



Contribution de Camille Mazé-Lambrechts

« *Le rāhui : institution historique, sociale et politique à forte valeur socio-écologique contemporaine* »

Académie des sciences d'outre-mer

Vendredi 3 avril 2026

Depuis une vingtaine d'années, le rāhui, sorte de mise en jachère des terres et des mers, issue de la culture locale, a fait son retour en Polynésie française. Cette tradition disparue avec l'arrivée des colons au 18^e siècle est aujourd'hui réhabilitée par les populations locales, les décideurs publics, les chercheurs ainsi que par des fondations et ONG associées aux scientifiques, aux autorités locales et aux organisations de pêche. L'argument majeur avancé pour justifier le recours à cette pratique et sa mise en œuvre sur le terrain est écologique et alimentaire – conservation de la nature, souveraineté et sécurité des populations. En première intention, il s'agit aujourd'hui de préserver les écosystèmes et les ressources naturelles pour garantir la subsistance dans un contexte d'érosion de la biodiversité et de dérèglement climatique affectant l'équilibre des socio-écosystèmes et menaçant l'habitabilité en milieu insulaire. Mais au-delà de cet enjeu écologique, nombre de travaux scientifiques et de pratiques empiriques révèlent la valeur sociale et politique du rāhui, qui doit être compris, plus que comme un simple dispositif de gestion des ressources naturelles, comme une institution politique à forte portée symbolique.

Le rāhui incarne une forme d'organisation sociale et une cosmogonie spécifique, fondées sur la solidarité, les interrelations et les interdépendances de durabilité. Il fournit ainsi un cadre de gouvernance sociale, territoriale et environnementale inspirant pour proposer des modes de résolution des conflits d'intérêts et d'usage, dans l'esprit de construction de compromis et de partage des communs. Dans le contexte post-colonial en Polynésie française contemporaine, la réhabilitation du rāhui représente ainsi un déplacement politique majeur. Elle ne constitue pas une simple réémergence d'un passé révolu, ni une renaissance, mais bien un processus de réinvention sociale continu. Pour l'anthropologue Tamatoa Bambridge, théoricien et praticien du rāhui, c'est à une véritable « technologie sociale de résistance et de création institutionnelle » que nous avons à faire ; une technologie qui permet aux communautés polynésiennes de décoloniser des modes de gouvernance environnementale tout en affirmant une souveraineté relationnelle, fondée sur des cosmologies spécifiques (Bambridge, 2026). Dès lors, il convient de saisir les dimensions imbriquées du rāhui, entre croyances et pratiques, symbolique et politique, écologie et souveraineté des populations locales en lien avec recomposition politique et innovation sociale (Bambridge, D'Arcy, Mawyer, 2021).

Les communs océaniques : un paradigme ancestral fondé sur la relation et la circulation

Epeli Hau'ofa nous permet de repenser la souveraineté / les souverainetés dans le Pacifique. Cette figure intellectuelle a profondément transformé notre manière de penser cette région. Anthropologue et essayiste tongien, Hau'ofa a remis en question, dans son essai fondateur « Our Sea of Islands » (Hau'ofa, 1994), la représentation coloniale des îles du Pacifique comme des espaces isolés, marginaux, dépendants d'un centre métropolitain que représente si bien l'appellation « Outre-mer ». En affirmant que nous sommes l'océan (Hau'ofa, 2008), il nous invite à voir le Pacifique non comme un archipel de terres perdues dans l'immensité des eaux, mais comme un vaste espace relationnel structuré par les circulations maritimes, les liens culturels et des formes de souveraineté partagées - une identité commune reliée par l'Océan.

C'est dans cet espace relié qu'émerge le rāhui, il y a une dizaine de siècles (Babadzan, 1993). Le rāhui est une institution largement diffusée en Polynésie orientale, région délimitée par un triangle dont les sommets sont l'archipel d'Hawaï au nord, l'île de Pâques à l'est et Aotearoa/Nouvelle-Zélande au sud, la Polynésie française actuelle se situant au centre de ce triangle. Il constituait une institution centrale de gestion des territoires et de régulation des accès aux territoires terrestres ou marins, liés à des cycles écologiques et à des rituels. Il s'agissait d'un engagement politique fondé sur le respect des chefs et du sacré.

La notion de « rāhui » est ainsi indissociable de la structure des sociétés polynésiennes d'avant le contact et, par conséquent, de la nature du pouvoir politique qui est, par essence, mise en œuvre d'une sacralité sociétale. Rāhui est un terme, à quelques infimes nuances phonétiques près, que l'on trouve dans tout l'espace polynésien aussi bien en Polynésie occidentale qu'en Polynésie orientale : aux îles Samoa, à Hawaï, aux Marquises, à Tahiti, aux Tuamotu, à Mangareva, etc. (Rigo, 2009). En tant que verbe, rāhui désigne l'acte d'interdire. La décision de « rāhui » (d'interdire) était prise par une communauté - une chefferie, une famille élargie, un clan - pour des raisons diverses : la naissance d'un premier-né, la fin d'un conflit, l'intronisation d'un chef, ou la disparition d'une personne en mer (tant que le corps n'était pas retrouvé). En tant que nom, le rāhui désigne l'objet même de l'interdiction : un espace délimité (une partie d'un lagon, un territoire terrestre) et/ou une ressource spécifique (un poisson, une espèce agricole). On peut ainsi dire « je vais au rāhui » pour désigner une zone interdite, ou « cette espèce de poisson est rāhui » pour indiquer qu'elle est frappée d'interdiction de prélèvement. Bambridge souligne que le rāhui, tel qu'on peut l'appréhender à partir des documents des premiers observateurs et missionnaires au XVIII^e siècle, diffère sensiblement de celui qui sera retenu sous la période missionnaire puis coloniale. Les missions protestantes y voyaient un obstacle politique à l'implantation du christianisme, et les administrations coloniales ont tenté de le marginaliser au profit du droit positif. (Bambridge, 2016).

Avant l'arrivée des Européens, le rāhui était décidé par les chefs et autorités traditionnelles par consensus, fondé sur le sacré (tapu) - transgresser un rāhui pouvait entraîner des sanctions spirituelles ou sociales -, étroitement lié aux cosmologies locales - les ancêtres, les divinités et la nature formaient un tout - c'est l'idée de relation et de circulation. Il constituait un outil de gestion écologique efficace, régulant les ressources (poissons, fruits, etc.) - mais cela n'était pas pensé comme tel : il s'agissait de provisionner les ressources et de maintenir l'abondance. Le pouvoir était donc politico-religieux indigène, et le respect reposait sur la croyance en des forces spirituelles locales.

L'impact des contacts (XIX^e siècle)

Avec l'arrivée des missionnaires européens, plusieurs bouleversements ont lieu : conversion progressive au christianisme, délégitimation des anciennes croyances (dieux, ancêtres, tapu), affaiblissement du pouvoir des chefs traditionnels, introduction de nouvelles normes morales et

religieuses. Le rāhui, en tant que pratique liée au sacré traditionnel, est remis en question. Sous l'influence chrétienne, le rāhui ne disparaît pas totalement mais se transforme. Il fait office de réinterprétation et de récupération comme en atteste le changement d'autorité à la tête de l'institution : le pouvoir de décréter un rāhui passe des chefs aux pasteurs ou autorités chrétiennes. Le fondement n'est plus le tapu, mais la morale chrétienne et l'ordre social. Le registre de justification est modifié. On ne parle plus de sanction divine ancestrale, mais de discipline communautaire, de respect des règles chrétiennes, parfois de logique économique ou administrative. Le rāhui devient moins un acte sacré qu'un outil social ou moral. Il peut être utilisé pour imposer le repos dominical, réguler certains comportements jugés « immoraux ». Le pasteur peut alors décider de l'implantation d'un rāhui et de son ouverture. Ce n'est donc pas une disparition, mais une reconfiguration culturelle qui inscrit le rāhui dans une certaine continuité mais aussi une rupture : perte du lien avec le sacré ancestral, déplacement du pouvoir vers des autorités religieuses importées.

Cette évolution génère une forme d'hybridation où se mélangent pratiques locales et cadre chrétien et nécessite une adaptation pragmatique des sociétés polynésiennes. Le passage du rāhui ancestral au rāhui géré par les pasteurs correspond à une christianisation du système de régulation sociale, une dépossession partielle des autorités traditionnelles mais illustre aussi une capacité d'adaptation locale, qui a permis au rāhui de survivre sous une autre forme caractérisée par l'hybridité, comme en attestent les travaux sur l'île de Rapa notamment : l'usage de la religion chrétienne, avec la participation du pasteur dans l'ouverture et la fermeture rituelle du rāhui, relève d'une stratégie locale pour renforcer l'interdit en le sacrifiant et ceci, en référence plus aux ancêtres et au *mana* qu'à Jésus. (Ghasarian, 2015).

Cette transformation profonde des systèmes de pouvoir et de croyance va conduire progressivement à la délégitimation du rāhui par les missionnaires puis par l'administration coloniale française, qui le considère comme un obstacle à la libre circulation, au commerce maritime et à l'instauration d'un ordre juridique unifié. Plusieurs lois vont interdire les fermetures coutumières, criminaliser l'usage collectif du littoral et imposer des normes de pêche uniformisées : « le domaine public. » Les pêcheurs perdent le pouvoir de décider de leurs zones de pêche à travers l'imposition du domaine public maritime par l'État (Bambridge, 2026).

Le rāhui en contexte post-colonial

En période postcoloniale et de préoccupation de développement durable / durabilité / soutenabilité / résilience, il est aisé d'interpréter l'usage du rāhui dans les termes d'une logique écologique et de zonage ou planification spatiale maritime. Ainsi, le ministère chargé de l'environnement en Polynésie française tente de réintroduire cette notion auprès des populations. Bambridge démontre que les communs ne sont pas de simples reliques prémodernes vouées à disparaître sous l'effet de la mondialisation, mais des formes vivantes d'organisation sociale qui peuvent répondre aux défis contemporains, se faisant notamment levier de développement durable (Leyronas et Bambridge, 2018). Sur le plan institutionnel, les recherches sur le rāhui plaident pour une gouvernance polycentrique des ressources, à rebours du modèle centralisé hérité de l'État-nation. Cette gouvernance polycentrique suppose de reconnaître une pluralité d'acteurs légitimes – communautés locales, autorités coutumières, collectivités territoriales, organisations de la société civile – et de leur confier des responsabilités effectives dans la gestion des communs (Ostrom, 1990).

Ainsi, « le rāhui incarne une forme de souveraineté relationnelle qui défie les rationalités étatiques. » (Bambridge, 2026). Il constitue « une forme d'innovation sociale entendue – dans une dimension non européenocentrée – comme une continuité dynamique, un acte de maintien, de réparation ou de revitalisation entre les humains et les non-humains. Cette perspective insiste sur la dimension

relationnelle de l'innovation – il s'agit moins de produire quelque chose de nouveau que de réaffirmer, réactualiser des formes de savoirs et de responsabilités héritées. Il s'agit d'un potentiel relationnel mis à mal par la colonisation et d'une adaptation aux enjeux sociaux et écologiques contemporains. » (Bambridge, 2026).

La colonisation a en effet induit dans le domaine environnemental : la désarticulation des systèmes locaux de gestion, l'imposition de catégories juridiques étatiques, la marginalisation des cosmologies non occidentales. La décolonisation implique de réhabiliter des modes de gestion non occidentaux, invite à penser la souveraineté comme une manière de penser les relations éthiques à un territoire et à ses habitants non-humains.

Ainsi, si jusque dans les années 2000, cette institution était largement délaissée, affaiblie mais néanmoins persistante dans les mémoires, elle connaît depuis un renouveau remarquable, notamment dans les milieux environnementalistes du Pacifique. Elle est désormais considérée comme un principe de gouvernance et de gestion durable des ressources naturelles – à travers le développement des aires marines gérées ou protégées. Loin d'être une simple coutume folklorique, le rāhui constitue aujourd'hui un véritable dispositif de gouvernance environnementale dont l'efficacité a été documentée par de nombreuses études socio-écologiques. Ainsi, le rāhui s'articule aujourd'hui avec les dispositifs modernes d'aires marines et terrestres protégées, dans une perspective de gestion intégrée autochtone visant à renforcer la résilience écologique et culturelle au-delà de simples instruments de gestion et de conservation (Bambridge et al. 2023).

Il s'agit de sortir de systèmes normatifs étatiques et de redonner sa place aux cosmologies relationnelles. Le lien au sacré, l'ontologie relationnelle implique que les non-humains et les forces invisibles sont pensés dans un mode de responsabilité et de réciprocité (Gaspar et Bambridge, 2008).

Cette articulation n'est pas sans tensions et sans effet d'innovation : elle suppose de reconnaître la légitimité des savoirs locaux et des autorités coutumières, ce qui implique une forme de pluralisme juridique que le droit français, historiquement unitaire et centralisateur, peine parfois à intégrer (Bambridge, Ghasarian, 2002). Le juriste Hervé Raimana Lallemand-Moe a particulièrement insisté sur la nécessité d'adapter le cadre juridique français pour permettre cette gouvernance polycentrique. Cela passe par une reconnaissance plus explicite du droit coutumier dans les statuts des collectivités d'outre-mer, par la création de dispositifs de co-gestion associant l'État, les collectivités et les communautés locales, et par une meilleure prise en compte des savoirs traditionnels dans les processus de décision environnementale (Lallemand-Moe, 2022). Le rāhui prend aujourd'hui forme à travers l'existence de savoirs combinés et d'actions hybrides connectées dans les comités de gestion (Fabre, 2021) qui constituent une forme de contre-pouvoir par rapport au pouvoir central – du Pays et de l'Etat – et forment un lieu de référence à l'invisible.

Ces interstices, zones de rencontres et de frictions – pluralisme juridique structurel -, ont ouvert la porte à de nouveaux acteurs dans la conception et mise en œuvre du rāhui, laissant craindre à certains le retour de formes d'autorité, d'accaparement (Le Meur, Bambridge, Degremont, Rodary, 2018) et donc, de colonialité verte ou bleue (Dahou, Mazé dir. 2021).

La crainte d'une nouvelle forme de colonialité

Les institutions internationales / organisations non gouvernementales / fondations privées se sont saisies du rāhui, y voyant un modèle de gestion communautaire et écologique efficace. Cette nouvelle évolution concernant le « leadership » politique du rāhui interroge. Dans quelle mesure ce concept peut-il articuler les logiques des chefferies sacrées d'antan et la spiritualité religieuse avec les préoccupations des démocraties insulaires et les logiques de compétition entre grandes puissances

d'aujourd'hui qui pèsent sur les écosystèmes et les ressources ? Quels sont les risques d'instrumentalisation et ses impacts ultérieurs possibles sur les communautés, les écosystèmes et les espèces d'intérêt vivrier ou économique dès lors que la gestion des environnements et des ressources passe aux mains du privé ?

Les “grands rāhui” contemporains en Polynésie française sont particulièrement intéressants à observer de ce point de vue, parce qu'ils marquent une variation d'échelle et un nouveau changement institutionnel, politique et symbolique : on passe du rāhui local (un lagon, une baie) à des projets couvrant des centaines de milliers de km². C'est à la fois une continuité culturelle et une innovation politique et écologique. Le projet Rāhui Nui no Tuhaa Pae dans l'archipel des Îles Australes en est un bon exemple. Lancé politiquement autour de 2014-2016, il doit couvrir une superficie entre 500 000 et 1 million de km² dans l'objectif de protéger la pêche artisanale, de limiter la pêche industrielle (thon, etc.), de préserver les écosystèmes océaniques. Dans la même logique, le gouvernement polynésien a annoncé une grande zone protégée dans sa ZEE (zone économique exclusive) inspirée du concept de “grand rāhui”.

Le rāhui devient ici un outil de politique publique moderne, combinant savoirs traditionnels (observation des cycles naturels), science moderne (biologie marine, données), droit (zones protégées, réglementation) et enjeux géostratégiques (protection des espaces océaniques, souveraineté). Il répond aussi aux objectifs et impératifs de souveraineté alimentaire. Dans un contexte où la Polynésie française importe plus de 80 % de son alimentation, où les maladies métaboliques liées à la « transition nutritionnelle » (diabète, obésité, maladies cardiovasculaires) atteignent des proportions épidémiques, la reconquête d'une autonomie alimentaire apparaît comme un impératif de santé publique autant que de dignité collective.

Conclusion - Solidarité écologique et gouvernance socio-écologique

Les formes contemporaines de rāhui, de l'échelle du lagon à l'échelle océanique, inaugurent une nouvelle forme de gouvernance, collective et polycentrique, décidée par les communes, les autorités locales, les associations, les comités de rāhui avec une forte implication des habitants et des pêcheurs. Ce n'est plus un pouvoir imposé (chef ou pasteur), mais négocié localement, avec un objectif central devenu écologique : lutter contre la surpêche, restaurer les récifs coralliens, protéger la biodiversité. Le rāhui, instrument de conservation environnementale reconnu scientifiquement et localement, reste une institution sociale et politique, régulée par un cadre juridique normatif, permettant de maintenir, voire de développer le lien social et la relation à l'environnement. Le rāhui est donc bien plus qu'une simple affaire de technique juridique (Hervé Lallemand) : c'est une question éminemment politique, qui engage notre conception de la souveraineté, de la citoyenneté, de la responsabilité territoriale et du rapport éthique à la nature en regard des enjeux de soutenabilité (Mawyer, Jacka, 2018). Il permet de favoriser le maintien des chaînes de transmission intergénérationnelle afin de limiter l'érosion des savoirs locaux, des langues et des pratiques vernaculaires au profit d'un modèle occidental présenté comme universel. Il constitue ainsi un outil de reconquête de souveraineté - dès lors que les communautés locales n'en sont pas dépossédées. Enfin, puisque la transition écologique ne se réduit pas à un problème technique – réduire les émissions, développer les énergies renouvelables, protéger la biodiversité – mais implique une transformation profonde de notre rapport à la nature (dépasser le « grand partage » nature / culturel), le rāhui constitue un espace ressource, conceptuel, spirituel et technologique précieux, pour penser et opérer cette transformation.

Bibliographie

- Babadzan, A. (1993). *Les dépouilles des dieux, essai sur la religion tahitienne à l'époque de la découverte*. Paris : Maison des Sciences de l'Homme.
- Bambridge, T., (mars 2026). « Le rāhui comme une souveraineté relationnelle : vers une reconfiguration post-coloniale des rapports socio-écologiques en Polynésie », intervention au colloque *La souveraineté en question*, Tahiti.
- Bambridge, t., Tairui, M., Rochette, P., Parent, T., Fabre, P. (2023). Integrated Indigenous Management of Land and Marine Protected Areas in Teahupo'o (Tahiti, French Polynesia): A way to enhance ecological and cultural resilience. *Islands of Hope: Indigenous Resource Management in a Changing Pacific*, 1, ANU Press, pp.143-160.
- Bambridge, T. (éd.) (2016). *The Rāhui : Legal pluralism in Polynesian traditional management of resources and territories*. Canberra: ANU Press.
- Bambridge, T., D'Arcy, P. & Mawyer, A. (2021). Oceanian Sovereignty: Rethinking Conservation in a Sea of Islands. *Pacific Conservation Biology*, 27, 345 –353.
- Bambridge, T., Ghasarian, C., 2002, « Droit coutumier et législation française à Rapa : les enjeux d'une traduction », *Droit et culture, Traduction & Droits*, n° 44, L'Harmattan, p. 153-181.
- Dahou, T. et Mazé C. (dir.). (2021). La mer, un objet hautement politique : la privatisation des territoires et ressources maritimes en acte. *VertigO : La Revue en Sciences de l'Environnement*, Hors-Série 33, en ligne [238 p.]. ISSN 1492-8442.
- Fabre, P. (2021). *Gouvernance hybride des rāhui à Tairapu (Presqu'île de Tahiti) : Quel (s) apport (s) pour les politiques publiques de conservation des récifs coralliens ?* Thèse de doctorat, Université PSL, École Pratique des Hautes Études. Paris.
- Gaspar, C. et Bambridge, T. (2008). Territorialités et aires marines protégées à Moorea (Polynésie française) *Journal de la Société des Océanistes*, 126-127 (1), 231-246.
- Ghasarian, C. (2015). *Rapa dans l'Histoire*, Gingko, Paris.
- Hau'ofa, E. (2008). *We Are the Ocean: Selected Works*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Hau'ofa, E. (1994). Our Sea of Islands. *The Contemporary Pacific*, 6 (1), 148 –161.
- Lallemant-Moe, H. R. (2022). «Le 'Rahui-Washing' Des Aires Marines En Polynésie Française : d'Une Approche Ascendante à Une Approche Descendante.» *Droit Et Climat : Interventions Publiques Locales Et Mobilisations Citoyennes*.
- Le Meur, P-Y., Bambridge, T. Degremont, M. & Rodary, E. (2018). Les espaces marins du Pacifique entre logiques de commun et d'accaparement. *Revue Internationale Des Études Du Développement*, 2 (234), 9-30.
- Leyronas, S. et Bambridge, T. (2018). Communs et développement : une approche renouvelée face aux défis mondiaux. *Revue internationale des études du développement*, 233 (1), 11-29.
- Mawyer, A. & Jacka, J. K. (2018). Sovereignty, conservation and island ecological futures. *Environmental Conservation*, 45 (3), 238 –251.
- Ostrom, E. (1990), *Governing the Commons*, Cambridge University Press.
- Rigo., B. (oct. 2000). Le rāhui traditionnel peut-il être mis au service d'une politique du développement durable en Polynésie ? Colloque international de droit : L'intégration de la coutume dans la norme environnementale – Éléments d'ici et d'ailleurs, Nouméa, Nouvelle-Calédonie.