Figures du pouvoir dans l'archipel des Tuamotu (Polynésie française) : ce que c'est que d'être chef

Émilie Nolet

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/jso/829>
DOI : 10.4000/jso.829
ISSN : 1760-7256

Éditeur

Société des océanistes

Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2007
Pagination : 119-140
ISBN : 978-2-85430-010-9
ISSN : 0300-953x

Référence électronique

Émilie Nolet, « Figures du pouvoir dans l'archipel des Tuamotu (Polynésie française) : ce que c'est que d'être chef », *Journal de la Société des Océanistes* [En ligne], 124 | Année 2007-1, mis en ligne le 01 juin 2010, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/jso/829> ; DOI : 10.4000/jso.829

Figures du pouvoir dans l'archipel des Tuamotu (Polynésie française) : ce que c'est que d'être chef

par

Émilie NOLET*

RÉSUMÉ

Les premiers Européens parvenus aux Tuamotu ont décrit une société peu hiérarchisée et subissant, dans toutes ses composantes, l'influence négative d'un environnement naturel pénalisant. Ce modèle a été largement diffusé depuis, sans que les systèmes politiques de la période des premiers contacts fassent l'objet d'études approfondies. La première partie de l'article offre une analyse du rôle des ariki (chefs), en prenant appui sur des matériaux historiques peu connus. Elle fait apparaître des figures de chefs héréditaires puissants, mais aussi la présence d'idées ou d'institutions contribuant à leur « fragilisation » et à la mobilité du pouvoir en général : l'existence de « failles » dans les règles de succession, l'obligation impérieuse du retour aux populations, notamment au travers de la reproduction de l'abondance, l'importance des formes de pouvoir acquises, etc. La seconde partie montre que certaines représentations, tenant par exemple à la « juste manière » d'être chef ou aux moyens d'exhausser son statut, continuent d'habiter la vie politique actuelle et de maintenir ces sociétés « en tension ».

MOTS-CLÉS : Tuamotu, Polynésie, systèmes politiques, chefs, *tavana*.

ABSTRACT

The first Europeans to reach the Tuamotu described a slightly hierarchised society, undergoing in all fields the negative influence of a penalizing natural environment. This model was widely spread since that time, but the political systems of the first contacts period have not been studied thoroughly. The first part of the article analyzes the role of the ariki (chiefs), relying on little known historical data. It shows powerful hereditary chiefs, but also, the existence of ideas or institutions contributing to their « weakening » and to the mobility of power in general : « breaches » in the succession rules, the imperious obligation to reciprocate to people, particularly through the renewal of abundance, the importance of some achieved forms of power, etc. The second part shows that certain representations, concerning for example the « right way » of being a chief or the means to heighten one's status, continue to exist in the current political life and to maintain these societies « in tension ».

KEYWORDS: Tuamotu, Polynesia, political systems, chiefs, *tavana*.

---

* Post-doctorante en anthropologie, rattachée à l'UMR CNRS 7041 *Archéologie et Sciences de l'Antiquité* et associée à l'UMR 6574 *CREDO*, enolet@wanadoo.fr.

« “When Maono embarks in his canoe for Tepoto”, Teuri informed us, “the sky all around the horizon darkens, and the people of Tepoto know that the chief is on the way to them. I myself have seen this”. » (Gessler, 1937 : 102-103)

Les premiers Européens à se rendre en Polynésie ont été frappés par l'homogénéité existant entre des peuples dispersés sur un territoire immense : toutes les sources font état d'importantes similitudes physiques, culturelles, linguistiques, entre les populations se répartissant dans la zone comprise entre, au Nord, le groupe des îles Hawaii, à l'Est, l'Île de Pâques, et, à l'Ouest, la Nouvelle-Zélande. Les peuples rencontrés de manière plus ou moins prolongée n'en offraient pas moins des différences sensibles, qui ont aussi attiré l'attention et éveillé de premières réflexions, visant à comprendre comment (c'est-à-dire au travers de quels mécanismes) cette diversification avait bien pu s'opérer à partir d'un fond supposé commun. L'un des points de variation les plus couramment signalés est le niveau de structuration hiérarchique de ces sociétés, à savoir que des royaumes très stratifiés, comme il s'en trouvait par exemple à Hawaii ou à Tahiti, cohabitaient alors avec des organisations donnant l'apparence d'un plus grand « morcellement ». À cette diversité des peuples répondait celle des environnements insulaires, et l'une des hypothèses à émerger le plus rapidement fut que la variabilité culturelle était le résultat d'un processus d'adaptation aux écosystèmes plus ou moins riches, stables et diversifiés s'offrant aux populations.

Le milieu des atolls eut tôt fait d'apparaître, à ces marins continentaux, comme l'un des plus hostiles et des plus extrêmes pouvant s'opposer à l'homme : les récits permettent de prendre la mesure de leur stupéfaction en découvrant des établissements dans les régions les plus éloignées du Pacifique, sur des îles que la moindre tempête semblait devoir engloutir sous les flots. La perception des Tuamotu¹ est le reflet fidèle du mélange de fascination et de répulsion dont on

retrouve la trace dans la plupart des écrits, des époques les plus anciennes jusqu'aux premières décennies du xx^e siècle, avant que le développement touristique ne vienne un peu changer la donne. L'étendue et la localisation de l'archipel expliquent que ces îles basses soient parmi les premières à avoir reçu la visite des circumnavigateurs, qui les rencontraient presque inmanquablement sur leur passage au cours des traversées effectuées depuis l'Amérique du Sud. Les difficultés de la navigation dans ce « labyrinthe » plein d'écueils et de récifs dangereux (s'ajoutant à l'accueil menaçant que certains marins y reçurent) ont cependant joué un rôle répulsif et valu à l'archipel une série de noms peu flatteurs², accentuant l'impression négative de dénuement et d'isolement dont les rares Occidentaux à avoir séjourné sur place se sont faits l'écho. Ces récits ont tendance à décrire les Tuamotu comme un milieu rude, impropre à la vie humaine, contrastant avec la facilité et la générosité des îles hautes dont Tahiti était bien sûr le modèle par excellence.

L'impression d'une forte emprise du milieu naturel s'est aussi immiscée dans une littérature plus érudite et scientifique, qui a eu tendance à considérer l'ensemble des institutions culturelles *pa'umotu*, à commencer par l'organisation sociale et politique, au travers de contraintes et de déterminations environnementales (la supposée limitation des ressources des atolls et les pressions qu'elle ferait peser sur toutes les composantes de la société, religion comprise)³. Ces écrits renvoient l'image d'un système social entièrement adapté et conditionné par des contraintes naturelles à la limite du supportable, que l'on peut se représenter comme une version *simplifiée* du modèle prévalant dans les îles hau-

1. L'archipel des Tuamotu (*pa'umotu* en langue vernaculaire) représente un ensemble de près de quatre-vingts atolls de tailles et de morphologies très diverses, situés sur un axe orienté Nord-Ouest/Sud-Est, à l'Est de Tahiti et au Sud des îles Marquises. Ces îles basses auxquelles vient s'ajouter un atoll surélevé (Makatea, qui fut longtemps exploité pour ses gisements de phosphates) totalisent à peine 850 km² de terres émergées, ce qui est moins que la seule île de Tahiti, dispersées sur un espace maritime de l'ordre de 600 000 km². Cet ensemble constitue à présent l'un des cinq archipels du territoire de la Polynésie française, mais il se différencie des Marquises, Gambier, Australes et îles de la Société, à la fois par le grand nombre d'îles et par l'absence totale d'île montagneuse.

2. L'Archipel dangereux, les Îles pernicieuses, les Îles mystérieuses, ténébreuses, etc.

3. Ce type d'approche n'est pas spécifique aux sociétés des atolls, mais représentatif d'une orientation plus générale (où l'on reconnaît l'empreinte des systèmes théoriques du xix^e et de la première moitié du xx^e siècle – l'évolutionnisme et le fonctionnalisme – et l'influence plus récente de l'écologie culturelle) consistant à expliquer les caractères des sociétés et les transformations qui s'y opèrent par des déterminations environnementales. Reste que l'approche déterministe s'est exercée *avec plus de constance et de manière plus exclusive* sur les sociétés des atolls, alors que les îles hautes ont fait l'objet de travaux de réanalyse et donné lieu à des propositions alternatives ou complémentaires pour l'interprétation de l'histoire récente (Nolet, 2006).

tes polynésiennes⁴ : entre autres idées répandues, on aurait là une collection de petites chefferies en guerre permanente pour le contrôle des ressources, un phénomène d'« affaïssement des hiérarchies » lorsque les populations émigrent et abandonnent une organisation incompatible avec leurs nouvelles conditions d'existence, la manifestation d'un cannibalisme alimentaire et d'une religion tournée vers la reproduction magique de la fertilité si fragile, et, dans le domaine politique, une quasi absence de structures et de contrôle social⁵. De fait, les Tuamotu offriraient un contraste marquant avec ce qui passe pour « typique » des sociétés polynésiennes, le caractère très différencié et hiérarchisé de l'organisation sociopolitique, avec une propension à la centralisation dont on sait qu'elle a pu aboutir à des proto-États dans des archipels comme Tonga et Hawaïi.

Force est pourtant de constater que les Tuamotu pré-européennes restent mal connues et que la vision diffusée dans la littérature repose en réalité sur un nombre limité de témoignages, généralement anciens, non professionnels, et dont l'utilisation pose une série de problèmes méthodologiques. Au final, le principe d'une organisation « horizontale » a été accepté et diffusé un peu par défaut, comme conséquence nécessaire de la vie sur les atolls, sans que plus de travaux n'entreprennent d'en décrire les manifestations ou d'en expliquer précisément les mécanismes. Les recherches historiques conduites sur la région ont abordé d'autres sujets (la religion, les systèmes de production et le peuplement des îles, en premier lieu) et de ce fait n'ont ni validé, ni dissipé ces présupposés tenaces, fondés sur des sources partielles et on ne peut plus discutables.

Les matériaux susceptibles de servir à une étude synthétique du pouvoir ne sont toutefois pas absents : les premiers Occidentaux arrivés dans l'archipel ont produit, au cours de séjours

plus ou moins prolongés, quantité de documents le plus souvent inédits, aujourd'hui dispersés dans leurs notes ou journaux de voyages. De même, les enquêtes ethnographiques conduites au début du ^{xx}e siècle ont permis le recueil d'une information extensive encore très peu exploitée à ce jour⁶. Tous ces matériaux peuvent apporter des éléments plus précis et contribuer à la relecture critique des modèles diffusés dans la littérature (voire, à travers elle, à une « réévaluation » de la situation des Tuamotu dans l'ensemble culturel polynésien). L'étude qui va suivre posera de premiers jalons, en s'attachant plus précisément à la fonction de chef durant la période contemporaine des premiers contacts (^{xviii}e-^{xix}e siècles) : on ne dispose en effet d'aucune analyse détaillée du pouvoir des *ariki*, figures ambiguës associant des aspects politiques, religieux et militaires, et correspondants *pa'umotu* des *ali'i*, *ari'i*, *'eiki*... connus dans d'autres régions du triangle polynésien. Dans l'exposé qui va suivre, l'examen du rôle du chef permettra de réfléchir aux principes régissant l'attribution, la reproduction et la transformation des positions d'autorité, et de mieux comprendre sur quelles bases et au travers de quels processus culturels pouvait s'établir le type d'organisation « peu stratifiée » dont la documentation historique a pu donner l'impression, si toutefois cette image venait à se confirmer. Après ce premier moment, il nous faudra encore réfléchir au devenir des structures et à l'évolution de ces principes ou de ces représentations dès lors qu'ils furent confrontés aux modèles organisationnels importés par les Occidentaux. La seconde partie apportera quelques clefs à partir de deux enquêtes ethnographiques récemment conduites dans l'archipel, en prêtant plus spécialement attention à la fonction de *tavana* (maire) et aux éléments constitutifs et limitatifs de son pouvoir⁷.

4. Et notamment à Tahiti, le grand voisin, la référence incontournable (d'autant que cette île passe pour être l'un des foyers d'origine du peuplement des Tuamotu).

5. Voir par exemple : « Les Paumotu n'avaient guère que des chefs de tribus jouissant d'un pouvoir contesté [...] » (Caillot, 1910 : 25).

6. Les expéditions conduites en 1929-1930 et 1934 par le Bishop Museum d'Honolulu ont permis le recueil d'un important matériel traditionnel. Les centaines de chants et généalogies collectées par John Frank Stimson et Kenneth Emory ont donné matière à quelques publications, mais l'essentiel en est resté, jusqu'à présent, inédit (Cf. Emory, 1932 ; Gregory, 1935 ; Krauss, 1988, sur l'histoire des deux missions, et Nolet, 2006, I : 19-23, pour une présentation critique des données).

7. Cet article s'appuie sur les recherches effectuées pour notre thèse de doctorat, consacrée aux caractères de l'organisation sociopolitique *pa'umotu*, à ses transformations et à sa place dans le contexte régional polynésien. Les données historiques de la première partie proviennent à la fois de la littérature scientifique, d'archives collectées entre autres à Hawaïi (Bishop Museum et Université d'Hawaïi), en Polynésie française (archives territoriales), et auprès de la Congrégation des Sacrés-Cœurs à Rome, et des matériaux traditionnels recueillis par nous dans les îles (*puta tupuna*). Les données de la seconde partie furent recueillies lors de deux enquêtes ethnographiques (de février à mai 2003 à Napuka, en janvier et février 2005 à Reao) dans les Tuamotu de l'Est, qui visaient à la description des institutions contemporaines. Nous renvoyons à notre thèse pour une approche plus approfondie (notamment pour les extraits de généalogies ou de traditions que le format de cet article ne permet pas d'inclure) et pour les développements comparatifs et théoriques non abordés dans le présent article (Nolet, 2006).

Notes préliminaires sur le vocabulaire

Pour les périodes pré-européennes, les sources font apparaître la coexistence de différentes formes de pouvoir, incarnées respectivement par les dirigeants des groupes sociopolitiques (1), héritant leur pouvoir dans une chaîne ordonnée de relations généalogiques, les *kaito* (on trouve aussi : *toa*) ou guerriers (2), et les *tahunga* (3), qui regroupent plusieurs catégories de « spécialistes » (notamment religieux : *taura*, *tahunga*, *kainuku*, *tagata mana*...) et s'inscrivent comme les *kaito* dans une forme de légitimité plus démonstrative et performative. Les chefs de groupes sociopolitiques *pa'umotu* semblent avoir été désignés par le terme *ariki*, dont des équivalents apparaissent dans toute l'aire polynésienne (*ariki*, *ari'i*, *aliki*, *ali'i*, *'eiki*...), avec des variations de sens parfois considérables (Kirch et Green, 2001 : 229). À ces différences culturelles viennent s'ajouter les nuances de sens internes à chaque société, qui compliquent encore l'interprétation et la rendent d'autant plus dépendante du contexte d'énonciation. Douglas Oliver en retient au moins deux dans la récente synthèse qu'il consacre à la société tahitienne pré-européenne – reprenant pour partie sa précédente somme en trois volumes (1974) :

« The label *ari'i* was applied to two categories of individuals : 1) to the chief of each tribe [...] and in some cases to some members of his family ; and 2) to the incumbents of highly ranked offices of certain socially and religiously pre-eminent descent units. » (2002 : 27)

Aux Tuamotu, le terme *ariki*¹ est apparu tout aussi difficile à appréhender. Sur la base d'un ouvrage de Kenneth Emory (1947), Patrick Kirch et Roger Green en donnent la définition suivante :

« TUAMOTU – *Ariki* : Hereditary leaders of a descent group – *ngati* –, who in pre-Christian times were also usually the priests who officiated at the group's temple – *marae*. » (2001 : 230)

Cette approche offre certaines ressemblances avec l'exemple tahitien (premier sens), dans la mesure où le *ariki* est investi d'une fonction de dirigeant politique (il est la plus haute autorité du *ngati*, dont nous ne savons pas s'il s'agit là de « tribus » ou de branches de « tribus » – désignées par le même terme dans une partie au moins des îles²), dont il « hérite » suivant des modalités non précisées. À cette fonction de dirigeant viendraient s'ajouter des attributions de prêtre lors des cérémonies du *marae*. La plupart des sources paraissent confirmer cette définition primaire, tout en y introduisant des compléments et des nuances de sens (pour certaines, à effet de « particularités régionales »). La mission, assumée par le *ariki*, de « direction » d'un groupe dont il est le « leader », apparaît dans la définition du dictionnaire de John Frank Stimson et Donald Stanley Marshall :

« *ariki* – To become king, ruler. A predominant, high chief, king, prince, noble. A ruler, overlord. A chief of the gods ; hence, God – in certain contexts. A leader ; as of a school of parrotfish. » (1964 : 55)

Nous ne savons pourtant pas à quel(s) type(s) de dirigeant(s) sociopolitique(s) s'appliquait précisément le mot *ariki* : si l'association au *ngati*³ ne fait pas de doute, la question est par contre posée pour les unités de plus petite taille, correspondant notamment aux branches généalogiques des *ngati*. Pour ces dernières, des termes comme *tuakana* paraissent avoir été aussi employés, peut-être parfois exclusivement. D'autre part, il est difficile de savoir si ce terme de *ariki* était restreint aux personnalités dirigeantes ou s'il ne s'appliquait pas aussi à certains

8. Le plus souvent traduit par le français « chef » ou l'anglais « chief », parfois par « roi » ou « king ».

9. Ce mot de « tribu » (« tribe ») traduit généralement celui de *ngati* (ou *'ati*), notamment chez Kenneth Emory (Ottino, 1972 : 243). Les *ngati* semblent avoir été les principales divisions de l'organisation sociale, aux époques pré-européennes et (avec d'importantes modifications structurelles) jusqu'à une période récente sur certains atolls (Ottino, 1972). On peut dire en deux mots que les *ngati* pré-européens se laissent définir comme des groupes de filiation à principe de recrutement cognatique (bien que la filiation ne soit, comme le dit Harold Scheffler, ni suffisante, ni nécessaire pour établir l'affiliation. 1985) et qu'ils étaient subdivisés chacun en plusieurs branches aussi appelées *ngati*, issues des descendants de l'ancêtre commun. La branche généalogique dont le fondateur descendait le plus directement de l'ancêtre souche (qui donnait presque toujours son nom au *ngati*) semble avoir eu un rôle prééminent et aurait été appelée *ngati ariki*. Kenneth Emory indique que le chef suprême du *ngati* était issu de cette branche et héritait normalement de son pouvoir selon un principe de succession en ligne aînée masculine (1975 : 4-5. Cette question sera développée plus loin). L'étude historique montre que les *ngati* constituaient aussi des unités religieuses et politiques, structurées autour d'un *patrimoine* incluant au premier chef des terres, des noms (de personnes et de terres. Cf. Ottino, 1965 : 66), et un ou plusieurs *marae*. Nous réservons le détail de nos analyses à un autre article, et nous conservons à titre provisoire ce mot de « tribu », uniquement à des fins descriptives et pour qu'apparaisse le mieux possible la différence entre les *ngati* proprement dits et leurs branches généalogiques localisées (qui offrent certaines différences structurelles – jouant notamment sur l'organisation des mariages – en dépit de ce nom commun).

10. Ce terme est apparu généralisé dans l'archipel. Il semble toutefois que les habitants de Reao aient parlé de *pupu* et non de *ngati* au moment des premiers contacts avec les missionnaires (Hatanaka, 1968 : 27, 1982 : 53 ; réponse de Paul Mazé à Sachiko Hatanaka, 7 novembre 1966, AAT, p.25-2).

membres des branches supérieures du *ngati*⁴ qui auraient ainsi formé une sorte de « noblesse » (suivant une expression souvent employée par John Frank Stimson), *ariki* pouvant alors faire figure de « titre de rang ». Le qualificatif de *ariki nui* aurait par contre été réservé à un seul individu, chef du *ngati* (Emory, 1947 : 57). Une troisième possibilité serait un emploi encore plus large de ce terme, qui pourrait s'être appliqué à différentes catégories d'individus tenant dans la société des positions élevées, mais en partie indépendantes des considérations généalogiques précitées (l'appartenance aux branches aînées de la « tribu » et en particulier au *ngati ariki*), et impliquant par exemple un système de titres militaires et religieux (fonctionnant sur la base de principes héréditaires et/ou acquis).

Poursuivre cette discussion plus avant nous éloignerait de notre sujet. Pour lever toute ambiguïté, contentons-nous de préciser que *ariki* sera employé au sens strict de chef de groupe sociopolitique, dont la particularité serait d'hériter de sa fonction en ligne aînée (le plus souvent masculine) et d'assumer aussi certaines attributions rituelles apparaissant à l'occasion des rites du *marae*.

Les lois de la primogéniture et la question des femmes chefs (*ariki vahine*)

Les chefs de groupes sociopolitiques présentent la particularité de s'inscrire dans une chaîne de relations généalogiques dont ils tirent une légitimité fondée sur l'hérédité et les lois de l'ainesse. Suivant un principe commun à un grand nombre de sociétés polynésiennes, la transmission du pouvoir s'effectuait (théoriquement du moins) sur la base du degré de proximité à l'ancêtre fondateur ou « source » (*tumu*) dont le groupe en question se trouvait dérivé. Ce principe de précedence généalogique aurait aussi introduit des différences statutaires entre les *ngati* et leurs différentes branches et jusqu'à l'intérieur de chaque fratrie. À Rangiroa :

« Les distinctions entre '*ati* ou branches généalogiques '*opu*, issues de ces derniers reposaient sur la

notion d'ainesse généalogique. À l'intérieur du '*ati* la branche aînée, '*opu matahiapo* occupait par rapport aux branches cadettes '*opu teina*, une position prépondérante notamment dans le domaine religieux. Ce système de différenciation se retrouvait à l'intérieur des groupes de frères et sœurs et l'ainé, quel que soit son sexe était "supérieur" à ses cadets. »⁵ (Ottino, 1965 : 43-44)

C'est donc en vertu d'un ordre de précedence (d'une forme de primauté généalogique, différente de l'âge proprement dit) qui faisait de lui l'héritier le plus direct et aussi le plus proche des pouvoirs de la source ancestrale, que l'ainé de la branche aînée était appelé à régner sur le groupe dans son ensemble, participant par la voie de ses alliances et de ses exploits militaires, sexuels ou rituels, à sa continuité et à son prestige. Cette position à la limite supérieure⁶ d'une chaîne généalogique qui était aussi celle de la transmission du *mana*, faisait tout à la fois de lui un parent soumis aux lois de la réciprocité et un être surhumain à la frontière de deux natures, doté de pouvoirs fabuleux – l'ascendance divine des chefs et le fait que ces derniers aient pu être dotés d'un certain degré de « sacralité » apparaissent dans les traditions orales (par exemple, Brisson, 1928 : 12 ; Emory, 1940 : 106 *sq* ; Emory, *ms* : 180-183, 200). Les tabous qui l'environnaient étaient peut-être autant des signes de distinction que des mesures de protection (pour lui-même et pour les autres), visant à contenir ou circonscrire l'expression des pouvoirs d'origine divine dont il se trouvait être le réceptacle, sans jamais atteindre les développements extraordinaires dont la littérature peut nous donner l'image par exemple à Tahiti et à Tonga.

L'ordre des naissances aurait ainsi fourni un cadre de référence à la fois « naturalisé » et « non négociable » pour la définition des positions statutaires et d'une forme de pouvoir supérieur à celui des guerriers et des prêtres, dont l'origine ne reposerait de fait ni sur le choix des dieux, ni sur le choix des hommes, mais bien dans le principe d'une transmission inéluctable et de l'inclusion dans une lignée (Emory, 1947 : 57). Cette catégorie de pouvoir ne peut être distinguée du domaine religieux proprement dit puisqu'elle repose précisément sur le principe

11. Particulièrement, voire même seulement, à la famille du *ariki nui*, le chef suprême de la « tribu » issu du *ngati ariki*, la branche « aînée » dotée d'un statut supérieur. Cette dernière est souvent désignée comme « famille royale » dans les publications européennes et ses membres étaient l'objet d'attentions spéciales.

12. Il semble que ce terme de '*opu*, qui existe dans le vocabulaire moderne de la parenté (Ottino, 1972), soit utilisé par Paul Ottino à des fins purement descriptives (encore une fois, pour éviter toute confusion entre les *ngati*-« tribus » et leurs branches généalogiques). En effet, l'auteur affirme (à propos de l'organisation sociale ancienne de Rangiroa), d'accord avec Kenneth Emory : « Chaque '*ati* ou subdivision de '*ati* (laquelle était toujours appelée '*ati* et non '*opu*) [...] » (*ibid* : 243-244).

13. Dans le sens polynésien où les individus « remontent » de leurs ancêtres, qui sont eux situés « tout en bas ». *Tupuna 'i raro*, « ancêtre du dessous » à Rangiroa, se dirait d'un ancêtre « très éloigné dans le temps » (Ottino, 1972 : 489).

d'une « fréquentation du divin », qui ne serait toutefois pas l'effet d'une performance rituelle, comme chez les prêtres du *marae* ou les devins (*taura*), mais celui d'un positionnement généalogique et d'une accumulation de *mana* dans la longue durée de la filiation. Certains de ces chefs faisaient d'ailleurs l'objet de traitements *post-mortem* visant à obtenir leur basculement définitif dans l'univers glorieux des ancêtres d'où ils pouvaient continuer à exercer leur influence et à dispenser leurs bienfaits. À l'issue d'un ensemble complexe de rites, dont le détail n'est pas sans évoquer le processus d'« affinage » de l'âme décrit par Alain Babadzan pour d'autres régions polynésiennes (1983 : 95), ces chefs se dépouillaient de leurs derniers lambeaux d'humanité et accédaient au statut supérieur de *maitu*, au travers duquel ils poursuivaient leur mission bienfaitrice (particulièrement dans le sens de « pourvoyeur de nourriture ») sous la forme éternelle et magnifiée de dieux familiaux (voir *infra*).

Jusqu'à présent, les sources nous ont surtout confrontés à des individus masculins héritant leur pouvoir en ligne aînée et la question d'éventuelles distinctions sexuées au milieu des premiers-nés en général et des lignées de chefs en particulier doit bien sûr être posée. Une remarque déjà citée de Paul Ottino laissait entendre que les aînés étaient considérés comme « supérieurs » à leurs cadets quel que soit leur sexe. De même, si les femmes polynésiennes ont souvent paru éloignées de l'exercice du pouvoir (et de l'ensemble des fonctions religieuses en général), l'existence aux Tuamotu de cheffesses fort puissantes et respectées est un fait incontestable, au regard de la littérature orale et des écrits européens¹⁴. S'il n'est pas certain que les cheffesses aient accédé à tous les honneurs de leurs correspondants masculins (en recevant par exemple le droit de manger de la tortue ou en faisant l'objet d'une conversion *post-mortem* en *maitu* – voir *infra*) ou à toutes les cérémonies conduites en ce lieu que la présence plus ou moins continue des dieux rendait spécialement *tapu* (Emory, 1947 : 57-58. Cf. Fierens, lettre de Napuka du 28/08/1878, sur la situation des femmes vis-à-vis des *marae* – ACSC), il semble par contre que le *mana* associé à leur rang leur ait conféré des droits dont les autres femmes étaient habituellement exclues.

Le détail des mécanismes par lesquels une femme accédait à la position de chef de groupe sociopolitique reste mal connu. D'une façon générale, la grande majorité de chefs masculins suggère l'existence d'une inflexion agnatique, qui s'accorderait avec l'ensemble des représentations liées aux hommes et à la virilité et supplanterait de manière plus ou moins occasionnelle les lois de l'aînesse, à moins que certaines filles premières-nées n'aient été les victimes d'infanticides pour que leurs cadets puissent régner, ce que rien, pour l'instant, n'est venu confirmer. Dans le cas de la succession du *ngati* (pris au sens le plus large de « tribu » – voir *supra*, note 9), Kenneth Emory affirme :

« The supreme chief of the *ngati* emerged from this group [le *ngati ariki*], and his blood followed the line of first-born, or the next in order who lived to bear children, and **followed preferably through males.** » (1975 : 5 ; souligné par nous)

Au vu des sources et des multiples travaux de réécriture dont elles ont toujours fait l'objet (il est particulièrement délicat de faire la liste des prétendants à la succession – fruits d'alliances primaires ou secondaires – et plus encore d'y établir un ordre de précedence), il reste difficile de savoir si une femme pouvait ou non hériter du pouvoir en sa seule qualité de première-née, ou seulement si elle constituait la seule héritière possible, soit qu'elle n'ait pas de frères, soit que ces derniers soient tous morts, ou partis au loin. D'après Kenneth Emory, une femme aînée de sa fratrie pouvait être préférée à un cadet masculin pour prendre la succession du *ngati* : « a first-born female might be chosen to carry the aristocratic blood as against a second-born male » (*ibid*). Cependant, les seuls exemples de femmes chefs dont nous ayons à la fois la connaissance et la généalogie sont toujours données comme filles uniques ou dotées seulement de sœurs (au sein desquelles les lois de l'aînesse semblent également s'appliquer). On ne connaît par exemple à Maruia, la grande cheffesse de Napuka, qu'une seule sœur (apparemment sa cadette), Tahangamaria, avec laquelle elle partageait son royaume (Em/St, ABM, N3, 25 ; Audran, 1919 : 41 ; Emory, 1976 : 187). Le cas de la fille aînée de Te-Ariki-nui (de Hao) est ambigu dans la mesure où nous ne savons pas si cette femme a réellement régné, ou seulement « transmis » la

14. À Napuka en particulier, plusieurs femmes passent pour avoir disposé d'une grande autorité et même siégé sur le *marae* ; il est dit dans la légende de Moeava Tukirima (version rapportée par Kenneth Emory) que la cheffesse Huarei, descendante des dieux et de Maruia (la première occupante de l'île), siégeait sur le *marae* Ragihoa où elle reçut la visite du célèbre héros *pa'umotu* (« Moeava went to meet Huarei seated at her stone seat on the *marae* Ragi-hoa » ms : 98-99. Cf. 1947 : 57 sur Tapahi-roto-ariki de Hikueru, une femme chef).

royauté à son fils aîné¹⁵, ses propres frères n'ayant pas de descendance connue (Emory, *ms* : 200).

Quoi qu'il en fût, l'intronisation d'un nouveau chef faisait certainement l'objet de cérémonies complexes, sur lesquelles peu d'informations subsistent sinon qu'elles prenaient parfois (*sometimes*) effet au moment de la fondation d'un nouveau *marae* (Emory, 1947 : 59).

L'association aux *marae* et la conversion en ancêtres

Une autre caractéristique du pouvoir des chefs serait en effet leur association à un ou plusieurs *marae* d'importance plus ou moins grande et dont ils étaient considérés comme les « propriétaires » *fatu* (*ibid* : 9), même s'ils ne les avaient pas construits eux-mêmes. Certains de ces *marae* auraient été doués d'une certaine longévité et utilisés pendant plusieurs générations, d'autres ayant par contre une existence plus temporaire en étant abandonnés à la mort de leur fondateur. C'est en qualité de propriétaire d'un *marae* que le chef était en mesure d'y convier d'autres individus à partager les nourritures sacrificielles (opération au cours de laquelle il faisait démonstration de sa libéralité et de sa probité, en donnant à chacun ce qui lui revenait de droit, voir *infra*) et d'y recevoir aussi les mets les plus prisés et les plus représentatifs de sa condition, comme les intestins et la tête de la tortue (*honu*) ou de certains poissons prestigieux (*ibid* : 9). Les *marae* étaient cependant hiérarchisés à l'intérieur de chaque « tribu » (*ngati*) et en fonction de la position particulière de leur propriétaire (et de son groupe sociopolitique) dans un ordre de succession établi depuis le fondateur. Le *marae* du chef suprême était considéré comme le « *marae* principal » (*ngati marae*) sur lequel tous les membres autorisés de la « tribu » (hommes ayant subi l'opération de la superincision ou comité plus restreint dans certaines occasions. *ibid* : 57. Shapiro, 1930) se rassemblaient pour les cérémonies (Emory, 1975 : 5). L'étendue des « propriétés » des chefs de groupes sociopolitiques ne se limitait toutefois pas aux *marae*, ces derniers étant par ailleurs associés, entre autres, à des points d'eau (*vai*) et à des places de réunion (*tahua*), dont les noms sont aussi soigneusement conservés.

Une autre prérogative des personnages de haut rang aurait été la conversion *post-mortem*

en *maitu* (ancêtre déifié), qui pouvait aussi bien concerner les chefs que de valeureux *kaito* ayant donné la preuve de l'importance de leur *mana*. Cette transformation n'était pas automatique et impliquait une série de procédures rituelles contrôlées par les membres vivants de leurs groupes sociopolitiques, qui ainsi leur témoignaient admiration et reconnaissance, mais aussi, leur donnaient la possibilité de poursuivre leur action bienfaitrice avec les moyens décuplés de la divinité. La demande de conversion en ancêtre pouvait émaner soit du chef lui-même, soit directement du peuple, comme il en ressort d'un commentaire inédit de John Frank Stimson sur les coutumes funéraires de Vahitahi (Em/St, ABM, V-97, 12210. En partie publié avec quelques modifications de pure forme in Emory, 1947 : 98-99).

Le chef, maître du don

Le rôle particulier de ces chefs semble avoir impliqué la défense des intérêts du *ngati* (ou de la branche de *ngati*) dont ils avaient la charge et qu'ils incarnaient dans leur corps propre (corps de vivant, siégeant pour tous les siens sur le *marae*, ou corps de mort, dont les reliques demeuraient la propriété et le support de l'identité des groupes familiaux), au terme d'une lignée d'ancêtres. Comme le territoire, le *marae*, la longue maison ou les sépultures, le chef représentait une partie du patrimoine et l'un des éléments de la structuration du *ngati*, dont il organisait la perpétuation et/ou l'expansion contre les menaces extérieures et les prétentions rivales. Son statut d'aîné en ligne directe faisait de lui le dépositaire le plus immédiat d'un pouvoir spirituel dérivé des ancêtres déifiés et (semblerait-il) progressivement « dilué » au fil des générations dans les degrés collatéraux. Cette qualification divine l'instituait comme intermédiaire « naturel » et légitime lors de certaines cérémonies du *marae*, au cours desquelles il avait pour tâche de plaider (c'est-à-dire de fléchir, voire de manipuler la volonté des dieux par l'entremise de dons et d'autres performances rituelles) auprès de puissances surnaturelles dont il était plus proche que tout autre :

« The head of a family or kindred was intitled to be the priest of the *marae* [...]. » (Emory, 1947 : 58)

En certaines occasions, le chef aurait pu être assisté ou remplacé dans cet office par des

15. Ce qui renverrait à la formule médiévale consistant à faire « le pont et la planche » ; celle-ci exprime la possibilité faite aux femmes (notamment en l'absence de descendance masculine) de transmettre des droits paternels à leurs propres enfants (Lévi-Strauss, 1984 : 190).

membres de sa famille, tout en conservant un rôle dans le déroulement des cérémonies (*ibid*).

Les interventions qui le conduisaient à partager ou à mobiliser certaines des fonctions ailleurs dévolues aux prêtres se tenaient dans des circonstances diverses, visant par exemple à recueillir les faveurs des dieux dans un contexte de guerre, ou encore à obtenir d'eux les moyens de la fertilité de la terre, de la mer et des femmes. Cette vocation d'intercesseur apparaît à l'occasion des cérémonies qui marquaient le retour saisonnier des tortues dans une partie au moins des atolls, au cours desquelles le chef procédait au sacrifice des premières prises, ce qui avait pour effet de lever le tabou sur ces « poissons » (*ika*) particuliers et encore marqués par leur passage dans le *Po* (« Free from restrictions above, Free from restrictions below [...] Free the eyes of the fish from restriction... » *ibid* : 75), mais aussi d'inciter les ancêtres à se montrer généreux, en libérant pour leurs parents un grand nombre de ces proies délectables (Fierens, lettre de Napuka du 28/08/1878, ACSC).

Le rôle de « pourvoyeur de nourriture » endossé par le chef était sans doute l'une des composantes les plus importantes et les plus représentatives de sa fonction, l'une des plus décisives aussi quant à la manifestation de sa qualité de parent (réel ou symbolique), mais aussi de la puissance et de la réalité de son *mana*. Sa vocation nourricière passait vraisemblablement par une gestion concrète des ressources et des efforts collectifs pour les obtenir (au travers, par exemple, de l'imposition de tabous, de l'organisation de pêches collectives, de la répartition des tâches pour la culture humide du taro...), bien que les sources ne nous apprennent que peu de choses sur le sujet, et dans un second temps, par le contrôle exercé sur la répartition des « produits » de la terre, de la mer et de la guerre, et la probité dont il était alors censé faire preuve. Le formidable embonpoint dont les légendes et les récits historiques viennent parer certains de ces chefs serait à la mesure même des pouvoirs de fertilité et de reproduction de l'abondance qui sont censés les caractériser.

D'une façon générale, la reconnaissance d'un lien de parenté semble avoir pour corollaire la définition d'un système d'attitudes, impliquant, au premier titre, les principes du partage, du soin mutuel et de la commensalité (voir *infra*). Le chef avait vocation à protéger son peuple comme cela apparaît dans une tradition des îles Raroia et Takume (Brisson, *Ms* : 2-3), mais en tant que

« tête » et « père » d'un groupe de parents (« vrais » ou fictifs), il était aussi investi du devoir de les nourrir et de « garder les mains ouvertes » (*cf.* Desmedt, 1932 : 76-77), plutôt que de chercher à thésauriser et accumuler pour lui-même ; cette capacité à donner ou redistribuer étant à la mesure même de sa grandeur et de son pouvoir. Bien que constitutive de la chefferie polynésienne (*cf.* Sahlins, 1976), cette fonction de redistribution pourrait avoir connu un développement important dans ces îles où la qualité de parent du chef, avec ses tensions égalitaires et ses exigences de réciprocité, se serait trouvée exacerbée par rapport à une part « hors humaine » ailleurs appelée à prendre un avantage exorbitant (par exemple à Hawaï ou dans la dyarchie de Tonga).

Par les mains et par le corps du chef (dans le sens où il servait lui-même de « prisme » en consommant les fruits du festin) transitaient des dons de nourriture à travers lesquels la continuité du groupe, dans sa réalité la plus concrète et la plus organique, mais aussi dans son organisation hiérarchique interne ou dans ses relations aux groupes étrangers et aux esprits, était à chaque instant rendue possible. Les pouvoirs de ces prestations dont le chef paraît avoir été à la fois le « passeur », le garant et le premier utilisateur, tiendraient, notamment, dans la capacité reconnue à la nourriture de faire advenir ou de reconduire une parenté réelle ou symbolique, ou au contraire, de créer (dans l'étendue de la dette), signifier ou réaffirmer des différences statutaires.

Au début de la saison des tortues, les cérémonies d'offrande sur le *marae* étaient l'occasion d'une communion festive avec les puissances ancestrales et tutélaires¹⁶ dont la continuité du monde dépendait ultimement : la nourriture offerte était annonciatrice des bienfaits à venir, sous la forme des « poissons » (*ika*) qui ne manqueraient pas d'aborder en grand nombre et de « se jeter » même jusque dans les mains des hommes. La dimension propitiatoire conférée à l'offrande apparaît bien dans la longue série de prières (surtout originaires des îles de l'Est et du Centre) dont Kenneth Emory offre une traduction anglaise (1947), ainsi que dans le détail des cérémonies du *Tipara*, un important cycle rituel de l'atoll de Vahitahi, dont une partie des chants fut retranscrite et traduite (Em/St, ABM). La coutume du partage avec les ancêtres a dû se poursuivre jusque dans la pratique individuelle et au-delà de la christianisation, l'habitude étant un moment demeurée de déposer des offrandes de nourriture directement sur les tombes à

16. Au travers du partage des fruits du sacrifice : « Approach, partake of this food ! Tu-the-hospitable, abiding in the thunder [...] » (Emory, 1947 : 74).

l'intention des défunts de chaque famille (*cf.* Montiton, 1874 : 355-356). Si les cérémonies liées aux tortues ont eu une importance particulière, des cérémonies de même nature se tenaient aussi de manière permanente ou plus ponctuelle pour d'autres espèces prestigieuses comme les bonites (Emory, 1947 : 81).

Il est remarquable que les chants associés à ces rites soient fréquemment imprégnés de toute une symbolique sexuelle, célébrant les pouvoirs procréateurs des dieux (*ibid.* : 69) au travers d'un vocabulaire poétique à double sens. Cette qualification sexuelle rejaillit sur le *ariki* dont les « pouvoirs de vie » sont associés à des images érotiques et à une forte connotation de puissance virile, à laquelle ses prérogatives matrimoniales font aussi, probablement, directement allusion. Les généalogies de Napuka font par exemple apparaître que le *ariki* Tetohu (Te-ariki-fautagata, qui aurait régné autour de la moitié du XIX^e siècle) a eu plusieurs femmes, dont au moins trois, Ruhiariki, Varau et Maheu, étaient des sœurs ; son fils Taki, héritier de la chefferie, aurait aussi eu au moins quatre épouses (*puta* de Tapakia Maeva, p. 32 ; Em/St, ABM, N3, p. 17).

À l'occasion de ces cérémonies, le chef procédait aussi à l'allocation de parts de nourriture proportionnées au statut des convives, chacun se voyant ainsi confirmé dans un ensemble ordonné de statuts et de titres, au sommet duquel le chef lui-même tenait le premier rang (et recevait par conséquent les parts les plus nobles ou les plus *tapu* du festin : têtes de gros poissons ou de tortues en particulier). Il est permis de penser que ces distributions de nourriture jouaient un rôle clef pour la vie politique, dans la mesure où elles manifestaient (au même titre que certains tabous alimentaires) le rang des participants, et pouvaient ainsi générer d'importants conflits, si l'une ou l'autre partie s'estimait lésée (*cf.* Emory, 1947 : 9). Il est remarquable que les conflits mentionnés dans la littérature aient souvent pour théâtre la distribution de chair de tortue, laquelle, en plus de figurer au nombre des nourritures préférées, était fortement associée à la figure du chef dans son ambiguïté semi-divine : mi-eau, mi-terre, de ce monde et de l'autre (Nolet, 2000).

Au-delà de leur vocation propitiatoire pour la fertilité naturelle, ces festins étaient ainsi le moyen d'une reconduction de l'ordre social dans sa dimension hiérarchisée et différenciée, mais aussi d'une consolidation des liens entre des groupes apparentés et prompts à s'opposer (*cf.* à Reao : « The people assemble, the Nihitu, the

Tuhoe, the Hakukiri [...] The parents descend... » Emory, 1947 : 69) : au cours de ces cérémonies, l'ensemble des relations tissées entre les hommes et avec les esprits par la voie de la « performance » et de la généalogie était ainsi manifesté et symboliquement reconduit, au travers de la nourriture partagée et sous la responsabilité du chef ordonnateur et arbitre de ce rapprochement.

Les dons de nourriture contrôlés par le chef pouvaient aussi intervenir (éventuellement à l'appui d'autres dons) comme manifestation de bonne volonté et en signe de paix à l'attention d'un étranger, pour nouer ou renouveler des contacts ou pour pacifier une situation conflictuelle (comme en témoignent peut-être les offrandes reçues par les navigateurs européens). Ces prestations doivent être mises en rapport avec les questions du mariage et de l'adoption, qui entraient de plein droit dans la problématique des relations politiques dans la mesure où ils constituaient des voies reconnues pour consolider ou conduire de nouvelles alliances dans le « domaine » particulier des *ngati*, contribuant ainsi à leurs intérêts et à leur prestige. Une partie de ces autres dons et contre-dons incombait encore au chef (dont on a déjà pu observer qu'une part de ses pouvoirs était de nature sexuelle et manifestée par l'accumulation d'épouses), comme protecteur privilégié du groupe sociopolitique et comme promoteur de ses intérêts. Sur l'atoll de Rangiroa :

« les chefs afin de marquer leur alliance 'échangeaient' leurs femmes 'car cela unissait – *tahoe* – les 'ati' et si – ce qui était souvent le cas – ces échanges se perpétuaient, les généalogies se croisaient à la manière des nappes de vanneries. » (Ottino, 1965 : 45 ; 66)

Les traditions font ainsi apparaître une succession d'alliances entre les *ngati* Te-fare-ariki (le plus important) et Mahuru sur l'atoll de Faaite (Emory, *Ms* : 122). À côté de ces échanges de femmes, les adoptions ont pu contribuer de la même manière à l'union ou à la consolidation des liens entre chefs et entre groupes sociopolitiques, quoique les données soient ici sensiblement moins nombreuses et plus difficiles à interpréter (Ottino, 1965 : 122).

Nous ne pouvons développer davantage sur ces problèmes complexes¹⁷. Ce que nous souhaitons pour l'instant souligner, c'est que ces « transactions » étaient encore placées sous le signe du don, contrôlé par les chefs, et mis en œuvre par ces derniers dans l'intérêt de leurs communautés. Dans cette mesure, elles peuvent être vues

17. Sur les questions de l'adoption et du mariage, on peut notamment se référer à Émilie Nolet (2006, I : 205-215).

comme le prolongement de leur action de médiateurs sur le *marae* ou encore dans un autre registre, de leur vocation de chefs de guerre : comme pour une partie des figures polynésiennes associées à la fertilité, les « pouvoirs de vie » des chefs *pa'umotu* avaient en effet pour contrepartie directe les « pouvoirs de mort » qui s'exprimaient dans la direction ou la participation à des combats, dont la littérature peut laisser penser qu'ils étaient non seulement fréquents, mais même totalement institutionnalisés (cf. Nolet, 2006, II : 492 sq). Le fait que les chefs soient souvent représentés en relation à une lance dûment nommée et qui avait valeur d'attribut (c'était aussi le cas de la pirogue support de leurs expéditions), est assez révélateur de cette vocation guerrière, qui venait apparemment en complément de celle des *kaito*, les « guerriers », dont la particularité serait de plutôt se situer dans une corporation de spécialistes attachés à la guerre comme d'autres à la médecine, à la divination ou à la construction des bateaux. Kenneth Emory affirme ainsi que Tapu-ragi (l'arrière-petit-fils de Te-fare-ariki, premier occupant de Faaite) était « un chef et un guerrier » (« a chief and a warrior » – *ms* : 118). Du point de vue des chefs de groupes sociopolitiques, la conduite des guerres était la suite logique des fonctions qui leur incombaient, dans le double sens de la préservation des acquis et d'une « ouverture » vers de nouvelles prérogatives : la guerre était le moyen de préserver les biens et la terre des prétentions d'autrui, mais aussi d'attirer dans le domaine du *ngati* des honneurs et des richesses. Elle figurait comme l'alliance au nombre des « institutions de mobilité » au travers desquelles les groupes sociopolitiques, par l'intermédiaire de leurs héros et de leurs chefs, n'avaient de cesse de transformer leur statut.

Reste à dire que ces responsabilités conféraient aux chefs une série de privilèges (qui pouvaient aussi, dans certains cas, concerner leurs familles), qui venaient comme des illustrations et des « mesures concrètes » de leur rang. La place

manque pour un inventaire détaillé, mais on peut déjà indiquer qu'ils incluaient des biens et des avantages matériels, comme le port de la ceinture de plumes rouges (*maro kura*), symbole de souveraineté politique, ou l'établissement dans le meilleur secteur de l'atoll, et des distinctions d'ordre rituel ou honorifique, comme la polygamie, l'imposition des tabous, ou l'octroi des parts les plus prestigieuses lors des cérémonies du *marae*.

Normes et pratiques : modalités alternatives d'accession au pouvoir

À en croire une partie des sources, la fonction de chef aurait donc été transmise héréditairement et suivant le principe d'une succession ininterrompue en ligne directe, aînée et masculine (du moins aussi longtemps que des hommes naissaient pour assumer cette charge, au lieu de quoi, une femme aînée était peut-être préférée à l'un de ses puînés, voir *supra*). L'examen comparatif des généalogies révèle pourtant toute une série de discontinuités, qui conduisent à interroger les modalités effectives de la transmission du pouvoir et à suggérer l'existence d'un écart entre les principes « idéaux » de succession et les moyens réellement mis en œuvre. Loin de l'image d'une série linéaire dérivant directement de l'ancêtre fondateur⁷, les sources indiquent une certaine variabilité et la présence à la tête des *ngati*, non seulement de femmes, mais aussi de cadets⁸ et d'individus issus de branches collatérales, voire même de familles étrangères, ce que le système ne devrait théoriquement pas permettre. Sur ce dernier point, des traditions mettent en évidence l'avènement d'étrangers ou de petits parents parvenus à se greffer sur les lignées « royales » sur un mode parfois violent et/ou au moyen de mariages avec des femmes de haut parage⁹.

Ces faits sont révélateurs d'un certain niveau d'indétermination et de l'existence de « failles »

18. Voir des dieux eux-mêmes, puisque nombre de ces généalogies plongent leurs racines jusqu'aux territoires mythiques du *Po* et se raccordent à des divinités primordiales comme Atea et Fakahotu. Il est dit par exemple que la lignée « royale » de Hao descend directement de ces deux divinités par l'intermédiaire de leur fils, Tu-nui (Emory, *ms* : 200).

19. On peut citer le cas de Piriaro *teina* de Napuka, fils de Maruake et de Tutegaikura, qui aurait régné à la suite de son frère aîné Mapuhia *tuakana* (Audran, 1918 : 47 ; *puta* de Tapakia Maeva, p. 40).

20. Par exemple, les traditions de Hereheretue expliquent comment le guerrier Kehapuia, originaire de Anaa, s'appropriait la coiffure de plumes rouges (*hei kura*) de son chef Tariahea et devint le chef de cette île (Emory et Ottino, 1967 : 47-48 ; Emory, *ms* : 198). Les traditions de Anaa font aussi référence à Maehanga-tua-ira, un étranger de l'atoll de Amanu qui, « avant de débarquer et de se fixer à 'Ana'a [...] courait les mers sur son embarcation Te-kainga-o-Hiro ». D'après Kenneth Emory et Paul Ottino, Maehanga-tua-ira « vint à 'Ana'a, dormit avec une femme de cet atoll [il s'agit *a priori* de Tu-tamahine du *ngati* Tutavake] dont il eut des enfants et devint ainsi l'un des ancêtres de la population actuelle » (1967 : 39, 55. Souligné par nous). Un *fakateni* (chant de gloire) laisse penser que cet étranger a conquis une forme de pouvoir politique sur son île d'adoption : « Le Chef Mae-hanga-tua-ira qui règne sur 'Ana'a tient son pouvoir de trois légitimités [...] » (*ibid* : 39). John Frank Stimson donne la traduction suivante : « [there are] three sources upon Ganaia of the realm of the Prince Mahagatua-ira... » (Emory, *ms* : 173).

structurelles permettant de contourner les lois de l'unilinéarité dans des voies plus ou moins pacifiques et institutionnalisées. Le fait que des prétendants extérieurs soient parvenus à s'imposer et à passer à la postérité suggère aussi l'existence de mécanismes servant à convertir des principes d'accession illégitimes en successions « véritables », et l'on remarque que plusieurs « usurpateurs » connus, issus de branches inférieures ou même totalement étrangères, ont eu soin de se fabriquer (à moins que leurs obligés ou descendants ne s'en soient chargés à leur place) des généalogies à la mesure de leurs nouvelles fonctions et de leurs nouveaux intérêts et contribuant ainsi à leur ancrage.

À côté des « failles » du système de succession et des aléas du sex-ratio (possibilité effective d'accéder au pouvoir par la guerre, de construire *a posteriori* une légitimité généalogique, d'hériter du titre en ligne collatérale, etc.), l'origine de ces modalités alternatives d'accession à la chefferie doit peut-être être recherchée à l'intérieur de deux « conflits » fondateurs impliquant les représentations de la hiérarchie et de la parenté, que l'on serait tenté de qualifier de « structures », ne serait-ce qu'au regard de leur persistance et de leur portée organisationnelle dans l'univers social contemporain (sous une forme évidemment recomposée, voir *infra*). Il s'agit en premier lieu de l'ambivalence de la notion de *mana*, qui intègre à la fois une dimension héréditaire et des aspects performatifs basés sur la démonstration et l'expression tangible de cette puissance d'origine divine. En second lieu, du « conflit » opposant les principes de réciprocité et de hiérarchie, dans lequel les exigences de réciprocité associées au statut de parent se trouvent constamment contrariées par la définition d'une hiérarchie immédiate, dérivée de l'ordre des naissances.

L'« appétit statutaire » des cadets réels et classificatoires prendrait ainsi racine dans un faisceau de paramètres, où se mêleraient, entre autres, les attendus particuliers de la fonction de chef (bien qu'héritant sa fonction ce dernier ne peut mobiliser tout le pouvoir à son seul profit et régner seul comme un dieu immobile : son action doit être placée dans une sorte de tension altruiste et dans une certaine mesure aussi, amener des résultats, manifestant clairement l'étendue de sa capacité), la possibilité d'exprimer son *mana* au travers d'actions concrètes, par exemple militaires ou rituelles, et le « scandale » des privilèges concédés aux aînés, alors que leur statut de parents les enjoint à une certaine réciprocité, tout spécialement à l'intérieur de la fratrie, qui est par excellence le lieu de la parenté et d'une

unité que rien ne devrait pouvoir compromettre.

Autant d'éléments participant à la recomposition permanente d'une hiérarchie dont l'instabilité et la fragilité sont apparues au creux d'un discours « essentialiste », fondé sur une conception idéale de la légitimité politique, et en partie contredit par la réalité des faits. Examinons ces points plus en détail.

Ariki ou l'autorité en devenir

Ni tout à fait de ce monde, ni entièrement de l'autre, le chef était investi d'une dimension surhumaine qui était un effet direct de sa position généalogique : au plus près d'une ascendance divine avec laquelle il entretenait des rapports constants et dont il tenait son *mana* (voir *supra*). Cependant, il était aussi nécessaire que le chef manifeste cette puissance au travers d'actions identifiables et s'exerçant en partie au moins dans l'intérêt du groupe. Cela était d'autant plus vrai que le chef restait un parent malgré ses pouvoirs fabuleux et qu'il était en cela soumis à des devoirs de réciprocité, apparemment inhérents à cette condition. La relative « familiarité » dont le chef était revêtu, malgré les tabous hiérarchiques, à la fois dans le *ngati* et à l'intérieur de chaque branche, a pu être plus ou moins prononcée suivant l'importance du peuplement humain (certaines îles ayant été occupées par quelques individus seulement) et suivant l'histoire particulière de chaque île. Alors que la « part divine » des chefs polynésiens a parfois eu tendance à se développer jusqu'à subsumer leur origine humaine dans des théocraties autoritaires, les communautés *pa'umotu* semblent avoir conservé à leurs *ariki* un statut d'apparentés (pendant leur existence, et par-delà la mort), qui était aussi l'expression d'une exigence et d'une tension « horizontale » impliquant le partage du pouvoir et de ses bénéfices. Cette dimension apparaît bien dans l'ouvrage d'Edward Belcher, qui visita l'île de Hao au début des années 1840 (1843, I : 375). Plus récemment, le témoignage de Clifford Gessler (qui séjourna dans les îles de l'Est en 1934) laisse penser que le chef de Napuka était représenté comme un « père » entretenant une relation proche et affective avec ses administrés :

« Maono [le jeune chef en 1934, alors contraint de se rendre précipitamment à Tahiti] was "the father of the land" and they loved him [...] Maono had governed wisely and well; the people had enough to eat; the roads and grounds were neatly kept; everybody at Tepuka and Tepoto was satisfied with his administra-

tion [...] “the land”, they sang, “is left fatherless” »¹⁰ (1937 : 102, 104)

Les précédents paragraphes ont fait apparaître certaines des fonctions particulières des chefs de groupes sociopolitiques : en leur qualité de parents, mais aussi d'héritiers dépositaires d'une puissance spirituelle dérivant des ancêtres, ces derniers étaient investis de tâches comme la protection militaire du domaine et des individus, ou encore la reconduction rituelle de l'abondance au travers d'une médiation conduite auprès des divinités. À côté de ces activités associées à la continuité du groupe, le chef avait pour tâche d'organiser les conditions d'une expansion, par exemple au travers d'alliances ou de conquêtes militaires permettant d'apporter de nouvelles richesses (femmes, esclaves, prestige, etc., voir *supra*) dans le domaine du *ngati*. Ces attributions comportaient vraisemblablement une certaine exigence de résultat : des indices font penser que des famines ou des échecs militaires successifs pouvaient être interprétés comme un « déficit de *mana* » et remettre en cause la légitimité du dignitaire. De même, les sources font apparaître que les chefs ne pouvaient se laisser aller à des comportements trop profondément à l'encontre de l'opinion ou des intérêts collectifs (par exemple une accumulation autoritaire de privilèges), qui s'opposeraient aux devoirs de soin, de partage, etc., et à l'esprit d'une sorte de contrat tacite (apparemment ancré dans une situation de parenté véritable ou symbolique) dont ils tiraient **aussi** leur pouvoir. À moins de tomber sous le joug d'un despote imposant son règne par la répression, le peuple aurait ainsi conservé un certain « droit de regard » sur les décisions et l'efficacité de son chef et néanmoins parent (cf. Danielsson, 1956 : 45 ; Caillot, 1932 : 28).

« Appétits statutaires » et formes de pouvoir acquises

À côté de ces exigences trouvant leur origine dans l'ambiguïté de la notion de *mana* (les chefs doivent manifester le pouvoir qu'ils ont reçu en héritage) et, semblerait-il, dans les conceptions de la parenté (les chefs doivent se soumettre aux devoirs de réciprocité inhérents à leur condition de parents en œuvrant pour la communauté), le

pouvoir des chefs pouvait faire l'objet de remises en cause et de tentatives d'usurpation plus directes, émanant soit de partis étrangers, soit de leurs propres collatéraux. La dynamique particulière de ces entreprises¹¹ s'enracine dans les mêmes « tensions structurelles » que les exigences et devoirs passifs dont il a déjà été question. D'abord, l'importance des formes de pouvoir acquises et la possibilité pour ces individus de donner la preuve de leur *mana* dans leur performance d'usurpateurs. Ensuite, l'inacceptable bonne fortune des chefs héréditaires : des parents, semblables par définition, et pourtant élevés à une dignité supérieure en raison de leur seule position généalogique.

Cette double « contradiction » doit rendre compte d'une partie des récits de luttes et d'« inversions généalogiques » dont le corpus historico-léendaire est littéralement saturé. Il n'est pas douteux qu'elle s'inscrive dans un schéma culturel plus étendu (cf. Nolet, 2006, II, chapitres A et B), quoique toutes les sociétés polynésiennes ne l'aient pas mise en œuvre de la même manière et dans les mêmes proportions. Il est ainsi possible que l'importance exceptionnelle en ces îles des pouvoirs « alternatifs » (voir *infra*), ou la condition de parents faite aux chefs de groupes sociopolitiques (une condition qui tend à prendre le pas – peut-être plus qu'ailleurs – sur leur part « extra humaine »), aient fortement contribué à cette instabilité latente des positions statutaires, et aux velléités usurpatrices de cadets que **toute une conjoncture** incite en fait à s'élever et à conquérir le pouvoir pour eux-mêmes.

Quelques exemples peuvent être donnés de ces conflits endémiques dans lesquels des guerriers ou des chefs s'affrontent pour la suprématie, souvent dans le cercle restreint d'une seule fratrie. Dans les traditions recueillies par Kenneth Emory, l'histoire de Mapu-teretere raconte la conquête de plusieurs îles dont les chefs légitimes sont successivement défaits par la force. À Fangatau, Mapu aurait ainsi exigé du chef Te Tumu-o-gariki qu'il lui cède les plumes rouges (*kura*) de la suprématie ; comme ce dernier refusait, il s'en saisit, l'attacha, et le conduisit avec son peuple jusqu'à l'île de Anaa (Emory, *ms* : 175). De même, dans l'étude qu'il consacre à l'île de Fakahina, le père Audran fait figurer la tra-

21. Certains des chants composés à l'occasion du départ du chef ont été enregistrés et transcrits par Kenneth Emory. L'un d'eux fait entendre le désespoir d'une population ainsi privée de son père (le terme employé est *makui*, autrement dit, un parent de la première génération ascendante en ligne directe et collatérale) : « Chief Maono, you sail away leaving your children [*tamariki*] without a parent [*makui*] on their land [...] here we are, deeply mourning. We can not help it ; we are separated » (ABM, N5, p. 8).

22. Parfois comparées à une forme de cannibalisme et à des actes de dévoration lorsqu'elles aboutissent (sans d'ailleurs forcément passer par une effusion de sang, une alliance réussie pouvant avoir le même résultat qu'un conflit militaire).

duction d'un chant consacré au chef Maruake (*Faatara no Maruake*), « grand roi », « né roi », et dont il est pourtant dit qu'il fut renversé (« Disons le fait. Il fut renversé ») (1927 : 259). La légende de Moeava apporte d'autres illustrations de ces tensions et ambitions usurpatrices. On y voit ses différents fils s'affronter violemment pour la suprématie, symbolisée par le droit de recevoir la tête de la tortue lors des cérémonies du *marae* : le cadet refuse de se plier à l'ordre de précedence et défie son frère aîné, ce qui est bien révélateur d'un état de concurrence ouvert et s'exerçant malgré (et contre) le principe de l'ordre des naissances, comme une sorte de « scandale logique » dans l'univers horizontal de la parenté *pa'umotu* (cf. Audran, 1917 : 27-28).

Ces exemples conduisent à étendre notre propos et à considérer l'importance plus générale du principe de performance dans les sociétés anciennes des Tuamotu. Dans la première partie de cette étude, l'aînesse a été présentée comme une source essentielle de *mana* et (donc) de légitimité politique : en raison d'une position généalogique faisant d'eux les plus proches récipiendaires du pouvoir ancestral, les aînés de chaque groupe familial, et du *ngati* dans son ensemble, étaient prédisposés à exercer des fonctions de commandement, qui s'enrichissaient en plus d'attributions religieuses. Toutefois, une certaine ambiguïté reste attachée à la définition du *mana*, dont une partie était indiscutablement héritée, mais qui n'était aussi rendu sensible et reconnaissable que par ses effets dans le monde (reconduction de la fertilité, efficience militaire, etc.). On a déjà entrevu les conséquences de ce principe à travers l'examen des contraintes pesant sur les chefs, ces derniers étant aussi jugés à la lumière de résultats donnés comme « preuves » de leur *mana*. De fait, il était aussi possible à un individu ne pouvant se réclamer du type de légitimité offert par l'aînesse de faire la démonstration de sa puissance au travers d'actes concrets, passant par exemple par les exploits militaires ou rituels. *Kaito* et spécialistes religieux (officiants, devins, guérisseurs, etc.) auraient ainsi constitué une sorte de pouvoir alternatif à la fois complémentaire et concurrent de celui des chefs, basé sur des formes plus directement performatives de *mana* (ce qui n'exclut pas une dimension héréditaire dans la transmission de ces fonctions).

Bien que de telles figures du pouvoir « acquis » soient connues dans toutes les sociétés polynésiennes (où elles étaient éventuellement organisées en corporations professionnelles plus ou moins différenciées et cloisonnées), certaines

paraissent avoir eu une importance toute particulière aux Tuamotu, où les notions de performance et de prouesses, militaires notamment, sont apparues intensément valorisées, et même **décisives** pour le procès de hiérarchisation sociale. De fait, les traditions indiquent que les plus valeureux des *kaito* pouvaient acquérir un grand pouvoir et un grand prestige, voire même, sous certaines conditions, s'imposer face aux *ariki* (voir *supra* et Caillot, 1932 : 27).

Conclusion sur la période pré-européenne

Quelques mots de conclusion sur les sociétés de la dernière période pré-européenne. Les recherches historiques ont permis de nuancer l'image d'une société « égalitaire » qui prévaut dans la littérature²³, mais aussi, de faire apparaître certains des idées et des mécanismes autour desquels la « négociation » du pouvoir pouvait concrètement s'organiser avant l'arrivée des Occidentaux. En plus de « failles » structurelles dans les règles de succession qui contrastent avec le discours habituel sur la primogéniture (voir *supra*), il a semblé que les conceptions du lien de parenté, d'une part, et l'importance donnée à la manifestation « tangible » de certaines capacités, d'autre part, laissaient une place à l'expression de revendications statutaires et de pouvoirs alternatifs fondés sur la performance.

Bien que l'aînesse soit investie d'une haute importance et du droit « naturel » de régner comme effet d'une plus grande proximité généalogique avec les dieux, les chefs héréditaires étaient contraints de réaliser certaines tâches au travers desquelles ils démontraient leur pouvoir et justifiaient leur domination et dont l'insuccès fragilisait leur position. Leur situation à la tête d'un groupe de parents réels ou fictifs leur enjoignait notamment une certaine forme de partage du pouvoir et des actions concrètes au bénéfice du *ngati* (la protection militaire, la reproduction rituelle de l'abondance, etc.) dont ils étaient appelés à devenir des « dieux familiers », au terme d'une ultime métamorphose. D'autre part, l'importance plus générale des formes de pouvoir acquises laissait à d'autres personnalités tout le loisir de prouver leur valeur (leur vaillance au combat, leur habileté de marins, etc.) et de progresser dans la hiérarchie sociopolitique. Même puissants et entourés de tabous, les chefs héréditaires subissaient la concurrence active de leurs cadets et aussi de personnalités du domaine militaire ou religieux (*kaito*, *toa*,

23. Certaines îles donnant l'image de sociétés assez fortement « différenciées », avec des figures de dignitaires puissants et environnés d'interdits (*supra*).

tahunga, etc.), dont certaines ont dû parvenir à accumuler un pouvoir considérable, jusqu'à faire vaciller celui des *ariki*.

Reste à comprendre comment l'ensemble du système a pu évoluer au contact d'une « vision » sociale et de principes de droit entièrement nouveaux. L'installation des Européens en Polynésie s'est en effet accompagnée de transformations, qui, pour plus lentes qu'elles aient été dans cette zone reculée, n'en affectèrent pas moins toute l'organisation sociale, jusqu'au schéma actuel d'une administration calquée sur le modèle français. Mais si profonds et réels que soient les changements, certains principes fondateurs de l'ancienne société ont aussi pu se maintenir, souvent par la voie d'un processus d'hybridation qui les fait cohabiter avec la nouvelle donne culturelle et les règles importées. C'est à l'expression de ces points de continuité ou de recomposition que sera consacrée la suite de notre étude.

Une nouvelle figure de dirigeant local

Dans les années qui ont suivi l'établissement du protectorat français (1842), les *tavana*²⁴ se sont substitués aux anciens chefs, dont la tradition voulait qu'ils héritent de leur pouvoir en ligne aînée, de préférence masculine. Aux Tuamotu et dans le reste de la Polynésie française, l'apparition de cette nouvelle figure de dirigeant et surtout l'adoption des principes de la nomination puis de l'élection ont marqué une rupture profonde ; on connaît l'importance de la filiation dans le fonctionnement des sociétés polynésiennes pré-européennes, dont le gouvernement reposait en partie sur l'existence de lignées de chefs entourées de tabous hiérarchiques et perpétuant le pouvoir en leur sein. Si la question de la « capacité » n'était jamais absente de l'exercice du pouvoir, dont il était aussi possible de se saisir dans des voies plus ou moins pacifiques (guerre, mariage, etc.), leur légitimité de régnants était ainsi fondée sur une nécessité d'ordre généalogique et même spirituel, puisque les chefs étaient aussi les héritiers les plus directs de divinités dont ils tiraient leur *mana*. Il est possible que les Tuamotu aient représenté une version relativement « souple » de ce schéma culturel sans pour autant s'en écarter tout à fait (voir *supra* sur les modalités d'accession à la chefferie), et l'on mesure l'importance du chemin parcouru dès lors que de nouvelles dispositions ont entrepris d'insérer cette pratique dans les cadres désacralisés d'une nation européenne.

Ces réformes ont tout d'abord contribué à institutionnaliser les éléments de « mobilité » du pouvoir avec l'imposition du mandat électif qui ouvre (théoriquement au moins) les fonctions de direction des communes à tous les citoyens et non plus seulement à quelques familles de dignitaires. Par ailleurs, les attributions du maire et de son conseil municipal se trouvent désormais définies par une loi fixe et écrite par d'autres, qu'ils ont vocation à faire appliquer. Le principe d'une autorité centrale (identifiée à l'entité un peu abstraite des « gens de Papeete ») et d'une règle dépersonnalisée, non négociable et valable pour tous, s'est ainsi substitué à l'ancienne autonomie des *ngati* et de leurs chefs traditionnels (autrefois souverains sur leur domaine), en même temps que la répartition des pouvoirs trouvait un fondement beaucoup plus précis, organisé et garanti par la loi. Par le passé, un certain nombre de fonctions venaient se chevaucher et se compléter dans la personne du chef. La « tête » de chaque *ngati* ou branche de *ngati* était tout à la fois chargée de l'office du *marae*, de l'organisation économique (y compris du point de vue des relations avec les divinités responsables de la fertilité naturelle), du gouvernement ordinaire de son groupe, et, dans une certaine mesure aussi, des affaires militaires le concernant. Les changements imposés par l'administration coloniale impliquent le morcellement de ces fonctions et l'expulsion au moins théorique de toute référence sacrée dans l'exercice du pouvoir politique. La direction des cultes devient la responsabilité des différentes communautés religieuses, dont plusieurs peuvent se côtoyer dans l'espace d'une seule île ; en plus des curés ou des pasteurs, souvent occidentaux et responsables d'un vaste secteur, chaque communauté dispose de ses propres « ministres de l'eucharistie » (responsables de la prière chez les catholiques), diacres et *katekita* provenant de familles locales. Par ailleurs, le développement du commerce a été favorable à l'émergence de nouveaux notables, dont les représentants sont souvent issus de la diaspora chinoise. À côté du maire et de ses conseillers, le *mutoi* (policier municipal) et le personnel de santé et d'éducation se sont aussi peu à peu affirmés comme de nouveaux « pôles » du pouvoir, à la fois complémentaires et concurrents de l'administration communale.

Pourtant, force est de constater que les conditions d'exercice du pouvoir n'ont pas été entièrement bouleversées par l'arrivée des Occidentaux. La vie politique des Tuamotu reste marquée par une certaine « souplesse », dont les consé-

24. Qui furent d'abord des « chefs de districts », puis des « maires » à partir de 1972 (apparition des communes). Communication personnelle de Bruno Saura.

quences pour la société s'observent à différents niveaux : par exemple dans le devoir qui est fait au maire de préserver l'autonomie des familles (et partant, de respecter les obligations de réciprocité dérivées de sa qualité de parent), mais aussi dans l'importance toujours accordée au principe de négociation ou à la manifestation tangible des compétences (qui sont à la base de l'autorité de spécialistes comme les pêcheurs et les « experts en traditions »). Cette organisation relativement horizontale (témoignant par conséquent d'un écroulement des hiérarchies traditionnelles) est répandue aujourd'hui dans une large partie de la Polynésie française, avec de nombreuses particularités régionales. Néanmoins des éléments permettent de penser qu'elle trouve un fondement historique aux Tuamotu, où les hiérarchies politiques n'ont vraisemblablement jamais été très affirmées, et où les préceptes égalitaires des États occidentaux auraient donc trouvé plus facilement à s'appliquer et fusionner que dans d'autres régions du triangle polynésien (comme notamment Tahiti et Hawaïi). L'organisation sociopolitique qui se donne à observer serait ainsi davantage l'effet de l'accentuation de tendances déjà existantes que celui de l'imposition d'une idéologie tout à fait étrangère.

Les prochains paragraphes reviendront sur les changements survenus, mais aussi sur la prégnance de certaines idées ou de certains principes de fonctionnement dont la recherche historique aura permis de repérer l'existence dans les sociétés pré-européennes. Ce travail passera par l'étude de la fonction de *tavana*, dont nous essayerons de faire apparaître la dimension « synthétique ». À cette occasion, nous évoquerons aussi le maintien de certaines formes d'autorité familiale, ainsi que les survivances ou reformulations des formes de pouvoir acquises, qui sont fondées sur l'incarnation de valeurs ou l'expression de compétences particulières.

Autochtonie, généalogie, performance : obtenir et conserver le pouvoir

Les élections municipales représentent l'événement politique majeur dans ces communautés isolées et où les autorités locales assument *de facto* de hautes responsabilités. S'il arrive que les candidats se réclament d'une étiquette politique nationale (c'est-à-dire d'un « parti » donné), de

façon plus ou moins explicite, l'organisation des débats apparaît concentrée sur des problématiques locales (comme la restitution des terres patrimoniales ou la gestion des ressources du lagon), tout en mettant en scène l'opposition et l'alliance de réseaux familiaux plus ou moins vastes, agissant dans leurs propres logiques de solidarité. Le soutien d'un groupe de parents et d'alliés, dont le candidat constitue en quelque sorte le « champion », est ainsi un atout essentiel pour accéder à la fonction de *tavana* (toutefois, la pratique du pouvoir impose aussi d'assumer un projet qui ne soit pas seulement représentatif des intérêts d'une famille – voir *infra*).

À côté de cet « ancrage » familial, la réputation d'autochtonie (l'appartenance à la communauté des « habitants de souche » – *feia tumu* ; cf. Ottino, 1972 : 323 *sq.*, et Nolet, 2006, I : 114, note 12, sur cette notion) participe étroitement à la crédibilité du candidat et de l'élu, sans être pour autant impérative (les maires « étrangers » ayant tendance à compenser ce handicap en s'appuyant sur de vieilles et puissantes familles, en adoptant dans la communauté, en multipliant les gages de bonne volonté, etc.). L'importance donnée à cette qualité d'habitant « originaire » explique que certains maires se présentent aussi comme des « experts en traditions », spécialistes et en même temps gardiens de la mémoire orale de leurs îles.

L'ancienneté d'une famille a aussi son importance, en matière de prestige, parce qu'un vaste patrimoine foncier garantit à ses membres un poids politique sur l'atoll, et dans la mesure où le nombre de voix mobilisables dans la parenté et l'affinité peut faire la différence au moment des élections (ce qui est un signe fort de la capacité de ces réseaux à agir de manière unitaire, au-delà des ferments de division existant entre les différentes familles conjugales, lorsque le besoin s'en fait sentir). De fait, les maires appartiennent souvent aux plus vieilles et nombreuses familles des atolls (cf. aussi Hatanaka, 1968 : 167), sans forcément se positionner parmi les héritiers les plus directs des anciennes familles de chefs, lorsque de telles relations entre le présent et la période pré-européenne peuvent être mises en lumière (c'est bien le cas pour une partie des îles et notamment pour les plus isolées dans le Centre et l'Est, Napuka par exemple)¹³.

Si ces différents critères (généalogie, autochtonie, patrimoine...) jouent un rôle non négli-

25. De ce point de vue, il n'est pas anodin que certaines « lignées » de *tavana*, comme il en existe dans les îles où des familles ont donné un nombre supérieur de chefs de district/maires et régulièrement occupé toutes les plus hautes fonctions, se positionnent précisément dans la succession de branches cadettes, en mobilisant ainsi à leur profit le principe d'une « transmission linéaire du pouvoir » et certains attributs des anciennes familles régnantes (alors même que les descendants de ces branches aînées peuvent continuer de demeurer dans l'espace de l'île).

geable, la légitimité des maires et leur aptitude à se maintenir au pouvoir sont aussi conditionnées par la nature de leur action : l'habileté et l'application dont ils font preuve pour mener à bien certaines tâches ou incarner certaines valeurs. Cette dimension performative (qui fait écho à des phénomènes déjà observés dans les sociétés anciennes) va être envisagée plus en détail.

Les éléments d'un contrat

En dépit de leurs attributions légales, d'un certain prestige et des privilèges inhérents à leur fonction, les membres de l'équipe de direction jouissent d'un pouvoir limité et largement dépendant de l'autorité particulière de chaque groupe familial. Tout se passe comme si les conceptions de la parenté (intervenant sous leur forme la plus accentuée à l'échelle de la fratrie, ou *kopu ho'e* ; cf. Nolet, 2006, I : 103 sq) s'appliquaient aussi à l'intérieur de la vie publique : en leur qualité de parents réels ou symboliques, les élus locaux sont contraints de se plier à certaines exigences et dans une certaine mesure au moins de partager le pouvoir qui leur est confié par la voie des urnes, en en faisant profiter l'ensemble de leurs administrés. Les élus (maire, adjoints et conseillers) doivent se conformer à certaines représentations et obligations (dont le détail n'est d'ailleurs pas sans rapports avec les anciens « attendus » de la fonction de chef : une attitude protectrice, un traitement équitable de chaque composante du *ngati*, etc., voir *supra*), sous peine de s'attirer des reproches et de voir leur légitimité remise en cause à l'intérieur de la commune. Il est tout particulièrement inconcevable que ces nouveaux « chefs » décident seuls et pour eux seuls, au mépris des prérogatives individuelles de chaque groupe familial. Ce statut d'apparentés est ainsi une « voie ouverte » pour la remise en cause et la contestation du pouvoir, qui n'est jamais que l'effet d'un consensus momentané, et toujours soumis à l'exigence performative du respect d'un « contrat » ménageant la liberté de chacun.

Les relations avec les groupes familiaux

En premier lieu, le pouvoir des élus ne peut s'exercer qu'à la condition qu'il n'empiète pas de manière autoritaire sur le « libre-arbitre » des différents groupes familiaux, avec lesquels il leur faut, au contraire, constamment négocier et composer. À Napuka, alors que nous deman-

dions qui était investi d'une certaine autorité sur l'île (nous nous attendions à voir désigner le maire, le *mutoi* ou certains des *matahiapo*²⁶), il nous fut répondu avec étonnement et humour qu'il n'y avait « pas de patron ». De nombreuses observations de fonctionnaires territoriaux laissent entendre que les *tavana* de la première moitié du xx^e siècle n'étaient en rien disposés à faire œuvre de zèle et à imposer des décisions impopulaires à leurs administrés. L'un d'entre eux écrit à propos de Puka Puka, en 1942 :

« Le chef n'a aucune autorité, il s'enivre avec ses administrés. Il n'a pas d'agent de police. J'ai voulu en nommer un mais personne n'a voulu accepter la place. » (AT)

Des observations similaires ont été rapportées par différents spécialistes des sociétés des Tuamotu et notamment par Sachiko Hatanaka pour l'atoll de Pukarua :

« What type of person is supported for the village chief or local official by the inhabitants? He is a person who can report enough about the Pukaruans to the government officer from Tahiti but who contradictorily does not force anything in the face of public opinion. The village chief does not exercise any authority. He has never reproved people and never cried aloud. The inhabitants appreciated that he has never forced anything on them. The policeman who is appointed by the government follows the same tactics as the chief. » (1968 : 167)

Ces remarques de Sachiko Hatanaka rejoignent les expériences de certains prêtres et administrateurs de la période des premiers contacts, époque où la législation coloniale commençait à peine de s'implanter et où les modes de gouvernement étaient encore profondément imprégnés par les modèles des anciennes chefferies. Le père Desmedt par exemple décrit le chef de Faaite comme un personnage isolé dans sa foi catholique, subissant les invectives de ses concitoyens et finissant sous leurs pressions par « retourner à l'hérésie » (1932 : 68-69). De la même manière, Jacques Antoine Moerenhout fut confronté à la rivalité de factions concurrentes sur l'île de Anaa et à l'impuissance dans laquelle se trouvait alors le chef d'établir une forme d'autorité centralisée. Il fait le récit d'une nuit passée sur cette île au cours de laquelle le vieux chef fut obligé de le défendre physiquement et avec la plus grande énergie contre la fureur de certains habitants (1959 [1837] : 187-190).

En leur qualité d'enfants du pays, à la fois partie et « champions » de leurs groupes fami-

26. Ce terme s'applique à l'ainé d'un groupe de frères et sœurs. Son emploi pour désigner les membres les plus âgés de la communauté serait une dérive de sens récente (communication personnelle de Bruno Saura).

liaux respectifs, les *tavana* des Tuamotu ne semblent jamais considérés comme des autorités incontestables, et sont au contraire constamment rappelés à leur condition initiale de parents, parvenus aux fonctions par la voie d'une fortune temporaire. Les décisions prises au niveau de la commune sont volontiers débattues, notamment à l'occasion de discussions intervenant le dimanche après l'office du matin, et les administrés semblent toujours disposés à rappeler aux élus certains éléments du « contrat » les unissant au reste de la population. L'ouvrage de Clifford Gessler témoigne de ce que ces réunions étaient déjà pratiquées au début du ^{xx}e siècle et qu'elles y remplissaient des fonctions identiques :

« The villagers discussed the matter at a special meeting in the street. Ordinarily the village meeting is held on Sunday after church, when work is planned for the coming week, grievances aired and adjusted, and official announcements made. » (1937 : 101)

À ce propos, on peut peut-être rappeler qu'à chaque île ou district des Tuamotu correspondaient autrefois des terrains de réunion (*tahua*), sur lesquels peu d'informations subsistent (sinon que leurs noms sont préservés avec presque autant de constance que ceux des *marae*, ce qui constitue en soit un indice de leur importance), mais qui ont pu assumer le même type de fonction que les places et maisons de réunion modernes.

Nul ne paraît vouloir ou pouvoir s'imposer dans la gestion des affaires d'une famille (par exemple ou surtout sur les affaires de terres), et moins encore en porter les conséquences devant les autorités centrales de Papeete, tant il paraît admis que les problèmes doivent être réglés par la voie d'une discussion et d'un consensus local, et tant est grande la réticence à voir une autorité étrangère, qui plus est occidentale ou « demie », s'immiscer dans le processus de décision. Ainsi, le rôle de ces élus relèverait plus d'un *arbitrage*, respectueux de l'autonomie de chacune des familles et soucieux du maintien de l'harmonie sociale, que de l'exercice d'une véritable autorité, comme il s'en trouve dans d'autres sociétés. La population attend de ses élus comme par ailleurs du *mutoi* qu'ils veillent au maintien d'une certaine équité et s'imposent en instance médiatrice pour la résolution des conflits, sans jamais empiéter sur l'autorité individuelle de chacun des groupes familiaux. De fait, certaines déci-

sions ou certains décrets de l'autorité centrale (comme, par exemple, une partie des textes réglementant la divagation des animaux) ne trouvent jamais matière à s'appliquer s'ils rencontrent des résistances au sein de la population.

En un mot, la position du *tavana* doit se comprendre dans le contexte d'une société peu hiérarchisée, dont la structure sociopolitique est donnée par les différents sous-ensembles familiaux (associés chacun à un domaine composé de biens matériels et immatériels, qui fait l'objet d'une responsabilité collective) en concurrence directe, et où des formes d'autorité individuelles ont le plus grand mal à se dégager autrement que par le biais de la religion ou sous l'effet d'un charisme exceptionnel (de fait, plusieurs habitants nous ont affirmé que la seule autorité véritablement reconnue à Reao était celle du prêtre tahitien, la plupart du temps absent de l'île). À l'intérieur de cette configuration sociale, la légitimité du maire, qui ne saurait être que « le premier » d'un ensemble d'individus égaux par ailleurs, dépend de sa capacité à préserver l'autonomie des familles, partager son pouvoir, et administrer sa commune d'une manière qui laisse le plus de place possible à la négociation. Cette représentation du maire comme pair explique le caractère peu emprunté de ses relations avec la population, en dépit du respect dont jouit la fonction. Elle implique aussi le refus d'avantages matériels ou de privilèges trop appuyés, qui sont vécus comme une rupture scandaleuse de l'« esprit » de la parenté, et que la population veille tout spécialement à ce que le *tavana* ne tire aucun profit personnel de sa situation en utilisant certains services ou équipements municipaux (comme le camion communal) pour son propre compte²⁷.

Pouvoir et parenté : comment être chef ?

En dehors de cette attitude de retrait, la légitimité d'un élu est intimement dépendante de sa capacité à se conformer à un certain idéal, et à mener à bien certains types de tâches, qui sont considérées comme étant du devoir et de la capacité des chefs.

Les quelques pages que Clifford Gessler consacre à la personne du *tavana* de Napuka (en 1934) sont assez représentatives du type de discours que les habitants tiennent encore aujourd'hui sur les dirigeants (1937 : 102-103). Il est admis par exemple que le chef doit honorer

27. Une précision s'impose. Ceci ne signifie évidemment pas qu'il n'y a jamais d'abus, mais que cet *ethos* de réciprocité est profondément inscrit dans la société et conditionne étroitement les relations maire/administrés et l'esprit d'une mandature. Il explique aussi la vigilance et la réactivité des populations face à des décisions jugées trop favorables aux intérêts particuliers du *tavana* et de ses parents ou alliés.

son statut en traitant la population avec douceur et esprit de justice, en veillant à ce que tous soient convenablement nourris et logés, en témoignant même d'une certaine affection (*arofa*) pour ses administrés, comme il sied entre personnes apparentées. Dans la correspondance administrative, le lien affectif unissant le *tavana* à la population de ses administrés est très souvent mis en avant, de même que l'attention « paternelle » ou « maternelle » qu'il est censé manifester en veillant sur les intérêts et sur le bien-être de tous²⁸. Du point de vue du *tavana*, le rôle de protecteur bienfaisant pouvait aussi passer par l'administration de soins en cas de maladies : le chef de Reao aurait tenu ce rôle lors d'une épidémie de dysenterie survenue sur son île dans les premières années du xx^e siècle (AT). Sur ce sujet, il semble même qu'une partie des premiers *tavana* aient pu passer pour des *tahunga* (c'est-à-dire pour des spécialistes des traditions pouvant faire œuvre, entre autres choses, de guérisseurs ; cf. Ottino, 1972 : 486, sur cette notion), et intervenir en qualité d'officiants pour certains rites de passage de leurs administrés, comme la circoncision²⁹.

Le *tavana* doit aussi s'acquitter de certaines tâches, tenant à l'organisation de la vie communautaire, aux relations avec l'extérieur (en particulier avec les autorités de Tahiti), ou encore au contrôle des ressources. Un ensemble de fonctions dont le contenu n'est pas sans rapports avec les attributions des anciens chefs (*ariki*), dont le pouvoir semblait notamment passer par leur rôle de médiateurs, aussi bien dans la communauté des hommes qu'entre ces derniers et le reste du monde (*ngati* et chefs étrangers d'une part, entités ancestrales/divines d'autre part), et de responsables de la fertilité naturelle (voir *supra*).

Dans les sociétés actuelles, le pouvoir d'arbitrage du maire et des élus s'exerce notamment au sujet des terres et pour le partage de « richesses » qu'ils contribuent à faire « affluer » de l'exté-

rieur. Pour prendre un premier exemple, un rapport administratif du début du xx^e siècle (AT) montre que la caution du *tavana* était recherchée pour les opérations de bornage et de relevé en plan des terres visant à sécuriser ces propriétés et éviter l'avènement de litiges. Dans le même ordre d'idée, les habitants de Reao se tournent toujours vers les élus et vers le maire en priorité lorsqu'ils ne parviennent pas à s'accorder sur une affaire de terres³⁰, de sorte qu'une part considérable de l'activité de celui-ci consiste à recevoir les doléances et à apporter sa médiation.

Une autre mission importante des élus consiste à veiller sur la juste répartition des richesses consistant en aides et en ressources diverses (contrats de travail, subventions pour les maisons MTR, etc.) obtenues par leurs soins auprès, notamment, du territoire, ce qui ramène leur rôle à :

- 1) drainer de nouvelles ressources en direction de l'île ;
- 2) en procédant à une répartition au plus juste, garantir l'équité et le respect des droits individuels qui sont si fortement inscrits dans le « contrat social » de la communauté insulaire.

Sans chercher à pousser la comparaison trop loin, ces deux niveaux d'action sont assez évocateurs du rôle qui était tenu autrefois par les chefs de *ngati*, premièrement en tant que dispensateurs de bienfaits, attirant la nourriture et les bonnes grâces des ancêtres au bénéfice de leur peuple, et, deuxièmement, en tant qu'intercesseurs, redistributeurs de ces richesses, et, au final, acteurs privilégiés de la continuité d'un équilibre (notamment au travers des parts proportionnées qu'ils distribuaient sur le *marae* ; voir *supra*).

Le contrôle de l'abondance s'exerce aussi vis-à-vis du milieu naturel lui-même, que les élus sont chargés de protéger contre une utilisation abusive en organisant, notamment, l'accès aux ressources. Ils ont ainsi la responsabilité de cer-

28. À Reao, les membres de la famille Teaka semblaient tirer beaucoup de prestige du fait qu'ils descendaient d'un des chefs de district les plus célèbres et les plus respectés de l'histoire de l'atoll : Arama Teaka, dont nous avons pu constater qu'il était toujours cité en exemple pour ce qui est de la « juste manière » d'être *tavana*. La réputation d'Arama semble surtout bâtie sur le fait que ce *tavana* œuvrait avec une générosité et un sens du devoir sans pareils au service de la population, et qu'il fut à la tête de projets (comme la construction des routes ou la plantation de la cocoteraie) qui ont amélioré son existence de manière immédiatement perceptible. Dans le même ordre d'idées, une habitante à qui nous avons demandé ce que l'on attendait d'un « bon » maire avait répondu : « qu'il donne tout », « qu'il serve la population sans penser à lui-même », en faisant aussi preuve de compréhension et de diplomatie à l'égard des habitants (elle donnait l'exemple de Teaveave Teaka, autre *tavana* populaire qui « n'imposait rien » à la population).

29. Cf. Gessler, 1937 : 103, sur le jeune *tavana* Maono de Napuka. En plus de la maîtrise de l'acte technique, on peut suggérer que la conduite de la circoncision par le *tavana* contenait aussi un aspect symbolique et rejoignait certaines habitudes plus anciennes, tenant à la célébration des rites de passage et au rôle religieux des anciens chefs (voir *supra*).

30. Plus étonnant : certains ont aussi recours à cette forme d'arbitrage pour régler des différends familiaux et des problèmes de couple. Lors de notre passage sur l'île, l'équipe municipale intervint pour réconcilier un jeune homme et une jeune femme qui se disputaient la garde de leur enfant ; ce conflit avait fini par impliquer des réseaux de parents, et menaçait de prendre une tournure plus dramatique si rien n'était tenté pour y remédier.

tains arrêtés, qui réglementent les activités de pêche et de chasse (aux oiseaux) à l'intérieur de leur commune.

Par ailleurs, le maire et les élus ont aussi un rôle de représentation et d'intercession auprès des autorités centrales de Papeete, pour lequel des qualités rhétoriques et une bonne connaissance du français sont bienvenues. De fait, les archives administratives contiennent de très nombreuses missives (rédigées notamment aux lendemains des terribles cyclones du début du ^{xx}^e siècle) dans lesquelles les *tavana* plaident la cause de leurs concitoyens, souvent pour demander des vivres ou un secours matériel qui leur fait entièrement défaut (AT, « Fond du Gouverneur »).

Les élus semblent toujours plus ou moins jugés sur la base de résultats et de l'habileté dont ils témoignent dans l'exercice de ces différentes fonctions. Cette exigence place leur action dans le principe d'une « tension performative » (fondée sur l'action, la démonstration concrète des capacités), si important que puisse être par ailleurs le fait d'appartenir à la communauté des habitants de souche ou d'avoir le soutien d'une vieille et puissante famille (cf. Gessler, 1937 : 102-103, sur les qualités du jeune chef de Napuka et sur la nature autant héréditaire que performative de son pouvoir).

En résumé, l'examen des attributions du *tavana* laisse voir l'existence de liens entre cette fonction directement inspirée du droit français et celle des anciens chefs. L'autorité modérée de ces dignitaires dont le pouvoir reste limité par les prérogatives individuelles de chaque groupe familial, leur qualité de « parents », qui est source de légitimité mais aussi d'obligations, ou encore leur rôle de médiateurs et de protecteurs pour la population, permettent d'envisager la fonction d'élu municipal comme une sorte de « compromis » synthétique entre les représentations autochtones et les cadres importés par l'administration coloniale (dans un sens qui serait celui d'une plus grande ouverture et mobilité du pouvoir, puisque la notion de « familles de chefs » se trouve désormais battue en brèche par le principe de l'élection ; voir *supra*).

Figures de spécialistes et mobilité statutaire

Par ailleurs, l'autorité des élus se trouve contrebalancée par celle d'individus dont le pouvoir ne repose ni sur leur situation de chefs de familles, ni sur la détention d'une fonction spécifique (instituteur, infirmier, prêtre, catéchiste, etc.), mais sur la manifestation de compétences

acquises ou l'incarnation de certaines valeurs : une forme d'expertise dans le domaine de la pêche, une connaissance approfondie des généalogies qui permettent de valider les droits fonciers, des qualités d'orateur, d'artisan, etc. Ces compétences peuvent leur valoir une réputation de spécialistes dans une discipline ou un champ de savoir particuliers, et constituent aussi l'une des voies par lesquelles les insulaires ont la possibilité de transformer leur statut, en acquérant prestige, richesse ou influence, en parallèle des critères « hérités » tenant par exemple à la qualité d'habitant de souche, à l'ancienneté de la famille, à l'étendue et à la nature du domaine foncier.

L'étude historique avait déjà mis en lumière l'importance des formes de pouvoir acquises dans les sociétés de la dernière période pré-européenne, où elles avaient été envisagées aussi bien du point de vue du « travail » du chef que du rôle des guerriers ou de certaines catégories de prêtres, qui étaient même susceptibles de remettre en cause les pouvoirs des chefs héréditaires en donnant la preuve d'un *mana* supérieur ou égal (voir *supra*). Nos observations laissent penser que ce schéma ambivalent, associant à certaines des fonctions « officielles » des exigences ou des valeurs plus diffuses mais déterminantes pour leur continuité, en plus de donner à des cadets, à des *outsiders*, la possibilité de prouver leur valeur (voire de s'ériger en véritables contre-pouvoirs), continue d'imprégner les consciences et de participer à la fois à la déstabilisation « structurelle » des positions d'autorité et à un certain niveau de mobilité statutaire, intéressant les individus comme les groupes sociaux.

Conclusion générale

Cette brève étude a été l'occasion d'une réflexion sur les relations de pouvoir dans les sociétés anciennes et actuelles des Tuamotu. De longue date cet archipel a été présenté comme une zone d'égalitarisme contrastant avec les systèmes plus stratifiés de l'archipel de la Société (dont la plupart des îles du Sud, du Centre et de l'Ouest tiraient leur premier peuplement), et cet « affaïssement des hiérarchies », attribué à l'influence négative des conditions écologiques des atolls. Pourtant, les institutions politiques des Tuamotu n'ont fait l'objet que de très peu de travaux et cette vision habitée par l'idée d'une « supériorité culturelle » des îles hautes ne repose la plupart du temps que sur des témoignages partiels, qu'aucune analyse de détail n'est venue étayer. Ce que nous nous sommes proposé

de faire consistait donc en une sorte de revue critique des modèles, intégrant les résultats de travaux scientifiques plus ou moins récents, mais aussi les témoignages (souvent inédits) d'observateurs ayant côtoyé ces populations à une période où elles n'avaient été que peu confrontées aux Occidentaux. Le travail historique fut complété par des enquêtes ethnologiques, devant permettre d'apprécier l'évolution des principes ou des représentations organisant les relations de pouvoir à l'issue de près de deux siècles de présence étrangère, et de juger ainsi de leur éventuelle permanence, disparition, ou reformulation à ce contact.

La première partie a mis en lumière certains caractères fondateurs des relations de pouvoir dans les sociétés *pa'umotu* de la dernière période pré-européenne. L'étude des sources a fait apparaître une configuration assez « ouverte » mais certainement pas « égalitaire », où le pouvoir des chefs héréditaires (théoriquement issus des lignes aînées et premiers-nés de leur groupe familial) était placé dans une sorte de tension permanente et exposé aux ambitions des cadets, réels et classificatoires. Nous avons vu que l'instabilité de ces chefferies prenait sa source dans des processus complexes impliquant notamment des « failles » dans les règles de succession (failles que la diffusion de certaines idées sur la primogéniture a pour partie empêché d'apercevoir), l'importance conférée aux formes de pouvoir acquises et l'existence d'un « conflit » fondateur dérivé des conceptions de la parenté, dont les tâches du chef de *ngati* pourraient constituer l'une des modalités.

Avec l'arrivée des Occidentaux, toutes ces sociétés ont connu de profondes transformations et l'implantation de principes de droit qui leur étaient, jusqu'alors, totalement étrangers. Il semble pourtant que certaines des règles et représentations qui servaient d'armature aux sociétés pré-européennes aient trouvé matière à perdurer, le plus souvent sur la base d'un « compromis » synthétique avec la nouvelle donne culturelle et la législation importée. Il est notamment apparu que le *tavana* restait soumis aux exigences d'une sorte de contrat, impliquant au premier titre le respect de sa qualité de parent et une forme de partage du pouvoir. Les liens entre le présent et le passé ne s'arrêtent pas ici puisque la seconde partie a aussi permis d'entrevoir dans la définition de certaines tâches assumées par le maire, certains éléments du « travail » particulier des anciens chefs, dont on a, par exemple, considéré plus haut les fonctions de redistribution et de gestionnaire des ressources naturelles. Parmi les autres aspects envisagés, la deuxième partie a

laissé entrevoir une certaine « malléabilité » du statut individuel et collectif et la constitution de pouvoirs parallèles fondés sur la manifestation de compétences et de valeurs acquises (bravoure, éloquence, connaissances généalogiques ou relatives à la pêche, etc.).

Devant un faisceau d'éléments convergents, on est enclin à penser que certaines des idées relatives à la manière de faire advenir ou de conserver le pouvoir ont en fait survécu à l'« occidentalisation », et continuent d'imprimer leur mouvement particulier à la vie sociale, dans un contexte évidemment dépouillé de ses anciennes valeurs militaires, ou des enjeux spécifiques de la religion pré-européenne. Dans cette mesure, elles compteraient au nombre des tendances profondes et des « structures de longue durée » (pour reprendre la célèbre formule de Fernand Braudel), non point anhistoriques, donc, mais suffisamment centrales pour survivre à un agent de déstabilisation aussi puissant que l'arrivée des Occidentaux et se reformuler au contact d'une réalité entièrement nouvelle.

On observera pour finir que des éléments comme l'importance des formes de pouvoir acquises ou les « lois » de la parenté contribuent à la production d'un climat d'intense rivalité individuelle et collective, et représentent aussi ce à travers quoi des **transformations** de différents types vont pouvoir prendre corps. Pour le dire autrement, il semble que certains principes ou idées dont on a cru repérer les ferments dans les sociétés anciennes établissent structurellement les conditions de changements sociaux, qui peuvent passer, par exemple, par l'éviction d'élus « rompant » le contrat de la parenté, ou par leur marginalisation par des *leaders* charismatiques, auxquels la société laisse tout loisir de modifier leur statut. Le temps manque pour développer plus avant cet aspect, mais tout laisse penser que la prise en compte de ces éléments culturels peut contribuer à la fois à enrichir le débat historique sur les sociétés anciennes (en montrant que des événements comme les usurpations ou le déclenchement des guerres pouvaient s'enraciner dans des caractères structurels des systèmes politiques – constituant de ce fait une sorte de « moteur interne » de l'histoire) et à l'analyse de l'évolution politique des atolls depuis l'arrivée des Occidentaux.

Remerciements

De nombreuses personnes et institutions, qu'il est malheureusement impossible de toutes citer ici, ont apporté leur concours à la réalisation de ces travaux. Nous adressons d'abord nos plus vifs remerciements

aux communautés de Napuka et Reao pour l'aide et le soutien si généreusement offerts lors de nos séjours aux Tuamotu. Merci aussi à l'association culturelle Te Reo o te Tuamotu, et à son président Jean Kape, pour l'attention bienveillante témoignée à nos recherches. Tous nos remerciements vont encore au ministère de l'Outre-Mer, au territoire de la Polynésie française et au GDR du CNRS « Études interdisciplinaires sur les sociétés anciennes du Pacifique Sud », qui ont accepté de financer notre travail. Merci encore aux professeurs, collègues, amis, qui nous ont témoigné aide constante et conseils avisés, et tout spécialement à Éric Conte et à Jean-Paul Latouche. Pour finir, nos plus chaleureux remerciements à Bruno Saura qui a bien voulu relire cet article et nous apporter conseils et précisions importantes.

ABRÉVIATIONS

- ACSC : Archives de la Congrégation des Sacrés-Cœurs (Rome, Italie)
 ABM : Archives du Bishop Museum (Honolulu, Hawaïi)
 AT : Archives Territoriales de Polynésie française (Papeete, Tahiti)
 AAT : Archives de l'Archevêché de Tahiti

BIBLIOGRAPHIE

- AUDRAN Hervé, 1917. Traditions of and notes on the Paumotu or Tuamotu Islands, *Journal of the Polynesian Society* 27, pp. 26-35, pp. 90-92, pp. 132-136.
- , 1918. Napuka et ses habitants, *Bulletin de la Société des études océaniques* 3, pp. 126-136 (republié in *Bulletin de la Société des études océaniques*, 1989, pp. 46-56).
- , 1919. Étude linguistique du dialecte particulier de Napuka, *Bulletin de la Société des études océaniques* 5, pp. 36-41 (voir aussi *Bulletin de la Société des études océaniques*, 1989, pp. 73-78).
- , 1927. Fakahina, *Bulletin de la Société des études océaniques* 19, pp. 227-235 et 20, pp. 251-259.
- BABADZAN Alain, 1983. Une perspective pour deux passages. Note sur la représentation traditionnelle de la naissance et de la mort en Polynésie, *L'Homme* 23, 3, pp. 81-98.
- BELCHER Edward, 1843. *Narrative of a voyage round the world performed in Her Majesty's Ship « Sulphur » during the years 1836-1842, including details of the naval operations in China from December 1840 to November 1841* (2 vols), London, H. Colburn.
- BRISSEON Victor, sd. *Tahitian and other manuscripts formerly in the possession of Captain Victor Brisson*, Microfilm, Honolulu (Manoa), université d'Hawaïi, ms.
- , 1928. Légende de Munanui de Hao, *Bulletin de la Société des études océaniques* 23, pp. 11-14.
- CAILLOT Eugène, 1910. *Histoire de la Polynésie orientale*, Paris, Ernest Leroux.
- , 1932. *Histoire des religions de l'archipel Paumotu*, Paris, Ernest Leroux.
- DANIELSSON Bengt, 1956. *Work and life on Raroia: an acculturation study from the Tuamotu group, French Polynesia*, London, Allen and Unwin.
- DESMEDT Maurice. 1932. *Le père Clair Fouqué, missionnaire des Sacrés-Cœurs, et la conversion de l'archipel Tuamotu*, Braine le Comte, multigr.
- EMORY Kenneth Pike, sd. *Tuamotuan traditional history*, Bernice P. Bishop Museum, Honolulu, multigr., ms.
- , 1932. The Tuamotu survey, in H. E. Gregory (ed.), *Report of the director for 1931*, Bernice P. Bishop Museum Bulletin 94, pp. 40-50.
- , 1940. Tuamotuan concepts of creation, *Journal of the Polynesian Society* 49, pp. 69-136.
- , 1947. *Tuamotuan religious structures and ceremonies*. Bernice P. Bishop Museum Bulletin 191.
- , 1975. *Material culture of the Tuamotu archipelago*, Honolulu, Department of Anthropology, Bernice P. Bishop Museum, Pacific Anthropological Records 22.
- , 1976. Tuamotuan chants and songs from Napuka, in A. L. Kaeppler and H. A. Nimmo (eds), *Directions in Pacific traditional literature*, Honolulu, The Museum, Bernice P. Bishop Museum Bulletin Special Publications 62.
- EMORY Kenneth Pike et OTTINO Paul, 1967. Histoire ancienne de 'Ana'a, atoll des Tuamotu, *Journal de la Société des Océanistes* 23, pp. 20-57.
- GESSLER Clifford, 1937. *Road my body goes*, New York, Reynal & Hitchcock, A John Day Book.
- GREGORY Herbert, 1935. *Report of the Director for 1934*, Bernice P. Bishop Museum Bulletin 133.
- HATANAKA Sachiko. 1968. *Pukarua. A socio-economic study of a Polynesian atoll*, thesis, University of Tokyo.
- , 1982. Ethnological research, in S. Hatanaka and N. Shibata (eds), *Reao report. A study of the Polynesian migration to the Eastern Tuamotus*, Kanazawa, The University of Kanazawa, pp. 18-76.
- KIRCH Patrick et roger GREEN, 2001. *Hawaiki, ancestral Polynesia. An essay in historical anthropology*, Cambridge University Press.
- KRAUSS Bob, 1988. *Keneti: South Seas adventures of Kenneth Emory*, Honolulu, The University of Hawaii Press.
- LEVI-STRAUSS Claude. 1984. *Paroles données*, Paris, Plon.
- MAEVA Tapakia, sd. *Putu tupuna*, ms.
- MOERENHOUT Jacques Antoine, 1959 [1837]. *Voyage aux îles du Grand Océan* (2 vols), Paris, A. Maiso-

- neuve (réimpression de l'édition originale 1837, Paris, A. Bertrand).
- MONTITON Albert, 1874. Les Paumotus, *Les Missions catholiques* 6, pp. 339, 342-344, 354-356, 366-367, 378-379, 491-492, 498-499, 502-504.
- NOLET Émilie, 2000. *La tortue et les cultures du Pacifique*, mémoire de maîtrise, université Paris I, multigr.
- , 2006. *L'organisation sociopolitique des Tuamotu (Polynésie française) durant la dernière période pré-européenne : éléments d'approche critique et comparative* (2 vols), thèse de doctorat, université Paris I, multigr.
- OLIVER Douglas. 1974. *Ancient tahitian society* (3 vols), Honolulu, university of Hawaii Press.
- , 2002. *Les âges de la vie. Tahiti et Hawaïi aux temps anciens (On becoming old in early Tahiti and in early Hawai'i)*, édition bilingue, Tahiti, Société des études océaniques/Haere Po.
- OTTINO Paul, 1965. *Ethno-histoire de Rangiroa (archipel des Tuamotu)* [publication provisoire], Papeete, ORSTOM.
- , 1972. *Rangiroa. Parenté étendue, résidence et terres dans un atoll polynésien*, Paris, Cujas.
- SAHLINS Marshall. 1976. *Âge de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives*, Paris, Gallimard.
- SCHEFFLER Harold. 1985. Filiation and affiliation, *Man* 20, 1, pp. 1-21.
- SHAPIRO Harry Lionel, 1930. The practice of incision in the Tuamotus, *Man*, pp. 140-143.
- STIMSON John Frank et Donald Stanley MARSHALL, 1964. *A dictionary of some Tuamotuan dialects of the Polynesian language*, The Hague, The Peabody Museum of Salem Massachusetts and Het Koninklijk Instituut Voor Tall, Land en Volkenkunde, Martinus Nijhoff.