chapitre quatre).

Les Bellais sont considérés comme des gens de Tikehau où vécut Tahu. La descendance du frère aîné Manari'i marié avec une femme de Hao est répartie entre ces deux atolls. En revanche, les enfants de Tuarae sont à Tikehau. La présence de Teri'i Bellais à Tiputa s'explique par son adoption par Tānenui Tepehu I. Je n'ai pas indiqué sur le diagramme, Pori, le propre fils de Teri'i Bellais, qui occupe la maison 26.

Il a été très souvent question des Tepehu issus de Maihea. Peni le frère aîné vivait autrefois avec Héliène Teiho a Tiare sœur de Marcelle l'épouse de Potini Marere. Héliène est actuellement remariée avec Teahu Paitia (figure 31 du chapitre huit). La dernière sœur: Tumaihiva est la femme de Tahua Maruhi frère de Pehia Maruhi (M. 78) (figure 15, chapitre quatre).

Pour les descendants de Tānenui I, Tāne Tepehu fils d'Arama vit au village (M. 50). Tānenui II (M. 42) qui était marié avec Roro Tepava du même 'āti Fariua (cadre D) sœur utérine d'Eritaia Tepava (M. 80) a épousé, après la mort de Roro, Averina Tevaria sœur de Kau Tevaria (M. 4) du 'āti Mota'i (cadre B). Depuis peu Tina'i fille du premier lit est revenue au village (M. 45).

#### Cadre C.

Tarurangi vit avec Iriamu Paiea (M. 32) du 'āti Fariua (cadre F). Mariée avec Moehau Bellais, sa sœur Konea Makitua est la mère de Mahiri (M. 25) fils adoptif de Teri'i Bellais (cadre B du même 'āti Fariua). Tahatera Taimana (M. 61) vivait avec le vieux Ro'o Tahiri du 'āti Marere (cadre E) mort récemment

#### Cadre D.

Tiahina fille de Teata mariée avec Nui Tehina du 'āti Marere (cadre E) est la mère de Siki et de Tāne (M. 17 et 36).

Maruia Autai eut, d'un premier mari, Tearo, femme de Hiti Teri'i du 'āti Hoara. L'une de leur fille Perenate Fuller (cadre C du 'āti Hoara) est à Tiputa (M. 69). D'un second mari: Ioane Tepava d'Avatoru elle eut Roro dont je viens de parler, la première femme de Tānenui Tepehu II, mère de Tina'i (voir aussi figure 15 du chapitre quatre).

Tevahinenuihau a été successivement la femme des deux frères Teao et Maro Maurua Papata du 'āti Mota'i (cadre A).

Le dernier Autai: Teuira est marié à Avatoru avec Tepou Nui du 'āti Marere (cadre E).

Mata, fille de la fille de Tihiva est la femme de Kake Taimana (M. 52) du 'āti Fariua (cadre C), tandis que Tehaihai fille de son fils vit avec lui depuis le début de 1965.

#### Cadre E.

Les Tetoea et assimilés sont nombreux au village. Par suite d'une adoption le patronyme de Tiahani n'est pas Tetoea mais Teuira. Tiahani a vécu avant son union actuelle avec deux femmes du 'āti Hoara: Fanaua Moko (cadre A) puis Veronika Tehei (cadre C). Terama'i Tetoea (M. 55) fille de Tetua'uranui est la compagne de Mauna Mauri fils de Temere Manamana (figure 4 du chapitre deux).

Ruru et Putuputu filles de Pa'ai et de son mari Mahuru Tetoka sont mariées avec Piritua To'omaru (M. 34) et Temere Richmond (M. 11) fils adoptif de Te-

mere Manamana (plus haut). Le fils : Tama (M. 75) est le mari de Tekura Teivao du 'âti Mota'i (cadre C).

Hina'aro Terenga fils de Hina'aro Tetoea est au village (M. 59).

#### Cadre F.

Tenini Paiea femme de Viriamu Pétis du 'âti Marere (cadre B) est la mère d'Edouard et d'Eliane Pétis (M. 24 et 49) (cadre B du 'âti Marere).

### III. - COMMENTAIRES POUR LE 'ATI HOARA.

Il faut signaler les recoupements provenant des unions successives de Taupiri Toriki d'abord avec Temehau a Tepaha et ensuite avec Hei'ura a Tetautahi qui rapprochent les membres des sous-branches C et E. Egalement les mariages des deux frères Tutahora et Pohura a Tehei avec respectivement To'imata a Tetautahi et Hina a Rehua rapprochent les membres des cadres B et C.

#### Cadre A.

Teura Chapman de la sous branche Tetaha (A) est l'épouse de Tuarue Haoa (M. 72) du 'âti Fariua (cadre F). Il est intéressant de noter que les adoptions ont soudé les deux sous-branches B et C. Exceptionnellement elles sont figurées sur le diagramme.

Hiti'ura s'est mariée avec Atriano Raufaki dont sont issus les Raufaki et ensuite avec Hurumoa Mo'era'i dont elle a eu Farari'i Moera'i femme de Maratino Tehei (M. 81) également membre du 'âti Hoara (cadre B).

Fanaua Moko vécut d'abord avec Marere Eremoana du 'âti Marere (cadre C) avant d'être la compagne de Tiahani Teuira (Tetoea) (M. 54). Pirihiha Moko sa fille décédée vivait avec Matahi Tamihau compagnon de Konea Tupahiroa (M. 41).

#### Cadre B.

Eremoana a Tetautahi a été le premier mari de Matoru a Tepehu du 'âti Fariua (cadre B). Timoteo fils aîné de To'imata vivait avec Tetuaio Pai femme actuelle de Puati Tereroa (M. 86). Sa sœur Pupure fille de To'imata épouse successivement les deux frères Hitiroro et Matua Teivao (M. 66) du 'âti Mota'i (cadre C) rattachant ainsi une partie des Teivao de la génération suivante au 'âti Hoara.

Terava eut deux maris, du premier Parker est né Eremoana Parker mari de Kopu Tevaria sœur de Kaua et d'Averina Tevaria du 'âti Mota'i (cadre B).

Le deuxième mari de Mareta est Punua Ngatata frère du père de Mo'ehau et Huri Ngatata du village, (M. 20 et 29).

#### Cadre C.

Hiti Teri'i dit Pâpâ Teofiro était marié avec Tearo Autai dont on a parlé fille de Marua la sœur de Tihiva (M. 51) ('âti Fariua, cadre D).

Veronika a été la femme de Tiahani Teuira (M. 54) avant de devenir celle de Hurumoa Moera'i (se reporter aux commentaires du cadre A).

Les sœurs Terevahine et Anuihina dite Mâmâ Ana (M. 56) ont été les femmes du même Yûe, commerçant chinois.

#### Cadre D.

Tiririha 'O'opa fils de l'une des femmes de Ripo Mapu n'est pas porté sur le diagramme. Il est le frère utérin de Mapu (patronyme indéterminé que j'ai appelé 'O'opa, de la maison 68).

#### IV. - COMMENTAIRES POUR LE 'ATI MOTA'I.

##### **Cadre A.**

Ha'i Papata était la première femme de Ro'o Tahiri du 'âti Marere. (Cadre E).

##### **Cadre B.**

Averina (M. 42) est la seconde femme de Tânenui Tepehu ('âti Fariua, cadre B) tandis que Kaua Tevaria (M. 4) a épousé Tepoe Tairanu du 'âti Fariua (cadre E).

##### **Cadre C.**

Tahuri a Pou, femme de Matanui Temau, faisait partie du 'âti Marere.

Joséphine Teivao est la femme de 'A'eho Marere de ce même 'âti (cadre B). Puri Teivao est marié avec Teretia Tetoea (figures 10 du chapitre trois et 15 du chapitre quatre). Sa sœur Tekura est la femme de Tama Tetoka fils de Pa'ai Tetoea ('âti Fariua, cadre F et figure 10).

ANNEXE IV

**VILLAGE DE TIPUTA : LES ALLIANCES ADOPTIVES**

Numéros des maisons	Nom du Chef de famille	Maisonnées ayant adopté des enfants		Maisonnées ayant donné des enfants en adoption	
		Nombre	Relation de parenté entre adoptant et adopté	Nombre	Relation de parenté entre adoptant et parent(s) biologique(s) de l'adopté
1	Tahura'i Benett			1	père.
2	Teulra Benett	1 5	fil de fils enfants du fils du conjoint		
4	Kaua Tevaria	1 1	fil du frère. « étranger ».		
5	To'eto'e Tevaria			2	frères de la mère.
6	Tehina Tahito Tera'i			1 1	feti'i (Indéterminé). père.
7	Tâne Mauri	1	fil de frère.		
9	Tu Mauri			1	frère.
11	Temere Richmond			1 1	père adoptif. père du conjoint.
13	Temere Manamana	1 1 1	fil de la fille du frère de la mère. fil du fr. adoptif. feti'i.		
14	Inatio Taiti			1 1	feti'i. fil de la sœur de la mère.
15	Patiare Teita	1 1	fil du frère adoptif. fil du fils de la sœur du conjoint.		
16	Ta'ati Marere			5 1	mère. père du conjoint.
17	Siki Tehina	1 1 1 1	fil de la fille du fil du frère de la mère du père. feti'i. fil du fils du frère du père du conjoint. fil du fils adoptif du conjoint.		
19	Maire Kehu	1	frère adoptif du conjoint.	1 1 1	père adoptif du con- joint. mère adoptive du conjoint. « étranger » adopté dans le 'âti Marere.
20	Ruben Tepehu	1 2	fil de la fille du fil de la mère de la mère. enfants de frère.		

Numéros des maisons	Nom du Chef de famille	Maisonnières ayant adopté des enfants		Maisonnières ayant donné des enfants en adoption	
		Nombre	Relation de parenté entre adoptant et adopté	Nombre	Relation de parenté entre adoptant et parent(s) biologique(s) de l'adopté
		1 1	fil de la sœur. fil de la fille adoptive.		
<b>20 bis</b>	Huri Ngatata			1 1	frère adoptif du conjoint. mère adoptive.
<b>21</b>	Potini Marere	1 1	fil de la fille. fille du fil de la sœur.	1 1 1 1 1	père adoptif. fil de la sœur de la mère de la mère. « étranger » feti'i sœur du conjoint.
<b>24</b>	Edouard Petis			1	sœur.
<b>25</b>	Mahiri Bellais	1	« étranger ».		
<b>27</b>	Teri'i Bellais	1 2 2 1	fil du frère. filles de la sœur du conjoint. enfants des filles adoptives. feti'i (indéterminé).		
<b>29</b>	Tepuna Moehau	2 1	fil des filles. fil de la fille adoptive.		
<b>34</b>	Piritua To'omaru			1 1	frère de la mère. père du conjoint.
<b>37</b>	Uravini Tera'i	1 1	fille du frère. feti'i (indéterminé).		
<b>38</b>	Puri Teivao			1	fil du frère du père.
<b>40</b>	'Aua Tupahiroa	1	fille de la fille.	1	sœur.
<b>41</b>	Na'ea Tu'uhia	1	fille du frère du conjoint.		
<b>41 bis</b>	Konea Tupahiroa	1 1 1	fille du fil de la fille de la sœur de la mère du premier conjoint décédé. fil de la fille d'un demi-frère. fille de la sœur.		
<b>42</b>	Tānenui Tepehu			3	père du conjoint.
<b>44</b>	Rouru Tēpa	1	fille du fil du frère de la mère du conjoint.	1	mère du conjoint.

Numéros des maisons	Nom du Chef de famille	Maisonnières ayant adopté des enfants		Maisonnières ayant donné des enfants en adoption	
		Nombre	Relation de parenté entre adoptant et adopté	Nombre	Relation de parenté entre adoptant et parent(s) biologique(s) de l'adopté
44 bis	Tevaiara'i Tei	1	feti'i indéterminé du conjoint.		
		1	filles de la sœur du conjoint.		
		1	fil du frère du conjoint.		
45	Tâne Punua			1	mère adoptive.
48	Tepehu Punua	1	fil du frère.		
49	Olivier Van Bastolaër	1	demi-frère du conjoint.		
		1	fil de la sœur.		
		1	filles du père du conjoint.		
52	Tiho Harrys	1	fil du fil de la sœur utérine de la mère adoptive.		
		1	filles de la filles de la sœur adoptive (idem) — (En réalité ces deux adoptés sont simplement considérés comme des enfants de germains).		
53	Mahuru Tetoka	2	enfants de filles. fil de la filles de la sœur du conjoint.	1	mère adoptive.
54	Tiahani Teuira	1	filles du fil de la sœur.	1	mère du premier conjoint.
57	Teuira Tahito Tera'i	1	fil du fil du frère.		
58	Eremoana Tahito Tera'i	1	fil du conjoint.		
		1	Feti'i du 'āti Marere.		
59	Hina'aro Terenga			1 3	sœur de la mère. frères de la mère.
60	Nelson 'O'opa			1 1	frère du conjoint. frère de la mère.
61	Ro'o Tahiri	1	fil de la filles de la filles de la mère de la mère.		
		1	filles du fil adoptif.		
		1	enfants du fil du conjoint.		

Numéros des maisons	Nom du Chef de famille	Maisonnées ayant adopté des enfants		Maisonnées ayant donné des enfants en adoption	
		Nombre	Relation de parenté entre adoptant et adopté	Nombre	Relation de parenté entre adoptant biologique(s) et parent(s) de l'adopté
63				1	filles du frère du père du père.
64	Papata Nui Māmā Teipo (Teipo Papata) mari : Tefau Pou	1 1 1 1 1 1 1	fil du père adoptif. fils du fils de la fille de la fille du frère du père de la mère du père (mais existence d'une relation adoptive). fils de la sœur. fille de la fille de la sœur. fille du fils du fils du frère du père. fille de la mère adoptive (et fille de la sœur du père). fils du frère adoptif. fille de la fille du frère adoptif.		
65	Maxime Tupahiroa			1	sœur adoptive.
66	Matua Teivao	1 1	filles de la fille. fille du frère du conjoint.	1 1 1 1	sœur du premier conjoint. sœur. parent. frère adoptif.
68	Mapu 'O'opa			1	frère.
69	Viri Fuller	2	fils du frère du conjoint.		
71	Tiririha 'O'opa	1	fils du frère.	1 1 2	sœur de la mère du conjoint. « étranger ». père du conjoint.
72	Tuarue Haoa	1 1	filles de la fille. feti'i (fils de la fille de la fille de la sœur du père de la mère du père du conjoint).		
73	Polo Mati			1	feti'i par le 'āti du conjoint.
74	Tereia Ma'i	1	fils du conjoint.		

Numéros des maisons	de famille Nom du Chef	Maisonnières ayant adopté des enfants		Maisonnières ayant donné des enfants en adoption	
		Nombre	Relation de parenté entre adoptant et adopté	Nombre	Relation de parenté entre adoptant et parent(s) biologique(s) de l'adopté
78	Pehia Maruhi			1 1 1 1	père. père du conjoint. sœur. feti'i.
80	Eritala Tepava			1 2	sœur adoptive du conjoint. père.
81	Maratino Tehei	1 1 1	filles de la sœur. fils du fils de la sœur de la mère du conjoint. fils du fils de la sœur du père.		
84	Punua Tetoea	1 3 2 1	fils de la fille du père. enfants fils de la sœur. filles de la fille. < étranger > (filleule catholique).		
86	Puaiti Tereroa	1 1 1 1	fils de la fille du frère du père. fille de la fille du frère de la mère. fils du frère. fils du fils adoptif.		
87	Maneatu Tu	2	feti'i du conjoint.		
89	Tiare Virau	1 2 1	fils du frère du conjoint. fils de la fille du conjoint. fils du fils du conjoint.		

## GLOSSAIRE<sup>(\*)</sup>

Pour l'identification des plantes et arbres je me suis référé aux ouvrages généraux de botaniques et au guide de Fannie C. C. Goo et Albert Banner : **A Preliminary Compilation of Tahitian Animal and Plant names**, 1963. En ce qui concerne les noms de poissons j'ai, outre le même guide, consulté l'article de John E. Randall : « Tahitian Fish Names ». Je tiens à remercier particulièrement ce dernier auteur qui, à Hawaii, a bien voulu identifier directement un certain nombre de poissons à partir des diapositives prises à Rangiroa.

**afa** : « demi », moitié ; (de l'anglais *half*).

**afa-afa** : moitié-moitié ; système d'intéressement pratiqué pour le coprah donnant 50 % de la production au propriétaire (**fatu**) et 50 % au **rave 'ohipa**, c'est-à-dire au travailleur ou métayer.

**afa popa'a** : demi-**popa'a** : demi-caucasien. Voir chapitre premier.

**'afa'i** : emporter, déplacer, transférer.

**'afa'i hia** : transféré.

**'afa'i te tuatápápara'a** : « transférer la généalogie ».

**a'ite tano** : cela ne va pas, ce n'est pas exact.

**ama'a** : branche d'un arbre ; au figuré s'emploie comme en français.

**'ámu** : manger. Se dit aussi : 'ai.

**'ámu te fenua**. lit. : « manger la terre » ; vivre sur une terre des produits de cette terre.

**'ámu te tóto**. lit. : « manger le sang » ; commettre l'inceste.

**ámui** : collectif, indivis.

**ire'are'a** : amusement, distraction. Voir **taure'are'a**.

**ari'i** : chef.

**arofa fet'i** : affection entre consanguins, amour entre parents ; **affectio parentalis**.

**atea** : éloigné dans l'espace ou le temps. **Fet'i atea**, parent éloigné s'oppose à **fet'i fátáta**, parent proche.

**ati** : arbre : **Calophyllum inophyllum** Linnaeus : est également appelé **tamanu**.

**'áti, ngáti** : groupement de descendance et de résidence.

**'áti pe'ape'a** : lit. « 'áti à histoires » ; 'áti ou se produisent de très fréquents différends en matière foncière.

**'áti pi'opi'o** : surnom dérisoire donné à un 'áti de Tiputa. Voir **to'à**.

**'áti púpu** : groupement catholique correspondant aux 'áti ; équivalent de l'expression « 'áti de fête ».

**'áti tumu** : 'áti originaire d'une île dormée.

**'áua fare** : lit. « enceinte, clôture de la maison » ; enceinte résidentielle enfermant les maisonnées de proches parents.

---

(\*) Je n'ai pas indiqué dans le glossaire les mots et expressions qui se trouvent dans les textes polynésiens immédiatement traduits en regard mais seulement ceux qui apparaissant isolés ne sont pas donnés dans un contexte précis.

- apuru** : exprime l'idée d'aider quelqu'un (parent ou étranger) qui en a besoin ou se trouve simplement isolé.
- autera'a** : arbre : *Terminalia catappa* Linnaeus ; badamier en français.
- ávae me'ume'u** : (gens) aux pieds épais. **ávae** : pied, jambe, ne doit pas être confondu avec **áva'e** qui est le mot moderne désignant la lune, ni avec **'ávae**, l'une des cinq variétés d'oursin reconnue à Rangiroa.
- etene e po'iri** : « païen et bête », peu intelligent.
- fa'a'ámu** : lit. « faire manger, nourrir » ; signifie adopter. Il n'existe pas comme le signale Beaglehole, 1938, p. 70, pour Tonga de distinction entre l'adoption permanente : **ohia** et la garde : **tauhi**.
- fa'ao'ó'o** : se vanter avec une ostentation provocante. Le dictionnaire de L.M.S. donne : provoquer, soulever l'irritation de quelqu'un.
- fa'a'oru** : lit. se gonfler ; traduit surtout l'orgueil.
- fa'apuai** : renforcer.
- fa'arue** : rejeter.
- fa'atara** : ou quelquefois **fa'ataratara** ; sorte de texte récitatif chantant les terres et les ancêtres.
- fa'atere** : conduire ; **ta'ata fa'atere** : conducteur.
- fa'ata'ara'a (párau fa'ata'ara'a)** : parole de « partage » vient de **fa'ata'a** : séparer, désunir, divorcer.
- fa'atere no te kapa** : conducteur des danses **kapa**.
- fa'atere no te purera'a** : lit. « conducteur de prières » ; catéchiste.
- fa'aturi** : lit. « commettre l'adultère ». Le dictionnaire de L.M.S. écrit que le mot s'applique aux prostituées ; actuellement celles-ci sont appelées **vahine taute'a**. Le mot **fa'aturi** reste péjoratif et désigne les unions non socialement reconnues.
- fánau** : né ; indique les enfants et même les petits-enfants en ligne directe. **tamar'i** —, **mo'otua fánau** par opposition aux descendants des frères et sœurs ou autres collatéraux, ou encore par opposition aux enfants adoptifs **fa'a'ámu**. Les termes **pápá** ou **mámá fánau** désignant de la même façon le père ou la mère biologique par opposition aux pères et mères classificatoires ou adoptifs.
- farani taioro** : expression insultante désignant les français ; le **taioro** est une sorte de préparation fermentée qui a une forte odeur. Se dit des personnes qui n'ont pas subi la circoncision.
- fare** : maison.
- fare hau** : bâtiment administratif.
- fare má'a** : « salle à manger ».
- fare metua** : maison de parents (au sens de père et mère).
- fare niau** : maison en palmes de cocotier (**niau**) tressées.
- fare putuputura'a** : grande maison de réunion associée aux Eglises ou aux Temples.
- fare rāhui** : constructions temporaires des « secteurs ».
- fare tupuna** : lit. maison des ancêtres : maison de famille.
- fátáta** : proche.
- fateniteni** : textes énumérant des terres et des noms de personnes et participant ainsi des **fa'atara** et des généalogies **tuatápapara'a**.
- fatu** : propriétaire au sens juridique du terme.
- fatu rave noa** : lit. « les propriétaires qui prennent seulement ». Propriétaire exploitant, possédant un titre indivis ou collectif d'accès à la propriété qu'il exploite.
- fatu tomite** : ascendant ayant procédé aux revendications des terres et auquel il a été reconnu un titre : **tomite**.
- faufa'a** : richesses ; se dit surtout des richesses immobilières et des terres. Les richesses mobilières sont plutôt désignées sous le nom de **táo'a**.
- faufa'a feti'i** : parents héritiers d'un même patrimoine. Cette expression ne doit pas être confondue avec celle de **feti'i faufa'a** qui, péjorative, désigne les parasites, ceux qui ne font état de leur qualité de parent que par intérêt.

- fau Fau** : obscène, sale souvent tout simplement ayant trait à la vie sexuelle.
- fela tumu** : habitants « originaires » ou de souche d'une île donnée quel que soit leur lieu de naissance ou de résidence. **Feia** est une pluriel, au singulier, l'expression devient **ta'ata tumu**.
- fenua** : terre.
- fenua âmuï** : terre « collective ».
- fenua feti'i** : la terre de famille.
- feo** : voir **ofeofs**.
- feti'i** : parent au sens le plus large du terme, parentèle.
- feti'i atea** : parent éloigné.
- feti'i 'âti** : parent par le 'âti.
- feti'i fâtâta** : parent proche.
- feti'i maha u'i** : lit. « parent à la quatrième génération » (descendante par rapport à un ancêtre souche commun).
- feti'i 'ôpû** : parent par le 'ôpû ; faisant partie du même 'ôpû, ici dans le sens de branche généalogique d'un 'âti.
- feti'i tôto** : parent par le sang (**tôto**).
- fiu** : mot quasiment intraduisible ; exprime toutes les gammes de sentiments depuis la désaffection, le désintérêt, l'indifférence lassée, jusqu'au refus le plus complet. Le **fiu** implique le retrait, la non participation ou l'abandon subi et souvent définitif des tâches entreprises.
- fiu 'i te pita'a ôpa'a** : « las d'énucléer (**pita'a**) les noix de coco », c'est-à-dire, de vivre dans un atoll.
- ha'amâ** : honte ; exprime plutôt une sorte de honte sociale, par exemple, la gêne qui interdit d'assumer un rôle qui ne correspond pas à sa condition réelle ou supposée.
- ha'amau** : tenir, maintenir, faire durer, retenir.
- ha'apâinu** : mot à mot ; faire, laisser dériver. Technique de plongée pratiquée dans les passes au courant entrant, consistant à plonger le plus profondément possible et à se laisser emporter entre deux eaux par le fort courant.
- ha'apa'o** : s'occuper de quelque chose ou de quelqu'un. Le terme a le sens de prendre en charge les intérêts des frères et sœurs.
- ha'aputu** : rassembler, mettre de côté.
- ha'aputu moni** : mettre de l'argent de côté pour un usage (le plus souvent une consommation) différé(e).
- ha'ari** : paumotu : **hakari**, cocotier. Le vieux mot polynésien est **niu** (racine commune à l'ensemble des langues malayo-polynésiennes). La couronne du cocotier se dit **omou**, les palmes **niau** (voir ce terme). La base du fait des cocotiers et celle des palmes est entourée de fibres serrées constituant un véritable tissu naturel : **kere ha'ari**. Les inflorescences **tiare** se présentant comme des sortes de gerbes d'épis fixées sur les rachis, appelés **taria** à Rangiroa, sont enveloppés de spathes **oroherohe** ou **oroferofs**. La tige qui attache les noix aux rachis sont appelées **heretau** ou **feretau** (**h** et **f** ayant la plupart du temps la même valeur). Les classifications des cocotiers sont difficiles. Les cocotiers **ma'ohi** (polynésiens) s'opposent aux cocotiers d'introduction récente comme les cocotiers **papua** considérés comme des arbres d'ornement. Les cocotiers **ma'ohi** comprennent les variétés **makire** les plus nombreuses, caractérisées par le fait que les grappes de noix sont très serrées. Les noix elles mêmes peuvent être de toutes les dimensions. Leur couleur est soit verte, soit rougeâtre. Les variétés **raita** sont plus rares elles sont caractérisées par de très petites noix de couleur vert clair ou rouge-jaunâtre. La bourre des cocos **'alpoa** produits par les cocotiers de même nom est comestible. Ces cocotiers sont très appréciés. Enfin les **ha'ari ta'aveatia** appelés cocotiers **spicata** dans les manuels scientifiques spécialisés se caractérisent par l'absence de rachis ; leurs noix très serrées tombent facilement.
- ha'avare** : mensonge. Le terme est souvent employé comme qualifiant.

- haere 'i ni'a** : « monter » au sens social du terme.
- haere 'i rapae** : sortir ou partir souvent définitivement.
- haere popa'a** : « aller européen », s'occidentaliser. C'est-à-dire renoncer au mode et style de vie polynésien ; rejeter la vie *puamotu* : **fa'arue te óra paumotu**.
- haerera'a feti'i** : lit. « le cheminement ou itinéraire de la parenté ». Etablir le **haerera'a feti'i** signifie retracer degré par degré le lien de parenté rattachant deux personnes à un ancêtre commun.
- hapu'u reru** : très grosse loche pouvant atteindre et dépasser deux mètres ; réputée dangereuse pour l'homme.
- haru** : saisir, s'emparer. Il est question ici d'appropriation induue d'une production. Vivre sur les terres d'autrui, ou prélever des parts de récolte auxquelles on n'a pas droit se dit **'aihamu**.
- hau peretane** : administration britannique.
- hau tamaru farani** : protectorat français.
- hua oneone** : expression insultante (texte) ; **hua** désigne les testicules d'un animal. Ne pas confondre avec **hu'a** qui signifie une particule comme un grain de sable, ou bien la forme générale par exemple le profil d'une embarcation.
- henúa** : mot archaïque pour terre ; le terme actuel est **fenua**. La terre, au sens de sol, se dit **repo**.
- hiae** : exclamation de mépris.
- hina** : arrière-petits-enfants, troisième génération descendante ; le terme **hina** implique qu'il s'agit de descendants déjà éloignés dans le temps.
- hina rere** : arrière-arrière-petits-enfants ; quatrième génération descendante.
- hinatapu** : arrière-arrière-arrière-petits-enfants, cinquième génération descendante. Pour les deux étymologies possibles de **hinatapu**, voir note 27, p. 216.
- hinatini** : descendants très éloignés au-delà de la cinquième génération descendante ; étymologiquement **hinatini** signifie « les **hina** innombrables (**tini**) ». Le mot **tini** se trouve dans l'expression archaïque **te tano e te tini** qui traduit l'idée de multitude.
- hi'o 'ino** : regarder mal ; mépriser ; il s'agit d'une véritable mise en quarantaine.
- ho'e â** : identique, pareil.
- ho'e â huru** : la même chose, identique, pareil, semblable.
- ho'e tiara'a** : du même ordre, de la même espèce ; expression un peu péjorative.
- ho'e tóto** : « un » ou premier sang ; se dit de frères et sœurs en principe germains exceptionnellement ; de « double cousins » au premier degré.
- horó'a** : donner, offrir, don, transfert sans contrepartie.
- húa'ai** : descendants ; ce terme s'emploie surtout en matière successorale.
- hunó'a tâne** : beau-fils, gendre.
- hunó'a vahine** : belle-fille, bru.
- hupehupe** : dans le texte le terme a le sens de « dégoûtant », « répugnant ». Le plus souvent, il signifie simplement paresseux, mais d'une paresse en quelque sorte spécifique et généralisée. Etre paresseux occasionnellement ou pour une tâche déterminée qui n'intéresse pas se dit **fa'atau**. Ainsi **fa'atau 'i te pita'a ópa'a** : peu courageux pour le travail du coprah.
- huru** : genre, sorte, espèce.
- iho'a** : terme difficile à traduire qui renforce le sens du mot qui le précède.
- 'i'ihí** : poisson **Myripristis** d'une très belle couleur rouge. Le **'i'ihí** de petite taille (15 à 18 centimètres) aux reflets argentés appelé **'i'ihí nato** à Tahiti n'est pas apprécié, les *paumotu* lui préfèrent les « gros » **'i'ihí** deux fois plus longs que sont les **'i'ihí ú uteute** d'une belle couleur rouge ainsi que leur nom l'indique et les **'i'ihí ú 'ere'ere** : les **'i'ihí** « noirs » qui rouges également mais d'un rouge plus clair virant souvent au rose ont les nageoires bordées d'un liseré noir très brillant. Le nom scientifique de ces derniers **'i'ihí** est **Myripristis Kuntze**. Dans le reste des Tuamotu les **'i'ihí** sont appelés **peti**.

- 'imi te órara'a : chercher des moyens de vivre.
- 'imi te ro'o maíta'i : lit. : « chercher la bonne renommée » ; faire en sorte d'impressionner d'une manière favorable les membres de la communauté en dehors du cercle de la parentèle.
- 'ino roa : très mauvais, méchant.
- 'óa fa'alpoipora'a : nom de mariage donné à l'issue du repas de noce.
- 'óa ma'ohi : lit. : « nom polynésien » ; nom donné à un couple attestant de son unité, et de l'intégration de l'un des conjoints au groupement résidentiel unilocal qu'il a rejoint.
- 'ite : savoir, connaître, voir.
- 'itera'a : connaissance, science.
- 'i raro roa : lit. : « tout en bas » ; se dit pour parler des ancêtres les plus éloignés dans les généalogies.
- Kaha : signe surnaturel se manifestant la nuit sous la forme d'une sorte de boule de feu flottant au-dessus de la couronne des cocotiers et laissant derrière elle une traînée bleuâtre.
- kaháa : arbre : *Guettarda speciosa* Linnaeus ; se dit tafano à Tahiti.
- Kainuku : l'une des catégories des anciens prêtres de marae désignés collectivement comme tahu'a. La racine kai qui en vieux polynésien signifie manger, a également le sens d'apprendre par cœur les connaissances traditionnelles. Curieusement, ce mot ne se trouve pas dans le dictionnaire puamotu de Stimson.
- kanito : personne de religion sanito ; trait se rattachant à cette religion ; les tahitiens disent tanito.
- Kapa : sorte de chant mimé accompagné des mouvements des bras et des mains. Les chanteurs peuvent être assis ; analogue au apa rima tahitien.
- katorita : personne de religion catholique, trait se rattachant à cette religion. Les tahitiens disent tatorita.
- kau : embarcation de genre chaloupe non pontée sur laquelle est adapté un moteur, généralement un moteur hors bord. Une embarcation à voile qui n'est pas une pirogue à balancier (va'a) serait appelée poti.
- kava : arbre : *Piper methysticum* ; le 'ava tahitien.
- kere : noir ; assez souvent utilisé comme prénom ou surnom ; 'ere'ere en tahitien.
- kirikiri : jeu de hasard et d'argent d'origine chinoise. Un « banquier » remue des dés sous un bol et les joueurs doivent deviner le résultat. Le vocabulaire utilisé est curieux ; jouer se dit pere ueue, (lit. agiter), mais le vrai mot pour dé est taroro. Une série de six se dit furu de l'anglais « full ». Le joueur perdant dit « tupa », mot qui viendrait de « soupe » ou « soup ».
- kóitika ou 'oití'a : nervures des folioles des palmes de cocotier.
- komo puaka : lit. : « eau de cochon » (expression puamotu) ; alcool fermenté tiré du cocotier.
- má'á Tahiti : nourriture tahitienne, c'est-à-dire poisson cru, condiments traditionnels, ou plats enveloppés dans des feuilles et cuits au four polynésien (hima'a). Má'á ne doit pas être confondu avec má'a (puamotu máka) qui signifie pierre, comme mákatea.
- ma'ama'a vahine : lit. : « fou d'une femme ».
- mahora : aux îles de la Société, désigne la cour intérieure d'une enceinte enfermant un groupe de maisonnées.
- máhû : « hermaphrodite » disait Émile Drollet. Correspond à ce que Quatrefages appelait « berdache ». Il ne s'agit pas tant d'un inverti que d'un homme qui assume volontairement la condition de femme, s'habille en femme, laisse pousser ses cheveux et se livre à des activités spécifiquement féminines. L'inversion n'est que l'une des conséquences de ce choix. La condition de máhû constitue presque un statut pleinement admis et auquel ne s'attache aucune réprobation.
- Le terme pá'i'a qui s'applique aux femmes a un champ sémantique beaucoup plus restreint et n'est pas l'équivalent de máhû. A propos de pa'i'a on peut

rappeler les difficultés découlant de l'orthographe officielle tahitienne qui, ne notant ni les valeurs des voyelles, ni les glottales écrit de la même manière **pâ'i'a** dont le sens vient d'être indiqué, **pa'i'a** qui signifie « glissant » comme un chemin couvert de boue, et **pa'ia** de l'expression très employée : **ua pa'ia vau** utilisée à la fin d'un repas pour dire que l'on est rassasié.

**ma'i tupapa'u** : maladie (causée par des) fantômes ou revenants (**tupapa'u**). **Tupapa'u** désigne à l'origine un cadavre et ensuite son esprit désincarné qui peut apparaître comme un fantôme.

**mai te hui tupuna** : lit. : « depuis les ancêtres » ; le mot **hui** évoque l'idée de groupe, d'ensemble, de cohorte.

**mai te tuahine** : « comme une sœur ».

**maiore** : **Atocarpus incisa** Linnaeus ou arbre à pain plutôt appelé **uru** à Tahiti. Il existe de nombreuses variétés dont neuf représentées à Rangiroa que je cite sans décrire : **ma'ohi**, **pa'e'a**, **pu'ero**, **avarei**, **rare**, **tu'utou**, **patara**, **au-maere**, **anare'a** aussi appelé **uru huero** dans l'île voisine de Makatea. Le **rare** est très apprécié.

**malte** : fossé à culture contenant de la terre venue des îles hautes et à Rangiroa le plus souvent de la presqu'île de Tahiti ou de Moorea où étaient cultivées les racines comestibles : **taro**, **tarua**, **maota**, etc... Actuellement l'on n'y cultive que des bananiers.

**mákatea** : terme qui désigne des îles calcaires exhausées. **Máka** est un vieux mot signifiant pierre (mot moderne **'ofa'i**) et **tea** signifie blanc brillant (cf. l'île de **Mákatea**).

**mâmá** : maman.

**mâmá ru'au** : grand-mère.

**mâmá û** : familier pour grand-mère.

**ma'o** : terme générique pour requin. Les gens de Rangiroa en distinguent une quinzaine et les plus communs dans le lagon sont les **maori** (*Carcharhinus melanopterus*), **torire** (*Triacodon obesus* Ruppel), **raira**. Certains **raira** peuvent être dangereux ; nerveux, ils s'efforcent souvent d'enlever les poissons harponnés au bout des flèches. Le **maori** est un requin jaunâtre, fuselé, très reconnaissable à l'extrémité noire de ses dorsale et caudale. Le **torire** au museau quadrangulaire d'une couleur grisâtre, se différencie du plus foncé au ventre clair. Ces trois requins ne dépassent pas 2 m 50. Les paumotu craignent particulièrement les **'oihe**, requins très effilés d'une couleur jaune sale qui atteignent 3 m. Les **tapete**, même forme, même dimension mais argentés et surtout les **'arava** (*Carcharodon carcharias*), magnifiques requins gris blanchâtres qui peuvent atteindre 4 m. Très reconnaissables à leurs dorsales et ailerons en forme de sabre, ils sont très dangereux. Le **ruhia** (*Galeocerdo Cuvieri-Peron* et Le Sueur) rayé est le requin tigre ; il atteint 5 m. Le requin marteau, **tamataroa** (*Sphyrna* sp.) est rare.

Le terme **parata** est un générique qui désigne les grands requins peu connus du large. Il existe des requins de sable avec lesquels jouent les enfants : **rohoi** ou **nohipiri** (*Ginglymostoma ferrugineum* - Lesson) nullement dangereux du fait de la conformation de leurs mâchoires conçues comme celles des raies pour broyer les petits organismes qui leur servent de nourriture.

**ma'ohi** : « polynésien » dans le sens de traditionnel ; trait, institution, pratiques conformes aux traditions anciennes.

**maoro roa** : « bien vieux », « très vieux ».

**marae** : les temples où se pratiquaient les cultes anciens. Ils étaient nombreux et spécialisés.

**maramarama** : brillant, génial, intelligent, astucieux.

**marite** : américain.

**máru** : ombre, ombrage, au figuré, protection, protectorat.

**marû** : aimable, tranquille, sensible, évitant les conflits.

**Mata'eina'a** : J'ai utilisé les majuscules pour distinguer les unités politiques et sociologiques territoriales de la dernière période de l'histoire du Rangiroa

pré-européen des **mata'eina'a** plus anciens qui n'étaient que les territoires des **'âti**.

**matahiapo** : aîné (homme ou femme) d'un groupe de frères et sœurs.

**mátá'u no te faufa'a** : lit. : « la peur pour les terres » ; crainte d'être dépouillé de ses terres par des éléments étrangers.

**mátá'u** ne doit être confondu ni avec **mátau** ; habitué, accoutumé, ni avec **mátau** que désigne l'hameçon moderne de métal. (L'hameçon de nacre étant **ta'ue**).

**mea é** : différent.

**mea raverahi** : « des tas », nombreux.

**menema** : sépulture, tombe, se dit aussi actuellement de l'ensemble d'un cimetière. **Menema** vient du grec ; le terme polynésien est **rua**. (Le **marae te/rua/ta'ata** de Tiputa ou l'île de Tupapa'u/rua vers l'extrémité est de l'atoll).

**menema 'âti** : cimetière de **'âti** ; désigne les anciennes sépultures des **'âti** de Tiputa.

**mero** : membre d'une paroisse, d'un groupement, par exemple d'un syndicat.

**metua** : parent de la première génération ascendante. Personne à qui l'on doit le respect.

**metua ho'ovai** : beaux-parents.

**metua tâne** : père(s).

**metua vahine** : mère(s).

**mihî** : ce mot qui revient constamment dans les chansons sentimentales tahitiennes signifie regretter, désirer ardemment ; soupirer après sa terre d'origine ou une personne aimée.

**miri** : basilic, *Ocimum basilicum Linnaeus*, utilisé en Polynésie pour faire des couronnes de fleurs.

**moni 'ohie** : « argent facile » qui se gagne aisément par opposition à « l'argent difficile » : **moni fifi**, dur ou pénible à gagner.

**moni vitiviti** : argent « rapide », facile à gagner, même sens que **moni 'ohie**.

**mo'otua** : petits-enfants en ligne directe ou petits-enfants des frères et sœurs.

**mo'otua fa'a'amu** : petits-enfants adoptifs.

**mo'otua feti'i** : petits-enfants des collatéraux au-delà du deuxième degré.

**mo'otua no te 'ôpû ho'e** : la deuxième génération descendante d'un même groupe de frères et sœurs.

**mo'otua tae'aë** : petits-enfants de germains ou de premiers et seconds cousins.

**mori gaz** : lampe à pression utilisée pour l'éclairage et les pêches de nuit sur le récif (**ramarama**).

**môtoro** : contrairement à la définition du dictionnaire de la L.M.S. (note 31, p. 218), l'action de **môtoro** consiste non pas à faire sortir une partenaire, mais au contraire à pénétrer chez elle à la faveur de la nuit. Les **môtoro** conduisent à des actions et à des conséquences très souvent des plus cocasses. Il s'agit d'une longue préparation, la première phase consistant à soudoyer les chiens de garde en leur apportant régulièrement de la nourriture. Après quelques temps, profitant d'une nuit sans lune, les jeunes gens se hasardent à risquer la première tentative essayant d'abord avant de s'introduire dans la maison, de souffler de l'extérieur (en utilisant la longue tige creuse et coudée d'une feuille de papayer) la lampe invariablement laissée allumée toute la nuit. Ceci fait, entrer dans la grande pièce servant de chambre à coucher à toute la famille n'est plus qu'un jeu, la difficulté consistant plutôt à découvrir parmi toutes les personnes dormant sur des nattes à même le sol, la partenaire convoitée. Dans la plupart des cas, celle-ci, même s'il s'agit de sa première expérience, n'ose pas par « honte » se défendre et faire quoique ce soit qui risquerait de réveiller ses parents. Il n'est pas exceptionnel, que dans l'obscurité il y ait erreur sur la personne, qui, de toute façon et pour les mêmes raisons ne souffle mot. Ceci, on le devine crée de singulières situations. Le **môtoro** est bien une institution typiquement polynésienne attestée dans tous les archipels. Margaret Mead

1956, décrit la version samoane : **moetotolo** comme un « surreptitious rape » (p. 191).

**motu** : îlot ou portion de terre immergée qui à la différence des **tahuna** supporte une végétation arborée. La traduction de **motu** par îlot est, ainsi que le faisait remarquer Bengt Danielsson, impropre car un **motu** peut être séparé d'un autre **motu** ou « terre » **fenua** non seulement par un chenal **hōā** couvert d'eau mais encore par un plateau récifal constitué de dalles calcaires fossilisées (**pápa**) qui ne sont pratiquement jamais recouvertes par la mer ou, encore, par des **tairua** : marécages dont le fond est recouvert d'une épaisse couche de boue très rouge : **opara**.

**na'ina'i** : « petit ». Cet adjectif suit le nom d'un enfant ou d'un petit enfant chaque fois qu'une confusion est possible. Ainsi Maire Kehu qui portait le nom Te Aropa de son père adoptif était appelé Te Aropa Na'ina'i.

Punua Na'ina'i est de la même façon le nom d'un petit-fils adoptif de Punua Tetoea. On entend souvent le mot **kokone** même sens mais qui est plutôt employé pour les petites filles. Un très jeune enfant « mangeur de lait » (ce qui est l'étymologie exacte de 'aiū) est appelé lorsque cela s'avère nécessaire **pépe** (bébé) ainsi une petite-fille adoptive de Māmā Teipo qui porte le nom de celle-ci est **pépe** Teipo.

**nape** : cordelette fabriquée à partir des filaments constitutifs de la bourre protectrice (**puru ha'ari**) qui entoure les noix de cocos. Le **nape** est extrêmement résistant. Imputrescible il était utilisé autrefois pour « coudre » (assembler) les planches des embarcations.

**navenave** : lit. : jour.

**navenave feti'i** : « coucher avec un feti'i ».

**niau** : partie de la palme de cocotier sur laquelle s'attache les folioles.

La hampe de la palme elle-même, se fixant au tronc, est dite **a'ata**. A Tahiti le vocabulaire est différent ; ce que l'on appelle **a'ata** à Rangiroa est appelé **faniu**, la partie de la tige où s'attachent les folioles : **tie**. **Niau** ne désigne que les folioles.

Les **niau** sont utilisés pour la couverture des toits et quelquefois pour toute la construction. Les palmes fendues dans le sens de la longueur, laissées rouir dans de l'eau de mer afin de les rendre imputrescibles, sont ensuite tressées.

Depuis le développement de cocoteraies, les **niau** ont remplacé les feuilles de pandanus (**fara**) beaucoup plus résistantes mais plus difficiles à travailler.

**no roto mai** : de l'intérieur, à partir de, sorti de

**nounou pārau** : « la fièvre de la nacre », lit. : « convoitise de la nacre », qui pousse les plongeurs à multiplier les descentes sans prendre le temps de se réoxygéner suffisamment et par là, à risquer la syncope mortelle.

'**ofa'i** '**ou'i** '**a** : lit. : « pierre limite » ; limites des partages définitifs marqués au moyen de pierres.

**ofeofe** ou **feo** ou '**ofa'i** **parahurahu** : blocs de calcaires coraliens fossiles, en continuité avec le plateau récifal abrasé, déchiquetés par l'action des organismes marins et, actuellement, de l'érosion. Véritables dentelles, les **ofeofe** dont la hauteur au-dessus du plateau récifal peut atteindre deux ou trois mètres, affectent des formes fantastiques.

'**ohipa** : affaire, travail, besogne.

'**ohipa** '**āta roa** : affaire très complexe.

'**ohipa** **feti'i** : lit. : « besogne, affaire de famille ».

'**ohipa** '**ino** : lit. : « sale besogne ».

'**ohipa** **moni** : travail (pour de l') argent.

'**ohipa** **tahiti** : désigne d'abord dans les îles de la Société les affaires foncières.

'**oire** : village par opposition à des maisons isolées et plus encore par opposition au **paetia** et au secteur (**rāhui**).

**omoto** : c'est l'un des stades de maturation des noix de coco précédant immédiatement le stade **ōpa'a** où la noix peut être traitée pour le coprah. La

progression est la suivante : les nouvelles noix tout juste formées sont appelées **omota**. Les noix **viavia** et **ouo**, confondues à Tahiti sous le nom de **nia** et vendues comme « cocos à boire » : **pape ha'ari** se boivent. La chair de l'amande (**mâ'a**) à peine formée est gélatineuse. Le stade suivant est le stade **omoto** l'amande n'est pas encore suffisamment dure, le liquide est déjà légèrement piquant. Les noix sont cueillies ou plus exactement les paumotu attendant qu'elles tombent, ramassées sur le sol au stade **ôpa'a**. Les travailleurs utilisent pour les rassembler un crochet, le **pana**, avant de les fendre à la hache et de les énucléer au moyen du **pita'a**, instrument fabriqué dans un vieux ressort de voiture. L'extrémité aiguisée du **pita'a** s'appelle **omua**.

Les noix tombées avant maturité sont dites **puriri**. Les **ivo'o** et **moroaü** sont des noix **viavia**, **ouo** ou **omoto** qui ne contiennent pas d'eau. Si les noix **ôpa'a** ne sont pas ramassées, elles se remplissent d'une sorte de bourre et germent, les larges feuilles des rejets sont désignées d'un terme spécial : **manana**.

**operera'a feti'i** : lit. : « partage de feti'i » ; partage à l'amiable entre parents.

**operera'a párau noa** : lit. : « partage par parole seulement » : partage à l'amiable de vive voix et sans papiers.

**operera'a tae'ae** : lit. : « partage entre frères ». Il s'agit le plus souvent de germains véritables.

**'ôpû** : catégorie de descendance ; le mot est souvent entendu au sens de « famille », ligne ou lignée ou encore « branche généalogique ».

**'ôpû fa'a'ámu** : famille adoptive.

**'ôpû feti'i** : ensemble des **'ôpû hoe** étendus qui se rattachent à un même ascendant situé à la deuxième génération ascendante par rapport aux générations les plus anciennes de ces **'ôpû ho'e**.

**'ôpû ho'e** : groupement restreint correspondant à un ensemble de frères et sœurs ou étendu lorsqu'il comprend outre cet ensemble les deux générations descendantes qui en sont issues.

**'ôpû matahiapo** : compris le plus souvent dans le sens de branche aînée.

**'ôpû metua** : « famille(s) » du père et/ou de la mère. Employé dans un sens vague.

**'ôpû tae'ae** : famille d'un frère.

**'ôpû'a** : décider ; **'ôpû'ahia**, qui a été décidé.

**ôrara'a** : vie, existence.

**'oro** : orateur.

**ori haere** : se promener : **'ori**, avec une glottale, signifie danser.

**orometua** : instructeur, personne sage dont les avis sont suivis ; pasteur ou évangéliste protestant ou sarito.

**pa'ari** : sage, avisé ; aussi vieux ou ancien. **Ta'ata pa'ari**, homme mûr, par opposition aux adolescents (**taure'are'a**) et aux vieillards (**ru'au**).

**Párau no te ta'ata pa'ari** : adages ou enseignements des anciens.

**paetia** : zone intermédiaire entre le village et le secteur ; sorte d'espace communal près du village.

**pae to'a** : lit. : « côté du sud », Sud de l'atoll, désigne les secteurs d'Otepipi et de Fenuaroa. L'Ouest étant **'i raro**, et l'Est **'i nia**. Le Nord on l'a dit se dit **tokerau**.

**pâpâ** : papa.

**pâpâ feti'i** : frère du père.

**pâpâ ru'au** : grand-père.

**pâpâ ú** : familier pour grand-père.

**papa'a** : crabes de mer différents des crabes de terre, **tupa** et des crabes de cocotiers, **kaveu**.

**pape** : eau. L'eau de pluie que l'on recueille dans les creux des **ôfeofe** ou **feo** s'appelle **pape ua** ; le **pape ma'aro** est une eau saumâtre plutôt douce que l'on peut à la rigueur boire. En revanche le **pape toatoaro** est une eau sau-

- mâtre plutôt salée. L'eau très salée se dit comme en français **pape miti roa** ; l'eau de mer étant **miti**. Le terme archaïque des anciens **fa'atara** n'est pas **pape** mais **vai**. Ecoper l'eau d'une pirogue se dit **tatá te riu**, **riu** désignant l'eau qui sort d'une fissure ou peut être la fissure elle-même. En paumotu comme nous l'avons vu eau se dit **komo** : **po'ipo'i komo**, **komo puaka**.
- papua** : papou ; péjoratif s'il s'applique à des personnes ; autrement il s'agit d'un simple qualificatif ainsi les **ha'ari papua** : cocotiers papous sont des cocotiers de petite taille aux bouquets de noix jaunes-oranges, très serrées.
- parata** : (dialecte paumotu de 'Ana'a). Le mot signifie « requin de large ». Surnom donné aux anciens guerriers de 'Ana'a « pour leur bravoure » disent les gens de 'Ana'a ; « pour leur férocité » insistent les paumotu des autres atolls.
- párau** : parole, mot, langage : **párau tahiti** : langue tahitienne.
- párau fa'a'au** : lit. : « parole d'agrément », contrat.
- párau fa'a'ino** : lit. : « mot qui abîme », insulte, parole grossière.
- párau faufau** : lit. : mot obscène.
- párau fa'ata'ara'a** : parole, décision de partage de terre (voir **fa'ata'ara'a**).
- párau ha'uti** : lit. : « mot pour jouer » ; plaisanterie.
- párau noa** : décisions orales ; accord verbal informel.
- párau** : nacre ; l'expression **nounou párau** veut dire « fièvre de la nacre ». A Tahiti, **nounou** a le sens d'envier quelque chose, d'en être jaloux, à Rangiroa le même mot signifie simplement aimer, avoir une forte préférence pour n'importe quoi.
- pareu** : pareo.
- paripari fenua** : comme **fateniteni**.
- paruru** : abri, protection.
- patere** : marques apposées sur les troncs de cocotiers. **paterehia** : marqué.
- pe'ape'a** : difficultés, contentions, disputes, « histoires ».
- perepitero** : curé ; ne s'emploie que pour les catholiques.
- peretane** : de « Britain », anglais comme **purutia**, allemand vient de prussien.
- peu** : coutume, traditions, héritage culturel.
- pia** : plante : **Tacca pinnatifida Forster**. C'est le arrow-root, l'un des éléments de l'alimentation ancienne. Le même mot signifie bière et aussi sperme.
- piri, piri-piri** : se dit des plantes, feuilles ou graines piquantes ou contenant de la gomme.
- pirifenua** : contrat de garantie permettant au créancier d'exploiter les terres de son débiteur jusqu'à l'extinction de la créance (voir note 33, p. 550).
- piti tóto** : lit. : « deux ou deuxième sang(s) », c'est-à-dire un cousin au premier degré à moins que pour, et par rapport à, un groupe de frères et sœurs formant un **'ópû ho'e** restreint le terme ne désigne les membres de la première génération descendante.
- po'ipo'i komo** : « porteur d'eau », (expression paumotu), autrefois sorte d'esclave, prisonnier.
- popa'a** : la meilleure traduction est caucasien, — sont **popa'a** les européens, américains, australiens, et néo-zélandais. Les **popa'a** s'opposent aux « demis », aux **ma'ohi** et également à ces autres étrangers qui sont les **tinito** (chinois) et les **tapone** (japonais).  
L'étymologie du mot serait **papa á** qui signifierait « ceux aux omoplates brûlées » et aurait désigné les premiers navigateurs européens apparus dans les mers du sud.
- pû** : centre, origine.
- pû henua** : lit. : « centre du monde », origine de la terre. Pour désigner le point central les Polynésiens emploient plutôt le mot **pito** : nombril ; **Te pito no te fenua**, **no te moana** : le centre du monde, de l'océan.
- púpu** : groupe, groupement ; **'áti púpu** : groupement confessionnel catholique.
- púpû** : (**púpû no te tamaiti**) ; fête de reconnaissance ou d'investiture donnée en l'honneur d'un enfant reconnu comme faisant partie d'un groupement unilocal.
- púpû** : même prononciation signifie coquillage.

- purau** : arbre, *Hibiscus tiliaceus*, très répandu sur le littoral et dans les hauts des vallées (**fa'a**) des îles volcaniques. Plus rare aux Tuamotu.
- puta tupuna** : « livre de famille », ou plus exactement « des ancêtres » qui contient les généalogies constituant elles-mêmes des « voies vers les richesses (terre) » : **purumu no te faufa'a**.
- ra'au fa'amarū** : médication qui soulage (lit. : apaise). Dans son premier sens le mot **ra'au** désigne les arbres ou plus généralement les plantes ce qui explique qu'il en est venu à désigner les simples et les médicaments. Lorsqu'il s'agit de produits pharmaceutiques on emploie plutôt l'expression **ra'au popa'a**, médicament « caucasien » ou **ra'au tinito**, médicament chinois (la pharmacopée chinoise est très appréciée).
- ra'au fa'aóra** : lit. : « qui fait vivre » remède ou médication « qui guérit ».
- rāhui** : à l'origine le **rāhui** était un interdit temporaire apposé sur une région géographique ou une production ou ressource donnée. Le terme est actuellement l'équivalent de celui de « secteur », désignant toute l'étendue de l'atoll en dehors du village (**'oire**) et du **paetia**, c'est-à-dire les zones, où jusqu'à tout récemment l'accès était réglementé.
- rāhui** ou **tarāhui** : se rapporte aussi aux modalités d'exploitation et au fait pour plusieurs personnes d'exploiter des cocoteraies à tour de rôle, suivant un système de « tours », basés soit sur une récolte (c'est-à-dire une période de 4 à 6 mois) soit, de plus en plus sur une année. Le **rāhui āmuī** est au contraire une exploitation collective suivie du partage de la production. Le lever d'un **rāhui**, l'« ouverture », se dit **avarira'a**. On parle d'**avarira'a** pour annoncer l'ouverture de la saison de plonge.
- rater** : voyageur, plutôt compris dans le sens « d'étranger », de personne venue d'ailleurs que l'on connaît peu ou pas par opposition à « originaire ».  
Un « étranger » d'une autre nationalité est un **ta'ata 'e'ē**. Cette distinction qui n'existe pas en français est faite dans la plupart des langues.
- riri roa** : très fâché, furieux.
- ro'o maita'i** : bonne renommée, bonne réputation.
- ropu** : milieu.
- ru'au** : vieux.
- siki** : désigne une personne qui a le teint particulièrement foncé, à peu près identique à **kere**.
- ta'ata** : personne, homme ou femme.
- ta'ata afa popa'a** : lit. : personne « demie » caucasienne, demi.
- ta'ata ha'apa'o** : personne qui « s'occupe » des intérêts de proches parents, ordinairement de ses frères et sœurs. Ne s'emploie pas hors du domaine de la proche parenté.
- ta'ata hopu** : plongeur, le plus souvent plongeur de nacre.
- ta'ata ma'ohi** : « polynésien », qui suit le mode de vie traditionnel et dont la conduite se conforme au **peu**, par opposition à « demi ». **Ta'ata ma'ohi** ne s'oppose pas à **sanito**. Les **sanitos** sont d'ailleurs la plupart du temps des **ta'ata ma'ohi**. A une certaine opposition culturelle et sociologique ne correspond pas une opposition sémantique.
- ta'ata pa'ari** : l'expression à plusieurs sens. Il peut s'agir d'ancêtres, d'hommes sages du passé, comme dans la phrase stéréotypée : **pārau no te ta'ata pa'ari**, qui désigne des sortes d'apologues ou d'adages. Il peut s'agir d'une personne sage, dont les avis sont suivis ou tout simplement d'une personne d'âge mûr par opposition aux jeunes gens **taure'are'a** ou aux vieillards **ru'au**.
- ta'ata Tahiti** : exact équivalent aux îles de la Société du **ta'ata ma'ohi** des Tuamotu occidentales. A Rangiroa l'expression est employée pour désigner les gens de Tahiti (et seulement de Tahiti) par opposition aux paumotu.
- ta'ata tia'au** : représentant — au sens juridique du terme — d'un étranger.
- ta'ata ti'ai** : lit. : gardien, correspond à l'idée de gérant. Il est possible d'être **ta'ata ti'ai** pour le compte d'un **feti'i**, dès que la parenté n'est pas très proche. Contrairement au **ta'ata ha'apa'o**, le **ta'ata ti'ai** doit des comptes aux personnes pour lesquelles il agit.

- ta'ata tête** : c'est l'aide du plongeur, resté dans la pirogue et chargé de remonter la corbeille lestée **tête** dès que le plongeur en donne l'ordre.  
La corbeille elle-même est faite d'une jante de bicyclette lestée sur laquelle est fixé un filet.
- ta'ata tumu** : personne « originaire », c'est le singulier de **felâ tumu** « gens originaires » beaucoup plus employé.
- tae'ae** : collatéral à partir du premier degré de collatéralité, c'est-à-dire des frères.
- tae'ae feti'i** : se dit des collatéraux au-delà des deuxièmes cousins.
- taffi** : embrouillé, inextricable, s'emploie au sens propre et figuré.
- taho'era'a** : unité, unification, fait de n'être qu'un.
- tâhu'a** : traduit communément par sorcier ce qui est absolument impropre puisque le **tâhu'a** (mot qui désignait autrefois les prêtres de **marae**) ont toujours un rôle social reconnu. Il s'agit de guérisseurs, souvent spécialisés dans différents types d'affections d'origine naturelle ou surnaturelle, comme dans le cas des **ma'i tupapa'u** (voir ce mot).  
Certains **tâhu'a** pratiquent la contre-sorcellerie pour annuler les maléfices des véritables sorciers spécialistes de magie noire, des jeteurs de sorts appelés **pifa'o**, comme à Tahiti, ou plus souvent **moki** comme dans le reste des Tuamotu. **Tâhu'a** ne doit pas être confondu avec **tahua**, mot qui revient sans cesse dans les anciens **fa'atara** pour désigner les terrains de réunion. Aujourd'hui **tahua** se dit de toute plate-forme ; un **tahua manureva**, **tahua** aux « oiseaux qui volent » est un aérodrome.
- taïô** : compagnon ou ami. Ne doit pas être confondu avec **taï'o** qui signifie compter.
- tâ'iva** : se dit de quelqu'un qui est parti, qui a émigré : **ua tâ'iva ona**.  
Le mot a également le sens fort de se dérober à ses devoirs, de désertir, voire de trahir.
- tamâ'ara'a** : grand repas, festin où tous les convives assis autour d'une ou de plusieurs longues tables portent des couronnes et des colliers de **tiare tahiti**.
- tamâ'ara'a manihini** : lit. : repas des invités (à l'occasion des mariages).
- tamâ'ara'a feti'i** : lit. : repas des parents (au sens large) (à l'occasion des mariages).
- tamahine** : fille, consanguine de la première génération descendante.
- tamahine feti'i** : fille de collatéraux au-delà des deuxièmes cousins.
- tamaiti** : fils, pluriel : **tamari'i**, **te mau tamari'i**.
- tamaiti feti'i** : même emploi que pour **tamahine feti'i**.
- tamaiti tâpa'o** : se dit des enfants demandés en adoption avant qu'ils ne naissent. Le vieux mot était **tamaiti tâiro** qui a le même sens de choisir, marquer, réserver.
- tâmau** : apprendre par cœur (comme les **fa'atara**, généalogies).
- tamure** : danse tahitienne qui a conquis tout le Pacifique Sud.
- tamuta fare e tamuta kau** : charpentier de maison et d'embarcation. Le **tamuta** est un spécialiste pour des choses profanes. Autrefois lorsque les techniques étaient pénétrées de magie, les constructeurs de pirogue étaient des **tâhu'a**.
- tâne** : compagnon, partenaire masculin, ami (d'une femme), mari. (**tâne** : maladie de peau, mycose).
- tâo'a** : les biens mobiliers, le mot excluant ainsi les terres. Il y aurait beaucoup à dire sur ce terme (cf. Mauss 1950, p. 154-161).
- tao'ete tâne** ou **vahine** : gendre ou bru.
- ta'oto feti'i** : lit. : dormir avec un **feti'i**, c'est-à-dire commettre l'inceste (même sens que **'âmu te tôto**).
- tâpa'o** : marque, signe, empreinte, esprit gardien pour lequel le mot propre est **taûra**.
- tâpiri** : patronyme. J'ignore l'étymologie de ce mot qui n'apparaît pas dans les dictionnaires de la L.M.S. ou dans celui de Stimson. L'idée de **piri** qui signifie attacher, adhérer, coller, suggère une qualité intrinsèque. En pau-

- motu **tapiringa** signifie un endroit auquel on est particulièrement attaché, comme la terre d'origine.
- tapuni** : cacher, dissimuler, partir avec une jeune fille, l'enlever : **fa'atapuni** ; mariage par fugue ou rapt consenti ; contre l'avis des parents.
- tára** : extrémité effilée, pointe, ergot, dorsale d'un poisson notamment d'un requin, (cf. nom de la terre Tára/ma'o), dard des poissons chirurgiens, arillon de la flèche d'un fusil sous-marin.
- târâ** (du mot dollar) : unité de cinq francs. Le **târâ** est l'unité de compte.
- tau** : de la racine indonésienne commune signifiant année, époque, période.
- tau etene e poiri** : époque qui a précédé l'Évangélisation, temps « païens » (de l'anglais heathen) et « obscurantistes ».
- tau'a** : ami, compagnon, ne doit être confondu ni avec **taua** qui marque le duel inclusif (**maua**), ni avec **tâua** mot très employé qui désigne un lieu ou point de pêche.
- taure'are'a** : lit. : période de la vie ou temps des amusements, ne peut que caractériser les adolescents qui sortis de l'enfance ne sont pas encore des hommes mûrs : **ta'ata pa'ari**.
- târâhui** : voir **râhui**.
- taratoni** : prononciation tahitienne de Calédonien, désigne les mélanésiens ou les gens de Fidji.
- taravana** : paralysie qui peut être partielle ou totale, temporaire ou définitive causée par un accident de plongée et provenant souvent de la rupture d'un vaisseau sanguin dans le cerveau.
- taro** : **Colocasia antiquorum** autrefois cultivé avec d'autres racines comme les **tarua**, **ape** et **maota** dans les fosses à culture maïte.
- taûra** : esprit gardien attaché à un ancêtre ou à l'ensemble d'un 'âti et sans doute dans une période beaucoup plus ancienne à une île ou région géographique. Cette notion sera étudiée dans l'ouvrage consacré au passé de Rangiroa.
- tauturu** : aider, aide.
- tavana** : chef, actuellement il s'agit d'un titre administratif, les fonctions et prérogatives des **tavana**, autrefois désignés aujourd'hui élus, se rapprochent de plus en plus de celles d'un maire.
- tavini** : serviteur.
- taviri** : lit. : « tordre », le mot s'emploie beaucoup au sens figuré pour signifier tromper par des manœuvres malhonnêtes et dolosives. Un **ta'ata taviri** est un escroc.
- te hope'a** : la fin ; **noa atu te hope'a** : jusqu'à la fin, jusqu'au bout.
- te moni no te pufa'a** : l'argent du coprah.
- te pae pápa ni'a** : lit. : « le côté du fondement du dessus » désigne les parents de l'homme et la table à laquelle ils sont assis lors des mariages.
- te pae pápa raro** : lit. : « le côté du fondement du dessous » sens inverse du précédent s'applique aux parents de la femme. Ces deux expressions tahitiennes ne sont pas utilisées aux Tuamotu.
- tiamâ** : honnête, sérieux, sur qui l'on peut compter. Personne dont l'union est stable. Autrefois **tiamâ** désignait les hommes libres par opposition aux esclaves **titi**, lesquels étaient surtout des prisonniers de guerre, comme les porteurs d'eau **po'ipo'i komo** de 'Ana'a.
- tiane'e** : poisson du genre barracuda. Peut-être simplement une forme jeune des barracudas appelés **ono**.
- tiaporo** : prononciation tahitienne de « diable ».
- tiare tahiti** : fleur odorante : **Gardenia tahitensis** serait en dépit de son nom originaire des Cook et aurait détroné le **pua** (**Fragaea berteriana**) une fleur jaune dont il est souvent question dans les **fa'atara** dont l'odeur est si forte qu'elle devient rapidement entêtante. (Il faut signaler que **pua** comme **tiare** sont les deux mots génériques pour « fleur »). Quoi qu'il en soit, le **tiare tahiti** est actuellement l'un des éléments essentiels de la culture tahitienne. Les colliers ou couronnes de tête de **tiare** et de fougères sont

associés à tous les grands événements de la vie, aux fêtes et aussi aux derniers départs lorsque les parents jettent ces fleurs sur la tombe fraîchement recouverte de celui qui vient de les quitter.

**tiavaru** : chasser, mais chasser à jamais, proscrire ; ostraciser.

**tiavaruhia** : chassé, banni.

**tifaifai** . drap épais ou couverture, ou encore taie d'oreiller ou enveloppe de coussin sur lesquels sont cousus des motifs découpés dans des tissus colorés (note de la page ).

**tinito** : chinois. **Le párau tinito** : parler chinois est le mauvais tahitien tel que le parlent les vieux chinois (les jeunes le connaissant parfaitement).

**tivira a te hau** : registre de l'état civil.

**to'a** : le Sud, ne doit pas être confondu avec le mot suivant.

**to'á** : dicton insultant, censé caractériser un groupement de descendance 'áti ou 'ópú.

**tohonu** : arbre répandu aux Tuamotu, le bois dur sert à tailler les étraves, la quille et les couples des embarcations : **Tournefortia argentea** Linnaeus.

A Tahiti le même arbre est appelé **tahinu**.

**tohora** : baleine, différente du cachalot **paráoa** très recherché autrefois pour ses dents dont les polynésiens faisaient des ornements.

**tokerau** ou **to'erau** : Nord. Désigne partout aux Tuamotu la façade Nord-Est des atolls.

**tomite** : titre de revendication des terres.

**tomite ámui** : titre collectif reconnu au bénéfice de plusieurs co-revendicants, ayant agi solidairement et de concert.

**tomo 'i raro** : lit. : « entrer dessous », couler.

**topa tari** : se noyer au cours d'une plongée. Le même mot désigne la faillite commerciale et par extension tout échec complet et patent.

**topa te l'óa** : lit. : « tomber un nom », généralement il s'agit d'un nom de mariage (**l'óa fa'aipoipo**) conféré à un couple. Les polynésiens tendent à abuser de cette coutume et, à l'occasion de repas officiel, à la galvauder en donnant des noms aux représentants de l'administration ou aux politiciens en visite.

**torea** : oiseau du genre pluvier : **Pluvialis dominica fulva**.

**toru tóto** : trois ou « troisième » sang. C'est-à-dire collatéraux au troisième degré ou seconds cousins. Aussi les petits-enfants d'un même groupe de frères et sœurs.

**tóto** : sang, ne doit pas être confondu avec **totó** qui signifie ferrer un poisson d'un coup sec. Le sang répandu ne se dit plus **tóto** mais **vari** (du même mot qui désigne la boue).

**tótóá** : faire une plaisanterie douteuse, sachant qu'elle sera blessante.

**tou** : l'un des arbres les plus communs, **Cordia subcordata**, il produit une ombre très épaisse et les paumotu affectionnent à s'asseoir sur les racines nouvelles des grands **tou**. Il n'est pas rare qu'en grattant la terre, l'on découvre des hameçons de nacre ce qui atteste que les anciens pêcheurs avaient les mêmes habitudes que leurs descendants actuels.

**tuahine** : sœur ou cousine.

**tuahine feti'i** : collatérale au-delà du troisième degré (deuxième cousine).

**tuatápápara'a** : généalogies (anciennes) des groupements de descendance 'áti ou de leurs branches 'ópú. Les **tuatápápara'a** qui énumèrent des listes d'ancêtres en partant de l'ancêtre le plus éloigné dans le temps, sont toujours associés à une terre particulière.

Le mot veut également dire : réciter les généalogies. Le dictionnaire de la L.M.S. donne pour **tuatápápa** : « disposer chronologiquement, empiler des choses ou des objets les uns au-dessus des autres ».

**tuha'a fenua** : c'est une part de terre, tandis que **tuha'a pufa** : part de coprah est une part de récolte.

**tupuna** : ancêtre, ascendant décédé que l'on n'a généralement pas connu.

**tupuna fatu tomite** : lit. : « ancêtre propriétaire (ou titulaire) de tomite ». Ancêtre ayant revendiqué les terres que l'on possède, qui se trouve donc à l'origine de ses propres droits.

**tupuna mau** : lit. : « vrai ancêtre » c'est-à-dire ancêtre en ligne directe dont on a hérité.

**tupuna na mua** : « ancêtre du devant » pas trop éloigné : père ou grand-père du grand-père.

**tupuna 'i raro** : « ancêtre du dessous » très éloigné dans le temps.

**tupuna maoro atea** : ancêtre éloigné toutefois pas autant que les **tupuna 'i raro**, s'emploie par opposition aux **tupuna na mua**.

**u'i** : niveau ou degré de génération, apprécié uniquement en ligne directe et jamais en ligne collatérale.

**ukurere, ukulele** : instrument de musique sans doute introduit dès le XVI<sup>e</sup> siècle par les premiers navigateurs espagnols.

**'umara**, : **Ipomea batatas** : patate douce. Le mot employé au sens figuré s'applique à toute personne nonchalante et peu agissante, ou de peu de caractère qui se laisse aisément manœuvrer.

**utuafare** : maisonnée, sans doute s'agit-il d'un néologisme.

**utura** : poisson léthrinidé, sans doute le **Lethrinus variegatus**. Ce mot est propre au dialecte du Mihiroa. En tahitien le même poisson est appelé **o'eo** et dans les autres dialectes paumotu **meko**. Pêché, salé, ce poisson est exporté par les chinois sur les Chinatowns de Californie.

**vahine** : femme, partenaire, maîtresse ou épouse.

**vahine pe'ape'a fenua** : femme portée à provoquer des conflits fonciers.



## BIBLIOGRAPHIE<sup>(1)</sup>

- AYOUB, MILLICENT R. (1965). — « The Child's Control of his Kindred in view of Geographical Mobility and its Effects. » In: R. Piddington (éditeur), **Kinship and Geographical Mobility**, p. 1-6 Leiden: E. J. Brill.
- BARRAU, JACQUES (1961). — **Subsistence Agriculture in Polynesia and Micronesia**. 94 p. B. P. Bishop Mus Bull. 223 Honolulu.
- BATES, MARSTON (1965). — **The Forest and the Sea**. 276 p., New York, Vintage Book.
- (Pas d'auteur) (1963). — **Beowulf**. Traduit par Burton Raffel, 159 p. A Mentor Classic. New York: The New American Library.
- BEAGLEHOLE, ERNEST & PEARL (1938). — **Ethnology of Puka-Puka**. 419 p. Bernice P. Bishop Mus. Bull. 150, Honolulu.
- (1941). — **Pangai, Village in Tonga**. 145 p. Polynesian Society Memoir 18. Wellington.
- BECKETT, JEREMY R. (1965)\*. — « Kinship, Mobility and Community among Part-Aborigines in Rural Australia ». In R. Piddington (éditeur), **Kinship and Geographical Mobility**, p. 7-23. Leiden: E. J. Brill.
- BEFU, HARUMI (1968). — « Ecology, Residence, and Authority: The Corporate Household in Central Japan ». **Ethnology**, University of Pittsburg, vol. 7, n° 1, p. 25-42.
- BERNOT, LUCIEN (1965). — « Levirat et sororat en Asie du Sud-Est ». Paris: **L'Homme, Revue Française d'Anthropologie**, vol. 5, n° 3-4, p. 101-112.
- BLEHR, OTTO (1963). — « Action Groups in a Society with Bilateral Kinship - A case study from the Faroe Islands ». **Ethnology**, University of Pittsburg, vol. 2, n° 3, p. 269-281.
- BOHANNAN, PAUL (1965). — **Social Anthropology**. 421 pages. New York: Holt, Rinehart & Winston, Inc.
- BUCK, PETER H. (1932 a). — **Ethnology of Tongareva**. 225 p. Bernice P. Bishop Mus. Bull. 92, Honolulu.
- (1932 b). — **Ethnology of Manihiki and Rakahanga**. 238 p. Bernice P. Bishop Mus. Bull. 99, Honolulu.
- BURBIDGE, GEO W. (1960). — **A New Grammar of the Tahitian Dialect of the Polynesian Language**. 334 p. (3<sup>e</sup> édition). U.S.A.: Church of Jesus Christ of Latter Day Saints.
- BURLINGS, ROBBINS (1962). — « A Structural Restatement of Njama Kinship Terminology ». **Man**, London, vol. 62, n° 201, p. 122-124.
- (1963). — « Garo Kinship terms and the analysis of meaning ». **Ethnology**, University of Pittsburg, vol. 2, p. 70-85.
- (1964). — « Cognition and conponential analysis: God's truth or hocus-pocus ». **American Anthropologist**, Menasha Wis, vol. 66, p. 20-28.

(1) Les ouvrages et articles étudiés et consultés qui ne sont pas directement cités dans le texte sont marqués du signe \*. En sens contraire des ouvrages ou articles cités mais ne présentant qu'un intérêt accessoire ou marginal par rapport aux thèmes retenus dans l'étude ne figurent pas dans cette bibliographie.

- (1965). — « Burmese Kinship Terminology ». *American Anthropologist* (Special Publication) **Formal Semantic Analysis**, Menasha, Wis, vol. 67, n° 5, p. 106-117.
- CAILLOT, A. C. EUGENE (1909). — **Les polynésiens orientaux au contact de la civilisation**. 291 p. Paris : Ernest Leroux.
- (1932). — **Histoire des religions de l'archipel Paumotu**. 144 p. Paris : Ernest Leroux.
- CALLIER-BOIVERT, COLETTE (1968). — « Remarques sur le système de parenté et sur la famille au Portugal ». Paris : *L'Homme, Revue Française d'Anthropologie*, vol. 8, n° 2, p. 87-103.
- CARROLL, VERN (1970)\*. — « Introduction. What does adoption mean? » dans **Adoption in Eastern Oceania**. Vern Carroll (éditeur). Honolulu : University of Hawaii. p. 3-17.
- (1970)\*. — « Adoption on Nukuoro ». **Adoption in Eastern Oceania**. p. 121-157.
- CONDOMINAS, GEORGES (1957). — **Nous avons mangé la forêt**. 495 p., Paris : Mercure de France.
- (1965). — **L'exotique est quotidien**. 535 p., Paris : Plon.
- CONKLIN, HAROLD C. (1964). — « Ethnogenealogical Method ». In W. H. Goodenough (éditeur), **Exploration in Cultural Anthropology**. New York : McGraw-Hill, p. 25-56.
- (1965)\*. — « Hanunoo Color Categories ». **Southwestern Journal of Anthropology**, University of New Mexico, vol. 11, p. 339-344.
- COPPENRATH, GERARD (1967). — **Les chinois de Tahiti**. 144 p. publications **Soc. des Océanistes**, n° 21, Paris : Musée de l'Homme.
- CORNEY, B. G. (1914). — **The Quest and Occupation of Tahiti by Emissaries of Spain, 1772-1776**. VII + 521 p., vol. 11, n° 36, London : Hakluyt Society.
- CROCOMBE, RONALD (1964)\* — **Land Tenure in the Cook Islands**. 180 p. London : Oxford University Press.
- DANIELSSON, BENGT (1956). — **Work and Life on Raroia**. 244 p. London : George Allen & Unwin.
- DARNOIS, MARC et B. PUTIGNY (1958). — **Tahiti, dernier Paradis**. 235 p. Paris : Editions de la Pensée Moderne.
- DAVENPORT, WILLIAM (1959). — « Nonunitlinear Descent and Descent Groups ». **American Anthropologist**, Menasha Wis, vol. 61, p. 557-572.
- DE HEUSCH, LUC (1968)\*. — « Situation et positions de l'Anthropologie structurale ». *L'Arc, Aix-en-Provence*, vol. 26, p. 6-16.
- DESCHAMPS, H. et J. GUIART (1957). — **Tahiti, Nouvelle Calédonie, Nouvelles Hébrides**. 311 p. Collection Union Française, Paris : Berger-Levrault.
- DESHON, SHIRLEY (1963). — « Compadrazgo on a Henequen Hacienda in Yukatan : A Structural Reevaluation ». **American Anthropologist**, Menasha Wis., vol. 65, n° 3, p. 574-583.
- DIEBOLD, A. RICHARD, JR. (1966)\*. — « The Refection of Coresidence in Mariano Kinship Terminology ». **Ethnology**, University of Pittsburgh, vol. 5, n° 1, p. 37-79.
- DOUMENGE, FRANÇOIS (1966). — **L'Homme dans le Pacifique Sud**. 626 p. **Sté des Océanistes**, n° 19. Paris : Musée de l'Homme.
- DUMONT, L. (1961). — « Descent, Filiation and Affinity ». **Man**, London, vol. 61, n° 11, p. 24-25.
- DUMONT, R. (1965). — « La représentation idéologique des classes au Canada français ». **Cahiers Internationaux de Sociologie**, Paris, vol. 38, p. 85-98.
- DUVIGNAUD, JEAN (1968). — **Chebika**. 360 p. Saint-Armand, Cher : Gallimard.
- EGGAN, FRED (1960)\*. — « The Sagada Igorots of northern Luzon ». In G. P. Murdock (éditeur). **Social Structure in Southeast Asia**, p. 24-50. Viking Found Publications in Anthropology, n° 29, Chicago : Quadrangle Books.
- ELLIS, WILLIAM (1829). — **Polynesian Researches**. 536 et 576 p., 2 vols. London : Fisher, Son and Jackson.

- EMBER, MELVIN (1959). — « The nonunitary Descent Groups of Samoa ». **American Anthropologist**, Menasha, Wis., vol. 61, p. 573-577.
- (1962). — « Political Authority and the Structure of Kinship in Aboriginal Samoa ». **American Anthropologist**, Menasha, Wis., vol. 64, p. 964-971.
- EMORY, KENNETH P. (1933). — Review of A. C. EUGENE CAILLOT, **Histoire des religions de l'archipel Paumotu**. **Journal Polynesian Society**, Wellington. vol. 42, p. 114-116.
- (1961). — **Kapingamarangi : Social and Religious Life of a Polynesian Atoll**. 357 p. Bernice P. Bishop Mus. Bull. 228, Honolulu.
- (19 ). — **Material Culture of the Tuamotu Archipelago**. Bernice P. Bishop Mus Bull. Honolulu (à paraître).
- EMORY, KENNETH et PAUL OTTINO (1967). — « Histoire ancienne de 'Ana'a, atoll des Tuamotu ». **Journal Soc. Océanistes**, Paris : vol. 23, p. 29-57.
- EPLING, P. I. (1961). — « A Note on Njamal Kin-term Usage ». **Man** London. vol. 61, n° 184, p. 152-159.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. (1960). — **Social Anthropology**. 134 p. London : Cohen and West, Ltd.
- FINNEY, BEN R. (1965). — « Polynesian Peasants and Proletarians ». **Journal Polynesian Society**, Wellington. vol. 74, n° 3, p. 269-328.
- FIRTH, RAYMOND (1957). — « A Note on Descent Groups in Polynesia ». **Man**, London. vol. 57, n° 2, p. 4-8.
- (1959). — **Social Change in Tikopia. Re-Study of a Polynesian Community**. 360 p. London : George Allen and Unwin, Ltd.
- (1960)\*. — (éditeur) **Man and Culture, An evaluation of the work of Bronislaw Malinowski**. 292 p. (second impression with corrections). London. Routledge and Kegan Paul.
- (1961). — **We, the Tikopia — A Sociological Study of Kinship in Primitive Polynesia**. 605 p. (2<sup>e</sup> édition) London : George Allen and Unwin. Ltd.
- (1968)\*. — « Rivers on Oceanic Kinship ». In W. H. R. Rivers, **Kinship and Social Organization**. London School of Economics, Monographs on Social Anthropology, n° 34, University of London : The Athlone Press, p. 17-36.
- FRAKE, CHARLES O. (1956)\*. — « Malayo-Polynesian Land Tenure ». **American Anthropologist**, Menasha Wis., vol. 58, p. 170-172.
- (1960)\*. — « The Eastern Subanun of Mindanao ». In G. P. Murdock (éditeur), **Social Structure in Southeast Asia**, Viking Fund Publications in Anthropology, n° 29. Chicago : Quadrangle Books, p. 51-64.
- (1961)\*. — « The Diagnosis of Disease among the Subanun of Mindanao ». **American Anthropologist**, Menasha Wis., vol. 63, p. 113-132.
- (1964)\*. — « A Structural Description of Subanun "Religious Behavior" ». In W. H. Goodenough (éditeur), **Explorations in Cultural Anthropology**, New York : Mc-Graw-Hill Book Company, p. 111-130.
- FISCHER, J. L. (1958). — « The Classification of Residence in Censuses ». **American Anthropologist**, Menasha Wis., vol. 60, p. 508-517.
- (1959). — « Reply to Raulet ». **American Anthropologist**, Menasha Wis., vol. 61, p. 679-680.
- FORTES, MEYER (1959). — « Descent, filiation and affinity : a rejoinder to Dr. Leach ». **Man**, vol. 59, n° 308-309, p. 193-197 et n° 331, p. 206-212.
- (1960)\*. — « Malinowski and the Study of Kinship ». In R. Firth (éditeur), **Man and Culture, An evaluation of the work of Bronislaw Malinowski**. London : Routledge and Kegan Paul, p. 157-188.
- FOX, ROBIN (1967). — **Kinship and Marriage**. 271 p. Middlesex : Penguin Books.
- FREEMAN, J. D. (1960)\*. — « The Iban of Western Borneo ». In G. P. Murdock (éditeur), **Social Structure in Southeast Asia**, Viking Fund Publications in Anthropology, n° 29. Chicago : Quadrangle Books, p. 65-87.
- (1961). — « On the Concept of the Kindred ». **The Journal of the Royal Anthropological Institute**, London. vol. 91, n° 2, p. 192-220.
- FRONTIER, SERGE (n. d.)\*. — « La pensée Cybernétique dans 'la Recherche Actuelle' », 75 p.

- GARANGER, JOSE (1965). — « Hameçons découverts à Rangiroa, Tuamotu occidentales ». *Journal Soc. Océanistes*, Paris, vol. 21, n° 21, p. 142-144.
- GARANGER, JOSE et A. LAVONDES (1966). — « Recherches archéologiques à Rangiroa — Archipel des Tuamotu ». *Journal Soc. Océanistes*, Paris, vol. 22, n° 22, p. 25-66.
- GODELIER, MAURICE (1966)\*. — « Remarques sur les concepts de structure et de contradiction ». *Aletheia*, Paris, vol. 4, p. 228-236.
- GOLDMANN, LUCIEN (1966)\*. — *Sciences Humaines et Philosophie — Qu'est-ce que la Sociologie ?* 149 p. Paris : Bibliothèque Médiations, Editions Gonthier.
- GOO, FANNIE C. C. et BANNER ALBERT H. (1963). — *A Preliminary Compilation of Tahitian Animal and Plant Names*. 55 p. Hawaïi Marine Laboratory, University of Hawaii.
- GOODENOUGH, WARD (1955). — « A Problem in Malayo-Polynesian Social Organization ». *American Anthropologist*, Menasha Wis., vol. 57, p. 71-83.
- (1956 a). — « Componential Analysis and the Study of Meaning ». *Language*, Baltimore, vol. 32, p. 195-216.
- (1956 b). — « Residence Rules ». - *Southwestern Journal of Anthropology*, Univ. of New Mexico, vol. 12, n° 1, p. 22-37.
- (1956 c)\*. — « Reply ». (à Frake, 1956). *American Anthropologist*, Menasha Wis., vol. 58, p. 173-175.
- (1961 a). — *Property, Kin and Community on Truk*. 190 p. New Haven : Yale University Publications in Anthropology.
- (1961 b)\*. — Review of *Social Structure in Southeast Asia*, G. P. Murdock (éditeur). *American Anthropologist*, vol. 63, p. 1341-1347.
- (1964). — « Componential analysis of Konkama Lapp Kinship terminology ». In W. H. Goodenough (éditeur), *Explorations in Cultural Anthropology*. New York : McGraw-Hill. p. 221-238.
- (1965 a). — « Rethinking "Status" and "Role" : Toward a general model of Cultural Organization of Social Relationships ». In *The Relevance of Models for Social Anthropology*, A. S. A. Monographs 1, London : Tavistock Publications, p. 1-24.
- (1965 b). — « Yankee Kinship Terminology : A Problem in Componential Analysis ». *American Anthropologist* (Special Publication), *Formal Semantic Analysis*, Menasha Wis., vol. 67, n° 5, p. 259-287.
- (1970). — « Epilogue : Transactions in Parenthood ». Vern Carroll éd. *Adoption in Eastern Oceania*. Honolulu University of Hawaii, p. 391-410.
- GORSKY, BERNARD (1966). — *L'atoll*. 289 p. Paris : Editions de la Pensée Moderne.
- GRANET, MARCEL (1953). — *Etudes sociologiques sur la Chine*. 301 p. Paris : Presses Universitaires de France.
- GURVITCH, GEORGES (1958). — *Traité de Sociologie*. 514 p. Paris : Presses Universitaires de France.
- HALL, EDWARD T. (1968). — *The Silent Language*. 192 p. New York : A Fawcett, Premier Book.
- HAMMEL, EUGENE A. (1964). — « Further Comments on componential analysis ». *American Anthropologist*, Menasha Wis., vol. 66, p. 1167-1171.
- (1965). — « Introduction ». *American Anthropologist* (Special Publication) Menasha Wis., vol. 67, n° 5, p. 1-8.
- HANDY, E. S. G. (1930). — *History and Culture in the Society Islands*. 110 p. B. P. Bishop Museum Bull. 79, Honolulu.
- HANSON, ALLAN (1965). — « The wife's brother's wife and the contract of marriage exchange ». Manuscrit.
- (1966). — *Continuity and Change in Rapan Social Organization*. 226 p. Unpublished D. Phil. Thesis, University of Chicago.
- (n.d.). — « Nonexclusive Cognatic Descent Systems : a Polynesian Example ». (article inédit.).

- HATANAKA, SACHIKO (1967 a). — **Pukarua : A Socio-Economic Study of a Polynesian Atoll**. 193 p. Translation of unpublished D. Phil. Thesis, University of Tokyo.
- (1967 b). — **Minami Taiheivoo no Kansyoo ni te**. (Sur un atoll dans le Pacifique Sud). 222 p. Tokyo : Iwanami Sinsyo, n° 653, Iwanami Syoten Publishing Co.
- HOGBIN, L. IAN (1934). — **Law and Order in Polynesia**. LXXII + 75 p. New York : Harcourt, Brace and Co.
- HOOPER, ANTHONY B. (1966). — **Marriage and Household Structure in two Tahitian Communities**. 245 p. Unpublished D. Phil. Thesis, Harvard University Cambridge.
- HSU, FRANCIS LANG KWANG (1963). — **Clan, Caste and Club**. XI, 325 p. Princeton : Van Nostrand.
- (1967). — **Under the Ancestors' Shadow : Kinship, Personality and Social Mobility in Village China**. 370 p. New York : The Natural History Library, A Doubleday Anchor Book.
- HUETZ DE LEMPS, A. (1954). — **L'Océanie française**. 138 p. Collection « Que sais-je ? », n° 619. Paris : Presses Universitaires de France.
- IORSS, MARTIAL (1961). — **Le Tahitien à la portée de tous - Grammaire Tahitienne**. 105 p. Papeete.
- ISHWARAN, K. (1965)\*. — « Kinship and Distance in Rural India ». In R. Piddington (éditeur), **Kinship and Geographical Mobility**, Leiden : E. J. Brill, p. 81-94.
- IZARD, MICHEL (1965). — « La terminologie de parenté bretonne ». **L'Homme, Revue française d'anthropologie**, Paris. vol. 5, n° 3, 4, p. 88-100.
- JULLIEN, MICHEL (1963)\*. — « Aspects de la configuration ethnique et socio-économique de Papeete ». In Alexander Spoehr (éditeur), **Pacific Port Towns and Cities**. Honolulu : Bernice P. Bishop Museum Press, p. 47-73 ; trois cartes hors texte.
- KABERRY, PHYLLIS (1960)\*. — « Malinowski's Contribution to Field-work Methods and the Writing of Ethnography ». In R. Firth (éditeur), **Man and Culture, An Evaluation of the Work of Malinowski**. London : Routledge and Kegan Paul, p. 71.
- KAY, PAUL (1963 a). — « Aspects of Social Structure in a Tahitian Urban Neighborhood ». **Journal of the Polynesian Society**, Wellington, vol. 72, n° 4, p. 325-371.
- (1963 b)\*. — « Tahitian Fosterage and the Form of Ethnographic Models ». **American Anthropologist**, Menasha Wis., vol. 65, n° 5, p. 1027-1043.
- KEESING, ROGER M. (1966)\*. — « Kwaio Kindred ». **Southwestern Journal of Anthropology**, Univ. of New Mexico, vol. 22, n° 4, p. 346-353.
- (1967)\*. — « Statistical Models and Decision Models of Social Structure : A Kwaio Case ». **Ethnology**, Univ. of Pittsburgh, vol. 6, n° 1, p. 1-16.
- (1968). — « Step Kin, In-laws, and Ethnoscience ». **Ethnology**, Univ. of Pittsburgh, vol. 7, n° 1, p. 59-70.
- (n.d.). — **Kwaio Descent Groups**. 98 p. (miméographié). Santa Cruz : University of California.
- KROEBER, A. L. (1938). — « Basic and secondary Patterns of Social Structure ». **Journal of the Royal Anthropological Institute**, London, vol. 68, p. 302-303.
- LAVONDES, HENRI (1967). — **Bekoropoka, Quelques aspects de la vie familiale et sociale d'un village Malgache**. 188 p. Paris : Cahiers de l'Homme, Mouton & Co.
- LEACH, E. R. (1960 a). — « The Sinhalese of the Dry Zone of Northern Ceylon ». In G. P. Murdock (éditeur), **Social Structure in Southeast Asia**, Viking Fund Publications in Anthropology, n° 29, p. 116-126, Chicago : Quadrangle Books.
- (1960 b)\*. — « The Epistemological Background to Malinowski's Empiricism ». In R. Firth (éditeur), **Man and Culture, An Evaluation of the Work of Malinowski**, London : Routledge and Kegan Paul, p. 119-138.

- (1961 a). — **Pul Eliya - A village in Ceylon**. 344 p. Cambridge : Cambridge University Press.
- (1961 b). — **Rethinking Anthropology**. 143 p. London School of Economics Monographs on Social Anthropology, n° 22. London : The Athlone Press.
- (1962). — « On certain Unconsidered Aspects of Double Descent Systems ». **Man**, London, vol. 62, p. 130-134.
- (1965)\*. — **Political Systems of Highland Burma - A Study of Kachin Social Structure**. 324 p. Boston : Beacon Press.
- LEVI-STRAUSS, CLAUDE (1964). — **Le Cru et le Cuit**. 402 p. Paris : Plon.
- (1967). — **Les structures élémentaires de la parenté**, (2<sup>e</sup> édition), 591 p. Paris : Mouton et Co.
- (1958)\*. — **Anthropologie structurale**. 450 p. Paris : Librairie Plon.
- (1962)\*. — **La Pensée sauvage**. 389 p. Paris : Librairie Plon.
- (1965)\*. — **Le totémisme aujourd'hui**. 154 p. Paris : Presses Universitaires de France.
- LEVY, ROBERT L. (1966). — « Ma'ohi Drinking Patterns in the Society Islands ». **The Journal of the Polynesian Society**, Wellington. Vol. 75, n° 3, p. 304-320. (n.d.)\*. — « On Getting Angry in the Society Islands ». 37 p. Manuscrit. A paraître dans W. Caudill and Tsung Yi Lin (édit.). **Methods in Mental Health in Asia and the Pacific**.
- (1970). — « Adoption in the Society Islands as a Message », dans **Adoption in Eastern Oceania**, Vern Carroll (éditeur) Honolulu : University of Hawaiï, p. 71-87.
- LEWIS, OSCAR (1959). — **Five Families**. 318 p. New York : Mentor Books.
- (1961). — **The Children of Sanchez**. 507 p. London : Penguin Books.
- (1966). — **La Vida**. 599 p. London : Secker and Warburg.
- LIEBER, MICHAEL (1970)\*. — « Adoption on Kapingamarangi ». **Adoption in Eastern Oceania**. Vern Carroll (éditeur). Honolulu : University of Hawaiï, p 158-205.
- LONDON MISSIONARY SOCIETY (1851). — **A Tahitian and English Dictionary with Introductory Remarks on Polynesian Language**. 314 p. (Louis Drellet interprète assermenté). Tahiti : London Missionary Society's Press.
- LOUNSBURY, FLOYD G. (1956). — « A semantic analysis of the Pawnee kinship usage ». **Language**, Baltimore, vol. 32, p. 158-194.
- (1964 a). — « The Formal Analysis of Crow- and Omaha-type Kinship Terminologies ». In W. H. Goodenough (éditeur). **Explorations in Cultural Anthropology, Essays in Honor of George Murdock**. New York : McGraw-Hill Book Co., p. 351-393.
- (1964 b). — « The structural analysis of kinship semantics ». In Horace G. Lunt (éditeur), **Proceedings of the Ninth International Congress of Linguists**. The Hague : Mouton and Co.
- (1965). — « Another View of the Trobriand Kinship Categories ». **American Anthropologist**, (Special Publication). **Formal Semantic Analysis**, Menasha Wis., vol. 67, n° 5, p. 142-185.
- LORENZ, KONRAD (1967). — **On Aggression**. 306 p. Traduit de l'allemand (**Das Sogenannte Böse Zur Naturgeschichte der Aggression**) par M. K. Wilson. New York : Bantam Books.
- MAC GREGOR, GORDON (1937). — **Ethnology of the Tokelau Islands**. 183 p. Bernice P. Bishop Museum Bull. 146, Honolulu.
- MARTIN, MGR. A. (1936). — **Le Mariage, précis théologique et canonique**. 3<sup>e</sup> édition, X, 255 p. Rennes.
- MAUDE, H. E. (1963). — « The Evolution of the Gilbertese **Boti**, An Ethnohistorical Interpretation ». **Journal of the Polynesian Society**, Wellington, vol. 72, n° 1, p. 5-68.
- MAUSS, MARCEL (1950). — « Essai sur le Don, Forme et raison de l'Echange dans les Sociétés Archaïques, dans **Sociologie et Anthropologie**. p. 145-257. Paris : Presses Universitaires de France.

- MEAD, MARGARET (1956). — **Coming of Age in Samoa**. 192 p. New York : A Mentor Book, The New American Library.
- MERTON, ROBERT K. (1965). — **Eléments de théorie et méthode sociologique**. 500 p. Traduit par Henri Mendras, Paris : Plon.
- MINTZ, SIDNEY W. and ERIC R. WOLF (1950)\*. — « An Analysis of Ritual Coparenthood (Compadrazgo) ». **Southwestern Journal of Anthropology**, Univ. of New Mexico, vol. 6, Winter, p. 341-368.
- MOENCH, RICHARD U. (1963). — « A preliminary report on Chinese Social and Economic Organization in the Society Islands ». In Alexander Spoehr (éditeur), **Pacific Port Towns and Cities**. Honolulu : Bernice P. Bishop Museum Press, p. 75-89.
- MOERENHOUT, J. A. (1837). — **Voyages aux îles du Grand Océan**. 2 vol., 1094 p. Paris : Adrien Maisonneuve.
- MOULY, RP. SS. CC. (1954). — **A travers les déserts d'eau et de corail**. 119 p. Tours : Ed. Lectures Missionnaires.
- MURDOCK, GEORGE P. (1949). — **Social Structure**. 387 p. New York : Macmillan Co.
- (1960). — « Cognatic Forms of Social Organization ». In G. P. Murdock (édit.), **Social Structure in Southeast Asia**. Chicago : Viking Fund Publications in Anthropology, n° 29, p. 1-14.
- (1963). — « Human Influences on the Ecosystems of High Islands of the Tropical Pacific ». In F. R. Fosberg (éditeur), **Man's Place in the Island Ecosystems**. Honolulu : B. P. Bishop Museum Press, p. 145-152.
- MYRDAL, JAN (1963). — **Un village de la Chine populaire**. 419 p. (traduit du Suédois par C. G. Bjurstrom et André Mathieu). Mayenne NRF Gallimard.
- OTTINO, PAUL (1963). — **Economies paysannes malgaches du Bas Mangoky**. 375 p. Paris : Berger-Levrault.
- (1964). — « Les implications techniques et sociales d'une révolution agricole : le cas de la Sakay ». Paris : **Cahiers de l'I.S.E.A.**, p. 135-195.
- (1965 a). — **La pêche au grand filet (upe'a rahi) à Tahiti**. 75 p. Papeete : Cahiers de l'Orstom, vol. 2.
- (1965 b). — **Ethno-histoire de Rangiroa**. 167 p. Centre Orstom de Papeete (ronéotypé).
- (1965 c)\*. — « Le Tromba ». **L'Homme, Revue Française d'Anthropologie**. Paris, vol. V, n° 1 et 2, p. 84-93.
- (1966). — « Un procédé Littéraire Malayo-Polynésien : de l'Ambiguïté à la Pluri-Signification ». Paris : **L'Homme, Revue Française d'Anthropologie**, vol. 6, n° 4, p. 5-34.
- (1967). — « Early 'Ati of the Western Tuamotus ». In G. Highland, R. Force, A. Howard, M. Kelly, & Y. Sinoto (éditeurs). **Polynesian Culture History : Essays in Honor of Kenneth P. Emory**. Honolulu : Bernice P. Bishop Museum Special Publication 56, p. 451-482.
- (1970). — « Adoption in Rangiroa », dans **Adoption in Eastern Oceania**. Vern Carroll (éditeur). Honolulu : University of Hawaii, p. 88-118.
- O'REILLY, PATRICK R. P. (1959). — « Notes sur les tifaifai Tahitiens ». **Journal Soc. Océanistes**, Paris, vol. 15, p. 165-177.
- OSTERREICH, HELGI (1965). — « Geographical Mobility and Kinship : a Canadian Example ». In R. Piddington (éditeur), **Kinship and Geographical Mobility**. Leiden : E. J. Brill, p. 131-144.
- PACKARD, VANCE (1961). — **The Status Seekers**. 331 p. Harmondsworth, Middlesex : Penguin Books Ltd.
- PANOFF, MICHEL (1962). — « Mariage et résidence dans trois districts de Polynésie française ». **Bull. Scs des Etudes Océaniques**, Papeete, vol. 12, n° 140, p. 129-135.
- (1964). — **Les structures agraires en Polynésie française**. 147 p. Centre Documentaire pour l'Océanie, Ecole Pratique des Hautes Etudes, 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, p. 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. I, 1966, Oxford University Press, p. 115-128.
- (1966 b). — C.R. New Guinea The Central Highlands, n° spécial de *The American Anthropologist*, vol. 66, Aug. 1964, n° 4, IX, 329 p., cartes, bibl., in *Journal Sté Océanistes*, Tome XXII, n° 22, Déc. 1966, p. 122-124.
- PARSONS, TALCOTT (1955). — *Éléments pour une sociologie de l'action*. 353 p. Traduit par François Bourricaud. Paris: Plon.
- PIAGET, JEAN (1968). — *Le structuralisme*. 124 p. Collection « Que sais-je ? », n° 1311. Paris: Presses Universitaires de France.
- PIDDINGTON, RALPH (1965 a). — « Introduction » In R. Piddington (éditeur). *Kinship and Geographical Mobility*, Leiden: E. J. Brill, p. XI-XIV.
- (1965 b)\*. — « The Kinship Network among French Canadians ». In R. Piddington (éditeur), *Kinship and Geographical Mobility*. Leiden: E. J. Brill, p. 145-165.
- QUIROS, PEDRO FERNANDEZ DE (1876). — *Viajes de Quiros: Historia del Descubrimiento de las Regiones Australes*. 3 vols, Madrid. (Bernice Bishop Museum d'Honolulu, fond des ouvrages rares).
- (1904). — *The voyages of Pedro Fernandez de Quiros, 1595-1606*. XLVII + 320 p., vol. I, n° 14, London: Hakluyt Society.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. (1961). — *Structure and Function in Primitive Society*. 219 p. London: Cohen and West Ltd.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. et D. FORDE (1953). — *Systèmes familiaux et matrimoniaux en Afrique*. 521 p. Paris: Presses Universitaires de France.
- RANDALL, JOHN E. (1967). — « Tahitian Fish Names », 37 p. (article inédit.).
- RANSON, GILBERT (1962). — *Missions dans le Pacifique*, 93 p. Paris: Editions Paul Lechevalier.
- RAULET, HARRY M. (1959). — « A note on Fischer's Residence Typology ». *American Anthropologist*, Menasha Wis., vol. 61, p. 108-112.
- RIOUX, MARCEL (1965). — « Conscience nationale et conscience de classe au Québec ». *Cahiers Internationaux de Sociologie*, Paris, vol. 38, p. .
- RIVERS, W. H. R. (1968). — *Kinship and Social Organisation*. 116 p. With commentaries by R. Firth and D. M. Schneider. London School of Economics Monographs on Social Anthropology, n° 34, University of London: The Athlone Press.
- SAHLINS, MARSHALL D. (1958). — *Social Stratification in Polynesia*. 306 p. Seattle: American Ethnological Society. University of Washington Press.
- (1965)\*. — « On the Ideology and Composition of Descent Groups ». *Man*, London, vol. 65, July-Aug., n° 97, p. 104-107.
- SALMON, ERNEST (1964). — *Alexandre Salmon 1820-1866 et sa femme Arii Tamai 1820-1866*. 200 p. Publications de la Société des Océanistes, n° 11, Paris: Musée de l'Homme.
- SAUVAGEOT, AURELIEN (1951). — « Structure d'une langue polynésienne, le Tahitien », *Conférences de l'Institut de Linguistique de l'Université de Paris*, vol. X, Années 1950-1951, Paris, Klincksieck, 1951, p. 83-99, reproduit dans le *Bulletin de la Société des Etudes Océaniques*, n° 145, Tome XII (n° 8), Décembre 1963, p. 311-332.
- SCHEFFLER, HAROLD W. (1964). — « Descent concepts and descent groups: the Maori case ». *Journal of the Polynesian Society*, Wellington. Vol. 73, p. 126-133.
- (1965). — *Choiseul Island Social Structure*. 322 p. Berkeley: University of California Press.
- (1966 a). — « Ancestor Worship in Anthropology or Observations on Descent Groups ». *Current Anthropology*, Chicago, vol. 7, n° 5, p. 541-551.

- (1966 b)\*. — « Solomon Islands' Land Tenure ». 34 p. ms. à paraître dans R.C. Crocombe (éditeur). **Land Tenure in the South Pacific**. London : Oxford University Press.
- (n.d.)\*. — « Kinship and Kinship Terms ». 28 p. ms.
- SCHNEIDER, DAVID M. (1965 a). — « American Kin Terms and Terms for Kinmen : A Critique of Goodenough's Componential Analysis of Yankee Kinship Terminology ». **American Anthropologist** (Special Publication) Menasha, Wis., **Formal Semantic Analysis**, vol. 67, n° 5, p. 288-308.
- (1965 b). — « Some Muddles in the Models : or, How the System really Works » in **The Relevance of Models for Social Anthropology**, A.S.A. Monographs 1, London : Tavistock Publications, p. 25-85.
- (1968). — « Rivers and Kroeber in the Study of Kinship ». In W. H. R. River, **Kinship and Social Organization**. London School of Economics Monographs on Social Anthropology, n° 34, University of London : The Athlone Press, p. 7-16.
- SCHNEIDER, DAVID M. et GEORGE C. HOMANS (1955). — « Kinship Terminology and the American Kinship System ». **American Anthropologist**, Menasha Wis., vol. 57, p. 1194-1208.
- SHARP, ANDREW (1957). — **Ancient Voyagers in the Pacific**. 240 p. London : Penguin Books.
- SILVERMAN, MARTIN B. (1970). — « Banaban Adoption », dans **Adoption in Eastern Oceania**, Vern Carroll (éditeur), Honolulu : University of Hawaii, p. 209-235.
- SPOEHR, ALEXANDER (éditeur) (1963). — **Pacific Port Towns and Cities**. 89 p. Honolulu : Bishop Museum Press.
- STIMSON, J. F. et D. S. MARSHALL (1964). — **A Dictionary of some Tuamotuan Dialects of the Polynesian Language**. 623 p. The Peabody Museum of Salem Massachusetts and Het Koninklijk Instituut Voor Taal-, Land- en Volkenkunde, The Hague : Martinus Nijhoff.
- TITIEV, MISCHA (1943). — « The Influence of Common Residence on the Unilateral Classification of Kindred ». **American Anthropologist**, Menasha Wis., vol. 45, p. 511-530.
- TRUC, PIERRE JEAN (1959). — Le taravana, maladie professionnelle des pêcheurs de nacre en Polynésie Française », **Journal Soc. Océanistes**, Paris, Tome 15, p. 227-236.
- VEBLEN, THORSTEIN (1953). — **The Theory of the Leisure Class**. 261 mm. New York : the New American Library, a Mentor Book.
- WALLACE, ANTHONY F. C. (1965). — « The Problem of the Psychological Validity of Componential Analysis ». **American Anthropologist**, Menasha Wis., vol. 67, n° 5, p. 229-248.
- WALLACE, ANTHONY F. C. and J. ATKINS (1960). — « The meaning of kinship terms ». **American Anthropologist**. Menasha Wis., vol. 62, p. 58-80.
- WARD, BARBARA E. (1965). — « Varieties of the Conscious Model : The Fishermen of South China ». In **The Relevance of Models for Social Anthropology**. A.S.A. Monographs 1, London : Tavistock Publications, p. 113-138.
- WIENS, HAROLD J. (1962). — **Atoll Environment and Ecology**. 532 p. New Haven : Yale University Press.
- WILSON, Peter S. (1967). — « Tsimihety Kinship and Descent ». **Africa, Journal of the International African Institute**, Oxford University Press, vol. 37, n° 2, p. 133-153.



# **I N D E X**

- 1 — Index des noms de personne.**
- 2 — Index des noms géographiques et des noms de terre.**
- 3 — Index des noms de 'ATI et de MARAE.**
- 4. — Index Analytique.**



## I. - Index des noms des personnes les plus souvent citées dans le texte <sup>(1)</sup>

- Ah Teo Mareko (M. 30), 96, 141, 153, 295, 316, 350, 416.
- Ah Teo Teri'i (Catéchiste) (M. 36), 92, 103, 141, 147, 151, 153, 161, 164, 261, 301, 316, 338, 350, 427.
- Aming (commerçant chinois) (M. 31), 61, 66, 67, 90, 118, 130, 277, 293, 294, 295.
- Asing (commerçant chinois) (M. 50), 66, 67, 90, 108, 138, 294.
- Autal Tahanla, 120, 121, 388, 391.
- Autal Teuira, 87, 120, 121, 122.
- Autal Tevahinenuihau, 87, 120, 121, 154, 301.
- Autal Tiahina (Tiahina a Teata), 87, 119, 120.
- Autal Tihiva (Tuma Autal), (M. 51), 87, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 130, 154, 160, 234, 235, 241, 258, 264, 293, 313, 315, 334, 378, 399.
- Bellais Mahiri (M. 25), 112, 113, 114, 145, 185, 186, 187, 188, 289, 290, 426.
- Bellais Moehau, 113, 115, 185, 289, 290.
- Bellais Porl (M. 26), 113, 289, 290.
- Bellais Teri'i (M. 27), 89, 111, 112, 113, 117, 123, 129, 130, 185, 187, 289, 290, 397, 400.
- Benett Tahura'i (M. 1), 74, 81, 87, 90, 91, 93, 98, 107, 153, 277, 285, 288, 426.
- Benett Teuira (M. 2), 74, 80, 87, 90, 91, 92, 93, 277, 285, 287, 288, 353, 443.
- Cabral Tuhlata (M. 78), 165, 298, 306, 382, 383.
- Cadousteau Emilienne (M. 80), 154, 155, 164, 301, 319.
- Chapman Teura (M. 72), 131, 133, 135, 136, 137, 295, 309, 310, 411, 416, 417, 418.
- Dexter Henere, 153, 294, 301, 306.
- Dexter Tapeta (M. 46), 141, 151, 153, 294, 301, 306, 316, 400.
- Dexter Tehina, 151, 153, 301, 302.
- Fa'arere Fariu, 121, 122, 136.
- Fa'arere Teanau, 122, 136, 388, 389.
- Fa'arere Tearevahine, 121, 122, 136.
- Fa'arere Tehuihu, 131, 134, 135, 136, 333.
- Fakiterangi Victorine dite Nani 'O'opa, 148, 149, 183, 184, 299, 367.
- Fariua Tuihau dite Tevahinetulhau, 102, 103, 185, 256, 257, 259, 299, 300.
- Fau'ura Hauata, 71, 72, 86, 152, 285, 288, 302, 375, 377, 378.
- Fau'ura Temarama, 71, 284, 375, 379, 380.
- Fau'ura Tepou Nul, 71, 375, 380.
- Fau'ura Tepuna, 71, 72, 73, 86, 103, 284, 285, 287, 288, 375, 377, 378, 379, 382.
- Fau'ura Tumalhiva dite Kunae a Toriki, 71, 93, 115, 284, 285, 293, 321, 375, 377, 380, 381, 382.
- Fuller Viri (M. 69), 56, 146, 298, 334, 419.
- Haoa Ahura dite Mahulke (M. 73), 118, 119, 133, 136, 295, 310.
- Haoa Faltoa dite Kone (M. 86), 131, 144, 430.
- Haoa Tahrihiri (M. 90), 114, 133, 137, 295, 310.
- Haoa Tevahinetulhau, 131, 132, 136.
- Haoa Tuarue (M. 72), 22, 92, 110, 114, 118, 131, 133, 134, 135, 136, 138, 168, 234, 235, 238, 241, 295, 308, 309, 310, 314, 320, 329, 336, 339, 400, 411, 421, 426, 427, 428, 443, 444, 446.
- Haoa Zelée, 133, 134, 136.
- Harrys Marius (M. 66), 87, 107, 162.
- Harrys Tiho (M. 52), 115, 117, 118, 119, 122, 130, 138, 145, 163, 164, 165, 293, 315, 325, 351, 352, 368, 369, 393, 418, 423.
- Hoarau Tihoti (M. 77), 133, 137, 295, 309, 310, 416.
- Kehu Maire dit Tearopa Na'ina'i (M. 19), 75, 77, 78, 80, 82, 87, 88, 107, 109, 277, 286, 288, 325, 334, 336, 347, 356, 359, 360.
- Ma'i Terela (M. 74), 81, 144, 145, 298, 316, 317, 334, 349, 417, 418.
- Makitua Tarurangi dite Tanai (M. 32), 112, 117, 132, 133, 162, 313.
- Manahune Marere, 81, 113, 328.
- Manamana Mauna (M. 55), 85, 113, 129.
- Manamana Temere (ancien Evangéliste) (M. 13), 83, 85, 86, 97, 114, 130, 246, 324, 325, 332, 365, 367, 382, 383, 400, 401.
- Manui Maia'i'i dite Po Tefatau (M. 12), 82, 83, 132, 350, 383.

(1) Les noms qui se trouvent dans les diagrammes et tableaux commentés dans le texte ne sont pas reproduits, de même que ceux qui figurent dans les notes de bas de page. Je n'ai également indexé que les noms de personnes à l'exclusion de ceux qui désignent des familles ou lignées comme « les Marere », « Tapehu », la branche « Pou », etc... Cet index rapproché des annexes II, III et IV et des diagrammes de référence permet tous les recoupements. Les chiffres romains suivant les noms identiques indiquent l'ordre chronologique.

- Mapu Ripo** dit Siri, 148, 149, 150, 393, 419, 431.  
**Marere 'A'eho**, 75, 77, 80, 161, 286, 430.  
**Marere Daniel** (M. 22), 61, 64, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 100, 114, 115, 119, 235, 236, 241, 242, 244, 254, 255, 258, 275, 277, 286, 314, 315, 316, 380, 393, 442, 446.  
**Marere Eremanoa** (ou Marere a Manahune II), 81, 82, 94, 95, 141, 286, 366, 367, 400.  
**Marere Erike** = Riquet », 75, 79, 280.  
**Marere Gaspard II**, 77, 87, 347, 363, 366.  
**Marere Hiti** (M. 66), 74, 91, 92, 149, 277, 286, 287, 299.  
**Marere Iapo**, 77, 78, 132, 292, 321, 360.  
**Marere Maria**, 75, 79, 80, 125, 157, 277, 286.  
**Marere Mauari'i** dite **Mau Potini** (M. 19), 75, 77, 78, 82, 106, 107, 109, 162, 277, 285, 286, 347, 350, 353, 354, 356, 359, 360, 363, 366, 367, 382, 428.  
**Marere Pari'i**, 75, 77, 79, 80, 280, 347, 356.  
**Marere Potini** (muto'i de Tiputa) (M. 21), 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 87, 100, 115, 117, 119, 132, 154, 258, 277, 285, 286, 289, 292, 301, 308, 321, 334, 339, 346, 347, 350, 353, 354, 356, 359, 360, 363, 366, 367, 394.  
**Marere Raihau** ou **Raihau Manahune**, 82, 286, 287.  
**Marere Ro'o** (M. 21), 77, 78, 276, 277, 359, 445.  
**Marere Ta'ati** (M. 16), 74, 75, 91, 162, 277, 286, 287, 347, 357.  
**Marere Tetumu** ou **Terunui**, 74, 87, 91, 277, 286, 287.  
**Maruhi Pehia** (M. 78), 100, 118, 128, 150, 161, 164, 165, 298, 299, 300, 308, 382.  
**Maruhi Te**, 118, 164, 165.  
**Maruhi Teponoano** (M. 52), 115, 116, 118, 165.  
**Matavai Fariua** (M. 67), 74, 75, 92, 102, 133, 144, 149, 183, 286, 299, 367.  
**Matavai Odile** (M. 67), 74, 149, 286, 299.  
**Matavai Tangaroa** (ancien muto'i de Katlu), (M. 67), 95, 96, 149, 183, 299, 367.  
**Matl Polo** (M. 73), 115, 118, 119, 133, 134, 137, 138, 295, 309, 310, 336, 416.  
**Matioti**, 73, 81, 141.  
**Matioti Arotaua**, 74, 76, 80, 186, 374, 378, 379, 380, 393.  
**Matioti Mauari'i**, 71, 73, 81, 82, 284, 285, 287, 288, 379.  
**Matioti Ro'o**, 71, 73, 83, 284, 285, 286, 287, 288.  
**Matioti Te'ura** dite **Tekava**, dite **Kanea**, 71, 73, 74, 75, 76, 284, 285, 286, 287, 288, 366, 367, 374, 378, 379.  
**Matioti Ti'ivahine**, 74, 80, 103, 280, 287, 379.  
**Matohi Tepoe**, 123, 124, 125, 388, 391, 396.  
**Maufano Maria** (M. 14), 95, 96, 97, 98, 163, 288, 312, 328.  
**Mauna Mauri** (M. 82), 83, 85, 97, 138, 155, 301, 382, 383, 400.  
**Mauri 'Ara'i** (Mauri Temai), 85, 97, 300, 325, 328, 332, 354, 383, 399.  
**Mauri Hiro**, 97, 99, 289, 354, 384.  
**Mauri Norehu**, 159, 313, 314.  
**Mauri Tāne**, (Tāne 'Ara'i) (M. 7), 85, 96, 99, 163, 277, 287, 288, 312, 325, 328, 383, 417, 421, 427.  
**Mauri Tu** (Tu 'Ara'i) (M. 9), 85, 96, 99, 163, 277, 287, 288, 312, 325, 328, 352, 383, 399, 421, 427.  
**Moehau Tepuna** (M. 29), 81, 102, 103, 106, 119, 120, 162, 164, 299, 313, 431.  
**Mo'era'i Farari'i** (M. 81), 141, 144, 146, 297, 298, 416, 425.  
**Mo'era'i Hurumoa**, 141, 146, 162, 297, 299.  
**Mohi Tepiri** (II) (M. 87), 100, 165, 300, 362.  
**Moko Fanaua**, 141, 416, 425.  
**Moko Taverio**, 141, 179, 181, 293, 297, 367, 416.  
**Moko Tetaha**, 179, 181, 297.  
**Ngaki Fari'i** dite **Tengaki** (M. 63), 154, 164, 356.  
**Ngatata Huri II** (M. 20), 102, 103, 119, 120, 145, 313, 379.  
**Ngatata Moehau** (M. 29), 102, 103, 106, 119, 145, 313, 378.  
**'O'opa Etienne**, 148, 151, 392, 393, 419, 420, 425, 431.  
**'O'opa Hoara**, 149, 183, 392, 393, 421, 431.  
**'O'opa Mapu** ou **Mapu Tekurohopu** (M. 68), 128, 148, 149, 150, 151, 153, 165, 299, 302, 392, 419, 420, 426, 427, 431.  
**'O'opa Moise** dit **Honu** (M. 41), 82, 106, 128.  
**'O'opa Nelson** (M. 60), 130, 148, 149, 151, 152, 168, 183, 181, 186, 195, 269, 299, 326, 364, 392, 393, 419, 420, 431.  
**'O'opa Tari'i**, 148, 151, 392.  
**'O'opa Tiririha** (M. 71), 82, 106, 128, 148, 149, 150, 151, 155, 299, 392, 419, 420, 427.  
**'O'opa Tuahu**, 148, 392, 393.  
**Pa'i Tetuolu** dite **Tetua Fa'atere** (M. 86), 143, 151, 299.  
**Palea Fareumu**, 131, 291, 292.  
**Palea He'enul** (Evangéliste Sanito) (M. 12), 57, 83, 98, 114, 132, 133, 164, 183, 235, 255, 256, 258, 293, 350, 383, 394, 397.  
**Palea Iriamu** (M. 32), 117, 132, 133, 394.  
**Palea Manari'i**, 132, 394.  
**Palea Pota'a**, 141, 148, 183, 184.  
**Palea Ro'o**, 132, 136, 256, 258, 291.  
**Palea Taihia**, 141, 148, 255, 256, 258, 306.  
**Palea Tavaha** ou **Huirau a Palea**, 132, 258, 291, 292.  
**Palea Tenini**, 80, 81, 306.  
**Palea Tepehu**, 132, 256, 394.  
**Palea Te'ura**, 132, 256, 291, 292.  
**Paltia Mariama**, 78, 132, 292, 321, 360, 402.  
**Paltia Teahu**, 78, 117, 132, 292.  
**Papata Hai**, 77, 87, 117, 154, 301.  
**Papata Nui** (M. 63), 154, 157, 164, 301, 306, 357.  
**Papata Rotina** (M. 82), 85, 121, 155, 301.  
**Papata Teoro** dite **Māmā Teoro**, 154, 301, 319, 349, 354, 400.  
**Papata Teipo** dite **Māmā Teipo** (M. 64), 77, 100, 104, 107, 110, 121, 128, 129, 133, 144, 154, 155, 161, 162, 163, 164, 187, 250, 251, 252, 254, 258, 259, 301, 319, 349, 350, 354, 366, 393, 400, 421, 426, 427.  
**Parker Eremanoa**, 144, 417, 418.  
**Petis Edouard** (M. 24), 77, 80, 81, 100, 132, 145, 277, 286, 289, 328, 378, 418.  
**Petis Eliane** (M. 49), 77, 80, 81, 132, 277, 286, 294, 328, 359, 360, 362, 378, 380.  
**Petis Viriamou**, 80, 103, 132, 286, 294, 306, 375, 378, 379, 380.  
**Pioli Na'ehu** (M. 6), 72, 73, 80, 82, 94, 95, 96, 103, 233, 258, 277, 286, 287, 288, 428.  
**Pioli Pehenua** ou **Pehenua a Tetumufenua**, 73, 94, 95, 103, 286, 287.  
**Piritua Manate**, 75, 113, 114, 290.  
**Piritua Vana'a** ou **Hama Vana'a a Piritua**, 112, 114, 289, 290.  
**Pou Hiro**, 97, 159, 380.  
**Pou Ma'ave** (I), 94, 96, 159, 288, 312, 380.  
**Pou Moni** (M. 33), 93, 98, 99, 277.  
**Pou Tāne** (I), 71, 93, 94, 99, 277, 288.  
**Pou Tefau** (M. 64), 129, 155, 163, 354.  
**Pou Teura** dite **Māmā Teura** (M. 33), 73, 93, 96, 98, 99, 111, 115, 290, 312, 328, 352, 430.  
**Punua Tāne** ou **Tāne Tina'i** (M. 45), 88, 108, 109, 336, 354.

**Raufaki Korotika** ou **Teate'ura**, 141, 142, 179, 181, 297, 376, 416, 425, 429.  
**Raufaki Porino**, 88, 142, 179, 297, 376, 379.  
**Raufaki Porio** (M. 88), 96, 141, 142, 162, 297, 376, 377, 378, 379, 382, 416, 425.  
**Rehua Hina** dite **Tauhiti**, 81, 143, 146, 294.  
**Rehua Tehono**, 144, 146, 411.  
**Rere**, 83, 132, 350, 363, 401.  
**Rere a Rere**, 149, 183, 184, 294, 299, 419, 423.  
**Richmond Temere** (M. 11), 83, 85, 114, 130, 382.  
**Ro'otama Hauata**, 70, 93, 284, 285, 287, 374, 377.  
**Ro'otama Ma'i**, 70, 83, 284, 286, 374, 382, 383, 385, 399.  
**Ro'otama Tāne**, 82, 85, 288, 382, 383, 400.  
**Ro'otama Teata**, 70, 93, 94, 99, 284, 286, 288, 374.  
**Ro'otama Te Ufi**, 82, 85, 86, 97, 288, 328, 367, 382, 383, 400, 401.  
**Tahiri Ro'o**, ancien catéchiste de Tiputa, (M. 61), 77, 87, 117, 154, 277, 285, 293, 300, 301, 346, 347, 349, 366, 375, 378, 380, 381.  
**Tahiri Teura**, 81, 87, 378.  
**Tahito Tera'i Eremanoa** (M. 58), 78, 82, 95, 141, 300, 325, 328, 332, 360, 367, 400, 427.  
**Tahito Tera'i Tehina** (M. 6), 72, 73, 82, 89, 94, 95, 96, 98, 103, 106, 141, 233, 258, 277, 286, 287, 288, 328, 332, 366, 367, 400, 427, 428.  
**Tahito Tera'i Teulra** dit **Teemo** (M. 57), 82, 94, 300, 306.  
**Tahito Tera'i Ti'ivahine**, 82, 94, 141, 367.  
**Taimana Manua** dit **Kake** (M. 52), 79, 117, 122, 293.  
**Taimana Tahatera** (M. 61), 79, 87, 106, 107, 117, 133, 142, 154, 233, 277, 293, 300, 306, 313, 378, 380, 381.  
**Tairanu 'Aua** (M. 81), 123, 124, 133, 144.  
**Tairanu Rua**, 113, 123.  
**Tairanu Tepoe** (M. 4), 113, 123, 124, 158, 163, 399.  
**Taiti Inatio** (M. 14), 95, 96, 99, 165, 288.  
**Tamapua Tahla** dit **Teta'i**, 72, 103, 124, 284, 285.  
**Tamapua Tariatea**, 72, 95, 146.  
**Tamapua Temamae** dit **Turi** (M. 10), 72, 95, 124, 277, 285, 287, 288, 313.  
**Tamapua Tetauru** dit **Temapu** (M. 10), 72, 73, 93, 95, 99, 147, 277, 285, 287, 312.  
**Tamaroa Hei** (M. 59), 128, 129, 130, 357.  
**Tamihau Matahi** (M. 41), 82, 105, 128, 141.  
**Tapora**, 152, 275, 301.  
**Tapora Fa'arua**, 87, 152, 302.  
**Tapuni Tahuri**, 102, 388, 391.  
**Taru**, 83, 85, 367.  
**Teahi Maeva a Teahi**, 122, 123, 388, 389, 391.  
**Tehei Anuihina** dite **Māmā Ana** (M. 56), 146, 147, 154, 183, 184, 298, 419.  
**Tehei Erena**, 143, 144, 418.  
**Tehei Fa'ara**, 143, 144, 145, 418.  
**Tehei Hiti Teri'i** dit **Teofiro**, 121, 146, 182, 298, 419, 421, 425.  
**Tehei Mahinui** dit **Rere a Mahinui**, 81, 143, 149, 294.  
**Tehei Maratino** (M. 81), 93, 123, 143, 144, 146, 165, 179, 181, 297, 298, 317, 357, 417, 418, 422, 426, 428.  
**Tehei Peretane** (M. 69), 121, 146, 147, 179, 181, 182, 234, 297, 335, 367, 369, 419, 420, 423, 425.  
**Tehei Pohura** dit **Tetuanui**, 81, 143, 146, 179, 181, 294.  
**Tehei Pupure**, 82, 143, 144, 161, 162, 179, 181, 418, 428, 430.  
**Tehei Raihea**, 147, 369, 425.  
**Tehei Tānetoa**, 143, 144, 418.  
**Tehei Te Pou Nui**, 375, 378, 380, 407.  
**Tehei Terevahine** dite **Marikita**, 146, 147, 297, 419, 421.  
**Tehei Tutahoroa**, 81, 82, 87, 143, 179, 181, 294.  
**Tehei Vatina** (M. 69), 146, 183, 369.  
**Tehei Veronika** dite **Māmā Vero**, 146, 162, 425.  
**Tehina Hokini Hauata**, 87, 90, 285, 287, 288, 302.  
**Tehina Mataiti** (Tehina Temanihi Mataiti), 86, 152, 302.  
**Tehina Nui**, 87, 120, 121, 285.  
**Tehina Ratia**, 86, 87, 88, 285, 302.  
**Tehina Siki** (M. 17), 87, 88, 89, 108, 109, 121, 162, 277, 285, 288, 326, 354.  
**Tehina Tāne** (M. 36), 87, 89, 90, 93, 121, 277, 285, 289, 326.  
**Tehina Te Aropa**, 79, 87, 88, 105, 107, 277, 285, 288.  
**Teiho Tiare Hélène**, 78, 117, 132, 132, 292.  
**Teiho Tiare Marcelle** (M. 21), 77, 78, 117, 285, 286, 292, 339, 359.  
**Teita Hora**, 100, 300.  
**Teita Patiare** (M. 15), 85, 89, 96, 97, 99, 100, 150, 155, 165, 288, 289, 300, 301, 325, 332, 336, 354, 380, 381, 382, 383, 384, 399.  
**Teivao Ema** (M. 16), 75, 91, 162, 277, 357.  
**Teivao Fa'airi**, 180, 159, 161, 430.  
**Teivao Hitiroa**, 75, 144, 161, 179, 418, 428, 430.  
**Teivao Josephine**, 75, 161, 430.  
**Teivao Manua** (M. 18), 78, 119, 162, 306.  
**Teivao Matua** (M. 66), 75, 87, 91, 103, 107, 110, 144, 153, 157, 160, 161, 162, 163, 179, 277, 294, 313, 314, 357, 428.  
**Teivao Na'ehu** (M. 86), 143, 161, 430.  
**Teivao Pupure** (M. 19), 82, 162, 428.  
**Teivao Puri** (M. 38), 93, 107, 124, 161, 164, 181, 418, 428, 430.  
**Teivao Tekura** (M. 75), 130, 161, 298.  
**Tekurto Noere** (M. 85), 100, 133, 155, 157, 301.  
**Temanui Na'ehu**, 161, 162, 301.  
**Temanui Taha** dite **Fa'a'Iri**, 152, 157, 160.  
**Tepa Matahi** (M. 44), 87, 106, 107, 363.  
**Tepa Rouru** (M. 44), 86, 87, 92, 106, 107, 110, 162, 363.  
**Tepa Temehau** (M. 66), 87, 106, 107, 162.  
**Tepa Teta'i** (M. 44), 87, 92, 106, 107.  
**Tepaha Fanaua**, 140, 295, 367.  
**Tepaha Tapere** dite **Margarita a Tetautahi**, 140, 142, 143, 144, 146, 181, 182, 297, 297, 410, 411.  
**Tepaha Teanini**, 140, 142, 148, 179, 182, 183, 298, 398, 410.  
**Tepaha Tehau**, 140, 148, 179, 182, 183, 367.  
**Tepaha Temehau**, 140, 141, 145, 293, 295, 297, 376, 379, 416.  
**Tepaha Tetaha**, 140, 295, 309, 411.  
**Tepava Eritata** (M. 80), 72, 103, 106, 124, 125, 152, 154, 155, 164, 301, 319, 354, 356, 431.  
**Tepava Ioane** (muto'i d'Avatoru), 72, 108, 121, 124, 164, 431.  
**Tepava Roro**, 108, 120, 164.  
**Tepava Teuru**, 124, 161, 164.  
**Tepehu Afa Kones**, 115, 285, 292, 293, 294, 313, 381.  
**Tepehu Arama**, 104, 108, 294, 397.  
**Tepehu Benoît**, 117, 118, 185, 293, 418.  
**Tepehu Faustine** (M. 20), 103, 118, 119, 185.  
**Tepehu Horomiti**, 102, 103, 132, 185, 256, 257, 259, 292, 293, 294, 300.  
**Tepehu Ioane** (M. 20), 117, 118, 351, 367, 368, 418.  
**Tepehu Ma'ave**, 103, 111, 117, 185, 187, 256, 257, 294.  
**Tepehu Maihea I**, 111, 115, 117, 145, 253, 293.

- Tepehu Maihea II** (M. 20), 118, 178, 179, 181, 182, 183, 184, 185, 187, 188, 191, 197, 220, 225, 254.
- Tepehu Manate**, 117, 118, 185, 293, 369, 418.
- Tepehu Maro**, 117, 118, 368.
- Tepehu Matoru**, 103, 104, 108, 142, 185, 187, 188, 256, 257, 294, 393, 417.
- Tepehu Peni**, 78, 117, 118, 132.
- Tepehu Punua** (M. 45), 78, 117, 118, 119, 185, 235, 252, 253, 254, 273, 326, 368, 369, 377, 378, 379, 418.
- Tepehu Ruben** (M. 20), 50, 77, 78, 81, 109, 117, 118, 119, 120, 122, 137, 165, 179, 183, 184, 185, 191, 216, 232, 234, 252, 253, 254, 269, 273, 277, 285, 287, 289, 293, 294, 312, 313, 314, 321, 328, 334, 351, 362, 368, 369, 379, 380, 382, 397, 398, 418, 427, 441.
- Tepehu Tāne** (M. 50), 90, 108, 234.
- Tepehu Tānehui I**, 103, 104, 112, 185, 187, 256, 257, 294, 400.
- Tepehu Tanenui, II**, (M. 42), 104, 105, 108, 109, 110, 111, 112, 121, 158, 164, 164, 185, 186, 187, 203, 287, 294, 336, 397, 421.
- Tepehu Tina'i** (M. 45), 104, 108, 109, 121, 164, 186, 294, 363.
- Tepehu Tumalhiva dite Mela ou Mera**, 117, 118, 119, 164, 185, 254, 293, 367, 368, 379, 418.
- Tepoanoano**, 117, 145, 293, 352, 367, 418.
- Tera'i Taulari'i**, 78, 81, 82, 141, 285, 286, 353, 366, 382.
- Tera'i Uravini** (Commerçant), (M. 37), 66, 89, 90, 94, 95, 157, 285, 299.
- Tera'itua Ro'o**, 83, 85, 97, 100, 132, 294, 299, 300, 306, 328, 383, 399, 401.
- Terenga Hina'aro** (M. 59), 126, 128, 129, 147, 291, 306, 313, 357.
- Terenga Munanui**, 128, 291, 306.
- Tereopa Pare** (M. 89), 100, 165, 300.
- Tereroa Puaiti** (M. 86), 81, 100, 131, 143, 144, 151, 161, 233, 234, 299, 430.
- Tereroa Teiva** (M. 86), 131, 143, 144, 430.
- Tetautahi Eremanoa**, 104, 142, 256, 298, 417.
- Tetautahi Hei'ura**, 115, 117, 140, 141, 142, 145, 146, 182, 254, 293, 295, 297, 367, 368, 379.
- Tetautahi Mareta** (propriétaire M. 76), 142, 144, 298, 299, 300, 417.
- Tetautahi Tau'upu**, 142, 144, 417.
- Tetautahi Temanava**, 142, 143, 144, 146, 181, 298, 306, 309, 417.
- Tetautahi Terava**, 142, 144, 298, 417, 418.
- Tetautahi To'Imata**, 81, 142, 143, 144, 294, 298, 417, 418.
- Tetautahi Tuheitaina dit Tunana** (M. 79), 81, 104, 108, 110, 142, 143, 186, 187, 188, 256, 299, 306, 393, 400, 417, 418.
- Tetautua Mo'o Maui**, 72, 124, 125, 285, 287, 291.
- Tetoea Hina'aro**, 126, 147, 350.
- Tetoea Mauri**, 72, 124, 290.
- Tetoea Pa'ai** (M. 53), 122, 129, 130, 290, 313, 350.
- Tetoea Punua** (M. 84), 126, 127, 128, 129, 134, 142, 149, 165, 251, 252, 268, 291, 306, 313, 350, 396, 426.
- Tetoea Taruia**, 125, 291, 313, 350, 396, 400.
- Tetoea Teanau** (propriétaire M. 39), 124, 125, 291.
- Tetoea Tehau**, 125, 129, 141, 291.
- Tetoea Tehina** (M. 84), 110, 125, 126, 127, 129, 141, 146, 165, 178, 235, 291, 306, 312, 325, 350, 364, 396, 400.
- Tetoea Temata** (M. 71), 128, 129, 148, 149, 150, 151, 155.
- Tetoea Terama'i** (M. 55), 86, 113, 129, 291, 313.
- Tetoea Teretia ou Tapotu** (M. 38), 124, 163, 164, 290, 312, 427.
- Tetoea Tetua'uranui**, 113, 126, 128, 129, 130, 165, 291, 350.
- Tetoea Tunui a Tunui ou Teanau Tunui a Tetoea**, 124, 125, 291, 306, 307, 396.
- Tetoka Etera** (M. 53), 122, 130, 151.
- Tetoka Mahuru** (M. 53), 86, 114, 115, 122, 130, 151, 157, 159, 240, 313, 421, 428.
- Tetoka Ruru** (M. 34), 115, 130.
- Tetoka Tama** (M. 75), 130, 131, 161, 298.
- Teuapiko Amau**, 102, 145, 148, 293, 378.
- Teuapiko Raihau** (M. 47), 56, 102, 103, 109, 147, 162, 287, 313, 431.
- Teulra Tiahani** (voir Tetoea) (M. 54), 86, 113, 126, 129, 130, 133, 146, 291, 313, 325, 350, 364.
- Tevalara'i Anle dite Tohora** (M. 44), 87, 106, 107, 110.
- Tevaria Averina** (M. 42), 79, 108, 111, 144, 157, 158, 159, 188, 287.
- Tevaria Tumatau ou Tapura Tumatau**, 152, 153, 144, 157, 158, 159, 163, 277, 296, 287, 302, 356, 399.
- Tevaria Rameka**, 157, 164, 302.
- Tevaria Teamo**, 79, 157, 277, 286, 302.
- Tevaria Teriki**, 79, 157, 286, 302.
- Tevaria Teriki dit To'eto'o** (M. 5), 75, 77, 78, 79, 80, 157, 233, 277, 286, 287, 302, 347, 356.
- Tavaria Tumatau ou Tapura Tumatau**, 152, 153, 157, 302.
- Tiari'i Matalurei dite Tekahu** (M. 36), 89, 90, 93.
- Tiririha Mariunga dite Mahulke**, 140, 183, 297, 387, 392, 393, 410, 411, 421.
- Tokarere Fakiterangi**, 148, 179, 183, 328, 387, 392.
- To'omaru « Elastic »** (commerçant) (M. 36), 66, 113, 114, 115, 277, 290.
- To'omaru Hiti Nui** (M. 91), 114, 115, 133, 134, 137, 295, 310, 416, 427, 428.
- To'omaru Piritua** (M. 34), 73, 75, 86, 95, 98, 99, 112, 113, 114, 115, 130, 137, 217, 232, 277, 289, 328, 358, 427, 428.
- Toriki Hiti'ura**, 141, 142, 146, 152, 162, 181, 297, 375, 376, 377, 378, 379, 416, 421, 425.
- Toriki Miriama**, 115, 293, 313, 381.
- Toriki Punua**, 93, 115, 285, 297, 381, 382.
- Toriki Rautini aussi Rautini Tehau**, 141, 376, 379.
- Toriki Raroata Ruita**, 111, 115, 117, 118, 145, 253, 293, 367, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 393, 418, 421.
- Toriki Tauevae**, 179, 181, 376, 416.
- Toriki Taupiri**, 111, 115, 117, 140, 141, 145, 149, 253, 293, 295, 297, 323, 367, 368, 376, 377, 382, 416, 418.
- Tuaira Hamani** (M. 15), 95, 98, 99, 288, 312, 328, 380, 381.
- Tupahiroa 'Aua** (Chef de Rangiroa) (M. 40), 97, 104, 105, 106, 107, 109, 110, 111, 119, 120, 161, 162, 186, 222, 233, 235, 236, 251, 255, 256, 257, 259, 419.
- Tupahiroa Ahumatatua** (M. 44), 104, 106, 397.
- Tupahiroa Konea ou Te Konea** (M. 41), 78, 79, 82, 87, 104, 105, 106, 107, 109, 141, 155, 347, 349, 353, 354, 359, 397.
- Tupahiroa Matatini** (M. 43), 87, 104, 106, 107, 109, 110, 111, 308, 417, 419.
- Tupahiroa Maui** (M. 41 puis 29), 103, 105, 106, 107, 109, 111, 119, 313.
- Tupahiroa Maxime** (M. 65), 104, 107, 109, 129, 133, 154, 155, 157, 162, 187, 188, 294, 301, 319, 349, 393, 400, 421, 427.
- Tupahiroa Mihimana**, 87, 88, 104.

**Tupahiroa Marenui** (M. 41), 104, 105, 107, 109, 110, 313, 417.  
**Tupahiroa Nari'i** (M. 65), 107, 133, 157, 186, 188, 220, 400.  
**Tupahiroa Noemi** (M. 7), 97, 98, 417.  
**Tupahiroa Rena**, 105, 107, 162.  
**Tupahiroa Ruita**, 79, 87, 104, 105, 107.  
**Tumarae Vahine** (M. 27), 113, 123, 129, 159, 289.  
**Vahapata Tina** (M. 9), 97, 98, 352.  
**Valta Temehau** (M. 30), 96, 141, 153, 179, 181, 182, 255, 293, 295, 297, 298, 316, 320, 367, 375, 416, 425.  
**Van Baatolaër Eugénie dite Pepe Marere** (M. 2), 74, 75, 87, 90, 91, 92, 277, 286, 287, 306, 355.  
**Virau Tiare** (M. 89), 100, 138.  
**Voirin Philo** (Infirmière de Rangiroa), 96, 234.  
**Winchester Joseph** (M. 66), 92, 160, 313, 314.  
**Wong Yong dit « Cabral »** (M. 40), 105, 120, 161.  
**Yüe Simako** (Adjoint Directeur I.R.H.O.) (M. 3), 93, 146, 147, 148, 153, 168, 178, 181, 182, 183, 264, 298, 333, 343, 371.

## 2. - Index des noms géographiques de Polynésie orientale et des noms de terres de Rangiroa

- A'ararite**, terre sise à Otepipi (Rangiroa), 281, 380, 381.
- Ahe**, atoll de — (Tuamotu du N. O.), 88, 94, 246.
- Ahuahu**, terre sise à Otepipi (Rangiroa), 387, 411, 416, 419, 431.
- Amanu**, atoll d' — (Tuamotu du Centre), 111.
- 'Ana'a**, atoll de — (Tuamotu du Centre), 16, 38, 40, 42, 43, 44, 69, 71, 74, 80, 81, 87, 94, 101, 104, 125, 132, 140, 142, 143, 145, 146, 148, 153, 160, 185, 207, 218, 232, 233, 245, 248, 250, 251, 258, 281, 333, 374, 379, 382, 394, 410, 411.
- Anatia**, îlot de Rangiroa, 31.
- 'A'ou'a**, quartier du District de Paea (Tahiti), 272, 398.
- Apataki**, atoll d' — (Tuamotu de l'O.), 96, 122, 250.
- Are'i**, terre du village de Tiputa, 281, 290, 291, 297, 299, 301, 306.
- Arue**, District urbain de Tahiti, 91, 151, 326.
- 'Arutua**, atoll de — (Tuamotu de l'O.), 19, 31, 114, 131, 141, 151, 355.
- Ataltevini**, terre sise dans le secteur de Tokerau, 418.
- Australes**, archipel des —, 16, 100, 145, 146, 173, 299, 418, 446.
- Avatika**, passe d' —, 30, 32.
- Avatoru**, village d' —, 26, 28, 30, 31, 33, 38, 41, 46, 57, 59, 66, 69, 72, 81, 83, 86, 87, 90, 91, 96, 97, 101, 103, 106, 108, 109, 113, 114, 120, 121, 123, 124, 125, 126, 132, 134, 135, 136, 139, 147, 151, 155, 157, 161, 163, 164, 165, 220, 221, 232, 244, 245, 251, 252, 261, 275, 278, 290, 300, 328, 356, 362, 368, 375, 378, 380, 387, 396, 399, 419, 423, 431.
- Avatoru**, passe d' —, 33.
- Borabora**, île de —, Archipel des îles sous le vent, 120, 121, 144, 150, 154, 324.
- Cook**, archipel des —, 157, 159, 161, 162, 324, 333.
- Fa'a'a**, District urbain de Tahiti, 22, 28, 86, 106, 113, 130, 141, 324, 400, 416.
- Fa'a'aha**, village et district de Huahine, 337.
- Fa'a'ite**, atoll de — (Tuamotu du Centre), 82, 122, 325.
- Fa'ama**, île de Rangiroa, 30, 31, 41, 42, 244, 275, 430.
- Fakarava**, atoll de — (Tuamotu du Centre), 86, 106, 129, 132, 140, 141, 142, 144, 145, 250, 298, 417, 426.
- Farahinano**, terre sise à Otepipi, 375, 376, 377, 379.
- Faremaire**, terre sise à Maherehonaë (Rangiroa), 389.
- Farepapa**, terre sise dans le secteur de Tokerau, 417.
- Fare Te Ro'i**, terre du village de Tiputa, 295, 300, 307.
- Fariua**, quartier —, 64, 66, 67, 68, 70, 319, 355, 361, 366, 375, 387, 388.
- Fenuaroa**, île de Rangiroa, 30, 31, 41, 42, 155, 244, 275, 302, 339.
- Fetuna**, vallée et village de —, île de Raiatea, 122, 320.
- Fidji**, 90, 99, 159.
- Gambiers**, Archipel des —, 37, 126, 207, 239.
- Ha'apiti**, district de l'île de Mo'orea, 146.
- Hao**, atoll de — (Tuamotu du Centre), 30, 94, 96, 111, 113, 114, 121, 134, 136, 145, 160, 290.
- Hararu**, terre de Rangiroa, 31.
- Hikueru**, atoll de — (Tuamotu du Centre), 96, 97, 98, 103, 112, 136, 138, 138, 144, 165, 418, 420.
- Hitae**, terre du village de Tiputa, 139, 281, 290, 295, 297, 298, 301, 307.
- Hitia'a**, District de Tahiti, 151, 163.
- Huahine**, île de —, archipel des îles sous le vent, 94, 142, 150, 151.
- l'ioe**, terre du village de Tiputa, 285, 286, 288, 301, 302.
- Katiu**, atoll de — (Tuamotu du Centre), 94, 117, 145, 149, 155, 163, 250, 306.
- Kauehi**, atoll de — (Tuamotu de l'Ouest), 94, 96, 144.
- Kaukura**, atoll des Tuamotu de l'Ouest, 19, 31, 82, 85, 86, 90, 97, 108, 111, 121, 128, 129, 130, 132, 133, 135, 136, 154, 159, 160, 161, 333, 383, 426, 443.
- Kaurafara**, groupe de trois îlots de l'Extrémité Est de Rangiroa, 31, 32, 42, 74.
- Maharepa**, village et district de l'île de Mo'orea, 150.
- Maherehonaë**, île de Rangiroa, 30, 31, 32, 33, 41, 91, 101, 389.
- Mahitu**, terre de Rangiroa, 31.
- Mal'a'o**, île de —, Archipel des îles sous le vent, 272.
- Mairava**, terre du village de Tiputa, 284, 285, 286.
- Makatea**, île de — (Archipel des Tuamotu), 19, 28, 72, 83, 85, 98, 121, 124, 125, 131, 134, 143, 153, 164, 199, 324, 325, 333, 363, 367, 375, 383, 400, 443.
- Makemo**, atoll de — (Tuamotu du Centre), 94, 96, 121, 125, 128, 147, 151, 291.

- Mangareva**, île de — (Archipel de Gambiers), 37, 126, 350.
- Manihi**, atoll de — (Tuamotu du Nord), 87, 89, 127, 148.
- Manihiki**, atoll de — (Archipel des Cook), 90, 121, 157, 159.
- Manuho'e**, quartier de Pape'ete, 126.
- Mavete**, île de Rangiroa, 31.
- Marine -**, quartier —, 67, 311.
- Maritea**, terre sise à Otepihi (Rangiroa), 375, 379, 380.
- Marokau**, atoll de — (Tuamotu du Centre), 120.
- Maro Taura**, terre du village de Tiputa, 287, 288.
- Marquises**, Archipel des —, 8.
- Matalva**, atoll de — (Tuamotu de l'O.), 19, 89, 131, 135, 310, 333.
- Matatahi**, île de Rangiroa, 31, 32.
- Maupiti**, île de — (Îles sous le Vent), 206.
- Maroaro**, district de Rarotonga, 524.
- Maufano**, îlot de Rangiroa, 31.
- Mo'orea**, île de —, (Îles du Vent), 39, 82, 93, 97, 98, 105, 132, 142, 143, 146, 150.
- Murifenua**, district de l'île de Taha'a, 206.
- Niau**, atoll de — (Tuamotu de l'Ouest), 19, 82, 87, 88, 89, 94, 120, 121, 122, 132, 144, 146, 160, 277, 285, 292, 322, 326, 333, 400, 411, 418.
- Nohinoa**, terre sise à Otepihi (Rangiroa), 379, 380.
- Nohinohi**, îlot de — (au milieu de la passe de Tiputa), 95, 96.
- Nukutavake**, île de — (Tuamotu de l'E.), 78, 99.
- Nu'unamu**, îlot de Rangiroa, 388.
- O Te Horau**, terre du village de Tiputa, 290.
- Otepihi**, île de Rangiroa, 30, 31, 41, 42, 79, 261, 281, 302, 303, 373, 374, 380, 384, 387, 392, 394, 396, 399, 411, 416, 417, 418.
- Otepihi**, village de 'Ana'a, 74.
- Otepihi**, terre sise à Otepihi (Rangiroa), 375, 376, 377, 378, 379.
- Pa'ae**, terre du village de Tiputa, 290.
- Paea**, District de Tahiti, 272, 398.
- Pa'opa'o**, District de Mo'orea, 150.
- Papara**, District de Tahiti, 144, 418.
- Papeari'i**, District de Tahiti, 98.
- Pape'ete**, 26, 28, 35, 36, 37, 46, 49, 53, 55, 58, 57, 66, 69, 74, 75, 77, 79, 80, 81, 87, 90, 93, 97, 98, 99, 100, 105, 106, 108, 114, 115, 117, 120, 123, 125, 127, 129, 132, 134, 135, 136, 137, 140, 141, 146, 147, 150, 151, 157, 160, 162, 164, 165, 179, 183, 219, 289, 290, 292, 294, 297, 301, 310, 324, 325, 326, 359, 362, 364, 367, 369, 376, 379, 387, 417, 418, 422, 423, 426, 439.
- Para'i**, île de —, Rangiroa, 31, 387, 392, 395, 406, 411, 416, 417, 419, 431.
- Para'i Horo Rahi**, terre du village de Tiputa, 284, 285, 286.
- Plopio**, terre du village de Tiputa, 285, 287, 289, 290, 291, 306, 307.
- Porahu** (ou **Motu Taporo**), îlot de Rangiroa, 42.
- Pueu**, District de Tahiti, 80, 90, 91, 163.
- Puharamatē**, terre sise dans le secteur de Tokerau, 417.
- Pukarua**, atoll de — (Tuamotu de l'Est), 172, 210, 213.
- Punaaula**, District de Tahiti, 81, 118, 129, 145, 146, 179, 224, 418, 423.
- Ra'atea**, île de — (Îles sous le Vent), 71, 97, 106, 119, 121, 122, 137, 138, 144, 320, 324.
- Rangiroa** (pour mémoire).
- Rapa**, île de — (Archipel des Australes), 73, 141, 173, 176, 196, 199, 276.
- Rarola**, atoll de — (Tuamotu du Centre), 87, 92, 108, 127, 363, 372, 400.
- Rarotonga**, île de — (Archipel des Cook), 83, 121, 143, 159, 160, 162, 400.
- Reao**, atoll de — (Tuamotu de l'Est), 199.
- Reporepo**, terre sise dans le secteur de Tokerau, 419.
- Rimatara**, île de — (Archipel des Australes), 105.
- Rurutu**, île de — (Archipel des Australes), 100, 125, 145, 146.
- Société** (Archipel des îles de la —), 16, 40, 173, 175, 196, 198, 199, 204, 212, 272, 274, 322, 323, 324, 340, 346, 446.
- Sous-le-Vent** (îles —), 43, 150, 206, 320, 334, 355.
- Taenga**, atoll de — (Tuamotu du Centre), 121.
- Tae'o'o**, île et lagune de Rangiroa, 30, 31, 32, 38, 41, 101, 120, 244, 250, 276, 281.
- Taha'a**, île de — (Archipel des îles sous le Vent), 118, 206.
- Tahiti**, 18, 22, 26, 28, 38, 39, 51, 53, 55, 69, 71, 74, 75, 77, 79, 89, 91, 93, 94, 95, 100, 115, 117, 118, 126, 129, 138, 141, 144, 145, 146, 151, 154, 157, 160, 163, 164, 178, 179, 183, 199, 224, 233, 254, 261, 272, 278, 312, 323, 324, 333, 338, 363, 368, 369, 385, 386, 396, 400, 411, 418, 421, 439.
- Tahuaitē**, îlot de Rangiroa, 275.
- Tahuavae'e**, terre du village de Tiputa, 72, 278, 288.
- Taiarapu**, ensemble de la presqu'île de Tahiti, 90.
- Takapoto**, atoll de — (Tuamotu du N. O.), 123, 147, 369.
- Takaroa**, atoll de — (Tuamotu du N. O.), 87, 94, 99, 106, 123, 125, 138, 165, 246.
- Takume**, atoll de — (Tuamotu du Centre), 163.
- Tapua'a**, île de Rangiroa, 31, 278.
- Tarama'o**, Nom d'une terre de l'autre côté de la passe de Tiputa, 33, 158.
- Taua**, île de Rangiroa, 41, 244, 394.
- Tautira**, District et village de Tahiti, 18, 37, 71, 126, 129, 141, 154, 325, 338, 350, 364, 396, 416.
- Teaeva**, terre sise à Taua (Rangiroa), 394, 397.
- Te Ava Nui**, ancien site de Tiputa, 278.
- Tefa'ao**, terre située à l'extrémité Est de Rangiroa, 388.
- Teha'are**, île de Rangiroa, 30, 31, 388, 389, 391, 392, 396, 405, 407.
- Teheopoto**, terre sise à Otepihi (Rangiroa), 382, 383.
- Te 'Iri Puihi**, terre du village de Tiputa, (aussi **Marae**), 278.
- Te Ore**, terre du village de Tiputa, 278, 284, 286, 288, 289, 294.
- Tera'a**, terre du village de Tiputa, 284, 287, 288.
- Teru'a Ta'ata**, terre du village de Tiputa (aussi **Marae**), 294.
- Teruatavahi**, terre sise dans le secteur de Tokerau, 417.
- Tetahora**, terre sise à Otepihi (Rangiroa), 380, 382.
- Tetahora Ihi**, terre sise à Otepihi (Rangiroa), 379, 380.
- Tetauhua**, terre sise à Otepihi (Rangiroa), 382, 383.
- Tetaraire**, terre sise à Otepihi (Rangiroa), 387, 411, 418.
- Tetaraire-Tepuarahi**, terre sise à Otepihi (Rangiroa), 411, 416, 419, 431.

- Tetiara**, île de — (îles du Vent), 150.  
**Tetauhua**, terre sise à Otepihi (Rangiroa), 382.  
**Tou**, île de Rangiroa, 31, 41, 42, 153, 155, 417.  
**Toutunui**, terre sise à Otepihi (Rangiroa), 375, 378.  
**Tevahi**, terre sise à Otepihi (Rangiroa), 396.  
**Teval'oihe**, terre sise dans le secteur de Tokerau, 419.  
**Tevera**, terre du village de Tiputa, 288.  
**Tevaro**, îlot de Rangiroa, 31.  
**Tiara'o**, îlot de Rangiroa, 388.  
**Ti'atea**, terre du village de Tiputa, 104, 285, 286, 289, 290, 291, 292, 294, 295, 306.  
**Tikehau**, atoll de — (Tuamotu de l'Ouest), 19, 22, 26, 32, 38, 69, 83, 85, 87, 92, 111, 112, 113, 114, 115, 121, 131, 333, 135, 136, 164, 165, 166, 183, 185, 194, 290, 310, 314, 324, 326, 328, 333, 362, 382, 400, 425, 426, 427, 432, 439, 449.  
**Tiputa** (pour mémoire).  
**Tiputa**, passe de —, 33.  
**Tivaru**, île de Rangiroa, 32, 38, 42, 46, 102, 120, 245, 278.  
**Tivaru**, passe de —, (voir Avatika).  
**Tokerau**, secteur de —, 30, 31, 42, 387, 411.  
**Tuamotu**, du Centre, de l'Est, de l'Ouest (pour mémoire).  
**Tuaraupa'a**, terre du village de Tiputa, 281, 295, 297, 299.  
**Tubual** ou **Tupuai**, île de — (Archipel des Australes), 113.  
**Tuhirima**, terre du village de Tiputa, 284, 287, 288.  
**Tukuhora** ou **Tu'uhora**, village de Ana'a, 69, 142, 145.  
**Tupai**, atoll de — (îles sous-le-Vent), 150.  
**Tupapa'urua**, îlot de Rangiroa, 31, 74, 419.  
**Tevaro**, îlot de Rangiroa, 21.  
**Utoto**, îlot de Rangiroa, 77.  
**Valhoa**, îlot de Rangiroa, 398.  
**Vairotoari'i**, terre de Tiputa, 278.  
**Vaitahani**, terre du village de Tiputa, 139, 281, 295, 297, 301, 302.  
**Vaitohe**, terre sise à Otepihi (Rangiroa), 380.  
**Vanini'io**, quartier de Papeete, 147, 179.  
**Vahituri**, île de Rangiroa, 30, 31.  
**Vairao**, District de Tahiti, 72, 94, 95

### 3. - Index des noms de 'Ati et de Marae

- Fareana** ('âti de Makatea et Tikehau), 324, 325, 367.
- Fareari'i** ('âti de Rangiroa), 251, 252.
- Fariua** ('âti), 61, 64, 74, 76, 94, 101, 102, 103, 112, 115, 120, 124, 125, 131, 134, 139, 142, 145, 153, 162, 178, 185, 218, 225, 237, 246, 247, 250, 251, 253, 254, 258, 259, 278, 281, 282, 284, 285, 287, 289, 290, 291, 292, 294, 301, 326, 328, 329, 333, 353, 366, 367, 381, 387, 396, 417.
- Hoara** ('âti), 61, 64, 81, 88, 96, 101, 104, 108, 111, 115, 117, 118, 121, 125, 129, 131, 133, 134, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 147, 148, 157, 167, 178, 179, 182, 183, 185, 187, 224, 225, 237, 250, 253, 254, 261, 278, 281, 282, 284, 291, 293, 294, 295, 298, 301, 302, 326, 328, 329, 333, 336, 386, 387, 392, 406, 410, 411, 416, 417, 418, 422, 425, 426, 430, 431, 438.
- Manuiva** (ancien 'âti de Rangiroa), 374.
- Marama** (vieux 'âti de Rangiroa), 244.
- Marere** ('âti), 31, 61, 64, 70, 75, 78, 82, 83, 85, 88, 91, 91, 92, 93, 106, 109, 115, 119, 120, 121, 125, 132, 141, 149, 151, 153, 154, 157, 158, 159, 161, 180, 185, 225, 241, 244, 250, 253, 254, 254, 258, 273, 275, 277, 278, 281, 282, 284, 287, 291, 293, 295, 301, 302, 306, 310, 325, 328, 328, 329, 332, 333, 353, 366, 367, 373, 374, 381, 382, 383, 384, 400, 418, 430, 438.
- Marere no To'a** (vieux 'âti de Rangiroa), 244.
- Mihiroa** (aire culturelle du —), 18, 26.
- Mota'i** ('âti), 82, 86, 120, 121, 139, 152, 153, 158, 159, 250, 275, 276, 278, 281, 282, 287, 294, 295, 299, 300, 306, 326, 328, 333, 388, 418, 430.
- Pahio** (vieux 'âti de Rangiroa), 278.
- Pehia** ('âti de Rangiroa), 163, 328.
- Roa** (ancien 'âti de Rangiroa), 120.
- Ruarei** (nom d'un Marae de Rangiroa), 281.
- Ta'arua** (vieux 'âti de Rangiroa), 153.
- Tahua** ('âti de l'atoll de Niau), 86.
- Tahua Vaere** (sépultures), 72, 278.
- Taihia** (ancien 'âti de Rangiroa), 388.
- Taputapuatea** (Marae principal de l'ancienne Polynésie : Raiatea), 76.
- Te 'Iri Puhî** (Marae de Tiputa), 181.
- Tepeva** ('âti de Makatea), 324, 325.
- Terua Ta'ata** (Marae de Tiputa), 281, 294.
- Tetua** ('âti de Rangiroa), 87, 102, 120, 163, 387, 388.
- Tupa'ae** (vieux 'âti de Rangiroa), 278.
- 'Urari'i** (très vieux 'âti de Rangiroa), 42.

#### 4. - Index analytique\*

Absence, 25, 28, 43, 94, 274, 275.

Activités économiques (voir cocoteraies, coprah, coquillages, pêche, plongée, salariat, tourisme).

Adoptions, exemples : 74, 75, 76, 77, 78, 81-86, 90-91, 94-95, 100, 105, 107, 112-113, 114-115, 116-120, 144-145, 150, 151, 155, 162-163, 164-165, 382-384. — étude de l' — : 343, 346, 346-369, 399-402. — prescrites : 91, 128, 129, — d'autorité : 154. — retour des adoptés auprès parents biologiques : 92, 151. — tamari'i tãpa'o (enfants réservés) reconnaissance sous patronyme de l'adoptant : 69, 79, 82, 126, 400-402. Alliances adoptives : 76 — voir terres, transmission des biens aux adoptés ; conflits d'idéologies : 58.

Alliance, voir adoption et unions matrimoniales, 331-348, 440. — théorie l' — (opposée à théorie de la descendance) : 17-18, 24. Importance croissante : 17-18. — Réseau d' — : 39, 55, 57, 333-334, 446, note 6.

'ãti : 239-241. — modernes et — anciens : 241-245. — anciens : 243-245, 309. — passages des — anciens aux 'õpõ modernes : 261-263. — marques distinctives des — (tãpa'o et to'ã) : 245-250. — affiliation aux 'ãti : 250-258, 321. — branches généalogiques des — ('õpõ) : 239, 254-258. — et réglementation matrimoniale, exogamie, discussion : 258-260 (voir endogamie) ; — et feti'i (ancestor focused Kindred et Ego focused Kindred) : 436-437, — pupu ou — groupements : 260-261 ; — quartiers : chap. 2, 3, 4 : 275, 279, 279-303, 303-307, 307-323 ; — tumu ou — souche : 101, 139, 323-326.

Atoll de Rangiroa : description, 27-32, 32-37 ; désaffections pour vie de l' — : 36-37.

'aua fare, description : 96-98, 103-111, 112-115, 119-120, 125-129, 155,

164-165, 307-310.

aspect historique : 279-307.

Biographies (familiales et individuelles) : 74-80, 80-81, 83-86, 87-90, 90-93, 94-96, 99-100, 104-109, 111-115, 117-120, 121-122, 125-131, 131-133, 140-141, 142-145, 145-148, 148-152, 154, 157, 157-158, 158-163, 163-165, voir aussi p. 279-307, 346-347, 349-351.

Catégories socio-culturelles : 49-59 ; opposition catégories culturelles et sociales : 51-55 ; différence de comportements : 35, 49-50, 53-59 ; voir ta'ata ma'ohi, « demi », sanito ; aussi idéologies.

Catholicisme : 41-43, 56-59, 333-334 ; attitude permissive : 57-58.

Christianisme : introduction du — 40-42 ; évangélisation protestante : 39.

Cimetières, tombeaux (actuels et anciens), : 3, 61, 65, 69, 72, 87, 138, 275, 278-279.

Cité : droit de — : 70, 323-330, 437-440.

Club Méditerranée, 67, 106-107, 147, 151-152, 249.

Cocotiers, cocoteraies, plantations des —, 27, 30, 31, 34, 35, 36, 37, 40-43, 74, 136.

Code civil et droit français, 43-45, 47-49, 70. Mauvais usage, 49, 333-334, 371, 426-427, 441, 443.

Cognatique ou indifférencié — différences entre les termes, p. 16, note 3. Voir indifférencié, 'ãti, feti'i.

Commerçants, voir Index des noms de personnes : Aming, Asing, Uravini Tera'i, Elastic a To'omaru.

Commerces, 35, 37, 65-66, 81-90, 98, 99, 115, 126-127. Majoration des prix aux Tuamotu, 37.

---

\* Doit être consulté en relation avec la table des matières et pour les mots polynésiens en relation avec le glossaire.

- Communications, 19-20, 28-30, 33, 66, 67.
- Conflits fonciers, sur la propriété au niveau des 'éti, 85-86, 385-387. Sur l'exploitation — pour accès aux terres entre 'ópù feti'l et 'ópù ho'e étendus, 429-432 ; — entre cousins et germains, 318-319, 419-420, 425-429 ; élimination de membres du 'ópù ho'e, 422-423 ; Conflits a/s tours de récolte (tārāhui) 160-161, 162, 423-424, 429-432 ; — a/s adoptées : 79, 83-86, 382-384, 399-402 ; conflits entre législation foncière et conceptions traditionnelles, 384-386, 385, 387, 395-399, 441-443 ; aussi : terres, — peur pour les —.
- Conjoints, attitude à l'égard des —, voir mariages, conversion du conjoint étranger au groupement unilocal, voir religion.
- Connaissances traditionnelles : médecine, techniques : 119, 121-122, 134-147, 158. — traditions anciennes, 50-51, 55-56, 58, 73, 67.
- Consanguinité, voir chap. 5, 6, 7.
- Consommation, 35-37, 308-309 ; — ostentatoire, 53-54.
- Coprah, économie du —, 17, 27, 33-37, 41-42, 137, 423-433.
- Coquillages, artisanat des —, 17, 31, 34-35, 36, — note 14, 64, 88, 111, 133, 157-158.
- Corporations, corporativité (notion de —), 262-263, 402-410, 441-444.
- Cousinage(s), 179-182, 211-212.
- Cultes, 41-42, 49-50, 51, 56-59, 65-66, 71, 85, 90.
- Degrés de parenté, ligne directe et collatérale, notion de tōto, voir tōto mesure de la parenté, cousinage ligne direct, notion de u'l, 46, 213-214 ; distinction des deux notions, 212-214 ; calcul des — en ligne indirecte, 214 ; calcul des — « au plus court », 180-182, 214-215 ; voir : Droit Canon.
- Demis - (ta'ata afa popa'a), 43-46, 49-50, 51-54, 56, 58-59, 74-81, 89, 90-93, 94-96, traits patrilineaires des —, 18. Voir catégories socio-culturelles.
- Démographie, 28 ; stabilité démographique des atolls, 20.
- Descendance, théorie de la — (ou plus ordinairement en français, de la filiation), 17-18. Primauté du principe de descendance, 17-18, 331-332, 435-436. Renversement de cette tendance, 16-18, 433.  
Différence descendance et filiation, 257, 441.
- Déviant, 50-51, 90, 95, 147-148.
- Dimensions conceptuelles (du système de parenté), 176-178.
- Droit Canon, origine canonique de la méthode de calcul des degrés et des règles de l'inceste, 39-40, 208-209, 212-214, 221-222 ; convergence structurale, 208-209, note 10, 221-222.
- Droits réels et droits potentiels (fonciers), distinction implicite, 425-428, 441-444 ; non reconnaissance légale de la distinction, 441-442.
- Durée (de l'étude), 26.
- Ecologie (des atolls), 27-37.
- Économie insulaire, 34-37, 59 ; pour production, voir cocoterales, coprah, pêche, coquillages, plongée ; pour consommation, voir consommation, commerçants.
- Églises, temples, 40-42, 65-66 ; voir religions.
- Endogamie ancienne, 39-40, 333-334, 446, note 16.
- Eskimo (système —), 16, note 4, 17-18.
- Eaprit garden, voir tāpa'o et tāūra.
- Ethnographie, observation directe, 20 ; — caractère construit, 21-22 ; notion d'armature, 21 note 25 ; — description, 20-23 ; consistance de l'appareil analytique et de son objet, 20-21, note 20 ; — de la parenté, de l'alliance et de l'adoption, chap. 2, 3, 4, 9, sous chap. 1, II, IV, V, VI ; — de résidence, chap. 8, sous chap. III et IV ; — des mariages, chap. 10, sous chap. II ; — de l'exploitation des terres, chap. 10, sous chap. V.
- Etranger (ratere), 59, 76, 323.
- Exogamie, — actuelle, 39-40, 215-217 ; — des maisonnées, 221-223, — ancienne des groupements résidentiels, 39.
- Fa'atara, 28, 33, 76, 134.
- Familles conjugales, émergence des —, 16-17 ; incompatibilité des — ou réduites et des familles étendues, 17-18.
- Familles étendues, limitation de l'étude aux —, 16-17 ; étude des —, 252-255, 271-275, 303-307, 366-369.
- Fare metua, 303-307, 307-310.
- Fare putuputura'a, 57-58, 65-66.
- Fare tupuna, 36-37, 75-77, 82, 88, 97, 115, 118, 134, 141, 160, 255, 303-323.

- Fatu tomite**, (voir revendications foncières).
- Faufa'a feti'i**, 25, 93, 395-398 ; — et cohéritiers, 398-402.
- Fêtes religieuses**, 57, voir 'āti-pūpu.
- Feti'i**, chap. 5 et 6, voir 'āti, 'āti et feti'i, plan de l'ouvrage à partir de la notion de feti'i, 24-26.
- Filiation** (voir descendance).
- Fosses à cultures**, voir maite.
- Généalogies (tuatāpāpara'a)**, 40, 45-48, 64, 67-69, 101, 256-258, 264, 443-444, transfert de — (afa'i te tuatāpāpara'a), 244, 331-332, 401. Ignorance de la position généalogique, 189-190 ; mémoire généalogique, 231-236.
- Gerains** (voir Siblings).
- Guerres avec 'Ana'a**, 16, 38-41, 69, 71, 102, 140, 245, 247-248.
- Groupements et catégories de descendance**, voir 'āti, 'ōpū, 'ōpū ho'e, 'ōpū feti'i, relations entre ces notions, chap. 7, sous chap. V, chap. 10, sous chap. IV, pp. 402-410.
- Groupements résidentiels unilocaux**, chap. 8 ; Continuité des —, « lignées » résidentielles, 279-303 ; rôle des fare tupuna, 318-322 ; rôle de l'adoption, 365-369 ; nécessité structurale du maintien des —, 435-440.
- Groupements de travail**, 33-34, 37, 80, 81, 93, 95-96, 97-98, 99-100, 104, 107, 108, 109-110, 114, 114-115, 118-119, 119-120, 130-131, 134, 141,, 150-151, 155-157, 165, 263.
- Habitat ancien dispersé**, 31, 38-39, 41-42 ; regroupement de l' —, 39, 40-43 ; conséquences économiques, 42 ; habitat actuel : description des maisons et enceintes de Tiputa, 54, 64-67, 78, 79, 79-80, 88, 92, 95, 97-98, 100, 105-109, 113-115, 160, 289-290, 290-292, 292-294, 295-299, 299-300, 300-302, 316, 319 ; au secteur (fare rāhui), 33 ; continuité de l'habitat, 84, 275-279, 279-284, 284-289, 289-294, 294-307 (voir groupements résidentiels unilocaux : lignées résidentielles et nécessité structurale... aussi 'āua fare).
- Haerera'a feti'i**, 94, 189, 205, 222, 231, 264, 266, 443.
- Hawaïen (système —)**, 171.
- Hérédité** (idées sur l' —), 128, 219, 247.
- Hīna** (parent à la troisième génération descendante), 199-200, 268, 239-270, 321, 329, 436, 439-440, 443 ; les — destructeurs de la parenté, 409-410.
- Ho'e ā**, 192-193, 207-209.  
« Honnête homme » (idéal de l' — paumotu), 127, 134, 422, en matière foncière, 427, 441.
- Identité**, notion d' —, voir ho'e ā.
- Idéologies**, définition, 17, 18, 23, 50, 52 ; influence des idéologies anciennes, 40, 50-51, 56-58 ; problèmes de méthode, 40 ; idéologies antagonistes à la culture polynésienne, 18-20 ; importance des — dans sociétés indifférenciées, 23, 23, note 31, voir catégories socio-culturelles ; droits réels, droits potentiels ; reconnaissance ; conflits fonciers : conceptions traditionnelles et législation foncière ; adoptions : reconnaissance des tamar'i tāpa'o.
- Inceste**, 36, 76, 205, 206, 215-217, 217-223 ; annulation de la parenté, 222-223. Cas d'inceste, 159-160, 219-220 ; extension de l' — aux membres d'une même maisonnée, 221-223 ; relation entre l' —, la parenté et les terres, 215, 223 ; crainte de l' —, 75 ; degrés interdits et prohibés, 216-217 ; nature et culture, 220 ; incestueux (enfant), 218, 222-223, 445.
- Indifférencié**. Principe —, 17, 18, chap. 5 et 6.
- Indivision des terres**, 441-444.
- Influence**, hommes influents, 59, 109-110, 114, 119, 132-133, 134-135, 138, 154-155, 358 ; arbitrages, conciliations, 109-110.
- Institut des Huiles et Oléagineux (I.R.H.O. : Station du Cocotier de Rangiroa)**, 31, 63, 66, 78, 89, 99, 100, 107, 125, 147, 154.
- l'ōa**, voir noms et patronymes.
- l'ōa ma'ohi** ou **l'ōa fa'alpōpara'a**, 67-70, 138, 337-340.
- Lignes directes et collatérales**, distinction —, 191-192.
- Livres de famille**, voir puta tupuna.
- Maison de famille**, voir fare tupuna.
- Maison des parents**, voir fare metua.
- Maison de réunion**, voir fare putuputura'a.
- Maite**, 46, 64, 72, 92, 275.
- Ma'ohi**, mode vie —, 35, 333-334, voir ta'ata ma'ohi.
- Marae**, 33, 71 ; — et maisons, 321, 440.
- Marriage** (union socialement reconnue) voir tiamā ; conceptions, 335-336, 440 ; réglementation matrimoniale, 215-217, 445 ; attitude à l'égard du conjoint : assimilation, 336-340 ; expectative, le — tapuni ou par fugue, 340-344 ; cas d'unions tapuni, 77, 337-339 ; réseaux matrimoniaux,

- 39, 55, 333-334, 446 ; le — et le principe de descendance, 435, 436 ; mariage par échange de sœurs, 39, 440.
- Médecines traditionnelles, simples, 55-56, 160.
- Mihiroa**, culturelle du —, 18-19, note 11, 26.
- Missionnaires catholiques, 40-43, 47-48, 56-58.
- Mobilité, 322-330 ; exemples de —, 74-75, 80, 82-86, 86-90, 90-91, 94-96, 102-1103, 111-114, 117-120, 121-122, 122-131, 133-138, 140-141, 143-145, 148-152, 153-154, 157-158, 158-163, 163-165.
- Modèles, 18, 20, 23, 24-25 ; — inconscients, 23 ; exemples de modèles (déterminants structuraux des attitudes), 190-194, 314-322, 326-330, 344-346 ; pluralité des —, note 32, 171, voir catégories socio-culturelles).
- Mormons, 40-41.
- Mótoro**, 88, 186, 218, 343, 445.
- Noms et patronymes (l'**ôa** et **tapiri**), 67-70 ; questions méthodologiques, 68, 69-70, notion de patronymes, 68 ; Confusion des patronymes, 68, 124-125, 148-149, 150 ; changements de noms, 131-132, 140, 146, 253.
- Nom de mariage, voir l'**ôa ma'ohi**.
- Nomadisme lagunaire, 33-34, 42-43, 302-303.
- Opposition village-secteur, 33-34, 36-37.
- 'ôpû**, définition, 255-258, 264-266, 266-269 ; comme branche généalogique, 264 ; concept opératoire, 269-270 ; voir division des terres.
- 'ôpû ho'e**, 192-193, 266-269, 344-346, 265-367, 393-395, 402-410, 423-433 ; distinction — restreint et étendu, 266-269.
- 'ôpû fet'i**, 263-264, 266, 268-269, 392-393.
- 'ôpû**, **'ôpû ho'e**, **'ôpû fet'i**, relations réciproques et articulations, 263-270 ; système de transformation, schéma, 269-270 ; dynamique, 402-410.
- Originale(s), voir **ta'ata** ou **fela tumu**.
- Ostentation, voir consommation ostentatoire.
- Paetia**, 30, 33, 34, 64, 67, 100.
- Parasitisme (pseudo), 89, 155, 313-316 ; explication, 444.
- Parenté, généralisation de la —, 24-25, 167-169 ; — adoptive, voir adoption ; — consanguine, chap. 5, 6, 7 ; éléments reducteurs de la parenté, 25-26 (voir groupements résidentiels ; sang, principes des — ; **faufa'a fet'i**).
- Parenté proche et éloignée, 192-194, 215-217, 224-229 ; voir cousinage ; inceste et degrés prohibés, réglementation matrimoniale, parentèle(s) ; emploi du qualifiant **fet'i** pour parents éloignés, 195, tableau 197, 199, 200, 229-231, tableau 230 ; parenté par patrimoine —, voir **faufa'a fet'i**.
- Parentèle(s), étendue de la/ des —, 224-236, voir **fet'i**.
- Passé (de Rangiroa), 37-49, 101-102, 140, 152, 275-279, 333-334.
- Patrilinéaire (principe), 18.
- Patronymes, voir noms et patronymes.
- Pêche, pêcheurs, 27, 65-67, 85, 88, 93, 95-96, 99, 114, 118, 119, 130, 262-263 ; collective, 43, 262-263 ; point de pêches, 100, 118 ; parcs pièges (**'âua i'a**), 30-31, 67, 73, 95-96, 130 ; aux **'o'iri**, 118, 130, aux **utura**, 104, 110, 118, 130, 165 ; aux langoustes, 137, 150 ; — sous-marine, 73, 88, 93, 99, 122, 127, 138, 147, 154, 161.
- Peu**, notion de —, 50.
- Plaisanteries, interdictions sexuelles avec parent sexe opposé, 186, 188 ; — blessante, 217, voir aussi **to'â**.
- Plonge nacrifère, 17, 27, 30, 34, 73, 81, 96, 130, 134, 136, 138, 141, 144, 155 ; — description, 155-157.
- Polyandrie fraternelle (successive), 144, 154, 161.
- Polygynie sororale (successive), 126, 146, 297-298 et note 27.
- Politique, 56-59 ; oppositions —, 49, 51, 55, 58-59, 75, 89-90, 239-240.
- Population, démographie, 18-20, 28.
- Possessifs, formes en « o » et en « a », 185-186, 191-192, 432-433.
- Principes astructuraux ou opératoires, 23-26.
- Prohibitions matrimoniales (voir inceste) survenance, unions prohibées, 215-217.
- Propriété pleine et propriété divisée, 400-402.
- Protestants, 39-40, 59, 90 ; évangélisation protestante (importance de —), 38, 39, voir droit canon.

- Putā tupuna**, 69-70, 83, 101.
- Quantum** (notion de —), 22, note 18.
- Quartiers**, chap. 2, 3, 4, sous chap. II et III du chap. 8, voir 'āti quartiers.
- Rāhul**, division de l'atoll en —, 30, 33-34, 34, notes 12 et 13, 35-36, 40-53, 77, 93, 160 ; description, 33-37 ; vie au —, 35-36.
- Religions**, voir catholiques, sanitos, protestants, mormons ; effectif des différentes —, 41 ; influence sur les alliances (mariages et adoptions, 333-334 ; changements de — dus aux alliances, 78, 80, 89, 98, 99, 107, 108-109, 111, 145, 146, 165, 333-334 ; différence d'attitudes, 49-50 (voir groupements socio-culturels) ; religion ancienne, 40, 41-42, 58, 121 ; marae, 31-32, 33, 58, 71, 102, 321, 439.
- Réglementation matrimoniale**, voir mariage, inceste.
- Représentation**, différence entre notions de ta'ata ha'apa'o, ta'ata ti'ai ta'ata tia'au, 422-423, 425.
- Requins**, 88, 127, 134, 138, 156 ; garants ordre social, 88, 218, 220.
- Réseaux matrimoniaux**, voir mariage.
- Résidences** - chap. 8 ; difficultés de méthodes, 275-279, 279-284 ; continuité et lignées résidentielles, 101-102, 139-140, 271-275, 275-279, 323-326, 438-440 ; sites résidentiels, 303-307, 310-314 ; voir 'āti quartiers, habitat, groupements résidentiels unilocaux.
- Résidents et non résidents**, 25, 43, 75, 274-275, 438-440, 441-444 ; proportion, 422, 420-423 ; — et maisons de famille, 318-322 ; initiatives des adoptions aux résidents, 366-369 ; et — exploitation des terres, 420-423, 423-433. **Non résidents**, incertitude à l'égard des —, 404-405, 420-423 ; idée que — sont partis définitivement, 442-443 (notion tā'iva) ; découragement du —, 442-444.
- Revendications foncières**, 43-49, 70, 441-444 ; but législateur, 43-45 ; texte Ordonnance, 44-45.
- tomite de Rangiroa**, 45-47 ; Difficulté et confusions, 47-48.
- Ro'o maitai** (bonne renommée), 93, 250.
- Salariat**, 17 voir I.R.H.O.
- Sang** - notion, 206-210, 210-217 ; origine du —, 297-208 ; — et cousinage : 179-183 ; **Principe des trois sangs**, 25-26, 437. Application du principe, 192-194, 210-214, 228-229, 254, 264, 266-267, 315-318, 318-322, 326-329, 344-346, 385, 407-410, 437-440, 441-444, 445-446.
- Sanito**, 18, 49, 50-51, 54, 56, 56-59, 94-95, 130, 132-133, 137 ; caractéristiques, 50-51, 55-59 ; rigidité attitudes —, 56-57, 95, 350-351.
- Secteur**, voir rāhul.
- Sexuel** - relations désapprouvées (ni incestueuses, ni prohibées), 219-221, 222, (voir inceste).
- Siblings** - solidarité des —, 17-18, 35, 192-194, 368-369, 439.
- Solidarité**, entr'aide, 37, 76, 80, 81, 86, 93, 109-110, 122, 130, 134, 137-138, 155-157, 165 ; absence de —, 100, 109-110.
- Sports**, activités sportives, 57, 102-103, 132.
- Ta'ata ha'apao**, 141, 319, 425-429, voir représentation.
- Ta'ata ma'ohi**, 49-51, 53, 54, 55, 56, 58, 59, 333-334, voir catégories socio-culturelles.
- Ta'ata tia'au**, 80, 86, 130, 302, voir représentation.
- Ta'ata ti'ai**, 153, voir représentation.
- Ta'ata ou feia tumu**, 25, 40-41, 59, 68-69, 75, 76 ; notion, 323-326, 326-330, 336, 438-440.
- Tiamā**, (personne —), 335-336, 440.
- Tahitianisation**, 16, 38, 38 note 17, 39, 40.
- Tahu'a**, 55, 71, 122.
- Tā'iva**, immigrants, 330, 442.
- Tamaiti ou tamari'i tāpa'o**, voir adoption.
- Tāpa'o**, 71, 113 (voir marques distinctes des 'āti).
- Tapiri** (patronyme), voir noms et patronymes.
- Tārāhul**, voir tour de récolte.
- Tāura** (esprit gardien), 71.
- Taure'are'a**, 88, 99, 107, 340, 343, 355-356.
- Tavana, tavana piti** (chef, sous-chef de l'Atoli), 44, 105, 107-110, 291, 307.
- Terminologie de la parenté et de l'alliance**, Méthode, 169-172, 178 note 35 ; voir dimensions conceptuelles. **Consanguinité**, vocabulaire formel, 173-174 ; usage, 169-176, 194-201 ; systématisation, 194-200 ; écarts, 186-190. **Alliance** vocabulaire, 174-176 ; usage et systématisation, 201-201. Pertinence structure sociale, 190-194.
- Terres**, chap. 10, importance des terres dans organisation familiale, 16-17, 25, 26, 35, 43, 44,

371-373. Etude des cas concrets, 373-395. « Peur pour les terres » (mâtá'u no te faufa'a), 333-334, 371-372, 442-443 (voir conflits fonciers).

**Distinction entre propriété et exploitation**, 371-373.

**Passage de la propriété à l'exploitation**, 410-423.

**Distinctions entre — collectives (ámui) — indivises et — divisées**, 425-424 ; — ámui, 425-429 ; — indivises, 429-432, passage des — indivises aux terres divisées, 422-433.

**Transmissions et dévolutions foncières** - Principes généraux : richesses restent dans le 'áti, 143, 353, 402 ; conjoints, 402 ; adoptés, 83-86, 353, 382-384, 399-402 ; privilèges des adoptés légataires, 400-402 ; avantages aux héritiers les plus jeunes, 383-384 ; conception des partages en terre d'exploitation et non de propriété, 384-385 ; élimination branches illégitimes, 102-103, 377-378 ; Partages et divisions : passage des partages provisoires aux divisions définitives, 385 ; mécanisme, 402-410 (dynamique des 'ópù, 'ópù feti'i et 'ópù ho'e), partages provisoires et marque (patere), 394-395, 397 ; Partages définitifs et bornea ('ofa'i 'oti'a), 387, 392, 397. Etude de cas, 373-395, 395-410. Division à l'intérieur des 'áti, 385-395, entre 'ópù feti'i, 392-393, 'ópù ho'e, 393-395. Partages à l'amiable, 387-392, 392-393, 393-395. Partages à l'initiative des parents, 393-394.

**Secret concernant les droits fonciers** : dissimulation des droits, 90, 136, 151, 442-444.

**To'á**, voir marques distinctives des 'áti.

**Tóto**, voir sang.

**Tótó'á**, plaisanterie blessante, voir plaisanterie.

Tourisme, 17, 67, 98-99, 106-107, 110, 126-127.

Tours de récolte, 98, 160, 430-431 ; principe, 430-432 ; conflits, 160, 162, 430.

Transferts, 420-423, 425-428, voir représentation.

**Tuatápapara'a**, voir généalogies.

**U'i**, voir degrés de parenté en ligne directe.

Village de Tiputa - description, 64-67, 275-279.



## TABLE DES MATIÈRES

Préface .....	7
Avant-propos .....	11
Introduction .....	15
 Chapitre premier : L'ATOLL : LE MILIEU ECOLOGIQUE ET LE MILIEU HUMAIN .....	27
I. — <i>L'atoll : le milieu naturel</i> .....	28
1. Description sommaire de Rangiroa .....	28
2. L'atoll : le village et le « secteur » .....	32
II. — <i>La période post-européenne</i> .....	37
1. L'héritage « pré-européen » .....	38
— La période intermédiaire .....	38
— La période très ancienne .....	40
2. Le regroupement des populations, la plantation des coco- teraies et les revendications foncières .....	40
— Les revendications foncières et l'établissement des <i>tomite</i> .....	43
— Les <i>tomite</i> de Rangiroa .....	45
III. — <i>Les catégories socio-culturelles : Ta'ata Ma'ohi, « Demis »,       Sanitos</i> .....	49
1. Les <i>ta'ata ma'ohi</i> et les <i>sanitos</i> .....	50
2. Le phénomène « demi » .....	51
3. Les déterminants religieux des attitudes, les oppositions politiques .....	51
— Un exemple : les attitudes à l'égard des médications traditionnelles .....	55
— Les empreintes religieuses et les options politiques ..	56
 Chapitre deux : LE VILLAGE ET SES HABITANTS : LE QUARTIER MARERE .....	61
— Le village de Tiputa .....	64
— Le problème des noms .....	67
— Le quartier et le ' <i>āti</i> Marere .....	70

I. — <i>Les descendants de Hauata a Ro'otama</i> .....	71
1. La descendance de Tepuna a Fau'ura .....	72
A. La seconde union de Tepuna : les Tamapua .....	72
— Turi et Temapu Tamapua .....	72
B. La troisième union de Tepuna .....	73
— La branche Te'ura a Matori .....	73
— Les Marere .....	74
Daniel Marere .....	75
Potini Marere et Marcelle Teiho .....	77
Maue Marere et Maire Kehu .....	78
To'eto'e Tevaria .....	79
— Les Petis .....	80
Eliane Petis et Olivier Van Bastolaër .....	80
Edouard Petis .....	81
— La branche Mauari'i a Matori .....	81
— Les enfants adoptifs de Marere Eremoana .....	82
Tauiri'i Tera'i .....	82
— La branche Ro'o a Matori .....	83
— Les adoptions de Te Ufi et de Tâne a Ro'otama ..	83
Le vieux Mauri Mauna .....	85
Temere Manamana, Temere Richmond, Mauna Mana-	
mana .....	85
2. La descendance de Hauata a Fau'ura .....	86
— Les Tahiri .....	87
Ro'o Tahiri .....	87
— Les Tehina issus de Ratia .....	87
Siki Tehina .....	88
Tâne Tehina et Uravini Tera'i .....	89
Hokini Hauata, Teura et Tahura'i Benett .....	90
3. La descendance de Tumaihiva a Fau'ura .....	93
II. — <i>Les descendants de Teata a Ro'otama</i> .....	94
1. Les descendants de Haunui .....	94
— Tehina Tahito Tera'i et Na'ehu Pioi .....	94
— Maria Maufano et Inatio .....	96
2. Les descendants de Tâne a Pou .....	96
— Tekava a Pou et ses fils Tu et Tâne Mauri .....	97
— Teura Pou dite Mâmâ Teura et Moni .....	98
3. Les descendants de Tevahine'auri'i .....	99
— Hamani Tuaira et Patiare Teita .....	99
— La mère de Patiare : la vieille Pare et Tiare Virau ....	100
Chapitre trois : LA PARTIE CENTRALE DU VILLAGE :	
LE 'ATI FARIUA .....	101
I. — <i>Les descendants de Taihia</i> .....	102
1. Les Teupiko .....	102
2. Les Tepehu et assimilés .....	103

A. Les descendants de Matoru et de Tānenui Tepehu . . . . .	104
— Les Tupahiroa . . . . .	105
'Aua Tupahiroa et Wong Yong . . . . .	105
Konea et Merenui a Tupahiroa . . . . .	105
Matatini . . . . .	106
Ahumatatua, Tevaiara'i Tei, Anie et Rouru Tapa . . . . .	106
Les adoptions Tupahiroa . . . . .	107
— Les Tepehu : Tānenui, Tina'i, Tāne . . . . .	108
— Les relations de l'enceinte Tupahiroa . . . . .	109
B. Les descendants de Ma'ave a Tepehu . . . . .	111
— Les Bellais de Tikehau . . . . .	111
— La descendance adoptive de Taia Piritua a Noia : les Bellais de Tiputa et Piritua Vana'e a To'omaru . . . . .	112
Teri'i et Mahiri Bellais . . . . .	113
Piritua Vana'a a To'omaru . . . . .	114
C. Les Tepehu issus de Maihea et la descendance adop- tive de Afa Konea a Tepehu . . . . .	115
— Les Taimana : Tarurangi Makitua, Tahatera et Kake Taimana . . . . .	117
— Les Tepehu et Tiho Harrys, Ruben et Punua Tepehu . . . . .	117
Punua Tepehu . . . . .	118
Ruben Tepehu . . . . .	119
Faustine Tepehu et Huri Ngatata, la vieille Tepuna Moehau . . . . .	119
II. — <i>Les descendants de Puta'a</i> . . . . .	120
1. Les descendants de Tearevahine a Fa'arere . . . . .	121
— Tihiva Autai . . . . .	121
2. Les descendants de Fariu a Fa'arere . . . . .	122
— Les descendants de Tepoe a Matohi : les Tetoea . . . . .	124
— La branche Mauri a Tetoea . . . . .	124
— La branche Tunui a Tetoea . . . . .	125
Tehina Tetoea et son fils Punua . . . . .	125
La nouvelle union de Temata Tetoea . . . . .	128
La mort de Hei, femme de Hina'aro Terenga . . . . .	128
Tiahani et Tetua'uranui . . . . .	129
Pa'ai Tetoea, Mahuru Tetoka et Tama Tetoka . . . . .	130
3. Les descendants de Tehuihui a Fa'arere . . . . .	131
A. Les descendants de Tevahinetuihau dite Tehiri : les Paiea . . . . .	131
— He'enui paiea et Pô ou Maiari'i . . . . .	132
— Iriamu Paiea . . . . .	133
B. Tuarue Haoa et Teura Chapman : les Haoa, Tihoti Hoarau, Polo Mati, Hiti Nui To'omaru . . . . .	133
Chapitre quatre : LE VILLAGE : LE QUARTIER HOARA . . . . .	139
I. — <i>Le 'āti Hoara</i> . . . . .	139
1. La descendance de Tehau a Tēpaha . . . . .	140
Temehau Vaite et Mareko Ah Teo . . . . .	141

Porio Raufaki .....	142
2. La descendance de Teanini a Tepaha .....	142
A. La sous-branche Temanava a Tetautahi .....	142
— Eremoana a Tetautahi et son fils Tuheitaina a Tetautahi .....	142
— To'imata a Tetautahi, Tetuaio Pa'i et Puaiti Tereroa, Pupure et Maratino Tehei .....	143
— Les autres descendants de Temarama a Tetautahi Tereia Ma'i .....	144
B. La sous-branche Hei'ura a Tetautahi .....	145
C. La sous-branche Tapere a Tepaha .....	146
— Perenate Tehei et Viri Fuller .....	146
— Anuihina Tehei et Simako Yüe .....	147
3. La descendance de Fakiterangi a Tokarere .....	148
— Victorine Fakiterangi et Fariua Matavai .....	149
— Mapu et Tiririhā 'O'opa .....	149
— Les autres Fakiterangi : Nelson 'O'opa .....	151
II. — <i>Les feti'i (parents) par le 'âti Mota'i</i> .....	152
1. La descendance de Tehinapi'i a Tapora .....	153
A. La sous-branche Faufia a Tevaria : les Dexter .....	153
B. La sous-branche Teipo a Tevaria .....	153
— Atahi et son petit-fils Nui Papata .....	154
— Teao et Maro Maurua Papata, les enfants de Maro Maurua .....	154
Rotina Papata et Mauna Mauri .....	155
L'enceinte résidentielle de Mâmâ Teipo .....	155
C. La sous-branche Tumatau a Tevaria .....	157
— Teriki, Kaua et Averina Tevaria .....	157
2. La descendance de Temaui a Tapora .....	158
A. Les descendants de Taha .....	160
— Joseph Winchester .....	160
B. Les descendants de Na'ehu a Temaui : les Teivao ....	161
— Les enfants de Hitiroro Teivao : Puri, Tekura, Na'ehu	161
— Matua Teivao, ses enfants, et Unu Harrys, sa quatrième femme .....	162
III. — <i>Les gens d'Avatoru</i> .....	163
1. Les Tepeva, Eritaia Tepeva .....	164
2. Les Maruhi : Pehia Maruhi .....	164
Chapitre cinq : LE PRINCIPE INDIFFERENCIE DE LA STRUCTURE SOCIALE : LE LANGAGE DE LA PARENTE ET DE L'ALLIANCE .....	167
I. — <i>La terminologie formelle de la parenté et son usage</i> .....	169
1. La terminologie formelle .....	173
— Le vocabulaire de la consanguinité .....	173

— Le vocabulaire de l'alliance .....	174
— Les dimensions conceptuelles .....	176
2. L'usage de la terminologie formelle .....	178
— Simako Yüe : 'ôpû Teanini du 'âti Hoara .....	179
Commentaires .....	179
— Nelson 'O'opa : 'ôpû Fakiterangi du 'âti Hoara .....	183
Commentaires .....	183
— Maihea Tepehu : 'âti Fariua .....	185
Commentaires .....	186
— Discussion .....	188
II. — <i>La pertinence de la structure sociale sous-jacente</i> .....	190
1. Les distinctions entre lignes directe et collatérale .....	191
2. La notion d'identité ho'e â, le groupement 'ôpû ho'e, la parenté proche et éloignée .....	192
III. — <i>L'usage commun à Rangiroa</i> .....	194
1. Les parents consanguins .....	195
— Les générations ascendantes .....	195
G + 3 et au-dessus .....	195
G + 2 metua ru'au : pâpâ ou mâmâ ru'au, pâpâ ou mâmâ .....	196
G + 1 metua tâne ou metua vahine, pâpâ ou mâmâ .....	196
— La génération d'Ego .....	198
— Les générations descendantes .....	199
2. Les alliés .....	200
Chapitre six : LE PRINCIPE INDIFFERENCIE DE LA STRUCTURE SOCIALE :	
LA NOTION DE FETI'I OU LA PARENTELE .....	203
I. — <i>Les emplois du terme feti'i</i> .....	203
II. — <i>La notion de tото ou de « sang »</i> .....	206
1. Les idées sur le rôle du sang dans la procréation et le problème de l'origine du « sang » .....	207
2. Le sang, la consanguinité et la mesure des degrés de la parenté .....	210
III. — <i>La parentèle et la réglementation matrimoniale</i> .....	215
1. Les degrés interdits et les degrés prohibés .....	216
2. L'inceste et l'annulation de la parenté .....	217
3. L'extension de l'inceste aux personnes vivant sous le même toit et aux adoptés .....	221
IV. — <i>L'étendue de la parentèle : la parenté proche et éloignée</i> ..	223
1. La structure et l'étendue de la parentèle .....	224
2. L'étendue de la parentèle et le langage de la parenté .....	229
3. La mémoire généalogique et la reconnaissance des parents .....	231

Cas de Philo Voirin .....	233
Cas de He'enui Paiea .....	234
Cas de Daniel Marere .....	235
Cas de 'Aua Tupahiroa .....	235
4. Les affinités sélectives .....	235
V. — <i>Les feti'i comme parents éloignés</i> .....	237
Chapitre sept : LES CATEGORIES ET GROUPEMENTS NOMMES :	
'ATI, 'OPU HO'E ET 'OPU FETI'I .....	239
I. — <i>Les 'âti : Position de la question</i> .....	239
II. — <i>Les 'âti modernes et les 'âti anciens</i> .....	241
1. Les 'âti anciens .....	243
2. Les marques distinctives des 'âti : <i>tâpa'o</i> et <i>to'à</i> .....	245
III. — <i>L'appartenance à plusieurs 'âti et les degrés d'affiliation</i> ....	250
IV. — <i>Les 'âti et leurs branches généalogiques 'ôpû</i> .....	254
1. L'exogamie des 'âti .....	258
2. Les 'âti-pûpu .....	260
3. Le passage des 'âti anciens aux 'ôpû modernes .....	261
V. — <i>Les notions de 'ôpû, 'ôpû feti'i, 'ôpû ho'e</i> .....	263
1. Les acceptions du terme 'ôpû .....	264
2. 'ôpû feti'i et 'ôpû ho'e : le 'ôpû ho'e restreint et le 'ôpû ho'e étendu .....	266
3. Le système de transformation .....	269
Chapitre huit : LA RESIDENCE ET LA MOBILITE POLYNESIENNE	
I. — <i>Position de la question</i> .....	271
II. — <i>Les 'âti, les terres et la résidence : les 'âti-Quartiers</i> .....	275
III. — <i>La continuité des groupements résidentiels</i> .....	279
1. Les groupements Marere .....	284
— Les descendants de Hauata a Ro'otama .....	285
— La descendance de Hauata et de Tumaihiva a Fau'ura .....	285
— La descendance de Tepuna a Fau'ura .....	285
— Les « étrangers » du 'âti Marere .....	288
— Les descendants de Teata a Ro'otama .....	288
2. Les groupements Fariua .....	289
— La terre Te Ore .....	289
— La terre Plopio .....	290
Les Tetoëa .....	291
Les Paitia .....	291
— La terre Ti'atea .....	292
La descendance de Afa Konea a Tepehu .....	293
La descendance de Horomiti a Tepehu .....	294
Les isolés .....	294

3. Le quartier Hoara et le 'âti Mota'i .....	294
— Les groupements Hoara .....	295
La branche Tehau .....	295
La branche Teanini .....	297
La branche Fakiterangi .....	299
— Les « descendants » de Tâne et de Ro'o a Tera'itua ..	299
— Le 'âti Mota'i .....	300
La branche Temaui .....	301
La branche Tevaria .....	301
4. L'implantation sur Otepihi .....	302
IV. — <i>La localisation des sites résidentiels et des maisons de famille</i> .....	303
V. — <i>Les Fare Tupuna ou « maisons » de famille</i> .....	307
1. <i>Fare tupuna et fare metua</i> .....	307
2. Les maisons de famille dans le village .....	310
3. L'importance sociologique des maisons de famille .....	314
— Les déterminants structureaux des attitudes .....	315
— Les <i>fare tupuna</i> , les résidents et les non résidents ..	318
VI. — <i>La mobilité Polynésienne</i> .....	322
1. La notion de <i>feia tumu</i> ou « habitants originaires » .....	323
2. Les déterminants structureaux des attitudes .....	326
Chapitre neuf : LES ALLIANCES MATRIMONIALES ET ADOPTIVES	331
I. — <i>L'influence des facteurs religieux et socio-culturels sur le mariage et l'adoption</i> .....	333
II. — <i>La défiance à l'égard des alliances matrimoniales</i> .....	334
1. L'assimilation des conjoints .....	336
2. L'expectative : le mariage par fugue .....	340
III. — <i>Les modèles inconscients de l'adoption : les séquences adoptives</i> .....	343
1. Les modèles de la parenté proche et éloignée et du 'ôpû ho'e .....	344
2. Les séquences adoptives .....	346
— Première série d'exemples : Potini et les Marere .....	346
— Deuxième série d'exemples : la famille adoptive de Mâmâ Teipo .....	349
3. L'opposition sanito : un exemple de conflit d'idéologies	350
IV. — <i>Les circonstances et les types d'adoption</i> .....	351
1. Les non-adoptés .....	351
2. L'initiative de l'adoption .....	352
3. Les adoptions volontaires .....	354
4. Les adoptions culturellement prescrites .....	357

5. Les responsabilités des grands-parents et le problème de l'adoption des petits-enfants .....	357
6. Les rejets de demande d'adoption .....	359
V. — <i>Les protagonistes de l'adoption</i> .....	360
1. La persistance des liens biologiques .....	361
2. Le 'ôpû ho'e fictif .....	365
VI. — <i>L'adoption comme facteur et gage de continuité des groupes résidentiels</i> .....	366
1. Les adoptions et les « lignées résidentielles » .....	366
2. L'adoption, les résidents et les absents : l'exemple des Tepehu .....	368
Chapitre dix : LA TENURE ET L'EXPLOITATION DES TERRES ....	371
I. — <i>Position de la question</i> .....	372
II. — <i>Discussion de l'attribution des terres d'Otepipi aux membres du 'âti Marere</i> .....	373
1. Les terres appartenants à Te Pou Nui a Fau'ura .....	375
— La terre Farahinano .....	375
— La terre Otepuna .....	376
branche Tumaihiva .....	377
branche Tepuna .....	378
branche Hauata .....	378
— La terre Teutunui .....	378
branche Hauata .....	379
branche Tumaihiva .....	379
branche Tepuna .....	379
2. Les successions de Temarama a Fau'ura et d'Arotaua Matiori .....	379
— La terre Nohinoa .....	380
— La terre Tetahora iti .....	380
— La terre Mariteie .....	380
3. Les terres de Tumaihiva a Fau'ura et l'héritage de Kunaea a Toriki .....	380
— La terre A'ararite .....	381
— La terre Tetahora .....	382
4. La succession de Ma'i a Ro'otama : les terres et la parenté adoptive .....	382
5. Le schéma des partages .....	384
III. — <i>Les divisions des terres entre 'ôpû, 'ôpû feti'i, 'ôpû ho'e</i> ..	385
1. Les partages entre 'ôpû .....	385
— Les inimitiés et conflits entre 'ôpû et feti'i 'âti .....	386
— Le partage « d'une volonté commune et sans chicane » .....	387
Les terres de Tahuri a Tapuni .....	388
Les terres de Teanau a Fa'arere et de Teahi Maeva a Teahi .....	389
Le tomite âmui de Teha'are .....	389

2. Les partages entre 'ôpû feti'i à l'intérieur des branches 'ôpû .....	392
3. Les partages ou affectations des terres à l'intérieur du 'ôpû ho'e .....	393
— Partage à l'initiative de l'un des parents .....	393
— Partage décidé entre frères et sœurs : l'exemple des Paiea .....	394
IV. — <i>Les règles de transmission de la propriété foncière</i> .....	395
1. La notion de faufa'a feti'i .....	395
2. Faufa'a feti'i et co-héritiers : du modèle théorique à la réalité sociologique .....	398
3. Les transmissions de terres aux adoptés .....	399
4. Les partages de terre et la dynamique des 'ôpû, 'ôpû feti'i et 'ôpû ho'e .....	402
V. — <i>L'exploitation des cocoteraies</i> .....	410
1. Le passage de la propriété à l'exploitation .....	410
— La branche Tehau .....	411
Le 'ôpû Tetaha .....	411
Les 'ôpû Fanaua et Temehau .....	416
— La branche Teanini .....	417
Le 'ôpû Temanava .....	417
Le 'ôpû Hei'ura .....	418
Le 'ôpû Tapere .....	419
— La branche Fakiterangi .....	419
2. Les titulaires de droits résidents et non résidents .....	420
3. La famille étendue comme unité économique .....	423
— Les terres âmui ou terres collectives .....	425
— La fiction des terres indivises .....	429
— Le début de la faillite du système ancien : le passage des terres indivises aux terres divisées .....	432
Conclusion : L'ORGANISATION FAMILIALE DES TUAMOTU DE L'OUEST .....	435
I. — <i>La logique de l'organisation familiale et résidentielle : la descendance et l'alliance</i> .....	435
II. — <i>Les droits effectifs et les droits potentiels</i> .....	441
III. — <i>Le « fonctionnement » du système : l'exogamie, les droits fonciers et la « mobilité polynésienne »</i> .....	444
Annexe I. — Bibliographie sommaire concernant les atolls .....	449
Annexe II. — Recensement des maisonnées de Tiputa .....	453
Annexe III. — Diagramme de Référence des 'âti Marere, Fariua, Hoara et Mota'i .....	463
I. — Commentaires pour le 'âti Marere .....	464
II. — Commentaires pour le 'âti Fariua .....	465

III. — Commentaires pour le 'âti Hoara .....	467
IV. — Commentaires pour le 'âti Mota'i .....	468
Annexe IV. — Village de Tiputa : Les alliances adoptives .....	469
Glossaire .....	475
Bibliographie .....	491
Index .....	501
1. Index de noms de personne .....	503
2. Index des noms géographiques de Polynésie Orientale et des noms de terres de Rangiroa .....	508
3. Index des noms de 'Ati et de <i>Marae</i> .....	511
4. Index analytique .....	512
Table des matières .....	519
Table des cartes et figures .....	529

## TABLE DES CARTES ET FIGURES

Fig. 1. — Carte de Rangiroa .....	29
Fig. 2. — Plan du village de Tiputa : les maisonnées .....	62-63
Fig. 3. — Diagramme d'orientation du 'âti Marere .....	70
Fig. 4. — Les étrangers du 'âti Marere .....	84
Fig. 5. — Les alliances de Teuira Benett et d'Eugène Van Bastolaër .....	91
Fig. 6. — Diagramme d'orientation du 'âti Fariua .....	101
Fig. 7. — La descendance adoptive de Taia Piritua a Noia .....	112
Fig. 8. — Les adoptions d'Afa Konea a Tepehu et les unions de Taupiri Toriki .....	116
Fig. 9. — Diagramme d'orientation de la branche Puta'a du 'âti Fariua .....	120
Fig. 10. — Les Tetoea .....	123
Fig. 11. — Diagramme d'orientation du 'âti Hoara .....	139
Fig. 12. — Les Tehei de Punaauia .....	143
Fig. 13. — Diagramme d'orientation du 'âti Mota'i .....	152
Fig. 14. — Les gens des Cook .....	159
Fig. 15. — Les gens d'Avatoru .....	163
Fig. 16. — Les « beaux-frères » et « belles-sœurs » .....	176
Fig. 17. — Les cousinages .....	180
Fig. 18. — Le « recouplement » des groupements familiaux .....	184
Fig. 19. — Les inconséquences terminologiques .....	187
Fig. 20. — Frères et sœurs germains, demi-frères ou sœurs (utérins ou consanguins) et premiers cousins « un sang »	209
Fig. 21. — Comput des sangs en ligne directe et collatérale .....	211
Fig. 22. — Le comput des sangs « au plus près » .....	214
Fig. 23. — L'inceste : les degrés interdits et prohibés .....	215
Fig. 24. — La parentèle proche et les « quartiers » .....	225
	529

Fig. 25. — Les « trois » parentèles .....	227
Fig. 26. — L'univers des <i>feti'i</i> et le langage de la parenté .....	230
Fig. 27. — La parenté « affective » .....	236
Fig. 28. — L'affiliation à plusieurs ' <i>âti</i> ' .....	251
Fig. 29. — Les degrés d'affiliation .....	252
Fig. 30. — Carte schématique des ' <i>âti</i> -quartiers et des terres de Tiputa .....	280-281
Fig. 31. — Les « Paitia » .....	292
Fig. 32. — Un exemple de lignée résidentielle : le ' <i>âti</i> Hoara ....	296
Fig. 33. — La « succession » Tera'itua .....	300
Fig. 34. — Localisation des terres sur Otepipi .....	303
Fig. 35. — Carte schématique des sites et groupements résidentiels de Tiputa .....	304-305
Fig. 36. — La famille adoptive de <i>Mâmâ</i> Teipo .....	348
Fig. 37. — Le système de transformation et les divisions des terres	408
Annexe :	
Diagramme de référence du ' <i>âti</i> Marere .....	464
Diagramme de référence du ' <i>âti</i> Fariua .....	466
Diagrammes de référence des ' <i>âti</i> Hoara et Mota'i .....	468

ACHEVÉ D'IMPRIMER  
LE 12 JUILLET 1972  
SUR LES PRESSES DE  
L'IMPRIMERIE CLERC S.A.  
SAINT-AMAND-MONTROND (CHER)  
DÉPOT LÉGAL N° 1816