



HAL
open science

Ressources, territoires et institutions des mondes de la pêche à Tahiti

Tamatoa Bambridge, Jean Wencélius

► **To cite this version:**

Tamatoa Bambridge, Jean Wencélius. Ressources, territoires et institutions des mondes de la pêche à Tahiti. 2022. hal-03509099

HAL Id: hal-03509099

<https://hal.science/hal-03509099>

Preprint submitted on 5 Jan 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Ressources, territoires et institutions des mondes de la pêche à Tahiti

Problématique

1. Une grande diversité de pratiques, d'institutions dans le monde des pêches

1.1 Territoires de pêche

2. Les transformations du *rāhui*

2.1 Assimilation politique et religieuse

2.2 Le maintien du *rāhui* malgré l'enregistrement des terres de 1852

2.3 L'annexion et la fin officielle du *rāhui*

3 Tensions et renaissance du *rāhui*

Conclusion

Problématique

Le thème des territoires et des institutions des mondes de la pêche à Tahiti est particulièrement riche lorsqu'il est abordé dans une perspective historique et du point de vue du pluralisme juridique¹. L'appréhension des territoires dans un univers marin paraît beaucoup moins bien définie et plus difficile à concevoir en raison de la tridimensionnalité de la mer, de la fluidité de l'environnement et de la mobilité de ses ressources². Or, en Polynésie

¹ Le pluralisme juridique est entendu au sens de John Griffiths, « What is Legal Pluralism? », *The Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, 18-24, 1986, p. 1-55, ici p. 8. : « la présence dans un champ social de plus d'un ordre légal ». Cette définition a deux avantages. D'une part, nous permet de d'analyser en quoi la société polynésienne pré européenne était dominée par une situation de pluralisme juridique consubstantielle à la structure sociale. D'autre part, poursuivre l'étude du pluralisme juridique de la société polynésienne dans un contexte où domine l'idéologie du centralisme étatique depuis le XIX^e siècle à nos jours.

² Aujourd'hui, certains États insulaires du Pacifique ne distinguent pas la terre de la mer, tandis que d'autres s'inscrivent dans une dualité juridique occidentale. Quelle que soit la situation du droit des États en ce qui concerne les territoires terrestres et marins, de nombreuses sociétés du Pacifique

orientale et occidentale, la question de la nature des droits, des devoirs et des responsabilités des utilisateurs associés à un lagon, un récif, des parties de l’océan, n’avait pas été discutée avec autant de précisions que pour la propriété foncière³. En outre, les propriétés marine et foncière sont trop souvent traitées séparément dans la littérature anthropologique du Pacifique alors qu’elles sont abordées ensemble par les populations locales. Pour donner quelques exemples, l’ouvrage exemplaire de Edvard Hviding⁴ ne s’intéresse qu’à la tenure marine tandis que le fabuleux livre de Paul Ottino⁵ sur Rangiroa (archipel des Tuamotu) ne couvre que les aspects fonciers⁶. Si les objectifs et les domaines disciplinaires de l’anthropologie

reconnaissent également des groupes et des familles élargies comme titulaires de droits spécifiques de différents types dans une zone terrestre et / ou maritime donnée.

³ Raymond Firth, *Essays on Social Organization and Values*, London, The Athlone Press, 1964.

⁴ Edvard Hviding, *Guardians of Marovo Lagoon : practice, place and politics in maritime Melanesia*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1996.

⁵ Paul Ottino, *Rangiroa: parenté étendue, résidence et terres dans un atoll polynésien*, Paris, Éditions Cujas, 1972.

⁶ Dans le domaine marin, on peut citer par exemple les travaux de René Calinaud, « La situation juridique des lagons polynésiens », *Bulletin de la Société des Études Océaniques*, 260, 1993, p. 47-53. en Polynésie française, les recherches pionnières de Robert E. Johannes et J. W. MacFarlane, « Traditional sea rights in the Torres Strait islands, with an emphasis on Murray Island », in K. Ruddle et T. Akimichi (dir.), *Maritime Institutions in the Western Pacific*, Osaka, National Museum of Ethnology, 1984, p. 253-66. et de Joël Bonnemaïson, « The Tree and the Canoe: Roots and Mobility in Vanuatu Societies », *Pacific Viewpoint*, 25-2, 1984, p. 117-52. en Mélanésie. Il existe en outre dans le Pacifique et ailleurs, de nombreux exemples de gestion des ressources communautaires et des territoires marins. Par exemple, le système de Sasi, pratique coutumière dans l’est de l’Indonésie, Gyokyo ou Association Coopérative des Pêches (ci-après ACP) japonaise ou le *rāhui*, système de

semblent limités, il n'en va pas de même des pratiques du Pacifique qui présentent un principe de continuité entre la terre et la mer. La meilleure illustration de ce principe en Polynésie orientale est peut-être celle du *rāhui* qui apparaît comme une institution organisant et régulant les droits d'accès aux terres, aux lagons et aux ressources dans le cadre de cette continuité⁷.

Comment, à partir du XIX^e siècle marqué par les contacts avec les Européens, vont évoluer la diversité des usages liées à la pêche, l'appréhension des territoires de pêches, et les institutions qui leur sont liées ? Répondre à cette question implique de documenter l'organisation sociale tahitienne dans ses relations aux ressources et à la pêche avant les rencontres, dont Jean-François Baré⁸ nous dit qu'elles ont souvent été sources de « malentendu culturel ». Un des attributs les plus importants de la chefferie tahitienne étaient sans doute le pouvoir de mettre en place un *rāhui* (système traditionnel de gestion des ressources et des territoires)⁹. Mais comment cette institution peut-elle être décrite ? Comment

gestion de la Polynésie orientale comprenant les territoires terrestres et marins et/ou les ressources décrits par Tamatoa Bambridge, « Le foncier terrestre et marin en Polynésie française. L'étude de cas de Teahupoo », *Land Tenure Journal*, 2-12, 2013, p. 118-43. En outre, sous l'impulsion des conférences mondiales et régionales, mentionnons la dynamique de diverses institutions dans l'étude de la tenure marine et des pêches communautaires dans le Pacifique et dans le monde (FAO, FAA).

⁷ Id., *The Rahui: Legal pluralism in Polynesian traditional management of resources and territories*, Canberra, Anu Press, 2016.

⁸ Jean-François Baré, *Le Malentendu Pacifique. Des premières rencontres entre Polynésiens et Anglais et de ce qu'il advint avec les Français jusqu'à nos jours*, Paris, Éditions des Archives Contemporaines, 2002.

⁹ Ou ce que John Davies, *A Tahitian and English Dictionary*, Papeete, Arapo, 2004 [1851]. nomme un *unuunu* (interdiction sacrée frappant un récif) mais nous manquons de connaissance pour documenter cette institution.

évoluera-t-elle dans les décennies 1820-1840 lorsque les chefferies tahitiennes seront unifiées par Pomare II ? Quels seront ensuite les impacts de la colonisation française sur le *rāhui* (de 1840 aux années 1900) ? Et enfin, qu'en est-il aujourd'hui ? Ce sont autant de questions auxquelles cet article souhaite apporter des éclairages.

Dans une première partie, nous montrerons que, contrairement à ce que beaucoup d'auteurs ont pu analyser jusqu'à présent¹⁰, le *rāhui* n'est pas le monopole du chef dans l'aire polynésienne et qu'au contraire, une diversité de statuts et d'usages territoriaux se superposaient et se côtoyaient dans le contexte de cette institution. Cette analyse nous amènera à nous interroger sur la dichotomie souvent proposée dans la littérature anthropologique sur l'Océanie entre les sociétés égalitaires à « big men » et les sociétés polynésiennes fortement hiérarchisées.

En revanche, à partir de la période des contacts avec les Européens, ce pluralisme va se réduire au fur et à mesure que la monopolisation « de la violence légitime¹¹ » progressera. Si beaucoup d'auteurs ont à juste titre qualifié la colonisation politique et foncière de période d'assimilation juridique¹², la question se pose en ce qui concerne la diversité des usages et des

¹⁰ Voir notamment : Takau Pomare, *Mémoires de Marau Taaroa, dernière reine de Tahiti*, Paris, Musée de l'Homme, 1971., Edmond de Bovis, *État de la société tahitienne à l'arrivée des Européens*, Papeete, Société des Études Océaniques, 1978 [1855]. ou Edward Handy, *History and Culture in the Society Islands.*, Honolulu, Bishop Museum Bulletin, 1930.

¹¹ Max Weber, *Économie et Société, Tomes 1 et 2*, Paris, Plon, 1971.

¹² Bruno Saura, « Les codes missionnaires et la juridiction coutumière des TOOHITU au Iles de la Société et des Australes (1819-1945) », *Bulletin de la Société des Études Océaniques*, 272, 1996, p. 35-61; Norbert Rouland, *Anthropologie juridique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1988; Tamatoa Bambridge, *La terre dans l'archipel des îles Australes. Étude du pluralisme juridique et culturel en matière foncière*, Paris-Papeete, IRD-Au Vent des Îles, 2009.

institutions relatives aux territoires de pêche. Ici également, nous essayerons, dans une seconde partie, de comprendre cette dynamique au travers des transformations du *rāhui* qui, s'il est officiellement supprimé, n'en subsistera pas moins au travers des pratiques et des revendications de propriété qui auront cours durant la seconde partie du XIX^e siècle (1850-1900).

Enfin, des intellectuels océaniens et océanistes qualifient la période contemporaine récente (à partir des années 1990-2000) de renaissance culturelle¹³ au sens de l'historien René Rémond¹⁴, dans la mesure où on assiste à une remise à l'honneur des cultures anciennes, de leurs représentations du monde, et à une remise en question des modèles économiques qui privilégient l'accumulation plutôt que la gestion durable. Nous discuterons cette hypothèse dans une ultime partie en nous focalisant sur la gestion des territoires des ressources et de la pêche car il nous semble que celle-ci est porteuse de tensions dans lesquelles le renouveau culturel identitaire, s'il est bien visible dans l'espace public, se heurte également à un habitus culturel tahitien défini ici comme un système de dispositions¹⁵.

¹³ Eric Waddell, « Construire un espace intellectuel océanien », *La Nouvelle Revue du Pacifique*, 1-1, 2000, p. 92-110; Marshall David Sahlins, « Identités et modernités du Pacifique », *La Nouvelle Revue du Pacifique*, 1-1, 2000, p. 19-25; Epli Hau'ofa, *Our Sea of Islands*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1994.

¹⁴ René Rémond, *Regard sur le siècle*, Paris, Presses de Sciences Po, 2000.

¹⁵ Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, Paris, Les éditions de minuit, 1980.

1. Une grande diversité de pratiques, d'institutions dans le monde des pêches

Notre examen des institutions du monde de la pêche repose sur les travaux de Douglas L. Oliver¹⁶ qui a produit la plus complète des synthèses d'anthropologie sociale sur la société tahitienne ancienne. Les travaux de Jean-François Baré¹⁷ analysent dans une perspective historique la permanence des habitus et les malentendus qui en découlent. Ceux de Bernard Rigo¹⁸ apporte une réflexion à la fois philosophique et linguistique renouvelée sur la société tahitienne contemporaine. Si on s'intéresse à la pêche, plus de 300 mots relatifs à des techniques, des prières, des incantations et des institutions liés à la pêche, sont recensées aujourd'hui dans le lexique de l'Académie tahitienne et enregistré sur la base de données « Anareo » de l'Université de la Polynésie française. En outre, la pêche recouvre un ensemble d'activités qui ne relèvent pas simplement de la subsistance : elles peuvent s'assimiler à des pratiques ludiques ou sportives¹⁹ ou peuvent encore constituer des épreuves par lesquelles des jeunes adultes font preuve de leur dextérité lors de rites de passages²⁰. Les territoires de

¹⁶ Douglas L. Oliver, *Ancient Tahitian Society*, 3 vols., Canberra, Australian National University Press, 1975.

¹⁷ Jean-François Baré, *Tahiti, les temps et les pouvoirs. Pour une anthropologie historique du Tahiti post-européen*, Paris, ORSTOM, 1987; Id., *Le Malentendu Pacifique*, *op. cit.*

¹⁸ Bernard Rigo, *Altérité polynésienne ou les métamorphoses de l'espace-temps*, Paris, CNRS Éditions, 2004.

¹⁹ D. L. Oliver, *Ancient Tahitian Society*, *op. cit.*

²⁰ Eric Conte, « Les Techniques de pêche pré-européennes et leurs survivances en Polynésie française : l'exploitation traditionnelle des ressources marines à Napuka (Tuamotu, Polynésie française) », Thèse de Doctorat, Paris 1 - Panthéon-Sorbonne, 1988.

pêches s'inscrivent donc dans le contexte d'une « structure sociale » et d'une « organisation sociale » (pour reprendre la distinction de Raymond Firth²¹), historiquement situées.

La société tahitienne, d'avant les contacts avec les Européens, était caractérisée par une grande diversité d'institutions qui participaient à la régulation des activités politiques, religieuses et socio-économiques. Sur un plan symbolique, les cosmogonies polynésiennes, différentes des mythes unitaires, révèlent trois caractéristiques qui fondent le pluralisme de la société. Tout d'abord, la fondation de l'univers est envisagée comme un processus continuuel de croissance et d'expansion où les dieux, les demi-dieux et les humains sont eux-mêmes les produits de ce développement cosmique. Ensuite, elles établissent un principe de continuité verticale descendante et ascendante entre le monde invisible des dieux et des ancêtres et le monde visible des humains et des non humains. Enfin, elles posent un principe d'interaction continuuel entre ces différentes entités²².

Par exemple, le corail est au fondement des cosmogonies polynésiennes. Il est le *papa* (la fondation) qui sert à construire les *marae*²³ – temple à ciel ouvert – en bord de mer comme en montagne. Tāne, dieu polynésien, copule avec le corail – *te pu'a* – pour donner vie à la montagne qui, s'unissant ensuite à du minéral, engendre une plante. D'un point de vue cosmogonique, le corail est à la fois fondateur de la vie et abrite les dieux. La demeure du dieu des pêcheurs, Ruāhatu, est faite de corail. Parmi les multitudes de dieux, Ruāhatu est le

²¹ R. Firth, *Essays on Social Organization and Values*, *op. cit.*

²² Dans ces perspectives, le champ juridique ne peut pas être envisagé comme un corpus de règles défini à l'avance, puisque les cosmogonies permettent des changements de référence à tel ou tel dieu ou ancêtre, des modifications des normes dans le contexte d'une interaction continuelle entre les entités divines, humaines et non humaines.

²³ En tahitien, les mots ne s'accordent pas en genre et ne se conjuguent pas au pluriel.

dieu des pêcheurs dont certains de leur *marae* porte son nom. C'est là un univers mouvant, fluide et flexible où les cosmogonies apparaissent comme une ressource pour l'action et la décision. Elles fondent le pluralisme de la structure sociale. Dans cette société polythéiste, les *marae*, à la fois lieu de réunion politiques et de cérémonies religieuses, constituaient le cœur de réseaux d'échanges et d'alliances et était au fondement des régulations politico-religieuses. On peut distinguer quatre hiérarchies principales composant la société polynésienne : les *ari'i*, les *tahu'a*, les *ra'atira* et les *manahune*. La traduction de ces quatre termes est délicate. Le *ari'i* était le chef d'un territoire et d'une population qu'il ne contrôlait pas directement, le soin en était laissé au *ra'atira* : chef secondaire puissant qui avait en charge le contrôle du territoire du *ari'i*. Parfois nommé chef de terre, le *ra'atira* s'occupait des ressources du territoire qu'il avait en charge, de l'entreprise de travaux d'envergure ou des rites agraires selon les époques de l'année. Le grand *ari'i* ou *ari'i nui* pouvait avoir sous sa coupe plusieurs autres *ari'i* moins puissants ainsi que de nombreux *ra'atira* dont le nombre variait en fonction de l'allégeance de ces derniers envers le *ari'i*. Le statut le plus bas de la société était celui de *manahune*, qui avaient le contrôle exclusif de son territoire familial, mais qui travaillait essentiellement pour les *ra'atira* et les *ari'i*. Comme nous l'avons évoqué, chacun de ces trois statuts disposait d'un *marae* familial, institution à partir de laquelle les membres des familles élargies dérivait leurs droits d'usage des terres et des portions de lagon, d'océan attachées à ce *marae*.

Il reste à mentionner le statut de spécialiste (*tahu'a*) qui était transversal à tous les statuts évoqués précédemment²⁴. Si nous suivons le témoignage de James. Morisson²⁵, quel que soit

²⁴ Pour des raisons qui tiennent au statut des informateurs (souvent issus des classes hiérarchiques les plus élevées) et à l'idéologie des rapporteurs (missionnaires, fonctionnaires étatiques), il y a un décalage majeur entre, d'une part, l'importance jouée par les spécialistes (*tahua*) au sein de ce que

le rang familial, tout *marae tupuna* avait aussi un *tahu 'a* familial²⁶. Chaque famille élargie (*'ōpū*) semblait donc former un groupe socio normatif dans lequel les interactions avec les ancêtres déifiés et les dieux familiaux, étaient sans cesse construites et actualisées par tous les « statuts » de la société et pas seulement par les chefs suprêmes, les *ari 'i*²⁷. Concernant ces

nous pourrions nommer le champ juridique de la société polynésienne et, de l'autre, le peu d'informations que nous pouvons recueillir à partir des sources datant du XVIII^e siècle.

²⁵ James Morrison, *Le Journal de James Morrison, second maître à bord le la Bounty*, Paris, Musée de l'Homme, 1966.

²⁶ Nous ne savons pas clairement si toutes les familles élargies, quelque soit leur rang social, bénéficiaient en leur sein d'un *tahu 'a* ou si ce statut était réservé aux classes sociales les plus élevées. Il semble pourtant bien que c'était le cas comme en témoigne le manuscrit de James Morrison pour l'île de Tupuai et pour les îles de la Société. Ce dernier précise également à propos du *marae tupuna* (ancêtre) que : « chaque chef de famille a le sien, et il y a des offrandes et des prières fréquentes sinon régulières », Id., *Le Journal de James Morrison, op. cit.*, p. 51.

²⁷ Les *tahu 'a* étaient les liens privilégiés entre le monde visible et le monde invisible, interprétant les signes divins, convoquant ou invoquant les dieux aux assemblées ayant lieu sur le *marae* (espace politique et religieux à ciel ouvert), préparant par des exhortations appropriées les grandes cérémonies d'investiture du *Ari 'i*, la fête annuelle dédiée au dieu de la régénérescence, Lono à Hawaï, Roma-Tane à Tahiti. Ils étaient aussi chargés de la transmission de la connaissance, des généalogies. Ils enseignaient les techniques de mémorisation par des chants et d'autres moyens mnémotechniques. Ils éduquaient les prétendants à ce statut au cours de longues et contraignantes formations. A ce propos, J.-F. Baré, *Le Malentendu Pacifique, op. cit.*, p. 177. écrit : « La spécialisation technique pouvait d'ailleurs paraître comme l'un des principes organisateurs de la société [polynésienne] du XVIII^e siècle : des catégories de « spécialistes » (*tahu 'a*) recoupaient les groupes sociaux plus vastes. On reconnaît aussi bien des spécialistes de la cosmogonie (« des paroles du fondement des terres »), des spécialistes de la prière et des rituels, des exorcismes que des spécialistes de la sculpture des effigies

spécialistes, il convient de préciser que les *tahu'a* : *tahu'a pure* (prêtres), *va'a* (des constructeurs de pirogue), *rā'au* (des remèdes), *hi'ohi'o* (des maladies des esprits), et *rava'ai* (de la pêche) pour n'en citer que quelques uns avaient leur propre *marae*, distinct de celui de la chefferie ou de leur famille élargie.

Pour les amphibiens que sont les *Mā'ohi*, la topographie marine était presque aussi importante que la topographie terrestre. Elle varie beaucoup d'île en île, atoll ou île haute. D'une manière générale, le vocabulaire polynésien distingue, au sein de l'espace délimité par la barrière récifale, plusieurs zones distinctes²⁸. Même si le fait que les Polynésiens étaient considérés comme de grands pêcheurs provenait sans doute d'un biais liés aux premiers observateurs européens eux-mêmes marins, il faut bien reconnaître que la pêche était l'activité où les *Mā'ohi* avaient beaucoup développés leur technicité. Les ressources issues des mers, des lagons et des récifs étaient aussi nombreuses que variées : un nombre important d'espèces de

ou de la construction de pirogues. Les couvreurs de maison, les spécialistes des joints des toitures avaient un dieu particulier, *Nenia* ; un autre *Oihanu*, était associé à la production agricole. Cette mise en exergue de la spécialisation est d'ailleurs soulignée par la sémantique du mot *tahu'a*, employé indifféremment pour toute spécialisation (...) » [entre crochets de nous.].

²⁸ La plage haute – *te one* – ou conglomérat corallien surélevé, portion qui n'est recouverte qu'exceptionnellement par le niveau des eaux. Le rivage – *tahatai* – (plage basse ou récif frangeant, périodiquement couvert et découvert par la mer). Le lagon – *miti roto / tai roto?* – qui se décompose en : le « vert » – *matie* –, constamment submergé mais de faible profondeur ; le « bleu » – *ninamu* – ou « chenal », partie plus profonde et navigable. Le récif-barrière – *a'au* – surmontée d'une crête parfois entrecoupée de passes profondes – *ava* – accessibles aux navires ou de chenaux – *hoa* – plus ou moins navigables et autres passage de poissons communiquant entre la haute mer (*moana* ou *tua*) et le lagon. Enfin, des îlots coralliens – *motu* – qui peuvent être des formations anciennes ou n'être apparus qu'au cours de ce siècle-ci.

poissons tant pélagiques que lagonaires, tortues, bivalves (dont le bénitier), crustacées (dont les langoustes de récifs, de sable ou les chevrettes de rivière), une grande variété de crabes, et une multitude d'échinodermes qui habitaient les récifs et les lagons.

Les lagons et les récifs abondaient en gastropodes dont les coques étaient utilisées pour des activités multiples ; mais seuls les turbos (*mā'oa*) et les vermetes (*u'a'o*) sont régulièrement mangés. La liste des espèces de poissons les plus couramment consommés est longue et varie selon les îles. En ce qui concerne les techniques, plusieurs types de filets, de lances²⁹, d'hameçons³⁰ ou même les mains nues³¹, étaient utilisés pour attraper sur le récif des poissons, crustacés, mollusques et gastropodes. Des facteurs comme le vent, la pluie, les phases de la lune, les cycles reproductifs de la faune marine, influençaient le moment, les lieux, les techniques et la taille des prises dans la pêche mā'ohi. Des barrages sont également construits avec des pierres, des coraux³², du bois ou des filets, comme structure plus ou moins permanente en fonction des saisons, dans des lieux stratégiques du lagon. Les pêches de nuit sur le récif étaient également très prisées et correspondaient avec les habitudes de certaines espèces de poissons, en fonction des phases lunaires et de la direction des vents. Ces pêches nocturnes récifales se faisaient souvent en groupe. Les Mā'ohi, se promenaient un flambeau dans une main et un harpon dans l'autre, sur le récif pour attraper poissons et crustacés (pêche dite de *tūrama*). Ce qui est certain, est que la pêche est l'activité dans laquelle les Mā'ohi

²⁹ D. L. Oliver, *Ancient Tahitian Society*, *op. cit.*

³⁰ Charles Nordhoff, « Notes on the off-shore fishing of the society islands », *The Journal of the Polynesian Society*, 39-2(154), 1930, p. 137-73.

³¹ E. Conte, « Les Techniques de pêche pré-européennes », *op. cit.*

³² Kenneth P. Emory, *The Material Culture of the Tuamotu Archipelago*, Honolulu, Bernice P. Bishop Museum, 1975.

prenait le plus de plaisir, proche des catégories occidentales du « sport ». Les chefs étaient des passionnés de pêche et certains y excellaient avec toute sorte de techniques : pêche au harpon sur le récif, pêche au requin, pêche à la ligne, etc.³³. Il y avait plusieurs types de lances. Certaines conçues pour être lancées tout en nageant, d'autres depuis une pirogue, ou d'autres encore depuis la barrière de corail.

Une des techniques les plus prisées et qui demandait une grande dextérité, consistait à attendre sur la barrière de récif qu'une vague ramène un gros poisson vers le lagon et de le harponner au passage. Il était connu que des espèces de poissons, tous les 3 mois, passaient par-dessus le récif pour aller pondre en haute mer. Trois jours plus tard, il revenait par le même chemin (d'où son nom générique *fa'o* qui désigne tout poisson maigre qui vient de frayer). Ces poissons, même avec peu d'eau à la surface du récif sont capables de se frayer un chemin jusqu'au lagon. Lorsque de telles conditions étaient remplies, les Mā'ohi se posaient sur le récif et attendaient leur retour pour les prendre à la lance. Jacques-Antoine Moerenhout³⁴ rapporte que les Mā'ohi s'entraînaient beaucoup et y trouvait beaucoup de plaisir. Les Mā'ohi ont également développés des techniques de domestication des anguilles ou des murènes. Ces techniques sont bien documentées³⁵ et ont cours encore aujourd'hui dans des îles comme Moorea et Huahine.

³³ William Ellis, *Polynesian Researches*, vol. 2, London, Fisher, Son and Jackson, 1829, ici p. II 290-91; Jacques-Antoine Moerenhout, *Voyages aux îles du Grand Océan*, 2 vols., Paris, Adrien Maisonneuve, 1942, ici p. II 108.

³⁴ Id., *Voyages aux îles du Grand Océan*, op. cit., p. II 105.

³⁵ W. Ellis, *Polynesian Researches*, vol. 2, op. cit., p. 287-88.

Territoires de pêche ?

On a souvent opposé les sociétés polynésiennes fortement hiérarchisées³⁶ aux sociétés mélanésiennes à « big men » plus égalitaire³⁷. Notre analyse des institutions et des territoires de pêche nuance cette dichotomie en Polynésie orientale. Nous l'avons déjà discuté à propos des statuts anciens. Il reste à analyser la distribution des usages et des statuts en fonction d'une institution importante : le *rāhui*. Strictement parlant, le *rāhui* est défini comme une restriction temporaire dans le temps ou dans l'espace, sur une ressource, des ressources ou un territoire. Le lexique polynésien (Pollex) propose le protoforme *raafui* pour la Polynésie orientale et donne la définition restrictive « interdiction ». Selon le Pollex, le *rāhui* est diversement défini comme « interdire » (île de Pâques, Rapa Nui), « interdiction ou restriction imposée aux porcs, aux fruits... par le chef », ou comme « une restriction » (Manihiki – Rakahanga). Ces définitions s'appliquent à l'ensemble de l'aire géographique de la Polynésie orientale³⁸.

Nous proposons d'aborder cette question en examinant l'histoire contemporaine polynésienne. James Morrison second maître à bord du *Bounty*, et observateur attentif de la société polynésienne à la fin du XVIII^e siècle pendant son séjour de plusieurs mois, a décrit l'implantation d'un *rāhui* sur un lagon :

³⁶ Patrick Vinton Kirch, *On the Road of the Winds : an Archaeological History of the Pacific Islands Before European Contact*, Berkeley, University of California Press, 2017; Marshall David Sahlins, *Social stratification in Polynesia*, Seattle, University of Washington Press, 1958.

³⁷ Maurice Godelier et Marilyn Strathern, *Big men and great men : personifications of power in Melanesia*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1991.

³⁸ Ernst Dieffenbach, *Travels in New Zealand*, 2 vols., London, JohnMurray, 1843; J. Davies, *A Tahitian and English Dictionary*, *op. cit.*

« Le rahui sur les récifs est indiqué en plaçant des arbustes le long de la partie interdite avec de petits morceaux de tissu au fur et à mesure qu'ils se présentent et personne ne pêcherait sous peine de perdre sa terre; ils peuvent encore pêcher avec des filets, des hameçons, etc. dans leurs pirogues; si la plage est interdite, ils ne peuvent en aucun cas utiliser leur pirogue. Mais cela ne se produit que lorsque les drapeaux du roi traversent un territoire.³⁹ »

Le rapport de William Ellis, missionnaire de la London Missionary Society, est très instructif lorsqu'il décrit la catégorisation territoriale du lagon :

« Si les propriétaires de terres sur la côte veulent préserver les poissons de la mer adjacente, ils rahui, ou restreignent, le sol, en plaçant un poteau sur le récif ou la côte, avec un tas de feuilles de bambou attaché à celui-ci ; par cette marque, il est entendu que les poissons sont tabous, et pas de pêche, et personne n'empiétera sur ces parties, sans le consentement du propriétaire.⁴⁰ »

Selon la description de W. Ellis, la portion de mer proche du rivage et la terre relèvent d'un cadre conceptuel unique. La description de Morrison nous conduit à penser que l'interdiction de prélèvement de ressources est générale plutôt que spécifique : toutes les ressources situées dans la zone désignée font l'objet d'un *rāhui*. Enfin, selon plusieurs témoins, le statut politique de la personne qui met en œuvre le *rāhui* pourrait varier de l'*Ari'i* (le chef aîné d'un territoire) à un simple propriétaire foncier (dans ce cas, il s'étend jusqu'à la plage). Le terme « roi » employé par Morrison pour traduire *ari'i* reflète les normes de la culture de Morrison plutôt que la réalité du système politique polynésien.

³⁹ J. Morrison, *Le Journal de James Morrison, op. cit.*, p. 162-63.

⁴⁰ W. Ellis, *Polynesian Researches, vol. 2, op. cit.*, p. II 286.

Les détails manquent sur les processus d'établissement d'un *rāhui* sur le lagon et sur les sanctions qui y sont associées, mais il est probable qu'il y ait eu des différences locales à ces deux égards. Dans certains cas, un *rāhui* pouvait s'appliquer à tout le monde, y compris les chefs de la famille élargie, tandis que dans d'autres, il excluait les étrangers à moins qu'ils ne soient dispensés de cette exigence par des personnes autorisées par le chef. En ce qui concerne les sanctions relatives au territoire maritime, certaines de leurs descriptions sont assez similaires à celles appliquées aux terres⁴¹. Dans certains cas, l'influence coercitive du chef était suffisante pour obtenir le respect, mais il est très probable que l'esprit ancestral ou le gardien du chef ait été invoqué pour garantir le respect de la norme.

En somme, le *rāhui* sur terre et en mer, donnait lieu à plusieurs types de droits et de devoirs selon le statut du chef. La décision d'un chef d'appliquer un *rāhui* sur les ressources reflétait l'organisation sociale locale. Il est peu probable que le chef ait été le seul décideur. Les normes culturelles signifiaient que les membres du ramage et les autres chefs devaient être inclus dans les nombreux débats⁴². Sur la base de notre revue de la littérature concernant les îles de la Société⁴³, on peut penser que le *rāhui* sur le lagon n'était pas si différent du *rāhui* sur la terre en termes d'usages associés aux devoirs et droits : droits d'accès, droits d'extraction, sanctions pour violations et juridictions pertinentes.

L'idée d'une pluralité d'autorité dans l'établissement d'un *rāhui* s'appuie sur les observations du marin anglais du XVIII^e siècle James. Morrison. Observateur perspicace de la culture tahitienne, son témoignage est d'autant plus important qu'il a été le témoin direct des traditions qu'il a décrites :

⁴¹ J. Morrison, *Le Journal de James Morrison*, *op. cit.*; W. Ellis, *Polynesian Researches*, vol. 2, *op. cit.*

⁴² D. L. Oliver, *Ancient Tahitian Society*, *op. cit.*

⁴³ T. Bambridge, *The Rahui*, *op. cit.*

« Les chefs, toofa et raatira, peuvent déclarer à leur gré le rahui sur telle ou telle provisions, bétail, poisson, dans leur ressort et là où ils jugent nécessaire pour éviter une consommation excessive de porcs, ils décrètent un rahui dans tout le district. Le Roi peut décréter le rahui dans plusieurs districts et envoie des instructions en conséquence aux chefs, toofa et raatira pour interdire la consommation ou le transport de telle ou telle nourriture dans tel ou tel district ou propriété pendant une durée déterminée.⁴⁴ »

Les propos de Morrison semblent plus explicites : tous les types de dirigeants (ari'i, to'ofa, ra'atira) ne peuvent déclarer un *rāhui* que sur les territoires sous leur contrôle. La mise en œuvre d'un *rāhui* sur des territoires qu'ils ne contrôlaient pas directement nécessitait le consentement d'autres dirigeants qui contrôlaient également directement leur propre territoire⁴⁵. En outre, l'organisation sociale dans laquelle le *rāhui* a été mis en œuvre est conforme à ce que l'on connaît du régime foncier dans les sociétés polynésiennes de la période pré-européenne⁴⁶. Il apparaît donc que l'économie politique de Tahiti reposait sur une organisation ramifiée que Raymond Firth⁴⁷ appelle « ramage ». Une chefferie regroupait un ou plusieurs rames. Le membre le plus âgé d'un ramage est normalement le chef non seulement de sa famille élargie, mais également de l'ensemble des autres rames cadets.

⁴⁴ J. Morrison, *Le Journal de James Morrison*, *op. cit.*, p. 161.

⁴⁵ Concernant les sources de l'histoire tahitienne, ce témoignage rejoint celui de Henry Adams, *Mémoires d'Arii Taimai*, Paris, Musée de l'Homme, 1964. et met en doute l'affirmation de T. Pomare, *Mémoires de Marau Taaroa*, *op. cit.* selon laquelle le *rāhui* est le privilège exclusif de l'ari'i.

⁴⁶ D. L. Oliver, *Ancient Tahitian Society*, *op. cit.*; René Crocombe, *Land Tenure in the Pacific*, Suva, Fiji, University of the South Pacific, 1987.

⁴⁷ R. Firth, *Essays on Social Organization and Values*, *op. cit.*

Cependant, les aînés de ces ramares étaient, à leur tour, reconnu comme chef de leur famille élargie sur leur propre territoire.

2. Les transformations du *rāhui*

La construction d'un État indépendant à Tahiti et Moorea, sous l'impulsion de Pomare II en 1819, est largement influencé par les missionnaires de la London Missionary Society présents à Tahiti à cette époque. La centralisation du pouvoir va ensuite s'accroître à partir de la colonisation qui démarre avec le traité de protectorat de 1842. Dans ce contexte, nous nous interrogeons concernant l'évolution du *rāhui* et des territoires de pêche qui ont pu y être associés.

Assimilation politique et religieuse

L'ordre théologique et aristocratique qui se met en place en Polynésie à partir des années 1820 mène à une réduction drastique du pluralisme juridique de la période précédente. Sous le règne de Pomare II, les autres *ari'i* disparaîtront et seront désormais remplacé par des *tāvana*, chef au service de Pomare II⁴⁸. D'un point de vue anthropologique, on peut certes noter que c'est d'abord la structure sociale qui s'effondre sous l'effet d'un contexte particulièrement dramatique : chutes démographiques vertigineuses en raison de maladies jusqu'alors inconnues, commerce de l'alcool faisant des ravages parmi la population, ouverture de plus en plus grande des sociétés insulaires au monde européen. Pour leur part, et après de multiples tentatives infructueuses, les missionnaires finirent par convertir les Polynésiens à la religion chrétienne qu'ils étaient venus prêcher. Cela a impliqué la destruction des *marae*, l'abandon des anciennes divinités notamment celles relatives à la pêche. En outre, pour faciliter

⁴⁸ Tamatoa Bambridge, « Foundations and developments of legal pluralism in French Polynesia », in E. Huffer et B. Saura (dir.), *Tahiti at a glance*, Suva, Fiji, Institute of Pacific Studies - University of the South Pacific, 2006, p. 29-60.

l'installation des populations autour de quelques paroisses, ils favorisèrent l'abandon de certains sites résidentiels et le regroupement des populations dans des villages proches des côtes ou face aux passes navigables.

En dépit de la centralisation du pouvoir, de l'adoption de la religion chrétienne et de l'abandon des *marae*⁴⁹, la gestion et l'administration du patrimoine foncier et marin sont laissées aux mains des familles élargies (*'ōpū*) plutôt qu'entre celles des nouveaux fonctionnaires du pouvoir centralisé. Il est en effet intéressant de noter que les codes de lois sont extrêmement silencieux dès qu'il s'agit des territoires de pêche. Une certaine autonomie semble avoir été laissée aux mains de la population dès qu'il s'agit des relations territoriales institutionnalisées entre les personnes, les aînés (*matahiapo*), les *Tāvana* et le *Ari'i*. Prenant appui sur le code de loi de Rurutu qui constitue une version achevée des codes des îles « Du Vent » et des îles « Sous Le Vent » après leurs révisions successives, un article du code sur les premières prises de pêche⁵⁰ est particulièrement explicite :

No te tautai 'āpī

« 1 Tera te huru o te tautai 'āpī, mai te ūpeà aaruu e te vaa 'āpī ia tuau hia e te poti, e hopoi ia i ta te Ari'i e ta tona iho tāvana e tona iho matahiapo e ti'a ai. O te taata rā e 'ore e hopo'i i te i'a na tona iho tāvana e to na iho

Concernant les premières (nouvelles) prises

« 1 Voilà de quoi il s'agit à propos des premières prises qui ont été attrapées au filet ou avec une pirogue ou qu'il s'agisse du bateau. La personne doit l'apporter au roi et à son chef et à son aîné. La personne qui

⁴⁹ Processus que Alain Babadzan, *Naissance d'une Tradition. Changement culturel et syncrétisme religieux aux îles Australes (Polynésie française)*, Paris, ORSTOM, 1982. nomme le « syncrétisme religieux ».

⁵⁰ Code de loi de Rurutu, article 38, p 20

matahiapo i taua tautai ‘āpī na na ra, e n’apporte pas son poisson à son roi et à son
 haavahia ‘oia e fa’autu’ahia. Tera tana utu’a e chef et à son aîné, pris la première fois, sera
 4 tārā. E 3 tārā na te tāvana, e ‘aore ia na te condamnée à une amende. L’amende sera de
 matahiapo, hō’ē ho’i na te hau. » quatre tārā. Trois tārā au chef ou à l’aîné, et
 (...) un au gouvernement. (...) »

A l’époque qui précède les Européens, la reconnaissance de l’autorité du chef de ramage (grand *’ōpū* ou ensemble de *’ōpū feti’i*), qu’il soit *ari’i nui*, *ari’i*, *ra’atira* ou *matahiapo*, se manifestait de manière solennelle en lui présentant les premiers fruits et poissons. Ce code de loi reprend donc ces dispositions anciennes dans un contexte nouveau : les premiers fruits de la pêche doivent être donnés au *ari’i*, au *tāvana* et au *matahiapo*. Dans ce contexte de pouvoir centralisé, il n’y a qu’un *ari’i* et cela vaut d’ailleurs pour toutes les îles soumises aux codes. Cependant, en terme territorial, cela signifie que la centralisation politique s’était réalisée de manière relativement équilibrée : le *ari’i*, et le *tāvana* conservent des droits solennels sur la terre et les portions de lagon qui y sont attachées tandis que le *matahiapo* en conserve l’administration [de l’usage] ainsi qu’en témoigne la remise de la première prise. En revanche, même s’il a pu s’agir des mêmes personnes, le *tāvana* dans ce nouveau contexte, ne peut pas être confondu avec le *ra’atira*. Le *ra’atira* choisissait le *ari’i* à qui il déclarait son allégeance. Le *tāvana*, quant à lui, est complètement intégré à l’appareil de coercition administratif établi par les codes de loi. Désormais, ces codes énumèrent de manière exhaustive la liste des chefs – *tāvana* – et des membres des *To’ohitu*⁵¹ officiellement subordonnés au *ari’i*, les sanctions en cas de non-obéissance des *Tāvana*.

⁵¹ Selon B. Saura, « Les codes missionnaires et la juridiction coutumière », art. cit., les *To’ohitu* (littéralement signifie « à peu près sept ») sont une institution nouvelle inventée sous l’impulsion des missionnaires, destinés à remplacer le système des *Ari’i*. Voir aussi Colin Newbury, « Aspects of

Le maintien du *rāhui* malgré l'enregistrement des terres de 1852

Sous le protectorat qui débute en 1842 à Tahiti, une nouvelle politique coloniale d'enregistrement des droits fonciers s'est heurtée à une sociologie déjà complexe du régime foncier et marin au milieu du XIX^e siècle. La loi de 1852 sur l'enregistrement des terres visait à établir fermement une propriété privée, une politique amorcée avec les missionnaires qui avaient introduits les articles sur le vol dans la constitution de 1819 quelque trois décennies auparavant. À la lumière de la résistance à cette politique parmi les éléments les plus traditionnels de la société tahitienne, la nouvelle législation de 1852 initiée par le gouverneur, a habilité l'assemblée législative tahitienne à voter cette loi, sans la contresignature de la Reine Pomare IV⁵².

La loi du 24 mars 1852 relative à l'enregistrement foncier s'appliquait dans onze districts de Tahiti. Il s'appuyait sur les rapports reçus dans chaque district par le conseil de district composé désormais du chef, du juge, du *mūto'i* (police), de deux propriétaires élus (loi électorale du 22 mars 1852) et des *To'ohitu*. La loi prévoyait deux types de terres : les terres *fari'ihau* (apanage) détenues par les chefs en raison de leurs charges, et les terres privées. Curieusement, la loi ne mentionne pas la notion de « propriété » mais seulement le « propriétaire » pour lequel une liste doit être dressée dans chaque arrondissement sur une base territoriale, couvrant d'un bout à l'autre l'ensemble du district.

En ce qui concerne le *rāhui*, il est intéressant d'examiner la manière dont des terres, des portions de lagons, de récifs et les territoires océaniques au-delà du récif, ont été revendiquées

cultural change in french polynesia: The decline of the ari'i », *The Journal of the Polynesian Society*, 76-1, 1967, p. 7-26.

⁵² Gerald Coppenrath, *La terre à Tahiti et dans les îles: Histoire de la règlementation foncière, Perspectives d'avenir*, Papeete, Haere Po, 2006, ici p. 34.

lors de l'établissement des listes de « propriétés » établies dans les 11 districts conformément à la loi de 1852. Dans certains cas, ce sont les dirigeants d'un *'ōpū feti 'i*, ou d'un *'ōpū* (famille élargie qui comprend 4 à 7 générations de profondeur généalogique⁵³) qui ont fait la déclaration sans préciser si la réclamation était faite au nom d'une famille élargie ou l'identité de la famille élargie particulière que dirigeait le réclamant. Dans d'autres cas, des propriétaires individuels ont fait la déclaration, le conseil de district facilitant l'attribution des titres sur la base de ces preuves. Dans tous les cas, l'affiliation au *marae* familial a servi de point de départ à la légitimité de chaque candidat à revendiquer des terres. Une variété de caractéristiques de territoires marins et terrestres ont été revendiquées ou mentionnées comme faisant partie des revendications : *marae*, grottes, sources, rivières, parcs à poissons, passes de récif barrière, morceaux de récifs frangeants, pentes extérieures du récif, trous à thon (*āpo 'o 'ā'ahi*), entre autres. Par exemple, dans le district de Papeari sur la côte ouest de Tahiti, les revendications faites en 1856 englobaient de nombreuses partitions de terre et de mer. Dans ce seul district, 200 parties distinctes du lagon ont été revendiquées ainsi que 839 parcelles terrestres. Cette diversité de points de référence environnementaux, inscrits au sein des relations sociales et économiques locales, atteste de la nature partielle des tentatives de réforme. Elle témoigne également de la pertinence continue de la coutume aux yeux des communautés locales de cette première génération d'administrés qui expérimentent une reformulation du *rāhui* face aux contraintes et pressions législatives occidentales et étatiques (Dans le même sens dans le district de Ahura'i, aujourd'hui la commune de Faaa⁵⁴).

⁵³ T. Bambridge, *La terre dans l'archipel des îles Australes*, *op. cit.*

⁵⁴ Eliane Terautahi Vaimeho-Peua-Tevahitua, « La toponymie des terres de Fa'a'a (île de Tahiti) et les représentations foncières tahitiennes », Thèse de doctorat, Université de Polynésie Française, 2008; Tamatoa Bambridge, « Généalogie des droits autochtones en Nouvelle-Zélande (Aotearoa) et à Tahiti (1840-2005) », *Droits et sociétés*, 22-1, 2007, p. 43-60.

Cette praxis, sous l'empire de la loi d'enregistrement des terres de 1852, va dans le sens de l'hypothèse que nous avançons sur l'organisation sociale de l'accès aux ressources au XVIII^e siècle : non seulement le *ari'i* (statut le plus élevé) mais aussi le *manahune* (statut le plus bas) avaient des droits d'utilisation associés au *rāhui*⁵⁵. Ces revendications comprenaient non seulement des parcelles de terre, mais aussi des ressources familiales spécifiques telles que des trous à thon (*'āpo'o 'ā'ahi*) au-delà du récif à des profondeurs variant entre 50 et 80 mètres⁵⁶ et des emplacements de vallée spécifiques pour les plantations de *fei*, plantain de montagne (*Musa fehi*), considérées comme le patrimoine de familles élargies spécifiques. Le *rāhui* traditionnel localisé a duré et fonctionné malgré les tentatives de réformer l'institution à partir de nouvelles structures de pouvoir autochtones et étrangères développées au cours des trois décennies précédentes.

D'un autre côté, la nouvelle exigence de 1852 de revendiquer la propriété avait pour effet juridique de transformer l'usage et les droits solennels des ramages associés au *rāhui*, en droits de propriété légitimés dans et par le nouveau système juridique. Cela ne veut pas dire que le *rāhui* traditionnel et saisonnier n'a pas continué en certains lieux. Nous y reviendrons. Notre examen des archives montre également que de nombreux demandeurs avaient décidé de conserver le territoire (terrestre et marin) sur lequel le *marae* familial avait été construit, en tant qu'espace indivis commun entre tous les membres de la famille élargie⁵⁷.

L'annexion et la fin officielle du *rāhui*

L'annexion française de Tahiti en 1880 a mis fin à la capacité d'imposer des amendes qui restait l'une des dernières prérogatives des conseils de district sous le protectorat. En plus de

⁵⁵ Id., *The Rahui*, *op. cit.*

⁵⁶ C. Nordhoff, « Notes on the off-shore fishing », *art. cit.*

⁵⁷ T. Bambridge, *La terre dans l'archipel des îles Australes*, *op. cit.*

supprimer le système qui soutenait le *rāhui* moderne incorporé à l'appareil d'État, l'égalité entre les colons et les Tahitiens a été légalisée. De plus, les chefferies ont davantage été considérées comme des entités administratives à base territoriale⁵⁸, plutôt que comme des ramages impliquant leurs réseaux d'alliances entre les îles. Cette dernière série de réformes avait finalement mis fin au *rāhui*, du moins officiellement. Cette suppression n'était cependant pas uniforme et le *rāhui* resta en place et pratiqué dans d'autres archipels - jusqu'en 1917 dans les îles Sous-le-Vent, et jusqu'en 1945 à Rurutu et Rimatara dans les îles Australes. Elle a également été préservée jusqu'à présent dans d'autres îles malgré un cadre juridique hostile, comme à Maiao (îles de la Société) et Rapa (Archipel des Australes).

Après l'annexion (1880), la fin ultime de l'autorité traditionnelle eut lieu avec le décret du 24 août 1887 relatif à l'organisation des terres à Tahiti et Moorea. Ce fut peut-être l'événement le plus significatif de cette période car il marqua le remplacement définitif de l'autorité des chefs au pouvoir par des institutions du pouvoir colonial.

Ce décret a fondamentalement changé les relations des populations à leurs territoires.

Désormais, toutes les terres étaient considérées comme appartenant au gouvernement colonial selon la doctrine du domaine éminent et, par conséquent, chaque individu devait faire une déclaration de propriété pour justifier son contrôle et son accès aux ressources et au foncier.

En ce qui concerne les territoires marins jadis maîtrisés par les ramages, ils étaient désormais déclarés domaine public et plus aucune revendication territoriale n'étaient admises, contrairement à la loi de 1852 sur l'enregistrement des propriétés. Chaque requérant qui était officiellement reconnu comme propriétaire par le conseil de district investi de cette responsabilité – le *tōmite* (de l'anglais « committee ») – pouvait se voir accorder un titre de

⁵⁸ Colin Newbury, « Political Representation in French Polynesia, 1880-1903 », *Journal de la société des océanistes*, 23, 1967, p. 11-27, ici p. 20.

propriété. En cas de contestation du titre, le conseil de district était souverain et sa décision, prise sur la base de preuves généalogiques, était définitive et sans appel. La même procédure a été utilisée pour les terres « *fari 'i hau* » (terres laissées à la disposition des dirigeants pour remplir leurs fonctions politiques). Les parcelles non enregistrées devenaient temporairement des « terres de district ». Si ces terres de district n'étaient pas revendiquées dans un délai d'un an, elles devenaient des terres domaniales considérées comme des terres vacantes sans propriétaire légitime. En outre, toutes les terres abritant des infrastructures publiques telles que les temples, les églises, les écoles et les bâtiments administratifs appartenaient désormais à l'administration coloniale ou au conseil de district. Toutes les parcelles non réclamées ont été déclarées terres publiques du territoire. Le décret de 1887 a également établi le principe qu'après un certain temps, toutes les réclamations futures et toutes les objections seraient examinées selon les procédures du Code civil.

Sur la base du décret du 24 août 1887, l'administration coloniale a commencé à appliquer la théorie du domaine éminent telle qu'interprétée dans le droit français ancien : l'État colonial a succédé en tant que propriétaire du droit de terre éminent, les indigènes étant invités à transformer leur droit de possession ou d'utilisation en droit de propriété. Ensuite, afin de favoriser la mise en valeur du foncier et le développement de l'agriculture, l'État entend utiliser des moyens légaux pour valoriser le foncier. D'où l'utilisation des notions de « terres domaniales » ou de « terres vacantes et sans propriétaire » en tant qu'instruments légitimes permettant de revendiquer la « propriété », réservant ainsi le contrôle d'une grande partie des terres à l'État tout en diminuant les droits des utilisateurs autochtones. Comme le note à juste titre Norbert Rouland⁵⁹ à propos de l'acculturation des sociétés traditionnelles : « Nous étions maintenant dans un système basé sur l'infériorité du statut juridique des revendications autochtones qu'il leur appartenait de prouver ».

⁵⁹ N. Rouland, *Anthropologie juridique*, *op. cit.*

A priori, les chefs déjà dépossédés de leurs prérogatives concernant le *rāhui*, ont été complètement dépouillés de leur usage à l'égard des terres et des territoires marins sur lesquelles ils avaient de l'influence, les terres non réclamées devenant terres de la colonie et le lagon un domaine public. Cela a imposé encore plus de contraintes à la possibilité pour tous les *Mā'ohi*, quel que soit leur statut, d'exercer les droits associés au *rāhui* dans ces territoires. Plus important encore, le décret de 1887 n'était pas un simple dispositif déclaratif comme la loi de 1852 sur les revendications territoriales, puisque ce décret de 1887 signifiait que la non-revendication impliquait d'être dépossédé de la terre, nonobstant la perte définitive des prérogatives en matière de « maîtrise lagonaire et océanique ».

L'arrêté du 22 janvier 1897 portant réorganisation des districts municipaux, modifia encore plus le fonctionnement des chefferies, puisque désormais tous les membres du conseil de district devaient être élus au suffrage universel direct (article 1), tandis que les parents des titulaires ou ceux qui ne parle pas français, ne pouvaient plus être élus (articles 3 et 5)⁶⁰.

Restait à voir si la pratique locale continuerait de défier les décrets de l'État colonial alors que les générations qui avaient appris et vécu avec le *rāhui* traditionnel disparaissaient peu à peu.

3 Tensions et renaissance du *rāhui*

Le début du XX^e siècle porte la marque de l'emprise coloniale : les *ari'i* ont été destitués, les chefferies sont contrôlées par l'administration. Mais dans les faits, le « gouvernement » de 118 îles étalées sur plus de cinq millions de kilomètres carrés, n'était pas une chose aisée. Certaines populations ne voyaient jamais les représentants du pouvoir central, et l'administration de certains archipels comme les Marquises et les Gambiers, était quasiment

⁶⁰ Philippe Lechat, « La préférence territoriale en Polynésie française: éléments de réflexion », *Annales du centre universitaire de Pirae*, 1990-1991-5, 1990, ici p. 227. Bibliothèque de l'Assemblée de la Polynésie française.

abandonnée aux mains des missions catholiques⁶¹. Les arrêtés de 1904 et 1913 portant sur l'interdiction des *rāhui* aux Îles sous-le vent attestent de la persistance de la pratique au début du XX^e siècle et indique la volonté de l'État de se substituer aux formes de gestions locales. Les témoignages concernant la continuité de pratiques anciennes n'étaient en effet pas rares, quoi que peu documentée. Dans le domaine des territoires de la pêche, Charles Nordhoff, passionné par les techniques de pêche ancienne, comprenant la langue tahitienne et ayant vécu une décennie à Tahiti, témoignait en 1930 à propos de techniques de pêche au thon à quelques kilomètres du récif. Il s'agit de la pêche collective au thon à la grande canne (*tira*) et de la pêche individuelle au thon en profondeur depuis une petite pirogue (*puraro*). Ces pêches se déroulaient sur des lieux, parfois à des kilomètres du récif barrière, que les Tahitiens appellent « *'āpo'o 'ā'ahi* » (littéralement, trou à thon). Comme l'indique l'auteur en citant un pêcheur expérimenté, le mot « *'āpo'o* » était sans doute impropre pour désigner ce lieu de rassemblement de dizaines voire de centaines de thons à un même endroit et ce, de manière régulière et fréquente. Comme l'expliquait le vieux pêcheur, ce « trou » ressemblait plutôt à un « *nini* » (épis de cheveu, en tahitien) où plusieurs courants sous-marins se rencontrent à une certaine profondeur. Les petites proies emportées par les courants y sont ballotées et les thons viennent s'en nourrir. Il n'existe sans doute pas plus d'une quinzaine de ces « *'āpo'o 'ā'ahi* » autour de Tahiti, mais selon Nordhoff, ces lieux avaient tous un « propriétaire » :

« The larger estates of old-time Tahiti often included the albacore-holes outside the reef. (...) The owner of such estates could tell at a glance whether there were any poachers on his private stretch of reef, or on the albacore-hole beyond⁶² »

⁶¹ Voir par exemple, Tamatoa Bambridge et Pierre-Yves Le Meur, « Savoirs locaux et biodiversité aux îles Marquises. Don, pouvoir et perte », *Revue d'Anthropologie des Connaissances*, 12-1, 2018, p. 29-55.

Bien que les informations manquent concernant le statut des propriétaires des « *'āpo'o 'ā'ahi* », nous savons que les territoires anciens étaient détenus par les ramages. La « maîtrise spécialisée⁶³ » de ces lieux étaient donc sans doute l'affaire du *tahu'a tauta'i* (expert de la pêche) lui-même membre du ramage dont le « *'āpo'o 'ā'ahi* » dépendait. C'est à ce titre que le *tahu'a tauta'i* devait disposer de prérogatives en termes d'accès, de prélèvement et de gestion du lieu.

Outre les territoires eux-mêmes, certaines ressources étaient également associées aux ramages. Flora Devatine nous en donne quelques exemples en relatant le *rāhui* qui pouvait s'étendre sur des espèces :

« Au siècle dernier, le *rāhui* s'étendait encore, dans les Iles de la Société (...) sur un certain nombre de poissons tels que l'*urupiti* (la carangue), le *mara*, le *maratea* (une espèce de napoléon), le *honu* (tortue), le *puhi* (la murène), le *ma'o* (le requin), le *puhipata* (une espèce d'anguille de mer), le *fai* (la raie), le *'ā'ahi* (le thon), le *'auhopu* (la bonite), le *tonu* (la loche), le *ono* (le barracuda), le *vau* (le thon blanc), le *tohora* (la baleine)...⁶⁴ »

Faisant référence à une période déjà bouleversée par les transformations socio-politiques du XX^e siècle aux îles Sous-le-Vent, Flora Devatine précise :

« Celui qui se proposait d'aller à la pêche de l'une de ces espèces devait auparavant en demander l'autorisation - sous peine de poursuites - et, à son retour, partager le produit

⁶² C. Nordhoff, « Notes on the off-shore fishing », art. cit., p. 143.

⁶³ Étienne Le Roy, *Le jeu des lois. Une anthropologie « dynamique » du Droit*, Paris, LGDJ, 1999.

⁶⁴ Flora Devatine, « Tapu et Rahui », notes dactylographiées non-publiées, Papeete, Assises de la Recherche en Polynésie française - Académie tahitienne, 1992, ici p. 7.

de la pêche avec le *ta'ata pa'iava, fatu miti* ou propriétaire du récif ou de la partie du lagon concernée (...) ⁶⁵».

Ces propos sont congruents avec notre analyse de la continuité des revendications foncières s'appliquant aux lagons et aux récifs dans cette partie -Les îles Sous-le-Vent- de la Polynésie française d'aujourd'hui⁶⁶.

Dans la suite de la période coloniale, les Établissements français d'Océanie (ci-après EFO) ont laissé la place à une autre dénomination, la Polynésie française. En 1946, dans le cadre de la constitution de la IV^{ème} République et de l'Union française, les EFO deviennent des Territoires d'Outre-Mer. Une autonomie de gestion sera accordée en 1977, puis une autonomie accrue à partir de 1984 à la faveur des lois de décentralisation de 1982. A partir de la fin des années 1990, l'autonomie de la Polynésie s'accroît encore (différents statuts entre 1996 et 2004) et de nouvelles compétences sont concédées à l'Assemblée de la Polynésie française. Qu'en est-il des territoires de pêche jadis maîtrisés par les chefferies, les ramages et le *tahu'a* ? Existe-t-il encore des formes collectives de gestion des territoires dans un contexte marqué par la dissolution des structures sociales anciennes, l'atomisation des pratiques de pêche et le fort recul des pratiques de pêche collective et communautaire (pêche au caillou, pêche aux grands filets des chinchards) qui suscitaient la fierté des Tahitiens et l'admiration des voyageurs ?

Dans le Pacifique, sous la double impulsion d'une dynamique de renaissance culturelle et du constat d'une dégradation rapide des habitats et ressources marines plusieurs États polynésiens ont rétabli des formes de gestion semi-traditionnelle (Iles Cook, Aotearoa-Nouvelle-Zélande,

⁶⁵ Id., « Tapu et Rahui ».

⁶⁶ Tamatoa Bambridge et Jean-Paul Latouche (dir.), *Les atolls du Pacifique face au changement climatique. Une comparaison Tuamotu-Kiribati*, Paris, Karthala, 2017.

Rapa Nui, Hawaï) au cours des années 2000, relançant une pratique passée dans un contexte radicalement nouveau⁶⁷. Localement, des fermetures ou restrictions spatiales océaniques incorporant des pratiques et des valeurs culturelles telles que les zones « *tabu* » de Fidji, de Vanuatu et de Kiribati, les « *ra'ui* » aux îles Cook et les « *rāhui* » à Aotearoa-Nouvelle-Zélande et en Polynésie française, le « *kapu* » à Hawaï'i ou le « *tapu* » aux Tonga le « *tambu* » en PNG, « *bul* » à Palau, le « *mo* » aux Îles Marshall, se sont développés avec une magnitude sans doute inconnue même avant l'époque des contacts.

Sous l'influence d'une forte revendication identitaire de la population tahitienne, la Polynésie française a réintroduit le *rāhui* polynésien dans les lois de la pêche pour la gestion des ressources marines. Une délibération de 1988 centrée sur les ressources et applicable à toute la Polynésie française, prévoit qu'un nombre limité d'espèce (dont la langouste, la squille, la cigale de mer et le crabe vert) fasse l'objet d'une interdiction de détention, de pêche et de commercialisation (*tapu*) pendant les périodes de ponte, et d'un prélèvement sous condition de taille (*rāhui*), les autres mois de l'année. Plus récemment, le terme *rāhui* est également introduit dans le code de l'environnement pour signifier une coutume orale de gestion des pêches⁶⁸.

Dans ces contextes, les initiatives locales évoquées ont bénéficié dans le courant des années 2000 d'un changement de paradigme dans les politiques de développement international et de protection de l'environnement assouplissant, d'une part, les efforts de conservation afin qu'ils répondent aux besoins économiques et de subsistance des populations qui en dépendent, et

⁶⁷ Robert E. Johannes, « The Renaissance of Community-Based Marine Resource Management in Oceania », *Annual Review of Ecology and Systematics*, 33-1, 2002, p. 317-40.

⁶⁸ Pour une discussion critique, voir Tamatoa Bambridge *et al.* (dir.), *Communs et océan : le rāhui en Polynésie*, Papeete, Au Vent des Îles, 2019.

visant, de l'autre, à développer des formes de gestion communautaires des écosystèmes alliant savoirs scientifiques et savoirs écologiques locaux⁶⁹. Le succès que connaissent aujourd'hui des formes semi-traditionnelles de gestion de l'environnement marin telles que le *rāhui* découlent du fait qu'elles répondent tant aux préoccupations de gestion participative de protection de l'environnement promues par les bailleurs de fonds qu'aux revendications des populations locales de pouvoir agir et participer aux prises de décisions concernant la gestion de ressources à fortes valeurs économique et culturelle. Ces initiatives ont, cependant, pris de cours les États qui ont dû apprendre à déléguer aux collectivités et communautés locales certaines de leurs compétences ainsi qu'à concilier l'expertise des communautés autochtones et celle de leurs administrations environnementales et de pêche. Cette dynamique constitue la marque selon Marshall Sahlins⁷⁰ d'un retour de l'identité alors que la littérature dominante prédisait la disparition des peuples océaniques, puis soulignait la dépendance socio-économique des peuples et États du Pacifique vis-à-vis des grandes puissances du monde⁷¹. Néanmoins, cette dynamique nouvelle, cette « renaissance⁷² », révèle par ailleurs une tension intrinsèque entre une culture de gouvernance adossée à l'appareil des États du Pacifique et

⁶⁹ Fikret Berkes, Johan Colding et Carl Folke, « Rediscovery of traditional ecological knowledge as adaptive management », *Ecological Applications*, 10-5, 2000, p. 1251-62.

⁷⁰ M. D. Sahlins, « Identités et modernités du Pacifique », art. cit.

⁷¹ Tamatoa Bambridge, « L'anthropologie du droit à l'épreuve des processus dialogiques en Océanie », in S. Aubert (dir.), *Anthropologie et Droit. Intersections et confrontations*, Paris, Karthala, 2004, p. 39-50.

⁷² Vilsoni Hereniko, « Meditation on Epeli Hau'ofa », *The Journal of Pacific History*, 45-1, 2010, p. 141-44; Georges Benguigui, « Compte rendu de Notre mer d'îles, L'océan est en nous et Un passé à recomposer, de Epeli Hau'ofa », *Journal de la société des océanistes*, 142-143, 2016, p. 294-96;

une volonté locale, souvent farouchement autonome, de maîtriser son territoire tant terrestre que marin. La crise de légitimité auxquelles font face des initiatives de gestion de l'environnement conçue par les autorités administratives – telles que le Plan de Gestion de l'Espace Maritime (ci-après PGEM) de Moorea⁷³ – en est une parfaite illustration. Les autorités territoriales et municipales souhaiteraient voir la population embrasser le réseau d'aires marines gérées de Moorea et éventuellement lui attribuer une dénomination de *rāhui* à l'image des initiatives réussies de gestion qui ont émergé à la presqu'île de Tahiti sous cette dénomination mais qui ont-elles étaient conçues et mises en place par la société civile⁷⁴. Cependant, l'histoire controversée de la gestion du PGEM et son récent renouvellement ont suscité une forte contestation de la part des pêcheurs de l'île et favoriser l'émergence de diverses associations formulant des propositions de gestion alternative et se présentant, en opposition au PGEM, comme les seuls promoteurs légitimes d'un *rāhui*. La question de la participation est essentielle aux débats entre groupes contestataires et autorités administratives, mais la principale pierre d'achoppement réside dans la philosophie qui oriente la mise en place d'aires marines gérées : les uns promeuvent des aires marines permanentes destinées à la protection de l'environnement, tandis que les autres réclament des zones temporaires de repos destinées à favoriser la reproduction d'une ressource halieutique destinée, à terme, à être prélevée et consommée. Les groupes contestataires, dont nombreux

Florence Mury, « Le régionalisme culturel océanien : un impensé des études sur les renaissances culturelles », *Belgeo*, 2020-4, 2020.

⁷³ Cécile Gaspar et Tamatoa Bambridge, « Territorialités et aires marines protégées à Moorea (Polynésie française) », *Journal de la Société des Océanistes*, 126-127, 2008, p. 231-46; Chelsea E. Hunter *et al.*, « Maneuvering towards adaptive co-management in a coral reef fishery », *Marine Policy*, 98, 2018, p. 77-84.

⁷⁴ T. Bambridge, « Le foncier terrestre et marin en Polynésie française », art. cit.

membres font partie de l'opposition dans le jeu politique local, qui brandissent l'étendard du *rāhui* comme outil de contestation politique post-colonial ont reçu un soutien citoyen témoignant du désir des pêcheurs d'avoir voix au chapitre dans la gestion de leurs territoires de pêche. Face à ce constat, la mise en place récente à Moorea de comités de pêche permettant aux pêcheurs de l'île de proposer et de mettre en place des réglementations de pêche plus flexibles a adouci les débats politiques locaux et redore progressivement le blason du PGEM aux yeux de la population.

Dans cette revendication de maîtrise locale, le concept d'*habitus*⁷⁵ se révèle pertinente pour étudier les résistances et les hiatus provoqués par l'interaction entre les normes internationales, étatiques et locales. En effet, alors que dans les îles les plus urbanisées et exposées à l'économie mondiale, la fabrique sociale qui soutenait la gestion locale des territoires marins s'est dissoute, des formes d'appropriation collective de l'espace marin persistent. À Moorea, un usage contemporain consistant à ne pas vendre les prises issues d'une pêche réalisée grâce à du matériel neuf (nouvelle nasse par exemple) rappelle la pratique ancienne de mettre de côté les premiers fruits d'une pêche aux aînés ou dignitaires responsables du territoire de pêche. S'il n'existe plus d'institutions sociales locales par lesquelles la mer et le lagon sont appropriés, ces derniers n'en sont pas pour autant conçus comme des espaces complètement déterritorialisés. En effet, des conflits réguliers opposent pêcheurs d'une localité à ceux, provenant d'autres localités pour pêcher dans l'espace marin que les premiers considèrent leur appartenir. Une famille de pêcheurs exerçant leur activité tout autour de l'île ont, par exemple, vu leurs filets de pêche se faire brûler par des riverains mécontents de l'intensité de leurs pratiques de pêche. De plus, les nouveaux comités de pêche de Moorea qui opèrent à l'échelle de la commune associée (au nombre de cinq), ont régulièrement demandé à la Direction des Ressources Marines – sans jamais recevoir

⁷⁵ P. Bourdieu, *Le sens pratique*, *op. cit.*

satisfaction – d’empêcher l’accès à leur portion de lagon aux pêcheurs de communes associées voisines. Cet exemple témoigne des incompréhensions qui peuvent sous-tendre la collaboration entre un appareil étatique gérant l’espace marin comme un bien public et l’ancrage d’un habitus par lequel le lagon constitue un territoire approprié et géré localement. Mais à notre sens, cela mérite d’être nuancé car les populations du Pacifique ont aussi fait preuve de réflexivité, maintenant leur culture à distance afin de réfléchir à leur devenir et au devenir de celle-ci.

L’habitus *mā’ohi* contemporain illustre les relations intimes entretenues avec les ressources naturelles souvent considérées comme identitaires. Dans des paysages marins historiquement bordés de plantations de *taro* (*Colocasia esculenta*), de pandanus (*Pandanus tectorius*) et de cocotiers (*Cocos nucifera*), de nurseries de poissons et de sites coralliens, les esprits ancestraux se font sentir et entendre au travers de signes tels que d’étranges cris d’animaux, des sensations de chair de poule ou encore des picotements aux pieds. Les membres de la communauté qui ressentent ces esprits répondent en faisant preuve de *fa’atura* (« respect » en tahitien) : soit en se retirant du lieu, soit en suivant certains comportements consistant à communiquer avec les esprits responsables ou à leur demander la permission d’usage de lieux ou de ressources. Ce respect est visible au quotidien par les contraintes que s’imposent les habitants de Polynésie à ne pas jouer, manipuler des pierres, uriner, déféquer ou faire des feux aux alentours des *marae*, ruines historiques ou arbres sacrés. Comme l’a expliqué un ancien à Tahiti, ces règles de comportement viennent des « origines » *Mā’ohi* de l’ancien *tapu* qui a autrefois structuré la société tahitienne autour du *mana*. En fait, certains types de transmission, ancrés dans l’habitus des *Mā’ohi*, s’appuient sur l’observation, la pratique et la perpétuation de modes d’être au monde singulièrement tahitien qui ont survécu malgré les histoires de la colonisation. Cette transmission, également enracinée dans les attentes sociales et morales, perpétue une relation autochtone active avec l’histoire, la terre, l’océan, la

biodiversité et les uns avec les autres. Surtout, dans une variété de contextes, l'habitus *mā'ohi* émerge directement des histoires locales et de la connaissance des terres familiales et du paysage marin selon la propriété ancestrale plutôt que légale. De manière critique, de tels modèles d'utilisation des ressources et des relations holistiques entre la société, la terre et la mer répondent et résistent aux processus en cours, enracinés dans la colonisation, que sont la gestion importée des terres et des mers, le christianisme, la marchandisation de la nature et le développement de politiques de conservation promues par des organisations non gouvernementales internationales.

L'histoire culturelle et politique traumatisante de la colonisation imposant des institutions étrangères, le dépeuplement, la marchandisation de la nature, la conversion religieuse et la dépendance économique, côtoie la pratique continue de l'habitus local reflétant les structures fragmentées du sacré, ou *tapu*, du passé. Toutefois, l'argent et le pouvoir politique, plutôt que la compréhension ou le respect des relations réciproques, sont devenus les principaux moteurs de la gestion des ressources. Cette situation est source de conflits potentiels et réels. Certains esprits tutélaires associés à certaines familles étendues *Mā'ohi* sont devenus des espèces emblématiques en voie de disparition. Les paysages terrestres et marins associés aux familles dont le *mana* et les ancêtres subsistent sont toujours connus et rappelés malgré la tentative du christianisme d'effacer les connaissances et la pratique associées aux esprits tutélaires. A Tahiti, la privatisation contemporaine des terres entre en conflit avec la permanence des terres indivises de la famille élargie, y compris des parties de lagons, des trous à poissons et des récifs encore appréhendés comme un patrimoine commun, dans une relation intime entre nature et culture. Des schémas culturels tels que la notion de respect et le pouvoir spirituel persistant, le *mana* et le *tapu* de certains lieux et choses, sont incarnés dans des habitus locaux. L'attrait qu'éprouvent les populations de Polynésie orientale pour la remise en place – ou la réinvention – de *rāhui* modernes provient des dimensions

spirituelles et sacrées qui y sont attachées. Sous l'auspice des ancêtres et d'esprits tutélaires le *rāhui* permet de revitaliser le *mana* associant les humains à leurs territoires et ressources marines. Pour de nombreux pêcheurs, au-delà des causes climatiques et humaines, c'est la dissolution de ce lien spirituel – face aux assauts répétés de la christianisation et de la colonisation – qui est responsable de la dégradation des espaces et des ressources marines. Leur préservation ne peut se passer d'associer aux actions de gouvernance environnementale une revalorisation des systèmes de pensée envisageant de façon aussi bien matérielle que spirituelle les relations qu'entretiennent les humains avec leur environnement. Cet habitus met en exergue des oppositions entre le colonialisme par rapport à l'autochtonie, la rationalisation contre l'enchantement, l'orthodoxie contre l'hétérodoxie, l'oral contre écrit, même s'il remet en question et finalement dissout chacune de ces catégories binaires.

Conclusion

Ce compte rendu détaillé du sort du *rāhui* pendant une période de transition politique et de bouleversement social a des implications profondes pour la pratique actuelle de gestion des ressources et pour la théorie anthropologique sur la résilience culturelle et les tentatives d'imposer le changement sans le consentement local. L'Etat centralisateur du Pacifique est une création coloniale à faible capacité⁷⁶. Le retour vers une gestion locale des ressources, bien qu'en collaboration avec les responsables scientifiques et administratifs de l'État, reflète cette réalité. L'engagement de l'État en faveur de véritables partenariats de gestion des ressources avec les communautés autochtones reste incertain. L'affirmation du contrôle colonial puis

⁷⁶ Greg Fry et Tarcisius Tara Kabutaulaka, *Intervention and state-building in the Pacific : the legitimacy of "cooperative intervention"*, Manchester; New York, Manchester University Press, 2008; Peter Larmour, *The governance of common property in the Pacific Region*, Canberra, Australian National University, 1997.

central de l'État sur la gestion des ressources, examinée ci-dessus, démontre, d'une part, que ces partenariats, visant à limiter les capacités de l'Etat, sont le seul moyen viable de gérer les ressources et, de l'autre, que le *rāhui* traditionnel a duré pour deux raisons importantes : il a fait preuve d'efficacité et il a donné aux communautés locales avantages et influence sur le processus de gestion des ressources.

Tamatoa Bambridge* et Jean Wencelius**

*PSL Paris Université : EPHE-UPVD-CNRS, USR 3278 CRIOBE, BP 1013 Papetoai, 98729
Moorea, Polynésie française. Tamatoa.bambridge@criobe.pf

**Département d'anthropologie, Université d'Etat de San Diego, 5500 Campanile Drive, San
Diego, CA 92182-604. jwencelius@sdsu.edu