



HAL
open science

L'enjeu de préservation et de protection du patrimoine culturel en Polynésie française : le rôle de l'oiseau à travers des mythes, dans la culture orale traditionnelle

Anthony Tchékémian

► To cite this version:

Anthony Tchékémian. L'enjeu de préservation et de protection du patrimoine culturel en Polynésie française : le rôle de l'oiseau à travers des mythes, dans la culture orale traditionnelle. *Etudes Caribéennes*, 2024, 59, 10.4000/132zu . halshs-04955630

HAL Id: halshs-04955630

<https://shs.hal.science/halshs-04955630v1>

Submitted on 19 Feb 2025

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

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



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial 4.0 International License

L'enjeu de préservation et de protection du patrimoine culturel en Polynésie française : le rôle de l'oiseau à travers des mythes, dans la culture orale traditionnelle

The Challenge of Preserving and Protecting Cultural Heritage in French

Polynesia: The Role of The Bird Through Myths in Traditional Oral Culture

El reto de conservar y proteger el patrimonio cultural en la Polinesia Francesa: el

papel del pájaro a través de los mitos en la cultura oral tradicional

Anthony Tchékémian



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/etudescaribeennes/33697>

DOI : 10.4000/132zu

ISSN : 1961-859X

Éditeur

Université des Antilles

Référence électronique

Anthony Tchékémian, « L'enjeu de préservation et de protection du patrimoine culturel en Polynésie française : le rôle de l'oiseau à travers des mythes, dans la culture orale traditionnelle », *Études caribéennes* [En ligne], 59 | Décembre 2024, mis en ligne le 17 décembre 2024, consulté le 25 janvier 2025. URL : <http://journals.openedition.org/etudescaribeennes/33697> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/132zu>

Ce document a été généré automatiquement le 25 janvier 2025.



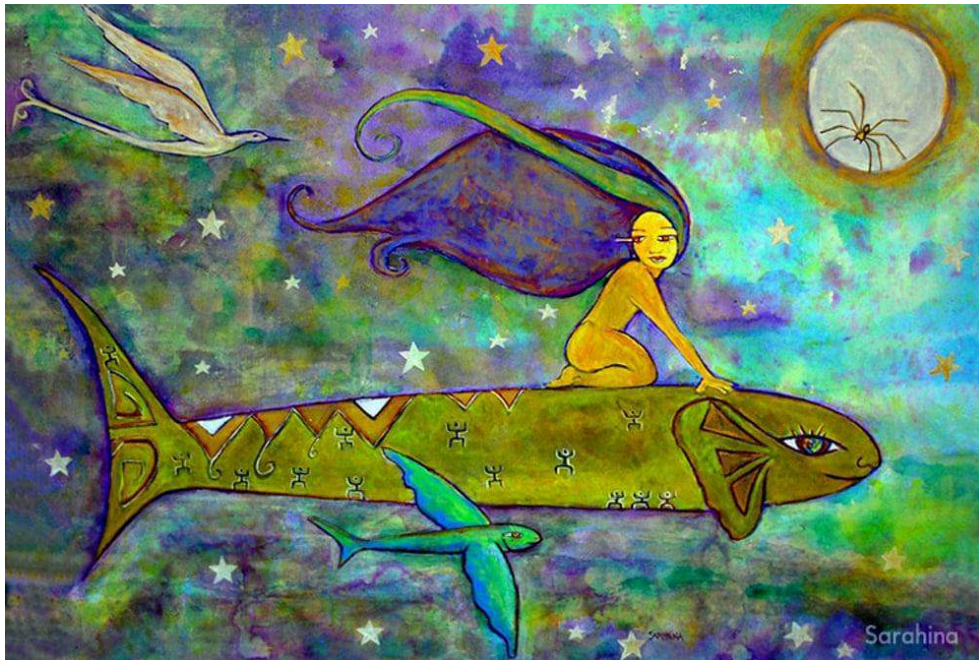
Le texte seul est utilisable sous licence CC BY-NC 4.0. Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

L'enjeu de préservation et de protection du patrimoine culturel en Polynésie française : le rôle de l'oiseau à travers des mythes, dans la culture orale traditionnelle

The Challenge of Preserving and Protecting Cultural Heritage in French Polynesia: The Role of The Bird Through Myths in Traditional Oral Culture
El reto de conservar y proteger el patrimonio cultural en la Polinesia Francesa: el papel del pájaro a través de los mitos en la cultura oral tradicional

Anthony Tchékémian

Figure 1. Représentation artistique contemporaine de la légende de Terehe, dite de Tahiti Nui, par Sarahina (fille *fa'a'amu*¹ de Bobby Holcomb)

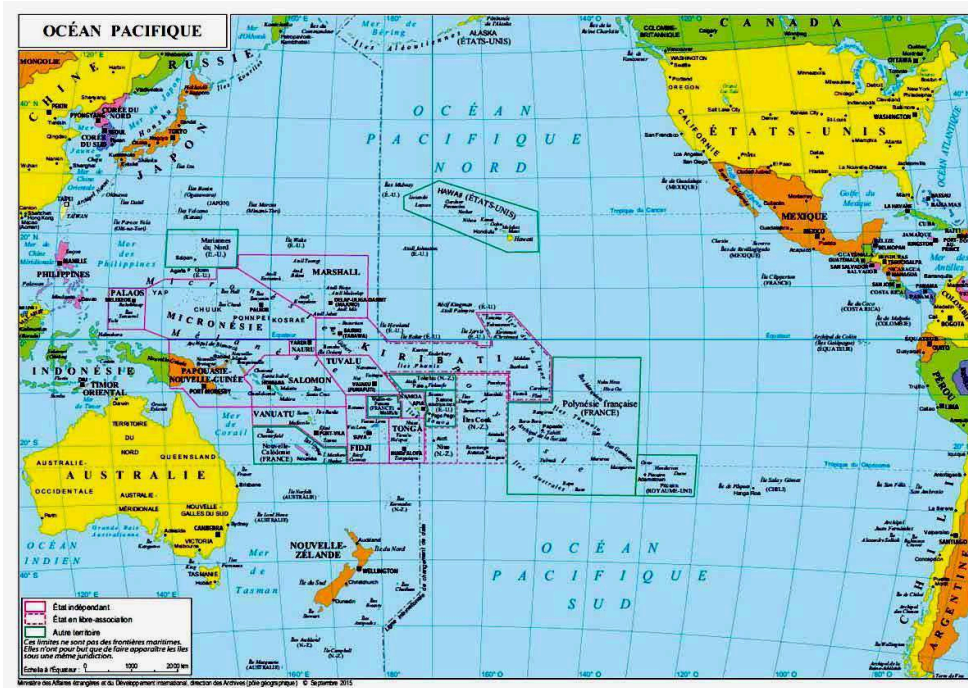


« Pour liquider les peuples, on commence par leur enlever la mémoire. On détruit leur culture, leur histoire. Puis quelqu'un d'autre leur donne une autre culture, leur invente une autre histoire. Ensuite, le peuple commence lentement à oublier ce qu'il est, et ce qu'il était. Et le monde autour de lui l'oublie encore plus vite. »
Milan Hübl cité par Grand (2010)

Introduction : l'évolution historique de la Polynésie française

- 1 Localisée en plein cœur de l'océan Pacifique Sud, la Polynésie française est éloignée des grandes masses continentales : l'Amérique du Nord se situe à environ 7 000 km (l'Alaska à 9 000 km), l'Amérique du Sud à 8 000 km, l'Australie à 6 000 km et la Nouvelle-Zélande à 4 000 km (tout comme Hawaï, au sein du Triangle polynésien). La Polynésie française est composée de 121 îles et atolls, dont 75 habités, dispersés sur près de 5 millions de km², classés Zone économique exclusive (ZEE), soit aussi vaste que l'Europe occidentale. En effet, l'ensemble des terres immergées représente une superficie de seulement 3 521 km², alors que l'étendue des lagons atteint environ 15 000 km², soit un rapport de plus de 80 % en faveur des formations coralliennes.

Figure 2. La Polynésie française, en Océanie, étendue sur un territoire maritime aussi vaste que l'Europe occidentale



- 2 Au début du XIX^e siècle, un commerce d'exportation se met en place. Quelques chefs polynésiens tirent profit du passage des navires en organisant le commerce de porcs², de produits vivriers, tel que des oranges, de l'huile de coco... (Maude, 1959 : 55-95). Ainsi, le commerce colonial se développe dans les îles de la Société, dont Tahiti constitue la plaque tournante du commerce dans le Pacifique Sud, ce qui lui valut le surnom de « métropole polynésienne » (Maude, 1959 : 55). La société tahitienne passe alors « d'une économie de cueillette vivrière à une économie de cueillette marchande, de traite. L'agriculture tahitienne subit donc, dès cette époque, une première transformation » (Toullélan, 1982 : 214). En 1815, la bataille de Fe'i Pi³, événement fondamental de l'histoire de la Polynésie d'après le « contact », marque « l'officialisation du christianisme et l'installation des Européens sur les terres polynésiennes » (Robineau, 1986 : 57). Sous l'influence des membres de la *London Missionary Society*, présents depuis 1797, la Polynésie est étroitement liée aux intérêts anglais, qui se manifestent par la présence de missionnaires⁴ et de liens commerciaux avec des négociants originaires de la première colonie pénitentiaire du Pacifique, à Port-Jackson en Australie (établi par la Grande-Bretagne, en 1788, et qui deviendra plus tard Sydney). Ces échanges marquent le premier bouleversement majeur de la société traditionnelle tahitienne, particulièrement par l'introduction d'alcools, d'armes, de maladies, puis le développement de distilleries et de la prostitution. En 1840, suite à l'amorce d'un processus de colonisation, une annexion coloniale débute aux Marquises, puis se poursuit à Tahiti, pour s'étendre aux autres archipels. En 1842, la Polynésie française devient un protectorat français, puis une colonie française en 1880. Dès cette annexion, les habitants acquièrent la nationalité française.
- 3 En 1945, l'Organisation des Nations Unies (ONU) établit la liste des territoires devant être décolonisés où figurent les colonies françaises de Polynésie et de Nouvelle-Calédonie. À partir de 1946, la Polynésie française, bénéficiant de la décentralisation,

devient une collectivité territoriale. À ce titre, elle est classée dans la catégorie des Territoires d'Outre-Mer (TOM). D'ailleurs lorsqu'à cette date « *la Constitution met juridiquement fin à la colonisation et qu'un ministre de l'Outre-mer se substitue au ministère des Colonies, le terme outre-mer prend son essor et sert à désigner, en recourant à un euphémisme, les colonies : l'expression France d'outre-mer est strictement le synonyme de colonie française* » (Gay, 2018 : 2). Mais en 1947, la France fait retirer de cette liste la Polynésie française, sans consultation de la population. Le 28 septembre 1958, la France organise un référendum dans ses colonies, afin de faire approuver le projet de Constitution de la Cinquième République (celle que l'on nommera « du 4 octobre 1958 »). Or, en cas de réponse négative dans les TOM, ceux-ci acquièrent le statut d'État. Cependant, en Polynésie française, la France réprime toute contestation et opposition au « non ». À cet égard, l'arrêt brutal de la carrière politique de Pouvana'a A Oopa⁵ illustre ce fait. Par la suite, l'article 74 de la Constitution française confère à la Polynésie française le statut de Collectivité d'Outre-Mer (COM)⁶.

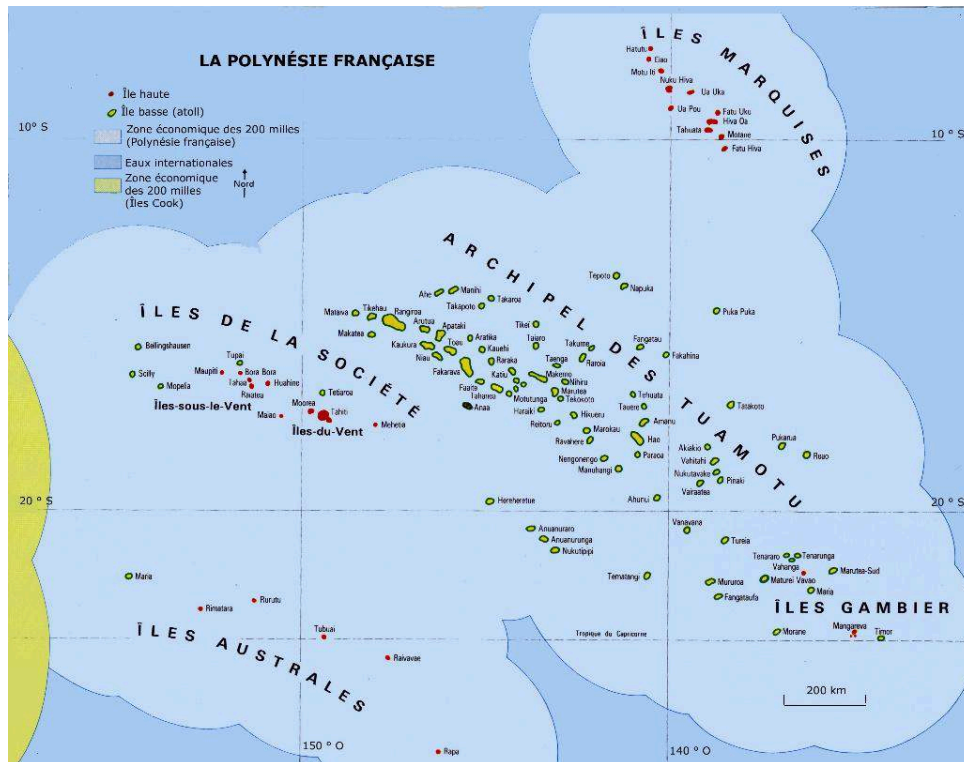
- 4 Le territoire polynésien est à présent doté d'une « *autonomie administrative très avancée, quasi politique* » (Moyrand, 2009 : 3) au sein de la République française. La Polynésie française n'est donc pas indépendante ; bien que depuis juin 2022, trois députés indépendantistes siègent à l'Assemblée nationale. L'administration des fonctions régaliennes est donc assurée par l'État, représenté localement par le Haut-commissaire de la République, dont le rôle s'apparente à celui d'une préfecture en métropole. La Polynésie française est un territoire quasi autonome, possédant une assemblée territoriale, un président et un gouvernement exécutif. Cependant, la France exerce encore son influence, notamment sur les affaires de politiques intérieures et extérieures⁷. Les dirigeants polynésiens n'ont qu'un pouvoir limité dans de nombreux domaines relatifs aux affaires locales (emploi, santé, droit foncier, instruction publique, développement économique...). La France, en tant que métropole de ce territoire ultrapériphérique, y administre la justice, sans consulter la population, la défense, les frontières maritimes internationales, la monnaie, l'émigration. En août 2011, par un vote, l'Assemblée polynésienne a sollicité sa réinscription sur la liste des territoires à décoloniser aux Nations Unies, mais la France n'a pas reconnu cette résolution.
- 5 Suite à l'arrêt des essais nucléaires français menés dans le Sahara, entre 1960 et 1966, d'une Algérie indépendante, le gouvernement français conduit sa politique de dissuasion nucléaire en Polynésie française (Regnault, 1999 ; 2016a ; 2016 b ; 2021). En 1962, le Centre d'Expérimentation du Pacifique (CEP) est implanté dans les atolls inhabités de Mururoa et de Fangataufa, dans l'archipel des Tuamotu, à environ 1 200 km de Tahiti. Un ensemble d'organismes et d'entreprises, civils et militaires, privés et publics accompagne son développement. Entre 1966 et 1996, ces atolls seront le théâtre de 193 explosions nucléaires⁸ (Zancarini-Fournel, 2016 : 772). Suite à cette implantation, à la construction de nombreuses infrastructures et à la venue d'un grand nombre de fonctionnaires, la Polynésie française connaît un bouleversement économique (Herrera, Merceron, 2010 ; Guichet, Fatupua Avae, 2016) : « *de quasiment créditeur vis-à-vis de l'extérieur et de la métropole, le nouveau TOM devient fortement débiteur : la consommation prévaut désormais sur la production* » (Serra Mallol, 2008). L'installation des centres de commandement, des institutions, ainsi que les grands travaux d'aménagement et les équipements, dont le port autonome et l'aéroport international, ont donc contribué à l'expansion économique polynésienne. Les répercussions sociales, économiques et environnementales sont majeures. Par exemple, les domaines de l'agriculture et de la pêche sont délaissés au profit d'emplois salariés qui se sont

multipliés dans des services. En effet, jusqu'en 1996, le CEP créera des milliers d'emplois en Polynésie française. Cette période est aussi celle du déclin agricole, un secteur en grande difficulté depuis le xx^e siècle puisque la majorité des biens consommés est importée (Serra Mallol, 2013). En parallèle, à la fin des années soixante-dix, des mouvements politiques tentent d'obtenir une autonomie locale. Une amorce d'autonomie est octroyée par la loi statutaire du 12 juillet 1977, puis étendue en 1984 et 1996. Enfin, la loi organique n° 2004-192 du 27 février 2004 transforme la Polynésie française en Collectivité d'Outre-Mer (COM) dotée de l'autonomie, dont la principale avancée est constituée par la reconnaissance d'un pouvoir quasi législatif.

- 6 Ainsi, la Polynésie française est entrée dans la mondialisation, dont les échanges apportent toute une idéologie, une organisation sociétale sur lesquelles la société polynésienne se construit. Même si la culture traditionnelle reste fortement présente, Guillaume Taimana, traducteur pour le gouvernement polynésien, témoigne de l'inclusion d'éléments modernes extérieurs : « le "Ori Tahiti ["danse traditionnelle tahitienne"] est largement influencé par des pas, une gestuelle, une musicalité étrangère. [...] Cette évolution est facilement percevable : les pas ont changé, la gestuelle est différente et la posture l'est tout autant. Aujourd'hui, la danse polynésienne s'effectue, chez les femmes, les pieds joints et fermement collés au sol alors qu'autrefois, elles dansaient en ayant les pieds largement écartés. On appelle d'ailleurs cette façon de danser "Ori Tahiti". Par ailleurs, il suffit de revoir les images de la lauréate en catégorie « Meilleure danseuse » du Heiva i Tahiti 2011, pour se rendre compte des influences étrangères dans la danse polynésienne. L'une des plus célèbres ambassadrices du « Ori Tahiti, Moena Maiotui, incorpore même une gestuelle rendue célèbre par Beyoncé et Shakira, lors de l'interprétation de la chanson *Beautiful Liar* (2007).
- 7 Depuis le statut d'autonomie interne de 1984, la Polynésie française dispose d'une compétence propre en matière d'environnement. À ce titre, elle s'est dotée d'une législation spécifique pour la protection et la gestion des espaces naturels, intégrée au code de l'Environnement, d'un ministère de l'Environnement et d'un service, la Direction de l'environnement. À partir de 1952 ont été classés les premiers sites et monuments protégés, avant qu'ils ne relèvent du code de l'aménagement de la Polynésie française. Les catégories d'alors ont ensuite été modifiées par la délibération n° 95-257, du 14 décembre 1995, relative à la protection de la nature, intégrée au Code de l'Environnement de la Polynésie française créé en 2003 et révisé en 2017 (loi du pays n° 2017-25 du 5 octobre 2017). Ce code traite notamment des espaces naturels protégés, de la protection de la faune et de la flore, et des espèces menaçant la biodiversité⁹.
- 8 Ainsi, depuis mai 2002, l'ensemble de la ZEE polynésienne est classé « sanctuaire des mammifères marins », car accueillant plus d'une vingtaine d'espèces¹⁰ préservées et protégées, évoluant en toute liberté. La loi organique de 2004 attribue au gouvernement polynésien la compétence de réglementer les domaines de la protection de l'environnement et des ressources marines. L'État, quant à lui, a en charge la surveillance maritime de la ZEE. Celle-ci, qui représente environ 40 % de l'ensemble français, est aujourd'hui interdite d'exploitation aux navires de pêche étrangers¹¹. Par ailleurs, depuis 2012, toutes les espèces de requins sont protégées sur l'ensemble de l'espace maritime polynésien. Puis, en avril 2018, dans le but de renforcer tous ces efforts de gestion, le gouvernement de Polynésie française a classé¹² l'ensemble de sa ZEE en Aire marine gérée (AMG)¹³, ce qui en fait l'une des plus grandes du monde¹⁴. Nommée *Tainui atea* (*tai* pour « océan », *nui* « grand », *atea* « lointain »), l'AMG a été

créée afin d'« accélérer la protection des écosystèmes exceptionnels et de tous les services que procurent les eaux polynésiennes à la population », selon les propos du Président Edouard Fritch (CODIM, 2018 : 9). Depuis 2019, la Polynésie française compte cinquante et un espaces naturels protégés, dont près de la moitié sont des espaces marins côtiers. Cependant, la surface totale des zones terrestres protégées ne représente que 2 % des terres émergées. La gestion de ces réserves terrestres souffre d'un manque de capacités humaines et budgétaires (Petit, Prudent, 2010 : 105).

Figure 3. La Zone économique exclusive de la Polynésie française (environ de 5 millions de km²) classée en Aire marine gérée



- 9 Ainsi, nous verrons qu'en Polynésie française l'objectif de protection des animaux, dont les oiseaux, dépasse les enjeux environnementaux. Cet objectif relève à la fois d'un enjeu de préservation et de protection du patrimoine culturel, qui tient à la place de l'oiseau dans les mythes et les cultures orales traditionnelles. En effet, l'oiseau revêt un caractère sacré dans le paysage culturel et mythologique polynésien et mérite d'être protégé au titre non seulement du patrimoine naturel, mais aussi immatériel.

1. Le caractère sacré en Polynésie française, entre tradition et modernité

- 10 À présent, la société moderne polynésienne semble avoir perdu le lien qu'elle entretenait autrefois avec son environnement. Par exemple, le *fa'a'apu*, le « travail de la terre » ou par extension le « potager » en tahitien, et plus largement l'attachement aux pratiques et aux valeurs traditionnelles, constitue le socle de l'identité polynésienne et de l'éveil individuel. Selon Karine Léocadie, Professeure certifiée en Langues et cultures polynésiennes à l'Université de la Polynésie Française (UPF), « le problème aujourd'hui, en

Polynésie, c'est que les jeunes n'ont plus d'ancrage dans le *fenua*, à la terre. [...] Le traditionnel enterrement du placenta dans le sol, dans la terre de nos ancêtres, se perd. Ici, à Tahiti, les gens ne le font plus, donc ils n'ont plus d'ancrage, plus de racines. Et ça se ressent chez les jeunes d'aujourd'hui ». Le terme *fenua* désigne en tahitien aussi bien la « nature » que la « culture », et la traduction française se rapprocherait de celle de « paysage » et de « territoire ». Cependant, dans la culture polynésienne, c'est la terre qui investit l'Homme, et non l'inverse. Ce rapport se traduit notamment dans la coutume de l'enterrement du placenta d'un nouveau-né au pied d'un arbre. Celle-ci nommée *pūfenua* (qui signifie « centre », « noyau de la Terre » en tahitien) a toujours cours, bien qu'elle soit davantage délaissée par les jeunes, surtout à Tahiti, île la plus peuplée¹⁵ et la plus urbanisée¹⁶. La coutume permet de créer un lien spirituel entre le nouveau-né et sa terre d'origine, son *fenua*. Ainsi, après l'accouchement, les parents qui le souhaitent obtiennent le placenta de leur enfant, puis l'enterrent au pied d'un arbre fruitier, « objet de mémoire » et « symbole de fructification » (Proust, 2010 : 110), tel un « ancrage symbolique » (Saura, 2000 : 5). Cette coutume transgénérationnelle est le symbole de la vie éternelle, puisque selon la croyance, l'enfant, dont le placenta est enterré, sera lié à sa terre d'origine.

- 11 Autre évolution, les Polynésiens ne savent plus nommer les éléments de nature (plantes, animaux) et cet oubli s'accompagne de celui des légendes et des croyances afférentes au monde aviaire, élément important du patrimoine culturel polynésien (Salducci, 2002). Or, en Polynésie française, le caractère sacré d'un lieu, d'un objet ou d'un être vivant est intimement lié à ses liens avec les divinités et les rois, avant le processus de colonisation. C'est ainsi que de nombreux sites accueillant des *marae*¹⁷ (« ancien temple sacré ») sont encore considérés comme des lieux sacrés. En lien avec le développement du tourisme vert, les communes rénovent souvent les anciens lieux de cultes, avec le soutien du gouvernement polynésien. Les emblématiques anguilles à oreilles¹⁸ (*Anguilla megastoma*), aux yeux bleus et à la taille pouvant atteindre jusqu'à deux mètres de long, sont également dites sacrées. Une légende¹⁹ veut que leur présence soit le signe d'un don divin et la promesse d'une vie d'abondance. Inféodée aux rivières, leur présence est un bio-indicateur de la qualité des eaux (Couronne, 2020 : 280). Cet animal est nommé *puhi tari'a* en tahitien. Le terme *puhi* renvoie au concept de « matrice » (*pū*) d'où jaillit (*hī*) la « matière », les « éléments » ou les « êtres », et *tari'a* désigne « l'oreille ». Dans la culture polynésienne, l'anguille est donc perçue tel un réceptacle d'où jaillirait la vie, et qui aurait été originellement créée à partir du ventre²⁰ de Ta'aroa, divinité première et tutélaire qui créa la cosmogonie polynésienne, soit toute chose et tout être. Ces anguilles divinisées par une légende sont préservées par les Polynésiens, et par des associations de protection de l'environnement, plus présentes à Tahiti. Dans la culture polynésienne, le concept de matrice n'est pas seulement lié à l'eau et à son pouvoir purificateur. Un lien particulier unit les Polynésiens à la terre, tel à travers des concepts de *fa'a'pu* et de *fenua*. Ce lien s'exprime au travers des mythes de la « terre mère », « terre matrice », « terre ventre », « terre errante », « terre soumise », « terre matrice »²¹ (Saura, 2013). Les références à ces représentations participent de la reconstruction identitaire *mā'ohi* et des revendications contemporaines des habitants, attachés à leur passé, dans un contexte où le droit international confère une reconnaissance aux peuples autochtones²² et légitime leur culture (Bambridge, 2016 : 65).

Photographie 1. Une plate-forme d'habitation « Paepae » restaurée sur le site archéologique « Tahakia-Kamuihei-Teiipoka », à Hatiheu, village voisin de Taiohae, sur l'île de Nuku Hiva, aux Marquises



Le panneau d'information à l'entrée du site précise : « Seuls les prêtres et leurs assistants y venaient. À certaines occasions, le chef et les membres éminents du clan, grands guerriers et maîtres importants en arts et techniques, étaient amenés à s'y rendre. Se limitant parfois à quelques terrasses, un amas rocheux, des arbres, un lieu ou une source remarquable... Son plan très variable dépend de l'histoire et du relief du site. Il concentre diverses structures dont les plus importantes se trouvent en hauteur ; les plates-formes funéraires se situaient souvent à l'arrière dans un endroit plus abrité et moins accessible. Ses dimensions varient selon son importance : de 15 mètres sur 10 mètres, à 80 mètres sur 60 mètres ou plus. À présent on utilise souvent, à tort le mot tahitien "marae", bien qu'il ait une parenté évidente de nom et de fonction. »).

Crédit : Estall M., 2019

- 12 Le caractère sacré concerne aussi des éléments culturels immatériels du patrimoine polynésien. Par exemple, le *mana*, en langue polynésienne, qualifie indistinctement « une force, une puissance, une énergie surnaturelle », « un pouvoir sacré ». Dans la culture traditionnelle tahitienne, il était détenu par le sorcier du village, qui avait un rôle social très important aux côtés du chef. Le *mana* désignait la puissance spirituelle qui transmettait le pouvoir, le « droit divin ». De nos jours, même si le *mana* pour le pouvoir est révolu, il aide à l'éveil général. Il est l'équivalent du Prana ou du Saint-Esprit dans les textes sacrés. En somme, il s'agit d'un concept à la fois tangible et intangible, expressif et subtil, naturel et mystérieux, qui ne peut s'expérimenter qu'en fonction des individus. À Tahiti, des sites particuliers sont indiqués comme étant des centres d'énergies préservés depuis les temps anciens, où les personnes viennent se ressourcer, communier avec la nature : « On ressent toujours quelque chose quand on vient ici. Que ce soit par l'hospitalité des locaux, la présence à l'entrée d'un tiki, ou d'une montagne, ou de l'imposante végétation ou encore de la beauté d'un paysage. Le *mana* s'impose de lui-même aux visiteurs qui y sont préparés »²³. D'ailleurs, la notion de *mana* est mise en avant sur le site Internet de l'Office du Tourisme de Tahiti. Ainsi, de nombreux éléments sont

encore considérés comme sacrés en Polynésie. Qu'il s'agisse d'une île, dont la légende raconte qu'elle a été créée par un dieu, ou d'un tatouage²⁴, arboré par un roi pour éviter la perte de son *mana*, le caractère sacré est souvent véhiculé par les oiseaux et les mythes, lesquels participent à la protection du patrimoine culturel.

2. L'importance des oiseaux dans les mythes pour la protection du patrimoine culturel polynésien

- 13 À la fin du XVIII^e siècle, avant l'arrivée des Européens, les Polynésiens entretenaient une relation étroite à leur environnement (Salducci, 2002 : 57). Dans la diversité des cultures polynésiennes, les oiseaux représentaient l'incarnation d'un dieu ou de son messenger, quand d'autres avaient un rapport au pouvoir important (Gouni, Zysman, 2007). À ce sujet, la découverte d'une petite plume rouge à l'intérieur de la célèbre statue en bois du dieu A'a offre un aperçu des liens sacrés qui unissaient la société polynésienne aux oiseaux. Originnaire de l'île de Rurutu, dans l'archipel des Australes, cette sculpture est l'une des plus célèbres d'Océanie. La datation au radiocarbone (carbone 14) estime la réalisation de cette sculpture entre 1505 et 1645, soit au XVII^e siècle de l'ère chrétienne. Selon Vaitea Mathel, instituteur à l'école Avera de Rurutu, « même si, avant d'être coupé, l'arbre existait depuis un certain temps, ces dates attestent de la précocité de cette sculpture du dieu A'a, lorsqu'elle a été donnée aux missionnaires européens en 1821. Cette représentation sacrée était un objet très ancien, précieux pour la population de Rurutu et, plus largement, pour les Polynésiens ; ce qui fut très certainement un immense déchirement pour les populations locales ». Elle est à présent conservée au Musée britannique de Londres (*British Museum*). Cette œuvre, représente le dieu A'a créant d'autres dieux ainsi que des humains. La surface de son corps est parsemée de trente petites figurines, qu'il aurait engendrées. La sculpture est creuse et un panneau détachable sur sa partie arrière révèle un coffre. À l'origine, celui-ci contenait vingt-quatre petites amulettes, qui ont été détruites en 1882 par des missionnaires.

Photographie 2. Sculpture en bois représentant le dieu A'a, de Rurutu (117 cm de hauteur x 31 cm de largeur), réalisée au XVIII^e siècle de l'ère chrétienne



une vue de face à gauche et de dos à droite avec la délimitation du panneau détachable formant un coffre qui dissimulait 24 petites amulettes

Source : Musée britannique

- 14 En 1821, la sculpture du dieu A'a quitte Rurutu, à une époque où les épidémies – introduites par les visites maritimes de plus en plus fréquentes d'Européens – déciment les Polynésiens, sans compter le coût humain des affrontements entre les unités tribales (Bare, 1987 : 79, 89, 113, 240, 437). Afin de prouver leur allégeance au christianisme, des habitants de Rurutu, dont un nommé Au'ura, décident d'embarquer la statue à bord d'une pirogue pour Raiatea, où se situe le siège de la Société Missionnaire de Londres (SML – *London Missionary Society*). Les missionnaires John Williams et Lancelot Threlkeld, tous deux membres de la SML, résidaient à Raiatea en août 1821. Ils sont les premiers Occidentaux à avoir pu contempler la sculpture du dieu A'a. Lorsque celle-ci fut remise par les Polynésiens à la SML, Williams livre de cette journée le récit suivant, dans son ouvrage *Entreprises Missionnaires*, publié en 1837 : « Après une absence d'un peu plus d'un mois, nous eûmes le plaisir d'assister au retour du bateau (à Ra'iatea), chargé de trophées de victoires, de dieux païens pillés dans cette guerre qui ne fit pas couler une seule goutte de sang, et gagnée par le puissant Prince de la Paix... Une réunion fut tenue dans notre grande chapelle, afin de transmettre la délicieuse intelligence à notre peuple, et remercier Dieu du succès avec lequel il avait gracieusement couronné nos premiers efforts pour que soit répandue la connaissance de son nom... Au cours de la soirée, les idoles rejetées furent exhibées au public depuis sa chaire. Une en particulier, A'a, le dieu national de Rurutu, excita considérablement l'intérêt ; car, en plus d'être ornée de petits dieux sur sa surface externe, une porte fut découverte dans son dos, dont l'ouverture permit de trouver une cavité remplie d'un grand nombre de petits dieux, pas moins de vingt-quatre en furent retirés, l'un après l'autre, et exhibés à la vue du public. On prétend qu'il serait l'ancêtre à l'origine du peuplement de leur île, avant d'être déifié après sa mort ».
- 15 Parmi les idoles envoyées à Londres figurait la statue du dieu A'a, qui rejoignit la collection de la Société Missionnaire en 1822. Cette statuette fut utilisée comme élément visuel par cette institution en vue de demandes d'aides. Leurs représentants

parcouraient donc l'Angleterre en parlant de leur travail et en encourageant la population à contribuer au financement de futurs travaux missionnaires. Le dieu A'a était la preuve de ce que les « païens » étaient ignorants de « la vraie » religion, et que leur culture et leur art devaient être considérés comme « primitifs », selon les critères occidentaux. Le coût de fonctionnement du musée de la SML ayant mis à rude épreuve ses finances, vers 1810, le Musée britannique autorisa l'entreprise *Brucciani & Co* à tirer des exemplaires de la sculpture du dieu A'a. Puis, en 1890, la SML prêta même un nombre considérable de pièces de sa collection, dont celle du dieu A'a, au Musée britannique. En 1911, l'original de la sculpture fut vendu au Musée britannique où il se trouve à présent. En 1912, un moulage du dieu A'a est commandé par les musées Bishop d'Hawaï et du Dominion de Wellington. Plusieurs autres furent réalisés et commercialisés à Chicago, Philadelphie, San Francisco, Cambridge (dont l'Université Harvard), mais aussi à Auckland. Ensuite Roland Penrose, connu pour ses expositions et ouvrages sur le travail de Picasso, en acquit un. Dans les années cinquante, Pablo Picasso, qui l'aperçut dans l'atelier de ce dernier, s'offrit un exemplaire.

- 16 En 2016, Julie Adams, conservatrice au Musée britannique, découvre dans une cavité à l'intérieur du coffre, une petite plume rouge. Celle-ci, confiée au musée d'Histoire naturelle de Londres, a été identifiée comme provenant d'un lori de Kuhl (*Vini kuhlii*), nommé « *ura* en polynésien. Il s'agit d'une petite perruche au plumage vert et rouge, de la famille des Psittacidae. Actuellement, en voie de disparition, elle est uniquement présente sur l'île de Rimatara, aux Australes (d'une superficie de seulement 8 km²), à environ 150 km de Rurutu. La présence de cette plume rouge à l'intérieur du dieu atteste de son caractère sacré et de son importance spirituelle. En raison de ses plumes rouges, le lori de Kuhl était très recherché pour la confection de coiffes rouges (*pare kura* en tahitien, dont « *ura* fait référence à la couleur rouge) l'un des attributs portés exclusivement par les chefs (*ari'i*) lors de cérémonials. Pour fêter cet événement, selon la tradition orale polynésienne, les habitants d'Atiu ont composé de nombreux chants et danses, évoquant les liens désormais indéfectibles entre Atiu et Rimatara.

Photographie 3. La plume rouge (en haut, au centre) d'un Lori de Kuhl (à droite) retrouvée dans le coffre de la sculpture du dieu A'a (à gauche) ; couvercle du panneau détachable (en bas, au centre)



Crédits : C. Baquey, 2017 (gauche et centre), J.-P. Mutz, 2014 (droite)

- 17 La dimension sacrée, voire divine, du terme '*ura* s'illustre par le lien étroit entre les chefs et les dieux polynésiens. D'après John Mairai, membre de l'Académie tahitienne, la couleur *ura* prenait une place prépondérante dans les représentations et idéologies polynésiennes. En effet, c'était bien plus qu'une évocation du prestige : elle était portée uniquement par les *ari'i*, ce qui lui conférait également une dimension sacrée, voire divine. Cet univers sacré s'exprimait par la couleur rouge, à laquelle les Polynésiens d'autrefois vouaient un véritable culte, tant elle était associée au dieu Ta'aroa, créateur

de toutes choses. Pour Karine Léocadie, « *Ta'arua, dieu suprême de la mythologie polynésienne, serait apparu vêtu de rouge lorsqu'il est sorti de sa coquille pour créer le monde polynésien* ». Cette relation à la couleur rouge, autrefois très recherchée, perdue encore de nos jours, en témoigne les nombreux prénoms polynésiens portant le terme « *ura*, comme Temaramaura, « lumière rouge », Heiura, « couronne rouge », Teraiura, « ciel rouge », Uranui, « grand rouge ». En outre, l'extrait du conte suivant fait état de l'importance et de l'usage des plumes rouges dans la culture polynésienne : « *Marouna demanda à sa mère de lui donner le temps de construire une pirogue, mais celle-ci lui répondit que s'il faisait ainsi, il ne trouverait à son arrivée à Utataki-Enua [autres noms d'Aitutaki] que les os décomposés de son grand-père. Elle lui dit de prendre l'une des plumes de sa coiffe rouge, car il était le petit-fils d'un ariki, et de demander en échange de celle-ci à un homme du nom de Angainui, une pirogue. Marouna²⁵ fit comme sa mère lui dit et alla voir Angainui à qui il donna une plume rouge contre sa pirogue.* » (Koro, 1934). Afin de mettre en évidence le rôle de l'oiseau dans le patrimoine culturel polynésien, l'anthropologue Richter-Gravier (2019) a rassemblé un corpus de trois cents récits ayant cours en Océanie. Ces traditions orales placent l'oiseau en tant qu'acteurs du récit, et permettent d'identifier sept fonctions de l'animal :

- *L'oiseau et l'origine du monde, de l'homme et du feu* : dans le petit atoll de Nukumanu, une enclave polynésienne située en Papouasie-Nouvelle-Guinée, une histoire relate comment le *hihitau*, le monarque des îles (*Monarcha cinerascens*), a formé toutes celles de Nukumanu en prenant du sable sur ce qui était alors la seule île au milieu du lagon.
- *L'oiseau messenger* : dans les Tuamotu, Reipu, le neveu du grand guerrier Moeava, capture deux *kirarahu*, des gygis blanches (*Gygis alba*), à Takaroa. Il leur chante un *pehe* (chant traditionnel) et les envoie à Napuka (dans les Tuamotu) informer Moeava que Takaroa a été attaquée par ses ennemis.
- *L'oiseau protecteur* : à Mangareva, trois *torea*, des pluviers fauves (*Pluvialis fulva*), gardent les trois chemins qui mènent à la maison de Hina Hakistanu, une dame ayant contracté une maladie purulente. Ils la préviennent de l'arrivée d'un étranger, ce qui lui laisse le temps de se cacher.
- *L'oiseau apprivoisé* : à Tongatapu, aux îles Tonga, lorsque le phaéton (*Phaethon sp.*) d'un souverain de la dynastie tongienne des Tu'i Ha'atakalaua ne revient pas un soir de sa pêche, le souverain affligé fait appel à un devin pour savoir si son oiseau adoré va revenir. En fait, il est allé pêcher à Samoa, et son retour après quelques jours donne lieu à de grandes effusions de tendresse.
- *L'oiseau mangeur d'hommes* : à Tokélaou, une île de Nouvelle-Zélande, un *matuku*, une aigrette sacrée (*Egretta sacra*) mangeuse d'hommes, enlève une jeune fille, Sina, afin d'en faire son épouse, mais ses deux frères parviennent à tuer l'oiseau.
- *L'oiseau et la mort* : les Maoris de Nouvelle-Zélande racontent la mort de Maui, trahi par son ami le *tirairaka*, le rhipidure à collier (*Rhipidura fuliginosa*), qui éclate de rire lorsque Maui pénètre dans le vagin de la déesse de la Nuit Hine-nui-te-pō. En effet, les rires de l'oiseau la réveillent et elle broie le pauvre Maui entre ses cuisses, privant ainsi l'homme d'immortalité.
- *La relation entre deux espèces d'oiseaux* : à Niue, État insulaire dans l'océan Pacifique Sud, le *kalē*, la talève sultane (*Porphyrio porphyrio*) et le *veka*, le râle tiklin (*Hypotaenidia philippensis*) sont deux amis jusqu'au jour où la talève décide que les bananes, le taro et la canne à sucre lui seront réservés ; le râle se contentant ainsi des ordures. Très contrarié, ce dernier se venge en bloquant les pattes de la talève dans un bénitier géant. La talève prisonnière voit la marée monter. Elle est obligée d'allonger ses pattes pour garder la tête hors de l'eau, ce qui explique la longueur et la couleur rouge de pattes de cet oiseau. Puis, elle parvient

finalement à s'échapper, poursuit le râle et le frappe sur la tête ; il en garde les marques. Cette histoire explique la physionomie des deux oiseaux et leur régime alimentaire, le rôle étant un charognard omnivore et la talève, un oiseau essentiellement végétarien.

- 18 Par ces sept fonctions, il nous faut envisager l'oiseau comme un être sensible, qui provoque des émotions chez d'autres êtres sensibles, les humains. L'oiseau n'est pas seulement un objet utilitaire et symbolique, c'est véritablement un acteur du récit. Il a une grande importance dans les traditions orales polynésiennes, et contribue à la prise de conscience permettant de protéger l'avifaune. D'ailleurs, il est intéressant de confronter l'oiseau et la tradition orale polynésienne, en raison de leurs similitudes. D'une part, concernant les efforts, parfois désespérés des acteurs, afin de sauver des espèces d'oiseaux, tout comme les traditions orales. En effet, une petite partie seulement des espèces d'oiseaux qui vivaient en Polynésie a survécu depuis le XIX^e siècle, et un petit nombre seulement de traditions orales ont pu être préservées ; les autres sont perdues pour toujours. D'autre part, dans les deux objets de recherche, une chasse aux éléments étrangers est menée en Polynésie française : les animaux introduits, dont des oiseaux comme le busard de Gould, sont déclarés nuisibles, puis chassés ; dans les traditions orales polynésiennes teintées d'éléments occidentaux et en particulier bibliques, rejetées par les anthropologues comme inintéressantes et « corrompues » (Tcherkézoff, 2015 ; Molle *et al.*, 2022). Aussi, un parallèle peut être établi entre le chant de l'oiseau transmet des adultes à leur progéniture, inchangé au fil des générations, et la tradition orale polynésienne où le mot pour mot est essentiel lorsque celles-ci touchent au sacré. En outre, ce paysage sonore – qu'il s'agisse du chant d'oiseaux et de la tradition orale polynésienne – ne se rapprocherait-il pas de celui que les premiers navigateurs et explorateurs du XVIII^e siècle auraient entendu en posant le pied à terre ? Quoi qu'il en soit, l'oiseau peut être un enjeu de préservation de l'environnement et du patrimoine culturel en Polynésie française.

3. L'oiseau, un enjeu de préservation de l'environnement et du patrimoine culturel immatériel polynésien

- 19 La collectivité d'outre-mer de Polynésie française s'est dotée d'une législation spécifique pour la protection et la gestion des espaces naturels, intégrée au code de l'Environnement²⁶, d'un ministère de l'Environnement et d'une Direction régionale de l'environnement (DIREN)²⁷ qui veille donc au respect des lois et décrets mis en place pour la sauvegarde des espèces protégées. Le code de l'Environnement applicable en Polynésie française traite notamment des espaces naturels protégés, de la protection de la faune et de la flore et des espèces menaçant la biodiversité²⁸. Créé en 2003 et révisé en 2017, il toilette les lois et règlements qui régissaient la protection et l'exploitation de l'environnement, et comprends notamment : la création d'un titre de garde-nature, l'introduction du principe de pollueur-payeur, l'exception culturelle pour les nuisances sonores ou encore la reconnaissance légale du *rahui*. Ce dernier permet de « réguler l'usage de la mer et de la terre, dans le but de laisser le temps aux ressources naturelles d'abonder de nouveau, avant d'être exploitées par les hommes » (Parker, 2017 : 4). Cet outil de gestion des ressources naturelles spécifique à la Polynésie française permet de faire face à une raréfaction des ressources. L'exemple de la gestion de Rapa iti, aux Australes, montre qu'il existe une alternative au cadastre, en adaptant le *rahui* et en le codifiant

pour répondre aux défis contemporains en Polynésie française. Le gouvernement polynésien s'est également doté d'une réglementation permettant de protéger les espèces animales et végétales en danger, vulnérables, rares ou présentant un intérêt particulier (culturel, scientifique...). À ce titre, le code de l'Environnement polynésien distingue deux catégories de protection : la « A » qui s'applique aux espèces considérées comme vulnérables ou en danger, et « B » concernant les espèces considérées comme rares ou d'intérêt particulier.

- 20 Cependant, depuis 2015, la moitié des oiseaux des îles et atolls de Polynésie française est considérée comme menacée d'extinction, et inscrite sur la Liste rouge de l'Union Internationale pour la Conservation de la Nature (UICN)²⁹. L'organisation mondiale non gouvernementale estime qu'un tiers des oiseaux présents « *avant l'arrivée de l'Homme ont déjà disparu* », telles la perruche de Tahiti (*Cyanoramphus zealandicus*) et la rousserolle des Gambier (*Acrocephalus astrolabii*). Or, la disparition de ces oiseaux, dont une grande partie est frugivore – contribuant à la dissémination des graines, à la lutte contre les ravageurs en agriculture – a des conséquences pour de nombreuses plantes endémiques, entraînant leur fragmentation et leur isolement (Boughriet, 2015). En outre, certaines pratiques agricoles, comme l'écobuage dans les cocoteraies et le surpâturage, ont des impacts sur la faune et la flore. Or, « *pour ne voir disparaître à l'avenir aucune de ces espèces exceptionnelles, il s'agit désormais de renforcer tous les moyens mobilisés et de développer des programmes d'actions coordonnés, afin d'assurer la sauvegarde de ce patrimoine hautement menacé* », alertent l'UICN et le MNHN (2015)³⁰. Ainsi, une directive du code de l'Environnement polynésien prévoit de fortes amendes, allant même jusqu'à une peine de deux ans d'emprisonnement, pour l'auteur de photographie ne respectant pas les espèces préservées. Entrée en vigueur en 2018, cette nouvelle réglementation vise à protéger les espèces animales, végétales, terrestres et marines, des mauvais comportements humains. Par exemple, en mer il est interdit de mener toute action à l'encontre d'un animal protégé (dauphins, baleines, tortues, etc.). À terre, il en est de même envers l'avifaune, les plantes en voie de disparition, comme le tiare apetahi (*Sclerotheca raiateensis*), un arbuste de la famille des campanulacées qui se développe uniquement à Raiatea sur le plateau du mont Temehani, dans l'archipel de la Société.
- 21 La grande majorité d'oiseaux terrestres vivant en Polynésie française est unique au monde, et vingt-huit sont considérés comme endémiques. À Tahiti, en raison de l'étalement urbain, certains de ces oiseaux se sont réfugiés dans les vallées arborées à proximité des cours d'eau³¹. Menacé d'extinction, l'ensemble de ces oiseaux fait l'objet d'un programme de conservation intensif mené par la Société d'Ornithologie de Polynésie (SOP) Manu, terme qui définit en tahitien un « animal », un « oiseau » ou encore un « insecte ». Ce programme en faveur du monarque de Tahiti a permis de doubler son effectif, en luttant contre ses prédateurs (rats et autres espèces introduites). Cette association à but non lucratif est une organisation non gouvernementale qui œuvre à la protection des oiseaux « sauvages » de Tahiti et ses îles, ainsi qu'à la préservation de leurs habitats. Reconnue d'intérêt général en 1999 par le gouvernement polynésien, elle est agréée au titre du code de l'Environnement depuis 2003. Son programme de conservation intègre notamment la lutte contre les prédateurs des oiseaux, principalement le rat noir (*Rattus rattus*), mais aussi d'autres espèces introduites le busard de Gould (*Circus approximans*) et le chat domestique (*Felis silveris catus*).

- 22 Par ses actions prédatrices, le rat noir³² est responsable de l'effondrement de nombreuses colonies d'oiseaux (Boughriet, 2015). Ainsi, un article du code de l'Environnement polynésien (art. A. 123-3) lui est consacré, en tant qu'espèce animale menaçant la biodiversité, en raison de la présence d'oiseaux menacés et protégés, comme le lori de Kuhl. Le rat fait donc l'objet d'une lutte intensive. Chaque bateau, cargaison, colis est scruté par un chien de race terrier, spécialement dressé contre les rats. Selon Jean Kape, académicien des langues pau'motu, membre de l'association SOP Manu ayant participé à la réintroduction du lori de Kuhl aux îles Cook : « *les travaux actuels concernant les oiseaux en général procèdent de travaux scientifiques initiés par l'Association Manu. Parmi ces travaux, le "ura a toute sa place, depuis l'étude d'impact environnemental réalisée avant la construction de l'aéroport à Rimatara, jusqu'au suivi de la population de "ura introduite à Atiu, aux îles Cook, en 2007. La nécessité de protéger le "ura du rat noir a mis au jour une légende. Il s'agit d'un ancien tabou instauré par la dernière reine de Rimatara, Temaeva V protégeant cet oiseau* ». Cette légende sur le 'ura est relatée par Kape (2010 : 34). Aussi, la qualité et la protection de ces milieux insulaires sont nécessaires à la survie des oiseaux.
- 23 De toute évidence, la disparition d'un grand nombre d'oiseaux serait une grande perte, ne serait-ce que pour le patrimoine naturel et culturel de l'humanité, comme l'indiquait déjà Victor Hugo dans *Les contemplations* (1856). Les Chinois l'ont également compris à leurs dépens après la "Grande campagne du moineau" menée durant les années 1960. En effet, le Président de la République populaire de Chine, Mao Zedong, considérait les moineaux comme nuisibles, puisqu'en se nourrissant des céréales, ils volaient le fruit du travail des paysans. Les passereaux ont donc été éradiqués des campagnes chinoises, avant que les dirigeants s'aperçoivent de leur rôle dans les écosystèmes et de leur utilité pour l'agriculture. Ils étaient utiles dans la lutte contre les insectes ravageurs, tels que les criquets qui, en l'absence de prédateurs, ont proliféré, entraînant la diminution des rendements agricoles, ainsi que d'importants problèmes écologiques.

Conclusion : s'interroger sur la place accordée aux grandes forces qui façonnent les sociétés

"Nous aurons raison de tout. Et d'abord nous ruinerons cette civilisation qui vous est chère, où vous êtes moulés comme des fossiles dans le schiste. Monde occidental, tu es condamné à mort. Nous sommes les défaitistes de l'Europe, prenez garde, ou plutôt non : riez encore. Nous pactiserons avec tous vos ennemis, nous avons déjà signé avec ce démon le Rêve, le parchemin scellé de notre sang et de celui des pavots. Nous nous liguons avec les grands réservoirs de l'irréel. Que l'Orient, votre terreur, enfin, à notre voix réponde. Nous réveillerons partout les germes de la confusion et du malaise. Nous sommes les agitateurs de l'esprit".

Louis Aragon (1925)

- 24 Théorisée par Johan Galtung (1969), la violence structurelle comprend “toute forme de contrainte pesant sur le potentiel d’un individu du fait des structures politiques et économiques”. Ainsi, il peut s’agir d’une forme de violence institutionnalisée ou induite par des lois, des règles, des normes ou des habitudes d’une structure donnée (structures politiques, judiciaires, familiales, sociales, scolaires, religieuses, militaires, de travail...) qui nuisent physiquement, psychologiquement à des individus ou des groupes, notamment par des contraintes, des menaces, des sanctions ou des limitations qui entravent leur fonctionnement et leur épanouissement. En Polynésie française, les techniques ancestrales³³ et les pratiques coutumières utilisées en mer ou sur terre – qui précisons-le ne s’opposent pas à la modernité – sont empruntées au patrimoine culturel polynésien. C’est le cas du *rahui* qui désigne une interdiction temporaire de prélèvement d’une ressource (agricole ou lagonaire) sur un territoire insulaire, par une communauté (Bambridge, 2017), ou encre du *fa’a’apu*, le jardin vivrier.
- 25 Le *rahui*, en tant qu’interprétation d’une tradition polynésienne proche de celle des communs, est souvent comparé à ces derniers (Bambridge *et al.*, 2019). L’ancien concept polynésien du *rahui* est aujourd’hui réinterprété en fonction de préoccupations économiques et écologiques contemporaines. Il intègre alors le discours sur la préservation des communs. La référence traditionnelle donne ainsi une légitimité historique aux préoccupations contemporaines et au nouveau mode de gestion des ressources, en l’inscrivant dans un pseudo héritage historique. Le *rahui* invoqué de nos jours n’a rien de comparable avec celui entendu autrefois, qui était davantage un hommage rendu à un défunt, avec la mise en place d’un tabou temporaire sur un espace maritime ou terrestre. Le tabou était ensuite levé à la fin du deuil, comme l’atteste la pratique des pêches collectives à l’issue desquelles les participants se partageaient la ressource halieutique en hommage au mort (Ghasarian, 2014). Le *rahui* a donc vocation à être temporaire, alors que les communs s’inscrivent dans une volonté de préemption permanente. Or, *des « traditions » qui semblent très anciennes ou se proclament comme telles ont souvent une origine très récente et sont parfois inventées.* (Hobsbawm, Ranger, 2006 : 11-12) : l’intérêt d’inventer des traditions³⁴ est inhérent à différents groupes sociaux, voire certains États-nations, constitués à partir de la fin du XIX^e siècle, parce qu’ils ont besoin de légitimer leur cohésion, et parfois leur domination, en s’inscrivant dans la longue durée.
- 26 À présent, la société polynésienne s’est enrichie de nouveaux acteurs – ne serait-ce que par la mise en place du système administratif d’inspiration métropolitaine (Al Wardi, 2010) – tels les municipalités, les services sociaux, les associations environnementales, caritatives, etc. Ce contact avec des institutions n’existait pas avant la colonisation. Depuis, le *fa’a’apu* s’est transformé : ne serait-ce que par les organisations sociales associées, les objectifs et les valeurs (subsistance *versus* monétaire), les espèces qui le composent, les techniques utilisées, etc. Ces pratiques sont-elles empruntées au patrimoine culturel polynésien ? La réponse est complexe. En effet, l’empreinte patrimoniale est forte dans le cas des tarodières, tout comme la culture du *uru*³⁵, du *fe’i*. En revanche, dans le cas de la culture des salades, tomates, espèces aromatiques et autres, l’empreinte patrimoniale est davantage édulcorée. Face à une uniformisation de la culture qui peut être perçue comme agressive envers les identités culturelles (qui tendrait même à atténuer les particularismes locaux), le jardin collectif est perçu comme un vecteur de transmission culturelle, qui est sensible dans l’emploi du terme *fa’a’apu*, employé par certains des acteurs polynésiens rencontrés. En effet, alors que ce

terme désigne initialement un potager privé, il peut également prendre la forme d'un jardin collectif, notamment lorsqu'il est implanté sur une parcelle communale. Si dans les communes rurales polynésiennes, beaucoup de personnes entretiennent encore un potager, un regain d'intérêt pour sa forme collective se développe dans certains quartiers urbains de Tahiti. Outre la fonction vivrière, ces jardins sont également des lieux d'échanges intergénérationnels et de sociabilité qui permettent de renouer le lien social entre tous les acteurs, notamment municipaux et citoyens.

- 27 Il convient de s'interroger sur la place accordée aux grandes forces qui façonnent les sociétés : l'individu, les communautés, les pouvoirs, les techniques... La réponse à cette interrogation nous est apportée par Claude Lévi-Strauss, Edgar Morin, Jean Malaurie... Tous prenaient le genre humain comme spécialité et le monde pour observatoire. Leur pensée a changé notre perception du monde : ils nous ont appris à mettre de la mise à distance et de la suspension dans notre jugement, pour trouver en profondeur les structures qui échappent au regard et qui déterminent, beaucoup plus que ce que l'on croit, le développement des sociétés. Claude Lévi-Strauss montre, dès l'apparition du racisme hitlérien et des mythes qu'il répand un peu partout en Europe, dans *Race et histoire*, publié en 1952, qu'il n'y a pas de rapport entre la race et la langue ni de détermination matérialiste brutale des sociétés par la production, mais en réalité par le symbolique (Keck, 2011). C'est ce qui lui fait dire que l'anthropologie est le discours inversé de la colonisation, ce qui a sauvé l'honneur de la France dans les années cinquante et soixante, par ses discours contre la colonisation. Il écrivait « *le barbare, c'est d'abord celui qui croit en la barbarie* » (Lévi-Strauss, 1968 : 19-22), afin de dénoncer l'aveuglement ethnocentriste des Occidentaux, qualifiant de barbares les peuples primitifs sans même les connaître. Or, traiter l'autre de barbare en raison de sa différence, c'est là, pour Lévi-Strauss, un trait significatif de la barbarie. Depuis, nous savons que l'identité ne fonctionne pas tant par différence que par distinction et séparation ; alors que les différences sont indissociables du commun qui les transcende, les identités s'opposent entre elles (Lefebvre, 2020).
- 28 Ainsi, croire en la barbarie, c'est croire en des valeurs absolues. Suivre ce raisonnement peut nous amener à expliquer et à « comprendre » la barbarie (pas forcément à l'excuser). Car selon la pensée relativiste - connaissance et caractère relatif des valeurs - le barbare est celui qui croit en l'absolu. Sans la pensée de Claude Lévi-Strauss, on ne sait ce qu'est un barbare, à moins de refuser ce qu'est l'essentialisation, l'existence du barbare ; ce qui nous amène à ne pas savoir ce qu'est un barbare. En revanche, il existe des actes de barbarie, qui selon les âges, sont punis par les lois législatives, religieuses jusqu'au droit coutumier, national, communautaire et international.
- 29 Lévi-Strauss prend parti pour l'indépendance des peuples en montrant que la pensée sauvage n'est pas moins complexe que la nôtre, et que ces sociétés, dites primitives, qui semblent avoir été oubliées par l'histoire peuvent être aussi des guides pour les sociétés modernes. En outre, comme en atteste le professeur et chercheur Jean Malaurie, concernant les peuples du Grand-Nord, elles peuvent jouer un rôle de récupération, de réinstauration d'une histoire perdue. En effet, l'œil occidental moderne a, en face de lui, la diversité des territoires traditionnels. Il s'agit d'une représentation du réel : l'Occidental a une vision et une position ethnocentriste et voit ses problèmes à travers sa propre conception des territoires extérieurs. Il apparaît une opposition entre l'état civilisé et les Inuits, ce qui révèle un jugement de valeur implicite : d'une part, il existe des territoires développés, d'autre part, des territoires primitifs. Malaurie montre le

sort des Inuits, leur mode de survie ou de disparition (Malaurie, 2008) ; par le destin tragique de ces peuples, notre incapacité à gérer la planète apparaît à nos yeux d'êtres humains présumés civilisés. Par exemple, dans le détroit de Behring, chez les Inuits, se produisent de violents conflits, des massacres de captifs, observés par Malaurie (1974). Celui-ci a également joué un rôle déterminant, de témoin-expert dans le procès engagé près la Haute Cour danoise, quant à l'illégalité de leur expulsion (exil forcé et droit au retour sur plus de 3 000 km² de territoire de chasse et de pêche) suite à l'installation de la base militaire américaine de Thulé.

- 30 Levi-Strauss (1983) présente un ouvrage au titre évocateur, *Le regard éloigné*, dans lequel il montre la distance entre notre civilisation et le regard que l'on porte sur les territoires, lieux de libres échanges, dans le cadre de la mondialisation. Il nous incite à des réflexions sur la valeur des cultures, sur la place accordée à l'autre, et sur la liberté. Il introduit de nouvelles perspectives pour l'anthropologie : il ne s'agit plus de dresser un catalogue des variations culturelles pour y introduire de l'ordre par la comparaison, mais de contribuer à « *une meilleure connaissance de la pensée objectivée et de ses mécanismes* » (Levi-Strauss, 1983 : 59-62). En travaillant sur les mythes et sur les structures inconscientes des sociétés, il élabore une approche où universalisme et différence ne sont pas contradictoires. En effet, Levi-Strauss est le premier à rejeter les démarches ethnologiques qui « *rangent les peuples étudiés dans des catégories séparées de la nôtre, les mettant au plus près de la nature, comme l'implique l'étymologie du mot sauvage [du latin *silva*, forêt] et, de façon plus explicite, l'expression allemande *Naturvölkern* ; ou bien hors de l'histoire quand elle les dénomme "primitifs" ou "archaïques", ce qui est une autre façon de leur refuser un attribut constitutif de la condition humaine* » (Levi-Strauss, 2007 : 475).
- 31 Levi-Strauss (2007) récuse la notion implicite et prégnante « *d'un progrès continu le long d'une route sur laquelle l'Occident seul aurait brûlé les étapes* ». À ses yeux, les modes de pensée des sociétés dites « primitives » ne se distinguent pas par leur degré de rationalité. La pensée sauvage, expression qu'il utilise pour décrire la pensée à l'état brut, naturel, étant « *logique, dans le même sens et de la même façon que la nôtre* » (Levi-Strauss, 2007). Son examen de la magie et du mythe renverse les perspectives, alors que l'universalisme occidental était jusqu'alors sous-tendu par l'idée du progrès linéaire et continu. Il est surprenant d'assister à l'apparition d'un autre universalisme qui prône l'existence de lois d'activités mentales communes à toutes les cultures (Golub, 2005). Pour René Huyghe (1993) « *l'ordre du monde est un tissu de lien tenu et d'influx magiques* ». Par son approche de l'histoire de l'art, Huyghe voit différemment de Lévi-Strauss la dimension magique essentielle à la compréhension d'une œuvre et de l'homme. Selon le point de vue du chercheur, des conclusions variées apparaissent.
- 32 En somme, les concepts de paysage, d'environnement, de patrimoine ne seraient-ils pas de nature surtout économique ? Peut-être glissons-nous progressivement vers une représentation à caractère affectif et symbolique, religieux et sacré, enracinée dans l'intemporel et le durable ? Car parler d'environnement, de patrimoine dans ce contexte « *de filiation et de transmission revient à poser le principe d'une conservation des biens reçus par héritage, en vue de leur passation future, en l'état ou sous forme substitutive de capital social* » (Di Méo, 2005 : 102). L'environnement et le patrimoine contiennent la possibilité d'un futur qui accroît son caractère d'enjeu à la fois social, culturel, économique et symbolique. La production des règles de celle-ci obéit bien sûr à un processus assez classique de construction sociale. De ce fait, elle transforme la construction patrimoniale et les formes de sélections des objets qui l'accompagnent

relèvent de critères variés : économiques, idéologiques, politiques. La patrimonialisation n'est donc nullement neutre ! De manière générale, c'est une conception occidentale, linéaire et ouverte du temps qui est largement celle de la modernité européenne. En ce sens, elle rejoint l'idéologie du développement durable. Donc, le transfert de ces notions vers des sociétés non occidentales me semble délicat. En effet, il peut être justement taxé d'impérialisme ou de néo-colonialisme. Il dénote sans doute des postures dites postcoloniales, celles contenues dans le concept de patrimoine mondial défendu par l'UNESCO (Organisation des Nations Unies pour l'Education, la Science et la Culture) ou plus encore, dans celui de conservation de la nature proposée par de nombreuses organisations non gouvernementales (ONG) des pays dits développés œuvrant dans ceux en voie de développement, pas seulement sur le continent africain, mais aussi en Australie, en Nouvelle-Zélande, en Polynésie, et dans bien d'autres territoires (Roué, 2012).

Encadré 1 : Message au peuple zébré - Prestation orale de Reto Tumarae, lors du concours Oreo 2015, lauréat n° 7, classe de CM1, groupe scolaire TeinaMahu, île de Tubuai, aire linguistique « Reotupua'i »

« Une voix me vient des profondeurs de mon être. Cri de ma culture Tupa'i piégée par la course du temps. Veille ! Veille à ne pas te laisse éblouir par le temps de la facilité. Continuons d'apprendre à notre peuple à vivre son identité culturelle Ma'ohi. Pas de manière mensongère, mais de toute sa personne. Que de honte sur vous face à votre ignorance dans la pratique de votre langue. L'étranger est plus Ma'ohi que vous qui restez si fier malgré votre incompréhension. Un jour viendra où l'étranger vous apprendra ce qu'est être Ma'ohi. Il vous contera vos histoires, vos légendes, vos chants, votre danse et tout autre savoir. N'as-tu pas honte qu'à cause de toi seul tout le peuple soit considéré comme ignare ? Et toi ? Où te situes-tu ? Honte sur toi peuple Ma'ohi, ignorant de ta propre culture, de ta propre langue. Bientôt, les autres enseigneront à ta descendance sa propre danse que tu ne lui as pas transmise. Et tu oses te pavaner devant moi, fier de ton éducation. Tu ne comprends rien. Ta descendance, tu en as fait des étrangers chez eux. Pitié pour toi peuple rainuré de ton absence de savoir. Ta langue ? Tu n'en es pas capable. Tes histoires ? Rien du tout. Ta danse ? Encore pire. Ton alimentation ? Tu l'as reniée. Les signes ? Dans le vent. Et tu te lèves devant moi en revendiquant ton appartenance au peuple polynésien. Ecoute-moi, tu n'es pas Ma'ohi, juste un "mahoi"³⁶. Le plus triste, tu es persuadé que ton identité culturelle est sans importance. Sous prétexte que tu excelles dans la langue d'autrui. Tu penses être des "intelligents". Eh ! Réveille-toi. Nettoie la poussière de tes yeux. Tu fais pitié. Si nous étions encore au temps des rois, je peux t'assurer que je t'aurai donné la peine maximale. Et c'est vraiment ce que tu mérites "mahoi". Et vous, qui me regardez, qu'en est-il à votre sujet : dans le groupe des Ma'ohi ou celui des mahoi ? Qu'en est-il de vous ? Qu'êtes-vous ? Des natifs ? Ou des rainurés ? Peuple ignorant et feignant ? Regardez-moi. Contemplez ma splendeur. Que je suis magnifique dans ma provocation, n'est-ce pas ? Peuple zébré, je suis le guerrier orateur Reto Tumarae de l'école Teina Mahu, âgé de 9 ans ».

33 Les conceptions d'économie, de marketing, de management, sont parfois étroites et mettent de côté l'approche de l'anthropologie géographique, nécessairement plus ouverte, puisqu'orientée vers des comportements du groupe mus par des mythes, des

usages ancestraux qui sont la source d'une structure non primitive et évolutive. Par conséquent, il s'agit d'une conception étroite, économique, de marketing, de management, donc étroite de la firme, avec les responsabilités et les incidences sur les territoires. C'est une forme de raisonnement et de comportement à court terme, contraire à la durabilité des choses. Nous nous sommes dégagés de cette hypothèse pour nous orienter vers une problématique plus large, transdisciplinaire, qui oblige à des analyses transversales, comme l'analyse économique du droit, ou l'analyse anthropologique du comportement de la firme. En matière de territoire, seul le raisonnement à long terme mérite intérêt afin de sauvegarder la durabilité des éléments constitutifs d'un écosystème. Cela impose un devoir éthique aux opérateurs économiques qui s'implantent sur un territoire étranger, qui doivent protéger leur environnement, au nom du principe de sauvegarde du « patrimoine de l'humanité », car finalement deux générations ont un droit égal à l'existence du milieu naturel. Tout ceci conduit à arbitrer entre une préférence pour le présent, et une pour le futur, ce qui semble bien difficile pour l'homme moderne. Il n'est pas interdit de penser, en ces matières, sur des échéances temporelles de trois cents ou cinq cents ans, pour estimer la valeur environnementale du territoire. Ce qui impose de prévoir à long terme, et d'actualiser les données sur le futur. Le caractère restrictif des conceptions des économistes peut être souligné, car l'« homoaeconomicus » (Makaai, 2008), l'homme économique, n'est en fait qu'un simple consommateur. Aussi, par analogie, il peut être fait référence à l'« homogéographicus », pour signifier la prise en compte de l'homme dans son territoire, son écosystème. Ainsi, la compréhension d'un territoire nécessite de prendre en compte le domaine de l'irrationnel, pour sa dimension mythique et spirituelle. Il s'agit là d'une réflexion, mais après tout, selon le proverbe polynésien, « *L'oiseau qui chante ne sait pas si on l'entendra* ».

BIBLIOGRAPHIE

- Académie Française (1842). *Complément du dictionnaire de l'Académie française*, Ed. Firmin Didot Frères, Paris, 1281 p.
- Al Wardi, S. (2010). L'autonomie polynésienne vue de l'administration. *Pyramides*, 3(19) : 87-104 ; URL : <https://journals.openedition.org/pyramides/709>
- Aragon, L. (1925). Fragments d'une conférence. *La Révolution surréaliste*, 15 juillet 1925, 4 : 25.
- Bambridge, T. (2017). Le "rahui" polynésien au secours de l'environnement. *The Conversation* ; URL : <https://theconversation.com/le-rahui-polynesien-au-secours-de-lenvironnement-73382>
- Bambridge, T., Gaulme, F., Montet, C. & Paulais, T. (2019). *Communs et océans. Le rahui en Polynésie*. Ed. Au vent des îles, 175 p.
- Bambridge, T., Le Meur P.Y. et al. (2016). *Représentations polynésiennes, pratiques culturelles et usages sociaux de la ressource et de son environnement*. Ed. Au vent des îles, IRD Editions, Papeete-Marseille : 59-69.

- Bare, J.F. (1987). *Tahiti, les temps et les pouvoirs. Pour une anthropologie historique du Tahiti post-européen*, Paris, Ed. ORSTOM, 543 p.
- Boughriet, R. (2015). Polynésie française : l'UICN alerte sur la disparition de la flore et des oiseaux endémiques. *Actu Environnements* ; URL : <https://www.actu-environnement.com/ae/news/liste-rouge-flore-oiseaux-polynesie-francaise-uicn-museum-25909.php4>
- Chateaubriand, F.R. (1910). *Mémoires d'outre-tombe III*, Ed. Garnier, chap. XIII : 131-248.
- CODIM (2018). *Te Tai Nui a Hau – Projet de grande Aire Marine Protégée aux Marquises*, Rapport produit par la Communauté de Commune des îles Marquises, Programme Pew Bertarelli Ocean Legacy, Fédération des Associations de Protection de l'Environnement de Polynésie française Te Ora Naho, Ed. CODIM, juin 2018, 19 p.
- Couronne, C. (2020). *Le Voyage d'une Vie en Polynésie*. Ed. Une destination, un livre, 460 p.
- Di Méo, G. (2005). Le patrimoine, un besoin social contemporain. Patrimoine et estuaires. *Actes du colloque international de Blaye*, 5-7 octobre 2005, Blaye, octobre 2005, Blaye, Franc : 101-109.
- Galtung, J. (1969). Violence, peace and peace research. *Journal of Peace Research*, 6(3) : 167-191.
- Gargominy, O. (2003). *Biodiversité et conservation dans les collectivités françaises d'outre-mer*. Collection Planète Nature. Comité français pour l'UICN, Paris, France. 246 p.
- Gay, J.C. (2018). Les outre-mers européens : passé, présent, futur. Conférence *Savoir pour tous*, campus de l'Université de la Polynésie Française, 5 novembre 2018.
- Ghasarian, C. (2014). *Rapa, île du bout du monde, île dans le monde*, Ed. Demopolis, 591 p.
- Golub, P. (2005). Claude Lévi-Strauss, La révolution du regard. *Alternatives internationales*, n° 20, 1^{er} janvier : 48-49.
- Gouni, A. & Zysman, T. (2007). *Oiseaux du fenua. Tahiti et ses îles*, Thétys Editions, 239 p.
- Grand, S. (2010). Avant-propos. *Bulletin des Sociétés des Études Océanistes*, 319 : 4.
- Guichet, L. & Fatupua, T. (2016). 30 % des familles polynésiennes en dessous du seuil de pauvreté. *Polynésie la 1^{re}*. <http://la1ere.francetvinfo.fr/polynesie/tahiti/30-familles-polynesiennes-dessous-du-seuil-pauvrete-407447.html>
- Guillaume, A., Vimard, P., Fassassi, R. & N'Guessan, K. (1997). « La circulation des enfants en Côte-d'Ivoire : solidarité familiale, scolarisation et redistribution de la main-d'œuvre », dans B. Contamin et H. Memel-Fote (dir.), *Le modèle ivoirien en questions : crises, ajustements, recompositions*, Ed. Karthala, Paris. : 573-590.
- Herrera, J. et Merceron, S. (2010). Les approches de la pauvreté en Polynésie française : résultats et apports de l'enquête sur les conditions de vie en 2009. AFD, document de travail n° 103. http://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/divers11-06/010051341.pdf
- Hobsbawm, E.J. & Ranger, T. (2006). *L'invention de la tradition*. Ed. Amsterdam, 370 p.
- Huyghe, R. (1993). *Dialogue avec le visible*, Coll. Beaux Livres, Ed. Flammarion, 383 p.
- Kape, J. (2010). La légende du Ura. *Bulletin des Sociétés des Études Océanistes*, 319 : 34-35.
- Keck, F. (2011). L'écologie négative de Claude Lévi-Strauss. *Esprit*, 377(8-9) : 65-76.
- Koro, T. (1934). The story of the canoe Te Kare-roa-i-tai, whichwassailed by RuatapuAriki. *Journal of the Polynesian Society*, 43(3) : 171-186.
- Lefebvre, H. (2020). *Manifeste différentialiste*, Ed. Grevis, 221 p.

- Lefebvre, T et Moncorps, S. (2010). *Les espaces protégés français : une pluralité d'outils au service de la conservation de la biodiversité*. Comité français de l'UICN, Paris, France, 99 p.
- Lévi-Strauss, C. (1968). *Race et histoire*, Ed. Denoël-Gonthier, coll. Médiations.
- Lévi-Strauss, C. (1983). *Le regard éloigné*, Ed. Plon, Paris, 398 p.
- Lévi-Strauss, C. (2007). *Tristes Tropiques*, Ed. Presses Pocket, Paris.
- Makaai, E. et Rouseau S. (2008). *Analyse économique du droit*, Dalloz, Paris, Ed. Themis, 2^e édition.
- Malaurie, J. (1974). Raids et esclavage dans les sociétés autochtones du détroit de Behring. *Revue Inter-Nord*, 13-14 : 3-29.
- Malaurie, J. (2008). *La sagesse des peuples premiers. Un recours pour notre planète*, Coll. Essais, Ed. Mille et une nuits, 192 p.
- Maude, H. E. (1959). The Tahitian pork trade, 1800-1830. *Journal de la Société des océanistes*, Paris, décembre XV : 55-95.
- Michelet, J. (1846). *Le Peuple*, Ed. Hachette, Paulin, Paris, 326 p.
- Molle, G. et al. (2022). *À la Croisée des Vagues. Océaniens et Occidentaux : anthropologie historique de la violence (XVI^e-XIX^e siècles)*, Ed. de la MSH-P., Papeete, 362 p.
- Moyrand, A. (2009). Les systèmes de gouvernement des collectivités françaises du Pacifique (Nouvelle-Calédonie et Polynésie française). *Revue générale des collectivités territoriales*, 46 : 73-83.
- Nicole, J. (1989). Au pied de l'écriture. Histoire de la traduction de la Bible en tahitien. *Revue française d'histoire d'outre-mer*, 76(284-285) : 348-349.
- Parker, M. (2017). *Le Rahui, le mode de gestion des ressources maritimes en Polynésie française*, mémoire de Master 1, dirigé par Pastorel Jean-Paul, Université de la Polynésie française, Projet INTEGRE, 22 p.
- Petit, J. & Prudent, G. (2010). *Changement climatique et biodiversité dans l'outre-mer européen*, Ed. Gland, UICN, ONERC, 192 p.
- Proust, C. (2010). L'«objet placentaire» et le mythe de l'enfant-placenta, futur héros civilisateur. *Le coq-héron*, 203 : 108-113.
- Regnault, J.-M. et VANNIER C. (2009). *Le Metua et le Général : un combat inégal*, Ed. Les éditions de Tahiti, 458 p.
- Regnault, J.M. (1999). La France à la recherche de sites nucléaires (1957-1963). *Cahier du Centre d'études d'histoire de la défense*, 12 : 24-47.
- Regnault, J.M. (2016a). *La France à l'opposé d'elle-même. Essais d'histoire politique de l'Océanie*, édition revue et augmentée avec archives des Conseils de Défense, Ed. Api Tahiti, 282 p.
- Regnault, J.M. (2016 b). *Pouvana'a et de Gaulle. La candeur et la grandeur*, Ed. Api Tahiti, Papeete, 416 p.
- Regnault, J.M. (2021). *Le nucléaire en Océanie, tu connais ? Histoire des essais atmosphérique (1946-1974)*, Ed. Api Tahiti, coll. Tu connais ?, 212 p.
- Richter-Gravier, R. (2019). *Manu narratives of Polynesia : a comparative study of birds in 300 traditional Polynesian stories*, Thèse de doctorat, University of Otago, Université de la Polynésie française, École doctorale du Pacifique, 370 p.

- Robineau, C. (1986). *Une monarchie centralisatrice : des ari'i aux tavana*. dans TOULLELAN P.Y. (ed) *Encyclopédie de la Polynésie*, vol. 6, « La Polynésie s'ouvre au monde : 1767-1842 », Multipress, Papeete : 57-59.
- Roue, M. (2012). Histoire et épistémologie des savoirs locaux et autochtones. *Revue d'ethnoécologie*, n° 1 ; URL : <https://journals.openedition.org/ethnoecologie/813>
- Salducci, J.M. (2002). *L'oiseau en Polynésie française : héritages du passé et nécessités contemporaines de préservation*, mémoire de DEA « Espaces et sociétés du monde océanien », Decoudras, P.-M. (dir.), Université de la Polynésie Française, Papeete, 165 p.
- Saura, B. (2000). Le placenta en Polynésie française : un choix de santé publique confronté à des questions identitaires. *Sciences sociales et santé*, 18(3) : 5-28.
- Saura, B. (2013). *Mythes et usages des mythes. Autochtonie et idéologie de la Terre Mère en Polynésie*, Ed. Peeters Leuven, 293 p.
- Serra Mallol, C. (2008). Du ma'a tahiti au "big mac". Ruptures et changements dans l'alimentation à Tahiti. 4^e partie et fin : la corne d'abondance du CEP, dans *Tahiti-Pacifique Magazine*, 212 ; URL : <http://www.tahiti-pacifique.com/archivesTPM/21208.html>
- Serra Mallol, C. (2013). Entre local et global : l'alimentation polynésienne. Le cas de Tahiti et de Rapa. *Anthropologie et Sociétés*, 37-2 : 137-153.
- Tcherkezooof, S. (2015). Le mythe de la nouvelle Cythère. dans *Révolution dans nos origines*, Dortier J.-F. (dir.), Editions Sciences Humaines, Auxerre : 331-333.
- Teuira, H. (2004). Religion. dans *Tahiti aux temps anciens*, Ed. Société des Océanistes, Paris : 126-210.
- Toulleran, P.-Y. (1982). Les colons et l'agriculture à Tahiti dans la seconde moitié du XIX^e siècle. *Journal de la Société des océanistes*, 74-75(38) : 213-224.
- Zancarini-Fournel, M. (2016). *Les luttes et les rêves. Une histoire populaire de la France de 1685 à nos jours*, Paris, Ed. La Découverte, 995 p.

NOTES

1. En Polynésie française, le terme fa'a'amu (construit avec le causatif *fa'a* et « *amu* « manger ») signifie « pour nourrir », « pour élever », « pour cultiver ». Il désigne une pratique traditionnelle de confiage d'un enfant (Guillaume *et al.* 1997), ayant toujours cours en Polynésie française et étant également pratiqué par des métropolitains, souvent découragés par la durée des démarches administratives relatives à l'adoption.
2. De 1805 à 1826, la vente du porc salé fut le secteur le plus important du commerce tahitien (Maude, 1959 : 55-95).
3. La bataille de Fe'i Pi oppose les Oropa'a et les Teva, défenseurs de la « religion d'avant le contact », conduite par le roi Opuhara, face aux sujets de Pomare II qui bénéficie du soutien des armes à feu et de l'aide de missionnaires anglais.
4. La première forme écrite du tahitien est due à des missionnaires anglais suite à la traduction et publication de la Bible en langue anglaise et en langue tahitienne (Nicole, 1989).
5. En octobre 1958, Pouvana'a A Oopa est accusé d'une tentative d'incendie de la ville de Papeete, puis arrêté. En 1959, il est condamné à huit ans de prison et quinze ans d'exil en métropole. Gracié en 1968 par le Général de Gaulle, il rentre triomphalement à Tahiti. Il est amnistié en 1969,

élu sénateur en 1971, puis meurt en 1977. Initiée en 2014, la révision de son procès aboutit en 2018. La justice annule sa condamnation et reconnaît son innocence (Regnault, Vannier, 2009).

6. Dans les années trente, l'usage du terme « outre-mer » se diffuse : en 1934, l'École coloniale est renommée École Nationale de la France d'Outre-Mer (ENFOM) ; en 1935, le Musée des colonies devient le « Musée de la France d'outre-mer ». Ainsi, « outre-mer » devient à cette période un euphémisme évoquant les colonies, et l'expression « France d'outre-mer » est, jusqu'en 1958, le synonyme de colonie française. Ceci se vérifie « dans la Constitution de 1958, qui distingue le peuple français des peuples d'outre-mer, auxquels est reconnu le droit à la libre détermination » (Gay, 2018 : 2).

7. Cf. article paru dans *Le Monde*, intitulé « En Polynésie, Emmanuel Macron se pose en rempart contre l'influence chinoise dans le Pacifique », mis en ligne le 29 juillet 2021, [URL : https://www.lemonde.fr/politique/article/2021/07/29/la-reconnaissance-de-dette-d-emmanuel-macron-en-polynesie_6089897_823448.html], consulté le 20 octobre 2022.

8. À ce propos, « 193 » est le nom d'une association chrétienne, loi 1901, créée en 2014, menant des actions en faveur de la préservation de la mémoire des essais nucléaires réalisés en Polynésie française et accompagnant les victimes dans leurs démarches d'indemnisation.

9. Le Code de l'Environnement classe l'ensemble des espaces naturels protégés en six catégories librement inspirées de la classification établie par l'UICN. Ces statuts sont classés selon leurs objectifs de gestion : 1. la réserve intégrale (catégorie Ia) « gérée à des fins scientifiques » et la zone de nature sauvage (catégorie Ib) « gérée principalement à des fins de protection des ressources sauvages » ; 2. le parc territorial (catégorie II) « géré principalement dans le but de protéger les écosystèmes et à des fins récréatives » ; 3. le monument naturel (catégorie III) « géré principalement dans le but de préserver des éléments naturels particuliers » ; 4. l'aire de gestion des habitats et des espèces (catégorie IV) « gérée principalement à des fins de conservation des habitats et des espèces, avec intervention dirigée au niveau de la gestion » ; 5. le paysage protégé (catégorie V) « géré principalement dans le but d'assurer la conservation de paysages et/ou à des fins récréatives » ; 6. l'aire protégée de ressources naturelles gérées (catégorie VI) « gérée principalement à des fins d'utilisation durable des écosystèmes naturels » (Lefebvre, Moncorps, 2010 : 78).

10. Dont onze espèces de dauphins, deux de cachalots, deux de baleines à bec et une de baleine à bosse (Gargominy, 2003).

11. Jusqu'à la fin des années quatre-vingt-dix, des licences de pêche étaient accordées à la Corée du Sud et à Taïwan.

12. L'arrêté classe l'ensemble de la ZEE en catégorie VI du code de l'Environnement de Polynésie française.

13. L'emploi de cette terminologie n'est pas anodin, car dans l'esprit des professionnels de la mer une AMG est une zone sans pêche. Or, l'objectif est d'y positionner une zone maritime bien gérée et non sanctuarisée en ce qui concerne la pêche.

14. Cf. arrêté n° 507 du Conseil des ministres du 3 avril 2018 portant classement de la ZEE de la Polynésie française en AMG, en ligne [URL : http://www.ressources-marines.gov.pf/wp-content/uploads/sites/24/2018/09/Arr%C3%AAt%C3%A9-n%C2%B0-507-CM-du-03_04_2018-portant-classement-ZEE-de-PF-en-AMG.pdf], consulté le 19 septembre 2022.

15. À Tahiti, la population est particulièrement concentrée dans la zone urbaine, densément construite, qui s'étend de Mahina (commune située au nord de l'île) jusqu'à Punaauia (à l'ouest). De nouveaux lotissements résidentiels ont vu le jour sur les flancs montagneux des communes périphériques de Papeete, profitant de leur proximité avec la ville-centre et de la disponibilité foncière, afin de répondre aux besoins en logement des classes moyennes à aisées, dans un cadre de vie agréable. Comptant 192 760 hab., l'île rassemble les deux tiers de la population totale, soit 65 % des habitants de la Polynésie française, répartis sur une superficie de 1 042 km², ce qui lui confère une densité de population de 184,99 hab./km² (selon le dernier recensement global réalisé par l'Institut de la Statistique de la Polynésie Française, en 2017).

16. Tahiti représente le principal bassin d'emploi de la Polynésie française. À partir des années soixante, l'agglomération de Papeete a connu une forte croissance démographique, en raison de l'implantation du CEP, de l'aéroport international, d'institutions, d'entreprises, de commerces, etc. À présent, la population est particulièrement concentrée dans l'agglomération urbaine de Papeete, qui constitue le centre administratif, politique et économique non seulement de l'île, mais aussi de la Polynésie française. Les contraintes topographiques expliquent l'étirement de cette agglomération le long de la plaine littorale, entre le lagon et les contreforts montagneux, sur une bande de terre longue d'une soixantaine de kilomètres. Cette agglomération est constituée, de la ville centre de Papeete (26 926 hab. en 2017), mais aussi des communes de Mahina au nord-est de l'île (14 763 hab.), d'Arue (10 243 hab.), de Pirae (14 209 hab.), de Faa'a (29 506 hab.) et de Punaauia à l'ouest (28 103 hab.). Papeete est donc la troisième ville la plus peuplée de la Polynésie française, derrière celle de Faa'a et de Punaauia.

17. Un *marae* était une plate-forme construite en pierres sèches sur laquelle se déroulaient les cultes anciens, souvent associés à des cérémonies à caractère social, religieux ou politique. Leur construction était soit en hauteur, de forme parallélogramme pyramidal, soit basse, près du sol, de forme carrée ou rectangulaire, selon le désir de ceux qui les édifiaient. « *Les pierres de ces constructions avaient un caractère très sacré et de nombreuses superstitions s'y attachent encore de nos jours.* » (Teuira, 2004 : 126).

18. Du fait que les deux nageoires pectorales évoquent des pavillons auditifs disposés de part et d'autre de la tête.

19. Cf. « Légende du Puhī tari'a du lac Vaihiria par Teikipahatoua Yorss », *Bulletin de la Société des Études Océaniques*, avril 1928, 4 : 34-38.

20. En tahitien, *manavā* se traduit par « ventre », « intestin », « entrailles » considérés comme étant le siège des émotions, de la puissance spirituelle et vitale de l'individu.

21. Selon l'Académie française (1842 : 759), « *matrīe est le nom que l'on devait substituer à celui de patrie, selon Plutarque, parce que les attributs de la terre natale tiennent plus de ceux de la mère que de ceux du père. Il a été employé par quelques écrivains français qui ont répété cette remarque* », tels que Chateaubriand (1910 : 233) et Michelet (1846 : 262).

22. Dans ce travail, le terme « autochtone » qualifie des personnes dont les ancêtres sont originaires du territoire où elles se situent, c'est-à-dire du *fenua*, de Polynésie française.

23. Propos de Mireille Morgenstern, définissant le *mana*, dans l'article intitulé « Le Mana, la force sacrée de Tahiti », publié dans la revue *L'Optimisme* ; URL : <https://loptimisme.com/le-mana-la-force-sacree-de-tahiti/>

24. Un tatouage peut aussi représentait le prestige et l'essence divine à l'origine de la bonne santé de la personne, de son équilibre et de sa fertilité contre les influences néfastes, jusque dans l'au-delà.

25. Cet extrait narre l'histoire de Marouna lorsqu'il libère l'île de Aitutaki des Aitu. Dans la tradition orale des îles Cook, Marouna est l'un des ancêtres et des anciens chefs, appelés « Ariki », de l'île d'Aitutaki située au nord-ouest de l'océan Pacifique sud. La descendance de Marouna serait à l'origine des quatre chefferies actuelles de l'île : Manarangi Ariki, Tamatoa Ariki, Teurukura Ariki et Vairuarangi Ariki.

26. Cf. Loi du pays n° 2017-25 du 5 octobre 2017 relative au code de l'Environnement de la Polynésie française, titre VI, chapitre 2, section 2, chapitre 4, [URL : <http://lexpol.cloud.pf/LexpolAfficheTexte.php?texte=503933>], consulté le 24 avril 2021.

27. La Direction de l'environnement a été créée par délibération n° 2003-35 APF du 27 février 2003, en remplacement de la Délégation à l'environnement créée en 1985. Cette direction a notamment pour mission d'assurer « *la surveillance et la protection des milieux physiques* », « *la conservation et la mise en valeur des espaces naturels protégés* » [...], « *le recensement, la surveillance et la protection de la faune et de la flore* », d'après la délibération n° 2003-35 de l'Assemblée de la

Polynésie française, du 27 février 2003, portant création de la Direction de l'environnement, article 1^{er}, JOPF 6 mars 2003, 537 p.

28. Le Code de l'Environnement classe l'ensemble des espaces naturels protégés en six catégories librement inspirées de la classification établie par l'UICN. Ces statuts sont classés selon leurs objectifs de gestion : 1. la réserve intégrale (catégorie Ia) « *gérée à des fins scientifiques* » et la zone de nature sauvage (catégorie Ib) « *gérée principalement à des fins de protection des ressources sauvages* » ; 2. le parc territorial (catégorie II) « *géré principalement dans le but de protéger les écosystèmes et à des fins récréatives* » ; 3. le monument naturel (catégorie III) « *géré principalement dans le but de préserver des éléments naturels particuliers* » ; 4. l'aire de gestion des habitats et des espèces (catégorie IV) « *gérée principalement à des fins de conservation des habitats et des espèces, avec intervention dirigée au niveau de la gestion* » ; 5. le paysage protégé (catégorie V) « *géré principalement dans le but d'assurer la conservation de paysages et/ou à des fins récréatives* » ; 6. l'aire protégée de ressources naturelles gérées (catégorie VI) « *gérée principalement à des fins d'utilisation durable des écosystèmes naturels* » (Lefebvre, Moncorps, 2010 : 78).

29. Cf. Liste rouge parue le 17 décembre 2015, publiée par l'Union Internationale pour la Conservation de la Nature (UICN), en collaboration avec le Muséum National d'Histoire Naturelle (MNHN).

30. Cf. article « Flore endémique et oiseaux de Polynésie française : de nombreuses espèces uniques au monde menacées d'extinction », Muséum National d'Histoire naturelle ; URL : <https://www.mnhn.fr/fr/actualites/flore-endemique-et-oiseaux-de-polynesie-francaise-de-nombreuses-especes-uniquees-au-monde>

31. Citons par exemple le héron strié ou des mangroves (*Butorides striatus patruelis*), un petit échassier de couleur ocre, nommé « ao en tahitien ; le canard à sourcil (*Anas superciliosa*), mo'orā « *ōviri*, menacé par la prolifération de rats, friands de ses œufs ; le petit râle d'Océanie ou marouette fuligineuse (*Porzanna tabuensis*), meho, difficile à observer tant il est discret et craintif, ce qui par extension explique que son nom est l'éponyme du verbe "se cacher", "chercher un refuge dans les broussailles" en langue tahitienne ; l'aigrette des récifs (*Egretta sacra*), "ōtuu", un échassier à pattes courtes qui occupe généralement les récifs coralliens et les plages, mais qui à Tahiti ne s'observe plus que dans quelques ripisylves ; le monarque de Tahiti (*Pomarea nigra*), ōmāma'o, un petit passereau gobe-mouche qui se nourrit essentiellement en milieu arboré, présent dans seulement trois vallées privées à l'ouest de Tahiti.

32. Originaire du sous-continent indien, le rat noir aurait été introduit accidentellement en Polynésie française par les premiers navigateurs. Il figure à présent sur la liste des cent espèces les plus envahissantes au monde. Il serait responsable de l'extinction et du déclin de nombreuses espèces insulaires, endémiques ou indigènes. Il est l'espèce la plus dévastatrice pour l'avifaune polynésienne.

33. « *Quand les Inuits adoptent, pour chasser, tous les derniers avatars techniques de nos sociétés, vêtement comme mode de transport ou arme à feu, ils continuent à chasser "leurs" animaux, en utilisant leur compétence du terrain, leurs savoirs sur les conditions climatiques, les déplacements, la biologie des animaux, et en considérant, tout comme leurs ancêtres, qu'il leur faut respecter les animaux qui se donnent à eux. Cette acception de la tradition est donc bien loin d'une opposition à la modernité* » (Roué, 2012, p. 3).

34. « *Loin d'être un héritage, la tradition devient une revendication dans un monde où la globalisation n'implique plus l'uniformité ou l'homogénéisation* » (Roué, 2012 : 3).

35. En tahitien, le « uru désigne le fruit comestible de l'arbre à pain : « *Originaire de Nouvelle-Guinée il y a plus de 3 500 ans, le "uru (arbre à pain, Breadfruit) a été diffusé dans tout le Pacifique lors des migrations polynésiennes et se rencontre dans la plupart des îles à proximité des zones habitées. Etant la base de la nourriture, des dizaines de variétés de uru ont été sélectionnées et reconnues à partir de la seule espèce : Artocarpus altilis* », de la famille des Moracées. Ce fruit contient de l'artocarpine, de la papayotine, des stilbènes, de l'arylbenzofurane, un flavanone, trois flavones, deux triterpènes et

des stérols. Il était la base de l'alimentation des polynésiens. Cf. site Internet *Tahiti héritage*, « "Uru, le fruit de l'arbre à pain de Tahiti », [URL : <https://www.tahitiheritage.pf/uru-arbre-pain-tahiti/>], consulté le 22 février 2019.

36. Le terme *ma'ohi* se compose de deux mots : *ma* qui signifie « pur », « digne », « libre » et « *ohi* qui se traduit par "rejeton qui a pris racine". Ainsi, un Maohi est un être qui a gardé, par ses racines, une attache à sa patrie d'origine, son *fenua*. D'ailleurs, en Polynésie française, ce terme se définit, en tant que nom commun, comme "une essence", "l'âme d'un dieu", et en tant que verbe, "arriver par hasard". Les Maohis se répartissent entre la Polynésie occidentale et centrale. À ne pas confondre avec les Maoris qui sont des descendants des Maohis. Les Maoris font partie de la dernière vague de colonisation du Pacifique. Ils habitent essentiellement en Nouvelle-Zélande, où peu ont échappé aux massacres perpétrés lors de la colonisation anglaise. En langue tahitienne, *maohi* se traduit, en tant qu'adjectif, par "ordinaire", "indigène", "qui n'est pas étranger", et comme nom commun, par "qui est originaire de la Polynésie française".

RÉSUMÉS

À la fin du XVIII^e siècle, avant l'arrivée des Européens en Polynésie française, la culture traditionnelle entretenait un lien étroit avec la nature, en faveur de la protection de l'environnement. Au travers des mythes, les oiseaux avaient un statut sacré, celui de dieu ou de messager. Au fil du temps, ce lien culturel s'est étiolé et les traditions tendent à disparaître ; ce qui a des répercussions sur le patrimoine naturel et culturel polynésien. Depuis, la Polynésie française, collectivité d'Outre-mer, s'est dotée d'une compétence propre en matière d'environnement. Cependant, l'objectif de protection des espèces avicoles dans le territoire polynésien dépasse les enjeux environnementaux. Il relève également d'un enjeu de préservation et de protection du patrimoine culturel immatériel, qui tient à la place de l'oiseau dans les mythes et la culture traditionnelle. À l'heure de la mondialisation, l'application de concepts, tels que ceux de patrimonialisation, de développement durable, est essentiellement de nature économique, voire marketing. Or, la compréhension d'un territoire nécessite de prendre en compte le domaine de l'irrationnel.

At the end of the 18th century, before the arrival of Europeans in French Polynesia, traditional culture had a close link with nature, in favour of environmental protection. Through myths, birds had a sacred status, that of god or messenger. Over time, this cultural link has been eroded and traditions tend to disappear, with repercussions on the Polynesian natural and cultural heritage. Since then, French Polynesia, an overseas collectivity, has had its own competence in environmental matters. However, the objective of protecting poultry species in the Polynesian territory goes beyond environmental issues. It is also a question of preserving and protecting intangible cultural heritage, which is related to the place of birds in myths and traditional culture. In the era of globalization, the application of concepts such as heritage and sustainable development is essentially economic or even marketing in nature. However, understanding a territory requires taking into account the domain of the irrational.

A finales del siglo XVIII, antes de la llegada de los europeos a la Polinesia Francesa, la cultura tradicional tenía un estrecho vínculo con la naturaleza, a favor de la protección del medio ambiente. A través de los mitos, las aves tenían un estatus sagrado, el de dios o mensajero. Con el

paso del tiempo, este vínculo cultural se ha erosionado y las tradiciones tienden a desaparecer, lo que repercute en el patrimonio natural y cultural polinesio. Desde entonces, la Polinesia Francesa, colectividad de ultramar, tiene su propia competencia en materia de medio ambiente. Sin embargo, el objetivo de proteger las especies avícolas en el territorio polinésico va más allá de las cuestiones medioambientales. También se trata de preservar y proteger el patrimonio cultural inmaterial, que está relacionado con el lugar que ocupan las aves en los mitos y la cultura tradicional. En la era de la globalización, la aplicación de conceptos como patrimonio y desarrollo sostenible es esencialmente económica o incluso de marketing. Sin embargo, la comprensión de un territorio requiere tener en cuenta el ámbito irracional.

INDEX

Mots-clés : Polynésie française, mythes, oiseaux, sacré, environnement, protection, patrimoine, culture

Palabras claves : Polinesia Francesa, mitos, aves, sagrado, medio ambiente, protección, patrimonio, cultura

Keywords : French Polynesia, myths, birds, sacred, environment, protection, heritage, culture

Index géographique : Polynésie française

AUTEUR

ANTHONY TCHÉKÉMIAN

Maître de conférences, Habilité à Diriger des Recherches, Département des Lettres, Langues et Sciences Humaines, Université de la Polynésie Française, UMR 241 Santé et services des écosystèmes polynésiens (SECOPOL), Tahiti et UMR 228 Espace pour le Développement (ESPACE-DEV) – Avignon; anthony.tchekemian@upf.pf