

PAYSSAN CONSULTING

**Étude sur les perceptions du changement climatique
en Polynésie française – DPE**

Rapport de terrain n°1

Rurutu



Juin – 2026



*Photographie 1 : Agriculteur entretenant son Pai Taro (parcelle de taro) dans la Tarodi re de Avera – Rurutu novembre 2025
@Photo de l’auteur*

Note :

Ce rapport est à destination de la Direction Polynésienne de l’énergie. Il a entièrement été rédigé par Alexi Payssan, consultant anthropologue en charge de la réalisation de l’étude. L’ensemble des personnes est anonymisé, les prénoms utilisés dans ce rapport sont des aliasⁱⁱ. Certaines informations, dans les citations d’entretien, du type « secrets de famille » ont été volontairement rendues vagues ou censurées pour les préserver.

Les mots isolés entre guillemets français (« ») sont des termes  miques (locaux) réemployés (sauf indication) et n’ayant pas d’auteur rattaché.

ⁱLes personnes ayant un poste unique facilement identifiable (e.g. Maire de commune) ont eu le choix d’être anonymisées partiellement, intégralement ou non.

ⁱⁱ Les alias ont été choisis pour refléter au minimum le genre, la catégorie d’âge et l’origine culturelle du prénom.   notre connaissance, il n’existe pas d’étude sociologique portant sur le rapport entre prénoms et catégories sociales en Polynésie française, les choix effectués ne prétendent donc pas refléter des catégories socioprofessionnelles au sens des nomenclatures classiques.

Table des matières

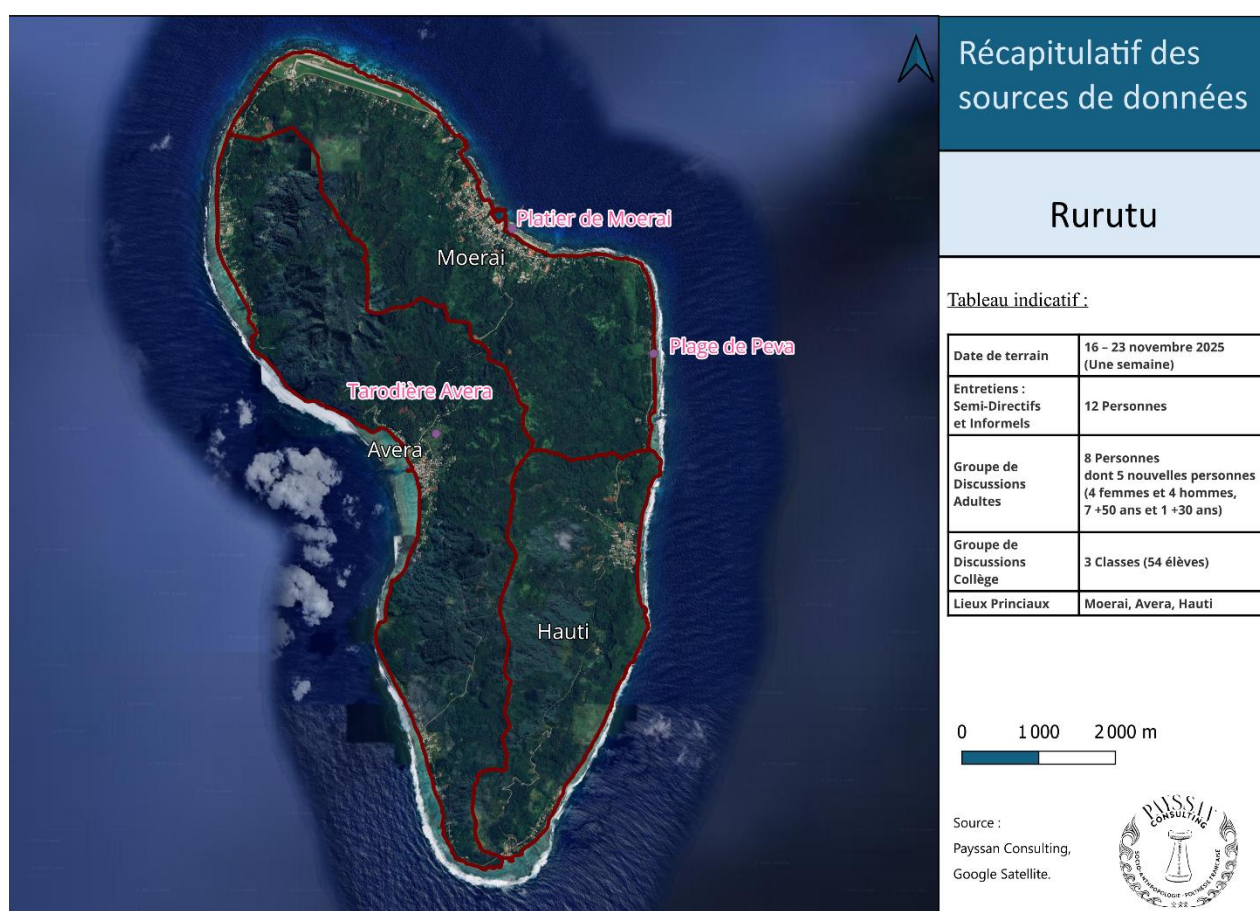
Introduction.....	1
Méthodologie et présentation des limites	1
Données quantitatives et indicatives	1
Limites du terrain	1
1- Mobilisation des savoirs locaux.....	2
2- Perception corporelle du changement climatique.....	6
3- Confusion entre les sources et impacts du changement climatique et ceux liés à d'autres sources de pressions, environnementales ou non.....	8
4- Sentiment de perte de conditions environnementales passées et idéalisées, et de nostalgie environnementale.....	14
5- Vision pessimiste de l'avenir qui induit un certain défaitisme vis-à-vis de l'action.....	17
6- Confiance envers les savoirs/discours scientifiques	21
7- Utilisation des nouveaux médias numériques	26
Conclusion et recommandations.....	29
Synthèse des recommandations à la DPE.....	29
Court terme – directement actionnable.....	29
Moyen terme – partenariats à construire.....	30
Long terme – travail de fond sur le cadrage.....	30
Bibliographie.....	31

Introduction

Rurutu est une île haute d'origine volcanique de l'archipel des Australes, située à environ 600 km au sud de Tahiti. Elle compte environ 2 500 habitant·es réparti·es dans trois villages (Moerai, Avera, Hauti). Son économie repose principalement sur l'agriculture (notamment la culture du taro), la pêche côtière et un tourisme saisonnier d'observation des baleines.

Méthodologie et présentation des limites

Données quantitatives et indicatives



Limites du terrain

Ce fut le premier terrain effectué pour cette étude. Les outils d'enquête y ont été éprouvés et réadaptés. On a rencontré des hommes et des femmes, des jeunes et moins jeunes, de métiers variés. La prédominance de personnes âgées et d'agriculteurs est due au suivi des conseils et des recommandations faites sur place par les habitant·es. La courte durée du terrain, une semaine, a orienté le choix d'effectuer des entretiens avec peu de personnes mais avec des échanges longs (généralement une demi-journée) garants d'une richesse qualitative, mais au détriment d'une représentativité sociologique (inatteignable).

1- Mobilisation des savoirs locaux

FORT

Les habitant·es de Rurutu ont développé de nombreux savoirs écologiques locaux ¹ relatifs à l'ensemble des milieux qu'ils fréquentent. Les plus utilisés sont le *tārena* (calendrier lunaire), la lecture des vents et des marées qui viennent structurer les temps productifs (agriculture et pêche) essentiellement.

« Il suffit de savoir la lune et la marée haute et basse. [...] Il faut regarder la mer et le vent. » (Aimata)

« On regardait la lune, quand c'était la nouvelle lune on peut planter [cet arbre]. Ils regardaient aussi le vent et les marées. Le taro c'est toute l'année, faut juste faire attention à la lune et aux marées. Le taro, c'est toujours à la même marée. Si cette marée c'est au milieu de la nuit, il faut que tu te lèves pour aller planter. » (Mare)

À Rurutu, l'année se divise en deux saisons : une saison chaude et pluvieuse de fin septembre à mars, et une saison froide et sèche de mars à septembre. Le mois de mars marque à la fois la fin de la saison chaude et la période des aléas cycloniques, tandis que décembre est identifié comme le mois le plus pluvieux de l'année.

« Ici le froid ça commence en mars et ça se finit en septembre » (Manutea)

« Quand j'étais petit [...] à partir de septembre, on sentait déjà la chaleur venir. » (Ioane)

À cela s'ajoutent des connaissances fines sur les rythmes saisonniers du vivant (cycles de floraison, migration et temps de présence de la faune marine). La saisonnalité des fruits (litchis, mangues, oranges, cafés), la période de migration des baleines de juillet à octobre, et les saisons de présence de différentes espèces de poissons forment des temporalités qui sont largement transmises, du fait de leurs régularités. Certaines saisonnalités sont simultanées – quand l'une a lieu, elle indique aussi celle de l'autre. L'exemple le plus démonstratif est la floraison du *atae* (*Erythrina tahitensis*) qui est simultanée à la période de la présence des baleines – on le surnomme d'ailleurs « l'arbre aux baleines », et dont les bourgeons ont une forme rappelant celle des baleines. Ou encore la floraison du *fara* (*Pandanus tectorius*) indique une profusion de poissons à chair blanche – essentiellement le 'o'eo (bec de cane, *Lethrinus miniatus*). Il existe une profusion de concordances temporelles qui sont toutes propres à chaque individu et famille, issues de domaines différents – botaniques, marins, météorologiques, astraux – et propres à des espaces et des pratiques différents.

¹ Les *Traditional Ecological Knowledge* (TEK) définis par Fikret Berkes (2018 [1999]) comme « *a cumulative body of knowledge, practice, and belief, evolving by adaptive processes and handed down through generations by cultural transmission, about the relationship of living beings (including humans) with one another and with their environment.* » (Berkes, 2018 [1999], p. 8)

La connaissance de ces marqueurs phénologiques fonctionne également comme un système de détection des anomalies. C'est précisément parce qu'ils encodent des régularités attendues – sur la base d'un monitoring environnemental² calibré sur plusieurs générations d'observation et de transmission – que tout écart devient immédiatement lisible. L'ensemble des interlocuteur·trices rencontrés·es – agriculteur·trices, pêcheur·euses, employé·es de mairie, gérant·es de pension de famille – s'accorde sur le décalage des cycles et une fiabilité moindre des signaux habituels. « Quand j'y pense, le plus important c'est que tout se décale, on ne sait plus les saisons des fruits, des fruits de mer, des poissons, des pluies. » (Ioane). Les perturbations décrites touchent trois registres de décalage, que les habitant·es n'isolent pas nécessairement les uns des autres dans leur récit mais qui peuvent être distingués à des fins d'analyse : les décalages relatifs aux saisons, à la végétation, et aux espèces marines.

Extraits sur le décalage des saisons :

« Quand j'étais petit, les saisons étaient bien distinctes, on voyait bien les changements. À partir de septembre, on sent déjà la chaleur venir mais maintenant tu peux attendre la chaleur, ça a tellement varié. On est en novembre et on sent encore la fraîcheur. La saison chaude va jusqu'en juin alors qu'avant elle s'arrête en mars avril. Il y a un décalage remarquable » (Mare)

« Normalement, on est en période chaude et là on est dans le frais, pour nous quoi. Le mois de juillet, c'est normalement frais. La période de pluie au mois de décembre, des fois ça arrive en mars. Tout dépend des années. Là on est en période de sécheresse et on n'a pas l'habitude de rencontrer cela. Là normalement, ce n'est pas la période de la sécheresse, il doit faire beau et là, ça a complètement changé, il fait frais. Tout ça ce sont des signes du changement climatique ici à Rurutu. » (Mataio)

« Avant, maintenant [novembre] c'est une période de pluie, on voit des signes mais il ne pleut pas. » (Airaro)

« Ça change aussi les saisons, les dates maintenant c'est en retard le froid, ça dépend maintenant des années. Le vent sud-est et ouest maintenant ça tient plus longtemps. Le vent ça a changé aussi, le vent s'est décalé, le vent normalement c'est devant chez nous mais maintenant non. Un peu en juillet alors que normalement ça souffle. Le climat et les fruits c'est ce qui a le plus changé. En ce moment ce n'est pas comme avant. » (Ioane)

« La grêle tombait chaque année quand j'étais petit mais là depuis 20 ans on a vu ça que deux fois. [...] Maintenant, aussi tu vois plus le *hupehupe* [rosée du matin], il y en a moins. » (Ioane)

² Issu du concept de « environmental monitoring » de Berkes (2018 [1999], p. 50).

Extraits sur le décalage des cycles botaniques :

« C'est vrai il y a beaucoup de changements. Il s'agit de la végétation, tout ce qui est fruitier. Ici la période ça a complètement changé. La floraison des manguiers, orangers, litchis. Pas de floraison des litchis cette année. » (Mataio)

« Moi je dis il y a un changement climatique et je dis bien qu'il y a un changement climatique, parce que je vois à travers la nature. Avant on avait nos saisons, par exemple nos agrumes, et maintenant il y a des doubles saisons comme pour le café. Deux floraisons. Ça c'est bénéfique économiquement. [...] Pour les fleurs c'est pareil, il y a moins de tiare tahiti. [...] Le changement climatique ça touche les fruits, on sait que les fruits doivent mûrir à ce moment-là mais en fait maintenant ça peut mûrir plus vite donc on arrive et c'est déjà par terre les fruits. [...] Normalement, à cette période, c'est la germination des taros mais c'est en retard et ça risque de pourrir les taros. » (Airaro)

« Les fleurs de baleine [*atae*], ça ne donne plus, c'est une plante rare maintenant » (Ioane)

Extraits sur les décalages des saisonnalités des espèces marines :

« La saison des poissons ça a aussi changé. La saison du tazar, c'est des mois de juin à septembre, puis c'est le temps du thon, mais plus maintenant. Ça a tout changé. Pour plus de poissons, il faut aller au lotus [mont sous-marin]. » (Airaro)

« Des baleines arrivent aussi parfois plus tard que les autres ou repartent plus tôt et même certaines restent beaucoup plus longtemps, jusqu'en décembre c'est arrivé » (Marie)

L'exemple du *hupehupe* (la rosée du matin) qui se raréfie est particulièrement significatif pour illustrer l'étendue des savoirs écologiques et du *monitoring environnemental* à Rurutu. Il faut noter que ces savoirs écologiques se déploient à plusieurs échelles. Certains sont largement partagés au sein de la communauté – ceux qu'on a présentés précédemment – tandis que d'autres relèvent de lignées familiales, liés à des espaces ou des pratiques spécifiques transmis de génération en génération – qu'on a rendus vagues, censurés ou non mentionnés. D'autres encore sont strictement individuels, forgés par l'expérience propre d'un·e praticien·ne sur son terrain, ses parcelles, ses zones de pêche – ce sont souvent des repères (un rocher pour évaluer la marée, des arbres pour la direction et la force du vent) mais aussi une multitude de techniques et de savoirs élaborés par l'expérience et le croisement de savoirs. Chaque habitant·e observe depuis un point de vue situé, et c'est la mise en commun de ces observations qui produit une lecture collective dense des transformations en cours. C'est par ces processus d'observations fines – par la lecture continue des concordances entre cycles végétaux, marins et atmosphériques – que les habitant·es de Rurutu perçoivent le changement climatique. Les savoirs écologiques locaux sont ainsi un instrument de mesure. C'est parce que les praticien·nes savent, de manière incarnée³ et transmise, ce qui devrait advenir qu'ils et qu'elles identifient avec précision ce qui ne va plus. Le changement climatique est perçu par l'écart croissant entre un monde attendu et un monde

³ D'après Tim Ingold (2000), tout savoir environnemental est un savoir pratique et incarné (*embodied knowledge*), issu de l'engagement direct du corps dans le milieu.

vécu, entre ce que le *tārena* et les autres structures temporelles annoncent et ce que l'environnement donne effectivement à voir, à récolter, à pêcher.

Dans le cadre d'une campagne de communication sur le changement climatique à Rurutu, nous recommandons de s'appuyer sur ces savoirs plutôt que sur des données scientifiques abstraites. Les marqueurs phénologiques locaux – la floraison du *atae*, les décalages du *tārena*, le retard des baleines – sont des indicateurs que chaque habitant·e peut observer et dont il ou elle a déjà constaté les perturbations. Une communication qui partirait de ces repères partagés, formulée dans les termes et les temporalités locales, aurait une résonance bien plus forte qu'un discours fondé sur des moyennes de température ou des projections globales. Il s'agirait non pas d'informer les habitant·es d'un phénomène qu'ils et elles connaissent déjà, mais de reconnaître et de valoriser leurs observations comme des savoirs légitimes, et de construire le dialogue à partir de ce qu'ils et elles perçoivent déjà.

2-Perception corporelle du changement climatique

FAIBLE

À Rurutu, la perception du changement climatique peut se ressentir dans le corps. En effet, les habitant·es sont aussi des corps exposés, qui éprouvent physiquement les changements en cours. Cette dimension corporelle du changement climatique est moins abondamment documentée dans les entretiens que les autres paramètres. Ce sont essentiellement des femmes qui ont parlé de cela. Airaro est celle qui s'est le plus attardée sur ce sujet, nous rapporterons essentiellement ses propos. Plusieurs raisons peuvent expliquer cette lacune. D'abord, il peut s'agir d'une forme de pudeur – à Rurutu, le travail et la robustesse sont socialement valorisés – et s'attarder sur la pénibilité ou sur des ressentis corporels peut relever du registre de l'intime. Comme l'indique Airaro « On est quand même tenace ici à Rurutu ; on est une race forte. C'est notre réputation, on ne traîne pas. On n'aime pas les fainéants. ». Ensuite, cette thématique a pu être perçue par les personnes rencontrées comme un lieu commun qui n'a pas besoin d'être développé pour être entendu – il fait chaud, tout le monde le sait. Enfin, la perception corporelle est peut-être moins verbalisée parce qu'elle est moins consciemment rattachée au changement climatique – le corps souffre, mais le lien avec le climat n'est pas toujours fait explicitement – la fatigue ou l'inconfort pouvant être attribués à d'autres causes, comme le vieillissement.

Les personnes rencontrées décrivent essentiellement une intensité des températures perçues :

« Quand il fait froid, il fait très froid et quand il fait chaud, il fait très très chaud. » (Airaro et Aimata)

« Je pense que ce sont plus les hommes qui subissent le changement climatique car ils sont plus dehors » (Airaro)

La dimension sanitaire complexifie le tableau. Airaro et son entourage attribuent au changement climatique – étendu, à Rurutu, à un ensemble indistinct de transformations environnementales (cf. section 3) – des effets sur la santé.

« Ici il y a les maladies, avant on ne les avait pas, avec le chaud et le froid. Le changement climatique, ça crée des petits bobos, les enfants ont plein de bobos car le climat rend la peau plus fragile. Ça donne la gratte aux enfants. La mer ça guérit vite donc ça va. D'ailleurs aujourd'hui, on voit plein de gens à l'infirmerie. Les températures sont extrêmes donc plus de maladie » (Airaro)

La ciguatera est également une maladie (intoxication) qui serait aggravée par le changement climatique (Loeffler et al., 2021). « Avant c'était rare la gratte. Il n'y avait pas autant de maladie. » (Femme - Groupe de discussions). La menace du changement climatique sur les corps se mêle à l'héritage des essais nucléaires du CEP (Centre d'Expérimentation du Pacifique). Airaro exprime ainsi la peur, encore très présente, de la pluie radioactive :

« Aujourd’hui, j’ai peur aussi quand il pleut. Je ne veux pas que mes enfants jouent sous la pluie car c’est encore radioactif. Je vois rarement des gens aller sous la pluie. » (Airaro).

D’autres personnes rencontrées ont également partagé des parallèles avec le CEP et les essais qui abondent dans son sens.

La perception corporelle du changement climatique à Rurutu est réelle mais secondaire dans les discours – les habitant·es parlent davantage de ce qu’ils et elles observent que de ce qu’ils et elles éprouvent physiquement. Ensuite, elle est secondaire dans les pratiques quotidiennes « on fait avec ». Enfin, elle est brouillée par d’autres menaces – nucléaires, maladies – qui se superposent au changement climatique dans l’expérience corporelle des habitant·es (cf. section 3). La communication devra davantage s’appuyer sur d’autres paramètres, notamment ceux évoqués en section 1.

3-Confusion entre les sources et impacts du changement climatique et ceux liés à d'autres sources de pressions, environnementales ou non

FORT

À Rurutu, « *taui te reva* » est le terme émique employé pour désigner le changement climatique. *Taui* signifie changement et *te reva* est plus complexe à traduire, c'est le ciel mais dans le sens lieu de la météo ou atmosphère ou plus encore c'est le temps-ciel.

« *Taui te reva*, c'est la manière de dire changement climatique dans un sens modification du climat dans le temps. Ce n'est pas le changement de saison » (Ioane)

« En rurutu, on dit *taui te reva*. » (Aimana)

Cette nomination signale que le phénomène est connu et a généré un lexème spécifique. La nature exacte de ce terme mérite cependant une analyse prudente. Il est probable qu'il soit une traduction linéaire du lexème francophone « changement climatique » en reo rurutu ou qu'il s'agisse d'un emprunt du reo tahiti usuel, opéré récemment au contact du discours institutionnel et médiatique sur le changement climatique. L'Académie tahitienne indique « *tauira'a 'ahuāra'i* » pour traduire changement climatique. *Taui* et *tauira'a* désignent le changement et *ahuāra'i* est un néologisme de l'académie issu du terme maori *kahuāragi*. C'est pour ces raisons que l'on pense que *taui te reva* est un lexème récent et qu'il est aussi plus utilisé à Rurutu que le terme de l'académie tahitienne.

À Rurutu, les discussions sur le changement climatique glissent systématiquement vers des dégradations environnementales ou sociétales dont l'origine est locale et non climatique. Les habitant·es mêlent dans un même raisonnement les effets du dérèglement global et les conséquences de décisions passées d'aménagement, de politiques agricoles, de gestion des ressources, de la pollution extérieure, de la transformation socio-économique et de la jeunesse. Cette lecture intégrée du milieu repose sur une confusion entre les sources et les impacts du changement climatique et ceux liés à d'autres sources de pressions, environnementales ou non ; c'est, à Rurutu, une manière cohérente de percevoir un environnement – un socio-écosystème – qui change dans son ensemble – et dont le changement climatique n'est qu'un des facteurs. Par ailleurs, il est aussi bon de rappeler que la séparation analytique entre ce qui relève du changement climatique et de la dégradation locale est une construction moderne occidentale ; en anthropologie de l'environnement, la multi-causalité des changements perçus constitue

un principe analytique⁴ (Crate et Nuttall, 2016, p. 18). En d'autres termes, le concept même de changement climatique comme regard sur le monde ou lecture phénoménologique d'événements (ou processus) de transformation socio-écosystémiques (avec toutes ses implications et intrications internes) n'a de sens que dans une manière de voir et d'habiter le monde héritée de savoirs occidentaux. Son importation dans d'autres cultures impose son intégration (sous de multiples conditions) ou son rejet (total ou partiel) pour que cela ait toujours du sens avec la manière de voir et d'habiter le monde construite sur les savoirs locaux. Ainsi, laisser les conversations s'ouvrir (glisser) sur l'ensemble des transformations socio-écosystémiques perçues ou pensées permet de mieux comprendre comment le changement climatique s'imbrique dans les perceptions locales.

Le témoignage de Mare illustre de manière particulièrement dense cet enchevêtrement causal et le glissement. Alors interrogé sur l'existence de légendes sur les cyclones ou autres aléas climatiques, en quelques phrases, il passe de l'interprétation théologique du cyclone Emma à une lecture scolaire et scientifique, puis déroule une chaîne causale qui lie dans un même mouvement l'exploitation minière de Makatea, les essais nucléaires, l'arrivée des voitures, le remplacement des murs en pandanus par des tôles et le changement climatique :

« Je connais aucune explication sur pourquoi le cyclone [Emma] est venu. À l'époque, quand on voyait des tornades au large, fin à l'époque de mes parents, ils tapaient sur des *punu*, des boîtes en alu', pour changer la direction de la tornade. Pour le cyclone, n'y a pas de chose à faire, quand il est sur toi, tu ramasses. On entendait des légendes mais je n'y croyais pas, je ne sais pas si les gens y croyaient, peut-être certaines personnes mais ce n'est pas tout le monde. Ils disaient que le bon Dieu se fâchait parce qu'on a fait des bêtises. C'est une punition divine. Mais après quand on est allé à l'école, on a su que c'était d'abord à cause du comportement humain, la cause c'est l'Homme. Il pollueait l'environnement donc ça fait des tornades. Le changement climatique, le responsable c'est l'Homme, ce n'est pas la nature. C'est la pollution. La nature a été faite par Dieu, elle est bonne, tout ce qu'elle donne c'est bien. Mais avec ces comportements, cette façon de vivre, ça a bouleversé les choses. C'est arrivé après mais ça a commencé avec mes parents, notamment avec l'exploitation des mines de Makatea. Le début, la première pollution, c'est Makatea et puis après les essais nucléaires et là plein de dedans. On a eu les voitures et ce genre de chose, on n'avait pas ça avant, c'étaient les chevaux. Avant, on avait une ou deux goélettes par an, c'était un événement. On avait juste besoin de sucre, on construisait en bois, on avait des scieries. Les tôles sont arrivées après. Quand les gens sont allés travailler à Makatea, ils sont revenus avec les tôles. On a arrêté de faire les murs en pandanus et on a mis les tôles. Avant le pandanus, ça faisait frais quand il fait chaud et inverse mais là les tôles ça amplifie. Avec le changement climatique, ça perturbe tout l'écosystème. » (Mare)

Ce récit superpose trois grilles d'explication – religieuse, scientifique et historico-politique – qui coexistent sans se remplacer. Le changement climatique se trouve rattaché non pas à des émissions de gaz à effet de serre, mais à une trajectoire locale subie dont Makatea constitue le point d'origine. Chaque étape – les mines, le CEP, les voitures, la fréquence des goélettes, les tôles – vient s'ajouter aux

⁴ Dans l'introduction de l'ouvrage de Susan A. Crate et Mark Nuttall intitulé *Anthropology and Climate Change* (le deuxième), ils indiquent que le changement climatique doit être considéré comme l'un des multiples facteurs de transformation affectant conjointement les écosystèmes locaux et les sociétés (Crate et Nuttall, 2016, p.18 – trad. personnelle).

précédentes dans un empilement causal sans hiérarchie. La phrase finale « le changement climatique, ça perturbe tout l'écosystème » indique que le changement climatique est le nom donné à la totalité du processus de bouleversement, pas à un mécanisme physique identifié. Même si, *in fine*, l'ensemble des activités extractivistes ou nucléaires était à l'origine de l'émission de GES (directe ou indirecte avec le consumérisme qu'elles ont alimenté) ; il en va de même pour les émissions actuelles issues du transport et de la consommation. Mais ce n'est pas cela qui est perçu ou pensé.

Les rivières constituent l'exemple le plus récurrent de cet enchevêtrement. Leur appauvrissement est attribué conjointement à la sécheresse climatique, à la cimentation des berges, au détournement des cours d'eau par les travaux routiers, à la consommation hydrique des pins caraïbes et à l'abandon de l'entretien collectif autrefois organisé par le tāvana et le pasteur. Ioane prolonge cette logique en liant dégradation des rivières et disparition des ressources marines :

« Aussi quand j'étais petit, on avait de belles rivières, maintenant on a tout cimenté, et il n'y a plus les petits poissons, ni dans le lagon, les bébés poissons on n'en voit plus. On a aussi tout perdu, quand j'étais petit, on avait plein [de poissons lagunaires différents], il n'y en a plus. (Ioane)

Les lagons et les récifs font l'objet du même enchevêtrement causal. La dégradation du milieu lagunaire – blanchissement corallien, sédimentation, vase – est systématiquement associée aux travaux d'enrochement et de reconstruction des quais de Moeraï et d'Avera, qui ont modifié les courants et empêché le « nettoyage » naturel par les vagues :

« Quand la mer est agitée maintenant, comme ça nettoie le lagon, si on met le ciment et les cailloux [enrochement], ça bloque. La mer est autant agitée qu'avant, ça dépend du temps. Je dirais peut-être qu'il y en a moins qu'avant. Maintenant depuis que c'est cimenté, le lagon est plein de cailloux et de sable car le mur empêche la mer de nettoyer le lagon et de mettre le sable et les cailloux sur la plage. » (Ioane)

« La vase au niveau de la passe de Avera c'est vraiment sale. Avant le quai c'était bien ouvert des deux côtés du quai mais quand ils ont refait le quai qui avait été détruit, un côté a été fermé et maintenant c'est très sale. Avant les anciens savaient mieux construire pour faire en sorte que ce soit propre pour respecter la nature. » (Groupe de discussions)

« Il y a eu le blanchissement des coraux et des cas de grattes et moins de poisson. Tout ça c'est lié. Avant c'était rare la gratte. Et aussi ils étaient moins obèses. Il n'y avait pas autant de maladie. » (Groupe de discussions)

La raréfaction des ressources marines est, quant à elle, attribuée autant à la surpêche et à la vente au marché tahitien qu'à la dégradation écologique du milieu :

« Quand ils voient les bénitiers, ils massacrent. Et pourquoi ? Pour vendre le dimanche ou même envoyer à Tahiti. Comment tu veux qu'on produise pour longtemps ? C'est nous-mêmes qui nous détruisons. » (Groupe de discussions)

« C'est nous le problème, on tue tout. Avant on prenait que les gros maintenant ce sont même les bébés. Et pourtant aux Australes, il y a déjà plein de rāhui déjà en place, à Tubuai et Rimatara. » (Groupe de discussions)

Les transformations socio-économiques sont également intégrées à cette perception globale de dégradation. Le passage d'une économie « de don »⁵ à une économie monétarisée, amorcé avec le CEP et l'ouverture de l'aérodrome en 1976, a modifié les rapports aux ressources naturelles : « Avant le travail c'est le café, le coprah, les vanilles, on a tout laissé tomber. [...] Avec l'avion et le bateau, les gens vendent à Tahiti » (Ioane). Là où l'on prélevait pour nourrir, on prélève désormais aussi pour vendre – particulièrement visible avec l'économie du taro, ressource vivrière devenue production agricole pour le marché tahitien – ce qui accélère la pression sur les ressources lagunaires et terrestres.

La fracture générationnelle est perçue comme un facteur aggravant de la dégradation environnementale. L'éloignement des jeunes lors de la scolarisation à Tahiti, l'irruption du numérique (« depuis que la révolution du *vini* [smartphone] est arrivée, ça a tout chamboulé », Manutea) et la rupture dans la transmission des savoirs écologiques locaux (cf. section 1) sont placés sur le même plan que la sécheresse ou la surpêche. Comme le formule Mataio : « Ceux qui sont partis, ils se sont coupés de tout, ils ne vivent pas dedans, ils ne pratiquent pas. » (Mataio)

Pour la plage de Peva, la cause de la pollution ne fait l'objet d'aucune confusion. Pour les habitant·es, la pollution de cette plage est clairement d'origine extérieure – les plastiques charriés par les courants océaniques :

« Moi je pense que c'est bien les structures pour compacter et trier, mais la population est déçue car elle voit des choses, elle arrête de trier car on voit tout le déchet plastique qui arrive à Peva. Ça démotive. C'est ça la réalité, on est déçu et démoralisé face à tout ça. Ça vient de l'extérieur. Ce n'est pas notre faute. » (Groupe de discussions)

L'emploi du terme « pollution » est, à cet égard, un paramètre qui pourrait permettre de comprendre pourquoi tous ces registres⁶ – climatique, écologique, social, économique, moral – tiennent ensemble dans les discours. Il semble qu'à Rurutu, la pollution ne soit pas systématiquement entendue de la manière courante occidentale comme une « infection due à la présence (dans l'eau, dans l'atmosphère) d'agents chimiques, biologiques ou physiques » (CNRTL – Pollution, en ligne). Cela renvoie plutôt à son emploi premier, chrétien, qui signifie souillure, profanation, salissure. Le terme qui, en *reo rurutu* comme en tahitien, recouvre le champ sémantique de la pollution est *vi'ivi'i* et signifie simultanément souillé, corrompu, impur, pollué, contaminé. D'après l'Académie tahitienne, il s'applique aussi bien à une eau rendue impropre au captage (*'Ua vi'ivi'i te pape i roto i te ha'apahura'a pape*, « l'eau a été souillée au captage ») qu'à l'impureté morale dans le texte biblique (*'O te mea nō roto mai i te ta'ata ra, 'o te mea iā e vi'ivi'i ai te ta'ata*, « C'est ce qui sort de l'homme qui le rend impur », Marc 7:20). Son antonyme, *vi'ivi'i ore*, signifie « immaculé, sans péché ». Le dérivé *vi'ivi'ira'a* – qui traduit directement « pollution » – désigne indifféremment la pollution de l'eau (*vi'ivi'ira'a pape*), la pollution

⁵ Entendu uniquement au sens de partage des ressources produites et de réciprocités de service

⁶ Ce fil analytique ne repose que sur une enquête d'une semaine à Rurutu. Il s'agit davantage d'une hypothèse éclairante vers une potentielle réalité socio-culturelle que d'une analyse stricte.

de la mer (*vi'ivi'ira'a tai*), la pollution de l'air (*vi'ivi'ira'a reva*) mais également la corruption des mœurs (*vi'ivi'ira'a*).

Cette matrice sémantique peut avoir une conséquence sur la réception du message de la situation climatique. Il semble évident que l'information « Le changement climatique est dû à la pollution » est entendue à Rurutu. Mare le formule explicitement « le responsable c'est l'Homme [...] c'est la pollution » (Mare), et Ioane ouvre son explication par « tout ça c'est à cause de la pollution ». Mais, si le mot « pollution » a été traduit en *reo rurutu* ou bien a directement été employé par les médias sous le lexème « *vi'ivi'i* » et reçu dans un contexte où le christianisme structure les catégories morales, il est possible qu'il ait glissé du sens technique – émissions de gaz à effet de serre, concentration de CO₂ – vers celui de souillure, de corruption d'un monde pur. Quand les habitant·es parlent de pollution, ils·elles désignent tout ce qui a altéré l'intégrité d'un milieu pensé autrefois comme intact (cf. section 4). Cela peut expliquer pourquoi toutes les situations évoquées – des mines de Makatea aux tôles, du quai d'Avera aux plastiques de Peva, de la surpêche aux smartphones – tiennent ensemble dans les discours : elles relèvent d'un même diagnostic de souillure globale, à la fois physique et morale.

« Depuis petit, jusqu'à 16 ans, j'étais à Rangiroa, et là-bas ça a carrément changé. Trop pollué par les touristes, et la mentalité aussi, les jeunes aussi. C'est trop le business. Tout ça à cause de l'argent. » (Manutea)

« Tout ça c'est à cause de la pollution, et c'est aussi à cause de la DAG qui a planté des arbres pinus et falcata. Les gens sont fâchés auprès de ces arbres. Ça a commencé comme ça, on a ensuite enlevé les cocotiers pour faire de la pomme de terre. C'était en même temps que le CEP. Après il y a eu les maladies des cocotiers. Tout a été tué par des manumanu [insectes]. Les cocos de maintenant, c'est aussi la DAG qui a planté. Avec les pommes de terre, on a utilisé plein de produits chimique. Et ça a ramené aussi des plantes envahissantes. Avant il n'y avait pas de pin caraïbe, il y avait les pūrau [*Hibiscus tiliaceus*], les fougères, de l'herbe pour les chevaux, goyave, on laissait les enfants dans les forêts, c'était bien pour tout le monde. » (Ioane)

Dans ces trois cas – « Tout ça c'est à cause de la pollution » (Ioane), « Pollué par les touristes » (Manutea), « la première pollution, c'est Makatea » (Mare) – il est fortement probable que la pollution ne désigne pas un agent chimique identifiable mais renvoie à une souillure qui a corrompu un monde. Le changement climatique n'est jamais nommé isolément parce qu'il s'inscrit dans cette trajectoire de dégradation continue dont la catégorie englobante est celle de l'impureté. Le raisonnement est cohérent – c'est la prémisse sémantique qui diffère de celle de la communication scientifique.

Cela reste à nuancer puisque Manutea, parlant également de la dépendance à l'importation depuis Tahiti indique : « Regarde là le Tuhaa Pae (la goélette). On en a besoin et regarde sa fumée, il pollue plus que dix voitures ». De même, Ioane parle du gasoil comme d'un problème, Mare et Mataio font référence aux usines des autres pays. Ces positionnements démontrent que le sens technique s'emploie également – interpréter cela dans le sens de pollution comme souillure semble erroné. Le terme de pollution englobe autant le sens écologique que le sens de souillure.

Il faut cependant aller plus loin que le seul constat d'une épistémologie intégrée. Si l'indistinction est en partie structurée par *vi'ivi'i* et par une perception holistique du milieu (et sans doute d'autres paramètres non documentés), elle trahit aussi une méconnaissance des mécanismes physiques du changement climatique. Aucun·e des interlocuteur·trices (adultes) n'a mentionné les gaz à effet de serre, le CO₂, le réchauffement moyen global ou tout autre élément relevant de la science climatique (à l'exception des usines et de « la fumée » [gaz d'échappement] des véhicules). Ioane le reconnaît : « Beaucoup n'ont pas d'idée précise de ce qu'est le changement climatique mais on se rend compte des choses. » (Ioane). Les habitant·es de Rurutu attribuent la dégradation aux causes visibles et locales (Polynésie française) qu'ils·elles connaissent – le comportement humain écocidaire, les pins, les quais, les produits chimiques, les plastiques, les gaz d'échappements.

Toute stratégie de sensibilisation devra donc ouvrir ce champ des causes aux GES et aux mécanismes du changement climatique en partant des dégradations locales. Il faut (dé)montrer comment le changement climatique amplifie des phénomènes déjà présents – et permettre aux habitant·es de distinguer ce sur quoi ils et elles peuvent agir localement de ce qui relève de dynamiques globales, sans invalider leur lecture intégrée ni le sentiment d'injustice, fondé, qu'ils·elles expriment. Le terme pollution (*vi'ivi'i*) constitue à cet égard non pas un obstacle mais un point d'entrée pertinent pour toute médiation entre savoirs locaux et science climatique – il faut le réemployer et expliciter son sens et les conséquences des pollutions.

4-Sentiment de perte de conditions environnementales passées et idéalisées, et de nostalgie environnementale

FORT

« C'est plus [-] comme avant » est la formulation la plus récurrente du corpus. L'ensemble des personnes rencontrées, indépendamment de leur âge ou de leur activité, exprime un sentiment de perte face à la dégradation de leur environnement familial. Ce sentiment relève de ce qu'Albrecht (2005) a conceptualisé sous le terme de solastalgie – la détresse causée par la transformation négative d'un milieu de vie dans lequel on réside encore (Albrecht, 2020 [2005], Chap.2). À Rurutu, cette solastalgie est d'autant plus marquée qu'elle s'adosse à des savoirs locaux encore opérationnels (section 1), qui fournissent aux habitant·es des référentiels précis pour mesurer l'écart entre l'état passé et l'état présent de leur environnement. Cunsolo et Ellis (2018, p. 276) distinguent trois formes de deuil écologique : la perte de paysages et d'espèces, la perte de savoirs environnementaux devenus caducs, et la perte d'un futur anticipé.⁷ Les entretiens menés à Rurutu activent simultanément ces trois dimensions – nous traiterons de la troisième dimension dans la section 5.

Les récits convergent vers la description d'un Rurutu passé caractérisé par l'abondance des ressources terrestres et marines et par un système de redistribution non marchand – cette logique cognitive de superposition des phénomènes est traitée en section 3.

« Avant il y avait plein de nato, d'anguille, de chevrette, maintenant non [...] On avait de beaux fruits, des beaux légumes à l'époque sans produit. Aussi on ne vendait pas, on donnait, on n'échangeait même pas. Tu sais, le comportement et la façon de vivre, ça a complètement changé. Maintenant c'est "tant pis pour ceux qui n'ont pas". On donnait à tout le monde, même ceux des autres villages. On remplissait des sacs de ature à envoyer à Moerai ou Hauti. Si on tuait une baleine c'était pareil, c'était à distribuer. J'aimais bien cette vie de partage. Aujourd'hui on a besoin de l'argent et ça devient le maître de la vie des gens. [...] Les fruits et légumes sont décalés donc ça m'impacte. Moi j'en parle beaucoup, on parle des changements de la vie des gens, du changement climatique et tu sens les inquiétudes, ils font des constats. Mais on ne peut pas modifier le climat dans le bon sens, on pourrait peut-être mais il faudrait arrêter le progrès et on ne peut pas l'arrêter. Il y a maintenant du monde à nourrir. Heureusement, on est loin de tout ça, des usines et tout ce qui est mauvais de l'extérieur, mais on subit les effets. Quel échec pour le monde. » (Mare)

⁷ "Ecological grief can be understood as the grief felt in relation to experienced or anticipated ecological losses, including the loss of species, ecosystems, and meaningful landscapes due to acute or chronic environmental change" (Cunsolo & Ellis, 2018, p. 276).

« Aussi quand j'étais petit, on avait de belles rivières, maintenant on a tout cimenté, et il n'y a plus les petits poissons, ni dans le lagon, les bébés poissons on n'en voit plus. On a aussi tout perdu, quand j'étais petit, on avait plein [de poissons lagunaires différents], il n'y en a plus. Je me souviens d'aller à la pêche avec mon papa la nuit avec le muri gaz [lampe à gaz], il était debout sur la pirogue, tout le monde faisait comme ça, on pêchait plein de poissons mais maintenant c'est fini ça. » (Ioane)

La disparition de l'abondance naturelle et l'effondrement du partage communautaire sont racontés comme un seul et même mouvement.⁸ La nostalgie porte sur l'ensemble des dégradations identifiées en section 3. On observe une nostalgie du milieu marin, où plusieurs habitant·es décrivent une mer qui était « propre » et « vivante » et qui est aujourd'hui « sale » et une nostalgie du climat et de l'agriculture, dont les rythmes actuels.

Ces types de récit correspondent à ce que Tschakert *et al.* (2019, p. 68) nomment des pertes intangibles (*intangible harm*), en soulignant qu'« il n'y a pas de relation causale simple entre les stress climatiques et les pertes intangibles ; la relation entre le climat et le préjudice est au contraire médiatisée par les circonstances personnelles, la culture et le contexte socio-économique » (Tschakert *et al.*, 2019, p. 68 – trad. de l'auteur)⁹. Cependant, cela est à nuancer à Rurutu, comme indiqué en section 3, l'ensemble des changements du socio-écosystème appartient à une même catégorie, et les préjudices (les pertes intangibles de Tschakert *et al.* (2019)) y sont bien rattachés. Ainsi le changement climatique est directement indiqué comme source de ces pertes ; c'est lui qui est accusé des décalages temporels par exemple (cf. section 1).

Cette nostalgie est toutefois l'objet d'une reconstruction mémorielle. Comme le montre Roger Bastide (1970), la mémoire collective – entendue comme système d'interrelations de mémoires individuelles – sélectionne et réorganise les souvenirs en accord avec les exigences du présent. Or, le présent à Rurutu, marqué par des changements climatiques et sociaux pouvant être perçus comme des trajectoires acculturantes, appelle précisément à réaffirmer un modèle identitaire tel qu'il est conçu comme ayant existé avant ces transformations. Cela ne diminue pas la réalité du sentiment de perte, mais invite à la nuance dans l'interprétation. Surtout, si la nostalgie environnementale témoigne d'un attachement profond au milieu et d'une capacité fine d'observation des changements, elle peut aussi constituer un frein à l'action : l'idéalisation du passé risque de conduire à un sentiment d'irréversibilité – si « c'était mieux avant » et que le présent ne fait qu'empirer, à quoi bon agir ? À Rurutu, ce risque de paralysie est atténué par un ethos culturel fort de travail et d'adaptation (cf. section 5). La perte est reconnue, nommée, regrettée – mais elle ne génère pas de passivité. Airaro l'exprime avec fierté : « On est quand même tenace ici à Rurutu, on est une race forte. » Ioane, après avoir dressé un constat lucide de dégradation,

⁸ Il convient de préciser que le *ature* est l'une des seules ressources où son commerce est un *tabu* – socialement interdite ; à Rurutu, les *ature* sont toujours distribués à qui en veut après leur capture.

⁹ « There are no simple causal relationships between climate stressors and intangible loss and damage; rather, the relationship between climate and harm is mediated by personal circumstance, culture, and socio-economic context. » (Tschakert *et al.*, 2019, p. 68)

affirme : « On s'adaptera toujours, même s'il y a un tsunami, on reconstruira. » Cette coexistence du deuil et de la détermination est un trait structurant des discours recueillis, qui sera analysé plus en détail dans la section suivante.

Toute stratégie de communication devra donc s'appuyer sur cette nostalgie – elle est un puissant indicateur émotionnel de la réalité du changement et un levier de mobilisation – tout en orientant le discours vers ce qui peut encore être préservé et restauré, afin de transformer le sentiment de perte en moteur d'action plutôt qu'en résignation.

5-Vision pessimiste de l'avenir qui induit un certain défaitisme vis-à-vis de l'action

Moyen

Si la section précédente documente le regard des habitant·es de Rurutu vers le passé – de ce qui n'est plus –, la présente section s'intéresse à leur regard vers l'avenir si le dérèglement climatique se poursuit, ainsi qu'aux postures que cette anticipation engendre. Le deuil d'un futur anticipé, troisième voie du deuil écologique identifiée par Cunsolo et Ellis (2018, p. 276), constitue le point de départ de cette analyse.

Les anticipations des habitant·es de Rurutu portent sur deux enjeux principaux, qui ne relèvent pas de la spéculation mais du prolongement de tendances déjà observées et documentées dans les sections précédentes (1, 3 et 4). Les préoccupations des Rurutu – raréfaction de l'eau douce, appauvrissement des ressources marines et complications agricoles – correspondent aux projections du GIEC pour les petites îles du Pacifique, qui identifie une diminution de la disponibilité en eau douce et un déclin des récifs coralliens et des ressources halieutiques associées (IPCC, 2023). Les savoirs écologiques locaux sont avant tout affectés, et même prédatés, par le changement climatique, dans le sens où leur transmission dépend de l'exactitude du savoir dans son application. Face à cette situation, Aimata nous informe : « Non. Il faut suivre [le *tārena*], on fait avec, on se décale. » (Aimata) Le *tārena* reste la référence, le changement climatique est reconnu comme contrainte, et l'ajustement pragmatique devient la réponse. L'ajustement pragmatique fait précisément l'objet de l'étude menée par l'équipe de CLIPSSA afin de déterminer comment ces ajustements sont opérés par les agriculteur·trices. Par ailleurs, c'est aussi ce qu'Ingold décrit comme la propriété fondamentale d'un savoir bien ancré, celle de répondre avec flexibilité aux conditions environnementales toujours changeantes. (Ingold, 2000, p. 148)¹⁰. Il est justement notable que ces préoccupations ne se traduisent pas, dans les discours recueillis, par un sentiment d'empêchement. Le sentiment dominant à Rurutu est une posture de résilience pratique, ancrée dans le travail de la terre et dans une temporalité tournée vers la production. Airaro l'a exprimé tout au long de ses entretiens et c'est une posture largement partagée par les autres personnes rencontrées :

« Si pendant le changement climatique, tu ne vas pas faire, tu n'auras pas de récolte donc ça impacte tout. Il ne faut pas simplement s'arrêter au changement climatique. Lui [Aimata], il ne se base pas sur le changement climatique, il se base sur le travail. Pour lui, c'est important de travailler peu importe le climat. Nous on est en abondance, non pas à cause du climat mais à cause du travail qu'on fait. On est toujours en abondance. [...] Le changement climatique c'est

¹⁰ « a skill well remembered is one that is flexibly responsive to ever-variable environmental conditions. » (Ingold, 2000, p. 148 – trad. auteur)

secondaire, ce qui est primordial c'est la production [...] Le changement tant que tu sais comment il fonctionne ça va. Mais ça reste grave car la cause est grave mais le Rurutu ne va pas s'attarder là-dessus. Si on fait un travail on le fait, on doit toujours anticiper, si on plante quelque chose maintenant on doit toujours penser à après, c'est dans cinq ans que tu auras ton fruit. » (Airaro)

Ioane adopte une posture similaire, tournée vers la capacité de reconstruction et la confiance dans les générations suivantes :

« On s'adaptera toujours même s'il y a un tsunami, on reconstruira. Les jeunes doivent être orientés, on doit les guider. On ne pourra pas revenir en arrière. [...] Regarde, on peut voir pour éliminer le gasoil, c'est puissant les jeunes. Les jeunes doivent trouver les solutions et pas faire des nouveaux problèmes. [...] Ici, on a plus [+] confiance aux jeunes, c'est différent de Moorea et Tahiti. Faut juste qu'on les guide. » (Ioane)

Cette confiance dans la capacité d'adaptation repose sur une pratique concrète de résilience face aux aléas – les récits du cyclone Emma de 1970 en constituent le socle mémoriel :

« Le mois de mars 1970, cyclone Emma, c'est le cyclone qui a marqué tout le monde, les trois villages, toute l'île a été rasée. Les anciens ont vécu ça. Le repère de ce cyclone, c'est plein d'histoires, chacune des familles ont leurs histoires relatives à ce cyclone. » (Plusieurs personnes - Groupe de discussions)

« Quand on est revenu, tout le monde était en train de reconstruire les maisons. On voyait la maison au milieu du village alors qu'avant il y avait des gros arbres, mon grand-père a été blessé mais il n'y a pas eu de victime. » (Mare)

La reconstruction après Emma constitue un précédent fondateur : la preuve, inscrite dans la mémoire collective, que la communauté a su se relever d'une destruction complète. Ioane la mobilise explicitement quand il affirme qu'« on reconstruira ».

Cependant, cette posture de résilience coexiste avec des formes de défaitisme qui, sans être dominantes, sont présentes et opérantes dans les discours. Elles empruntent principalement la voie du sentiment d'impuissance face à l'injustice géopolitique ou à des dépendances insulaires en matière d'approvisionnement.

« Donc on rigole, ce n'est pas nous qui polluons. On subit. Tout le monde accepte ça, les usines on sait que c'est ça, il n'y en a pas ici. » (Mataio)

« Je dirais que les grosses têtes, les riches ce sont ceux qui causent le plus grand mal, qui modifient tout. Ils ne sentent rien, ils sont bien logés, bien nourris. Et ce sont les petits qui ramassent. C'est ça. Ce sont les pauvres qui ramassent le plus. Si on veut que cela change faut que ce soient les riches qui changent de mentalité. » (Mare)

« La population est déçue car elle voit des choses, elle arrête de trier car on voit tout le déchet plastique qui arrive à Peva. Ça démotive. C'est ça la réalité, on est déçu et démoralisé face à tout ça. Ça vient de l'extérieur. Ce n'est pas notre faute. » (Groupe de discussions)

« Dépolluer ça ne sert à rien, regarde là le Tuhaa Pae, on en a besoin et regarde sa fumée, il pollue plus que dix voitures donc on ne peut pas changer. [...] Avant ici, on se déplaçait en chevaux mais maintenant regarde ça [des 4x4], c'est quand même mieux qu'un cheval. J'ai trois

voitures à la maison, deux 4x4 et une Twingo. On peut dire que j'ai plus de trois cents chevaux maintenant. » (Manutea)

« On ne peut pas modifier le climat dans le bon sens ou peut-être mais il faudrait arrêter le progrès et on ne peut pas l'arrêter. Il y a maintenant du monde à nourrir. » (Mare)

Manutea et Mare relèvent des freins structurels qui empêcheront ou ralentiront les démarches et mesures contre le changement climatique, les infrastructures dont dépend l'île actuellement – goélette – ou dont l'usage s'impose comme norme – véhicule (4x4) – ont émettrices de GES, et le progrès en est le moteur. Le positionnement de Ioane vient précisément nuancer leurs propos, selon lui le progrès (au travers des futures générations) trouvera les solutions.

Mare prolonge ces inquiétudes vers les atolls des Tuamotu :

« Je suis inquiet pour les Tuamotu, où ils vont aller ? Ça va pour ceux qui ont déjà des terres à Tahiti. Mais apparemment il y aurait des gens qui ont pris contact avec des communes des Marquises pour s'y déplacer au cas où. Je ne pense pas que mes mo'otua [petits-enfants] vont voir ça, peut-être les mo'otua de mes mo'otua oui mais il faut voir dès maintenant. On ne sait jamais, ça peut prendre aussi 10 ans mais peut-être dans 50 ans. Il faut se tenir prêt. [...] J'ai vu un reportage sur la télé, où ils font des îlots artificiels pour vivre. C'est comme les îlots des Kiribati et d'autres îles où l'eau est déjà bien montée et ils sont obligés de fuir. Ils ne vont pas pouvoir vivre sur l'eau. Ça va être dur. » (Mare)

Cette projection vers les Tuamotu, faite par plusieurs personnes rencontrées, révèle une conscience géographique de la vulnérabilité différenciée au sein même de la Polynésie française. Pour Mare, Rurutu – île haute – est relativement protégée, mais les atolls ne le sont pas. L'anticipation du futur passe aussi par l'inquiétude pour les autres populations insulaires perçues comme plus exposées.

Cunsolo et Ellis (2018, p. 278) soulignent que le deuil écologique non accompagné peut conduire à des sentiments d'impuissance qui inhibent l'action collective. Le passage du deuil au défaitisme n'est pas inévitable, mais il est facilité lorsqu'aucun cadre ne permet de transformer l'affect en capacité d'agir. La section présente se situe précisément à cet équilibre : d'un côté, une résilience culturelle forte – celle d'Airaro qui projette le travail familial agricole à cinq ans, celle de Ioane qui affirme qu'on reconstruira et que les jeunes sont « puissants » –, et de l'autre, des formes de défaitisme nourries par le sentiment d'injustice et l'impasse structurelle des infrastructures carbonées. Mare dresse un portrait des Polynésien·nes qui semble partagé par plusieurs personnes rencontrées :

« On devrait en parler plus. Il faut dire que les Polynésiens vivent au jour le jour donc dans 10 ou 15 ans ça n'intéresse pas. Ils prévoient ce qui va se passer dans 2 ans, tout ce qui se passe dans plus de 10 ans ça n'intéresse pas. Pour les enfants, il y en a qui s'en foutent éperdument. Avant, on n'avait pas à se faire du souci pour nos enfants, maintenant oui. Ils ont un peu d'inquiétude mais pas grand-chose. Comme ils ont connu une vie paisible au jour le jour, ils ont une pensée pour un avenir proche. » (Mare)

Toute stratégie de communication environnementale à Rurutu devra en conséquence éviter deux écueils symétriques : un discours catastrophiste qui renforcerait le fatalisme en confirmant que tout est perdu, et un discours culpabilisant qui serait rejeté par des personnes se percevant, à juste titre, comme des victimes plutôt que comme des responsables. L'entrée par l'adaptation et la valorisation des capacités locales apparaît comme la voie la plus pertinente : elle permet de reconnaître la légitimité du deuil et de la colère tout en réaffirmant la capacité d'agir pour la préservation locale de ce à quoi les habitant·es tiennent. La mémoire d'Emma – destruction totale puis reconstruction collective – constitue à cet égard un récit mobilisable, non pas pour minimiser la menace climatique, mais pour ancrer l'adaptation dans une histoire de résilience déjà vécue.

6-Confiance envers les savoirs/discours scientifiques

FORT

La confiance envers les savoirs scientifiques à Rurutu est élevée, mais elle est conditionnelle. Les habitant·es expriment un véritable désir d'apprendre et de recevoir des connaissances scientifiques, à condition que celles-ci soient nouvelles, complémentaires aux savoirs locaux et transmises dans une posture de respect mutuel. Cette confiance est simultanément mise en tension avec l'expérience empirique locale et le cadre religieux.

« Oui il faut écouter les scientifiques. L'idéal serait d'écouter tout le monde, plusieurs hypothèses et ça va au-delà de nos connaissances. On ne connaît pas en dehors de Rurutu, même avec la télé. » (Aimata)

« Ici on écoute, les Rurutu veulent apprendre même au niveau scientifique mais ils vont recontextualiser dans leurs vies. » (Airaro)

Les habitant·es reçoivent le savoir scientifique et le passent au filtre de leur expérience. L'information est intégrée si elle fait sens localement, écartée ou mise en attente si elle contredit l'observation quotidienne. Manutea décrit précisément ce processus de vérification croisée entre savoir transmis et outil numérique :

« Les anciens, côté maman, ont transmis les savoirs, le tārena. Transmission du sens du vent. Ou les [espèce marine] il ne faut pas les toucher, sinon ça va agiter la mer. Et donc maintenant on a pêché cela et maintenant c'est fort la mer. Mais, maintenant, on a internet donc on peut voir comment la mer va être. Mais quand j'ai essayé pour voir si c'était vrai, la mer elle est bien montée, donc tu te poses des questions. Parce que c'est vrai ce que nos grands-parents nous ont dit. » (Manutea)

Le savoir scientifique, ici médiatisé par le smartphone, ne remplace pas le savoir ancestral : il le confirme. Cette convergence renforce la légitimité des deux systèmes. Le problème survient quand les deux divergent – et c'est alors le savoir éprouvé par l'expérience qui prévaut. Manutea l'illustre par un autre registre sensoriel :

« Par exemple pour la météo, on m'a appris que les rhumatismes ça indique qu'il va pleuvoir et maintenant j'en ai et c'est vrai que quand j'ai mal, je sais qu'il va pleuvoir, même sans regarder mon vini. Et si je regarde mon vini ça vient renforcer ça car ils disent la même chose donc ce que disent les vieux c'est vrai même s'ils n'ont pas les mêmes preuves scientifiques. Donc c'est vrai [les savoirs des vieux] mais scientifiquement ce n'est pas vrai. » (Manutea)

À Rurutu, les savoirs locaux sont vrais parce qu'ils fonctionnent, mais ils ne sont pas « scientifiquement vrais » parce qu'ils ne reposent pas sur les mêmes modes de preuve. Cette distinction n'est pas vécue comme un problème – c'est un constat pragmatique.

La confiance se maintient tant que le savoir scientifique apporte quelque chose de nouveau. Aimata le dit clairement : il écoute les scientifiques, « puis on voit si c'est vrai ou pas. On dit ici chacun son métier, chacun ses études. » (Aimata). Cependant, « parfois des scientifiques vont lui dire des choses qu'il sait déjà donc ce n'est pas intéressant pour lui. » (Airaro en parlant de Aimata). Le savoir scientifique qui ne fait que reformuler ce que les habitant·es savent déjà – mais dans un langage technique et depuis une position d'autorité – est perçu comme inutile voire condescendant.

Mataio illustre l'inverse – le cas où le savoir scientifique est activement désiré parce qu'il répond à une question que les savoirs locaux ne peuvent pas trancher seuls :

« Il faudrait des scientifiques pour nous dire si la salinité, ou si l'eau de mer de l'époque était meilleure avant, comment elle est maintenant. » (Mataio)

L'expertise scientifique est sollicitée comme appui technique à une décision qui reste locale. C'est le cas notamment pour la mise en place de rāhui efficaces, où les habitant·es disposent du savoir écologique sur les espèces et les cycles, mais demandent un appui sur les données quantitatives – stocks, taux de reproduction, état de santé des récifs – qu'ils·elles ne peuvent pas produire seul·es. Le groupe de discussions le formule comme une condition :

« Il faut mettre en place des réunions et demander des conseils pour mettre en place des rāhui au niveau communal et il faut qu'il y ait une volonté communale. Il faut que les scientifiques nous aident mais c'est nous qui mettons en place, on sait ce dont on a besoin. » (Femme – Groupe de discussions)

« C'est tout le peuple qui va faire. Il faut que tous les pêcheurs soient d'accord. Et qu'il y ait des punitions. » (Homme – Groupe de discussions)

Le point de friction le plus vif concerne la posture des scientifiques, notamment lorsqu'ils·elles sont perçus·es comme des *popa 'ā* (Blancs/Occidentaux) venant expliquer leur propre milieu aux habitant·es :

« Les scientifiques aussi qui viennent c'est que des *popa 'ā* et eux ils viennent m'expliquer à moi chez moi, sur des choses dont je sais mais d'après eux ils savent mieux que moi. Ce n'est pas normal. » (Homme – Groupe de discussions)

« Pour les baleines, moi on jouait avec les baleines, maintenant on n'a plus le droit de s'approcher. Le truc c'est qu'à Moorea, on peut comprendre ces règles mais ici elles n'ont pas de sens. » (Groupe de discussions)

Une autre participante du groupe de discussions développe cette critique en la reliant aux enjeux de pouvoir et de financement :

« Le problème des scientifiques, c'est qu'ils montent des associations, ils mettent en place des interdictions et touchent des subventions et ont raconté n'importe quoi. Je n'aime pas, il faut venir sur le terrain et comprendre ce qu'on sait. Quand on nous impose trop de règles de l'extérieur ça nous détruit ou ralentit. Alors que si on écoute nos metua [anciens], ils savent ce qui est bon pour nous. Il faut que les deux marchent ensemble. » (Femme – Groupe de discussions)

La science, quand elle arrive sous forme de réglementation inadaptée au contexte local, perd sa légitimité. Ce n'est pas le contenu scientifique qui est rejeté, c'est sa traduction réglementaire uniforme qui nie la spécificité des relations locales au milieu. Un participant du groupe de discussions le résume : « Il y a plein d'ordres qui n'ont aucun sens pour nous. ».

Le maire de Rurutu confirme cette difficulté de réception tout en la nuancant par une analyse sociologique :

« Certaines personnes avec un certain niveau d'études, des fonctionnaires et du service oui [ont accès aux expertises et savoirs des scientifiques]. Mais les prolétaires, ils ont déjà des difficultés pour leur vie de tous les jours. Mais ça les intéresse et c'est quand même diffusé donc ça ils écoutent mais il n'y a pas de retour. » (Tāvana)

L'accès au discours scientifique est donc socialement stratifié : ce sont les fonctionnaires et les personnes diplômées qui y ont accès et peuvent l'intégrer ; « les prolétaires » y sont exposés mais n'ont pas les moyens de le traiter, non par manque d'intérêt mais par manque de cadre pour le relier à leurs préoccupations quotidiennes.

Le cadre religieux protestant constitue par ailleurs un filtre majeur dans la réception des discours scientifiques.

« Par exemple, on priorise ici la Bible, pour lui si on lui dit que l'homme descend du singe, il va garder les écritures. » (Airaro, en parlant de Aimata)

« Pour les Témoins c'est des choses qui sont prévues par la Bible, c'est les prophéties qui se réalisent. Pour eux, c'est le début de la fin. [...] C'est la faute de l'Homme, c'est lui qui a détruit la nature, et Dieu il punit comme ça. [...] Moi, je dis que c'est que le début, et pourquoi changer une chose qu'on ne peut pas créer, la vie on ne peut pas faire, la voiture oui. Nous on peut que s'adapter au changement ; on va pas le stopper. » (Manutea)

Là où le discours scientifique entre en contradiction frontale avec les croyances religieuses, ce sont les écritures qui prévalent. Cela ne signifie pas que la science est rejetée en bloc – Aimata veut que les jeunes apprennent le changement climatique –, mais que la communication scientifique doit éviter les terrains de confrontation directe avec le cadre religieux.

« Ce que Aimata veut, c'est apprendre aux jeunes qu'il y a un changement climatique et qu'il faut changer nos habitudes. On ne parle pas suffisamment du changement climatique et surtout des impacts qu'il y aura si on continue notre course au progrès et que ça vient aussi changer notre vie. » (Airaro, en parlant de Aimata)

Il faut noter que ce cadre n'est pas nécessairement un obstacle. La conviction que l'Homme est responsable des dérèglements est partagée par pratiquement tous les interlocuteurs

et toutes les interlocutrices. La responsabilité humaine est un point de convergence entre lecture religieuse et lecture scientifique. Et l'alliance entre la commune et l'Église à Rurutu – rappelée par Ioane quand il évoque le temps où « avant le maire travaillait avec les habitants et le pasteur » et quand Mataio note que

« l'entente entre religion et la mairie ça se passe bien » – en fait un relais institutionnel de premier ordre pour toute mobilisation collective (cf. section 7).

Petero, membre de l'équipage du Tuhaa Pae (goélette), pose un problème plus épistémologique :

« Ça a vraiment changé depuis que je fais ce métier mais je ne saurais pas dire, peut-être les scientifiques. Mais il y en a qui disent vrai et d'autres qui disent des fausses informations. Comment tu les différencies ? Tu ne peux pas. » (Petero)

Cette remarque, formulée avec humour, révèle une lucidité sur la discordance informationnelle. Face à des discours scientifiques contradictoires – réels ou perçus comme tels – il se retrouve démuni pour trier. L'exposition aux divers médias (cf. section 7) peut, au travers des réseaux sociaux, nous laisser penser que c'est une perception partagée. Cette discorde est cependant atténuée par des figures d'expert·es locaux·ales dont les savoirs font foi. En effet, les savoirs émanant d'expert·es locaux·ales sont plus persuasifs que ceux des scientifiques.

« Les spécialistes doivent recouper avec les anciens, avec les pêcheurs et les agriculteurs. » (Homme – Groupe de discussions)

« Moi je connais une guérisseuse qui connaît bien les plantes et elle m'a dit que l'eau avait monté car elle a remarqué que certaines plantes étaient plus loin du rivage qu'avant et aussi que d'autres étaient malades et pour elle, c'est lié à la montée des eaux. Moi je préfère l'écouter elle plutôt que les scientifiques. Elle m'a donné la preuve de ça. Tu comprends ? » (Femme – Groupe de discussions)

Les expert·es locaux·ales, ayant un savoir fondé sur une attention soutenue au vivant et mobilisant une grille de lecture issue d'anciens savoirs ou même venue de l'extérieur – Airaro et Mataio utilisent YouTube et Facebook comme lieux d'apprentissage (cf. section 7) – sont plus convaincant·es que des discours de scientifiques. Leur principale distinction est qu'ils·elles apportent des preuves locales, incarnées et vérifiables, qu'un·e habitant·e jugera plus pertinentes qu'un discours scientifique se basant sur des données abstraites et venues de l'extérieur.

Les habitant·es de Rurutu sont demandeur·euses de savoirs scientifiques. Cette ouverture constitue un capital précieux, mais elle est assortie de conditions que toute stratégie de communication devra respecter. Les connaissances transmises devront être nouvelles et apporter un éclairage que les savoirs locaux ne fournissent pas déjà – reformuler dans un langage technique ce que les pêcheur·euses et les agriculteur·trices savent depuis des décennies serait perçu comme inutile, voire condescendant. La posture adoptée devra être celle de la complémentarité plutôt que du surplomb : venir enrichir un socle de connaissances existant, non s'y substituer. Les contradictions frontales avec le cadre religieux – qui structure profondément la vie sociale et morale de l'île – devront être évitées, non par complaisance, mais parce qu'elles fermeraient immédiatement l'espace de réception. Les sources devront être clairement identifiées et constantes dans le temps, afin de se distinguer du bruit informationnel que les habitant·es peinent déjà à trier. Enfin, la légitimité des savoirs empiriques locaux – ceux des

guérisseur·euses, des pêcheur·euses, des agriculteur·trices – devra être explicitement reconnue comme une forme de connaissance valide et complémentaire au savoir scientifique. L'association entre expert·es scientifiques et expert·es locaux·ales, dans des formats d'échange plutôt que de transmission descendante, apparaît comme la voie la plus prometteuse pour construire une communication à la fois crédible et enracinée.

7-Utilisation des nouveaux médias numériques

FORT

L'arrivée de la 4G a profondément reconfiguré les pratiques informationnelles à Rurutu. Internet n'est plus un outil marginal réservé aux jeunes : il structure désormais l'apprentissage, l'information et le divertissement de toutes les générations et de tous les profils socio-professionnels. Ce basculement, rapide et massif, a des implications directes pour toute stratégie de communication sur le changement climatique.

« Ici on n'écoute plus la radio, on s'informe avec le vini même plus la télé. Les gens partagent sur Facebook des conférences et tout. » (Aimata)

« Non mais avec la 4G, il y a beaucoup de pêcheurs qui apprennent sur YouTube des nouvelles manières d'attache et tout, même moi je vais là-dessus. Je pense que ça apporte beaucoup, bon on a beaucoup de savoir-faire, on l'a, mais par contre des petites techniques on regarde sur YouTube. Avec la 4G, Facebook et YouTube, on complète. » (Mataio)

Le verbe « compléter » est significatif. YouTube et les autres plateformes vidéo (Facebook et TikTok) n'ont pas remplacé les savoirs transmis par les anciens. Ils fonctionnent comme une ressource additionnelle dans laquelle les habitants puisent des « petites techniques » – un nœud de pêche, une méthode de plantation, une astuce d'entretien – qui viennent enrichir un socle de connaissances déjà constitué par l'expérience et la transmission intergénérationnelle. Ce rapport au numérique est cohérent avec la posture épistémologique décrite dans la section 6 : le savoir extérieur est bienvenu quand il apporte quelque chose de nouveau sans prétendre se substituer à ce que l'on sait déjà.

Facebook, quant à lui, fonctionne moins comme un outil d'apprentissage que comme un espace d'information communautaire et de lien social. C'est par Facebook que circulent les nouvelles de l'île, les annonces de réunions, les partages d'événements familiaux et communautaires. La plateforme prolonge en ligne les réseaux de sociabilité qui existent hors ligne.

TikTok occupe une place à part. Tous·tes les jeunes rencontrés l'utilisent, et la plateforme dépasse désormais la seule génération adolescente pour toucher aussi les jeunes adultes. Son format court et visuel – vidéos de quelques dizaines de secondes, algorithmiquement poussées vers l'utilisateur·trice – en fait un vecteur potentiel de sensibilisation, à condition d'en maîtriser les codes (Mastantuono, 2024). Mais TikTok est aussi le lieu par excellence de la cacophonie informationnelle (cf. section 6).

« Les jeunes maintenant [...] s'informent sur internet, sur TikTok. On doit aussi les guider dedans. » (Ioane)

« Mais je ne regarde pas les bêtises qu'on trouve sur le vini. Il y a des choses qui sont vraies mais il y a beaucoup de mensonges. » (Mare)

Cependant, les supports papier – affiches, brochures, dépliants – ont perdu leur efficacité à Rurutu. Le maire, Airaro et l'ensemble des jeunes rencontrés (cf. section 7) sont catégoriques sur les canaux de communication à privilégier :

« Pas les affiches, faut trouver des choses numériques. Il fut un moment où les affiches oui mais il faut que ce soit numérique, des spots de pub ou des vidéos YouTube ou sur Facebook. » (Tāvana)

« Ici on n'écoute plus la radio, on s'informe avec le vini même plus la télé. Les gens partagent sur Facebook des conférences et tout. Moi je pense que faire des vidéos sur le changement climatique c'est ce qu'il y a de mieux, faut que ce soit imagé. » (Airaro)

La communication sur le changement climatique devra emprunter les canaux numériques pour atteindre la population. Cela implique de produire des contenus visuels, courts, en tahitien ou en reo rurutu, adaptés aux formats de chaque plateforme – vidéos explicatives sur YouTube, publications illustrées sur Facebook, capsules de sensibilisation au format TikTok pour les plus jeunes.

Le numérique ne constitue cependant pas le seul canal de communication opérant à Rurutu. Parallèlement aux pratiques numériques, un système institutionnel spécifique à l'île reste pleinement fonctionnel : l'alliance historique entre la commune et l'Église protestante.

« Sur cette île, c'est un peu spécial, la religion et les pouvoirs civils sont toujours ensemble pour mener des actions communautaires, avec des fêtes au mois de mai et de janvier, on nettoie au mois de mai, nous on fait le blanchiment des murs et il y a aussi une dîme des protestants qui aide à ça. C'est le système de nos anciens. » (Mataio)

« Ici les gens se mobilisent facilement, il suffit d'un appel du tāvana ou du pasteur et les gens viennent. C'est comme ça que ça marche. » (Airaro)

Cette structure commune-Église, héritée de l'histoire de l'île, permet de mobiliser l'ensemble de la population pour des actions collectives – nettoyage des espaces publics, entretien des bâtiments communautaires et religieux, organisation des fêtes. Elle repose sur un maillage territorial où chaque quartier, chaque village, chaque paroisse constitue une unité de mobilisation. Les messes dominicales rassemblent encore une part très significative de la population, et les annonces faites depuis le temple ou la mairie atteignent des personnes que le numérique ne touche pas – ou pas de la même manière.

Ces deux canaux – numérique et institutionnel – sont complémentaires. Le numérique informe, sensibilise, diffuse des connaissances ; le réseau commune-Église mobilise, organise, transforme l'information en action collective. Les deux opèrent à des niveaux différents du processus de communication ; le premier travaille sur les représentations et les savoirs, le second sur les comportements et la coordination. La combinaison des deux canaux – le numérique pour l'information et la sensibilisation, l'alliance commune-Église pour la mobilisation et l'action concrète – constitue la voie la plus efficace pour atteindre l'ensemble de la population de Rurutu. Cette articulation est d'autant plus pertinente que les deux systèmes partagent une caractéristique commune : ils reposent sur la

confiance. Les habitant·es font confiance aux contenus partagés au sein de leur communauté Facebook comme ils·elles font confiance aux annonces du *tāvana* ou du pasteur.

Conclusion et recommandations

Le terrain mené à Rurutu donne à voir une société où la perception du changement climatique s'enracine dans une trame dense de savoirs écologiques locaux – calendriers lunaires, marqueurs phénologiques, concordances entre cycles végétaux, marins et atmosphériques – qui fonctionnent comme un véritable instrument de mesure des transformations en cours. Le changement climatique y est nommé (*taui te reva*), perçu et largement reconnu, mais il est rarement isolé. Il s'inscrit dans un diagnostic intégré de dégradation socio-écosystémique où se mêlent l'héritage du CEP, la pollution comme souillure (*vi'ivi'i*), la transformation des modes de vie, l'érosion du partage communautaire et la perte d'une abondance passée. La dimension corporelle reste discrète, mais la nostalgie environnementale est forte, et le sentiment d'injustice – être victime sans être responsable – structure le rapport au phénomène.

Cette inscription a deux conséquences pour la DPE. D'une part, toute communication arrivant à Rurutu comme un discours technique, abstrait ou culpabilisant risque d'être rejetée, soit parce qu'elle entrerait en conflit avec le cadre religieux protestant, soit parce qu'elle ignorerait la lecture intégrée que les habitant·es font de leur milieu, soit parce qu'elle activerait le défaitisme face à des dynamiques globales perçues comme hors de portée. D'autre part, Rurutu offre des leviers solides : les savoirs écologiques sont vivants et transmis, la confiance dans les savoirs scientifiques est présente quand ils confirment l'expérience, l'usage des outils numériques (YouTube, Facebook, TikTok) est massif et générationnellement partagé, et, surtout, il existe une alliance historique commune – Église qui constitue une infrastructure de mobilisation collective. La condition de l'efficacité est de penser la communication non comme un apport d'information descendante, mais comme un raccordement aux observations, aux temporalités et aux autorités déjà en place.

Synthèse des recommandations à la DPE

Court terme – directement actionnable

- Produire des contenus numériques courts, visuels, en *reo rurutu* ou en tahitien, adaptés aux formats de chaque plateforme (YouTube pour les vidéos explicatives, Facebook pour les publications illustrées et le partage communautaire, TikTok pour toucher les jeunes et les jeunes adultes). Les vidéos TikTok sont à favoriser, car elles s'exportent et se partagent également sur Facebook.
- Faire des portraits de personnalités locales qui ont un mode de vie promouvant une autonomie alimentaire et énergétique, opposable au consumérisme, valorisant également l'identité affichée des habitant·es de Rurutu. Attention à éviter toute forme de folklorisation qui s'ancreraient dans des imaginaires exotisants et/ou essentialisants.

- Abandonner les supports papier (affiches, brochures, dépliants), unanimement décrits comme inopérants à Rurutu par les acteur·trices institutionnel·les et les habitant·es eux·elles-mêmes.
- Ancrer les messages dans les marqueurs phénologiques locaux (floraison du *atae*, décalages du *tārena*, retard des baleines, floraison du *fara*) plutôt que dans des moyennes de température ou des projections globales abstraites.

Moyen terme – partenariats à construire

- S'appuyer sur l'alliance commune-Église, structure de mobilisation héritée et toujours pleinement fonctionnelle, pour transformer la sensibilisation en action collective (nettoyages, chantiers, *rāhui* communaux).
- Construire des dispositifs articulant savoirs locaux et appui scientifique sur les données quantitatives manquantes (stocks halieutiques, état des récifs), en répondant à la demande explicite formulée par les habitant·es d'un appui – et non d'une substitution – et de les nourrir d'informations sur les processus et effets du changement climatique.
- Éviter les terrains de confrontation directe avec le cadre religieux protestant, et privilégier les angles d'adaptation pratique et de préservation du milieu, compatibles avec les catégories morales locales.

Long terme – travail de fond sur le cadrage

- Travailler explicitement le terme « pollution » / *vi'ivi'i* comme point d'entrée pédagogique, en partant des dégradations locales connues pour ouvrir progressivement vers les mécanismes des GES et du changement climatique global, sans invalider la lecture intégrée des habitant·es ni leur sentiment d'injustice.
- Éviter symétriquement le discours catastrophiste (qui renforce le fatalisme) et le discours culpabilisant (qui sera rejeté par des personnes se vivant comme victimes), et privilégier une entrée par la résilience pratique, en mobilisant des récits déjà éprouvés comme celui de la reconstruction post-cyclone Emma.
- Repositionner la DPE comme partenaire des dispositifs locaux et des savoirs déjà détenus par les habitant·es, plutôt que comme source surplombante du savoir climatique – condition de réception durable de l'ensemble des autres recommandations.

Bibliographie

- Albrecht, G. A. (2020 [2005]). *Les émotions de la Terre : Des nouveaux mots pour un nouveau monde*. Paris : Les Liens qui Libèrent.
- Bastide, R. (1970). Mémoire collective et sociologie du bricolage. *L'Année sociologique*, 21, 65-108.
- Berkes, F. (2017, [1999]). *Sacred ecology*. New York: Routledge.
- Crate, S. A., & Nuttall, M. (Eds.). (2016). *Anthropology and Climate Change: From Actions to Transformations* (2nd ed.). New York: Routledge.
- Cunsolo, A., & Ellis, N. R. (2018). Ecological grief as a mental health response to climate change-related loss. *Nature climate change*, 8(4), 275-281.
- Ingold, T. (2000). *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. London: Routledge.
- Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC). (2023). Small Islands. In *Climate Change 2022 – Impacts, Adaptation and Vulnerability: Working Group II Contribution to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change* (pp. 2043–2122). chapter, Cambridge: Cambridge University Press.
- Loeffler, C. R., Tartaglione, L., Friedemann, M., Spielmeier, A., Kappenstein, O., & Bodi, D. (2021). Ciguatera Mini Review: 21st Century Environmental Challenges and the Interdisciplinary Research Efforts Rising to Meet Them. *International Journal of Environmental Research and Public Health*, 18(6), 3027.
- Mastantuono, E. (2024) *A Study of the Relationship Between the TikTok Algorithm and Content Creators: The Effects of the Digital Machine and Human Interactions*. (Thèse dirigée par A. Swiffen) Concordia University Montreal, Quebec, Canada.
- Tschakert, P., Ellis, N. R., Anderson, C., Kelly, A., & Obeng, J. (2019). One thousand ways to experience loss: A systematic analysis of climate-related intangible harm from around the world. *Global Environmental Change*, 55, 58-72.

