



Rapport d'enquête réalisé pour le compte de la Direction des Solidarités, de la
Famille et de l'Égalité.

FAIRE FAMILLE AU FENUA

SOCIOLOGIE DE LA PARENTE CONTEMPORAINE EN POLYNESIE FRANÇAISE

Louise Protar
Sociologue, post-doctorante
Maison des sciences de l'Homme du Pacifique
U.A.R. 2503 CNRS

Novembre 2022

REMERCIEMENTS

Nous remercions en première instance les personnes rencontrées lors du travail d'enquête, pour leur accueil et leur confiance.

Nos remerciements vont à Loïs Bastide, pour avoir initié ce projet, et à Éric Conte, directeur de la Maison des Sciences de l'Homme du Pacifique qui l'a porté. Merci à Loïs Bastide, Lauriane Dos Santos, Laura Giraud et Lucile Hervouet pour nos échanges scientifiques. Merci à Cyrielle Michineau pour son appui.

Enfin, nous remercions la Direction des Solidarités, de la Famille et de l'Égalité pour son soutien à cette recherche.

TABLE DES MATIÈRES

TABLE DES MATIÈRES	7
SYNTHÈSE DES RÉSULTATS :	1
LES TRANSFORMATIONS DE LA PARENTE : PERSPECTIVE HISTORIQUE	1
<i>La parenté aux temps anciens</i>	<i>1</i>
<i>La parenté dans la société traditionnelle (1815 – 1963) : les conséquences de l'évangélisation</i>	<i>1</i>
<i>Modernisation et transition démographique.....</i>	<i>2</i>
LA FAMILLE AUJOURD'HUI, AU NIVEAU IDEOLOGIQUE.....	2
LA FAMILLE AUJOURD'HUI, AU NIVEAU PRATIQUE	2
LA PARENTALITE	3
INTRODUCTION.....	5
1 ÉTUDIER LA PARENTÉ POLYNÉSIEENNE : PERSPECTIVE HISTORIQUE ET NOUVEAU CADRE THÉORIQUE.....	8
1.1. REVUE DE LITTÉRATURE : PARENTE EN POLYNESIE FRANÇAISE ET DANS LE PACIFIQUE	8
1.1.1. <i>La parenté polynésienne « aux temps anciens »</i>	<i>9</i>
1.1.2. <i>La parenté dans la société polynésienne traditionnelle.....</i>	<i>12</i>
1.1.3. <i>La famille contemporaine : des connaissances en pointillés.....</i>	<i>15</i>
1.2. SOCIOLOGIE DE LA FAMILLE ET ANTHROPOLOGIE DE LA PARENTE PRATIQUE.....	16
1.3. METHODOLOGIE DE L'ENQUETE QUALITATIVE.....	17
2. DE LA PARENTÉ POLYNÉSIEENNE À LA FAMILLE NUCLÉAIRE MODERNE ?.....	19
2.1. LES THEORIES DE LA MODERNISATION DE LA FAMILLE	19
2.2. TRANSFORMATION DEMOGRAPHIQUE.....	20
2.2.1. <i>Une transition démographique rapide en contexte de fort développement économique</i>	<i>20</i>
2.2.2. <i>L'exode rural et la transformation des relations familiales</i>	<i>22</i>
2.2.3. <i>Les conséquences du développement du salariat sur la famille</i>	<i>24</i>
2.3. VERS LA FAMILLE NUCLEAIRE ?	25
2.3.1. <i>La maturité démographique</i>	<i>25</i>
2.3.2. <i>Deux configurations familiales dominantes.....</i>	<i>26</i>

2.3.3. <i>Le cycle de vie des maisonnées</i>	28
3. VIVRE EN MÉNAGE COMPLEXE : COHABITATION CHOISIE ET COHABITATION SUBIE	31
3.1. PLUSIEURS GENERATIONS SOUS UN MEME TOIT : MAISONNEE OU COLOCATION EN FAMILLE ?	31
3.1.1. <i>L'espace résidentiel</i>	31
3.1.2. <i>La nourriture et les dépenses domestiques</i>	34
3.1.3. <i>Prendre soin des enfants : une solidarité féminine</i>	36
3.1.4. <i>Des activités hors travail séparées</i>	37
3.2. LES CONDITIONS DE LA SOLIDARITE : LA FAMILLE POE.....	38
4. IDÉOLOGIE FAMILIALE : DES NORMES ET DES CONTRADICTIONS	41
4.1. LES CONTOURS DE LA FAMILLE.....	41
4.1.1. <i>Les liens de parenté et leur représentation</i>	41
4.1.2. <i>Sur quels sentiments reposent les relations de parenté ?</i>	43
4.2. NORMES DE PARENTALITE EN TENSION.....	45
4.2.1. <i>Une parentalité partagée et disputée</i>	45
4.2.2. <i>Parentalité sous influence</i>	50
5. L'ADOPTION FA'A'AMU AUJOURD'HUI : UNE PRATIQUE DE PARENTÉ FLUIDE	54
5.1. IDEOLOGIES ET PRATIQUES PLURIELLES DES ADOPTIONS FA'A'AMU	55
5.1.1. <i>L'adoption fa'a'amu, forme typique des adoptions intrafamiliales dans le Pacifique</i> ..	55
5.1.2. <i>D'un don noble à un pis-aller : regards extérieurs sur l'adoption fa'a'amu</i>	58
5.1.3. <i>Le « vrai fa'a'amu » : catégorie émique</i>	60
5.2. UN PROCESSUS AU LONG COURS.....	65
5.2.1. <i>Éléments concrets et continuum du transfert d'enfant</i>	65
5.2.2. <i>Penser l'adoption fa'a'amu comme un processus</i>	66
5.2.3. <i>Des destins contrastés</i>	69
CONCLUSION	73
BIBLIOGRAPHIE	75

SYNTHÈSE DES RÉSULTATS :

Ce rapport livre trois types de résultats : une perspective historique sur la parenté et ses transformations ; une vue d'ensemble sur la vie familiale contemporaine ; une lecture de la fluidité des agencements familiaux.

Les transformations de la parenté : perspective historique

La parenté aux temps anciens

L'organisation de la parenté reposait sur un système à filiation indifférenciée : les individus étaient rattachés à la fois à leur père et à leur mère. Le nom, le titre, les terres pouvaient être hérités par les deux côtés de la famille. Cette conception de la transmission s'accompagnait de différentes pratiques sociales permettant d'inscrire un enfant dans une branche de la famille. La résidence, notamment, était centrale dans la reconnaissance de l'appartenance familiale.

Dans les représentations, la parenté était fondée sur le « sang ». L'identité familiale était formulée comme une ressemblance physique. Dans la pratique, la parenté s'organisait autour du groupe *'ati* : un groupe de descendance, sur une terre, uni autour d'une pratique religieuse familiale (culte des ancêtres, d'une divinité protectrice).

Les personnes jouissaient d'une forme de liberté sexuelle mais la reproduction était strictement contrôlée, particulièrement pour les populations aristocrates. L'infanticide était une méthode de planification familiale courante.

La parenté dans la société traditionnelle (1815 – 1963) : les conséquences de l'évangélisation

Au XIX^{ème} siècle, la filiation était indifférenciée malgré une réorientation patrilinéaire des pratiques de parenté sous l'influence des missionnaires. Ceux-ci introduisirent des notions relatives à l'inceste et probablement la méthode de calcul du degré de consanguinité. La parenté s'arrêterait au « cinquième sang ».

L'organisation sociale et familiale en *'ati* disparut, tout comme le culte autour des *marae* familiaux. L'organisation domestique se recentra alors autour du *'ōpū ho'e* : un groupe de « siblings » (frères et/ou sœurs) et ses descendants sur deux générations.

Le modèle de la famille nucléaire se diffusa à partir de Tahiti vers les autres archipels.

Modernisation et transition démographique

Entre les années 1960 et 2000, la Polynésie française a connu une transition démographique rapide, typique des pays en développement. Cette transition démographique s'explique par une baisse de la mortalité grâce aux progrès médicaux et aux politiques de santé publique et par une transformation des comportements reproductifs, ayant amené une baisse de la fécondité. Cette transformation s'explique par l'exode rural et l'entrée dans le salariat des populations originaires des îles qui s'installent à Tahiti à la suite du boom économique induit par le CEP.

La famille n'est plus le cadre principal de la production économique et les migrations entraînent un brassage des modèles familiaux.

La famille aujourd'hui, au niveau idéologique

Aujourd'hui encore, la parentèle bilatérale d'un individu compose un réseau très étendu et chaque individu a potentiellement un nombre très important de parents, les *fēti'i*.

Dans les représentations, la distinction est claire entre parenté sociale et parenté biologique. Cette dernière est corrélée à la ressemblance physique. Cependant, la dimension biologique n'est pas le seul fondement de la parenté. Elle s'articule au partage du quotidien (présent ou passé), et à l'existence de liens électifs.

Le *fēti'i* est à la fois un réseau de parents potentiels, et la toile que tisse les lignées d'ancêtres. Il peut être le support d'une identification symbolique. Savoir remonter sa généalogie et connaître les liens qui unissent ses parents, même éloignés, est valorisé.

La famille aujourd'hui, au niveau pratique

À l'intérieur du réseau formel des *fēti'i*, le réseau réel est constitué autour de pratiques : corésidence, transmission des terres, solidarités économiques, affinités ...

On constate, la coexistence stable de deux formes familiales : la famille nucléaire et la famille élargie. Au niveau statistique, en 2017, 36% des ménages sont composés d'un couple avec enfants et 20% sont dits « ménages complexes », ils sont composés de plusieurs générations d'une même lignée ou de collatéraux. En termes de proportion de la population, les ménages complexes représentent plus d'un tiers de la population (41,3%). À contrario, les couples avec enfants représentent 37,8% de la population et les couples sans enfants 9%. Cette cohabitation peut s'expliquer par les difficultés à se

loger en ville et la concentration des services publics à Tahiti. La mobilité des personnes sur le territoire est très intense et entraîne une forte dispersion des familles.

Ainsi, il n'existe pas une forme familiale fixe caractéristique de la parenté polynésienne. En revanche, on identifie ce qu'on pourrait appeler « un cycle de vie familial » qui voit la configuration familiale évoluer au fil des mises en couple, naissances, décès et autres changements de vie des individus.

La vie quotidienne (aménagement de l'espace, collaboration économique, partage du travail domestique, pratiques de loisirs...) est déterminée par le statut des différents membres de la maisonnée : propriétaires, ayants-droits des propriétaires, visiteurs. Elle relève également d'une logique de genre : les femmes assurent le travail matériel et émotionnel nécessaire à la vie familiale. L'histoire familiale et la volonté collective de s'investir dans un type de famille influent sur les organisations quotidiennes du présent. Par exemple, l'accès au travail salarié n'est pas toujours un sésame pour une émancipation du groupe familial mais peut au contraire être réinvesti dans celui-ci.

La formation de « petites familles » marque un tournant dans l'organisation des maisonnées. C'est souvent un préambule à la décohabitation. On note une individualisation des pratiques de loisirs et des sociabilités religieuses, qui ne se déroulent pas forcément dans le cadre de la famille.

La parentalité

Il existe deux normes de parentalité en concurrence : une norme de parentalité partagée, qui légitime la prise en charge collective des enfants par la famille élargie et différentes pratiques de circulation des enfants dans la parenté ; une norme de parentalité individuelle voire exclusive, fruit d'un « projet parental ». Ces normes distribuent différemment, en fonction du genre et du statut (parent, grand-parent, oncle ou tante...) le droit et le devoir d'exercer différentes fonctions parentales : actions nourricière, sanitaire, pédagogique et régulatrice. On observe une opposition générationnelle autour de ces deux normes, particulièrement entre grands-parents et parents, autour de premier des *mo'otua*. L'autorité des ascendants est forte.

Les familles, et en particulier les mères, sont exposées à des normes de parentalité « savantes », via les médecins, l'école et d'autres structures d'accompagnement social. Ces normes « légitimes », en contradiction avec les façons de faire héritées du modèle familial, ne sont pas réceptionnées passivement. Différentes formes d'évitement ou de dérision composent une forme de résistance collective.

L'observation et l'analyse de différents cas d'adoption intrafamiliale *fa'a'amu* ont livré des éléments pour recalibrer le regard que l'on pose sur ce phénomène, et plus généralement sur la famille. Il montre d'abord l'importance de dissocier les discours – ce qu'on dit de l'adoption *fa'a'amu* ; ce qu'on dit de la famille – des pratiques concrètes.

Au niveau rhétorique, les discours sur l'adoption *fa'a'amu* sont à la fois le fruit de constructions idéologiques collectives (sur une pratique « traditionnelle » ou « culturelle ») et de récit individuel sur soi, qui façonne le modèle du *fa'a'amu* « don du cœur », par opposition à une adoption palliative d'un abandon.

L'enquête révèle la nature processuelle et réversible des transferts d'enfant. L'adoption n'est pas un événement ponctuel mais la fabrication, au long cours, d'appartenances, de solidarités et d'identités qui changent au cours de la vie de la personne adoptée, au fil des ajustements de la configuration familiale dans laquelle elle s'inscrit.

INTRODUCTION

Depuis les années 1960, la société polynésienne a connu des transformations importantes qui se traduisent aujourd'hui par la coexistence d'une pluralité de façon de penser et de faire la parenté, au sein des familles et, plus largement, dans la société de Polynésie française. Or, nos connaissances quant aux dynamiques et aux processus familiaux à l'œuvre aujourd'hui sur le territoire sont très fragmentaires.

En effet, depuis les années 1970, aucune recherche ne s'est intéressée frontalement à la question de la famille, en Polynésie française. Or, ces travaux anciens ne permettent plus d'expliquer aujourd'hui les enjeux relatifs à l'organisation de la parenté, des liens familiaux, et au rapport entre les individus et leurs inscriptions familiales, qui ne sont pas éclairés par les travaux de sociologie de la famille consacrés à la France métropolitaine.

Il était donc nécessaire d'initier un travail de fond, empirique et théorique, sur les familles contemporaines en Polynésie française.

La recherche présentée dans ce rapport constitue un jalon d'un programme collectif de recherche en sciences sociales, porté par la Maison des Sciences de l'Homme du Pacifique et coordonné par Loïs Bastide depuis 2017 : « Saisir le changement social en Polynésie française - Institutions, populations, territoires ». Ce programme, qui a commencé par une enquête sur les violences intrafamiliales (Bastide 2020 ; 2022 ; Hervouet 2022), a pour ambition de produire des savoirs empiriques approfondis sur les dynamiques sociales contemporaines à l'œuvre sur le territoire, parmi lesquelles la transformation des formes familiales occupe une place centrale, tant la famille joue, hier comme aujourd'hui, un rôle très structurant sur les trajectoires des individus.

Ce rapport livre les résultats d'une recherche qualitative menée entre octobre 2021 et octobre 2022, centrée sur les représentations et les pratiques familiales des populations populaires urbaines en Polynésie française. A la croisée de la sociologie de la famille et de l'anthropologie de la parenté, notre propos a cherché à éviter l'écueil d'une approche exotisante, qui considérerait la famille seulement comme l'émanation d'une spécificité culturelle, et d'une approche universaliste qui emploierait, sans les interroger, des notions et des concepts conçus par la sociologie des pays occidentaux pour éclairer une société dont l'histoire n'est pas la même que celle de la France. En menant une revue de littérature précise sur la parenté aux époques antérieures, nous avons tenté

de préciser les formes historiques de la parenté en Polynésie, afin de ne pas relayer l'image biaisée d'une « famille traditionnelle » fantasmée. Le cœur de notre approche a consisté à investiguer, parmi la population vivant dans un quartier urbain populaire de Tahiti, conjointement les idées qui existent à propos de la famille, les pratiques familiales et les discours que les individus tiennent à leur propos. L'étude des interactions entre les dimensions idéologique, discursive et pratique de la famille permet d'approcher comment la famille, en tant qu'ensemble de normes relationnelles, et en tant que groupe d'inscription des solidarités quotidiennes, détermine la vie des individus, et comment les individus adaptent et fabriquent les configurations familiales. Ainsi, dans cette recherche, la famille est moins comprise comme un état, stable et structurant, que comme un processus.

Au vu de l'ampleur de la question posée, et de la diversité des matériaux collectés, nous avons fait le choix de nous concentrer sur trois niveaux d'analyse : une perspective historique sur la parenté et ses transformations ; une vue d'ensemble sur la vie quotidienne familiale contemporaine ; une lecture de la fluidité des agencements familiaux.

Une première partie fait un bilan de la littérature existante sur les questions de parenté et de famille en Polynésie française et précise le cadre théorique de notre recherche construit autour de la notion de « parenté pratique ». La présentation de l'enquête amènera à la caractérisation de la population enquêtée.

Une seconde partie sera consacrée à décrire les transformations de la parenté depuis les années 1950, en comparant les données collectées par des chercheurs dans les années 1960-1970, avec les études quantitatives de l'ISPF et les résultats de l'enquête actuelle. On questionnera l'idée de l'évolution de la famille communautaire vers la famille nucléaire en montrant que ces deux formes familiales coexistent depuis longtemps sur le territoire.

Dans un troisième temps, on s'intéressera à la particularité de la cohabitation prolongée entre parents, réalité saisie par les statistiques. À l'aide de deux études de cas approfondies, nous verrons quelles sont les trajectoires familiales qui amènent à cet arrangement.

Une quatrième partie explorera la dimension idéologique de la parenté contemporaine et analysera le pluralisme normatif qui encadre les pratiques familiales à partir d'un focus sur la thématique de la parentalité.

Enfin, on se penchera sur l'adoption *fa'a'amu*¹, l'adoption intrafamiliale informelle, qui est une institution familiale qui polarise actuellement le discours sur la parenté. On proposera, à travers plusieurs cas d'étude, d'envisager l'adoption intrafamiliale non pas comme un basculement dans la vie d'un enfant, mais comme la fabrication de liens de parenté, qui se font et se défont sur la longue durée.

¹ Fa'a'amu signifie « adopter » ou « adoptif ». On utilisera les expressions « adoption fa'a'amu » ou plus brièvement, « le fa'a'amu », courantes dans le langage commun.

1 ÉTUDIER LA PARENTÉ POLYNÉSIE NNE : PERSPECTIVE HISTORIQUE ET NOUVEAU CADRE THÉORIQUE

1.1. Revue de littérature : parenté en Polynésie française et dans le Pacifique

La parenté, c'est-à-dire le système social qui organise les liens entre individus apparentés par le sang ou l'alliance, ainsi que les normes, les représentations et les pratiques qui s'y rapportent (Barry et al. 2000 ; Weber 2013), est un objet classique de l'anthropologie et la région océanienne occupe une place privilégiée dans la bibliothèque des anthropologues spécialisés. Le fondateur de l'anthropologie de la parenté, Lewis Henri Morgan, a largement mobilisé des matériaux issus de sociétés du Pacifique (notamment Hawaii et Fidji) pour construire sa théorie des systèmes de parenté (Gardner 2008). D'autres ouvrages ont fait date et ont contribué à l'âge d'or de l'anthropologie de la parenté, comme les travaux de Bronislaw Malinowski aux îles Trobriand, les recherches de Margaret Mead à Samoa, celles de Maurice Leenhardt chez les Kanaks et, plus tard, les travaux de Maurice Godelier chez les Baruya des Hautes-Terres de Nouvelle Guinée.

Aujourd'hui encore, certains traits saillants de la parenté dans les sociétés du Pacifique – et leurs évolutions – font l'objet de travaux anthropologiques. L'ouvrage récent *Living Kinship in the Pacific*, dirigé par Cristina Torrens et Simonne Pauwells (2015), décrit par exemple les liens entre parenté et chefferie à Fidji, le rôle des cadeaux cérémoniels dans la cohésion de la communauté fidjienne expatriée au Royaume-Uni ou le statut privilégié des mères et des tantes paternelles à Tonga.

Comme l'ensemble de l'anthropologie de la parenté, l'engouement scientifique pour la parenté polynésienne orientale a connu des fluctuations au fil des décennies. En ce qui concerne l'ensemble géographique correspondant à la Polynésie française actuelle, on peut distinguer trois vagues de travaux. La première, qu'on peut situer au début du XXème siècle, cherche à décrire la parenté polynésienne d'avant les contacts avec les Européens, elle associe des sources amateurs et savantes. La seconde, menée principalement par des chercheurs de l'O.R.S.T.O.R.M, particulièrement présents sur le territoire de la Polynésie française à partir de la fin des années 1960, a cherché à caractériser la société polynésienne déjà christianisée, à l'aube des bouleversements économiques des années 1960-1970. Enfin, des années 1990 à aujourd'hui, la famille n'a pas fait l'objet d'étude fondamentale mais apparaît fréquemment dans le cadre de recherches aux objets divers

(l'alimentation, la santé, les violences ...) où elle est mobilisée comme fond contextuel aux phénomènes étudiés. C'est cette lacune que la recherche ici présentée contribue à combler.

1.1.1. La parenté polynésienne « aux temps anciens »

On appelle « les temps anciens », *tau 'etene* (adaptation phonétique de l'anglais « Heathen era ») (Saura 2008), la période avant le contact avec les Européens, avant l'évangélisation et la colonisation. Cette période se compose de ce que l'anthropologue Douglas Oliver appelle « the late Indigenous Era », suivie d'une « Early European Era » (1767-1815). Elle s'achève d'après celui-ci en 1815, date à laquelle il estime que le système politique et les idées religieuses des habitants des îles de la Société (qu'il désigne par le terme « maohi ») sont radicalement transformés (Oliver 1974).

À cette époque, il n'existait pas de système d'écriture. Les sources écrites dont on dispose sont donc forcément postérieures à l'arrivée des Européens et plusieurs précautions s'imposent. Il s'agit souvent de sources secondaires, qui relatent des récits oraux ou d'autres écrits. Les observations des missionnaires sont retranscrites au prisme de l'entreprise d'évangélisation. Une des sources principales dont nous disposons sur le XIX^{ème} siècle sont les écrits du missionnaire William Ellis, qui arriva à Tahiti en 1817. S'il livre principalement une chronique du travail missionnaire, il retranscrit également certaines de ses observations sur la vie familiale, qu'il regarde au prisme de ses références chrétiennes et européennes, l'amenant à juger plus qu'à décrire, comme cela transparait dans cet extrait :

« Jamais, le père, la mère et les enfants ne formaient un groupe heureux autour du foyer familial, jamais ils ne jouissaient en famille des bienfaits de la Providence. Les indicibles mais délicieuses émotions éprouvées en de telles occasions leur étaient inconnues, ainsi que tout ce que nous qualifions de bonheur familial. » (Ellis, Chapitre VI, édition de 1972).

Quant aux travaux produits par des personnes *mā'ohi*, tels les écrits de l'ethnologue Teuira Henry ou de la reine Maurau Taaroa, ils sont marqués par des enjeux politiques et une perspective aristocratique (Saura 2020). Ils apportent plus de données sur les classes de statut élevé (*ari'i*) que sur la vie des gens ordinaires (Saura 2019).

Néanmoins, l'entreprise de critique, de comparaison et de compilation menée par certains anthropologues, parmi lesquels l'ouvrage *Ancient Tahiti Society*, de Douglas Oliver, publié en 1974, constitue peut-être la synthèse la plus extensive des connaissances existantes sur la société polynésienne avant le contact, nous livre un tableau de l'organisation sociale, politique et religieuse

de cette époque. On peut ainsi donner quelques grandes caractéristiques du système de parenté polynésienne de ce temps.

1.1.1.1. Une société fortement hiérarchisée mais des pratiques de parenté souples

Il est admis que la société tahitienne du XIX^{ème} siècle était structurée par des rapports de parenté, comme l'étaient les autres sociétés polynésiennes issues des migrations à l'origine du peuplement des îles de la Société (Conte 2019). Néanmoins, la comparaison avec d'autres sociétés polynésiennes comme les Maoris de Nouvelle-Zélande, qu'on peut faire remonter à un socle culturel commun, révèle que la société tahitienne a connu une progressive stratification sociale, par l'enchaînement de mariages endogames notamment, jusqu'à former une société hiérarchisée et inégalitaire. Ces rapports sociaux de caste surplombaient les logiques de parenté dans l'organisation de la société, même si celles-ci restaient centrales dans la vie quotidienne des personnes (Saura 2019).

L'organisation de la parenté reposait sur un système à filiation indifférenciée, ce qui signifie que les individus étaient rattachés à la fois à leur père et à leur mère, et que le nom, le titre, les terres pouvaient être hérités par les deux côtés de la famille. Cette conception de la transmission s'accompagnait de différentes pratiques sociales permettant d'inscrire un enfant dans une branche de la famille.

Le choix du nom de l'enfant (nom d'un grand-père, d'une grand-mère...) était un marqueur de ce rattachement. L'adoption d'un enfant par ses grands-parents en était un autre (Saura 2019). L'identification à une lignée était actée par la résidence sur les terres de cette partie de la famille. Les individus disposaient ainsi d'une marge de manœuvre significative dans la fabrication des relations de parenté, bien que le principe d'aînesse ordonne la place de chacun dans la famille. La place d'aîné, ou *matahiapo*, était synonyme d'autorité et de privilège. Cela était vrai pour l'aîné d'une fratrie mais aussi pour la branche aînée de la famille. Néanmoins, les titres et les fonctions étaient ensuite répartis entre les cadets (Bambridge 2009).

Les unions matrimoniales devaient se faire entre personnes d'un même rang, particulièrement dans les classes aristocratiques. La reine Maurau Taaroa rapporte la formule selon laquelle une mésalliance équivalait à « souiller le sang des dieux » (cité par Saura 2019). Si des enfants étaient conçus de ces unions impures, on ne leur permettait pas de vivre.

1.1.1.2. Une parenté de « sang »

Comme le suggère cette formule, la parenté polynésienne reposait sur une idéologie « du sang » très forte. La parenté était associée à l'idée d'un lien du sang. On distinguait les parents par le sang (*toto fēti'i*) des parents par adoptions (*fēti'i fa'atāvai hia*) (Oliver 1974).

On en sait peu sur les théories de la conception auxquelles croyaient les *mā'ohi* mais ils reconnaissaient le rôle joué par les rapports sexuels dans la procréation et pensaient que les géniteurs transmettaient à leurs enfants à la fois une substance physique et une substance spirituelle. Cette commune identité aurait donné aux enfants des droits auprès de leurs parents biologiques. Douglas Oliver y voit ainsi une explication de la pratique de l'infanticide : puisque la naissance d'un enfant contraignait aussi fortement les parents, il était nécessaire d'avoir un contrôle sur combien d'enfants venaient au monde et quand. La ressemblance physique entre un enfant et son géniteur (père) était la conséquence de cette transmission physique et la preuve de la paternité.

1.1.1.3. *Fēti'i* et '*ati*

L'ensemble des personnes avec lequel un individu avait un lien de sang était conçu comme « *te mau fēti'i* ». Dans les représentations de la parenté, on retrouve le concept de « lignes » de consanguins, comme l'indique l'existence du verbe *firifiri'aufau*, dans le dictionnaire LMS, qu'Oliver traduit par « to trace [*aufau*] a person's ancestry ». (Oliver, 1974, p. 620). On ne sait quasiment rien sur la façon dont les liens entre parents pouvaient se concrétiser. Douglas Oliver rapporte simplement l'existence de deux maximes: “Let not your eyes turn away from the troubles of your firia fēti'i ...” et “Close consanguines ought not to marry one another” (Oliver, 1974, p690).

À l'intérieur de l'ensemble du *fēti'i*, les '*ati* composaient un groupe social actif au quotidien. Un '*ati* regroupait l'ensemble des descendants d'un ancêtre, qui s'y rattachaient par le père ou par la mère. Deux dimensions donnaient sa réalité au '*ati* : la résidence sur une terre commune et la pratique d'une religion familiale ancienne, commune à toute la Polynésie. À cette époque, il existait des *marae* « privé », *marae tupuna*, dédiés à des esprits gardiens ou des ancêtres déifiés. On y menait des rites liés à l'origine de la famille, des cérémonies liées au mariage, à la naissance et à la mort. Un *marae* pouvait correspondre à un '*ati* ou à un '*ōpū*, c'est-à-dire une branche de '*ati*, limitée à trois ou quatre générations. Pour Douglas Oliver, les groupes sociaux constitués autour des *marae* constituaient le cadre principal des relations de parenté. Ils associaient des liens du consanguinité et d'alliance, un ancrage territorial et des pratiques religieuses qui célébraient une origine et une identité commune (Teuira Henry citée par Saura 2019).

1.1.1.4. Le contrôle de la reproduction

Les missionnaires, dont les écrits composent la source la plus abondante sur cette époque, s'intéressaient peu aux relations au sein de la parenté au sens large, mais beaucoup à la question du mariage, de la procréation et de la famille nucléaire.

On sait ainsi qu'à cette époque, la sexualité faisait moins l'objet d'un contrôle social que la reproduction. En effet, les rapports sexuels ne créaient pas d'obligations sociales alors que les liens résultant de la procréation, ou fondés dessus, surpassaient tous les autres en termes de droits et de devoirs (Oliver 1974, p. 617). Il existait des prières pour faciliter ou au contraire empêcher la conception, mais on n'a pas de trace de méthodes contraceptives. En revanche l'avortement, par ingestion de plantes, et l'infanticide, par étranglement et étouffement d'un enfant, étaient pratiqués. Ce dernier, qui a tant scandalisé les missionnaires, était une méthode normale de planification familiale, un moyen de contrôler la descendance.

1.1.2. La parenté dans la société polynésienne traditionnelle

L'idéologie de la parenté polynésienne a fait l'objet, au cours des années 1960 et 1970, de plusieurs études apparentées au courant structuraliste. L'anthropologue Michel Panoff a réalisé une étude formelle de la parenté polynésienne (Panoff, 1965). Dans sa monographie sur Rangiroa, Paul Ottino expose les principes idéologiques de la parenté aux Tuamotus et certaines des logiques de fonctionnement pratique de ce système (Ottino, 1972). Il consacre son étude à la famille étendue, pendant la période qu'il appelle post-européenne, c'est-à-dire après 1830-1840. Pour lui, c'est dans la famille étendue que l'on retrouve des caractéristiques sociologiques et ethnographiques « polynésiennes », tandis que la famille conjugale, de plus en plus autonome économiquement vis-à-vis de la famille étendue, serait plus sensible à la « conjecture » de la modernisation qui s'accélère dans les années 1960 (Ottino 1972 p. 17). Mais pour lui, toute la période post-européenne, que Claude Robineau appelle celle de la société traditionnelle, est marquée par une permanence et une homogénéité des structures sociales :

« Tout en subissant l'influence d'idéologies bien déterminées, les institutions, les idées, les conduites et les pratiques sociales, n'en continuent pas moins à refléter les mêmes normes et principes structuraux sous-jacents. » (Ottino, 1972, p.17)

Comme aux temps anciens, le système polynésien repose sur une filiation indifférenciée. La parentèle bilatérale d'un individu compose un réseau très étendu et chaque individu a potentiellement un

nombre très important de parents. Mais cette parenté de sang « est plus idéologique qu'effectivement opérante ». En réalité, « un faible pourcentage des relations de parenté généalogiquement attestées sont réellement mises en acte » (Ottino, 1972, p. 168).

Au sein de ce réseau, le groupement au sein duquel s'actualisent les relations familiales concrètes est le *'ōpū ho'e* : un groupe de « siblings » (frères et/ou sœurs) et ses descendants sur deux générations. L'unité du groupe des frères et sœurs et leur descendance apparaît plus importante que l'alliance dans la perpétuation des groupes locaux. D'autant plus que l'influence de la résidence est déterminante dans la construction des relations de parenté. Les parents co-résidents sont, indépendamment de leur position généalogique, considérés plus proches que les non-résidents. Les véritables *tupuna* sont ceux dont on habite les terres et dont on hérite.

Paul Ottino identifie deux transformations de la parenté qu'il attribue à la christianisation, que ce soit par l'influence de la présence catholique ou sanito (à Rangiroa), mais ses observations sont valables pour d'autres contextes. En effet, le premier facteur de changement aurait été le regroupement de l'habitat, mis en œuvre par les missionnaires, en parallèle de l'implantation des cocoteraies. Ce regroupement aurait eu pour conséquence de dissocier les groupes de descendance des localités auxquelles ils étaient associés et de bouleverser l'organisation sociale et familiale en *'ati*. La conversion religieuse serait également responsable de l'introduction des notions relatives à l'inceste et surtout de la méthode de calcul du degré de consanguinité. À l'époque du séjour d'Ottino à Rangiroa, il identifie que le principe du « sang » organise, à l'intérieur de l'univers des *fēti'i*, les sous-groupes de parenté. La parenté s'arrêterait au « cinquième sang », pour certains enquêtés, mais ces principes n'étaient pas connus de tous. De plus, ces catégories sont avant tout des modèles théoriques, qui pèsent peu face aux faits matériels tels que la résidence qui confère notamment le statut valorisé d'habitant « originaire ». La démarcation entre les résidents et les non-résidents, les originaires et les non originaires aurait d'ailleurs été accentuée par le processus de normalisation foncière et d'enregistrement des propriétés, délimitant, à l'intérieur des *'ati*, des groupements plus réduits correspondant aux *'ōpū* résidentiels. Enfin, l'influence catholique aurait induit une réorientation patrilinéaire des pratiques de parenté.

Pour Ottino, les transformations de la parenté, qui suivaient leur cours, ont été brutalement accélérées dans les années 1960 :

« Si, tout au long de cette période post-européenne, la conjoncture n'était pas parvenue à prendre le pas sur les structures, récemment, sous la pression des événements qui depuis

1962-1963 bouleversent la Polynésie Orientale, ce système jusqu'ici intégré et cohérent semble atteindre sa limite de fonctionnement. Cela résulte de l'apparition d'une contradiction interne fondamentale entre une structure familiale de type purement « Hawaïien » au sens du Professeur Murdock (c'est-à-dire fondée sur une distinction des niveaux de génération, sans égards pour la linéarité et les familles conjugales), et les exigences des nouvelles conditions économiques qui modifient radicalement les rapports de génération et de production à l'intérieur des grandes unités familiales, appellent l'émergence de ces mêmes familles conjugales. » (Ottino, 1972, p. 17).

À la fin des années 1960, jusqu'aux années 1980 environ, l'O.R.S.T.O.M a mené une grande recherche pluridisciplinaire en Polynésie française, coordonnée depuis les bureaux de Papeete. Des chercheurs en sciences sociales sillonnaient le territoire afin de documenter les transformations de la société. Si les travaux de Paul Ottino sont ceux qui s'attachent le plus à décrire la parenté traditionnelle, le sociologue Claude Robineau s'est également intéressé à la parenté au cours d'une recherche sur l'évolution des structures économiques. Son enquête a porté sur la communauté villageoise de Maatea, à Moorea, entre 1967 et 1974. Si, comme Ottino, il a commencé par dresser un portrait de la parenté « formelle », il s'est intéressé ensuite à ce qu'il appelle la parenté « substantive », c'est-à-dire au fonctionnement économique du groupe de parenté et à son évolution. D'après son étude, au début des années 1970, l'organisation économique des familles étendues mêlait des caractéristiques traditionnelles et modernes. Parmi ces éléments traditionnels, il décrit notamment l'organisation de l'espace économique, partagé entre la cour de la demeure, la vallée, la plaine littorale et le lagon et montre que la maisonnée est le cadre spatial et social des activités de subsistances. Il décrit l'appropriation collective, par l'usage, de biens individuels et un système de gestion de la maisonnée fondé sur la répartition des décisions et des charges entre participants. Il fait état des différentes facettes d'une idéologie de la solidarité fondée notamment sur la réciprocité. Signes de la modernisation, il identifie la transformation des habitudes alimentaires et des modes d'habiter mais surtout la place de plus en plus importante prise par le travail salarié, au dépend des activités de subsistance et de l'agriculture d'exportation. Il souligne les effets de l'afflux monétaire dans l'économie de la maisonnée et sur les façons de consommer (Robineau, 1981, 1989).

Les observations de Robineau s'accordent avec celle d'Ottino quant au système de parenté. Il y rajoute une lecture de la parenté polynésienne en réseau. C'est un réseau formel, centralisé sur le *ōpū ho'e*, « groupe des siblings issus de même père et/ou de même mère, [qui] constitue un noyau familial éphémère procédant de noyaux analogues antérieurs, se divisant en noyaux ultérieurs et en

relations contemporaines par commune descendance et par alliance avec d'autres noyaux analogues » au sein duquel s'active un réseau informel. Ce réseau réel est constitué de « relations déterminée par la proximité, des intérêts communs (terre par exemple), l'appartenance à un même milieu social, les solidarités ou les affinités découlant d'une commune formation scolaire ou religieuse » (Robineau 1981, P.1002).

Les autres travaux des chercheurs de l'O.R.S.T.O.R.M s'intéressaient à d'autres thématiques mais, que ce soit dans le rapport de Fages sur l'urbanisation de Punaauia et Paea (Fages, 1974) ou dans ceux de Ringon sur les transformations de Faa'a (Ringon, 1972) les transformations de la famille apparaissent en filigrane. Dans les années 1980, deux articles traitent spécifiquement de ces thématiques mais s'appuient sur des données statistiques, pour le travail sur le recensement du démographe Sodter (Sodter, 1982), ou sur l'analyse de dossiers administratifs, pour l'étude menée par l'anthropologue Schlemmer sur la structuration de la famille à partir de l'analyse des dossiers de 900 familles candidates à un logement social, au début des années 1980 (Schlemmer, 1989). Ce dernier montre que les familles comptent le même nombre de membres, entre 4 et 6 pour la grande majorité, que ce soit en zone urbaine ou en zone rurale, que le couple soit marié ou non, en emploi ou non. Seul l'âge des parents détermine le nombre d'enfants du couple. Il remarque que le concubinage est la norme et que le mariage arrive tardivement. Majoritairement, les deux premiers enfants d'une femme ne la lient pas particulièrement au père, et ne sont pas incompatibles avec le statut de « jeune femme » : « c'est le troisième enfant qui véritablement fonde le foyer » (p 398).

1.1.3. La famille contemporaine : des connaissances en pointillés

Depuis les années 1980, rares ont été les recherches en sciences sociales consacrées à la sociologie de la famille, bien que la thématique soit mobilisée dans de nombreux travaux, souvent comme source d'éléments contextuels ou explicatifs, qu'il s'agisse par exemple de travaux sur l'alimentation (Serra Mallol, 2010) ou sur le rapport à l'école (Salaün & Le Plain, 2018). On notera tout de même que la question de l'adoption *fa'a'amu* n'a cessé d'intéresser (A.P.R.I.F, 1992 ; Bastide, 2022 ; Benjamin et al., 2019 ; de Monléon, 2004 ; Dickerson-Putman, 2008; Leblic, 2014; Sierra-Paycha et al., 2018).

Récemment, la parenté et la famille ont été réinvesties, à partir de recherches sur les violences intrafamiliales menées depuis 2017 à la Maison des sciences de l'homme de Pacifique. Ces travaux interrogent les spécificités sociales de la famille sur le territoire, en termes d'idéologies, de relations sociales, de mobilité etc. Comme les premiers résultats de la grande enquête quantitative menée par

l'INED depuis 2019, « La famille et son territoire en Polynésie Française », ces recherches montrent que les caractéristiques sociales propres à la famille en Polynésie française, comme les mobilités intenses ou la fréquence des violences intrafamiliales, sont moins des spécificités « polynésiennes » héritées que des effets d'un contexte social, économique et institutionnel (Bastide 2020 ; Bastide et Hervouet 2021 ; Fardeau et al., 2021; Jedlicki et al., 2020; Sierra-Paycha et al., 2022).

1.2. Sociologie de la famille et anthropologie de la parenté pratique

Notre recherche se place dans la continuité des grandes enquêtes sur la parenté polynésienne des années 1960-1970, dans la mesure où elle emprunte, au niveau méthodologique et conceptuel, à la fois à l'anthropologie de la parenté et à la sociologie de la famille. Dans la lignée des travaux francophones de la dernière décennie en sociologie de la famille, nous considérerons la famille comme l'ensemble des personnes apparentées par le sang ou l'alliance (Déchaux et Le Pape, 2021), et non seulement comme synonyme de famille nucléaire. Notre approche sera celle de la « nouvelle » anthropologie de la parenté qui, depuis les années 1990, a délaissé l'étude des systèmes de parenté pour observer plutôt, à l'aide d'enquêtes ethnographiques, les pratiques concrètes qui fabriquent les liens de parenté au quotidien (Martial, 2003 ; Weber, 2013 ; Protar, 2020). Ainsi, si l'anthropologie classique définit la parenté comme les « liens du sang » et « le réseau des relations interpersonnelles socialement reconnues et centrées sur Ego » (Barry et al. 2000), Florence Weber propose une autre approche centrée sur le partage du quotidien et le soin donné. Elle définit la parenté pratique comme « l'ensemble d'obligations et de sentiments qui donne leur efficacité aux liens officiels de parenté ou qui crée d'autres liens » (Weber 2013).

Ainsi, notre recherche n'a pas pour objectif de mettre au jour les lois ou les principes de la parenté polynésienne contemporaine, que nous aurions pu recueillir auprès d'informateurs spécialistes puis synthétiser. Elle n'a pas non plus l'ampleur d'une grande enquête statistique qui permettrait de faire une photographie formelle des formes familiales contemporaines. Cette recherche porte avant tout sur la vie quotidienne de personnes « polynésiennes » et sur la place que la famille occupe dans la vie des individus. En nous attachant à des phénomènes concrets comme l'organisation des maisons, les pratiques d'entraides, la garde des enfants, nous avons cherché à identifier quelles sont les relations familiales les plus significatives et ce sur quoi elles se construisent.

1.3. Méthodologie de l'enquête qualitative

La méthodologie employée est celle de l'enquête ethnographique, c'est-à-dire l'immersion de longue durée dans le milieu enquêté. Cette immersion dans un milieu d'interconnaissance nous a permis d'acquérir une familiarité avec les personnes et les lieux, offrant ainsi des opportunités d'observations de la vie des familles et de conversations informelles avec différents membres de la parenté.

L'enquête qualitative ainsi menée présente plusieurs atouts. Premièrement, elle procède par induction, c'est-à-dire que les questionnements de la recherche ne sont pas fixés a priori mais s'adaptent aux découvertes qui surviennent au cours de l'enquête. Plutôt que de travailler à partir d'hypothèses établies au préalable, on porte attention aux préoccupations des personnes enquêtées, saisissant ainsi les enjeux qui leur importent et la façon dont eux et elles les formulent. Deuxièmement, les informations collectées font l'objet d'un double contrôle. Au fil de l'enquête, il est possible de comparer les paroles et les actions d'une personne avec celles tenues à un autre moment, ou dans un autre contexte. Cela permet également de récolter plusieurs points de vue sur un même évènement. L'enquête ethnographique est ainsi particulièrement adaptée à une recherche qui vise à confronter les pratiques aux discours, à identifier les contradictions et les décalages entre ce que les individus font et ce qu'ils et elles disent.

La recherche s'appuie sur une enquête qualitative dans un quartier populaire de Punaauia, classé Quartier Prioritaire de la politique de la Ville (QPV).

La population enquêtée a été rencontrée à l'occasion d'activités hebdomadaires organisées par une des Maisons de Quartier de Punaauia, à destination d'adultes et de familles. La participation de l'enquêtrice à ces activités lui a permis de fréquenter régulièrement des habitantes de ce quartier, et un petit nombre d'habitants. L'enquête a consisté en l'observation des rassemblements à la Maison de Quartier, entre des femmes qu'unissaient déjà des liens familiaux, amicaux et de voisinage ; le suivi d'évènements spéciaux (fête de Noël par exemple) ; et le partage de certains des moments de vie familiale des personnes rencontrées comme des sorties au supermarché, des visites médicales, des après-midis au parc, des rendez-vous religieux. Des entretiens formels et informels ont permis de compléter ces observations.

L'enquête a permis d'accéder à une vingtaine de familles, certaines de manière approfondie quand des liens pouvaient être créés avec plusieurs de leurs membres. L'observation ethnographique a

porté sur l'organisation domestique et l'histoire familiale. On s'est intéressé aux temps de loisir et de sociabilité en famille grâce à l'observation des activités religieuses, sportives, récréatives, etc.

La population étudiée présente une homogénéité sociale relative. Il s'agit de familles qu'on pourrait classer dans la catégorie des classes populaire stables voire d'une petite classe moyenne, au regard de plusieurs éléments. Ces familles descendent de migrants originaires des Tuamotus et des îles Australes principalement, arrivés à Tahiti au cours des années 1960-1970. Les familles vivent aujourd'hui sur des terrains acquis par ces primo-arrivants, transmis en indivision sur trois générations ou sur des terrains loués depuis cette époque. On a pu identifier, dans chaque ménage, un ou deux membres ayant un emploi salarié stable, rémunéré au SMIG. La plupart des personnes rencontrées cumulent et alternent entre des petits contrats temporaires et du petit entrepreneuriat souvent informel. En termes d'équipement, on a fréquemment retrouvé des voitures, scooters, téléviseurs... Les femmes rencontrées ont une bonne connaissance des aides sociales et autres ressources issues des services publics qu'elles peuvent solliciter. Enfin, les personnes rencontrées étaient catholiques, protestantes ou membres de l'Église de Jésus Christ des Saints Derniers Jours.

La participation de l'enquêtrice aux activités de la maison de quartier a été bien acceptée par les habitantes, malgré la différence sociale et d'origine, l'enquêtrice étant *popa'a*, c'est-à-dire blanche et non originaire de la Polynésie. Bien que les raisons de sa présence n'aient jamais été dissimulées, et qu'on savait qu'elle travaillait à l'université, l'activité de recherche est souvent passée au second plan aux yeux des habitantes. Selon les contextes, l'enquêtrice était perçue comme une travailleuse sociale, une habitante du quartier venue faire des activités, une étudiante en formation BAFA... Cette immersion a permis de collecter des données nouvelles, mais elle a aussi parfois fait obstacle à certaines confidences. Il n'a pas été facile d'obtenir des entretiens, mais ceux qui ont été menés, de manière formelle ou non, sont approfondis. Il s'agissait d'entretiens libres, conduits sous la forme de conversation, et centrés sur les trajectoires individuelles et familiales, ainsi que sur l'organisation de la vie quotidienne.

2. DE LA PARENTÉ POLYNÉSIEENNE À LA FAMILLE NUCLÉAIRE MODERNE ?

2.1. Les théories de la modernisation de la famille

Alors que les travaux sur les mutations de la famille en Polynésie sont rares, on trouve, dans la plupart des écrits sur la société de la Polynésie française, des considérations générales sur le fait que la parenté aurait été transformée par la modernisation économique à l'œuvre depuis les années 1960. Certes, certains des travaux anthropologiques des années 1970 anticipaient la disparition de la famille élargie traditionnelle et son remplacement par une famille nucléaire propre à nourrir les aspirations individuelles (Ottino, 1972, p. 17) et il existe aujourd'hui un discours médiatique, politique et populaire qui déplore une perte des valeurs culturelles liées à la famille traditionnelle. Pourtant, la démonstration de ces transformations n'a pas encore été faite.

Avant de donner des éléments pour évaluer cette proposition, il est utile de la rattacher à son univers de première formulation : la théorie de la modernisation universelle de la famille.

La théorie de l'universalité du processus de nucléarisation de la famille, qu'on peut considérer comme une extrapolation sociologique de la théorie de la transition démographique (Tichit et al., 1997), plonge ses racines dans les monographies historiques des familles ouvrières au XIX^{ème} siècle, dans le courant évolutionniste en anthropologie (Segalen & Martial, 2013 ; Weber, 2015), et dans l'idéologie de la marche unilinéaire du Progrès qui a animé les institutions internationales du développement après la seconde guerre mondiale (Rist, 2017). D'ailleurs, les chercheurs ayant le plus étudié la parenté dans les années 1970 en Polynésie étaient membres de l'O.R.S.T.O.R.M., office de la recherche scientifique et technique outre-mer, et il est plus que probable que les théories du développement aient fait partie de leurs références théoriques.

L'idée que le processus de nucléarisation de la famille serait universel repose sur deux prénotions. La première est que toutes les structures sociales convergeraient vers le même modèle, dans le cas de la famille : la famille conjugale hétérosexuelle, indépendante du reste de la parenté. La deuxième est que cette forme familiale serait la plus adaptée au monde moderne, c'est-à-dire à la société marchande, organisée par le salariat et gouvernée par une idéologie individualiste.

Les travaux en anthropologie de la parenté et en sociologie de la famille, y compris portant sur les pays industrialisés, ont largement démontré la fausseté de cette théorie, en renseignant la diversité

des modèles familiaux et de leur transformation, ainsi que l'inscription des familles conjugales dans des logiques de parenté plus larges (Déchaux & Le Pape, 2021 ; Jonas & Le Pape, 2008).

Pour dépasser les idées préconçues sur la famille en Polynésie française, qui reposent sur l'opposition entre famille élargie (traditionnelle) et famille nucléaire (moderne), cette partie fait le point sur l'évolution démographique de la Polynésie française. Après avoir rappelé le contexte et la temporalité de la transition démographique et avoir émis des propositions d'explications sociologiques, on s'intéressera, dans une approche statistique, à la forme des ménages, c'est-à-dire à l'organisation de la corésidence familiale.

2.2. Transformation démographique

Les recensements de population, qui ont lieu régulièrement en Polynésie française depuis les années 1950, donnent une vision globale de l'évolution de la population sur le territoire (O.R.S.T.O.R.M, 1994). Ces données démographiques, qui ont trait à la dimension, à la structure et aux caractéristiques générales d'une population, permettent d'esquisser les évolutions de la forme qu'a pu prendre l'institution familiale ces dernières décennies, et de les mettre en relation avec les transformations économiques et sociales générales. L'étude de l'évolution de la population est polarisée par le modèle de la transition démographique, conçu comme un principe universel, aux modalités diverses (Chesnais, 2010). On appelle transition démographique le passage d'une situation de faible croissance démographique, avec une natalité et une mortalité élevées, à un état de faible croissance démographique, marqué par une natalité et une mortalité faibles. Entre ces deux états stables, l'accroissement naturel, c'est-à-dire l'augmentation de la population, atteint un maximum, avant de diminuer. Cette transition peut prendre plusieurs siècles, ou quelques décennies.

2.2.1. Une transition démographique rapide en contexte de fort développement économique

En Polynésie française, la transition démographique a commencé après la seconde guerre mondiale et s'est achevée au début des années 2000.

À partir du début des années 1960, l'amélioration des infrastructures de santé et de la surveillance sanitaire a permis une baisse de la mortalité générale, qui a diminué de moitié entre les années 60 et 90 (Villedieu-Liou, 1994). Cette baisse est particulièrement marquée pour la mortalité infantile. Au milieu des années 1970, on comptait 60 enfants morts avant l'âge d'un an pour 1000 naissances (soit un taux de mortalité de 60 pour 1000), puis la mortalité infantile a commencé à baisser à partir de

1979-1980. Le taux était de 12 pour 1000 en 1991 (7 pour 1000 en métropole à cette même période). La baisse de la mortalité générale se traduit par un allongement global de l'espérance de vie, passée de 47 à 72 ans entre les années 1950 et 2000.

Dans un premier temps, entre les années 1950-60 et 1970, la forte baisse de la mortalité s'est accompagnée d'une hausse de la natalité, qui a donné lieu à une phase d'« explosion démographique », avec un accroissement naturel de 3% /an. Comme le prévoit le modèle de la transition démographique, il y a un décalage entre la baisse de la mortalité et la baisse de la fécondité. Dans le cas de la Polynésie française, la fécondité a diminué entre les années 1970 et le début des années 1990, le nombre moyen de naissances par femmes (l'indice synthétique de fécondité) passant de 6,3 à 3,1. Cette baisse est valable aussi bien pour les femmes nées en Polynésie que pour les femmes qui y vivent à cette période. Sur cette période, les femmes font des enfants de plus en plus tard, et en font moins. Mais la jeunesse de la population fait que la natalité reste haute et que l'accroissement naturel de la population se maintient. C'est la phase d'élan démographique (Villedieu-Lou 1994).

Cet élan est marqué jusqu'en 1985 où s'initie un mouvement de recul des naissances, associé à une forte diminution de ce que les démographes appellent les « naissances précoces », c'est-à-dire les naissances chez les mères de moins de 20 ans, qui représentaient une naissance sur cinq en Polynésie jusqu'en 1986.

En somme, dans la période entre les années 1960 et 2000, la Polynésie française a connu une transition démographique rapide, typique des pays en développement (Merceron, 2005), avec une spécificité qui est le maintien d'un faible taux de nuptialité, c'est-à-dire que les couples vivent plus souvent en union libre que mariés. Le territoire se trouve maintenant en phase de maturité démographique.

Quel a été le contexte de cette transition démographique ?

Si la baisse de la mortalité est une conséquence des progrès médicaux et des politiques de santé publique, la baisse de la fécondité est un comportement démographique que l'on peut tenter d'expliquer, en replaçant la transition démographique de la Polynésie dans son contexte historique.

Il est coutume de dire que trois événements ont bouleversé la Polynésie depuis 1960 : la construction de l'aéroport international de Faa'a en 1960-1961, le tournage du film « Les Mutinés du Bounty » en 1961 et surtout l'implantation du Centre d'Expérimentation du Pacifique à partir de 1963-1964

(Fages, 1974). Ces trois événements ont accéléré l'entrée de la population dans une société de consommation urbaine et salariale, et amené une transformation des comportements reproductifs. Les études dont on dispose sur cette période décrivent précisément les transformations démographiques, économiques et géographiques et concluent, souvent de manière assez générale, à « des mutations sur le plan de la famille polynésienne. » (Asselin, 2020 p. 46).

2.2.2. L'exode rural et la transformation des relations familiales

C'est d'abord l'exode rural qui a probablement transformé les normes et les pratiques de parenté. En effet, au cours des années 1960 et jusqu'au milieu des années 1970, la population des îles, qui vivait d'agriculture et de pêche principalement, a massivement migré vers la zone urbaine de Papeete, attirée par les possibilités d'emplois, qui ont explosé avec le boom économique de la décennie. Les chantiers du CEP, de l'aéroport, des infrastructures routières et du bâtiment ont créé des milliers d'emplois (Poirine 2011, p. 13), auxquels il faut ajouter tous les emplois de services liés au développement du tourisme permis par l'aéroport (Toullelan 1991) et à l'installation d'une importante main d'œuvre militaire et civile venue de France (Fages 1975). Les années 1960 sont donc une décennie d'explosion urbaine : de 1962 à 1971, la population de la Polynésie s'est accrue de 41% alors que, dans le même temps, celle de Tahiti s'accroissait de 75,2% et celle de la zone urbaine » de 83,1% (Fages).

Les travaux menés par les chercheurs de l'O.R.S.T.O.R.M dans cette période permettent d'appréhender ces migrations îles-ville de plus près.

La plupart des migrants et migrantes étaient originaires des îles sous le Vent et des Tuamotu-Gambier, îles les plus proches et les mieux reliées à Tahiti (Fages, 1974). Dans la période 1962-1967, les migrations vers Tahiti ont été estimées à 1 700 personnes par an. Ces migrations sont permanentes, à la différence des déplacements avant 1960, vers Papeete ou Makatea, qui étaient souvent temporaires. Elles sont individuelles, mais se font dans les réseaux familiaux ou d'interconnaissance. Ainsi, certains quartiers jouent un rôle de structure d'accueil pour orienter les nouveaux venus : Vaininiore pour les migrants de Rurutu, la Mission pour ceux qui sont originaires des Marquises ... Et on retrouve, dans toute la zone urbaine, des quartiers occupés par des habitants d'une même île, d'un même village voire des membres d'une même parenté. L'accueil et les pratiques d'entraide entre nouveaux venus et anciennement installés reposent sur une forte obligation d'hospitalité :

« Pour le migrant, le départ de son île est un départ vers l'inconnu ; il ne sait pas où il va travailler ; il a en poche l'adresse d'un *fetii*² ou d'un voisin déjà parti travailler à Papeete, chez qui il pourra habiter avant de construire sa propre maison. À Tahiti, l'hospitalité entre *fetii*, amis ou voisins est un devoir ou plutôt une coutume culturelle à laquelle on se prête avec gentillesse et on ne pourrait y manquer sans encourir la réprobation, le mépris et le risque de passer pour un ladre. Y faillir, c'est humilier celui que l'on reçoit ; avec celui qui vient, il faut être généreux, mais sans ostentation ». (Ringon, 1972, p. 32)

Mais le devoir d'hospitalité est mis à mal par les arrivées nombreuses qui entraînent une saturation des anciens quartiers de Papeete, où les densités de population sont très élevées et où les aménagements urbains (logements, routes, réseaux d'eau) ne sont pas adaptés à ce surpeuplement. En effet, aucune politique de logement n'a été menée à destination des migrants polynésiens, et les nouveaux arrivants se logent dans des constructions de fortune. En 1969, les bidonvilles représentaient 4000 logements environ, répartis sur une centaine d'hectares. 22 000 habitants vivaient en habitat spontané. 98% de cette population étaient originaires des îles autres que Tahiti (Fages, 1974). Cet habitat spontané est particulier car les habitants ne squattent pas toujours le terrain où ils construisent leur maison mais le louent, de manière informelle. Le centre-ville ne peut plus accueillir cet afflux de population et les migrants s'installent progressivement dans les marges de l'agglomération urbaine. La population des communes de banlieues comme Pirae ou Punaauia explosent.

Un homme ou une femme qui quittait son île pour aller travailler à Tahiti, prenait de la distance avec son groupe de parenté d'origine, à une époque où les moyens de communication se résumaient au courrier postal. On peut faire l'hypothèse que cette distance géographique se traduisait par une distance relationnelle. En même temps, l'installation en ville reposait sur la mobilisation de liens de parenté, ou du moins d'interconnaissance forte, pour se loger et trouver à travailler. Les histoires de migrations collectées pendant notre enquête semblent indiquer que, pour la génération qui avait une vingtaine d'années dans les années 1960, tenter sa chance à Tahiti était une aventure entreprise par un grand nombre de ses membres. Si on ne migrait pas en même temps que ses frères et sœurs, cousins et cousines, on les retrouvait une fois sur place, et l'expérience commune de la migration renforçait les liens (Ringon 1972).

² Dans le texte, la graphie des mots tahitien est celle de l'Académie tahitienne, mais on a conservé la graphie originale dans les citations.

Néanmoins, les études ethnographiques menées à cette époque dans les quartiers d'habitats informels rapportent la mise sous tension des liens de parenté, et de la solidarité qu'ils organisent, par les difficultés à se loger et à partager les ressources, notamment foncières, occasionnant des « divorces » au sein des *fētī'i*, entre les « « urbanisés » de longue date » et les nouveaux arrivants (Ringon, 1972). Face aux difficultés de la vie urbaine, « l'hospitalité traditionnelle » éprouve ses limites, mais d'autres réseaux de solidarités se créent, entre nouveaux migrants, collègues, voisins, personnes originaires d'un même archipel, voire entre d'autres parents. Rien ne permet de conclure à un « éclatement des familles élargies » (Serra Mallol 2013 p. 141).

La vie en ville est l'occasion de rencontres plus diverses que la vie dans les îles, et la fréquence des unions entre personnes d'origines différentes, Polynésiens de différents archipels, métropolitains ou Chinois, se multiplient, entraînant un brassage des normes familiales (Schachter & Wentworth, 2017).

2.2.3. Les conséquences du développement du salariat sur la famille

L'implantation du CEP a bouleversé l'économie du territoire. Un grand nombre de personnes qui travaillaient dans le secteur agricole (coprah, nacre, vanille, café) et minier (phosphate), ont migré et se sont employés dans les secteurs secondaire (bâtiment, travaux publics) et tertiaire (services, commerces, administration et transports) (Poirine, 2011). Ce qui est intéressant pour l'étude de la famille, c'est que les migrants passent d'un travail agricole, c'est-à-dire de travailleur indépendant, où la production se fait dans le cadre de la parenté, à un travail salarié individuel. Le salariat existait depuis longtemps dans le secteur agricole, mais il se généralise au cours des années 1960. En 1970, le salariat concernait 75% de la population active du territoire, contre 50% seulement en 1962 (Fages, 1974). En 1971, 80 à 90% de la population active des communes proches de Papeete étaient salariés. À Tahiti, la production agricole, une production maraîchère intensive à destination du marché urbain, est le fait de travailleurs salariés qui sont employés par des familles chinoises qui louent des terrains et les mettent en valeur (Ringon, 1972)

Ce basculement d'un mode de vie organisé par une combinaison d'agriculture d'exportation, d'agriculture de subsistance et d'activités d'appoints (pêche, artisanat ...) où une grande part de la production s'organisait dans le cadre de la famille, qu'on parle des moyens de production (gestion de la terre, des outils...), du travail ou des gains, à un mode de vie urbain, où le travail est une entreprise individuelle, découplé du lieu de vie et des réseaux familiaux, est d'ordre à bouleverser les logiques familiales. Il faut néanmoins nuancer la rupture : les migrants trouvent souvent à s'employer sur les

recommandations de leurs parents, ou dans des entreprises familiales, ils cohabitent avec des membres de leur parenté, au moins un temps, et il est probable que l'argent circule également.

L'accès au salariat est probablement la dimension du changement socio-économique qui a eu le plus d'effet sur les comportements reproductifs, mais ce phénomène est encore peu renseigné. On peut tenter de donner quelques pistes d'explications pour lier la généralisation du salariat et la baisse de la fécondité. Tout d'abord, en contexte urbain où il est difficile de se loger, et en l'absence de structures publiques de garde d'enfants, avoir des enfants est plus coûteux que dans les îles, où les logements sont facilement agrandis, où les grands-mères vivent à proximité et où les enfants peuvent aider au travail agricole assez tôt dans leur vie. Cela aurait pu amener une diminution de nombre d'enfants désirés par les familles (Landais 2007). Ensuite, on sait qu'il existe une corrélation entre l'entrée des femmes dans les professions salariées et la baisse de la natalité, corrélation avérée pour la Polynésie française à partir des années 1980 (Merceron, 2005). Ces éléments demanderaient à être approfondis, par exemple au moyen d'une enquête socio-historique de nature qualitative.

Ainsi la transition démographique de la Polynésie française, amorcée dans les années 1960 et achevée au début des années 2000, a accompagné la modernisation rapide de la société polynésienne. La vie d'une grande partie de la population a changé. L'exode rural et l'entrée dans le salariat sont les facteurs principaux de ces transformations, car ils conditionnent de nouvelles contraintes et opportunités matérielles et diffusent de nouveaux modèles de relations familiales. En migrant en ville, les personnes s'inscrivent dans de nouveaux réseaux, sociabilisent avec des amis et collègues d'autres milieux, et se familiarisent avec d'autres normes. Les nécessités de la vie urbaine et salariée, en termes de temps, d'espace et d'argent, ont probablement entraîné un redimensionnement de la taille des familles, à travers la fin « des pratiques sociales et culturelles natalistes du milieu rural » (Merceron, 2005).

2.3. Vers la famille nucléaire ?

2.3.1. La maturité démographique

Les données de population collectées par l'ISPF donnent un tableau général de la population de la Polynésie française au 31 décembre 2021. Ces vingt dernières années, les indicateurs de fécondité et de natalité ont continué à baisser, bien qu'à une vitesse moindre que la période précédente. Le taux moyen est aujourd'hui de 1,7 enfants par femmes. Le solde naturel de la population baisse régulièrement, avec une baisse plus marquée en 2021 du fait de la hausse de la mortalité causée par

l'épidémie de covid 19 (Pasquier, 2022). Le ralentissement démographique amorcé en 2002 se confirme. Le vieillissement de la population, c'est-à-dire la diminution de la part des plus jeunes au profit des plus âgés dans la population générale, se poursuit, même si la population de Polynésie française reste plutôt jeune : 31 % a moins de 20 ans et 8 % a 65 ans (Insee 2018). Le vieillissement de la population est le deuxième marqueur de la maturité démographique de la société.

Depuis les années 2000, on observe également des tendances propres à ce qu'on appelle la seconde transition démographique qui se caractérise par une espérance de vie élevée et par une fécondité durablement faible (en dessous du seuil de remplacement de 2,1 enfants par femme) et la diversité des types d'union et de familles. Pour la Polynésie française, ces tendances sont particulièrement la baisse du taux de nuptialité et l'augmentation de l'âge au mariage (Sierra-Paycha et al., 2022)

Enfin, deux autres éléments caractérisent la démographie actuelle de la Polynésie française. La mobilité des individus sur le territoire est très intense et entraîne une forte dispersion des familles, avec une différence importante entre Tahiti et les autres archipels : les familles des îles de la Société sont plus regroupées que les autres. La forte mobilité des Polynésiens pour la scolarisation, le travail ou la santé, se traduit par une grande diversité d'implantation des membres de la famille (Fardeau et al., 2021).

Depuis 1996, on a assisté à une inversion de la dynamique migratoire : il y a davantage de personnes qui quittent la Polynésie que de personnes qui y arrivent. Ainsi, tous les ans, un jeune adulte sur dix âgé de 18 à 25 ans quitte le territoire. En conséquence, toutes les familles ont un membre au moins en métropole ou en dehors de la Polynésie française. L'engagement militaire joue un rôle important dans ces migrations, puisque 43 % des enfants natifs de Polynésie française résidant en France métropolitaine sont enrôlés dans l'armée (Sierra-Paycha et Lesage, 2019).

2.3.2. Deux configurations familiales dominantes

Parmi les données de population dont on dispose, c'est la taille des ménages qui permet d'approcher les organisations familiales. Les données démographiques sont très utiles pour faire une photographie des formes de corésidence familiale, même si elles ne permettent pas d'en saisir la dynamique.

Un ménage, au sens statistique du terme, désigne l'ensemble des occupants d'un même logement (INSEE). Un ménage peut être composé d'une seule personne, ou de personnes non apparentées. Le recensement considère comme une famille un groupe de personnes corésidentes et qui correspondent soit à un couple sans enfant, soit à un couple avec enfants célibataires et eux-mêmes

sans enfant, soit à une famille monoparentale, c'est-à-dire une personne qui ne vit pas en couple et son ou ses enfants. On appelle ménages simples les ménages contenant une seule personne ou une seule famille. Toutes les autres configurations sont catégorisées dans les recensements comme des ménages complexes.

Les comptages ethnographiques et les données de recensement de population existant permettent de discerner trois grandes tendances historiques.

- 1) À partir du XIX^{ème} siècle, la diffusion de la norme de la famille nucléaire, d'abord aux îles de la Société et progressivement dans les autres archipels. Par exemple, dans les années 1960, on comptait une majorité de ménages conjugaux aux Îles-du-Vent mais trois quarts de ménages complexes aux Tuamotus (Sierra-Paycha et al. 2021).
- 2) La stabilité, depuis les années 1990, de la proportion de ménages complexes dans la population, avec même des augmentations de cette forme de ménage dans certaines périodes. Par exemple, entre 1962 et 1977, sur l'ensemble du territoire, on a observé une augmentation de la proportion des ménages de plus de 10 personnes (Sodter, 1982). Plus récemment, après une baisse de 29 % à 25 % entre 1996 et 2007, la proportion de ménages complexes augmente légèrement pour atteindre 26 % en 2017 (Sierra-Paycha et al. 2021).
- 3) L'augmentation, depuis les années 1990, de la part de ménages émergents, c'est-à-dire composés de personnes seules, de familles monoparentales et de couples sans enfant, formes qu'on associe à la seconde transition démographique.

Ces catégories statistiques ne sont pas toujours adaptées au contexte polynésien, notamment car les familles qui accueillent un enfant *fa'a'amu* tombent souvent dans la catégorie des ménages complexes. En redressant cette erreur, les travaux de Leïla Fardeaux affinent les catégories statistiques et permettent de dresser le panorama suivant, à partir du recensement de 2017 (Fardeau, 2022).

Près de 75% des ménages sont des ménages simples, distribués ainsi :

- 36% de couples avec enfants.
- 16% de couples sans enfants
- 5% de personnes seules ;
- 9% de familles monoparentales

Les ménages complexes représentent un quart des ménages. La plupart de ces ménages comprennent plusieurs générations d'une même lignée (15%). On les appelle ménages lignagers. Les

ménages de collatéraux (5.6% des ménages) sont constitués de frères et sœurs, cousins et cousines ou oncles et tantes.

Si on s'exprime en proportion du nombre de ménages, les formes les plus fréquentes sont donc la famille nucléaire, puis le couple sans enfants, puis les familles multigénérationnelles. Mais si on s'exprime en termes de proportion de la population, l'importance des ménages complexes est bien plus grande car ils représentent, toutes formes de ménages complexes confondus, plus d'un tiers de la population (41,3%). À contrario, les couples avec enfants représentent 37,8% de la population, et les couples sans enfants 9%. (ISPF)

Ainsi, l'approche quantitative semble révéler la coexistence stable de deux formes familiales : la famille nucléaire et la famille élargie. Cette coexistence, déjà remarquée par les sociologues sur le territoire dans les années 1970, a donné lieu à l'hypothèse selon laquelle cette dualité serait le fruit des transformations de l'économie et de l'urbanisation. La famille réduite serait le modèle dominant dans les couches intégrées de la population, tandis que la famille de grande taille correspondrait aux populations exclues (Sodter, 1982). Ainsi, la persistance de la famille étendue ne serait pas une survivance archaïque mais le signe d'une « déstructuration » rapide de la société (Panoff, 1970).

Cette interprétation est corroborée par l'analyse démographique qui montre que la surreprésentation des ménages complexes en Polynésie française par rapport à la métropole (plus d'un quart des ménages en 2017 contre 4,1 % des ménages en métropole) n'est pas une survivance d'un mode de vie paysan mais une réponse pratique « à la modernité » et à certains des enjeux de la vie contemporaine. En effet, les ménages complexes correspondent souvent à des ménages installés qui accueillent des jeunes ou adultes : pour la scolarité, les soins, la recherche d'emploi. Ainsi, ce sont la concentration des services publics à Tahiti et les difficultés à se loger en ville qui expliquent la cohabitation en « grande famille » à Tahiti et la proportion importante de ménages complexes dans le recensement (Sierra-Paycha, Trabut, Lelièvre et Rault, 2022).

2.3.3. Le cycle de vie des maisonnées

On sait qu'un grand nombre de pratiques échappent à l'étude statistique, d'autant plus dans le domaine familial qui s'organise autour d'arrangements privés qui ne peuvent apparaître dans les statistiques du recensement. Par exemple, un enfant qui vit entre deux maisons ou une famille qui occupe un logement la semaine mais partage un autre logement avec des parents le weekend sont des situations très fréquentes. Ce décalage est d'autant plus grand pour les recensements en

Polynésie française puisque les questionnaires sont calqués sur ceux conçus pour le contexte français métropolitain, même s'ils sont adaptés à la marge.

Une des limites de ces approches quantitatives est qu'elles font une photographie d'un ménage à un moment précis. Les données du recensement, telles qu'elles sont traitées actuellement, ne retracent pas l'évolution d'un groupe résidentiel au fil des années. Or, plusieurs indices poussent à penser que les configurations familiales se transforment au fil du temps et des circonstances.

La dynamique et la fluidité des configurations familiales a d'ailleurs été démontrée dans les années 1970 par Claude Robineau, dans une monographie réalisée à Moorea. Ce chercheur s'est intéressé avant tout à la dimension économique de la vie familiale, ce qui l'a amené à réfléchir, non pas en termes de ménage, mais en termes de maisonnée : un groupe familial marqué par la coopération économique. Il définit la maisonnée ainsi :

« un groupe fluctuant de personnes apparentées entre elles en principe, mais de statut divers (père et mère, frères et sœurs, cousins, ascendants et petits-enfants, adoptifs) et parfois difficilement définissables (un domestique l'est; un (ou une) ami(e) de rencontre, une vague cousine ou un vague cousin le sont moins) et qui est ancré dans une demeure (avec sa cour alentour), voire dans une enceinte résidentielle formée de plusieurs demeures, et dispose d'un espace économique strictement défini (la cour avec ses plantes et ses arbres fruitiers, une parcelle de tarodière, des parcelles de terre dans la vallée, des parcelles de cocoteraie dans la vallée et sur le littoral). »
(Robineau, 1989, p. 391)

Une maisonnée est donc définie par une unité résidentielle et une unité économique, et non par la nature des liens de parenté qui unissent ses membres. Matériellement, une maisonnée, *'utua fare*, est composée de plusieurs bâtiments : pour dormir, cuisiner et manger. La maisonnée ne correspond donc pas, à cette époque, à une maison, mais à une cour avec plusieurs constructions. C'est une enceinte résidentielle qui abrite plusieurs unités familiales.

La première observation de ce chercheur qui nous intéresse est que, déjà dans les années 1970, la famille élémentaire était la configuration familiale dominante. En effet, sur les 26 maisonnées recensées (à deux périodes différentes), 20 logent une famille élémentaire, c'est-à-dire un couple, des enfants, et éventuellement un ou deux individus supplémentaires. 6 maisonnées correspondent à ce que Robineau appelle une famille étendue, et 6 à un *'ōpū ho'e*. Ces configurations résidentielles correspondent à des degrés de collaboration économique entre les membres de la maisonnée. Ce qu'il appelle « l'unité de caisse », c'est-à-dire la mise en commun des ressources et des dépenses, ne

concerne que les familles élémentaires. Dans les familles avec plusieurs adultes et plusieurs noyaux familiaux, c'est la répartition des contributions qui prime.

Mais l'observation la plus intéressante de Robineau est que, entre les deux périodes d'observations (1967-68 et 1974), 6 maisonnées avaient changé ou étaient en train de changer de forme. Robineau fait état d'une « dynamique » des configurations familiales : une maisonnée composée d'un couple de parents, de leurs enfants adultes et des petites familles de ceux-ci, évolue, après les décès des parents, en maisonnée *'ōpū ho'e* avant d'éclater en familles conjugales quand les membres de la fratrie décohabitent.

Ainsi, il n'existait pas, dans les années 1970, une forme familiale fixe caractéristique de la parenté polynésienne. En revanche, on identifie ce qu'on pourrait appeler « un cycle de vie familial » qui voit la configuration familiale évoluer au fil des mises en couple, naissance, décès et autre changement de vie des individus.

Notre enquête suggère que ce cycle de vie est encore un phénomène organisateur de la parenté aujourd'hui, mais nos données ne nous permettent pas de le montrer de manière extensive. Le récit suivant, néanmoins, est parlant :

Vairea³, une femme d'une quarantaine d'années, vit actuellement avec son mari, leurs deux enfants. Vairea travaille dans le secteur associatif et son mari est chauffeur. Ils vivent aujourd'hui sur le terrain de la famille du mari. Il y a quelques années, ils habitaient dans « la maison familiale » avec les frères et sœurs de son mari, leurs conjoint et enfants. Vairea me dit « J'en avais marre... L'organisation avec tous les enfants... Je ne veux plus être l'esclave de tout le monde ». Alors le couple a rénové la maison-cuisine attenante à la grande maison et s'y est installé : « On est bien chez soi hein ! » a conclu Vairea.

Ce récit de décohabitation est une illustration de la dynamique qui voit les familles nucléaires s'extraire de la famille élargie, de forme *'ōpū ho'e* dans le cas présent. Il montre aussi comment ces reconfigurations peuvent être perçues par les individus et amène à s'interroger sur comment les personnes vivent la cohabitation avec la famille élargie.

³ Toutes les informations biographiques qui pourraient permettre l'identification des personnes interrogées (nom, île de naissance, profession, nombre, âge et sexe des enfants ...) ont été modifiées afin de garantir leur anonymat. Les modifications ont été faites en suivant des règles de cohérence sociologique.

3. VIVRE EN MÉNAGE COMPLEXE : COHABITATION CHOISIE ET COHABITATION SUBIE

3.1. Plusieurs générations sous un même toit : maisonnée ou colocation en famille ?

Les données quantitatives permettent donc de révoquer l'idée d'un remplacement de la famille élargie par la famille conjugale. La comparaison historique a révélé que la famille nucléaire et la famille élargie ont toujours coexisté, et se succèdent dans la vie des individus. Derrière ces observations quantitatives, se pose la question suivante : comment vit-on en « ménage complexe » ? On s'interrogera sur l'organisation de la vie quotidienne de ces cohabitants, en observant quatre dimensions qui sont apparues, au cours de l'enquête, au cœur de la vie familiale : le partage des espaces, le partage des repas, la mise en commun du travail domestique et notamment de la garde d'enfants, la question des loisirs.

3.1.1. L'espace résidentiel

Pour comprendre ce que signifie de vivre en « ménage complexe », c'est-à-dire en une maisonnée composée de plusieurs « petites familles », avec parfois des adultes seuls, il faut s'abord regarder le détail de l'organisation des espaces. Peut-on vraiment parler d'une unité résidentielle ?

Parmi les personnes rencontrées, plusieurs ont raconté comment elles cherchaient à sortir de la maison familiale, ou à gagner en indépendance. C'est le cas de Vairea et de sa famille dont nous avons parlé précédemment, mais également de Josépha :

Dans la maison de Josépha, une femme d'une trentaine d'année, résident 12 personnes :

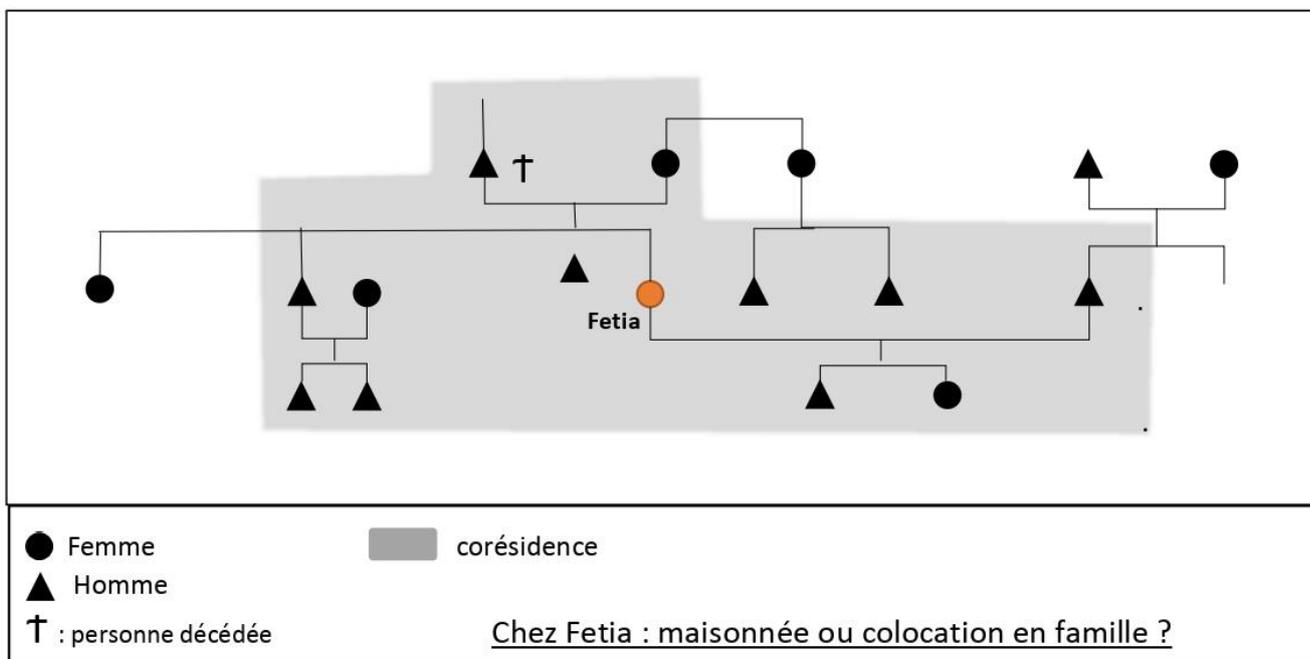
- Le couple des parents
- Un frère de Josépha avec ses enfants d'une première union et sa nouvelle compagne
- Un frère de Josépha avec ses enfants d'une première union, sa nouvelle compagne et leur enfant
- Josépha

Toutes ces personnes dorment dans la grande maison, sauf Josépha qui a transformé en chambre une petite cabane qui se trouve sur le terrain. Elle continue de cuisiner dans la grande maison.

Cette configuration rappelle les maisonnées à plusieurs demeures, personnelles ou conjugales pour le sommeil, mais avec la cuisine et une pièce à vivre en commun, de la maisonnée traditionnelle polynésienne (Robineau, 1981). Dans le cas suivant, tous les membres de la famille vivent dans la même maison.

Fetia a une trentaine d'année, et vit à Punaauia. Le jour de notre rencontre, je l'entends se plaindre à une de ses amies du quartier des délais administratifs pour l'obtention d'un logement OPH. Elle parle d'un terrain « qu'on voulait acheter, mais c'est trop long avant de pouvoir habiter » et « les terrains de mon papa, c'est trop loin ». « On pourrait aller à Faa'a mais je ne supporterai pas ». Fetia vit dans une grande maison mais souhaite déménager, malgré les difficultés et le coût que cela représente. Pourquoi ?

Fetia vit actuellement dans la maison où elle a grandi, avec son conjoint, leurs deux enfants (un garçon et une fille). Ils partagent le logement avec la mère de Fetia, qui est veuve, et le frère de Fetia, et sa petite famille (sa femme et leurs deux fils). Deux cousins des îles sont également logés dans la maison, depuis un an et six mois. Le groupe résidentiel auquel appartient Fetia se compose donc de deux noyaux familiaux (deux « petites familles »), et de trois adultes seuls. Il rassemble trois générations.



Fetia a un bac professionnel et alterne entre différents emplois temporaires, surtout de garde d'enfants et d'animation. Son conjoint, avec qui elle est depuis le lycée, est titulaire d'un CAP. Il travaille régulièrement comme maçon, sans être déclaré. La mère de Fetia travaille en CDI dans un

restaurant, depuis de nombreuses années. Le frère de Fetia est plus jeune qu'elle de quelques années. Il travaille comme vendeur, lui aussi en CDI. Son épouse fait des petits boulots.

Voici comment s'organise leur habitation, que Fetia m'a fait visiter :

Il s'agit d'une vaste maison, en dur et ancienne. On y accède par un portail métallique qui donne sur une servitude. L'avant de la maison est composé d'une cour cimentée à moitié couverte par le toit. Cette cour sert de lieu de rangement mais aussi de cuisine d'extérieur. On y voit une gazinière et un barbecue bricolé. Une table avec des bancs est installée sous l'avancée de toit. À l'arrière de la maison se trouve un grand jardin, avec un abri couvert, un grand terrain herbeux et un petit potager.

À l'intérieur, on entre dans une grande pièce à vivre, séparée en deux par un rideau de voilages. Dans la première partie, on trouve trois lits deux places et un meuble de rangement contre le mur, ainsi que des piles de vêtements et d'affaires, cachées par des tissus. La pièce est abondamment décorée, avec des tapis, du linge de maison coloré, des photos de familles, des images religieuses... La deuxième partie de la pièce sert de cuisine. Il y a un évier, un plan de travail carrelé couvert d'ustensiles et d'ingrédients et une grande table avec une toile cirée. De cette pièce, on accède à la salle de bain, très propre. Sur le lavabo sont posées les brosses à dents des membres de la famille, et des bâtons d'encens.

Ces espaces sont fréquentés par tous les habitants de la maison, mais c'est la mère de Fetia qui décide de ce qui y est rangé et de la décoration. Les deux cousins dorment sur les lits du salon. Les autres espaces de la maison sont réservés à certains des membres de la famille. Dans le couloir qui mène aux chambres, une alcôve est utilisée par le frère et la belle-sœur de Fetia. Il y a un lit et des paniers de vêtements. Une petite chambre contient deux lits pour les neveux de Fetia. La grand-mère a sa chambre personnelle. Fetia et sa famille ont deux pièces. L'une sert à entreposer les affaires, on y trouve aussi un congélateur. Les quatre membres de la famille dorment dans la même chambre, la cadette partage le lit de ses parents et l'ainé a un matelas.

Trois observations peuvent être faites au sujet de l'organisation spatiale de cette maison. Premièrement, l'autorité de la mère de Fetia est visible dans la répartition des espaces et dans la régence des pièces communes. En tant que propriétaire de la maison (c'est son mari, aujourd'hui décédé qui avait hérité du terrain et a construit la maison), c'est elle qui a le pouvoir de décision sur l'aménagement de la partie « publique » de la maison. Deuxièmement, l'espace privé fait l'objet d'une répartition entre petites familles. Troisièmement, la partie « salon » de la pièce à vivre, sert de chambre d'appoint pour les visiteurs, même de longue durée. L'ameublement et l'agencement de

cette pièce changent souvent. Cette organisation reflète les statuts des différents membres de la maisonnée : propriétaire, ayants-droits de la propriétaire, visiteurs.

3.1.2. La nourriture et les dépenses domestiques

Pour mieux comprendre comment fonctionnent ces maisonnées composées de plusieurs noyaux familiaux, il faut s'intéresser à leur dimension économique, qui apparaît dans la question des repas et de la gestion du budget familial.

3.1.2.1. Les repas

La nourriture et la préparation des repas est un sujet de crispation dans les grandes maisonnées. Fetia par exemple, m'a raconté que depuis quelques années, sa petite famille mange séparément de sa mère et de la petite famille de son frère. Les cousins sont nourris par la mère. Fetia a fait le choix de faire les courses et de cuisiner séparément, et ils ont installé une cuisine dans la cour à l'avant de la maison à cette fin. Elle ne voulait plus subir les « bla bla bla » de sa mère, qui se plaignait que le mari de Fetia et ses enfants mangent plus que leur part. Le reste de la maisonnée, c'est-à-dire la mère, le frère et sa petite famille et les cousins, se cotisent pour acheter la nourriture et mangent ensemble. Les deux groupes mangent en décalé sur la grande table de la cuisine ou au même moment, mais des repas différents.

Dans la maisonnée de Josépha, la nourriture est achetée en commun et la mère de Josépha, qui est retraitée, cuisine pour tout le monde. Mais il arrive que les fils aillent acheter quelque chose et le mangent dans leur chambre, ce que Josépha critique. Elle désapprouve le fait qu'un de ses frères achète un plat festif, comme un steak-frite, une pizza ou un hamburger, seulement pour ses enfants et pas ses neveux et nièces. C'est injuste car « on les aime tous pareils, ils doivent tous avoir la même chose ».

Ces deux exemples montrent comment, dans ces maisons qui logent des familles élargies, la mise en commun des dépenses n'est pas une évidence. Plutôt que de discuter avec sa mère de la proportion de nourriture qui revient à sa petite famille et d'éventuellement renégocier sa contribution au budget alimentaire familial, Fetia préfère s'extraire partiellement du groupe familial, symboliquement et économiquement, à défaut de s'en extraire spatialement.

On entend à la façon dont Fetia raconte cet épisode qu'il ne s'agit pas d'une simple question économique. Fetia et sa mère ne marchandent pas, mais se font des reproches, se lancent des piques car des affects se mêlent aux enjeux matériels. C'est ce qu'expriment les propos de Josépha : pour montrer qu'on aime les enfants « tous pareils », c'est-à-dire autant ses neveux et nièces que ses

propres enfants, autant les enfants de la première union que de la seconde, il faut leur donner à tous « la même chose ». Le frère de Josépha considère visiblement que ses obligations de solidarité matérielle envers sa famille (ses parents, ses frères et sœurs, leurs enfants) se limitent aux repas quotidiens et ne concernent pas la nourriture à visée hédoniste. Josépha le rappelle à l'ordre, le sommant de démontrer son engagement envers tous les membres de maisonnée.

Ces « bla bla bla » du quotidien, pour reprendre les termes de Fetia, s'inscrivent généralement sur un arrière-plan temporel de plus long terme, où se trament quête de reconnaissance, affects et héritage.

3.1.2.2. Les budgets

Regardons maintenant dans une perspective plus large le fonctionnement de la maisonnée de Josépha au niveau économique, en s'intéressant au budget de la famille.

Les revenus disponibles se répartissent de la façon suivante : les deux parents de Josépha sont retraités et touchent, ensemble, 190 000 francs de pension. Les deux frères de Josépha travaillent à temps plein, et gagnent un peu moins d'un SMIG chacun⁴. Josépha cumule et enchaîne les petits contrats. Les dépenses, quant à elles, concernent plusieurs postes. La maison est construite sur une parcelle en location. Josépha et ses parents payent le loyer, l'électricité, internet et le téléphone fixe. Les frères prennent en charge leurs dépenses personnelles et celles de leurs enfants.

Ainsi, au niveau économique, la maisonnée semble se scinder en trois groupes de solidarité. L'un est composé de Josépha et ses parents, les deux autres des frères et de leur petite famille respective. Cette distinction ne correspond pas à l'organisation spatiale de la maisonnée puisque Josépha est la seule à dormir dans une pièce séparée de la maison. Une différence de place apparaît ici entre Josépha et ses frères. Les frères appartiennent chacun à une petite famille. Ils sont revenus dans la maison de famille suite à leurs séparations, mais il semble entendu qu'ils la quitteront quand et s'ils en ont la possibilité. Avoir des enfants à charge et être en couple crée une séparation entre eux et leurs parents, et laisse présager une future décohabitation. À contrario, Josépha a une compagne mais ne vit pas avec elle et elles n'ont pas d'enfants. Elle est donc encore complètement « la fille de ses parents ».

⁴ Entre mai 2022 et octobre 2022, le SMIG mensuel était de 159 092 cfp pour 169 heures de travail. Il est actuellement de 162 973 cfp.

Les cas de Fetia et de Josépha montrent comment les membres d'un groupe de parents qui résident ensemble, en « ménage complexe », peuvent, par différents moyens, marquer des distinctions existantes ou créer des séparations, que ce soit dans la répartition des espaces ou des contributions matérielles.

3.1.3. Prendre soin des enfants : une solidarité féminine

Le degré de solidarité entre les membres d'une maisonnée s'observe également dans l'organisation du partage du travail domestique. En sociologie, la notion de travail domestique désigne toutes les activités de production et de services effectuées gratuitement au sein de la famille. Parmi les différentes tâches que cela peut recouvrir, comme le ménage, la cuisine, le linge, etc. les observations les plus révélatrices que nous avons obtenues concernent le travail parental. On appelle travail parental l'ensemble des activités réalisées par un adulte, « en situation de parent », à destination d'un enfant (Déchaux, 2009, p. 15)., que ce soit un oncle, une tante, une amie de la famille etc. Dans les deux familles déjà explorées, l'implication des femmes auprès des enfants de la maisonnée est manifeste.

Josépha s'occupe beaucoup de ses neveux et nièces depuis que les couples parentaux se sont séparés. Elle prépare leur petit-déjeuner ou leur achète quelque chose à manger quand elle les accompagne au bus. Elle les emmène au parc et joue avec eux. Cela lui semble normal car les enfants ne vivent pas avec leur mère et ont « besoin d'affection maternelle ». Josépha remplit ce rôle car elle a un caractère plus « câlin » que la grand-mère des enfants.

Fetia de son côté, lorsque nous discutons en entretien, fait plutôt état d'une distance vis-à-vis des enfants de son frère. Pourtant, quand sa belle-sœur a accouché, c'est elle qui s'est occupé des démarches administratives car son frère n'avait pas pu se libérer de son travail. C'est également elle qui allait à la pharmacie chercher les vitamines pour le bébé. Comme la mère du nourrisson a dû reprendre le travail juste après la naissance car elle travaille au noir, ne bénéficie pas de congé maternité et que la famille ne pouvait pas diminuer ses revenus, c'est Fetia qui a gardé l'enfant dans les premiers mois de sa vie.

Ces deux exemples de sœurs qui prennent soin des enfants de leur frère révèlent deux logiques de l'organisation des solidarités familiales. La première est une logique de genre : ce sont principalement des femmes qui assurent le travail matériel et émotionnel sur lequel reposent les solidarités familiales (Modak et al., 2018). La deuxième est une logique de parenté, selon laquelle les individus aident en priorité leur famille de naissance, et non celle de leur conjoint (Jonas et Le Pape, 2007). La

combinaison de ces deux logiques donne lieu à un phénomène largement observé dans d'autres contextes, à savoir l'orientation matrilatérale de l'aide familiale.

La question du genre et des solidarités familiales demande à être approfondie. On voit cependant ici la complexité de l'imbrication des collectifs familiaux et l'intérêt d'observer également les relations interindividuelles au sein de la parentèle.

3.1.4. Des activités hors travail séparées

Après avoir questionné l'unité résidentielle et l'unité économique de la maisonnée, il est intéressant de s'intéresser aux activités hors travail. La maisonnée est-elle un « groupe de loisir », les parents qui vivent ensemble ont-ils des pratiques récréatives communes ? La religion est-elle une pratique familiale ?

3.1.4.1. Les loisirs

Il apparaît clairement que c'est la petite famille, le groupe de la famille conjugale, qui est le cadre des activités sportives ou artistiques. C'est entre parents et enfants que l'on sort manger à la roulotte, qu'on va à la plage, faire le tour de l'île, faire un tour de poneys à la foire agricole, ou profiter des manèges au mois de juillet. C'est en petite famille qu'on va encourager les enfants au cross de l'école ou le père aux rencontres sportives de la commune. Cela ne signifie pas que les petites familles ne fassent jamais de sortie ou d'activité avec les parents avec qui elles résident, mais cela n'a rien d'automatique. Le plus souvent, les sorties en groupe se font avec des personnes, en petites familles également, avec qui les liens affinitaires sont forts, qu'il s'agisse de parents proches ou lointains, de voisins ou d'amis.

Fetia, son mari et leurs enfants apparaissent très unis et font beaucoup d'activités ensemble, qui incluent rarement les autres membres de la maisonnée. Par exemple, dans la maison, il y a au moins trois télévisions : une pour la petite famille de Fetia, une pour celle de son frère et une pour leur mère. Quand Fetia emmène ses enfants au parc, elle passe prendre les enfants d'une voisine, mais n'emmène pas ses neveux. Chaque année, elle organise une fête d'anniversaire pour ses enfants. L'année de l'enquête, les camarades de classe des enfants étaient invités, ainsi que certains enfants du voisinage ou de familles amies avec qui Fetia entretient des relations électives. Ni la mère, ni le frère de Fetia, ni ses enfants n'étaient présents. Fetia et son mari ont été aidés dans l'organisation de la fête et la préparation du repas par des amis du couple, également voisins.

3.1.4.2. La pratique religieuse

La pratique religieuse nécessiterait une enquête à part entière et dépasse le périmètre de notre recherche. Néanmoins, quelques éléments suggèrent une individualisation des sociabilités religieuses. La famille de Fetia illustre bien par exemple à quel point la pratique religieuse n'est pas toujours une affaire de famille. Fetia n'a pas la même religion que son mari. Leurs enfants sont libres d'aller aux services qu'ils souhaitent, ou de ne pas y aller. Mais Fetia a également une religion différente de sa mère et son frère. Le dimanche, elle se rend à l'église en compagnie d'une famille du voisinage.

Ainsi, l'observation des pratiques de loisirs, de l'organisation des espaces et des échanges économiques montre que si, du point de vue statistique, le « ménage complexe » est une unité, il recouvre en réalité des situations, des configurations et des pratiques diverses. Selon leur position dans la famille, leur statut matrimonial et parental, leurs revenus, les individus semblent rechercher l'autonomie de leur petite famille ou au contraire le resserrement des liens avec le reste de la maisonnée.

3.2. Les conditions de la solidarité : la famille Poe

Dans la famille Poe, la solidarité est de mise. Cette famille compte un couple de parents, leurs cinq filles, âgées de 25 à 35 ans, et un petit garçon de 1 an et demi que les parents ont adopté. Ils vivent dans une maison louée de quatre chambres. Les parents et le petit occupent la plus grande, la sœur aînée dort dans une chambre seule, et les quatre autres sœurs sont deux par chambres. La maison comporte une cuisine, équipée d'un frigo et d'un congélateur, une salle de bain et une pièce à vivre. Le père et la fille aînée sont employés en CDI (à temps plein, rémunéré un peu au-dessus du SMIG pour lui, à temps partiel pour elle, rémunéré au SMIG horaire), la mère est retraitée, les quatre autres filles alternent entre des formations, des contrats CAE ou des petits boulots.

Les dépenses de la famille sont réparties en fonction des revenus de chacun. La fille aînée prend en charge le loyer de 50 000 francs. Les dépenses de nourriture sont partagées, y compris la nourriture stockée dans le congélateur, en réserve. L'essence est payée à tour de rôle mais c'est le père qui rembourse le crédit et paye l'assurance de la voiture. Les parents assurent les dépenses liées à leur fils, bien que les sœurs financent parfois un vêtement, ou un paquet de couches, quand elles ont une rentrée d'argent. L'adoption du garçon a fait l'objet d'un « conseil de famille » pour planifier sa venue au niveau matériel. Ainsi, si tous les revenus ne sont pas mis en commun, le partage des dépenses fait l'objet d'une réflexion et d'une régulation collective. Cette famille comprend deux sous-groupes

particulièrement unis : les parents et leur fils ; les cinq sœurs. Cette distinction se retrouve par exemple dans le partage de tâches domestiques et notamment du linge. La mère lave le linge du père et de l'enfant, une des filles lave le linge de ses sœurs.

Les cinq sœurs sont très proches. Comme me l'a dit l'une d'entre elle : « En fait mes amis proches c'est mes sœurs. Tu remarques pas qu'on est toujours ensemble ? J'ai des amis mais c'est pas plus... Parce que tu peux avoir des problèmes ... Je préfère ... C'est mes sœurs mes amis ! (*Rires*) ». Elles se prêtent des vêtements et d'autres affaires, font des sorties ensemble, des activités sportives ou culturelles. Elles ont économisé pendant un an pour partir ensemble en voyage organisé à Los Angeles et Las Vegas et prévoient actuellement leurs prochaines vacances, avec leur mère et leur petit frère. Toute la famille se rend, une ou deux fois par an, dans l'île d'où est originaire leur famille maternelle. L'unité résidentielle, l'unité économique et l'unité de sociabilité de ce groupe familial se doublent d'une unité religieuse, puisque tous les membres adhèrent à la même église, bien que la fréquentation des événements et l'investissement dans l'église soient inégaux.

Cette unité familiale ne s'explique pas simplement par la bonne entente de ses membres mais aussi par sa structure particulière. En effet, bien qu'il s'agisse d'une famille d'adultes, le fonctionnement est celui d'une famille nucléaire. Les sœurs n'ont pas de conjoint et pas d'enfant, leur investissement familial, matériel et affectif, va donc à leur « petite famille » de naissance : leur parents et frères et sœurs. De plus, l'arrivée du petit frère adoptif maintient le groupe familial au stade de la famille nucléaire. On voit ainsi que la place du groupe dans le cycle de vie des formes familiales n'est pas forcément déterminée par l'âge de ses membres.

De plus, et c'est aussi important, les Poe partagent leur vie quotidienne présente mais formulent également des projets familiaux pour le futur. La famille a déjà monté une association connue dans le quartier. Lors d'une discussion avec une des sœurs, qui vient de valider un diplôme et postule à des emplois en CDI, payés un peu plus que le SMIG, elle m'apprend que si elle obtenait un de ces emplois, elle investirait son salaire dans une entreprise familiale avec ses sœurs :

Enquêtrice : « Et si tu avais un bon salaire comme ça, tu voudrais rester chez tes parents ?

Cindy : Oui, en fait ce serait pour notre projet familial

Enquêtrice : Quel projet ?

Cindy : On veut faire traiteur. En fait, ce serait que sur une des sœurs, celle qui a pas de patente ou rien, et moi je continuerais à travailler, mais je mettrais l'argent dedans. En fait notre projet c'est d'acheter un terrain, à la presqu'île »

La famille voudrait garder son logement en ville et prendre un autre logement à la presqu'île. Les membres circuleraient entre les deux espaces, en fonction de leurs activités. Cet exemple montre que l'accès au travail salarié n'est pas forcément un sésame pour une émancipation du groupe familial mais peut au contraire être réinvesti dans celui-ci.

Ainsi, l'enquête a permis d'observer des configurations familiales variées et révèle que les déterminants de l'organisation d'une maisonnée sont pluriels. L'âge des cohabitants, leurs liens de parenté, la situation matrimoniale et parentale permettent de placer en partie les maisonnées sur le « cycle de vie » décrit par Robineau. Mais on voit aussi que d'autres éléments construisent la dynamique familiale : la situation professionnelle et économique des membres de la famille, mais également la qualité des relations familiales ou la volonté individuelle et collective de s'investir dans un type de famille.

Plusieurs indices surlignent le poids d'un contexte économique et social plus global. Dans la génération des trente-quarante ans, les individus formulent une préférence pour vivre en « petite famille », éventuellement sur un terrain familial. La cohabitation avec la génération ascendante ou les germains semble contrainte par les difficultés d'accès au logement sur le territoire, mais également par l'importance de la résidence dans les droits de succession. Le cycle de vie familial apparaît « grippé » par les contraintes de la vie urbaine.

4. IDÉOLOGIE FAMILIALE : DES NORMES ET DES CONTRADICTIONS

Cette partie s'intéresse à l'idéologie familiale qui irrigue la société polynésienne contemporaine. L'idéologie familiale englobe les représentations de ce qu'est une famille, c'est-à-dire ce qui fonde les liens de parenté, mais également un ensemble de règles, de normes et de valeurs qui régulent les relations familiales et prescrivent les manières socialement légitimes de « faire famille ».

À partir des conversations entendues et des propos recueillis au fils de l'enquête, on dressera un inventaire non exhaustif des représentations de la famille, et des normes familiales. On verra que les familles polynésiennes évoluent dans un environnement normatif pluriel et parfois contradictoire, en ce qui concerne la définition des liens de parenté ou les normes de parentalité.

4.1. Les contours de la famille

4.1.1. Les liens de parenté et leur représentation

Les enquêtes qualitatives menées à Tahiti, en milieu urbain, ces dernières années, révèlent une continuité avec les observations des années 1960 et 1970. Le modèle de parenté, c'est-à-dire l'ensemble des règles et des principes qui énoncent qui est parent de qui, est semblable au modèle occidental en ce qu'il repose sur une filiation indifférenciée. Les représentations de la famille n'accordent plus de place particulière à l'*'ōpū ho'e* et les liens entre frères et sœurs ne nous ont jamais été présentés comme occupant une place particulière au sein de la parenté. En revanche, dans la pratique, les échanges et les services rendus sont fréquents et nombreux. Il est ainsi probable qu'un glissement se soit produit de la parenté orientée par la génération, telle que l'ont décrite les anthropologues jusqu'aux années 1970, vers une parenté orientée par la filiation, centrée sur la famille conjugale mais où les relations entre germains et collatéraux restent importantes. Une étude à plus grande échelle, mobilisant des méthodes quantitatives pour objectiver les liens de parenté (fréquence et nature des contacts, fréquences, natures et montant des échanges ...) serait nécessaire pour confirmer cette évolution.

Deux caractéristiques semblent traverser la variété des représentations relatives à la parenté : l'importance de la parenté biologique et l'inscription de la « petite famille » dans la « grande famille ».

Aujourd'hui, malgré la variété des pratiques de parenté, les représentations en vigueur accordent une place centrale à la dimension naturelle des liens de parenté, au partage d'une même identité corporelle. Michel, un homme d'environ 45 ans, qui nous racontait son enfance, mentionnait clairement sa mère, son père, mais aussi ses demi-frères et sœurs, et parlait de sa « sœur de lait », distinguant ainsi filiation biologique et parenté sociale. En tahitien, on distingue les enfants *fa'a'amu* des enfants biologiques qui sont appelés *tamari'i mau* (vrai enfant) ou encore *tamari'i fanau* (l'enfant né) (Asselin, 2020 p. 57).

Alors qu'en Europe, cette identité est mise en scène autour des termes de « sang » et de « gène » (Déchaux & Le Pape, 2021), en Polynésie c'est plutôt le thème de la ressemblance physique et morale qui traverse le discours sur la parenté naturelle, comme c'était déjà le cas au XIX^{ème} siècle (Douglas, 1974). Le récit que m'a fait Josépha des retrouvailles entre son père et sa sœur biologique l'illustre bien :

Le père de Josépha a été élevé par sa mère et son mari. Il n'a appris qu'à l'âge adulte qu'il n'était pas le fils biologique de celui-ci. Un jour, alors qu'il avait environ 30 ans, un homme est venu le voir chez lui et lui a dit, « toi tu es mon fils. » Il avait appris son existence par une grand-mère ou une tante mais avait voulu vérifier par lui-même. Quand il a vu le père de Josépha, il s'est reconnu dans les traits de cet homme qui lui ressemblait en tout point. Josépha me raconte cela avec beaucoup d'émotions. Elle dit, « il voyait son visage et c'était tout lui quand il était jeune ».

Josépha me raconte qu'une de ses « taties », une sœur biologique de son père, venait parfois à Tahiti pour son suivi médical. Quand son père a rencontré cette sœur biologique qu'il n'avait jamais vue, « c'est comme s'ils se connaissaient depuis longtemps ». Alors que sa relation avec ses demi-frères et sœurs est plus froide : « ils ne rigolent pas, ils ne se touchent pas ».

Ainsi, les liens de parenté fondés sur la reproduction ou qui en découlent sont particulièrement forts. L'extensivité des liens de parenté biologique peut être questionnée. Jusqu'à quel « degré » est-on parents ? C'est ce dont débattaient deux adolescentes d'une quinzaine d'année, lors d'une sortie en famille dans un parc. L'une d'elle se demandait : si jamais on « commençait à sortir avec » un garçon, mais qu'on découvrait après qu'on était apparenté, que fallait-il faire ? Son amie lui donna l'avis suivant : « Si c'est un cousin au cinquième ou sixième degré, que tu connais pas, que t'as jamais vu, bah tu fais rien, on s'en fout que c'est ton cousin au cinquième ou sixième degré ». Dans ce discours, la prohibition de l'inceste est conditionnée à une proximité biologique, exprimée par la notion de

« degré », qui correspond au degré de consanguinité acceptable repéré par Ottino à Rangiroa à la fin des années 1960 (Ottino 1972), mais aussi par l'établissement d'une relation effective, une proximité relationnelle. Ce discours, fragmentaire et circonstanciel, est insuffisant pour élaborer une définition des liens de parenté, notamment car il porte uniquement sur la sexualité, et non sur les limites de la parenté d'un individu. Néanmoins, il est intéressant car il montre comment l'établissement d'un lien de parenté « réel », « actif » peut reposer sur plusieurs critères : une consubstantialité biologique et une relation sociale.

Parmi l'ensemble des personnes avec lesquelles un individu se reconnaît un lien de parenté, tous n'ont pas la même place. La catégorisation des collectifs familiaux repose sur la distinction entre « grande famille » et « petite famille ». Si la famille nucléaire constitue le cœur de la parenté, en termes de production de la vie quotidienne et de densité relationnelle, ce petit groupe solidaire s'inscrit dans une parentèle très étendue. Le réservoir de parents potentiellement mobilisables est large et, dans les discours du moins, les individus s'affilient à des branches éloignées de leur *fēti'i*. Ils ont connaissance des différents lieux où s'ancre leur parentèle. Sur les réseaux sociaux, les recherches généalogiques motivées par le règlement d'affaires foncières ou les annonces de décès donnent à voir le caractère extensif du *fēti'i*. La nature et la portée des liens de parenté dans le *fēti'i* font souvent l'objet de discussions animées.

4.1.2. Sur quels sentiments reposent les relations de parenté ?

Un jour, j'ai assisté à la conversation entre Fetia, et deux amies : une trentenaire comme elle, mère de deux enfants, et une femme d'une cinquantaine d'années, divorcée, mère d'enfants adultes. Les trois femmes parlaient de leurs relations avec des cousins et cousines éloignées.

Fetia a dit « je ne suis pas famille », « je ne connais pas les gens de ma famille ». Elle a raconté plusieurs anecdotes où elle rencontrait des gens qui lui disaient qu'ils étaient cousins et remontaient les liens de parenté. Elle a dit « ne connaître personne », puis a continué : « Moi c'est les gens que j'aime ma famille, les gens que j'aime pas c'est pas ma famille ». Ses deux amies ont ri de cette affirmation osée. Mais l'une, la plus jeune, a approuvé : « si on n'a pas été élevé ensemble, c'est pas famille ».

Cet échange est particulièrement intéressant car il fait émerger plusieurs représentations de ce qui constitue la famille. Quand Fetia dit ne pas connaître sa famille, elle fait bien sûr référence à des parents éloignés, qu'elle n'a pas fréquentés et que seules des connaissances généalogiques permettent de relier à elle. La provocation avec laquelle elle dit cela, et le rire que cela provoque chez ses interlocutrices, font entendre qu'il s'agit d'un « faux pas » et que la norme veut plutôt que l'on

connaisse l'histoire des liens familiaux sur plusieurs générations ainsi que le lieu d'origine ou d'ancrage des différentes branches de sa parentèle, ou du moins que l'on s'y intéresse. Finalement, Fetia fait passer au second plan les liens de parenté dans la construction de la famille, au profit des liens électifs, puisque, pour elle, la famille, c'est les gens qu'on aime. Enfin, la réponse de son amie est révélatrice d'une autre dimension de la parenté, celle qui unit les personnes « élevées ensemble », quels que soient leurs liens biologiques et leurs affinités.

Les trois femmes débattent en fait des types de sentiments qui sont censés animées les relations de parenté. « Les gens qu'on aime », fait référence aux sentiments électifs, construits dans des relations interindividuelles, dans le cadre de la parentèle, c'est-à-dire le réseau de parents avec qui on est effectivement en relation. Être « élevé ensemble » renvoie à un attachement quotidien passé qui a créé des liens durables (Protar, 2020). Connaître et identifier ses *fēti'i* est le marqueur d'une identification symbolique à sa parenté. Florence Weber a dressé cette typologie des sentiments (sentiments électifs, attachement quotidien, identification symbolique), (Weber, 2013) qui correspondent chacun à un modèle théorique pour penser la famille. Le premier est la parentèle qui désigne le réseau de personnes vivantes avec lesquelles une personne reconnaît un lien de parenté. Le second est la maisonnée qui regroupe l'ensemble des proches réunis par le partage du quotidien, souvent marqué par la cohabitation. Le troisième est la lignée, un groupe pérenne qui unit les vivants et les morts autour de la priorité collective de biens symboliques (un nom, des ancêtres, une terre inaliénable...). Bien qu'on le traduise souvent par « parentèle », car il regroupe la totalité des parents vivant d'un individu (Ottino, 1972), le *fēti'i* correspond à ce que Florence Weber conceptualise comme la « lignée ». Le sentiment d'appartenance à la lignée peut reposer sur la transmission du nom, une transmission spirituelle, sur une idéologie du sang...

Sur le plan analytique, la distinction est claire. Mais dans la pratique ces groupes se superposent souvent et les sentiments qui leur sont associés s'entremêlent. Les propos de Fetia montrent également que le processus d'identification à ces ensembles de parenté ne va pas de soi. Le sentiment d'appartenance à un groupe familial, quel que soit sa taille, est le fruit d'une histoire et d'une situation présente. On perçoit dans les discours un antagonisme entre la petite et la grande famille, particulièrement chez les jeunes générations qui laissent entendre une aspiration à la « petite famille ». La « grande famille », à travers la figure des cousins venus des îles, semble plutôt vécue sous le signe de l'obligation et de la contrainte (Bastide, 2020) ».

4.2. Normes de parentalité en tension

4.2.1. Une parentalité partagée et disputée

Cette partie fait le point sur les normes contemporaines de parentalité, c'est-à-dire sur la façon d'agir en tant que parent. Seront laissés de côté ici les déterminants et les circonstances d'entrée dans la parentalité, non suffisamment abordées en entretien.

4.2.1.1. Deux normes en concurrence

Qui s'occupe des enfants ? En tentant de répondre à cette question, l'enquête a fait émerger l'existence de deux normes de parentalité concurrentes. La première, que sociologues et anthropologues attribuent souvent à une spécificité de la parenté polynésienne, est la prise en charge collective des enfants par la famille élargie. À l'opposée, l'autre norme dont se réclament certains parents énonce l'exclusivité du lien entre parent (père et mère) et enfants.

4.2.1.2. La parentalité partagée

En 2008, suite à ses recherches à Raivavae, l'anthropologue américaine Jeanette Dicherson-Putman écrivait « les enfants, comme d'autres ressources familiales, sont la « propriété » communautaire des membres de la famille élargie et circulent entre les maisons à la recherche d'affection et de nourriture de la part d'une large variété de parents. Puisque les enfants appartiennent à la famille étendue, ses membres ont l'obligation de prendre soin d'eux, quand ils sont sollicités ». (Dickerson-Putman, 2008, p. 89, ma traduction), rejoignant ainsi des observations passées (Billard et al. 1994 ; Hooper 1970)

Lors de l'enquête, aucun discours de la même teneur que celui énoncé par cette anthropologue n'a pu être recueilli, en premier lieu car les personnes rencontrées ne formulaient jamais spontanément de discours général sur les normes de parenté. En revanche, différentes pratiques s'inscrivent dans ce qu'on appellera une parentalité partagée, le terme communautaire nous semblant trop fort⁵. Cette enquête, comme plusieurs autres réalisées récemment sur le territoire, met en évidence l'importance de la circulation des enfants dans la parenté. Ce terme désigne un ensemble de pratiques diversifiées de confiage⁶, de placement et d'adoption d'enfants au sein de leur parentèle.

⁵ Une parentalité communautaire se déploie en communauté, alors qu'une parentalité partagée est divisée puis distribuée entre plusieurs personnes.

⁶ Traduction de l'anglais *fosterage*, le confiage désigne en anthropologie un placement ou une adoption temporaire, souvent dans le cadre d'un apprentissage ou d'une formation (Barry et al., 2000).

Parmi les parents à qui sont confiés les enfants, on retrouve souvent les grands-parents, et les oncles et tantes. Cette délégation de la fonction parentale peut-être de courte durée, ou s'installer sur des mois et des années, sans pour autant qu'il soit question d'adoption. Il est normal qu'un enfant ait plusieurs parents « care-takers », en plus de son père et de sa mère. Lors des rassemblements familiaux et amicaux, on voit les adultes s'occuper des enfants des amis et des voisins, effectuant des gestes de soin constitutifs du travail parental.

Une mère qui travaille à Tahiti peut confier son bébé à sa grand-mère qui vit dans une île, sans s'exposer au stigmat de la « mauvaise mère ». La grand-mère garde l'enfant depuis l'âge de trois mois, quand se termine le congé maternité, à ses deux ans, pour la rentrée à l'école (en toute petite section). Cette garde n'est pas considérée par les parents et l'entourage comme une adoption *fa'a'amu*.

Ces pratiques de circulation des enfants sont en accord avec la norme de parentalité partagée énoncée plus haut.

4.2.1.3. La parentalité exclusive

Si les normes, en tant que règles idéales, s'opposent, les pratiques concrètes de prise en charge des enfants ne sont pas monolithiques. Dans une même famille, différentes façons de faire peuvent coexister. C'est ce que montre le cas d'Heiata qui confie parfois ses enfants à leurs grands-parents, tout en revendiquant, à propos d'autres situations, une forme de parentalité exclusive.

Heiata a une trentaine d'années et deux fils. Elle a eu son aîné à 19 ans. Elle et le père de l'enfant, aujourd'hui son mari, vivaient chez les parents de Heiata la semaine et souvent chez les parents de son conjoint les weekends. Voici comment elle décrit la relation entre ses enfants et leurs grands-parents paternels :

« Et puis eux, des fois, ben maintenant, eux ils se sont beaucoup attachés à mes enfants. Surtout à mon grand. Mon grand comme quoi il a quand même grandi avec eux. Il a grandi avec eux. »

Le fils aîné de Heiata n'a pourtant pas été confié sur de longues périodes à ses grands-parents, car Heiata ne travaillait pas pendant les premières années de sa vie. Si elle reconnaît l'attachement qui unit son fils à ses grands-parents et l'explique par la fréquence de leurs contacts pendant l'enfance du garçon, elle ne leur reconnaît pas de rôle « parental », ou alors un rôle parental circonscrit. Elle refuse que sa belle-mère « discipline » ses enfants, par des punitions physiques, comme elle le refuse

à sa belle-sœur, sœur de son mari qui vit avec ses beaux-parents, et à son frère et son épouse, qui vivent avec Heiata dans la maison de famille.

Enquêtrice (L) : « Ces disputes c'est quoi ? Les sujets qui amènent des disputes ?

Heiata (H) : Au début, c'était ma belle-sœur, ma belle-mère. Parce que moi je veux pas que c'est eux qui tapent les enfants, d'accord ? Pour les discipliner quoi.

L : Ouais.

H : Parce que ma belle-mère, elle est pas capable de gérer ses enfants. *Elle rigole*. Elle voulait taper sur les fesses et tout.

L : Oui, elle tape ta...

H : Mais moi je veux pas que ce soit quelqu'un d'autre qui les tape que moi. Ou que le papa. Pareil pour ma belle-sœur. Parce que elle, elle sait pas gérer ses enfants.

L : C'est à dire ?

H : C'est même pas elle qui garde ! C'est ma belle-mère. Elle va au [sport] au lieu de garder ses enfants, bon là elle travaille, mais même pas, même pas foutu d'amener ses enfants à la garderie. Donc c'est ma belle-mère qu'elle donne à manger. Mais moi je veux pas que ce soit eux qui tapent mes enfants ».

[...]

L : « Ah ouais ? Qu'est-ce qu'ils font qui t'énerve ?

H : Genre, mon frère il tape mes enfants et moi j'ai jamais touché ses enfants.

L : Genre, quand ils font une connerie ou quand ils sont...

H : Par exemple mes nièces. La dernière fille de mon frère, bah c'est une sale peste alors... Elle fait que te taper et te griffer. Comme ça, pour le plaisir et après, quand mon fils il va la taper, bah par exemple : Elle tape mon fils, mon fils, il va retaper. Et Ben, c'est la faute de mon fils ! Et ben mon frère, il va taper mon fils. Et ça, j'aime pas. »

Dans cet extrait d'entretien, Heiata exprime des normes de bonne parentalité et des limites du partage du travail parental. Elle distribue, en fonction du genre et du statut (parent, grands-parents paternels ou maternels, oncle ou tante...) le droit et le devoir d'exercer différentes fonctions parentales : actions nourricière, sanitaire, pédagogique et régulatrice (Dandurand, 1994). Dans le discours d'Heiata, les pères sont cantonnés à un rôle régulateur. Elle revendique le fait d'être, avec son mari, les seuls parents de leurs enfants, et de ce fait les seuls détenteurs de la fonction parentale

dite répréhensive (Dandurand 1994). Elle énonce ainsi une conception très exclusive du rôle parental. Pour elle, il faut garder ses enfants et, si on ne le peut pas, les faire garder par une structure privée. Elle appelle cela « savoir gérer » ses enfants, et l'oppose au fait de confier ses enfants à leur grand-mère.

On voit ici combien cette façon de concevoir la parentalité contraste avec la norme de parentalité partagée exposée plus haut. On remarquera ici que Heiata ne mentionne que des femmes pour la prise en charge quotidienne. Cette bonne parentalité est en fait une bonne maternité, les pères, qu'ils travaillent ou non, n'ont pas à « gérer les enfants », ou alors ponctuellement. Cette norme de maternité exclusive, Heiata se l'applique à elle-même. Le vendredi après-midi, elle garde ses enfants. Dans les périodes où elle travaille, elle ne les confie pas à leur grands-parents paternels, ni à sa mère, son frère ou sa belle-sœur avec qui elle habite. Le père des enfants travaille à temps plein.

H : « Ouais en fait, quand je travaille à la garderie, mon fils, mon grand, il allait pas encore à la garderie. Et c'était son grand frère qui le gardait dans la chambre. Bon, il y avait les tontons hein mais, mes deux enfants ils restaient dans la chambre.

L : Quand tu allais au travail ?

H : Bah il regardait la télé. De... à quelle heure ils arrivent ? De midi, 1h, jusqu'à 17h00.

L : C'était ton moyen pour toi, pour qu'ils restent calmes...

H : Oui, tranquille. C'est le seul moyen que j'ai trouvé après ben je les appelle, comme mon grand, il sait bien manipuler le Messenger ou les appels ou envoyer les messages. Bah, je les appelais sur Messenger quand je sortais de la garderie ».

[...]

L : « Et le vendredi, tu les prends avec toi ?

H : Oui. Le vendredi, je le garde. Comme j'ai rien à faire. Personnellement, j'aime pas trop donner. Je préfère que c'est moi qui... C'est moi qui ai voulu, alors j'assume. J'ai voulu concevoir alors j'assume. Parce que lui, enfin comme je disais, il peut rester dans la chambre ».

À travers ce discours, Heiata se met en scène comme une mère responsable et indépendante et énonce une norme de parentalité individuelle voire exclusive, qui s'inscrit dans une représentation de la procréation comme un choix individuel ou conjugal rationnel et contrôlé, fruit d'un « projet parental » (Déchaux & Le Pape, 2021).

4.2.1.4. Parents VS grands-parents : un conflit structurel ?

Un grand nombre de femmes rencontrées relatent l'insistance de leur beaux-parents pour « prendre » leur premier né, particulièrement quand il s'agit d'un fils, et des conflits que cela a occasionné.

Heiata raconte qu'avec les parents de son mari, les relations n'ont pas toujours été bonnes. Quand leur fils aîné est né, « ils voulaient trop me le prendre ». Depuis la naissance du cadet, « j'ai lâché mon aîné » et ça va mieux ».

Fetia a beaucoup de problèmes avec ses beaux-parents qui veulent « prendre » son fils. « C'est le fils aîné, c'est la tradition ». Ils veulent que le petit passe tous les weekend et les vacances chez eux. Ils lui achètent tout ce qu'il veut. Il y a quelques temps, Fetia et son conjoint ont acheté une table de ping-pong à leur fils, qui aime beaucoup ce jeu. Les grands-parents « en ont acheté une direct » et maintenant le petit préfère aller là-bas [chez ses grands-parents], car son grand-père et son cousin sont toujours disponibles pour jouer au ping-pong avec lui. Elle n'a pas dit clairement pourquoi elle n'aimait pas que l'enfant passe tant de temps chez ses grand parents, mis à part que « ils lui achètent tout, toute la bouffe qu'il veut ».

La fréquence de ce type de récits et leurs similarités interpellent : que révèlent-ils ?

Il faut d'abord noter que ce type de conflits n'est pas récent. Ils étaient déjà fréquents dans les années 1960-1970 : « si les grands-parents prétendent que les fa'a'amu leurs ont été donnés, les parents eux soutiennent l'inverse ce qui doit être la vérité » (Ottino, 1972). On peut d'abord l'interpréter comme un conflit structurel, fruit de l'inégalité de statut entre les générations. Si les grands-parents expriment la volonté de « prendre » leur *mo'otua*, les parents peuvent très difficilement s'y opposer, même si cela leur est coûteux. En effet, bien que les normes de parentalité en vigueur dans les familles polynésiennes aient parfois été décrits comme laxistes, aux temps anciens comme à l'époque contemporaine (Douglas 1974, A.R.T.R.I.F. 1992), les relations entre ascendants d'âge adulte sont fréquemment dépeintes comme particulièrement autoritaires. Les grands-mères, notamment, ont un pouvoir de décision très fort sur la façon dont devraient être élevés leurs petits-enfants (Dickerson-Putman, 2008).

Il est probable que la diffusion d'une norme de parentalité exclusive, dictant que les parents sont les premiers responsables de l'enfant et que le bien-être d'un enfant ne puisse être assuré que s'il vit chez ses parents, aujourd'hui bien plus prégnante qu'il y a 50 ans, rende la captation des *mo'otua* par les grands-parents bien plus difficile à vivre pour les parents. Pourtant, malgré l'existence de ces

normes contradictoires, l'hypothèse d'une rupture générationnelle est nuancée par la multiplicité des exemples où les parents acceptent et même recherchent la prise en charge des enfants par les grands-parents (Dickerson-Putman, 2008).

4.2.2. Parentalité sous influence

Le terme de parentalité, mobilisé dans les productions scientifiques puis par les institutions publiques françaises depuis les années 1970, désigne la manière d'agir en tant que parent. Il renvoie aux responsabilités et aux compétences nécessaires à l'exercice de la fonction parentale, c'est-à-dire la prise en charge matérielle, affective et éducative des enfants. La parentalité est soumise à des normes, à des règles implicites et explicites, à des modèles qui varient historiquement et culturellement.

Les normes de parentalité se construisent au croisement du droit, des discours scientifiques et de la production culturelle. L'ensemble des pratiques administratives (aides sociales, tribunal, logements sociaux, prestations sociales etc.) sont aussi traversées de conceptions familiales implicites. Si l'Église puis l'État ont longtemps été les institutions qui exerçaient un contrôle social fort sur les pratiques familiales, depuis plusieurs décennies en contexte euro-américain et, plus récemment en Polynésie française, on voit émerger de nouveaux producteurs de normes, comme les médias ou les travailleurs sociaux (Doyon et al., 2013). Ces foyers multiples de production normative génèrent des normes diverses, parfois divergentes, voire antagoniques.

Que l'on s'intéresse aux normes de parentalité en Europe ou dans le Pacifique, l'observation révèle toujours l'existence d'une pluralité de normes divergentes, parfois en concurrence (Ram & Jolly, 1998 ; Schachter, 2008 ; Doyon et al., 2013). En France par exemple, la sociologue Séverine Gojard a étudié le « métier de mère » en référence aux compétences requises pour s'occuper d'un enfant (Gojard, 2010). Elle montre que les femmes reçoivent des conseils de puériculture de trois prescripteurs principaux : la famille, le personnel médical et la presse spécialisée, qui diffusent deux modèles normatifs concurrents : un modèle « savant » et un modèle « familial ». Elle montre que selon l'origine sociale, l'expérience acquise et leurs conditions de vie, les femmes n'appliquent pas les mêmes normes, et pas avec la même rigueur. Qu'en est-il sur le territoire ?

Pour le savoir, nous nous sommes intéressés à des instances de transmission explicite des normes, où les règles de parentalité font l'objet d'un enseignement lors d'interactions avec des institutions.

Une première instance prescriptive est de nature religieuse. Depuis l'arrivée des premiers missionnaires, les Églises catholiques et protestantes ont en effet œuvré à transformer certaines pratiques familiales, en interdisant l'infanticide, en diffusant le modèle de la famille nucléaire et

patrilinéaire (Ottino, 1972). Aujourd'hui, la diversité des appartenances religieuses, sur le territoire, et les normes familiales que les églises contribuent à diffuser mériteraient une étude à part entière.

Le milieu médical est également fortement prescripteur, en particulier les pédiatres et, notamment, ceux du Centre de Prévention Infantile (CPI) qui assure le suivi médical des enfants dans les milieux populaires. Lors de ces permanences, une ou deux médecins et une ou deux infirmières, voient un grand nombre de mères avec leurs jeunes enfants, et quelques pères. En plus du suivi médical à proprement parler, le rendez-vous est l'occasion pour le personnel de santé de diffuser un certain nombre d'informations, conçues comme des messages de prévention face à des risques sanitaires. Ces énoncés sont répétés à des dizaines de femmes pendant la journée, qui elles-mêmes les entendent à chaque rendez-vous. Ils concernent en premier lieu l'alimentation. Les puéricultrices mettent en avant les dangers du « *ma'a* cochonnerie » (les boissons sucrées, les bonbons, les chips ...) et l'importance de le limiter. Les conseils concernent ensuite la limitation de l'usage des écrans, la prohibition des porteurs à roulette « *youpala* » qui gênent l'apprentissage de la marche. Enfin, de manière plus diffuse, les recommandations véhiculent un cadrage temporel du travail parental : les repas, parmi lesquels le déjeuner et le dîner sont bien distincts, doivent être pris à heure fixe ; les horaires des siestes et le coucher du soir doivent être réguliers. Ces normes de puériculture correspondent aux normes savantes, édictées par le monde médical, à l'échelle nationale et fondées sur des études quasi-exclusivement réalisées dans des pays du « Nord ». Les médecins et les infirmières puéricultrices, toutes nées en métropoles, livrent les mêmes conseils qu'elles livreraient dans une structure PMI en France, même si elles adaptent leurs formulations, en utilisant des mots courants à Tahiti (*ma'a*, *titi mama*...) ou des exemples appropriés au contexte. Toutes les façons de faire qui diffèrent des habitudes françaises ne sont pas cependant montrées du doigt ; certaines sont intégrées aux recommandations. Par exemple, faire dormir un bébé dans le lit des parents n'est pas critiqué, mais les infirmières insistent sur l'importance de ne pas fumer dans la chambre où dort l'enfant.

Les maisons de l'enfance, présentes dans plusieurs communes de l'île, accueillent régulièrement des cafés-parents ou des ateliers sur des thématiques liées à la parentalité. Ces réunions, qui fonctionnent souvent sur le modèle du groupe de parole et du partage d'expérience, sont animées par des éducateurs, des psychologues ou d'autres professionnelles de l'éducation ou de l'accompagnement social. L'observation de ces réunions a montré que les professionnelles, à travers l'orientation des conversations et les conseils prodigués, relayaient un modèle éducatif appelé « éducation bienveillante » ou « parentalité positive » (Riendeau, 2020) qui repose sur une

conception plus horizontale de la relation parents-enfant, basée sur la collaboration plutôt que sur l'autoritarisme, et marqué par le rôle central de la parole comme outil éducatif, plus que la punition ou la récompense. Par exemple, les professionnelles proposent des alternatives à la punition corporelle (les coups de balai *ni'au*) lorsqu'un jeune enfant ne « veut pas écouter » : le distraire, lui expliquer, utiliser son imaginaire. Il s'agit de faire découvrir un modèle alternatif au modèle « familial » mais sans désavouer ce dernier ou stigmatiser certaines pratiques.

L'école est un autre lieu de diffusion de normes de parentalité, en particulier les classes de la Section des Tout Petits, qui accueillent les enfants à partir de deux ans. Les premières semaines après la rentrée scolaire, dans certaines écoles, les parents sont encouragés à rester en classe avec leur enfant, afin de faciliter l'adaptation à l'école. Cette présence est l'occasion d'interactions avec l'enseignante, qui, au fil de la conversation, donne des conseils aux familles pour favoriser le « développement de l'enfant », conseils qui sont réitérés lors des réunions de rentrée. Ces conseils concernent l'alimentation (le rôle du petit déjeuner, les aliments qui constituent un goûter adapté etc.) ou l'éducation en général (« il faut parler à l'enfant, parler, parler, parler » ; « laissez-le faire, laissez-le essayer »). Dans l'école publique où les observations ont été menées, toutes les enseignantes étaient polynésiennes et leur proximité sociale avec les parents était plus grande que dans le cas des pédiatres de la CPI, ou dans celui des éducatrices de la Maison de l'Enfance. L'une d'elle revendiquait cette proximité et en faisait un des fondements de sa position d'enseignante : « Parfois on les gronde, mais c'est parce que nous aussi on est des mamans, on fait comme on ferait avec nos enfants ». Cette institutrice se plaçait ainsi à l'interface des normes savantes et familiales.

Enfin, les médias (télévision, séries...) et les réseaux sociaux sont un autre véhicule de normes de parentalité que nous avons pu observer. Certaines des mères rencontrées étaient friandes de contenu numérique sur le thème de la « parentalité » sur Tik Tok et Facebook. On a constaté ainsi l'émergence de pratiques complètement nouvelles comme l'organisation de fêtes « gender reveal » au cours de laquelle le sexe d'un enfant à naître est révélé avec une mise en scène spectaculaire (ballons roses ou bleus, confettis ...) ou des goûters d'anniversaire à thème, avec une pinata à l'effigie du personnage de dessin animé préféré de l'enfant.

Ainsi, les parents sont exposés à une pluralité de normes. Les travaux de Séverine Gojard identifient trois modèles d'application des normes en fonction de l'origine et de la trajectoire sociale des individus (Gojard, 2010) :

- « Au feeling », celui des catégories aisées qui concilient normes savantes et modèle familial

- « À la lettre », celui des femmes en ascension sociale, qui valorise les normes savantes au détriment du modèle familial
- « À l'ancienne », celui des catégories défavorisées. Les normes savantes sont perçues comme trop mouvantes pour être crédibles.

Notre enquête étant centrée sur des femmes issues de milieu populaire, nous n'avons pas la possibilité de tester la pertinence de ces trois catégories dans le contexte polynésien. En revanche, nos observations révèlent une distance, voire une forme de résistance des femmes enquêtées, aux normes savantes. Cette résistance est perçue par les professionnelles de la CPI, par exemple, qui confient que « [d]ans ce quartier, elles s'en fichent de ce que dit le *taote* (docteur) ! ». Le jour de l'atelier à destination des parents à la maison de l'Enfance, où l'éducatrice avait mis en avant l'importance « d'expliquer avec des mots » et de « mettre des limites » à son enfant, toutes les femmes écoutaient, certaines participaient et hochaient la tête. À la fin de l'atelier, une fois entre elles, elles ont commencé à plaisanter en reprenant les propos de l'éducatrice. Elles riaient : « moi j'explique avec le balai *ni'au* ! ». « Tu la vois la limite ?! » faisait l'une d'elle en agitant la main comme si elle menaçait un enfant d'une tape. Les plaisanteries sur les limites ont diverti le groupe d'amies pendant plusieurs jours.

Alors qu'en France, les interventions normatives sur la parentalité s'articulent d'abord à des perceptions de classe (« les mères pauvres ») puis d'origine ou de nationalité (Serres 1998), en Polynésie Française, le contexte (post)colonial oriente la perception des normes de parentalité. Certaines normes seraient « popula'a », d'autres « polynésiennes ». Il est probable que cette perception joue dans la réception des normes de parentalité, comme c'est le cas des normes familiales plus globalement (Hervouet 2022).

5. L'ADOPTION *FA'A'AMU* AUJOURD'HUI : UNE PRATIQUE DE PARENTÉ FLUIDE

Dans les années 1910, le voyageur et historien Eugène Caillot a publié plusieurs ouvrages sur l'histoire de la Polynésie, suite à son premier voyage en 1900. La parenté y occupe une place minime, qui nous en dit plus sur l'incompréhension d'un occidental face à certaines pratiques, que sur les pratiques en elle-même. Dans *Histoire de la Polynésie Orientale*, un seul paragraphe est consacré aux « mœurs », décrites comme « licencieuses ». L'auteur y note notamment :

« Une autre coutume non moins curieuse et très répandue voulait que l'adoption se substituât à la paternité : le père et la mère ne gardaient pas leur enfant et l'échangeaient contre un autre, leur neveu ou leur nièce par exemple. Les parents chérissaient particulièrement ces enfants de convention. »

Malgré le sentiment de perplexité qu'elle a parfois suscité chez les Occidentaux qui l'observaient pour la première fois, l'adoption intrafamiliale est une pratique ancienne, courante et banale dans de nombreuses sociétés du monde. Cette forme d'adoption, qu'on appelle parfois adoption coutumière, présente des traits caractéristiques, très différents de l'adoption en vigueur dans les pays européens depuis le début du XIX^{ème} siècle (Fine, 2008).

Dans le contexte de l'adoption coutumière, un enfant, dont les parents biologiques sont en vie et élèvent parfois déjà d'autres enfants, est donné en adoption à une femme, un homme ou un couple, eux-mêmes parfois déjà parents. L'enfant devient la fille ou le fils de ses parents adoptifs, mais reste celle ou celui de ses parents biologiques. La filiation adoptive s'ajoute à la filiation de naissance, elle ne s'y substitue pas. La deuxième caractéristique de cette pratique est que les parents biologiques et les parents adoptifs sont souvent apparentés, la forme la plus commune d'adoption intrafamiliale étant l'adoption par les grands-parents. L'adoption s'inscrit dans la continuité d'une relation existante qui se voit renforcée par le don d'enfant. Dans les sociétés dites « traditionnelles », l'adoption a été décrite par l'anthropologie comme un échange entre adultes, visant à renforcer les alliances au sein de la parenté (Lallemand, 2007). Pourtant, aujourd'hui, certains observateurs constatent que l'adoption « traditionnelle », bien que largement pratiquée encore, est en train de changer, bousculée par la vie moderne et l'économie de marché, contrôlée par les services sociaux étatiques, désavouée par de nouvelles normes de parentalité (Bastide 2022 ; Modell Judith, 1995).

En Polynésie française, l'adoption intrafamiliale informelle, qu'on appelle adoption *fa'a'amu*, est une pratique courante et qui fait l'objet de conversations et de débats. Ces discussions s'organisent principalement autour de la définition de ce que serait une « vraie » adoption *fa'a'amu*, et sur les évolutions de cette pratique. Après une mise en contexte régionale de l'adoption intrafamiliale informelle dans le Pacifique, on analysera les discours portés sur l'adoption *fa'a'amu*, par les personnes qui la mettent en œuvre, et par les observateurs extérieurs du monde institutionnel. Nous développerons ensuite l'idée que l'adoption *fa'a'amu*, plus qu'un événement ponctuel déterminant dans la vie de l'enfant adopté, est une pratique de fabrication des liens de parenté, qui ne peut se comprendre qu'au vu du contexte de l'adoption et de ses reconfigurations.

5.1. Idéologies et pratiques plurielles des adoptions *fa'a'amu*

5.1.1. L'adoption *fa'a'amu*, forme typique des adoptions intrafamiliales dans le Pacifique

5.1.1.1. De l'alliance entre parents au « facteur de risque » : évolution de l'appréhension de l'adoption intrafamiliale dans le Pacifique

Depuis le début du XX^{ème} siècle, les anthropologues écrivent à propos des différentes formes de transferts d'enfants au sein de la parenté en existence dans les sociétés insulaires du Pacifique. Sans faire une revue de littérature exhaustive⁷, il est intéressant de noter l'évolution des questionnements scientifiques qui ont guidé l'analyse de l'adoption intrafamiliale dans le contexte océanien. Ces glissements et basculements épistémiques suivent ceux qui ont marqué l'anthropologie de la parenté depuis les prémisses de la discipline, à la fin du XIX^{ème} (Déchaux, 2006 ; Segalen & Martial, 2013).

La question de la circulation des enfants a d'abord été une question à la marge des études de parenté qui s'appliquaient à retranscrire (et à construire) de manière scrupuleuse et savante des systèmes de parenté (Marshall 2008). Jusque dans les années 1960, l'adoption était analysée en tant qu'institution révélatrice des structures de parenté. On étudiait son rôle dans les normes matrimoniales, les systèmes fonciers ou les modes de subsistance (Schachter et Wentworth, 2017).

⁷ Il existe à ce propos deux ouvrages collectifs publiés dans les années 1970 par l'Association for Social Anthropology in Oceania : Carroll V., 1986, *Adoption in Eastern Oceania*, Honolulu, University of Hawaii Press, 432 p. Brady I.A., 1976, *Transactions in kinship: adoption and fosterage in Oceania*, Honolulu, Etats-Unis d'Amérique, University Press of Hawaii, 308 p. Voir également la bibliographie établie par Martine Petrod « L'adoption en Océanie », dans *Regards sur l'enfant fa'a'amu*, p. 118-121

Dans les années 1970-1980, la publication des travaux de l'anthropologue américain David Schneider vont donner un nouvel élan aux recherches sur l'adoption. En effet, ses écrits déconstruisent les présupposés ethnocentrés du rôle de la procréation dans l'établissement de la filiation et défont le mythe occidental de l'ancrage de la parenté dans la « nature ». Il se produit ainsi un basculement de la pensée quant à la nature « biologique » et « sociale » de la parenté, conduisant à analyser le sens des transferts d'enfants sous un jour nouveau, à l'aide de concepts comme celui de « fictive kin », de « relatedness » (Carsten 1991 ; 1995 ; 2000), d'« apparentement » en contexte francophone (Martial, 2003).

L'influence de David Schneider a été majeure dans la rédaction des deux ouvrages de référence sur l'adoption dans le Pacifique (Carroll 1970 ; Brady 1976). De plus, les processus radicaux de transformations économiques et culturelles à l'œuvre dans les sociétés du Pacifique, de plus en plus insérées dans l'économie de marché globalisée, et la mobilité accrue des populations, ont rendu obsolètes certains des thèmes traditionnels de l'anthropologie de la parenté. Les scientifiques s'intéressent désormais à l'adaptabilité des pratiques de parenté et aux transformations des représentations de la famille et de l'enfance (Schachter et Wentworth, 2017, p. 293). Concernant l'adoption intrafamiliale, les travaux en psychologie, en médecine ou en sciences de l'éducation et en sociologie interrogent les liens entre adoption « traditionnelle » et malnutrition, délinquance, échec scolaires, consommation de drogue, mobilité sociale (Schachter et Wentworth, 2017, p. 294 ; Wentworth 2017 ; Cizeron 1992) etc. Dans certains contextes, comme en Polynésie française, l'adoption coutumière est considérée comme un problème public, comme on le voit par exemple dans les propos suivants :

« Le *fa'a'amu*, quand il n'est pas construit comme une adoption légale, est un facteur de risque supplémentaire à la survenue de troubles psychiques, comportementaux et intellectuels, dans le cadre d'un désintérêt de l'enfant, voire avec une fréquence élevée de mauvais traitements alors physiques ou sexuels » (Philippe Nadaud, A.P.R.I.F. 1992).

Finalement, après avoir été analysée comme une alliance formelle entre groupes sociaux, puis une institution de fabrication de la parenté, l'adoption intrafamiliale est aujourd'hui regardée au prisme de ses causes et surtout de ses conséquences sur le bien-être des enfants. Plus récemment encore, les scientifiques s'intéressent au point de vue de l'enfant adopté, dans le cadre des adoptions internationales, notamment, et posent l'adoption comme une expérience individuelle (Agarwal, 2017).

5.1.1.2. L'adoption *fa'a'amu* en Polynésie française

La circulation des enfants, c'est-à-dire le déplacement des enfants d'une famille à une autre, de façon permanente ou temporaire, sous la forme d'adoption ou de confiage, est une pratique massivement présente à travers le Pacifique. Ces transferts d'enfants sont difficiles à comptabiliser, mais, dans les années 1960, des anthropologues ont estimé que 80 à 90% des enfants vivaient avec un « parent social », que ce soit en Polynésie, Micronésie ou Mélanésie (Schachter, 2008, p. 17).

En Polynésie française, on estime que 10% des enfants d'une classe d'âge sont *fa'a'amu*⁸ (Fardeau 2022). Cela signifie que leur mère et/ou leur père les ont « donné » à un couple, une femme ou un homme, qui deviennent les parents *fa'a'amu* de l'enfant : l'enfant vit avec eux, les parents pourvoient à ses besoins, se chargent de son éducation. Dans le contexte de la Polynésie française contemporaine, ces adoptions sont parfois officialisées par une adoption légale, une délégation de l'autorité parentale, ou restent informelles. Les parents *fa'a'amu* sont le plus souvent issus de la parenté de l'enfant (ses grands-parents, ses oncles ou tantes, des parents plus éloignés) mais pas toujours. Ils peuvent déjà avoir des enfants. Une des caractéristiques de l'adoption *fa'a'amu* est que les parents adoptifs ou biologiques peuvent être à l'initiative du transfert. Les deux noyaux familiaux restent en contact, parfois étroit, et il n'y a aucun secret autour de l'adoption (Leblic, 2014). Il s'agit de la création d'un nouveau lien de parenté, une filiation en plus, et l'enfant *fa'a'amu* hérite en théorie à la fois de sa famille biologique et de sa famille adoptive (Asselin, 2020).

L'adoption dont a fait l'objet Mélanie, la « cousine adoptive » ou « cousine par alliance » de Josépha, est une histoire d'adoption *fa'a'amu* ordinaire, qui permet d'illustrer cette description générale.

Mélanie a été adoptée par une sœur du père de Josépha, « une tatie », qui ne parvenait pas à concevoir un enfant. Cette femme s'était mise en couple à 16 ans, avec un homme âgé d'une vingtaine d'années. Ils ont essayé pendant des années d'avoir des enfants sans y parvenir. Josépha m'expliqua qu'une grand-mère, opposée à cette union car elle trouvait la fille trop jeune, avait lancé un *tapu*, un « interdit », sur sa petite-fille pour la rendre stérile, « pour dire qu'elle n'aurait pas d'enfants avant que celle-ci ferme les yeux ». Le couple a donc cherché à adopter. Dans le voisinage proche, l'épouse du frère de l'homme cherchant à adopter était enceinte. Ce couple-ci avait déjà plusieurs enfants et, d'après les paroles de Josépha, « jamais le mari s'est occupé de la grossesse de sa femme ». Après la naissance de Mélanie, le couple a donné la petite fille à ses parents *fa'a'amu*. Il

⁸ Ce terme évoque une action nourricière, construit à partir de *fa'a*, 'faire, et *amu*, manger.

y a quelques années, la grand-mère qui avait lancé le *tapu* est décédée et le couple a eu une petite fille alors que Mélanie était déjà adolescente.

Dans cet exemple, un homme donne une de ses enfants, avant sa naissance, à son frère. Il s'agit d'un transfert d'une enfant d'une famille nombreuse à un couple infécond, de manière permanente. Ce qui est particulièrement intéressant, c'est que ce récit est fait par la cousine de Mélanie. Les deux femmes ont sensiblement le même âge. Josépha me transmet donc une histoire qu'elle a elle-même entendu dans sa famille : le récit familial officiel de l'adoption de Mélanie. L'existence d'un tel récit souligne le caractère public des adoptions intrafamiliales et invite à s'intéresser à la façon dont on parle de ces adoptions *fa'a'amu*.

5.1.2. D'un don noble à un pis-aller : regards extérieurs sur l'adoption *fa'a'amu*

Les productions scientifiques qui décrivent des phénomènes de circulations des enfants s'attachent souvent à distinguer différentes catégories de transferts et à préciser la variété des motifs pour lesquels les enfants sont donnés. Ce deuxième point est particulièrement présent dans les écrits sur l'adoption *fa'a'amu* en Polynésie française et plusieurs auteurs ont établi des typologies des motifs de *fa'a'amu*. Ces typologies ne s'écartent guère des typologies plus générales consacrées aux motifs de don d'enfants dans les sociétés qui le pratiquent, telle que celle établie par Esther Goody par exemple, ou Suzanne Lallemand (Goody, 2008 ; Lallemand, 2007). Le paragraphe qui suit n'a pas pour objectif de comparer les différents classements proposés dans la littérature mais de parcourir la grande diversité des raisons qui amènent des parents à confier leurs enfants à d'autres parents.

5.1.2.1. Des motifs variés

Les écrits les plus anciens mentionnant des adoptions *fa'a'amu*, entre clans aristocrates, notamment, expliquent que les adoptions permettaient parfois de réparer un préjudice subi, et que le transfert était mis en scène lors de cérémonies de paix (Henry, 2001 p. 282 cité par de Monléon 2002). Donner un enfant peut être un gage d'amitié, un geste de remerciement, une manière de resserrer des liens familiaux, de passer des alliances. L'adoption *fa'a'amu* était et est aussi une forme de planification familiale, quand les naissances sont trop nombreuses ou trop rapprochées, ou quand les parents sont trop jeunes. Le nombre de transferts d'enfants aurait ainsi augmenté au moment de l'évangélisation du fait de l'interdit de l'infanticide, qui était un mode de planification des naissances régulièrement pratiqué avant le contact, (A.F.A.R.E.P. 2007) et diminué après la loi de 2002 légalisant l'avortement (IVG) en Polynésie française (Leblic 2014). On peut encore donner un enfant pour pallier l'infécondité d'un couple. Cette forme d'adoption permet également de répartir les enfants entre les

lignées en fonction des enjeux liés à l'héritage (Leblic 2014 ; Carroll 1970 ; Brady 1976), d'équilibrer le nombre de filles et de garçons dans une fratrie. Le don d'enfants survient fréquemment après une séparation conjugale et la remise en couple des parents (Bastide 2020). Les grands-parents peuvent réclamer certains de leurs petits-enfants, notamment pour les aider et leur tenir compagnie lorsqu'ils vieillissent (Hooper 1970). Elle est également un recours possible pour des parents qui font face à des difficultés économiques, médicales, qui travaillent ou ont l'opportunité de travailler ailleurs. Enfin, on donne aussi un enfant pour répondre à la demande d'un couple ou d'une personne qui le réclame.

Cet inventaire des motifs répertoriés par les différents observateurs a une valeur descriptive mais ne suffit pas à expliquer ce qui se passe lors d'un don d'enfant particulier. Tout d'abord, il faut faire la distinction entre les types de motifs qu'ont théorisés les anthropologues et sociologues, et les raisons ou déclencheur d'une adoption *fa'a'amu* que peuvent identifier les personnes concernées par l'adoption, à savoir les parents biologiques, adoptifs, l'enfant, les autres membres de la parenté. En effet, les anthropologues, influencés par les théories fonctionnalistes, ont cherché à mettre en lumière la fonction sociale remplie par les dons d'enfants (établir des alliances, sécuriser les droits sur les terres etc.) (Schachter, 2008). Mais les individus impliqués dans les transferts d'enfants n'ont pas toujours conscience de cette fonction, ou se la formulent différemment. C'est d'autant plus vrai plus qu'il n'y a pas forcément une seule cause à un don d'enfants. Les parents biologiques et adoptifs peuvent ainsi avoir des points de vue différents sur le transfert d'un enfant, pour lequel il peut exister une raison officielle et une raison officieuse. Et surtout, les justifications du transfert d'enfants peuvent évoluer tout au long de la vie de l'enfant, ou selon les contextes d'énonciation.

5.1.2.2. Une hiérarchie entre les adoptions

Depuis les années 1990, certains observateurs constatent que l'adoption *fa'a'amu* est en transformation et avancent l'idée que les transferts d'enfants au sein de la famille tels qu'ils se pratiquent aujourd'hui en Polynésie Française, ne seraient plus de « vraies » adoptions *fa'a'amu* car ils ne répondent plus aux mêmes motivations.

De manière plus ou moins implicite, les observateurs des adoptions *fa'a'amu* distinguent les types de *fa'a'amu*, en fonction des motifs. Il y aurait des adoptions « par nécessité » et d'autres « pour des raisons culturelles » (Benjamin, Chang, & Steele, 2019, p. 76). Le « bon » *fa'a'amu* répondrait à des motifs culturels, et correspond ainsi à la pratique ancienne, traditionnelle, que les anthropologues identifient comme une forme de régulation sociale, une alliance entre familles aussi noble que le

mariage. Par contraste, l'adoption d'un enfant par des grands-parents « qui veulent encore être parents », serait du « *fa'a'amu* moderne » :

« Ils appellent ça du *fa'a'amu*, pourquoi pas ? Moi je veux bien, mais ce n'est pas tout à fait dans la même pensée pour moi. On est dans quelque chose de : « je veux m'occuper ». Ou alors pire, j'ai besoin d'une béquille parce que je suis vieux et j'ai besoin d'un petit pour m'appuyer dessus. » (Benoit, octobre 2018, un travailleur social cité par (Asselin,2020)).

Certains dénoncent des *fa'a'amu* « à la sauvette », « sans contrats, par des grands parents laxistes, en décalage avec la société moderne, ou des personnes déséquilibrée » (Marc Cizeron 1992) ainsi que le détournement de cette pratique, « bafouée », notamment par son inscription dans l'adoption internationale (De Montléon 2002). Les actes du colloque « Regard sur l'enfant *fa'a'amu* », donnent ainsi la définition de ce que doit être une adoption *fa'a'amu* : « être *fa'a'amu* revient à être désiré par une personne ou une famille, alors même que les parents naturels n'ont pas de désir à leur égard. Les enfants *fa'a'amu*, objets de désir, de projet et d'investissement » (Journées de recherche de l'A.P.R.I.F. (1992). *Regards sur l'enfant Fa'a'amu* : p53)

5.1.3. Le « vrai *fa'a'amu* » : catégorie émique

La question de ce que serait une « vraie » adoption *fa'a'amu* ne se cantonne pas aux observateurs extérieurs comme les universitaires, médecins ou travailleurs sociaux, mais irrigue également les conversations entre les personnes directement concernées par cette pratique. Citons à ce sujet les propos de Michel, un homme polynésien rencontré dans le cadre de l'enquête, et dont l'histoire personnelle est intéressante pour notre question.

Michel est né dans les années 1970 dans une île des Tuamotu, à la suite de la rencontre de sa mère, alors âgée de 17 ans, avec un légionnaire de l'armée française, dont la présence était liée aux essais nucléaires dans la région. Ce militaire a été envoyé sur une autre île, et la mère de Michel a décidé de le suivre. Michel est resté avec ses grands-parents maternels qui l'ont élevé. Quand je lui ai demandé « Tes grands-parents t'ont *fa'a'amu* ? », il m'a répondu : « Ça c'est pas *fa'a'amu*, *fa'a'amu* c'est donner du cœur, là c'est abandonner ». Pour justifier son propos, il me précise que sa mère l'a déposé dans une boîte devant la porte de la maison de ses grands-parents et est partie. Une collègue de Michel, qui participait à notre conversation, a retorqué « mais c'est pas abandonner ça, c'est pas déposer devant le magasin ! ».

Parce que le transfert d'enfant entre sa mère et ses grands-parents n'a pas fait l'objet d'un accord oral, qu'il n'a pas été réclamé par ses grands-parents, mais laissé par sa mère qui (on le déduit) ne

souhaitait pas s'en occuper, Michel dénie à son adoption le statut de *fa'a'amu*. Pourtant, différents éléments de sa vie, telle qu'il me l'a racontée, montrent que le lien de filiation a bien été transféré, et qu'il a été élevé comme le fils de ses grands-parents. Il a vécu chez eux toute son enfance et adolescence, avec deux autres enfants, dont une cousine également adoptée par ses grands-parents, qu'il appelle « sa sœur de lait ». À l'adolescence, il a pris soin de sa grand-mère, qui était malade, avant de l'accompagner à Tahiti pour qu'elle reçoive des soins médicaux. Après le décès de la grand-mère, il est resté à Tahiti, où il a travaillé, a rencontré une femme avec laquelle il a eu des enfants. Il n'a revu sa mère biologique qu'une ou deux fois au cours de sa vie, quand celle-ci est rentrée de métropole où elle vit, pour des vacances. Récemment, le partage de terres appartenant à la famille du grand-père de Michel a fait l'objet de discussions. Michel m'a rapporté que sa mère avait demandé une parcelle près de la plage, mais que lui avait préféré une parcelle à l'intérieur des terres, où se trouvent les plantations de caféiers. Cela montre qu'il était au même rang que sa mère, dans l'ordre des héritiers, dans les négociations.

Cet extrait rend visible certaines des représentations de Michel quant à la filiation et à la parentalité. Il fait d'abord une distinction claire, et peut-être même une hiérarchisation, entre la filiation biologique et la filiation sociale. On voit également, qu'il distingue différentes catégories de « parenté sociale », dont le *fa'a'amu* fait partie, mais qu'il réserve le terme à d'autres situations que la sienne. Son discours valorise le *fa'a'amu*, qu'il définit comme « donner du cœur » et condamne ce qu'il appelle l'abandon.

5.1.3.1. Des catégories de transferts

L'existence d'une variabilité de forme de parenté sociale a été mise en avant par les travaux anthropologiques. En effet, on retrouve dans la littérature sur la parenté polynésienne, différents classements et typologies des transferts d'enfants qui font écho aux propos de Michel.

D'après les données collectées par Jeanette Discherson-Putman, à la fin des années 2000, les habitants de Raivavae, distinguaient trois formes de circulation des enfants, qui correspondent à trois verbes en tahitien : surveiller (*ha'apa'o*, qui correspond par s'occuper de, prêter attention à dans le dictionnaire de l'Académie Tahitienne), garder (*tia'i*) et adopter (*fa'a'amu*). Entre ces trois formes, il existe une gradation de la prise en charge de l'enfant par l'adulte « caregiver », en termes de durée, de niveau de responsabilité et d'intensité de la prise en charge (Dickerson-Putman, 2008, p. 89). En tant qu'adoption informelle, l'adoption *fa'a'amu* est un transfert total de l'identité et du rôle parental au parent adoptif, où, pour le formuler autrement, « le *fa'a'amura'a* implique le transfert d'un enfant de la filiation, du soin, de la responsabilité et de l'autorité de ses parents biologiques » à ceux de ses

parents adoptifs (Bastide, 2022, p. 60). Parmi ces formes de transfert, l'adoption par les grands-parents occupe une place à part (Ottino 1972; Dickerson-Putman, 2008). Jeanette Dickerson-Putman rapporte la distinction entre les adoptions initiées par les grands-parents, motivées par une affection particulière et un lien spécial entre les grands-parents et leur petits-enfants, et qui ne constituent pas une adoption au sens strict car l'enfant ne change pas de filiation, et l'adoption de l'ainé des *mo'otua*. Cette adoption confère -ou conférait - à l'ainé une place privilégiée dans la lignée familiale. Il devenait l'héritier des traditions, des savoirs et d'une part des biens (Dickerson-Putman, 2008, p. 92).

Ainsi que le rapporte Douglas Oliver, la variabilité de la durée et des conséquences en termes de droit des transferts d'enfants caractérisait déjà la circulation des enfants aux temps anciens (Oliver, 1974, p. 610). Aujourd'hui, dans le langage courant, le terme *fa'a'amu* est employé de manière non discriminante, pour des adoptions en dehors de la parenté, y compris par des personnes vivant hors de Polynésie française, pour des transferts d'enfants qui ne relèvent pas de l'adoption (Bastide 2022). Cela ne signifie pas que le terme aurait perdu de son sens ou que sa signification ne soit plus connue. Dans les conversations, l'usage des verbes « adopter » et « garder » n'est pas utilisé sans distinction, comme le montre l'exemple suivant. Une femme polynésienne âgée d'une trentaine d'année racontait ainsi qu'une voisine de son quartier avait envoyé ses filles chez leur grand-mère maternelle, qui vit dans une île des Tuamotu, à partir de l'âge de trois mois jusqu'à l'âge de 2 ans. Je lui ai demandé si la grand-mère avait *fa'a'amu* les petites. Elle m'a répondu, d'un ton catégorique, « non gardées ! Gardées seulement ! ».

L'enjeu de la distinction entre « garder » et « adopter », entre ce qui relève de l'adoption *fa'a'amu* et ce qui n'en relève pas, n'est pas seulement théorique ou scientifique. Pour les personnes concernées, se savoir ou se sentir « pleinement *fa'a'amu* » est important. En prêtant intention à la catégorie émique de « vrai *fa'a'amu* », telle qu'elle est mobilisée par Michel, on peut approcher certains des enjeux contenus dans la définition d'une adoption *fa'a'amu*.

5.1.3.2. Donner du cœur

Outre les éléments objectifs qui permettent de catégoriser un *fa'a'amu* (durée, lieu de résidence, nom de famille, héritage...), l'exemple de Michel révèle un critère moins tangible : « *fa'a'amu*, c'est donner du cœur ». Les discours sur le *fa'a'amu* mettent très souvent en avant l'importance de l'amour parental. Celui des parents biologiques d'abord, qui n'abandonnent pas leurs enfants, ne le rejettent pas, mais viennent en aide et comblent le désir d'enfants des parents adoptifs qui « veulent », l'enfant, le « demandent », le « réclament ». Dans ce discours qui dépeint une idéologie

de ce qu'est une véritable, ou une « bonne » adoption *fa'a'amu*, la parentalité *fa'a'amu* n'est pas une parentalité de circonstance, de sauvetage, de compensation. En s'inspirant des travaux récents sur la parenté, et notamment sur les parentés issues de procréations médicalement assistées, on pourrait dire que la parenté *fa'a'amu* se doit d'être une parentalité d'intention (Théry, 2016), intention de donner et intention de « prendre ».

L'importance de cette intention de parentalité est perceptible dans le récit que Vairea m'a fait de l'adoption de son fils *fa'a'amu*, où elle est fabriquée *a posteriori*. Un jour, j'ai demandé à Vairea pourquoi ses deux enfants avaient plus de dix ans d'écart. Elle m'a dit que le petit garçon était adopté et m'a raconté l'histoire de son adoption.

Le petit est le fils de la sœur du mari de Vairea. Cette sœur et son mari avaient déjà deux filles et trois fils. À la naissance du bébé, le mari a refusé de croire que l'enfant était son fils, malgré les affirmations de son épouse, car le bébé avait la peau très claire et les cheveux roux, alors que les autres membres de la famille sont bruns à la peau mate. Le jour même de l'accouchement, la mère a appelé son frère (le mari de Vairea) pour lui demander de prendre le garçon, « parce qu'il fallait que quelqu'un le prenne ». Le couple avait donné au bébé le nom du mari de Vairea, « pour l'obliger à le prendre ». Ce jour-là, après avoir fini le travail, Vairea s'est rendu à l'hôpital. Quand elle est entrée dans la chambre, le bébé était déjà dans les bras de son mari. Elle me raconte avoir regardé le bébé et s'être exclamé « Oh qu'est-ce qu'il est beau ce bébé-là, qu'est-ce qu'il est beau ! ». Alors « c'est nous qui avons pris le bébé ». Dans la suite de la conversation, Vairea me raconte comment elle s'est attachée à l'enfant, et comment l'enfant a également gardé des liens avec ses parents biologiques puisque les deux couples sont voisins. Le petit sait depuis longtemps qu'il a été adopté et appelle ses parents biologiques, « papa et maman » et ses parents adoptifs « Maman d'amour et papa d'amour ». L'adoption n'a pas été formalisée par une procédure légale. Elle me relate qu'un jour, le petit garçon était en compagnie des deux couples et a demandé à Vairea, sa mère adoptive : « Maman, pourquoi est-ce que maman [le prénom de la mère biologique] elle m'a donné ? Elle voulait pas de moi ? ». Vairea me raconte lui avoir répondu « mais non, mais non, ils voulaient te garder, mais c'est nous ! Nous, on avait eu que une fille et on voulait un garçon et papa X et maman X ils avaient déjà trois garçons, alors on leur a demandé de te donner à nous ! Et on a pleuré, pleuré et finalement ils ont bien voulu te donner ». Quand le petit garçon est parti, la mère biologique est venue dire à Vairea « Ah, c'est gentil ce que t'as dit tout à

l'heure. C'est gentil d'avoir menti ». Et Vairea a répondu « Ah bah oui, qu'est-ce que tu veux, tu veux pas qu'il te tourne le dos ? ».

Vairea livre ainsi un récit à trois niveaux sur l'adoption de son fils. Il s'agit d'abord du rejet d'un enfant, lié à un soupçon d'infidélité fondé sur une différence d'apparence physique. On peut imaginer également que le couple ayant déjà plusieurs enfants, un bébé de plus aurait représenté une charge de travail et une charge économique trop lourde. La deuxième perspective, est celle des parents adoptifs, d'abord « contraints » par les parents biologiques mais qui tombent en amour pour le bébé dès qu'ils le voient, comme un coup de foudre parental. À un dernier niveau, le récit que Vairea produit pour son fils, qui vise à dissimuler le fait que ses parents biologiques n'aient pas voulu de lui et à le construire comme un enfant désiré par deux couples de parents. Vairea justifie son mensonge et dit avoir voulu sauver le lien entre la mère biologique et le petit garçon, mais il s'agit également de préserver la subjectivité de son fils et sa construction de soi.

5.1.3.3. Les discours sur l'adoption *fa'a'amu* : des normes de parentalité en concurrence

Le discours émiqne sur l'adoption *fa'a'amu*, c'est-à-dire la façon dont en parlent les personnes impliquées, met en lumière une économie morale du *fa'a'amu*. Une adoption *fa'a'amu* est jugée « bonne », et légitime lorsqu'elle repose sur un « don du cœur », de parents biologiques aimants à des parents adoptifs aimants. Cette construction morale s'inscrit dans une idéologie d'une parentalité inclusive, où un enfant peut avoir plusieurs couples de parents, dans la continuité de la norme d'appropriation familiale de l'enfant. L'adoption *fa'a'amu* n'a pas pour fonction de pallier une absence de filiation biologique, ce n'est ni un remplacement, ni un pis-aller. Cette idéologie s'appuie sur un fort stigmatisme de l'abandon d'enfant.

On perçoit à quel point cette norme est en décalage avec le contexte réel des adoptions *fa'a'amu* et également avec les normes de parentalité concurrentes, construites autour d'une conception exclusive de la parentalité et d'une valorisation de la parenté biologique par rapport à la parenté sociale. Ainsi, la pratique du *fa'a'amu* s'inscrit dans un environnement normatif pluriel. Il existe plusieurs références morales pour justifier ou au contraire condamner différentes situations ou façon de faire relative à la prise en charge des enfants. C'est dans ce contexte de pluralité normative qu'il faut comprendre les discussions et débats sur ce qui serait le « vrai » *fa'a'amu*, le « faux » *fa'a'amu*,

le traditionnel et le moderne, entre garder et adopter... L'enjeu de ces distinctions n'est pas seulement scientifique.

Premièrement, pour les personnes concernées, se savoir ou se sentir « pleinement fils/fille/père/mère *fa'a'amu* » est important dans la construction de leur identité. Être parent *fa'a'amu* correspond à un statut, à des devoirs et à des droits. De même, être enfant *fa'a'amu*, est synonyme d'une place dans la famille. C'est dans cette optique de la construction des individus en tant que parents et en tant qu'enfants et de construction discursive de la relation de filiation qu'il faut comprendre et analyser les récits que font les personnes des adoptions.

Il faut également replacer les discours tenus par les personnes polynésiennes sur le *fa'a'amu* dans un contexte discursif plus politique. Aujourd'hui, en Polynésie française, l'adoption *fa'a'amu* est une pratique de parenté « à la polynésienne », traditionnelle, qu'il peut s'agir de défendre face aux normes de parenté occidentales diffusées et défendues par les institutions.

5.2. Un processus au long cours

5.2.1. Éléments concrets et continuum du transfert d'enfant

Il est important de distinguer les discours sur le *fa'a'amu* de sa pratique effective. Si la manière dont les adoptions sont racontées et discutées est révélatrice de stratégies de présentation de soi et de légitimation des actions des individus, elle renseigne peu sur le contexte et le processus des adoptions intrafamiliales. Pour caractériser les différentes formes pratiques que peut prendre la circulation des enfants, il est donc nécessaire de s'appuyer sur d'autres éléments, plus concrets.

Voyons par exemple le cas de Miri.

Miri, qui a aujourd'hui une quarantaine d'année, a été élevée par sa grand-mère qui l'a adoptée. Elle n'a jamais eu de relations suivies avec sa mère biologique. Il y a quelques années, la grand-mère est tombée malade. À cette époque, Miri vivait avec elle, dans sa maison. Une nièce de Miri prenait soin de la grand-mère. La maison était en mauvais état et, la maladie de la grand-mère empirant, Miri a choisi de la confier à une maison de retraite. Aujourd'hui, Miri vit dans la maison de la grand-mère.

Le fait que Miri ait vécu toute sa vie avec sa grand-mère et que celle-ci se soit occupée d'elle toute son enfance, que Miri ait eu peu de contacts avec sa mère biologique amène à penser qu'il s'agit d'un transfert *fa'a'amu*, ce qui correspond à la façon dont Miri se représente la

situation. Ce qui permet de le confirmer est ce qui se passe lorsque la grand-mère devient dépendante. C'est Miri, parmi les enfants de la grand-mère, qui se charge des formalités administratives et de la prise en charge financière pour le placement en structure. C'est elle également qui habite la maison pour le moment. La question qui reste en suspens est celle de l'héritage : Miri héritera-t-elle de la maison de la femme qui l'a élevée, au dépend des autres enfants ?

Ainsi, pour bien analyser une situation de *fa'a'amu*, il nous semble important de se concentrer sur des éléments objectifs : le lieu de résidence, le nom, la filiation légale, la prise en charge de l'enfant, la prise en charge financière, les contacts avec la famille biologique et adoptive, la prise en charge du parent vieillissant par l'enfant *fa'a'amu* (Dos Santos, 2022), le dénouement de l'héritage, notamment. Ensuite, seul un regard rétrospectif permet de qualifier un transfert d'enfants de garde, de confiage ou d'adoption.

Ces observations permettent de situer chaque cas particulier sur un continuum des formes de circulation des enfants. En effet, après avoir longtemps cherché à distinguer et classer les types de transferts d'enfants, il est aujourd'hui admis que les penser sous la forme d'un continuum est plus éclairant (Brady 1976, Bastide 2022). Ce continuum ordonne les possibilités de transfert de la responsabilité parentale. Ses deux pôles sont l'adoption plénière et le placement temporaire. Les marqueurs de la gradation seraient, selon l'anthropologue Ivan Brady : l'étendue des transferts de responsabilités parentales et leur longévité dans le temps ; la formalité de l'adoption ; l'exclusivité juridique des droits parentaux (Brady 1976 p.16 cité par Asselin, 2020). Cette perspective amène à relativiser la spécificité de l'adoption *fa'a'amu*, et à la concevoir simplement, comme un transfert d'enfant entre maisonnées parentales (Bastide 2022).

5.2.2. Penser l'adoption *fa'a'amu* comme un processus

Alors que la littérature scientifique se concentre sur les motifs et les conséquences des adoptions intrafamiliales informelles, nous aimerions développer un autre point de vue sur les adoptions *fa'a'amu*. L'enquête a révélé son caractère processuel. Le transfert d'enfant ne doit pas être compris comme un événement ponctuel, le basculement d'un enfant d'une famille à une autre, mais plutôt comme la construction, petit à petit, d'un lien de parenté, fruit d'un accord négocié, qui peut être renégocié (Dickerson-Putman, 2008, Levy 1970). Les personnes impliquées dans la relation *fa'a'amu* peuvent ne pas être d'accord sur les conditions, et notamment le contre-don, du transfert d'enfant.

Un placement d'enfant, pensé comme temporaire, peut devenir un *fa'a'amu* durable. Inversement, un don pensé comme *fa'a'amu* initialement, peut-être « défait ».

Les cas de *fa'a'amu* « annulés » existent. Ils ne constituent pas des « échecs » de *fa'a'amu*, mais une possibilité propre à ce type de placement dont la contingence et la réversibilité ont été largement documenté (Schachter 2008 ; Wentworth 2017). La fluidité de la pratique de l'adoption familiale est très bien illustrée par le cas de Mareva Poe.

Mareva Poe est une femme d'une trentaine d'années, célibataire, qui vit dans la zone urbaine de Tahiti, avec ses parents, ses quatre sœurs (toutes dans la trentaine) et le petit garçon que leurs parents ont adopté récemment. Depuis qu'elle a abandonné ses études en dernière année de lycée, elle alterne entre des petits emplois dans la restauration, les ménages, la garde d'enfant et des activités à domicile comme de la vente de nourriture ou de la couture. C'est lors de l'entretien que nous avons réalisé ensemble qu'elle m'a appris qu'elle n'avait pas grandi avec ses parents biologiques, mais avec des parents adoptifs. En réalité, Mareva a eu au cours de sa vie, trois figures parentales. Sa trajectoire permet de voir comment elle a, enfant, circulé entre ces adultes, et au grès de quels évènements.

A la naissance, Mareva a été prise par son arrière-grand-mère paternelle, qui « la voulait ». Cette femme, qui a élevé le père de Mareva, sa mère étant décédée quand il était bébé, avait déjà voulu garder la sœur aînée de Mareva. Mais elle s'est rapidement rendu compte qu'elle ne pouvait pas, à cause de son âge, garder Mareva. Elle l'a donc donnée à son fils, l'oncle du père biologique de Mareva. C'est avec cet homme, son épouse, un frère et une sœur, également *fa'a'amu*, que Mareva a grandi. La famille vivait la semaine à Tahiti, où travaillaient les parents et où les enfants allaient à l'école, dans un quartier voisin de celui où vivaient et vivent encore les parents biologiques de Mareva. Au quotidien, l'arrière-grand-mère de Mareva et la mère de sa mère adoptive s'occupaient régulièrement des enfants. Les weekends, la famille retournait à Moorea, dans une maison de famille. Mareva passait parfois le weekend dans sa famille biologique. Quand elle a eu 21 ans, Mareva est revenue vivre avec sa famille biologique, et vit avec eux depuis lors. Elle n'a que des contacts irréguliers et ponctuels avec sa mère, son frère et sa sœur adoptive, alors que ses relations avec ses sœurs biologiques sont particulièrement étroites. Elles vivent ensemble, travaillent souvent au même endroit, partent en vacances ensemble.

Mareva a donc fait l'objet de trois transferts. Voici comment elle raconte le premier, quand ses parents biologiques l'ont donnée à son arrière-grand-mère, et le second, quand l'arrière-grand-mère a donné Mareva à son fils :

Enquêtrice : Tu sais pourquoi tes parents biologiques ils vous ont donné à *fa'a'amu* ?

M : Oui, parce que ... Ma maman biologique elle nous a dit que, pourquoi elle nous a donné moi, pa'ce que ... Pa'ce que ils travaillaient pas. Ils avaient pas de travail à l'époque. Et... Ils gagnaient pas, assez. C'est pour ça qu'on m'a donnée hein. Et pa'ce que les parents *fa'a'amu* me voulaient. Et c'est ma grand-mère aussi qui me voulait hein. Mon arrière-grand-mère hein ? Elle voulait que je grandisse avec elle. Après, dû à son âge, mon arrière-grand-mère, dû à son âge, mon arrière-grand-mère a donné à mon papa adoptif. En fait c'est à cause de niveau finance que ils pouvaient pas payer du lait, du... hein ? Tout cela quoi.

Mareva ne compte pas son passage chez son arrière-grand-mère comme une adoption. On voit qu'elle ne dit pas « ma maman adoptive » par exemple. Probablement car elle ne se souvient pas de la période où elle a vécu chez elle, bien que l'arrière-grand-mère se soit occupée d'elle pendant son enfance. Elle pose le contexte du premier transfert, marqué par la volonté de la grand-mère de « prendre » Mareva et par les difficultés économiques des parents qui avaient déjà une fille en bas âge. C'est peut-être pour cette raison que l'arrière-grand-mère a donné le bébé à son fils aîné et non au père biologique de Mareva, le couple ayant une situation plus stable. Quant à la raison de ce deuxième transfert, Mareva le justifie par l'âge de la grand-mère. On peut supposer que la charge d'un bébé s'était révélée trop lourde à porter.

Pendant 20 ans, Mareva a donc vécu avec ceux qu'elle appelle « mon papa adoptif » et « ma maman adoptive ». Bien que ce transfert n'ait fait l'objet d'aucune officialisation administrative, plusieurs éléments montrent qu'il s'agit d'un transfert complet de la responsabilité et des devoirs parentaux, ainsi que de la filiation. En effet, à plusieurs reprises elle ne dit pas « mon arrière-grand-mère », qui correspond au lien biologique avec la mère de la mère de son père biologique, mais « ma grand-mère », car elle était la mère du père adoptif de Mareva. Par son adoption *fa'a'amu*, Mareva est « remonté » d'une génération.

Après 20 ans chez ses parents adoptifs, Mareva retourne chez ses parents biologiques. Elle présente cela comme un choix visant à mieux connaître sa famille biologique :

Enquêtrice : Pourquoi t'es revenu vivre ici, avec tes parents biologiques ?

Mareva : Ben je veux les connaître aussi. Comment c'est la vie ici hein ? Je veux connaître comment ils sont, comment ils réagissent sur nous... C'est pour ça que je suis revenue. »

[...]

Enquêtrice : Et ça s'est passé comment de revenir ici, c'était bien ?

Mareva : Ah oui c'était super ! C'est bien aussi hein ! C'est pas pareil la vie avec des vrais parents biologiques, c'est pas pareil la vie avec des parents adoptifs. Mais, de temps en temps, pour moi, comme je suis fille adoptive, ça me manque aussi mes parents adoptés, tu vois ? Ma famille adoptive. Après, ça me manque aussi ma famille biologique. Tu vois ça fait deux... deux sens quoi.

Enquêtrice : Et ici les relations avec tes parents et tout c'était bien ?

Mareva : Ah oui on s'entend vraiment bien hein. Et on parle beaucoup aussi ensemble »

Mareva dit être « revenue » dans sa famille biologique, mais ne dit pas être partie de sa famille adoptive. Plusieurs éléments pourtant indiquent que sa place au sein de cette dernière n'était pas très stable. Premièrement, le père adoptif de Mareva est décédé, peu de temps avant que Mareva ne retourne dans sa famille biologique, même s'il manque une information plus précise sur la temporalité. Or c'est à lui qu'elle avait été confiée par l'arrière-grand-mère. Aujourd'hui, la mère adoptive de Mareva a refait sa vie et vit avec son nouveau compagnon. Le frère et la sœur adoptive de Mareva ont tous les deux fondé leur petite famille. Ils vivent tous les trois dans la même commune de Tahiti, bien que dans des maisons différentes. On peut faire l'hypothèse que, après le décès du père et les mises en couple des autres membres de la famille, Mareva n'avait plus de place dans sa famille adoptive. Alors que dans sa famille biologique, ses sœurs sont elles aussi célibataires, vivent chez les parents qui viennent d'adopter un enfant. Dans le groupe domestique, très solidaire et animé par la complicité entre sœurs, il y avait une place pour Mareva.

Un dernier point à examiner est celui de la transmission. Mareva ne porte pas le nom de sa famille adoptive. La maison que le père a construite à Moorea avant de décéder, sur un terrain qui appartient à la mère adoptive, est censé « leur appartenir à tous » : la mère et les enfants. Mareva ne s'y est jamais rendue. Il y a eu un héritage d'argent il y a peu de temps mais Mareva n'a rien touché car « c'était seulement les petits-enfants ». Là encore, on voit que Mareva n'occupe pas une place de premier rang.

5.2.3. Des destins contrastés

Les enfants *fa'a'amu* n'ont bien sûr pas tous le même destin et les trajectoires des enfants adoptés sont très diverses (Benjamin et al., 2019). En revanche, les études sur le *fa'a'amu* font état de

trajectoires contrastées et rapportent que les enfants adoptés tiendraient souvent une position extrême dans leur famille adoptive. Certains enfants *fa'a'amu* sont les « chouchou » et d'autres sont maltraités, violentés, deviennent les esclaves dans leur famille adoptives (Asselin, 2020 ; Bastide, 2020, 2022 ; Benjamin et al., 2019)

Mareva, dont nous avons exposé la trajectoire, a souffert d'une telle position dans sa famille adoptive, passé dont elle se souvient avec émotion :

Enquêtrice (L) : T'étais heureuse là-bas ?

Mareva : Alors j'ai trimé dans ma vie hein... En fait...j'étais une fille qui ... On me... On me tapait souvent hein ? Surtout ma maman adoptive hein.

L : Qui te tapait ?

M : Ouais. Elle me tapait souvent pa'ce que ... (sa voix se serre, elle a du mal à parler). Juste un petit truc. Mais on me tape. Pa'ce que ... C'est pas ... (elle pleure). C'était avant hein ? (Elle reprend, d'une petite voix). En fait c'est quand je me suis rendu compte que... Quand elle me tapait ... (Elle inspire) C'était pour moi-même en fait. (Elle renifle) Pour apprendre à faire le travail hein ? C'est tout. (Un blanc). Tu vois, nous en tant qu'adolescent, on se ... On croit que ... On croit que... Elle est méchante ... Elle était sévère sur moi. (Pause) Elle était vraiment sévère. Après moi j'ai pas... J'ai pardonné ma maman hein ? Pa'ce qu'elle avait raison en fin de compte, quand j'ai grandi, quand j'ai eu après l'âge, plus, à mes 18 ans c'est là que j'ai compris que... Elle avait raison. Que c'était pour moi-même. Quand je vais fonder une famille, que je sais faire mon travail. Et par rapport à ma petite sœur, elle était pas sévère sur elle hein ? Elle était pas sévère hein ? C'était plutôt moi que elle était vraiment sévère hein ?

L : Elle demandait pas à ta sœur de faire le ma'a, le ménage ?

M : Non ! Elle c'était la, elle appelait ça l'ordre de la maison hein ? Ma maman, elle, elle lui disait rien. C'est plutôt moi que, que je faisais tout dans la maison, que la maison soit PROPRE, que le *ma'a* c'est cuit hein ? C'est moi que ma maman adoptive elle me poussait pour que, qu'elle me tapait aussi hein ?!

L : Elle te tapait tous les jours tu dirais ?

M : Ah oui hein ! Même quand je reviens de l'école, faut c'est propre la maison, le sol soit fait, même le *ma'a*, elle me tapait hein ! (Indignation dans la voix)

L : Avec les choses ou ...

M : Oui oui oui ! Avec le balai *ni au*, avec le balai *ni'au* elle me tapait ! Avec les bois, avec, avec, elle me tape hein ! (Elle renifle et reprend d'une voix plus calme). Après je me suis rendu compte que ... c'est elle qui avait raison au final.

Mareva fait état des deux mauvais traitements fréquemment rapportés par des enfants *fa'a'amu* : les violences physiques et la surcharge de travail domestique. Elle évoque également, à demi-mots, l'inégalité de traitement entre elle et sa sœur. Cette sœur, elle aussi *fa'a'amu* par les parents adoptifs de Mareva, qu'on ne tapait pas et qui n'avait pas à faire le ménage et la cuisine.

Dans la famille biologique de Mareva, une de ses petites sœurs, Remuna, a elle aussi été adoptée à la naissance, par un couple issu de leur famille maternelle. Elle, au contraire, rapporte avec été « pourrie gâtée ». Plusieurs éléments de la vie de Remuna contrastent avec celle de sa sœur. Aujourd'hui Remuna partage son temps entre sa famille biologique, chez qui elle est allé vivre au moment de l'entrée au lycée car il n'y avait pas d'enseignement secondaire sur l'île où elle a grandi avec ses parents adoptifs, et sa famille biologique. Elle retourne plusieurs mois par an auprès d'eux, dans la maison qu'elle possède sur un terrain familial. Elle porte officiellement les deux noms de famille.

Si la maltraitance n'est en rien une fatalité du *fa'a'amu*, une corrélation apparaît pourtant dans les études statistiques. L'étude statistique des violences intrafamiliales va ainsi dans le sens d'une vulnérabilité des enfants adoptés, et plus encore des enfants élevés en famille recomposée. Dans l'étude de Bastide et Hervouët (2021) :

« le risque d'être victime de violence physique, morale ou sexuelle en fonction du fait d'être inscrit dans son foyer d'origine (deux parents biologiques), dans un foyer recomposé, ou dans un foyer au titre du *fa'a'amura'a* – au moins un parent *fa'a'amu* dans le foyer éducatif diffère notablement : parmi les personnes ayant été élevées au sein d'un ménage composé de leurs deux parents biologiques, la prévalence des violences physiques s'élève à 26%, contre 39% dans le cadre d'un foyer recomposé et 45% dans le cadre d'un foyer *fa'a'amu*.

La position d'enfant adopté est fragile car elle cumule deux vulnérabilités. La première a trait à la dépendance forte des enfants envers les parents pour la satisfaction des besoins biologiques, affectifs, moraux. La deuxième vient du transfert de filiation, conçu par Loïs Bastide comme une forme de mobilité familiale (Bastide 2022). Dans sa famille adoptive, la position d'un enfant n'est pas ancrée par des liens biologiques. On peut aussi se demander dans quelle mesure la vulnérabilité pourrait ne pas être une conséquence du transfert, mais sa cause. En effet, l'étude empirique montre

que les enfants donnés sont parfois des enfants dont la naissance n'était pas programmée, pas souhaitée, pas possible au vu de la configuration familiale qui les a vus naître. La polarisation des récits d'enfants adoptés sur les figures du « chouchou » et du « mal-aimé », pourrait-elle alors s'expliquer par le fait que ces positions préexistent à l'adoption ? Cette idée invite à considérer les adoptions *fa'a'amu* comme des pratiques mobilisées dans le cadre d'« arrangements de famille » (Bessière 2010) qui amène une différenciation des enfants, selon leur sexe, leur âge, les circonstances et les opportunités.

Ainsi, les discours sur l'adoption, mélanges de construction idéologique collective et de récits individuels sur soi, la présentent comme un basculement dans la trajectoire des individus, aux conséquences bonnes ou mauvaises. Les enquêtes révèlent au contraire la nature processuelle et réversible de ces transferts. L'adoption n'est pas un évènement ponctuel mais la fabrication, au long cours, d'appartenances, de solidarités et d'identités qui changent au cours de la vie de la personne adoptée, au fil des ajustements de la configuration familiale dans laquelle elle s'inscrit. L'étude du *fa'a'amu* invite à analyser l'adoption intrafamiliale comme un outil mobilisé dans des stratégies familiales et individuelles, parfois conflictuelles, déterminées par des contraintes et des opportunités socio-économiques et par des normes de parenté, elles-mêmes plurielles et contradictoires.

CONCLUSION

Une année d'enquête est un temps bien court pour produire une sociologie fondamentale de la famille contemporaine en Polynésie française. Face à l'amplitude de la question, cette recherche propose des repères pour comprendre le fonctionnement des familles d'aujourd'hui. On a ainsi montré qu'il existe, au niveau statistique, deux configurations familiales dominantes sur le territoire : la famille élargie et la famille nucléaire, la diffusion de cette dernière remontant au XIX^{ème} siècle. Au niveau microsociologique, une perspective diachronique révèle néanmoins que les familles changent de forme, comme si elles étaient soumises à un « cycle de vie » familial. Cette fluidité des agencements résidentiels, domestiques, économiques et affectifs rend les configurations familiales particulièrement adaptables et malléables aux grès des circonstances économiques et sociales, des étapes du parcours de vie des individus qui la composent.

L'ancienneté des mobilités sur le territoire, l'intense circulation des enfants au sein de la parenté, l'importance de l'ancrage résidentiel dans l'affiliation familiale sont des phénomènes anciens, historiquement renseignés, qui amènent à voir l'histoire de l'institution familiale sous le signe de la continuité. En ce sens, les familles polynésiennes ressemblent aux « nouvelles familles », mobiles, recomposées et recomposables décrites par la sociologie française pour le contexte européen (Déchaux & Le Pape 2021). Ces permanences ne doivent néanmoins pas occulter les ruptures majeures que la période des années 1960-1970 a vu se produire et leur conséquence sur l'organisation de la parenté, la principale étant la généralisation du salariat, qui a fait perdre à la famille son rôle au cœur de la production économique, et l'exposition, massive, à des normes familiales exogènes par l'intermédiaire des institutions religieuses et étatiques. Cependant, le rôle économique de la famille perdure, tant le travail domestique est essentiel à la survie et au bien-être de ses membres, et tant le réseau familial est le premier support des solidarités, notamment face aux difficultés socio-économiques qui peuvent affecter les individus, dans un contexte où le système social de prise en charge est lacunaire.

À la différence des travaux anthropologiques des années 1970, nous n'avons pas cherché à reconstituer un tableau cohérent de l'idéologie familiale contemporaine, tant la diversité des modes de vie et des façons de penser la famille déjoue les tentatives de généralisation. Quelques grandes tendances ont pu être identifiées : la force de la distinction entre parenté biologique et parenté social, l'articulation des dimensions biologiques, quotidiennes et électives des liens de parenté, le

rôle du *fētī'i* à la fois comme un réservoir extensif de parents potentiellement mobilisables et comme une lignée auquel on s'identifie symboliquement. L'étude des parentalités a permis de caractériser l'environnement normatif familial sous le sceau du pluralisme. Les individus sont exposés à des registres de normes concurrents, qui opposent particulièrement un modèle familial à un modèle « savant », dont les parents se réclament différemment en fonction des situations et des enjeux. Si l'idéologie familiale n'éclaire pas entièrement les pratiques, il apparaît que les stratégies familiales et individuelles, parfois conflictuelles, façonnées par des contraintes et des opportunités socio-économiques déterminent les pratiques de parenté ; pratiques que les acteurs légitiment en se référant aux différentes normes disponibles, qu'il s'agisse de la priorité de la « petite famille » sur la grande famille, de l'obligation des solidarités familiales, de la parentalité exclusive ou de la parentalité partagée.

Ces propositions invitent à être approfondies et amplifiées par des enquêtes sociologiques complémentaires. La modification des comportements reproductifs et des relations familiales suite aux migrations des années 1960-70 nécessiterait une étude qualitative approfondie. Les normes et les pratiques économiques dans la famille et plus généralement celles qui existent en dehors du salariat mériteraient une attention transversale. Enfin, si les rapports de genre structurent visiblement la vie familiale, cette dimension demande à être renseignée plus précisément.

BIBLIOGRAPHIE

- Agarwal R., 2017, « Adoptive Transfers and Affective Experiences of Palauan Youth », *The Asia Pacific Journal of Anthropology*, 18, 4, p. 339-355.
- Alletru A., Salaün M., 2021, « Plus facile à dire qu'à faire ? La prise en compte du contexte dans l'observation des pratiques enseignantes : l'exemple de l'enseignement des « Langues et culture polynésiennes » à Tahiti », *Phronesis*, Vol. 10, 1, p. 1-17.
- Antheaume B., 1981, « Trois études sur l'aménagement et l'urbanisme à Tahiti », *Journal de la Société des Océanistes*, 37, 70, p. 119-121.
- Asselin A.-J., s. d., « Défis et enjeux aujourd'hui pour les familles et les professionnels des services sociaux de Polynésie française », p. 188.
- Bambridge T. 2009, *La terre dans l'archipel des Australes. Étude du pluralisme juridique et culturel en matière foncière (Pacifique Sud)*. Papeete, Au vent des îles.
- Bastide L., 2022, « Transferred children and the production of family violence in French Polynesia : Social change and the adaptations of fa'a'amura'a », dans *Family violence and social change in the Pacific Islands*, Routledge.
- Bastide L., s. d., « Les violences familiales en Polynésie française », p. 99.
- Béliard A., Eideliman J.-S., 2008, « 6 : Au-delà de la déontologie. Anonymat et confidentialité dans le travail ethnographique », dans *Les politiques de l'enquête*, Paris, La Découverte (Recherches), p. 123-141.
- Benjamin T., Chang D.F., Steele M., 2019, « A Qualitative Study of "fa'a'amu" Kinship Care Experiences in Tahiti », *Adoption Quarterly*, 22, 3, p. 173-198.
- Bessière C., 2010, *De génération en génération : arrangements de famille dans les entreprises viticoles de Cognac*, Paris, Raisons d'agir (Cours et travaux), 215 p.
- Bourgeois F., Kartchevski A., Lautier B., 2013, « Famille et contrôle social », *Revue Tiers Monde*, 214, 2, p. 109-117.

Brady I., 2019, *Transactions in Kinship: Adoption and Fosterage in Oceania*, University of Hawaii Press, 322 p.

Brady I.A., 1976, *Transactions in kinship: adoption and fosterage in Oceania*, Honolulu, Etats-Unis d'Amérique, University Press of Hawaii, xi+308 p.

Caillot A.-C. Eugène, 1910, *Histoire de la Polynésie orientale*, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6541401m>

Carroll V., 1986, *Adoption in Eastern Oceania*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 432 p.

Carsten J., 2000, *Cultures of Relatedness: New Approaches to the Study of Kinship*, Cambridge, Cambridge University Press, 228 p.

Conte, E. (dir.), 2019, *Une histoire de Tahiti des origines à nos jours*, Au vent des îles, Papeete.

Dandurand Renée B, 1994, « Pour une définition sociologique de l'enfance contemporaine », *Cahiers québécois de démographie*, n° 23 (2), p. 341-357.

Déchaux J.-H., 2006, « Les études sur la parenté : Néo-classicisme et nouvelle vague », *Revue française de sociologie*, 47, 3, p. 591-619.

Déchaux J.-H., 2009, « Travail parental et parenté : parlons-nous de la même chose ? », *Informations sociales*, 4, 154, p. 14-20.

Déchaux J.-H., Le Pape M.-C., 2021, *Sociologie de la famille*.

Dickerson-Putman J., 2008, « Power, Uncertainty, and Obligation: Unraveling Contemporary Adoption and Fosterage on Raivavae, Austral Islands, French Polynesia », *Pacific Studies*, 31, p. 20-20.

Dortier J.-F., 2002, « Histoire et diversité des formes familiales », dans *Familles*, Auxerre, Éditions Sciences Humaines (Synthèse), p. 27-30.

DOS SANTOS Lauriane, 2022, « Les violences familiales envers les personnes âgées et handicapées en Polynésie française », Maison des Sciences de l'Homme du Pacifique (CNRS- Université de la Polynésie française), rapport d'enquête sociologique remis à la Direction des Solidarités, de la Famille et de l'Égalité de Polynésie française.

Doyon J., Odier Da Cruz L., Praz A.-F., Steinberg S., 2013, « Normes de parentalité : modélisations et régulations (XVIIIe-XXIe siècles) », *Annales de démographie historique*, 125, 1, p. 7-23.

- Fages J., 1974, « Migrations et urbanisation en Polynésie Française », *Cahiers ORSTOM*, 11, p. 243-258.
- Fages J., 1975, *Punaauia-Paea contact ville -campagne et croissance urbaine de la côte ouest de Tahiti*, Travaux et document de l'O.R.S.T.O.R.M.
- Fardeau L., Lelièvre E., Sierra-Paycha C., 2021, « La première enquête Famille en Polynésie française : Fet'i e fenua », p. 4.
- Fine A., 2008, « Regard anthropologique et historique sur l'adoption », *Informations sociales*, 146, p. 8-19.
- Gagné N., 2018, « Ethnographie de l'État aux confins de la République », *Ethnologie française*, Vol. 48, 1, p. 93-106.
- Gardner H., 2008, « The Origin of Kinship in Oceania: Lewis Henry Morgan and Lorimer Fison », *Oceania*, 78, 2, p. 137-150.
- Gojard S., 2010, *Le métier de mère*, Paris, La Dispute, 221 p.
- Goody E.N., 2008, *Parenthood and Social Reproduction: Fostering and Occupational Roles in West Africa*, Cambridge University Press, 368 p.
- Goody J., 2013, *Comparative Studies in Kinship*, Routledge, 294 p.
- Hervouet L., 2022, « Qui suis-je pour juger ? La production sociale du silence autour des violences sexuelles intrafamiliales en Polynésie française », *Terrains & travaux*, 40, 1, p. 67-87.
- Jaspard M., Brown E., Pourette D., 2004, « Les violences envers les femmes dans le cadre du couple en Polynésie française », *Espace populations sociétés*, 2004/2, p. 325-341.
- Jedlicki F., Rennes I.-L.-U. de, Lelièvre E., Trabut L., Sierra-Paycha C., Rouquier L., Leroy S., 2020, « Être collégien en classe de troisième en Polynésie française : des scolarités au gré de la mobilité », Documents de travail INED.
- Jolly M., Macintyre M., 1989, *Family and Gender in the Pacific: Domestic Contradictions and the Colonial Impact*, Cambridge University Press, 314 p.
- Jonas N., Le Pape M.-C., 2008, « L'équilibre entre les lignées ? Les aides à la famille et à la belle-famille : », *Population*, Vol. 63, 2, p. 299-316.

- Journées de recherche de l'A. P.R.I.F, 1992, *Regards sur l'enfant Fa'a'amu* : Association Polynésienne de recherche intervention et formation (dir.), Papeete, Polynésie française, A.P.R.I.F., Association Polynésienne de Recherche, Intervention et Formation, 123 p.
- Kay P., 1963, « Tahitian Fosterage and the Form of Ethnographic Models », *American Anthropologist*, 65, 5, p. 1027-1044.
- Lallemand S., 2007, *La circulation des enfants en société traditionnelle : prêt, don, échange*, Paris, Editions L'Harmattan.
- Landais C., 2007, « Coût de l'enfant et fécondité. L'impact des incitations financières », *Informations sociales*, 137, 1, p. 118-129.
- Leblic I., 2014, « From French Polynesia to France: The Legacy of fa'a'amu Traditional Adoption in "International" Adoption », *Anthropologica*, 56, 2, p. 449-462.
- Levy R.I., 1969, « Child Management Structure in Tahitian Families », *The Journal of the Polynesian Society*, 78, 1, p. 35-43.
- Madörin M., 2011, « Maternité et rapports intergénérationnels en Suisse : un essai d'économie féministe », *Nouvelles Questions Féministes*, 30, 1, traduit par Benelli N., p. 64-75.
- Marshall M., 2008, « Preface », *Pacific Studies*, 31, p. 13-13.
- Martial A., 2003, *S'apparenter: ethnologie des liens de familles recomposées*, Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme (Ethnologie de la France).
- Merceron F., 2005, « Dynamiques démographiques contemporaines de la Polynésie française : héritage colonial, pluri-ethnisme et macrocéphalie urbaine », *Les Cahiers d'Outre-Mer. Revue de géographie de Bordeaux*, 58, 230, p. 233-240.
- Modak M., Messant F., Palazzo-Crettol C., Togni C., 2018, « Les enjeux sexués des "solidarités familiales" », *Nouvelles Questions Féministes*, 1, 37.
- Monléon J.-V. de, 2004, « L'adoption en Polynésie française et les métropolitains: de la stupéfaction à la participation », dans *De l'adoption: des pratiques de filiation différentes*, Clermont Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, p. 49-79.
- Morgain R., Taylor J.P., 2015, « Transforming Relations of Gender, Person, and Agency in Oceania », *Oceania*, 85, 1, p. 1-9.

- Oliver D., 2002, *Les âges de la vie. Tahiti et Hawai'i aux temps anciens*, Société des Océanistes/Haere Po, Papeete.
- Oliver D.L., 1974, *Ancient Tahitian Society*, University of Hawai'i Press.
- Ottino P., 1972, *Rangiroa : parenté étendue, résidence et terres dans un atoll polynésien*, Paris, Cujas.
- Ottino P., s. d., « Les fare tupuna ou « maisons de famille » en Polynésie orientale », p. 17.
- Paillat-Jarousseau H., 2004, « La résidence au cœur des pratiques de transmission de la terre à l'île de la réunion », *Societes contemporaines*, no 56, 4, p. 91-110.
- Panoff M., 1965, « La terminologie de la parenté en Polynésie Essai d'analyse formelle », *L'Homme*, T. 5, 3/4, p. 60-87.
- Panoff M., 1970, *La terre et l'organisation sociale en Polynésie*, Paris, Payot, 296 p.
- Pasquier J., 2022, « Bilan démographique 2021 », *Point Études et Bilans*, ISPF.
- Protar L., 2020, *Produire le genre, fabriquer la parenté. Ethnographie du travail domestique et horticole à Kiriwina, Papouasie-Nouvelle-Guinée.*, Thèse de doctorat, Paris, Université Panthéon-Sorbonne, 394 p.
- Ram K., Jolly M., 1998, *Maternities and Modernities: Colonial and Postcolonial Experiences in Asia and the Pacific*, Cambridge University Press, 324 p.
- Riendeau J., 2020, « Parentalité positive : les tensions sociales d'un nouveau modèle d'éducation familiale », *Aspects sociologiques*, p. 33.
- Ringon G., 1972, « Les changements d'une commune de Tahiti entre 1960 et 1970 : Faaa (1) ».
- Ringon G., 1970, « Mutations et changements sociaux dans un village de la Polynésie Française. District d'Afareaitu, Moorea », *Journal de la Société des océanistes*, 26, 28, p. 177-234.
- Ringon G., 1971, « Vaitapu, un quartier de migrants dans la zone urbaine de Tahiti », *Journal de la Société des océanistes*, 27, 32, p. 235-249.
- Rist G., 2017, *Le développement: histoire d'une croyance occidentale*, 4e édition revue et augmentée, Paris, Presses de Sciences Po.
- Robineau C., 1981, *Tradition et modernité aux îles de la Société Une interprétation anthropologique*, Thèse de doctorat.

- Robineau C., 1989, « Familles en transformation : un cas polynésien (Maatea, Moorea, Iles de la Société) », *Cah. Sci. Hum.*, p. 10.
- Robineau C., s. d., « Reproduction sociale ou changement en Polynésie orientale : le cas tahitien », p. 34.
- Salaün M., Le Plain E., 2018, *L'école ambigüe: histoires de familles à Tahiti*, L'Harmattan, 148 p.
- Salomon C., 2008, « Beyond Normative Discourse: Adoption and Violence Against Women in New Caledonia », *Pacific Studies*, 31, p. 25-25.
- Saura B., 2008, « Quand la voix devient la lettre : les anciens manuscrits autochtones (puta tupuna) de Polynésie française », *Journal de la Société des Océanistes*, 126-127, p. 293-310.
- Saura B., 2020, *Un poisson nommé Tahiti: mythes et pouvoirs aux temps anciens polynésiens: (Tahiti, Ra'iātea, Hawai'i, Nouvelle-Zélande)*, Pirae, Au vent des îles, 374 p.
- Schachter J., 2008a, « Introduction », *Pacific Studies*, 31, p. 18-18.
- Schachter J., 2008b, « A Relationship Endeared to the People: Adoption in Hawaiian Custom and Law », *Pacific Studies*, 31, p. 21-21.
- Schachter J., Wentworth C., 2017, « The Dynamics of Mobility: New Perspectives on Child Circulation in the Pacific », *The Asia Pacific Journal of Anthropology*.
- Schlemmer B., 1989, « De quelques caractéristiques du groupe familial tahitien : normes, comportements, projections », *Cahier. Sciences. Humaines*.
- Segalen M., Martial A., 2013, « Chapitre 1 - Famille et parenté entre anthropologie et histoire », dans *Sociologie de la famille*, Paris, Armand Colin (U), p. 25-55.
- Serra Mallol C., 2010, *Nourritures, abondance et identité: une socio-anthropologie de l'alimentation à Tahiti*, 1. ed, Pirae, Au vent des îles.
- Serre D., 1998, « Le bébé "superbe" : la construction de la déviance corporelle par les professionnel(le)s de la petite enfance », *Sociétés Contemporaines*, 31, 1, p. 107-127.
- Sierra-Paycha C., Lelièvre E., Trabut L., 2018, « Le fa'a'amura'a: confier et recevoir un enfant en Polynésie Française », *Points forts études*, Papeete, ISPF.

Sierra-Paycha C., Trabut L., Lelièvre E., Rault W., 2022, « Les ménages complexes en Polynésie française. Résistance à la nucléarisation ou adaptation à la modernité ? », *Espace populations sociétés*.

Sodter F., 1982, « La famille en Polynésie française : approche au travers des recensements de 1956 à 1977. », p. 84-99.

Sourdril A., Augustins G., 2011, « Du voisinage à la parenté : le « système à maison » aux prises avec le changement social dans le canton d'Aurignac », *Ethnologie française, Vol. 42, 1*, p. 79-92.

Théry I., 2016, *Mariage et filiation pour tous: une métamorphose inachevée*, Paris, la République des idées Seuil (La République des idées).

Tichit, C., Locoh, T., Pilon, M., Dubois, J.-L., Mahieu, F.R., Gastellu, J.M., Seidou Mama, M., Centre Français sur la Population et le Développement (dirs.), 1997, *Ménages et familles en Afrique: Approches des dynamiques contemporaines*, Paris, CEPED (Les Etudes du CEPED), 408 p.

Toren, C., Pauwels, S. (dirs.), 2015, *Living kinship in the Pacific*, First edition, New York, Berghahn Books (Pacific perspectives), 266 p.

Torterat J., Bolduc M., s. d., « Polynésie française : Le ralentissement démographique se confirme, les jeunes continuent à émigrer », *Insee Première*, 1721.

Troadec B., 1996, « L'enfant de Tahiti : Prémices d'une psychologie contemporaine », *Journal de la Société des Océanistes*, 102, 1, p. 47-62.

Villedieu-Liou M., 1994, « Où en est la transition démographique de la Polynésie française en 1992 ? », *Espace, populations, sociétés*, 12, 2, p. 177-185.

Weber F., 2013, *Penser la parenté aujourd'hui. La force du quotidien*, Paris, Éditions Rue d'Ulm (Sciences sociales), 264 p.

Weber F., 2015, *Brève histoire de l'anthropologie*, Paris, Flammarion (Champs Essais), 353 p.

Wentworth C., 2017, « Hidden Circuits of Communal Childrearing: Health Implications of the Circulation of Children in Vanuatu », *The Asia Pacific Journal of Anthropology*, 18, 4, p. 323-338.

Zanghellini A., 2010, « Queer Kinship Practices in Non-Western Contexts: French Polynesia's Gender-variant Parents and the Law of "La République" », *Journal of Law and Society*, 37, 4, p. 651-677.

Zorn J.G., 2010, « CUSTOM THEN AND NOW: THE CHANGING MELANESIAN FAMILY », dans Jowitt A., Cain T.N. (dirs.), *Passage of Change*, ANU Press, p. 95-124.