

Rapport 3 : Les savoirs

Programme de recherche RAHUI (CNRS-CRIOBE)

Pluralisme culturel et normatif à Teahuupoo

Novembre 2009

CENTRE DE RECHERCHES INSULAIRES ET
OBSERVATOIRE DE L'ENVIRONNEMENT
MOOREA - POLYNESIE FRANCAISE
UMS 2978 CNRS-EPHE -
SERVICE D'OBSERVATION INSU



En collaboration, en Polynésie
française, avec :

Service du Patrimoine et de la Culture
Service de l'Urbanisme
Service de la Pêche
Direction de l'Environnement

SOMMAIRE

7 Les savoirs	3
Définition	3
Les différents types d'experts recensés	4
Les champs d'expertise	4
Tahua et territoire	5
Les savoirs écologiques : une affaire d'expert (tahua)	5
Le cadre de la transmission des savoirs	5
Un cadre familial : le opu fetii	5
La fonction de la transmission : la formation	8
Le cadre de la circulation des savoirs	9
Récits et savoirs sont spatialisés	10
Les savoirs s'insèrent dans des parcours	10
La connaissance du territoire s'identifie à un espace opérationnel	11
Le contrôle de la démographie professionnelle	12
Bibliographie	14

7 Les savoirs

*« Te parau paari, e mea moni » Papa Mote
(Teahupoo, mars 2009)*

Définition

Par « savoir », nous nous intéressons essentiellement à ce qui est relativement bien balisé dans la littérature scientifique comme relevant des « savoirs écologiques traditionnels » - SET- (Agrawal, 2002 ; Berkes et al. 2000).

Il faut entendre cette expression au sens large. D'une part, les savoirs incluent tous les éléments écologiques ou non, qui concourent la construction des SET. D'autre part, les savoirs incluent à la fois les connaissances mais aussi les pratiques tirées de ces connaissances. Dans ces perspectives, **les savoirs incluent l'ensemble des discours, des pratiques, des objets et des méthodes partagés par une communauté donnée.**

Codiversité culturelle et biologique: l'écologie **foncière**, une perspective d'avenir pour un développement durable

Localement, les populations se trouvent confrontées au souci de tirer profit des ressources naturelles renouvelables, tout en maintenant leur régénération. En effet, des raisons d'ordre économique, écologique ou culturel contraignent l'homme à s'organiser pour aboutir à une gestion rationnelle des ressources naturelles renouvelables et à une conservation des milieux naturels dont celles-ci dépendent. A ce titre, les rapports des hommes entre eux et envers l'environnement se traduisent par des normes et des règles qui se fondent dans des pratiques et des représentations. (...)

L'étude d'une zone précise particulièrement riche et complexe en raison de sa diversité culturelle et écologique, de la multifonctionnalité très prononcée de ses **espaces**, nous a conduits à considérer que l'approche de la gestion de l'environnement nécessitait un droit ayant pour objet d'assurer une **coviabilité** des systèmes sociaux et écologiques. Cette construction repose sur la préoccupation constante de "coller" aux réalités locales afin de ne pas dévier de son objectif.

Le chemin de l'interdisciplinarité fait apparaître et structure les interconnexions profondes existant entre les sciences de la nature et les sciences sociales. Le discours du directeur général de l'UNESCO, le 5 septembre 1994, à l'ouverture du Forum international sur la biodiversité le souligne bien: «dans les **domaines** qui relèvent de l'étude scientifique de l'environnement, il faut mettre en contact les spécialistes des sciences fondamentales, les ingénieurs, les sociologues, les économistes avec les philosophes, les littéraires, les linguistes, les juristes. Nous vivons un moment épistémologique essentiel par le besoin extrême d'interconnexions entre les sciences de l'homme et de la société et les sciences de la nature et de la vie. La biodiversité est peut-être l'un des meilleurs exemples de notre obligation contemporaine de pluridisciplinarité. La mission suprême des scientifiques est de reconnaître les différentes dimensions qui convergent dans leur champ d'étude, car on ne peut maîtriser la réalité sans la concevoir dans sa globalité, sans la connaître tout entière».

Par essence, le **foncier environnement** est un produit systémique interdisciplinaire, car les rapports de l'homme à la nature sont trop chargés culturellement et trop diversifiés pour être embrassés par un seul regard disciplinaire. La poursuite de la recherche sur le **foncier environnement** impliquerait de concrétiser les résultats et d'en tester les applications, mais aussi de prolonger la démarche en travaillant selon une méthode comparatiste sur plusieurs sites, ce qui permettrait, en associant au mieux les compétences du droit, de l'économie, de la géographie, de l'anthropologie et de l'écologie, d'approfondir l'idée d'écologie **foncière**.

La vocation de l'écologie **foncière** serait la mise sur pied d'un droit garant du maintien de la biodiversité et de la reproduction sociale dans toute sa diversité. Ce droit modélisé par le biais d'une approche juridico-institutionnelle implique au préalable de savoir comment ajuster les préoccupations écologiques au contenu culturel. Il suppose la connaissance des mécanismes d'acceptation et de légitimation des règles par les différents groupes sociaux auxquels l'écologie **foncière** va s'appliquer. Ainsi, gérer au mieux la multifonctionnalité de l'**espace** oblige à ne pas se limiter à une instrumentation réglementaire mais à trouver, grâce au droit des éléments et processus naturels et au droit relatif au sol, les bases d'une harmonie pour le maintien d'une diversité culturelle et biologique, constitutive d'un droit africain de l'environnement effectif.

Sur la base de cette définition relativement large, les enquêtes menées montrent plusieurs caractéristiques :

Les différents types d'experts recensés

Les champs d'expertise

Comme nous l'avons indiqué, les savoirs sont l'affaire des experts (tahu'a). A ce propos JF Baré écrivait :

« La spécialisation technique pouvait d'ailleurs paraître comme l'un des principes organisateurs de la société [polynésienne] du XVIII^e siècle : des catégories de « spécialistes » (tahu'a) recoupaient les groupes sociaux plus vastes. On reconnaît aussi bien des spécialistes de la cosmogonie (« des paroles du fondement des terres »), des spécialistes de la prière et des rituels, des exorcismes que des spécialistes de la sculpture des effigies ou de la construction de pirogues. Les couvreurs de maison, les spécialistes des joints des toitures avaient un dieu particulier, Nenia ; un autre Oihanu, était associé à la production agricole. Cette mise en exergue de la spécialisation est d'ailleurs soulignée par la sémantique du mot tahu'a, employé indifféremment pour toute spécialisation (...) » (Baré, 2002 : 177).

Nous n'avons pas cherché à définir la notion d'expert au sens de tahu'a. Outre l'expertise dont il/elle dispose, la définition historique de tahu'a en fait également un acteur privilégié entre le monde visible et le monde invisible. C'est sans doute là une distinction fondamentale entre l'expertise au sens occidentale et au sens océanien.

Une autre difficulté déjà relevé dans le premier rapport à propos de l'absence de récit sur la période chrétienne et européenne (alors que les récits sur une période antérieure sont riches) a trait à la difficulté des informateurs « expert » à se définir comme tahu'a. Il est probable que le poids actuel de la religion chrétienne soit tel que les interlocuteurs ont du mal à exprimer un terme naguère censuré par les missionnaires¹.

Cela étant dit, la qualification d'expert au sens de Tahu'a requiert un certain nombre de caractéristiques que nous avons recensés :

- *Un champ d'expertise;*
- *Une notoriété au moins à l'échelle communautaire;*
- *Dans le champ des savoirs écologiques : un territoire sur lequel se situe les ressources nécessaires à l'exercice de l'expertise ;*

Sur cette base, quatre principaux types de tahu'a ont pu être approchés :

- *Les experts de la pêche ;*
- *Les experts de la médecine traditionnelle ;*
- *Les experts de l'agriculture ;*

¹ Tout le chapitre 5 de W. Ellis (pp 542-555) dédié à la description de l'organisation de la loi dans la société tahitienne pré européenne exclue le statut de *tahu'a* qui ne sera jamais mentionné.

- *Les experts de la culture et de l'histoire*

Nos enquêtes demeurent à ce stade incomplètes dans la mesure où elles ne distinguent pas les sous branches liées à ces expertises générales (dans le champ de la médecine non occidentale, on pourrait distinguer les masseurs, les tahua familiaux, les tahua s'ouvrant à un public plus large, etc.), d'autres champs éventuels (artisanat, etc.) et les éventuelles hiérarchies implicites ou non entre les différents membres et champs.

A ce stade, et à la demande expresse des interlocuteurs, nous ne pouvons pas faire état dans le présent rapport de l'ensemble des données recueillies (ra'au tahiti, plantes médicinales, etc.).

Tahua et territoire

Ce qui est particulièrement important à l'époque contemporaine, est le lien découvert entre tahuaraa (expertise) et territoire. En effet, chaque champ d'expertise requiert la connaissance et la pratique d'un territoire donné, en fonction des ressources nécessaires à l'exercice de telle ou telle expertise.

Deux exemples, dans le domaine de l'histoire et de la pêche, permettent d'illustrer le lien étroit entre tahuaraa et territoire.

Carte 1-pêche et carte 2 culture

Les savoirs écologiques : une affaire d'expert (tahua)

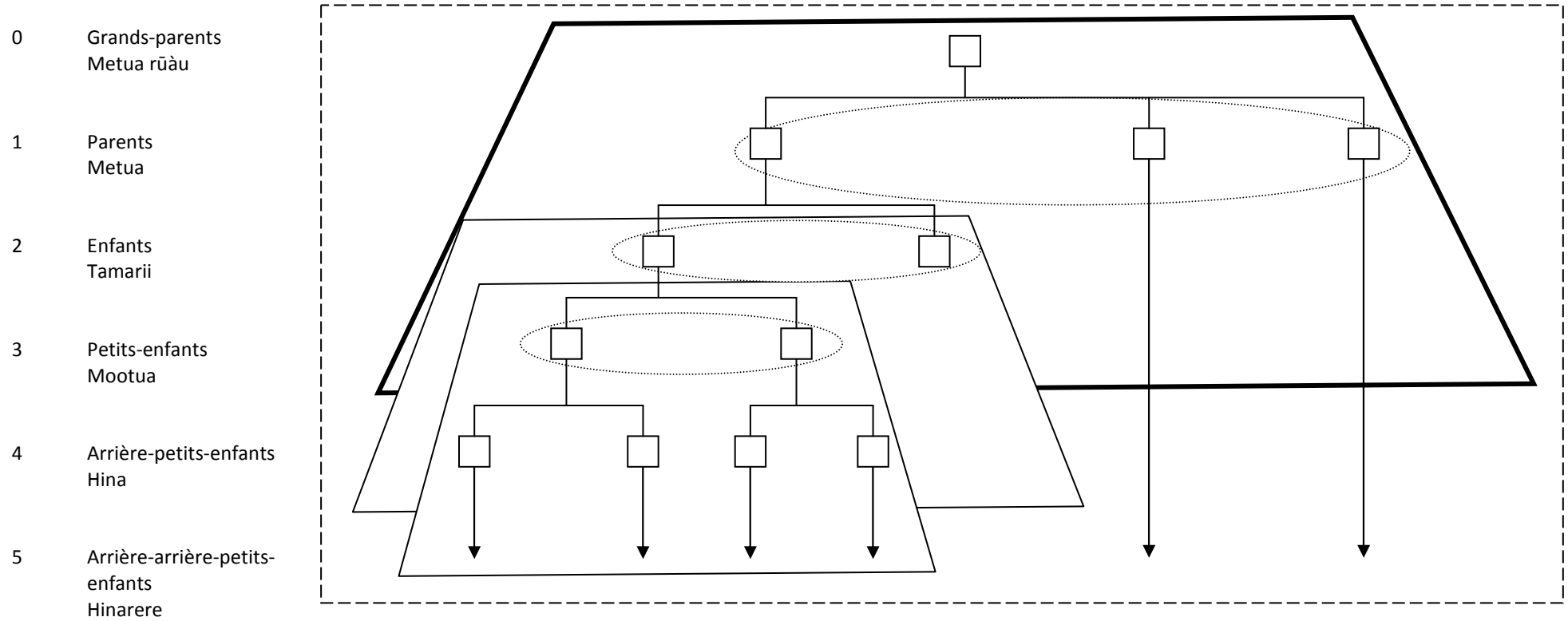
Dans le contexte du territoire de Teahupoo à l'époque contemporaine, il convient de distinguer le cadre de la transmission des savoirs de celui, plus large, de la circulation des savoirs traditionnels.

Le cadre de la transmission des savoirs

Un cadre familial : le opu fetii

Le cadre de la transmission des savoirs est clairement le opu fetii : groupement de parenté qui démarre au niveau d'un grand parent (metua ru'au) pour descendre jusqu'aux petits-enfants (mootua) voire aux arrières petits enfants (hina).

Figure 8 : Schéma théorique des catégories de la parenté (Bambridge, 2009)



Parallélogrammes:

ōpū hōê étendus ou
ōpū tamarīi élargis aux
niveaux 2 et 3

Ovales en pointillés:

ōpū hōê restreint ou
ōpū tamarīi restreint aux
niveaux 1, 2 et 3

Rectangle en pointillé:

ōpū au niveau 0

Parallélogrammes en gras:

ōpū fetii ou
ōpū taata au
niveau 1

A cet égard Patrick Rochette, considéré comme un expert de l'histoire et de la culture traditionnel à Teahupoo explique :

	Eita e nehenehe ta matou e haavare no te mea ua papai hia i roto i te puta. Te vai ra ta matou e puta no to matou papa ruau e to matou hoa papa. Terai a ta'u e haapapu ra.
--	---

Céline Parker, experte dans la pharmacopée traditionnelle, pour sa part, indique clairement de quelles manières les savoirs s'inscrivent dans une chaîne de génération :

	Tei roto te ra puta tana [Paitua Maoni, son beau-père] i horo'a mai, e horo'a ra vau na ta'u tamahine. Mea ananatae ona. Ua ite o'e : aita toa o'e e horo'a te raau aita anae te aau e tae. Hoe taata aita tona mana'o e tae, aita e maoro e faarue ona. Mea ê te taata ua ananatae ona te rave te ra'au, e haere ia ia na. (...)
--	---

Avec une grande simplicité, Tamu Rochette évoque la vertu de l'apprentissage par la co-présence :

	Te ho'e tamarii tei faaea i pihai iho i tona metua, e ora ia
--	--

Quelque soit les acteurs rencontrés et le champ de l'expertise considéré, le cadre de la transmission des savoirs est familial, descendant, s'insère dans une chaîne générationnelle et requiert des aptitudes particulières pour endurer les longues heures et pratiques liées à l'acquisition de l'expertise.

La fonction de la transmission : la formation

Une des fonctions principales des experts au sein de la communauté n'est sans doute pas la mise en scène publique des savoirs (ce que l'on voit immédiatement lorsqu'on est extérieure à la communauté), mais plutôt sa fonction de formation. Les savoirs doivent être transmis et par définition cette transmission ne peut être faite qu'à des personnes jugées aptes, de confiance, capables de suivre et d'endurer des années de formation et d'observation.

Mais ce n'est pas l'étendue de ces savoirs qui caractérise le mieux la communautarisation de l'exploitation, c'est son mode de transmission traditionnel. L'exploitation individuelle se conforme et reproduit *un mode de production* qui est transmis presque exclusivement par le groupe. Sa domination et son autorité reposent sur la famille (opu fetii), la lignée (le opu), les fratries (opu tamarii) et les solidarités de générations. Ces organes imposent aux différents individus la cosmogonie socioprofessionnelle de la communauté.

Dans la communauté, la transmission des savoirs est réservée au groupe constitué par les familles, les clans et les alliés. Il fonctionne des « vieux » vers les « jeunes », des parents vers

les enfants. Pour leur insertion et leur survie, ceux-ci dépendent ainsi de l'héritage professionnel cédé par la communauté à travers un mode intergénérationnel.

Le schéma suivant illustre la notion de « réseau de transmission des normes » au sein de chaque groupement, au sens de Jeremy Boissevain² :

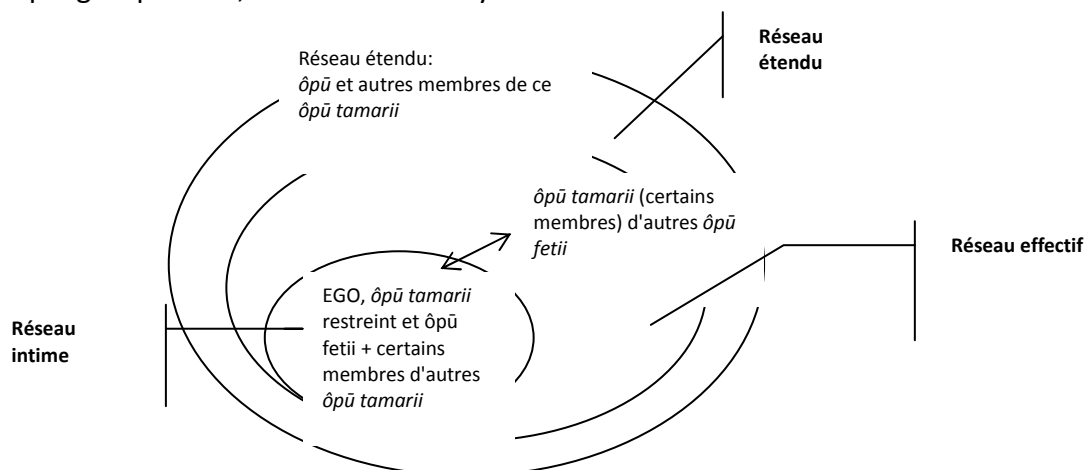


Schéma illustrant la notion de « réseau de transmission des normes » au sens de Boissevain (1968).

Le cadre de la circulation des savoirs

Si le cadre de la transmission des savoirs est restreint, relevant d'une expertise, le contexte de la circulation de ces savoirs semble beaucoup plus large dans la mesure où ces savoirs ont vocation à s'adresser aujourd'hui à un large public.

Patrick Rochette prononce régulièrement des *orero* à des occasions très diverses : journée culturelle à l'école primaire, inauguration d'un édifice dans un lieu particulier de Teahupoo, lancement des épreuves internationales de surf à Haavae, et même à l'occasion d'une enquête pour des anthropologues curieux.

Les *raau tahiti* préparé par les *tahua* sont également destinés à un public plus large qui dépasse celui du *opu fetii*. Enfin, les experts de la pêche ne pratiquent pas cette activité uniquement pour un objectif vivrier mais aussi pour vendre le produit de leur pêche sur l'ensemble de la commune de Tiarapu, voire au-delà.

² Au sens de Boissevain (1968) et partant de la notion de sujet de Vanderlinden (1995), les relations entre Ego et les autres personnes sont qualitativement diverses et forment des zones concentriques. Ego a des relations avec un premier cercle de personnes, qualifié de cercle "intime", également avec un second cercle, qualifié d' "effectif", et un dernier cercle qu'on peut désigner par "étendu". Les variations inhérentes aux réseaux sont influencées par de nombreux facteurs: la taille du réseau, la distance sociale et géographique entre les sujets, l'importance du réseau "intime" comparativement au réseau "effectif", la densité du réseau: plus les réseaux concentriques sont interreliés indépendamment d'Ego, plus la densité est forte. Par relation "intime", nous nous situons dans le cadre d'analyse du réseau. Par rapport à certains objectifs sociaux se rapportant aux relations environnementales définis par les acteurs eux-mêmes, les relations "intimes" sont celles qui impliquent qu'Ego entre en relation avec des personnes très proches. Il est clair que si on changeait les "objectifs sociaux", le contenu des relations intimes évoluerait également. Brièvement, les relations "effectives" comprennent les relations avec les personnes qu'Ego connaît un peu moins bien que dans le cadre des relations "intimes", relations où Ego demande moins et s'attend d'ailleurs à recevoir moins. Les relations "étendues" concernent par exemple les personnes qu'Ego ne connaît pas nécessairement mais dont il suspecte l'existence, et qu'il peut s'il le souhaite, rencontrer.

Récits et savoirs sont spatialisés

Comme l'ont mentionnés plusieurs de nos interlocuteurs, les récits sont fortement spatialisés dans le sens où ils font l'apologie d'un lieu, fournissent une explication aux raisons qui président au choix d'un nom pour un lieu. Ce type de récit spatialisé s'inscrit souvent dans la longue histoire et l'épopée d'un lieu ou d'un nom est très riche. Nous avons récolté à Teahupoo et via un travail d'archive, des informations très importantes sur les différents récits qui parsèment le territoire de Teahupoo.

Le rapport PTPU (2005, p 81), concernant l'étude de faisabilité du PGA de Tairapu, indique : « Le patrimoine culturel au niveau de la commune de Tairapu Ouest paraît pauvre en comparaison avec d'autres communes comme celle de Huahine par exemple ». Il semble qu'il s'agisse là, à nouveau, d'une confusion entre réalité des connaissances culturelles et perception que les experts en ont.

Les enquêtes montrent par exemple que les personnes détentrices de savoir ont souvent une connaissance approfondie du lieu sur lequel ils résident : depuis le sommet de la montagne jusqu'à la pente externe du récif. Mais cette connaissance devient moins précise et se dilue en quelque sorte au fur et à mesure que l'on s'éloigne de l'espace géographique qui sert de référence à Ego.

De manière plus nuancée, **ce n'est pas tant le récit lui-même qui est spatialisé que l'autorité pour le dire**. Ce fait n'est pas apparu tout de suite. Mais au cours de nos enquêtes, plusieurs personnes interrogées semblaient gênées à l'idée de communiquer une information qu'ils connaissaient manifestement, sans vouloir le dire. C'est peut-être Adrien qui l'a le mieux exprimé. Ainsi :

	<p>A : Te vai ra te mau pari pari. F : Ua ite anei oe te ra mau paripari ? A : Vaiho ihoa na ratou e parau</p>
--	--

Dans un autre contexte, discutant des vallées qu'il connaissait parfaitement, Poria indique :

	<p>T : E ite anei o'e te ioa o tera faa ? P : Aita vau e ite, mea rahi te ioa i roto i te ra faa, no Tabanou tera faa (...)</p>
--	--

Si ce modèle général peut être admis, il présente, comme souvent, des exceptions liés à deux caractéristiques : la grande mobilité des personnes et des groupes ; l'expérience tirée de la pratique d'un territoire.

Les savoirs s'insèrent dans des parcours

La mobilité des personnes expliquent bien souvent que des connaissances spatialisées ont été acquises alors que untel ou untel a vécu plusieurs années dans un même lieu. Mais cette exception vient plutôt confirmer la règle de la spatialisation des savoirs, puisque en fin de compte, ce sont bien les savoirs qui sont spatialisés.

L'autre exception est liée à la pratique d'un territoire. Bien souvent, la connaissance des experts s'étend sur un territoire plus vaste que celui de leur lieu d'habitation. Ainsi que l'explique clairement Tamu Rochette :

	<p>I roto i tera apoo [nom], e mou'a tera e toru pae, tei te pae atau. Te vai nei te raz'au purau, te vai nei te e'a no te pau i raro. Hora piti i te avatea ia maua e haere. Ua oti ta maua paaroraa haari. Te vai ra te mau ofa'i te tupuraa i te remu haari. Eiaha e hauti teie mau ofai, to ratou ia atua. E vahi huriraa taata. Te taata tera tau (taua e piti) ho'e ia taata. (...) Na Tautira ana'e mai oe te haere mai. (...)</p>
--	---

Il en est de même des pêcheurs de Teahupoo dont les pratiques et savoirs ne se limitent pas à leur espace d'habitation mais s'étendent sur l'ensemble de leur territoire de pêche, lequel ne dépasse guère celui de la commune et des communes limitrophes, en particulier Tautira.

La communautarisation des territoires halieutiques

Le groupe communautaire est en relation avec un territoire où se réalisent les opérations de pêche. On peut parler du « territoire de pêche de la communauté ». Mais précisons-le immédiatement : les territoires communautaires n'ont en général d'autres bases juridiques que les droits du premier occupant. La communauté n'a aucun titre sur les richesses halieutiques, elle fonde donc la légitimité de son territoire et des règles qui le délimitent et le protègent sur l'antériorité et la durée de l'occupation des sites halieutiques, qui constituent son bourg marin et son territoire de pêche : nous verrons que l'implantation de l'industrie s'est réalisée sur cette fragilité statutaire.

L'étendue du territoire communautaire est en relation avec les caractères de l'exploitation : les capacités des embarcations et les techniques utilisées, la morphologie de la côte, la diversité des sites et des richesses halieutiques sont les données déterminantes qui le définissent. Les territoires dépassent rarement un rayon de dix kilomètres autour du village. Mais le territoire peut également se définir en fonction des marchés et des habitudes alimentaires, qui font que certaines espèces et certains sites sont surexploités ou au contraire délaissés par la communauté. Ainsi des éléments psychosociologiques tels que la mémoire, la tradition, les tabous ou les considérations religieuses peuvent limiter ou délimiter le territoire. Enfin et surtout, le territoire se définit le plus souvent en fonction d'autres territoires existants, ce qui introduit l'idée de « mitoyennetés communautaires ». Un peu partout dans le monde, l'ensemble des territoires communautaires constitue une mosaïque de droits collectifs et de reconnaissances mutuelles. La délimitation du territoire communautaire n'est donc en rien une définition objective, juridique ou bioéconomique : elle est un fait social déterminé par une foule de données géographiques et historiques. (François Féral, 2009)

Bien que nous ayons enregistré au cours de l'enquête de nombreux savoirs dans les différents champs mentionnés (savoirs écologiques sur les pêches, les médecines traditionnelles, etc.), nous ne souhaitons pas les mentionnés dans le présent rapport pour deux raisons principales. D'une part, en raison de la déontologie dans le cadre du contrat de confiance qui nous lie à nos interlocuteurs (cf 3^{ème} constat). D'autre part, parce qu'il appartient sans doute aux acteurs eux-mêmes de décider, dans le cadre d'un comité de gestion (voir rapport 4), ce qui doit être rendu public et ce qui ne peut l'être.

La connaissance du territoire s'identifie à un espace opérationnel

Dans son expérience historique, un ensemble de connaissances propres à la communauté de Teahupoo plus ou moins systématisées, ont été acquises. Mais si la transmission de ces savoirs est traditionnelle, leurs contenus et leurs origines sont composites : aussi souvent véhiculés par les migrations, les voyages, les conflits, la colonisation, que par la mémoire collective.

Ces savoirs prennent d'abord en considération l'identification d'un espace opérationnel³. Ainsi que l'exprime Papa Mote, fils de Tamarii Moetu :

	Te vai ra tera ma'o e piti. O Tamaui e o Tutuao. Eere te ma'o mau e ma'o taura. Mai io nei i Teahupoo nei. Io i Te ava piti, ua ite vau tera ma'o, haere mai i te hoe ia aita e aero, muriho ua ite vau tera ma'o e tia pai. Ua parau mai tera ru'au i tai i fenua aihere : ia ite oe tera ma'o e miti iti rahi. E parau ia te mau taata haere mai e hoi roto e miti iti rahi.
--	--

A propos d'un autre lieu, Papa Mote indique :

	Tera apoo i Pereure Havae, te vai ra tera apoo, ua faai hia i te ofai. Aita o'e e faaroo faahou te pa'u o te mau are. Tei tenua aihere anae o'e e faaroo roa hia mai te pa'u.
--	---

Les Inuits, ce qu'ils savent du territoire (extraits)

Alors que les Inuit sont aujourd'hui tous sédentarisés (depuis les années 1940, 50 ou 60 selon les pays et les régions), on peut s'interroger sur la pérennité de cette conception des rapports hommes / animaux dans leurs représentations contemporaines. Certes, la vie quotidienne des moins de quarante ans est aujourd'hui davantage marquée par la télévision et la consommation de plats cuisinés achetés au rayon " surgelés " des supérettes des villages que par la chasse au phoque et sa consommation. Cependant, la culture inuit reste plus vivante qu'il ne paraît de l'extérieur, et les conceptions du monde comme les valeurs qu'elle porte demeurent prégnantes dans la pensée de tous, plus vivement au Groenland, au Nunavik (Nord Québec) et au Nunavut (Canada), où la langue vernaculaire de tous reste l'inuktitut. En témoignent notamment les fréquents conflits soulevés par les programmes de gestion de la faune, où les Inuit opposent leur conception holiste de la nature à celle des scientifiques et des écologistes, qui exercent de multiples pressions pour limiter les activités cynégétiques des peuples chasseurs. L'insistance des Inuit canadiens à voir inscrit dans les accords du Nunavut leur droit à organiser une chasse annuelle à la baleine franche, demande accordée, est à ce titre hautement significative. Pour eux, chasser la baleine, c'est maintenir ce lien essentiel entre eux-mêmes et le gibier, qui pourrait être fâché de se voir délaissé et se venger en ne venant plus s'offrir aux chasseurs. Plus qu'une mise à mort, la chasse est pour les Inuit une expérience ontologique, individuelle et collective, dont l'enjeu est la place de l'homme dans une nature dont il fait intégralement partie.
(Béatrice Collignon, 1996)

La communauté exerce donc sur le territoire un « contrôle par le savoir » fondé sur son intimité, sa domesticité et sa mémoire collective. Les savoirs vernaculaires comprennent également une connaissance des variétés endémiques, des espèces halieutiques, de leur comportement et de leur environnement. Il s'agit d'un ensemble complexe d'observations empiriques et leurs transmissions aux membres de la communauté. Mais des représentations relevant du mythe et de l'imaginaire accompagnent également ces savoirs, qui peuvent s'enraciner dans le plus lointain passé. La connaissance communautaire s'étend aussi à la navigation, à un calendrier des pêches et de l'agriculture.

Le contrôle de la démographie professionnelle

Cette transmission discriminatoire joue comme un privilège et comme un mode de limitation d'accès à la communauté en limitant le nombre des personnes autorisées à exercer

³ Itinéraires et sites benthiques ou pélagiques identifiés par des noms, des points de repères, des ressources, des saisons, des rythmes d'exploitation. La précision de l'identification de l'espace communautaire constitue un des éléments de personnalisation du groupe : celui-ci, dans son ensemble, connaît le mieux, en cercles concentriques « son espace » circonvoisin Pour une étude approfondie des savoirs vernaculaires Cf. Collignon B. Paris, 1996, 2000.

différentes activités, dont la pêche sur le territoire. Ainsi la transmission des savoirs est-elle *un mode de contrôle de la démographie professionnelle*.

Or, ce constat, vaut aussi bien pour les experts de la pêche, des soins traditionnels, des experts dans le champ de la culture comme en ce qui concerne le « guide touristique » dont le qualificatif est d'ailleurs impropre.

A titre d'illustration, lorsqu'on demande à Valentin de définir sa fonction, un double sens apparaît selon que la définition est destinée à l'extérieur ou à l'intérieur de la communauté. Pour l'extérieur, il se définit comme un guide touristique. Mais, s'exprimant en tahitien, il se définit alors comme un « *aratai* » un guide, mais pas au sens touristique mais au sens de guide dans un parcours initiatique, spirituelle.

D'où, l'importance que Valentin et Mata accordent respectivement à l'accompagnement des enfants des écoles de Teahupoo et de Tautira dans les randonnées sur le Pari. D'où l'importance de leur statut de guide, au sens de « *aratai* », lorsqu'on évoque leur situation avec les gens de Teahupoo (rappelons que l'enquête n'a pas commencé à Tautira).

Bibliographie

Baré J.-F., *Le Malentendu Pacifique*. Paris, Hachette, Collection Histoire des Gens, 2002 (1^{ère} édition, 1985) 280 p.

Berkes, F., Folkes, C., « A systems perspective on the interrelations between natural, human made and cultural capital », pp. 1-8, in *Ecological Economics*, 5, 1992.

Boissevain Jeremy, "The place of non-groups in the social sciences." *Man*, vol. 3, pp. 542-556. 1968

Collignon Béatrice

Ellis W., *A la recherche de la Polynésie d'autrefois*. Publication de la Société des Océanistes n°25, vol. 1 et 2, Musée de l'Homme, Paris, 1972 (1^{ère} édition, 1829)

Féral François

Vanderlinden J., « Les pluralismes juridiques », in *Anthropologies et droits ; Etat des savoirs et orientations contemporaines*, pp 25-76, Collection « L'esprit du droit », DALLOZ, 2009 ; « Return to legal pluralism – Twenty years later », *Journal of Legal Pluralism*, N°28, pp 149-157, 1991.