

PAYSSAN CONSULTING

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

Rapport de terrain n°2

Huahine



Juin – 2026



*Photographie 1 : Parc à Poissons de Maeva – Huahine décembre 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 alias. 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 émiques (locaux) réemployés (sauf indication) et n'ayant pas d'auteur rattaché.

¹Les personnes ayant un poste unique facilement identifiable (e.g. Maire de commune) ont eu le choix d'être anonymisées partiellement, intégralement ou non.

Table des matières

Introduction.....	1
Présentation des données et des limites.....	3
Données indicatives	3
Limites du terrain.....	3
1 – Mobilisation des savoirs locaux	4
2 – Perception corporelle du changement climatique.....	7
3 – Confusion entre les sources et impacts du changement climatique et ceux liés à d’autres sources de pressions, environnementales ou non.....	9
4 – Sentiment de perte de conditions environnementales passées et idéalisées, et de nostalgie environnementale.....	15
5 – Vision pessimiste de l’avenir qui induit un certain défaitisme vis-à-vis de l’action.....	20
6 – Confiance envers les savoirs/discours scientifiques	23
7 – Utilisation des nouveaux médias numériques.....	28
Conclusion et recommandations.....	33
Synthèse des recommandations à la DPE.....	34
Court terme – directement actionnable	34
Moyen terme – partenariats à construire	34
Long terme – travail de fond sur le cadrage.....	34
Bibliographie :.....	36

Introduction

Huahine est une île haute d'origine volcanique de l'archipel de la Société, située à environ 175 km au nord-ouest de Tahiti. Composée de deux îles reliées par un pont (Huahine Nui et Huahine Iti), elle compte environ 6 300 habitant·es réparti·es dans huit villages principaux (Fare, Maeva, Faie, Fiti, Maroe, Haapu, Parea, Tefarerii). Son économie repose principalement sur l'agriculture (notamment la culture de la pastèque, du melon et du *fa'a'apu* vivrier), la pêche lagonaire et hauturière, et un tourisme structuré autour de quelques hôtels et de pensions de famille.

Voici un extrait d'entretien réalisé avec un fonctionnaire de la mairie de Fare qui m'a présenté son île, son histoire et son rapport avec le changement climatique et la religion.²

« Les principaux producteurs de pastèques, c'est Huahine. Là, les cargaisons de Tubuai, ça veut dire qu'il y a pénurie chez nous. Il y a aussi les melons. Après, c'est beaucoup de coco pour faire le mitihue et le *mitiaarii* [lait de coco]. C'est une commune rurale. Sur les 6 400 habitants, il n'y a même pas 400 salariés. Le plus grand employeur, c'est la commune, il y a 140 employés entre les mairies, les écoles et les services. Il y a huit communes associées et 29 conseillers municipaux. Moi, je suis [son poste à responsabilité]. Sur le motu de Farerii, il y a aussi tous les planteurs de tiaré tahiti, il y a plein de commandes. Les agriculteurs ici cultivent le taro et le *ufi* [igname]. Au mois de juin, il y a un grand concours du plus gros *ufi*, jusqu'à 200 kilos. Il y en a qui font pour la vente avec des plus petites espèces. On a maintenu ça. Il y a beaucoup de pêcheurs ici à Huahine. Il y a quatre DCP [Dispositif de Concentration de Poissons] ici. Il y a une vingtaine de bateaux pro et ensuite il y a plein de plaisanciers, ils ont une carte CAPL. Pour la pêche et l'agriculture, il y a la carte CAPL, et avec ça tu peux vendre au magasin et tout ça, et tu peux avoir des aides, des formations. Il y a une association de pêcheurs chasseurs sous-marins. Il y a toujours les pêcheurs de crabe. Ils ont mis une ZPR, comme un *rāhui*, il n'y a pas de PGEM. Il y a pas mal de voiliers aussi qui viennent. Il y a certaines personnes, trois ou quatre personnes de Huahine, qui vivent sur leurs voiliers. Après, il y a une trentaine qui viennent de l'extérieur. Ils bougent pas mal. Il y a 70 corps-morts. Ici, l'âge moyen c'est plus de 40 ans, les gens qui ont travaillé à Papeete reviennent et nos jeunes, ils partent pour l'école ou à l'armée. Il n'y a même pas un jeune sur dix qui revient, autant homme que femme. Il y a quand même beaucoup de gens qui viennent de France. Ça se passe bien.

Huahine a été annexée en 1888. Ici, on nous compare à vos Gaulois, c'est dans notre sang. Tu vois, à Maeva, on s'est battu avec des cailloux et des bois contre les canons et les armes à feu. Ce n'est pas nous qui avons décidé de faire une stèle. On n'est pas indépendantiste, on est autonomiste, mais on n'oublie pas Pouvanaa, il ne faut pas qu'ils aillent trop loin. Après, quand tu regardes tous les systèmes dans le monde, la France c'est la joie de vivre. C'est vrai qu'il y a eu des massacres et des guerres, mais on a des infrastructures, des hôpitaux, des écoles, c'est grâce à la France, on ne peut pas l'enlever. Moi, j'ai travaillé à Mururoa, le médecin m'a dit que c'est possible que moi je n'aie pas de séquelles, ni ma fille, mais mes petits-enfants ... [fait un léger haussement des bras et un pincement des lèvres] Mais bon, on est bien quand même, il y a pire dans le Pacifique. Ici, on parle beaucoup de l'histoire de Mururoa. Moi, je sais de quoi je parle, j'y ai travaillé. Mais la plupart des gens, soit ils sont décédés, soit cancer, surtout thyroïde. Ici, de Huahine, on est beaucoup à y être allés. C'est mon grand-père qui a mobilisé les gens. Par exemple, il fallait construire les églises, donc il y a aussi eu du monde pour ça. Il y avait une

² Pour des raisons de fluidité les questions de relance de l'ethnologue sont absentes mais le fil de discussion reste inchangé, les paragraphes représentent chacune des argumentations. Seul un passage « trop personnel » a été retiré de l'extrait.

grande partie, tous les jeunes hommes, et même ceux qui ont fait leur vie là-bas, quand ils sont revenus, ils se sont bien réinstallés. Tu gagnes là-bas trois fois plus que ce que tu pouvais gagner ici. Après, il y a aussi eu beaucoup de personnes de Huahine qui sont allées à Makatea, il y a même des gens qui y sont nés. Cela a modifié le rapport à l'argent. Certaines familles se sont bien débrouillées et d'autres pas. Ceux qui sont partis, ils ont eu de l'argent, mais pas ceux qui sont restés. Mais aussi, ceux qui sont restés, ils ne sont pas tombés malades. Le test du centaure est quand même aussi passé sur Huahine.

Quand j'étais petit, ça a commencé à se monnayer, je n'ai pas connu ce que Manea t'a raconté. Il y avait quand même plus de lien entre les gens. J'ai appris à faire de la guitare à 8 ans, pas comme les jeunes aujourd'hui. Nous, on avait que ça. Pas de *vini*, pas de télé. Les jeunes, après 17h/18h, extinction des feux. Les vieux, ils regardaient tous les jeunes. [...]

Les gens sont inquiets par rapport au climat. J'ai l'impression que le temps passe plus vite. Je suis adventiste, je fais le sabbat. On dirait que je fais le sabbat et deux jours après c'est encore le sabbat, alors qu'avant non, tu voyais le temps passer. C'est un temps plus rapide. Toutes les personnes disent ça, que le temps est accéléré. Après, si tu vas dans les trucs prophétiques bibliques, on est dans les derniers temps. Nous, les Polynésiens, on est très croyants. C'est ça qui permet de garder la Polynésie solidaire, malgré le fait qu'il y ait plusieurs églises. Nous, on est consciencieux, on écoute, on regarde. On est aux derniers jours, il y a une prophétie qui dit que le temps va s'accélérer quand on arrive vers les derniers jours. Le sixième jour a pris fin en l'an 2000, mais les événements du septième jour peuvent arriver bientôt. Nous, on est très attentifs à ces signes-là. Moi, je suis protestant de naissance, mais je suis devenu adventiste. Pour nous, le changement climatique, les tremblements de terre, le réchauffement climatique, les guerres, la famine, les enfants qui n'écouteront pas, c'est des signes. Et ce n'est que le début. C'est le début de l'apocalypse dans Matthieu 24. Toutes les instances religieuses reconnaissent ça. Les enfants pas respectueux, c'est un signe. Aujourd'hui, les enfants ne respectent pas. »

Tamatoa.

Présentation des données et des limites

Données indicatives



Limites du terrain

La principale limite est la durée de la période de terrain, une semaine, c'est court pour prétendre à une exhaustivité des points de vue. Les personnes rencontrées ont toutes et tous des profils différents. La rencontre avec des personnes engagées pour l'écologie, l'autosuffisance alimentaire et la lutte contre le réchauffement climatique, a permis d'obtenir une vision plus globale de la perception du changement climatique à Huahine d'après leur expérience sur place.

La section 1 ne s'appuie que sur un seul entretien car celui-ci cristallise l'ensemble des informations récoltées sur cette thématique et permet d'ouvrir l'analyse sur des points importants. De fait, il n'a pas été jugé nécessaire de développer davantage, sachant par ailleurs que des analyses de données similaires sont développées dans les rapports connexes, en particulier celui de Rurutu.

1 – Mobilisation des savoirs locaux

MOYEN

À Huahine, la mobilisation des savoirs écologiques locaux³ dans la lecture du changement climatique est particulièrement efficace sur la temporalité des changements saisonniers – en termes de météorologie attendue (pluies, chaleurs, houles, marées, etc.), de fructifications, de temporalité des ressources halieutiques. La connaissance de ces différentes temporalités fonctionne comme un système de détection des anomalies. C'est précisément parce qu'ils encodent des régularités attendues – sur la base d'un *monitoring environnemental*⁴ calibré sur plusieurs générations d'observation et de transmission – que tout écart devient immédiatement lisible.

« Mais ce niveau-là [des marées], il a carrément décalé. Nous, on sait que les mois de mars, avril, ça baisse bien. Mais là ça ne baisse plus, c'est carrément passé à juin, juillet. Normalement, on devrait le voir vers mars, avril. Tu vois le récif, c'est sec vers mars, avril normalement, et je sais que c'est lié au changement de houle entre nord et sud. Et ça, ça a changé. Par exemple, au mois de novembre, on a eu encore du sud-ouest alors que normalement il s'arrête. Je le sais parce que je surfe. Et quand je rentre sur Fitii, la vague, quand ça démarre de la gauche, tu sais que c'est du sud-ouest, et vers la droite, c'est l'inverse. On a l'habitude de cela. Mais maintenant c'est tardif. Du coup, avec tout ça, la pêche ça décale. Nous, on va pêcher sur le récif, les becs de cane et tout ça, mais maintenant c'est plus possible, tout est décalé. Il y a des changements aussi à ce niveau-là. Ce sont que les poissons du lagon. Mais les poissons du large, ça a décalé aussi. Mais eux, les pêcheurs du large, ils parlent moins des houles car au large tu vois moins la différence, mais moi, je suis surfeur et je pêche sur le récif, donc on doit faire attention à la houle. Même la fraîcheur, ça a décalé aussi. Je pense que même le cycle des poissons est chamboulé. Par exemple, le thon, il faut que ça tombe toujours avec l'arrivée des petits poissons, avec l'éclosion, mais comme tout est décalé, ils n'arrivent plus aux périodes que les pêcheurs connaissent. Voilà, tout est décalé. » (Teuruarii)

Les personnes rencontrées ont toutes évoqué des incohérences par rapport aux différentes saisons qui rythment les quotidiens. Cependant, de nombreux savoirs pratiques (techniques et savoir-faire), semblent aujourd'hui inopérants, et pour cause :

« Il n'y a aucune transmission [de comment observer]. Ce que moi j'ai reçu, c'est un produit fini. Telle période, il faut aller là. Quand c'est comme ça, il faut faire comme ça. Et ainsi de suite. Là, par exemple, sur ce récif, c'est pour le rouget. Avant, quand le niveau était, je vais dire standard, il y a un couloir et on mettait le filet et automatiquement on avait du poisson. Maintenant, le couloir s'est agrandi et c'est là où on attrape moins de poisson qu'avant. Et peut-être qu'il faut réfléchir, observer et faire la mise à niveau. Peut-être qu'il faut élargir le filet ou changer de zone. Moi, je suis sûr, j'ai dit à mon papa : avec le niveau plus haut de la mer, le couloir est plus large et il faut voir où les poissons passent. Et ça, ça reste compliqué. Nous, on reste sur les savoirs de nos *tupuna*, on les suit. Ils ont dit : voilà le couloir où vous devez

³ Les *Traditional Ecological Knowledge* (TEK) définis par Fikret Berkes (2017 [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, 2017 [1999], p. 8)

⁴ Issu du concept de « *environmental monitoring* » de Berkes (2017 [1999], p. 50).

travailler, on a suivi. Comme je t'ai dit, depuis l'époque, mais avec la montée des eaux, ça change. Et pour la pêche au large, moi, je dis que c'est pareil. Si tu veux, il y a un moule et il faut suivre ce moule-là. Mais on ne nous a pas appris à faire un moule. On n'a pas eu ça, cette capacité-là. Si au niveau de la nature, si tout tourne bien, sans les problèmes liés à la pollution et ces trucs-là, ça ne devrait pas changer. Donc ça veut dire que le moule qu'ils ont créé à l'époque, c'est basé sur une logique qu'on ne peut pas déformer, sauf que la pollution, le changement climatique, tout ça, ça n'existait pas à leurs époques. » (Teuruarii)

Teuruarii, âgé de 45 ans, exprime son inquiétude face à l'inopérance des savoirs locaux qui seraient l'héritage d'un « produit fini » ou d'un « moule », et non d'une matrice productive de savoirs.

« Tu imagines, ce sont des habitudes. C'est depuis mon arrière-grand-père qu'on pêche, et peut-être aussi avant encore. Ça a fait mon arrière-grand-père, mon grand-père et mon papa, et ça arrive à moi. On a fait de la même manière, les mêmes savoirs. Maintenant, la question c'est : qu'est-ce que je vais transmettre à mon fils si tout est chamboulé ? Comme si, avec ma génération, il y a des questions en suspens. On est perdus quand même. Je sais que mes *tupuna* ont pu savoir tout cela car c'étaient de grands observateurs. Grâce à leurs observations de la nature, des poissons, des signes et tout, ça leur a permis de bien connaître les spots de pêche. Tu sais, à Fitii, il y a aussi des pièges en cailloux, comme à Maeva. C'est le même principe, je ne sais pas quel âge cela a, peut-être plus de cent ans. Mais maintenant, si tout est décalé, est-ce qu'il va falloir refaire la même observation qu'il y a quatre ou cinq générations ? Est-ce qu'il va falloir faire une mise à jour de ces savoirs ? Mais le problème, c'est qu'aujourd'hui on n'est plus comme nos *tupuna*, c'est-à-dire à observer. On ne prend plus la peine d'être des observateurs. On n'a pas ce sens de l'observation comme eux. Tout a changé, mais est-ce que cette génération est capable de faire l'analyse et la synthèse, de comprendre, ou est-ce que ce sera : « bon, écoute, s'il y a du poisson tant mieux, s'il n'y en a pas tant pis » ? À l'époque, ce n'était pas comme ça. Est-ce qu'on va être capable de faire la mise à niveau et de s'adapter ? » (Teuruarii)

La répétition « arrière-grand-père, grand-père, papa, moi » dessine une chaîne de transmission filiale qui ancre le porteur de savoir dans une généalogie et sur un territoire précis – le récif de Fitii, ses « spots » à rouget, ses pièges en cailloux centenaires. En cela, le savoir-pêche participe à la reproduction sociale insulaire. Pêcher comme le père, au même endroit, c'est occuper sa place dans la lignée et sur le territoire. La question « qu'est-ce que je vais transmettre à mon fils si tout est chamboulé ? » pose le problème de la continuité généalogique et de l'inscription territoriale du fils. C'est en ce sens que l'on peut parler d'une prédation des savoirs locaux par le changement climatique. Il ne s'agit pas d'une perte interne à la culture – par oubli ou désintérêt – mais d'une atteinte externe portée à la relation constitutive du savoir avec son référent environnemental.

Cette perception d'une « mise à jour » nécessaire est l'un des points centraux de l'étude menée auprès des agriculteur·trices réalisée au sein du projet CLIPSSA. Ici, Teuruarii suppose qu'il est très difficile de pallier le savoir des anciens – qui, eux, avaient le temps de le faire – mais l'ensemble des travaux réalisés en 2025 et 2026 par l'équipe de recherche de CLIPSSA (Maya Leclercq, Moeana Penlae et Chloé Delbove) démontrent qu'à Moorea et à la presqu'île de Tahiti, les savoirs agricoles connaissent un ensemble de transformations qui pallie ou tente de pallier les effets perçus, vécus ou pensés des modifications induites par le changement climatique (Penlae, 2025 ; Delbove, 2025). L'adaptabilité des savoirs et savoir-faire suivant les transformations du socio-écosystème est l'une des composantes de ce

qu'est un savoir-faire bien ancré (*well remembered*) puisque ce qui importe c'est le processus continu, et non un *replica* exact, d'une pratique (Ingold, 2000, p. 147). À ce sujet, Tim Ingold précise que « ce qui briserait véritablement la continuité, en revanche, serait que les gens soient contraints de force à reproduire un modèle fixé par la descendance généalogique, ou à “traditionnaliser le traditionnel”, comme l'a bien formulé Bjørn Bjerkli (1996, p. 18). L'effet serait comparable à celui d'une aiguille qui se coince dans le sillon d'un disque. On ne pourrait pas continuer à faire jouer la musique. » (*Ibid.*)⁵

Ce qui semble intéressant pour la DPE serait justement d'éviter cette « traditionnalisation de la tradition » en réalisant, par exemple, des sortes de guides de bonnes pratiques. Mais plutôt d'exprimer les complications induites par le changement climatique en reconnaissant justement que « les savoirs des anciens » sont menacés et d'inviter les personnes à s'en saisir permettant à la fois une continuité générationnelle des savoirs et une meilleure compréhension des effets du changement climatique.

Il faudrait également prendre en compte les différentes réalités climatiques à Huahine puisque des personnes rencontrées s'accordent sur l'existence de microclimats présents sur l'île⁶ et dont les caractéristiques s'intensifieraient à cause du changement climatique, ce qui réduit l'échelle pertinente de communication. Présenter les effets du changement climatique à une échelle insulaire uniforme aurait peu de prise sur le quotidien des habitant·es ; les décliner à l'échelle des microclimats locaux permettrait au contraire d'ancrer le discours dans des réalités vécues. Les conditions météorologiques varient en effet sensiblement d'un secteur à l'autre de l'île, en fonction de l'exposition au vent, de la présence des reliefs qui captent et retiennent les nuages, ou encore de la proximité au lagon. Parler de ce qui change concrètement permettrait aux habitant·es de (re)connaître les transformations dans leur environnement immédiat, là où un message générique sur « Huahine » risquerait de ne correspondre pleinement à aucune de ces réalités – ou du moins, dresser un inventaire des possibles effets en fonction des différentes conditions.

⁵ Traduction de l'auteur: “What would really break the continuity, however, would be if people were forcibly constrained to replicate a pattern fixed by genealogical descent, or to ‘traditionalize the traditional’, as Bjørn Bjerkli has nicely put it (1996: 18). The effect would be similar to that of a needle becoming stuck in the groove of a record. One could not keep the music going.”

⁶ Que l'on pourrait potentiellement élargir à l'ensemble de l'archipels (ayant des caractéristiques géomorphologiques similaires)

2 – Perception corporelle du changement climatique

FORT

La perception corporelle est, à Huahine, plutôt explicite dans les entretiens, étant parfois le premier élément évoqué, alors même qu'en décembre les températures étaient proches des normales de saison (BCM – décembre 2025, Météo France). Cette perception s'articule avec des transformations des rythmes de vie quotidiens.

« Pour moi, le soleil, il est comme pile au-dessus de toi et longtemps, brûlant. » (Marie, groupe de discussion)

« Alors en termes de changement, déjà la chaleur, quand on était petite, on pouvait aller dans les champs jusqu'à midi. Maintenant, non, à 9 h tu rentres à la maison. [...] Les gens commencent très tôt avant le lever du soleil. Avant tu pouvais rester tard. [...] jamais dans l'après-midi, jusqu'à 10 h 30. » (Lola, groupe de discussion)

Cette réorganisation des rythmes de travail agricoles sous l'effet de la chaleur semble largement partagée. Les seules exceptions recensées concernent la récolte des pastèques et les temps forts de la production de vanille (pollinisation et récolte). Ces derniers s'exécutent dans des ombrières, donc dans une chaleur bien plus douce. La récolte des pastèques, en revanche, se fait tout au long de la journée durant sa saison malgré la pénibilité induite par la chaleur. Ce travail mobilise en général la famille proche (jeunes inclus) et des travailleurs supplémentaires. Par ailleurs, la production de pastèques de Huahine de 2025 est vue par les agriculteur·trices et membre de mairie rencontrés·es comme anormalement faible à cause des conditions climatiques peu favorables au développement des fruits.

Teuruarii, qui travaille dans une quincaillerie, indique que les habitudes de consommation liées à la régulation des températures marquent également la hausse des températures, ou du moins témoignent que les températures idéales ne sont pas les températures climatiques.

« - Teuruarii : En 2024, là où je travaille, je n'ai jamais eu aussi chaud. En janvier, février, normalement c'est supportable, mais là c'est très dur. Moi je le sais, les ventilateurs et les climatiseurs, j'étais en rupture. J'en stocke de plus en plus. Avant, j'en avais juste une trentaine en stock, là je suis passé à 150. Et on les vend bien.

- Alexi : Est-ce qu'en saison sèche, il fait plus chaud aussi ?

- Teuruarii : En journée oui, mais le soir c'est quand même frais. Mais c'est plus une montée vers les extrêmes. Par exemple, à la saison sèche, je viens de me rendre compte que ça fait entre six et sept ans qu'on stocke des couvertures polaires. [...] Là, j'ai aussi fait le stock de clim et de ventilateurs. Il y a aussi un changement de consommation, avant le ventilateur ça suffisait, mais maintenant c'est carrément la climatisation. » (Teuruarii)

D'autres interlocuteur·trices articulent quant à elles·eux, leur perception corporelle de la chaleur à des facteurs locaux – déforestation, bétonisation et urbanisation.

« Quand tu sors de chez nous [Parea], les voisins qui n'ont pas d'arbre, ils ont 4 ou 5 degrés de plus que nous dans la rue. » (Léa, groupe de discussion)

« On a un voisin qui a fait tout en béton chez lui, plus de 1000 m² de béton, c'est horrible la chaleur chez lui. » (Paul, groupe de discussion)

« C'est pire. On ne tient plus en ville [Papeete]. » (Torea, groupe de discussion)

Ces passages montrent que la chaleur ressentie n'est pas attribuée d'emblée au changement climatique global, mais à des transformations locales du paysage. Ce point sera repris dans la section 4.

Teuruarii fait également l'articulation entre chaleur et état mental.

« Moi, j'ai toujours dit à mes amis que ma période où j'aime travailler, c'est la saison sèche, fraîche, car mentalement tu es bien. Trop de chaleur, c'est pas bon pour le mental. C'est lourd en période chaude, et elle dure un peu plus longtemps, donc ça joue aussi sur les nerfs et l'humeur. C'est tout un tas de paramètres qui fait que les gens sont peut-être plus énervés. Avant, les gens étaient plus cool, ils prenaient le temps de rigoler. Aujourd'hui, ils passent juste à la caisse et s'en vont. C'est plus comme avant. C'était presque familial, mais maintenant de moins en moins. Je pense que c'est à cause du changement de comportement, je pense que le climat a son impact. En période fraîche, les gens sont plus cool. Peut-être que si on climatise le magasin, les gens seront plus cool. Je dis chapeau à ceux qui travaillent dehors. » (Teuruarii)

À Huahine, la chaleur est éprouvée, datée, articulée à des transformations spatiales locales et à des effets sur l'humeur et la sociabilité. Une communication ciblée pourrait partir de cette expérience sensorielle pour remonter vers une explication climatique plus globale.

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

MOYEN

À Huahine, les interlocuteur·trices distinguent généralement ce qui relève du changement climatique au sens strict de ce qui appartient à d'autres pressions environnementales – aménagements littoraux, extractions, introductions d'espèces, pratiques agricoles, gestion des terres. Ce trait contraste avec ce qui a été observé à Rurutu, où l'ensemble des transformations du socio-écosystème tend à être englobé dans une catégorie unique de « pollution » au sens large (cf. rapport Rurutu, section 3). À Huahine, la catégorie « changement climatique » est mobilisée avec une certaine précision, sans que pour autant les habitant·es dissocient dans le vécu les multiples pressions qui pèsent simultanément sur leur milieu. Même si cela n'est pas davantage étayé dans cette partie, les personnes rencontrées évoquent comme à Rurutu et dans l'ensemble des localités (sauf Anaa) que les *pinus* et les *falcata* sont des arbres nocifs pour leurs îles générant un assèchement des sols, et, quelques jours après le drame de l'éboulement Afaahiti (Tahiti), attribuent aux *pinus* la fragilisation des sols.

Le recul du trait de côte et l'évolution des bancs de sables constituent des exemples souvent mobilisés :

« Le motu one, qui a disparu, c'est aussi parce qu'on a piqué du sable pour refaire les plages [...] Tu vois, plus il y a l'intervention humaine, plus ça empire. » (Heinui)

« Depuis 1982, la plage du centre-ville a été avalée de plusieurs mètres. C'est comme ça tout le long. Jusqu'à l'Hôtel. Tout le littoral a été avalé par la mer. Dans le lagon, il y avait une plage de sable blanc dans les années 1980. Ils [la mairie de Fare] ont pompé le sable pour aller le mettre à l'hôtel. » (Torea, groupe de discussion)

« Nous on a fait un relevé cadastral entre 1987 et 2004, et sur moins de 150 m linéaire plage, on a perdu 2 740 m², ça fait presque 20 m de perdu, à cause de l'érosion. Nous, on est à Parea. » (Louise, groupe de discussion)

Le travail de Goeldner-Gianella et al. (2019) à Rangiroa et Tikehau a déjà documenté cette capacité des populations insulaires à produire une lecture fine et différenciée des transformations de leur littoral. Torea n'attribue pas la perte de littoral « avalé par la mer »⁷⁷ à l'élévation du niveau marin ou à un

⁷⁷ « Avaler par la mer » ou « manger par la mer » est une formulation présente sur l'entièreté du territoire du Pays. Cela constitue un point ethno-linguistique intéressant, bien qu'aussi employé en français standard, notamment dans les régions de France hexagonale soumises à une forte érosion côtière. La métaphore semble cependant être en Polynésie française culturellement plus significative, faisant échos à divers légendes locales et à l'agentivité de la mer en tant qu'entité non-humaine.

phénomène naturel : il la rapporte à une décision humaine de politique d'aménagement du territoire. L'identification des responsables des dégradations environnementales se retrouve dans l'ensemble des entretiens.

L'agriculture, telle qu'elle est décrite par Teva, obéit à la même logique. Sa difficulté croissante à cultiver n'est pas d'abord rapportée au climat, mais à l'arrivée de ravageurs et à la qualité de l'eau de pluie :

« Depuis un moment, c'est arrivé les bêtes, et c'est ça qui tue le *fa'a'apu*. Ce sont des acariens, et si tu n'as pas de produit, *te hare*. On a essayé de faire du bio, *te hare*. » (Teva)

« Si aujourd'hui, je laisse mes plantes longtemps sous la pluie, ça pourrit. On dirait qu'il y a quelque chose maintenant dans la pluie qui abîme les plantes. Cela fait maintenant, à ma connaissance depuis les années 2000. Avant, le *fa'a'apu* pastèque, quand il pleuvait les pastèques étaient contentes, ça poussait bien. Maintenant non, elles pourrissent. On sait que le problème vient de l'eau, de cette pluie-là. Peut-être contaminée, je ne sais pas. Mais il y a un problème dans l'eau. Avant, l'eau de pluie c'était notre eau. Aujourd'hui, on boit de l'eau achetée, de la Vaimato. » (Teva)

Le problème agricole se trouve ici imputé à une invasion biologique précise, distincte du dérèglement pluviométrique que Teva évoque par ailleurs. Les deux phénomènes sont vécus comme concomitants sans être fondus dans une cause unique. Bien que la conversation ait été interrompue par l'arrivée d'un client de Teva, le champ sémantique de la contamination de l'eau de pluie renvoie, dans les autres entretiens réalisés, aux conséquences des essais nucléaires. Teurarii prolonge cette logique de discernement en distinguant explicitement les héritages agricoles des effets climatiques contemporains :

« On a toujours utilisé les engrais chimiques, synthétiques, depuis des années avec nos parents, arrière-grands-parents, on a détruit nos sols, et aujourd'hui on travaille vers le bio et on approfondit. » (Teurarii)

La dégradation des sols est attribuée à une trajectoire agricole longue, et non au changement climatique – même si Teurarii identifie par ailleurs très précisément les effets climatiques (allongement des sécheresses, intensification des pluies, montée des eaux). Cette aptitude à tenir ensemble des chaînes causales distinctes sans les confondre constitue une ressource importante pour la communication climatique.

Cette logique de discernement rencontre toutefois une limite structurelle dès qu'est mobilisée la mémoire des essais nucléaires. Le CEP introduit dans la lecture environnementale une zone de flou causal où changement climatique, dégradation écosystémique et conséquences sanitaires se trouvent ressaisis dans une même matrice. Tamatoa, déjà présenté en introduction et qui a lui-même travaillé à Mururoa, l'expose explicitement :

« Ici, on parle beaucoup de l'histoire de Mururoa. Moi, je sais de quoi je parle, j'y ai travaillé. Mais la plupart des gens, soit ils sont décédés, soit cancer, surtout thyroïde. Ici, de Huahine, on est beaucoup à y être allés. C'est mon grand-père qui a mobilisé les gens. [...] Le test du centaure est quand même aussi passé sur Huahine. » (Tamatoa)

Dans le groupe de discussion, la mémoire nucléaire est mobilisée explicitement comme cause climatique :

« Après, tu as vu ce qu'ils ont fait à Mururoa, ça a beaucoup impacté. Ça, ce sont aussi les humains » (Manea)

« Ça a joué sur le climat les essais, c'est certain. » (Torea, groupe de discussion)

« Oui on voit des algues qu'on n'avait pas avant. C'est lié à la radioactivité, il y a toujours des fuites. Quand j'étais infirmier, on allait au CEA à Mahina, ils expliquaient qu'ils creusent dans la roche volcanique et ils mettent la bombe là-dedans et boom. Avec la chaleur la roche volcanique fond et ils rebouchent. Après il refond à côté. Et ils disent qu'il n'y pas de fuites, c'est faux. » (Matahi, groupe de discussion)

« Et ça 193 fois. Et il y a eu aussi le centaure qui a bien contaminé Huahine. Toute la Polynésie. Ils disent que c'est le seul. C'est il n'y a pas longtemps qu'ils ont dit pour le Centaure. » (Lola, groupe de discussion)

Là où le pompage de sable, la fourmi de feu ou les engrais chimiques sont identifiés comme des causes circonscrites et distinctes du changement climatique, le nucléaire fonctionne au contraire comme une matrice causale englobante. Algues nouvelles, dérèglement du climat, maladies thyroïdiennes, fuites dans la roche volcanique : tous ces phénomènes se rassemblent dans une même chaîne dont le CEP constitue l'origine. Cette configuration discursive a été documentée par Regnault (2013, chapitre 7), qui montre comment la mémoire nucléaire polynésienne fonctionne comme une grille de lecture du présent, mobilisée pour faire sens de phénomènes hétérogènes. Le nucléaire occupe ainsi, à Huahine, une fonction sémantique comparable à celle que la « pollution » occupe à Rurutu : un opérateur causal large, moralement chargé, qui permet de tenir ensemble des phénomènes que la science distinguerait.

Une seconde matrice englobante se superpose à celle du nucléaire : la lecture religieuse, qui opère chez certains interlocuteurs un déplacement du registre environnemental vers le registre théologique. Teva, Témoin de Jéhovah, et Tamatoa adventiste, l'articulent explicitement :

« - Teva : Tu vois, nos problèmes, je parle de l'humain sur cette planète, il n'arrive pas à les régler. [...] Aujourd'hui, on dirait qu'on a mis le Créateur de côté. Et pour régler nos problèmes, c'est Lui seul qui peut les régler. Nous, on essaie mais on n'y arrive jamais. Peut-être qu'on peut améliorer, mais Lui seul peut régler le problème. Il faut se tourner vers Dieu. [...] - Alexi : Du coup, comme tu dis que c'est à cause des humains tout ce qui arrive, le manque de *pahua*, les problèmes du climat et de l'environnement, tu dis que c'est Dieu qui va régler tous les problèmes. Du coup, ce n'est pas grave si toi tu en causes, car il va les résoudre ? - Teva : Je ne pense pas, car Dieu se renseigne sur son peuple et la religion nous enseigne tout, la propreté et tout. On sait que nous, humains, on est limités. On peut améliorer, mais pas à 100%. 100%, c'est Dieu. » (Teva)

« - Tamatoa : Pour les gens, ce changement climatique, il y a un seul lien, une seule réponse, c'est l'apocalypse tout simplement, on ne va pas chercher midi à quatorze heures. Ce changement-là, tout est lié.

- Alexi : Ce n'est pourtant pas Dieu qui a décidé ça, si ?

- Tamatoa : Dieu nous a prévenus : si vous choisissez le bien, vous allez vivre, mais on a choisi le mal, donc voilà, ça s'est écourté. C'est nous qui écourtons notre séjour sur terre, ce n'est pas

Dieu.

- Alexi : Tu penses que les humains peuvent réparer les choses ?
- Tamatoa : Non non, ça y est, il n'y a plus de solution inverse. » (Tamatoa)

Cette lecture ne nie pas le changement climatique – Teva décrit par ailleurs avec précision les transformations de la pluie ainsi que les décalages saisonniers – mais elle en déplace la cause ultime et, surtout, la solution. Le changement climatique devient le symptôme d'une rupture entre l'humanité et son Créateur, et sa résolution échappe par définition à l'action humaine, qu'elle soit individuelle ou institutionnelle. Pondorfer (2019), dans son étude comparative entre Bougainville et Palawan, montre que l'attribution du changement climatique à la volonté divine constitue une catégorie causale significative dans les sociétés insulaires du Pacifique, et qu'elle coexiste sans contradiction avec l'attribution à la pollution ou aux processus naturels. À Huahine, cette lecture théologique, bien que non majoritaire dans le corpus, semble largement partagée. Portée notamment par les Églises restaurationnistes et (pré)millénaristes, particulièrement implantées dans l'île, elle constitue une grille interprétative qu'une communication climatique institutionnelle ne peut ignorer. De même, les trajectoires religieuses des personnes rencontrées semblent indiquer des transferts ou des continuums partagés entre les différentes confessions qui sont portés par les individus, notamment sur l'apocalypse imminente et sur ses signes annonciateurs incluant le dérèglement du climat et des cycles naturels. Et cela même si l'Église dans laquelle des personnes s'inscrivent, protestante ou catholique par exemple, ne reconnaît pas ces éléments théologiques des Églises restaurationnistes et/ou (pré)millénaristes (Témoins de Jéhovah, Adventistes⁸, Mormons⁹ et Sanito¹⁰). Comme le précise d'ailleurs Tamatoa : « Pour nous, le changement climatique, les tremblements de terre, le réchauffement climatique, les guerres, la famine, les enfants qui n'écouteront pas, c'est des signes. Et ce n'est que le début. C'est le début de l'apocalypse dans Matthieu 24. Toutes les instances religieuses reconnaissent ça. » (Tamatoa).

Le glissement opéré par cette grille mérite d'être souligné. Là où le nucléaire désigne un coupable terrestre (l'État français) et autorise une posture revendicative, la lecture religieuse renvoie à une cause transcendante et autorise une posture d'attente ou d'amélioration partielle (« on peut améliorer mais pas à 100 % »). Pour la DPE, cela signifie qu'une partie du public ne sera pas mobilisable par un discours sur l'action climatique au sens classique, non parce qu'il nierait le changement climatique, mais parce qu'il en situe la résolution dans un autre registre. Et pour cause, comme le signale Teva :

« - Alexi : Que penses-tu du fait que quelqu'un du Pays ou un scientifique fasse une présentation dans votre salle de réunion pour parler du climat et de ces choses-là, pour expliquer plus de choses ?

⁸ Église adventiste du septième jour

⁹ Église de Jésus-Christ des saints des derniers jours

¹⁰ Église du Christ

- Teva : Je pense que l'assemblée est déjà consciente de tout cela. Et de toute façon, la réponse c'est le Royaume de Dieu. Pour eux, les Témoins, ils ne veulent pas se mêler de politique. On ne va jamais régler nos problèmes. » (Teva)

De fait, un discours qui chercherait à convaincre frontalement ces interlocuteur-trices du caractère anthropique des solutions aux phénomènes manquerait sa cible ; en revanche, valoriser les pratiques d'« amélioration » concrètes (gestion des déchets, économies d'énergie, agriculture biologique) peut trouver un écho, à condition de ne pas se présenter comme une solution totale.

Deux autres chaînes causales viennent encore brouiller la frontière entre pressions locales et changement climatique. La première relie tourisme et urbanisation à la chaleur perçue :

« Tu vois le tourisme, on a rasé des parcelles pour faire des Airbnb et donc il fait plus chaud. » (Léa, groupe de discussion)

« En une heure, la cour est inondée. Je pense que c'est aussi un problème d'évacuation de la commune. On a fait aucun terrassement mais à côté, ils ont fait un remblai. » (Torea, groupe de discussion)

La causalité locale (déforestation, bétonisation, remblais, défauts d'évacuation) précède ici la causalité globale dans l'ordre du raisonnement : c'est parce qu'on a coupé les arbres et bétonné qu'il fait plus chaud, le changement climatique venant amplifier un phénomène d'abord local. La seconde chaîne renvoie à l'abandon des pratiques ancestrales :

« Aussi, quand le CEP avec toutes les constructions à faire, tous nos parents sont allés là-bas, tout le monde était bien payé, on a abandonné les plantations. Et avant, il y avait Makatea et le nickel en Nouvelle-Calédonie. Mon papa est allé en NC, j'y suis né. Il gagnait facilement 300 000 francs. En sept ans, on a changé de voiture tous les ans, on a pu acheter un terrain et faire une maison. On est rentré précipitamment à cause de l'explosion d'un four de nickel. Et j'avais un tonton à Makatea. » (Manea)

« Les gens disent que quand ils sont partis à Mururoa et ont *fa'aru'e* le *fa'a'apu* et que maintenant qu'ils sont revenus, ils ont tout oublié ou n'ont pas appris aux jeunes. » (Paul, groupe de discussion)

Le verbe *fa'aru'e* (« abandonner ») désigne une rupture morale autant qu'une rupture pratique, et inscrit la dégradation environnementale dans une trajectoire de perte collective.

Au-delà de ces chaînes, l'humain et le modèle économique capitaliste demeurent désignés comme la cause principale des dégradations. Manea, une fois le sujet de l'étude présenté, a tenu à souligner que le changement climatique n'était pas la raison première des transformations locales :

« Je pense que c'est toute la Société [l'archipel] qui est concernée. Ici, à Huahine, c'est plus comme avant, il y a plus de bénitiers. Avant, il y a une trentaine d'années, il y en avait plein. Il y a, à la fois l'humain en lui-même. Il n'y a pas de suivi, on va pêcher mais on ne réfléchit pas au long terme. Les Polynésiens sont devenus matérialistes, donc ça c'est l'argent, et qui dit argent, dit aller chercher plus. Nous, avant, on allait juste chercher pour manger. Maintenant, c'est un business. Il y a peut-être aussi le réchauffement climatique, et il y a aussi la pollution.

Avec ce qu'ils ont fait là-bas [Mururoa], ça a changé aussi les courants marins. [...] C'est l'argent le vrai nœud du problème. » (Manea)

Au total, la lecture causale à Huahine se révèle stratifiée mais non homogène. Sur certains objets – pompage de sable, engrais, AirBnB – les habitant·es opèrent un discernement fin entre pressions locales et changement climatique. Sur d'autres – le nucléaire et la lecture religieuse – la frontière entre causes s'efface au profit de matrices englobantes qui rassemblent climat, écosystèmes et santé dans un même récit. La communication climatique ne rencontrera pas un public dans la confusion généralisée, mais un public qui mobilise des grilles causales différentes selon les objets, et pour qui le nucléaire constitue un point de butée où toute parole institutionnelle sur l'environnement sera nécessairement réinterprétée. (Cf. Section 6). La communication devra reconnaître explicitement l'existence de ces autres causes – et singulièrement du nucléaire – et en définir les effets pour, d'une part, ne pas être perçue comme un déni ou une diversion, mais surtout permettre un discernement des causes et des effets des transformations environnementales.

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

FORT

À Huahine comme dans toutes les localités de l'étude¹¹, la formulation « c'est plus comme avant » traverse l'ensemble du corpus. Elle ne désigne pas un regret diffus mais une expérience précise de la perte, structurée par la comparaison entre un état antérieur du milieu – encore présent dans la mémoire vive des interlocuteur·trices – et un présent appauvri. Cette expérience 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. À Huahine, cette solastalgie présente une intensité particulière car elle s'adosse à des savoirs écologiques détaillés – savoirs de pêcheur·euses, d'agriculteur·trices, de plongeur·euses – qui rendent chaque écart immédiatement quantifiable.

La nostalgie environnementale s'exprime d'abord à travers un registre chromatique. Le passage du multicolore au gris constitue, dans les récits, la métaphore récurrente de l'effondrement de la biodiversité lagonaire :

« Avant, quand tu regardais la mer, tu voyais les patates, tu voyais du bleu, du vert, du gris, du jaune, et c'est que des bénitiers. Avant, on allait en chercher une dizaine et on mangeait comme ça. Maintenant c'est juste des cailloux. Même les poissons, tu en voyais de toutes les couleurs. Enfants, on se demandait parfois : "C'est quoi ce poisson ? C'est marrant ses couleurs !" Maintenant, on voit plus ça. [...] On va maintenant, nous, au même endroit, et avant, rien que sur le chemin pour y aller, c'était carrément beau, plein de couleurs. Maintenant, quand on repasse, c'est tout gris. Il n'y a plus rien. » (Manea)

Cette description active simultanément les trois formes du deuil écologique distinguées par Cunsolo et Ellis (2018, p. 276) : la perte de paysages et d'espèces (les bénitiers, les poissons multicolores), la perte d'un environnement familier auquel le sujet était attaché sensoriellement, et – par projection – la perte d'un futur transmissible. Cette dernière dimension est explicitement formulée par Manea à propos de son fils :

« Quand j'explique à mon fils comment c'était avant, il me prend pour un menteur, car il ne verra jamais toutes les couleurs que j'avais vues. Pareil, avant, là il y avait un motu qui n'existe plus aujourd'hui. Là-bas, sur ce motu, quand on allait pêcher, les pêcheurs s'y réunissaient et on faisait de grands partages de poissons. Même les gens qui n'avaient rien pêché avaient du poisson. Tout le monde avait du poisson avant de rentrer. Cela ne se fait plus du tout. C'est chacun pour soi. » (Manea)

La perte n'est pas seulement écologique : elle est socio-écologique. Le motu disparu emportait avec lui une pratique de partage qui faisait communauté. Le passage au « chacun pour soi » articule ainsi

¹¹ Huahine, Rurutu, Anaa, Nuku-Hiva, Tahiti et Moorea

disparition d'un élément géomorphologique, raréfaction de la ressource et délitement d'un système de redistribution. Cette superposition est caractéristique de la solastalgie en contexte insulaire océanien, où le milieu et la socialité sont indissociables.

À l'échelle des espèces, le deuil écologique s'exprime à travers une mémoire précise des poissons disparus ou raréfiés :

« Je vais te dire un impact : avant il y avait les vete, maintenant il n'y en a plus. Avant, les carangues, on savait où les trouver. Les ume aussi, il y a ça d'eau [peu], il y en avait tout le temps qui passaient par là. On se cachait derrière une patate, on en prenait deux et on rentrait manger. Il n'y en a plus maintenant. Même des poissons volants, ils venaient une période de l'année, maintenant c'est fini tout ça. » (Manea)

Le groupe de discussion prolonge cette mémoire en y ajoutant une dimension métrique – la diminution de la taille des prises – qui s'appuie sur un support documentaire précis, les photographies de concours de pêche :

« Tu vois quand on voit les photos des concours de pêche, on voit que ça a bien changé. Année 50 le poisson c'est comme ça [fait la taille du bras épaule comprise] puis Année 70 comme ça [taille du bras milieu biceps], année 80 comme ça [taille bras au coude]. La taille des poissons c'est de plus en plus petit. » (Paul, groupe de discussion)

« Tu vois bien sur les photos des tui de poissons, les petits poissons d'aujourd'hui étaient des gros poissons avant. » (Léa, groupe de discussion)

L'échange qui suit avec Léa est particulièrement éclairant sur le mécanisme psycho-cognitif à l'œuvre :

« Tu as [Alexi] ta référence de toi, d'un jeune de 25 ans mais t'as pas la référence d'il y a cent ans. Ils étaient comment les poissons il y a cent ans ? » (Léa, groupe de discussion).

Léa identifie ici, ce que les écologues nomment le *shifting baseline syndrome* (Pauly, 1995) : le phénomène par lequel chaque génération prend pour référence l'état du milieu qu'elle a connu enfant, et perd ainsi la mesure de la dégradation longue. À Huahine, ce syndrome est partiellement compensé par la transmission orale intergénérationnelle et par les archives photographiques locales, qui maintiennent vivante une mémoire écologique plus profonde que l'expérience individuelle.

La nostalgie ne porte pas seulement sur les espèces mais aussi sur la structure même du milieu sous-marin. Heinui décrit une transformation géomorphologique majeure de la zone de Fare :

« Aussi, quand j'étais jeune, il y avait plein de coraux et aujourd'hui, en 2023, il y a juste quelques patates mais rien. Quand je parlais avec un plongeur bouteille que je connais depuis longtemps, il plongeait au plus profond à 50 m à cet endroit. Moi, j'y suis retourné il y a pas longtemps et je suis descendu à 27 m. Ça veut dire qu'il y a eu 23 m de sable qui s'est mis là. À l'époque, d'après les anciens, toute la zone de Fare, il y avait comme un plateau et tous les poissons passaient, mais maintenant c'est rempli de sable. » (Heinui)

L'observation est ici calibrée par la pratique de la plongée et par le dialogue intergénérationnel avec un plongeur plus âgé. Depuis la surface, Torea fait écho à la même perte :

« Mon papa, c'est un spécialiste, il m'a transmis plein de choses sur le comportement des poissons. Il a maintenant 85 ans. Tu vois le changement ? C'est aussi parce que les Polynésiens ont changé leur mode de vie. Je parle de Fitii, mais quand tu passes dans un village, avant tu sentais la vanille. Tous les *pūrau*, c'étaient des plantations de vanille et de café. Ça sent bon car tout le monde séchait sa vanille et c'est parfumé. Aujourd'hui, quand tu passes, ça sent surtout le paka. Avant, c'était *mai tama'a*, *mai cafe* [viens manger, viens boire le café], mais aujourd'hui c'est *O vai terā* ? [c'est qui ça ?]. Moi j'ai connu ça. Quand j'allais le matin, tout le monde dans les maisons disait de venir prendre le café. Aujourd'hui, si on le dit, c'est plus par politesse. » (Manea)

Le récit superpose le registre olfactif (la vanille remplacée par le paka), le registre des sociabilités quotidiennes (l'invitation au café devenue formelle) et le registre du contrôle social intergénérationnel (les vieux du village qui surveillaient et orientaient les enfants vers les travaux agricoles). Manea identifie un opérateur précis de cette transformation, qu'il articule à l'effondrement de la production agricole :

« Alors, quand la télévision est arrivée, il n'y a plus personne qui va tôt le matin. Avant, c'était 350 tonnes de vanille verte récoltées par an, aujourd'hui c'est que 3 tonnes par an à Huahine. Il n'y a plus personne qui veut faire ça. Et pourtant, avant, la vanille c'étaient quelques francs, et aujourd'hui 8 000 francs le kilo, et il n'y a plus personne qui veut en faire. » (Manea)

Le chiffre – passage de 350 à 3 tonnes – donne une mesure quantitative à ce que les autres extraits expriment qualitativement. Cette nostalgie environnementale s'accompagne par ailleurs d'une transformation du rapport affectif aux éléments. La pluie, autrefois bienvenue, devient un objet de méfiance : « C'est plus comme avant. Avant, quand il pleuvait, on était content. Maintenant, on se méfie [...] il y a quelque chose dans la pluie. » (Teva). De même, l'eau de la rivière, autrefois bue directement, est désormais filtrée ou achetée en bouteille :

« Moi je bois l'eau du robinet mais j'ai un filtre. Avant, je buvais même l'eau de la rivière. On avait un *fa'a'apu* taro, j'avais à peine 7 ans, on buvait à la rivière. Maintenant, il y a des gens en haut et ils jettent des choses dedans. C'est à cause de l'humain tout ça. Le pouvoir de l'argent. » (Manea)

Ce basculement du rapport à l'eau – d'un élément nourricier vers un élément suspect – constitue une forme particulièrement aiguë de solastalgie : ce ne sont pas seulement les paysages qui changent, c'est la confiance fondamentale dans le milieu qui s'érode.

La nostalgie environnementale, à Huahine, n'est pourtant pas exclusivement paralysante. Chez certain·es interlocuteur·trices, elle ouvre sur une exigence de transformation radicale. Teuruarii le formule ainsi :

« En tout cas, pas d'amélioration tant qu'on ne fera pas d'action radicale. Je pense que le monde devrait prendre exemple sur le Covid, tu vois ce temps de stop. Il y a eu de belles choses. Il faut tirer des leçons de ça. Il faut des changements radicaux, pas progressifs. [...] Pour moi, l'exemple où le monde a été mis à genoux comme il faut, c'était pendant le Covid, et je pense que la nature a dû bien respirer un bon coup. Le seul hic, c'est que quand il y a eu la reprise, ça a repris de plus belle. » (Teuruarii)

L'épisode du Covid fonctionne ici comme une preuve empirique de la capacité de la nature à se régénérer si la pression humaine se relâche – et donc comme un argument en faveur d'une action politique d'ampleur. La nostalgie ouvre alors sur un futur souhaitable, et non sur un simple repli mémoriel. Comme à Rurutu, on observe ainsi à Huahine la coexistence du deuil et de la détermination, même si la tonalité diffère : là où Rurutu mobilise un ethos collectif de résilience (« on est une race forte »), Huahine articule davantage la perte à une exigence critique adressée au modèle de développement.

La nostalgie environnementale à Huahine se caractérise ainsi par une grande précision descriptive – chromatique, métrique, sensorielle – qui s'appuie sur des savoirs écologiques encore vivants et sur des supports mémoriels variés, de la transmission orale aux photographies de concours de pêche en passant par l'expérience de la plongée. Elle articule constamment perte écologique et perte sociale, et culmine, chez certain·es interlocuteur·trices comme Teuruarii, dans un deuil de la transmission elle-même. Cette épaisseur affective constitue, pour la DPE, une ressource communicationnelle majeure : elle indique que les habitant·es disposent déjà d'une mesure intime de la dégradation et n'ont pas besoin d'être convaincu·es de sa réalité. Toute communication qui apparaîtrait comme légère, technocratique ou déconnectée de cette mémoire vécue risquerait en revanche d'être reçue comme inadéquate, voire offensante au regard de ce qui est ressenti comme une perte profonde.

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

FORT

À Huahine, la projection vers le futur est massivement pessimiste. Cette tonalité traverse l’ensemble des entretiens et s’exprime parfois avec une concision frappante, comme dans cet échange en groupe de discussion :

- « - Alexi : Par rapport au futur maintenant ? Comment vous imaginez que ça va se passer ?
- Torea : MAL !
- Lola : C’est de pire en pire.
- Ensemble : C’est vrai ça. » (Extrait groupe de discussion)

Ce pessimisme ne relève pas d’une ignorance des enjeux mais, au contraire, d’une lecture lucide et informée des trajectoires en cours. Les interlocuteur·trices articulent leur vision du futur autour de plusieurs registres argumentatifs qui, ensemble, produisent un sentiment de défaitisme face à l’action individuelle ou locale.

Le premier registre est celui de l’échelle disproportionnée entre l’action locale et le phénomène global. Paul l’exprime avec une grande netteté :

- « Même si nous demain, on est tous en vélo et on fait rien, on produit rien. Ça ne changera rien. On va quand même être les premiers à ramasser. » (Paul, groupe de discussion)

Cette formulation condense un argument structurant du défaitisme polynésien face au changement climatique : la Polynésie française, en tant que territoire faiblement émetteur, subit les conséquences d’un phénomène dont elle n’est pas responsable et sur lequel elle n’a pas de prise. Le sentiment d’injustice climatique – conceptualisé dans la littérature sur les petits États insulaires (Barnett & Campbell, 2010) – se double ici d’un sentiment d’inutilité de l’action locale. Cette analyse est partagée par Marie, qui élargit le constat à l’indifférence des centres de décision :

- « Déjà en regardant que les glaces fondent, il va y avoir des inondations et les îles des Tuamotu qui vont disparaître. On a voulu en parler quand on est allé en France mais on a été un peu déçues, parce qu’ils s’en fichent de la Polynésie, il faut penser aux îles qui n’ont pas de montagne et qui vont disparaître. Je peux vous dire que ça va vite passer les trente ans. » (Marie, groupe de discussion)

Le pessimisme s’enracine ici dans une expérience concrète de non-écoute : la tentative de porter la parole polynésienne dans l’espace métropolitain s’est soldée par une déception qui consolide le sentiment d’abandon. Cette perception d’indifférence des autorités est également mobilisée par Paul, qui souligne par ailleurs l’incohérence des injonctions reçues :

« Aussi, le gouvernement, même s'ils ne veulent pas voir le problème des Tuamotu, si le niveau de la mer monte, les Tuamotu sont sous l'eau mais faut regarder aussi à Tahiti, il y a le port de Papeete et l'aéroport qui sont sous l'eau aussi. Donc même, s'ils s'en fichent des Paumotu, c'est foutu, on a plus de port et d'aéroport. À moment donné, il faut réfléchir. On nous dit, il faut aller au *fa'a'apu*. » (Paul, groupe de discussion)

Le raisonnement de Paul est lucide : l'argument du repli agricole (« il faut aller au *fa'a'apu* »), souvent mobilisé dans les discours institutionnels comme stratégie d'adaptation, est jugé insuffisant face à l'ampleur des infrastructures menacées. Le défaitisme naît alors moins d'un déni que d'un constat de l'inadéquation entre les solutions proposées et l'ampleur du problème.

Un second registre, plus solidaire, émerge néanmoins de ce pessimisme. Marie évoque la responsabilité d'accueil que Huahine devra assumer vis-à-vis des Paumotu :

« Moi j'ai des *mo'otua* [petits-enfants] aux Tuamotu, et je sais qu'ici avec les montagnes, on peut aller un peu plus loin mais eux comment ils vont faire ? On va être obligés de les accueillir les Paumotu. » (Marie, groupe de discussion)

Cette projection traduit une anticipation déjà ancrée d'une migration climatique inter polynésienne. Le pessimisme se déplace alors du registre de l'action préventive vers celui de la préparation à l'accueil – ce qui constitue, en creux, une forme d'acceptation de l'irréversibilité.

Un troisième registre, spécifique au contexte polynésien, est celui de la lecture eschatologique. Comme à Rurutu, le christianisme structure à Huahine certaines projections vers le futur. Teva inscrit ainsi explicitement l'avenir dans le cadre des prophéties bibliques :

« Alexi : Et tes enfants, tu penses qu'ils auront une meilleure planète ?
 - Teva : Si le Royaume de Dieu arrive, oui.
 - Alexi : Et s'il n'arrive pas ?
 - Teva : Je ne sais pas. Mais en regardant ce qu'il se passe autour de nous, aujourd'hui 244 pays se pressent. Donc les prophéties sont vraiment proches. Il y a toute une foule qui va traverser l'Armageddon, et ça, ce sont des vivants qui ne vont pas subir le péché d'Adam. Donc, peut-être que mes *mo'otua* vont voir ça. » (Teva)

Cette lecture, loin d'être marginale, dialogue avec l'observation déjà dans la section 4 et celle faite à Rurutu (cf. rapport Rurutu, section 5) : le changement climatique est lu comme l'un des signes annonciateurs des derniers temps. Cette grille de lecture peut sembler générer un défaitisme radical – si la fin des temps est proche, à quoi bon agir ? – mais elle produit en réalité un effet plus ambivalent : elle donne sens à l'inquiétude vécue tout en déchargeant l'individu de la responsabilité d'inverser un cours jugé inéluctable. La sortie du défaitisme, dans cette grille, ne passe pas par l'action politique ou écologique mais par l'espérance théologique.

Face à ces différents registres pessimistes, Teurarii incarne une position singulière, qui reconnaît la gravité du diagnostic tout en refusant que l'inquiétude paralyse l'action :

« Pour moi, avec le changement climatique, il faut se réadapter. Et si le changement climatique continue, déjà dans deux générations, ce ne sera plus comme maintenant. On va faire des mises

à jour [des savoirs] comme pour les iPhones. Je pense que ça va être de pire en pire. [...] Moi, je reste optimiste mais inquiet aussi. Je ne veux pas trop que l'inquiétude me freine. Je préfère me dire qu'on peut faire. Je me dis que si l'homme veut vraiment, avec un changement radical, on peut le faire. Je pense que c'est dans les gènes ici, pour s'adapter. Après, c'est surtout dans l'éducation. Moi, je sais que mes enfants vont jouer dehors. J'ai confiance en eux. Après, ceux qui restent sur le vini, c'est autre chose. » (Teuruarii)

Cette position articule un pessimisme assumé (« ça va être de pire en pire ») à un volontarisme adaptatif fondé sur deux ressources : un ethos polynésien d'adaptation (« c'est dans les gènes ici »)¹², proche de celui observé à Rurutu, et un investissement dans la transmission éducative. La méfiance vis-à-vis du *vini* (smartphone) signale toutefois une inquiétude : si la génération suivante grandit déconnectée du milieu, la capacité d'adaptation – présentée comme une compétence incorporée – risque de se perdre.

Le défaitisme observé à Huahine ne procède donc pas d'une indifférence au climat mais bien d'une lecture lucide de plusieurs asymétries. Une asymétrie entre l'échelle locale et l'échelle globale des émissions ; une asymétrie entre la fragilité polynésienne et l'indifférence des décideurs métropolitains ; et une asymétrie entre les solutions proposées et l'ampleur du problème. Pour la DPE, ce constat implique qu'une communication centrée sur les « écogestes » individuels risque d'être reçue comme dérisoire, voire condescendante, dès lors qu'elle n'est pas articulée à une reconnaissance explicite de l'injustice climatique subie par le territoire et à une stratégie collective d'adaptation à hauteur des enjeux infrastructurels et migratoires anticipés par les habitant·es eux-mêmes.

¹² Cette formulation seule est essentialiste. Il ne faut pas la sortir de son contexte. Elle est ici employée à titre de citation d'illustration d'un ethos énoncé où l'adaptation serait une partie constituant l'identité polynésienne.

6 – Confiance envers les savoirs/discours scientifiques

FAIBLE à l'égard des institutions / MOYENNE à l'égard des sciences

À Huahine, la question de la confiance dans les discours scientifiques ne peut être traitée indépendamment de celle de la confiance dans les institutions politiques. Les deux registres sont systématiquement articulés par les interlocuteur·trices, qui distinguent rarement le savoir scientifique « en soi » de ses usages institutionnels, étatiques ou commerciaux. Cette articulation est le produit d'une expérience historique précise – celle des essais nucléaires – et d'une expérience contemporaine tout aussi marquante – celle des politiques agricoles, sanitaires et économiques perçues comme imposées et délétères. La méfiance qui en résulte n'est ni un rejet de la science, ni un complotisme diffus : c'est une posture critique informée, qui distingue les « bons » et les « mauvais » scientifiques en fonction de leur autonomie vis-à-vis du pouvoir.

L'expérience nucléaire constitue le socle historique de cette méfiance et structure encore aujourd'hui la grille de lecture des discours d'autorité. Dans le groupe de discussion, l'échange entre Jean-Pierre, Paul, Lola et Torea rejoue cette mémoire :

« - Matahi : Est-ce qu'on t'a parlé des sites des essais nucléaires ? Qu'est-ce qu'on t'a dit ?
 - Alexi : Alors un peu, on m'a parlé de la pollution mais aussi c'était surtout de la méfiance du gouvernement, de la France et des scientifiques.
 - Paul : C'est surtout le gouvernement car les scientifiques disaient que c'est de la merde.
 - Lola : Moi je me souviens pas de scientifique contre.
 - Paul : Souviens-toi du Rainbow Warrior, ceux qui en parlaient, ils étaient abattus. [...]
 - Matahi : Moi les scientifiques que je connais, il y en a deux, il n'y a pas de scientifique Ma'ohi, il y a Haroun Tazieff et Cousteau. [...] Cousteau a dit qu'il faut arrêter mais l'État a fait venir ce vulcanologue et il est venu sur le motu et il a vu qu'il y a des failles. Mais l'État n'a rien voulu savoir. Ils ont continué. » (Extrait, groupe de discussion)

Cet extrait pose un cadre interprétatif structurant : le savoir scientifique critique a existé (Cousteau, des voix dissidentes) mais a été soit réduit au silence, soit instrumentalisé par l'État. La distinction opérée par Paul entre « bons » et « mauvais » scientifiques est centrale :

« Après oui c'est des scientifiques qui ont fait les bombes et tout ce genre de chose. Mais il y a les bons et les mauvais scientifiques. » (Paul, groupe de discussion)

Cette distinction se prolonge dans une analyse fine de la hiérarchie médiatique des savoirs :

« Les climatologues, qui sont de bons scientifiques et qui recommandent de faire attention et tout, on les écoute pas. Par contre, les scientifiques genre économiste qui disent qu'il faut faire plus de Airbnb, et faire plus de travail, acheter et consommer l'importation et avoir des voitures de Chine, eux ils sont médiatisés. Et c'est aussi des scientifiques. » (Paul)

L'analyse de Paul rejoint un constat documenté dans la littérature sur la perception du changement climatique : la confiance dans la science est conditionnelle, et dépend largement de la perception d'indépendance vis-à-vis des intérêts économiques et politiques (Smith & Mayer, 2018). À Huahine, cette grille de lecture est appliquée avec une grande cohérence : on accorde du crédit aux climatologues parce qu'ils alertent contre l'ordre établi, on se méfie des « experts » qui légitiment cet ordre. La question de la confiance n'est donc pas binaire, elle est politique.

La méfiance s'étend également à la médecine d'État, comme l'illustre la référence au Covid :

« Regarde pendant le covid, ils se sont servis de scientifiques pour dire des conneries. » (Paul)

Sans entrer dans les détails de ce qui est désigné comme « conneries », cette formulation indique que l'expérience récente de la pandémie a réactivé, dans le contexte polynésien, la mémoire d'une parole scientifique instrumentalisée par le pouvoir. À cette expérience s'ajoute, à l'échelle locale, une critique précise de l'action des institutions de développement, et en particulier des choix de reforestation imposés par l'État :

« Matahi : Aussi, il y a des arbres qui ont été plantés par l'État, les falcata et les pinus. Ce sont des arbres euh.

- Torea : Des fléaux.

- Lola : C'est pas des bons arbres. » (Extrait, groupe de discussion)

Heinui précise les effets concrets de ces choix :

« Le problème, c'est surtout la montée des eaux. Ici, après, il y a un gros problème avec le bois importé, le pinus, c'est un vrai danger, il aspire les rivières. Et ça, c'est un projet de la France. On aurait dû planter des cocotiers. Il y en a partout dans l'île. » (Heinui)

Cette critique recoupe exactement celle formulée à Rurutu à propos des plantations de pinus et de falcata par la DAG (cf. rapport Rurutu, section 3). Elle indique qu'à l'échelle de la Polynésie française, certains choix d'aménagement présentés comme techniquement fondés sont aujourd'hui lus comme des erreurs scientifiques imposées par l'extérieur. Cette expérience cumulée – essais nucléaires, plantations délétères, expertise agricole déconnectée – nourrit une méfiance structurelle envers les « experts » venus d'ailleurs. Manea le formule explicitement :

« Aussi, maintenant, ce sont des bureaucrates qui t'expliquent comment planter la vanille. Ce sont de faux experts. Un mec de France est venu soi-disant expert en vanille ; quand il est venu, il nous a demandé où est la vanille, alors que les lianes étaient juste devant lui. Alors bon, il y a un problème. Ils veulent tout contrôler et il faut tout un tas de compléments. » (Manea)

La figure du « faux expert » fonctionne ici comme un opérateur de disqualification : ce qui est contesté n'est pas le savoir en lui-même, mais la prétention d'un savoir extérieur à se substituer à un savoir local incarné et éprouvé. Face à cette expertise jugée illégitime, l'alternative énoncée par Teuruarii est explicite :

« Nous, on reste sur les savoirs de nos tupuna, on les suit. » (Teuruarii)

Cette position est partagée par Tamatoa, qui mobilise le registre ancestral comme grille d'évaluation de l'effondrement contemporain :

« Les anciens disent que c'est amené à disparaître, car nos tupuna, quand ils parlaient c'est important pour nous, leurs paroles quand tu commences à sortir du chemin qu'ils ont tracé, tu vas voir, ça va se déstabiliser, ce ne pourra plus être comme avant, ça va perdre sa valeur et il n'y aura plus rien. Sauf s'il y a quelqu'un qui décide de ramener sur ce qui a été décidé au départ. » (Tamatoa)

Les savoirs des tupuna fonctionnent comme une autorité épistémique alternative, qui n'entre pas nécessairement en contradiction frontale avec les savoirs scientifiques mais qui en relativise l'autorité, particulièrement lorsque ces derniers sont portés par des institutions perçues comme étrangères ou intéressées.

La méfiance se redouble d'une critique de la rétention d'information par les institutions polynésiennes elles-mêmes :

« Léa : Et quand on demande à la DAG de faire de la prévention, d'expliquer aux gens ou de changer les manières de faire, ils m'ont dit ah mais c'est pas nous, c'est la DIREN.
- Paul : La CAPL m'a dit qu'il y a de la rétention d'information pour éviter de faire peur aux gens. C'est débile, quand il y a un danger, il faut avertir les gens. » (Extrait, groupe de discussion)

Cette rétention d'information est dénoncée comme infantilisante. Paul la critique frontalement à travers une analogie :

« Non non, moi je pense qu'à un alcoolique il faut lui dire de réduire, de lever le pied. On consomme trop, on lève le pied. Le truc c'est que si l'alcoolique meurt il meurt tout seul. Mais nous, si on sacrifie l'environnement c'est tout le monde qui meurt ou du moins pour la génération future c'est la merde. » (Paul)

L'argument est essentiel pour la DPE : la communication climatique doit assumer la gravité du diagnostic. Toute tentative d'édulcorer le message au nom de la prévention de l'éco-anxiété sera perçue comme une nouvelle forme de manipulation institutionnelle, et viendra renforcer la méfiance déjà installée.

La critique politique se prolonge dans une analyse structurelle des intérêts économiques qui conditionnent l'inaction climatique. Manea propose une lecture systémique :

« Si tu vas dans le fond du problème, il n'y a pas de volonté du gouvernement. La politique, c'est de faire tourner la consommation, qu'on aille à Super U, car ça génère de la TVA. [...] Si le gouvernement avait une volonté d'aider la population, ils ne suivraient pas cette politique-là. Ils trouveraient des moyens de mobiliser la population pour faire travailler les gens ensemble. » (Manea)

Paul formule la même critique en pointant l'absence d'horizon générationnel dans l'action publique :

« C'est parce qu'ils pensent qu'ils ne peuvent pas faire d'argent sur cela. Il arrête pas de parler du tourisme et ce genre de chose, uniquement car c'est rentable. Ils pensent pas aux générations

futures, ils pensent juste pour qu'ils puissent avoir une bonne situation. On est pas aidé par le gouvernement, ils s'en fichent du problème. » (Paul)

Cette critique débouche, pour Jean-Pierre, sur une position indépendantiste explicite : « Nous on est indépendantiste pour dégager ça. » (Jean-Pierre). Pour d'autres, comme Torea, elle se traduit par une mise en cause partagée de la responsabilité du Pays et de l'État, particulièrement au regard de la dette nucléaire :

« Oui, il y a la responsabilité du gouvernement, et des communes mais aussi de l'État. Il faut aussi le mettre dedans l'État. Depuis les bombes atomiques, ça a dégénéré. Il faut le mettre sur la table ça aussi. » (Torea)

À ces critiques s'ajoute une comparaison avec des trajectoires institutionnelles jugées plus responsables, notamment celle de Tuvalu :

« Faut regarder ce qui se passe à l'étranger, les Tuvalu, ils ont parlé avec l'Australie et ils ont dit à eux et aux Kiribati quand l'eau va monter chez vous, vous allez venir en Australie. Ils en ont déjà parlé.

- Marie : Voilà, au moins, ils sont préparés, ils ont des réponses. Ici, on a pas de réponses.
- Paul : Ils se posent même pas encore la question. » (Extrait, groupe de discussion)

Cette comparaison est lourde de sens : elle indique que les habitant·es de Huahine sont informé·es des dispositifs d'adaptation mis en place ailleurs dans le Pacifique et qu'ils mesurent l'écart avec ce qu'ils perçoivent comme une inertie polynésienne. La confiance dans l'action publique est ici minée non par ignorance, mais par comparaison documentée.

Le scepticisme atteint enfin la portée même de l'étude en cours.

« Je vais te dire Alexi, c'est important ce que tu es en train de faire. Mais le problème, c'est qu'en haut, il ne se passe rien. J'ai pas peur de le dire. On parle on parle mais il va rien se passer. Tu diras aux ministres qu'il ne faut pas blablabla seulement. Il faut le dire aux ministres et au président. C'est intéressant ce que tu fais mais il faut dire au Ministre Taivini, il faut pas que tu perdes ton temps à nous écouter car là tu viens mais après-demain, il n'y a plus rien. Ça sert à rien, c'est pas de ta faute. » (Torea)

Marie prolonge cette interpellation en redirigeant la priorité :

« Et avec tout ce que tu vas marquer, qu'est-ce qui va se passer ? J'ai jamais entendu parler du Plan climat moi. Pour moi, le plus urgent est de savoir comment on va faire pour accueillir les populations des îlots. » (Marie)

Cette parole adressée directement à l'enquêteur signale un point central. La production de connaissance scientifique sur les perceptions du changement climatique est, pour les habitant·es, conditionnellement légitime. Elle ne le sera pleinement que si elle débouche sur une action politique concrète et adressée aux bons niveaux de décision. Teuruarii formule la même exigence sur un mode plus constructif :

« Moi, j'espère que tu vas pouvoir faire une belle étude, que tu vas pouvoir écrire. C'est important. Il faut que le Pays mette de l'argent pour ce genre d'étude. C'est bien. Et il faut que la population soit au courant. » (Teuruarii)

La confiance dans le savoir scientifique à Huahinen n'est donc ni absente ni naïve. Elle est conditionnelle, distinctive et politique. Elle accorde du crédit aux scientifiques qui alertent (climatologues, voix dissidentes historiques comme Cousteau), elle disqualifie les « faux experts » et les savoirs économiques dominants, elle revendique la primauté des savoirs ancestraux pour les questions de gestion du milieu, et elle exige des institutions une transparence qu'elles ne lui accordent pas. Pour la DPE, cette configuration implique plusieurs principes de communication : assumer la gravité du diagnostic sans rétention d'information, articuler explicitement les savoirs scientifiques aux savoirs locaux plutôt que de les substituer, reconnaître la responsabilité historique de l'État dans la dégradation environnementale (nucléaire, plantations exotiques), et surtout garantir que la production de connaissances débouche sur des décisions concrètes – faute de quoi la démarche d'enquête elle-même sera intégrée à la longue liste des paroles institutionnelles sans suite.

7 – Utilisation des nouveaux médias numériques

FORT chez les moins de 50 ans, FAIBLE chez les aînés-es

À Huahine, l'usage des médias numériques apparaît comme un facteur structurant dans la formation des perceptions du changement climatique, en particulier chez les générations de moins de cinquante ans. Contrairement à ce qui pourrait être anticipé à partir d'une lecture rapide de la situation insulaire, les habitant·es de Huahine ne sont pas dans une situation d'isolement informationnel : ils·elles sont au contraire fortement connecté·es à l'actualité climatique mondiale, et cette connexion modifie en profondeur leur grille d'interprétation des phénomènes locaux. Ce constat doit toutefois être nuancé selon les âges, les usages et les écosystèmes informationnels mobilisés.

Heinui formule de manière particulièrement explicite l'effet de l'accès à internet sur la vision du monde des Polynésien·nes de sa génération :

« Aujourd'hui, on est connecté, ça change la vision. Nos anciens, ils ne voyaient pas comme nous, à partir de ma génération. On ne voyait pas le monde, on voyait notre île. Aujourd'hui, on est conscient que chaque changement de notre île peut provenir d'ailleurs. [...] Tu as l'ancienne vision des vieux, ils se basent que sur leur île, mais nous, la nouvelle génération, on a la vision plus large. Je pense que tous les gens de mon âge, c'est ça. Je trouve qu'on est bien informé quand même, sur le monde, grâce à internet. L'accès à internet. Aujourd'hui tu as même ChatGPT, tu poses une question, tu as tout résumé. Les gens de mon âge, ça commence. Ça va vite maintenant. Moi, je viens d'avoir quarante ans. Au-dessus, je pense pas, mais en dessous de moi, oui alors. On est là, on est connecté, on cherche des solutions. » (Heinui)

Cette parole est remarquable à plusieurs titres. D'abord, elle pose explicitement la connexion numérique comme un changement de régime cognitif et non comme un simple ajout d'information : ce qui se transforme, c'est l'échelle même à laquelle on pense son île. Ensuite, elle situe le basculement générationnel autour de la quarantaine, ce qui correspond aussi à la classe d'âge majoritaire à Huahine selon Tamatoa : « l'âge moyen c'est plus de 40 ans, les gens qui ont travaillé à Papeete reviennent et nos jeunes, ils partent pour l'école ou à l'armée. » (Tamatoa). Enfin, elle mentionne explicitement ChatGPT, ce qui signale que les outils d'IA générative sont déjà entrés dans le paysage informationnel ordinaire de Huahine – élément à intégrer pour toute future stratégie de communication de la DPE.

L'échange entre Teurarii et Heinui illustre concrètement comment ces médias permettent une mise en relation entre l'expérience locale et les phénomènes globaux :

« Teurarii : Et tu as vu aussi, en France, avec les inondations, les gens disent qu'ils n'ont jamais vu ça. Ils le disent aux informations, et même sur les réseaux sociaux tu vas trouver les informations. Je me rappelle d'une dame qui a filmé sa maison complètement inondée.
- Heinui : Tu sais que les analyses météo, on montre carrément un planisphère avec des courants qui viennent de je sais pas où, d'Asie par là, et ça chamboule tout le Pacifique. C'est un peu con, pour te dire que des fois la merde qui se passe ici, ça a été créé ailleurs. Donc comment tu peux

chercher un problème ici alors que ça n'a pas été créé ici ? Ça vient du trafic mondial. » (Teuruarii et Heinui)

Cet extrait montre deux mobilisations distinctes mais complémentaires des médias numériques. Teuruarii s'appuie sur des contenus de témoignage – la vidéo amateur d'une inondation en France – qui produisent une forme d'empathie planétaire et confirment, par l'image, la réalité d'événements extrêmes ailleurs. Heinui, lui, mobilise des contenus plus analytiques – cartes météo, planisphères de courants – qui permettent de penser les chaînes causales transrégionales. Cette articulation est précieuse : elle indique que les habitant·es de Huahine ne consomment pas passivement l'information climatique, mais qu'ils en font un usage analytique pour situer leur propre expérience dans une trame globale. Cela rejoint les observations de Rudiak-Gould (2013) sur les Îles Marshall, où l'accès aux médias internationaux a contribué à reformuler localement le changement climatique comme phénomène global tout en l'articulant à des cadres d'interprétation propres.

L'écosystème informationnel mobilisé à Huahine est pluriel. Outre les chaînes d'information classiques et les réseaux sociaux, certain·es interlocuteur·trices mentionnent l'accès à des contenus de vulgarisation scientifique relativement spécialisés. Moe évoque ainsi Jancovici :

« - Moe : Après, comme dit Jancovici, tant qu'on n'a pas cette sobriété de chacun...
 - Alexi : Tu penses que Jancovici il est connu ici ? Tu l'as connu comment ?
 - Moe : Je pense pas qu'on le connaisse bien ici. J'ai un cousin qui a acheté sa BD et il m'a parlé de ce bonhomme-là. J'ai écouté pas mal. On n'est pas nombreux à le connaître. Si mon cousin pêcheur m'en a parlé, c'est quand même qu'on peut le trouver. Quand il parle, il parle de tout ce qui est en général, de nos sociétés avec les technologies. On ne peut plus vivre comme avant, s'il n'y a plus de pétrole et tout ça. Le problème d'aujourd'hui, c'est aussi la géopolitique qui vient perturber tout notre système social, système écologique. Entre la Chine et les États-Unis. » (Moe)

Ce passage est instructif à plusieurs niveaux. D'une part, il documente une circulation très fine de contenus de vulgarisation francophones – la BD de Jancovici – jusqu'à des publics polynésiens éloignés des cercles métropolitains de débat climatique. D'autre part, il révèle un mode de transmission spécifique : c'est un cousin pêcheur qui a transmis la référence. Cela suggère que les contenus numériques circulent à Huahine par le canal des relations familiales et professionnelles, dans une économie informationnelle où l'achat ou la lecture d'un contenu est immédiatement socialisé. Cette dynamique de partage est précieuse à comprendre pour la DPE : un contenu adopté par quelques individus-relais peut diffuser largement par le bouche-à-oreille augmenté des réseaux sociaux.

Les réseaux sociaux jouent par ailleurs un rôle spécifique dans la consolidation de la nostalgie environnementale documentée en section 4. Léa et Torea mentionnent ainsi un acteur local :

« - Léa : Sur Facebook, il y a Albert Guilloux Chevalier qui publie les photos d'avant et on voit les poissons d'avant.
 - Torea : Oui, c'est bien ce qu'il fait. » (Extrait, groupe de discussion)

La publication de photos d'archives sur Facebook fonctionne comme un dispositif mémoriel collectif qui matérialise et partage la perception de la dégradation. Les réseaux sociaux ne sont donc pas seulement un canal d'information sur des événements lointains : ils sont aussi un support actif de la mémoire écologique locale. Ce constat est important pour la DPE : tout contenu produit par l'institution viendra s'inscrire dans un paysage où existent déjà des productions citoyennes de référence, qu'il conviendra de reconnaître et, idéalement, de relayer.

À cette dynamique de production citoyenne en ligne s'ajoute, à Huahine, un acteur associatif local dont le rôle dépasse le cadre numérique mais qui mobilise les médias comme support de sensibilisation : l'association Sophia Ma, une ferme en permaculture qui développe une activité pédagogique tournée vers l'autonomie alimentaire et énergétique. L'association intervient régulièrement auprès des Maisons Familiales Rurales (MFR) de Huahine et propose des stages ouverts à un public mixte, adultes et enfants. Les activités proposées articulent une grande diversité de contenus : pratiques agricoles (*fa'a'apu*, initiations à la permaculture et à l'agroforesterie), valorisation de la cuisine locale, ateliers de bricolage et de réparation, mais aussi cours plus formalisés de météorologie, d'économie et d'énergie. Cette offre est complétée par des ateliers spécifiquement consacrés au changement climatique et par des projections de films, notamment des dessins animés, mobilisés comme supports de sensibilisation environnementale et écologique.

Cette structure mérite une attention particulière dans le cadre de la présente étude, et ce pour plusieurs raisons. Premièrement, elle constitue un exemple concret de relais local de la communication climatique, articulant savoirs scientifiques (météo, énergie), savoirs pratiques (agriculture, bricolage) et savoirs locaux (cuisine, *fa'a'apu*). Cette articulation correspond précisément au type de communication que les habitant·es appellent de leurs vœux dans les sections précédentes : un savoir qui ne soit ni descendant, ni déconnecté du milieu, ni purement abstrait. L'inscription dans un lieu – la ferme – ancre les contenus dans une expérience sensorielle et pratique du milieu, ce qui résout en section la tension identifiée par Teuruarii entre apprentissage par le vini et apprentissage « dehors ». Deuxièmement, le public visé est mixte en âge, ce qui permet de réintroduire une transmission intergénérationnelle dont plusieurs interlocuteur·trices ont signalé la fragilisation (Cf. Section 1 et 4). En réunissant adultes et enfants autour d'activités communes, l'association recrée un cadre d'apprentissage partagé qui n'est plus systématiquement assuré par la cellule familiale ou les structures coutumières. Troisièmement, l'usage de supports audiovisuels – dessins animés et films de sensibilisation – constitue une stratégie de communication climatique distincte de celle des médias d'information classiques. Là où les journaux télévisés et les réseaux sociaux diffusent principalement des contenus de constat (catastrophes en cours, courbes, témoignages), les supports narratifs et fictionnels permettent une appropriation imaginaire et émotionnelle des enjeux, particulièrement adaptée aux publics jeunes. Cette modalité de communication mériterait d'être étudiée plus systématiquement dans le cadre du déploiement du Plan climat. Quatrièmement, et c'est sans doute le point le plus important pour la DPE, l'association incarne une

réponse locale aux deux principaux freins identifiés dans les sections précédentes : le défaitisme face à l'inaction institutionnelle (Cf. Section 5) et la méfiance envers les discours d'autorité (Cf. Section 6). En proposant des stages d'autonomie alimentaire et énergétique, Sophia Ma transforme la critique politique formulée par Paul – « ce qu'il nous faut c'est l'autonomie alimentaire d'abord » – en pratique concrète. L'association n'attend pas que les institutions agissent : elle construit, à l'échelle de l'île, les compétences et les infrastructures qui permettent d'envisager une trajectoire de résilience locale. Cette posture pragmatique est précisément celle qui semble susceptible de recevoir une adhésion forte de la population, comme en témoigne l'inscription régulière de stagiaires et la collaboration avec les MFR.

Pour la DPE, l'existence de Sophia Ma suggère qu'une partie significative du travail de communication et de sensibilisation climatique est déjà réalisée localement, en dehors des canaux institutionnels, et avec une légitimité que les institutions peinent à obtenir. Plutôt que de déployer une communication descendante qui viendrait en concurrence ou en redondance avec ce travail existant, il apparaîtrait plus pertinent de reconnaître, soutenir et amplifier ces initiatives associatives locales. Un partenariat structuré – financement, mise à disposition de contenus pédagogiques, valorisation des stages – permettrait à la DPE de bénéficier de la légitimité locale de l'association tout en lui apportant les ressources nécessaires à un déploiement plus large.

L'usage des médias numériques inclut également des écosystèmes religieux structurés. Teva décrit ainsi son usage de l'application des Témoins de Jéhovah :

« Quand Dieu nous a créés, voilà ce que dit la Bible. [Sort son téléphone avec l'application de la JW et me fait lire un verset.] Regarde ça c'est l'application des Témoins, on a tout ce qu'il faut dessus. On a même nos écrits en tahitien. Il y a 520 langues. J'ai toutes les réponses que je veux avec ça. » (Teva)

Cette parole illustre une dimension importante : les outils numériques ne sont pas neutres et peuvent consolider des cadres d'interprétation théologiques qui, comme nous l'avons vu en section 5, induisent un certain défaitisme face à l'action climatique. L'application JW propose un système d'interprétation totalisant – « j'ai toutes les réponses que je veux avec ça » – qui entre potentiellement en concurrence avec d'autres sources d'information climatique. Pour la DPE, ce constat implique que la communication ne se déploie pas dans un espace vierge mais dans un paysage saturé d'écosystèmes informationnels concurrents et structurants.

Enfin, reprenons la formule de Teuruarui sur sa réserve générationnelle :

« Je pense que c'est dans les gènes ici, pour s'adapter. Après, c'est surtout dans l'éducation. Moi, je sais que mes enfants vont jouer dehors. J'ai confiance en eux. Après, ceux qui restent sur le *vini*, c'est autre chose. Sur les médias et tout, je me demande si le monde va suivre. » (Teuruarui)

Cette parole introduit une ambivalence essentielle. Si la connexion numérique a élargi la vision du monde des adultes (Heinui), elle est perçue par certain·es comme un facteur de déconnexion

environnementale pour les jeunes générations. Le *vini* (smartphone) est ici opposé au « jouer dehors », c'est-à-dire à l'apprentissage incorporé du milieu.

L'écosystème médiatique à Huahine se caractérise ainsi par plusieurs traits que la DPE doit intégrer. Premièrement, les habitant·es de moins de cinquante ans sont fortement connecté·es et utilisent activement les médias numériques pour situer leur expérience locale dans une trame mondiale, ce qui rend caduque toute communication qui présupposerait un déficit d'information. Deuxièmement, des contenus de vulgarisation spécialisés circulent jusqu'à Huahine par des canaux familiaux et professionnels, ce qui suggère qu'une stratégie de contenu fondée sur des « relais locaux » serait plus efficace qu'une diffusion descendante. Troisièmement, des productions citoyennes locales (Facebook) participent déjà activement à la formation des perceptions et constituent des partenaires potentiels à reconnaître. Quatrièmement, des écosystèmes religieux numériques structurent les interprétations d'une partie de la population et coexistent avec les sources d'information scientifique. Cinquièmement, l'usage intensif des smartphones par les jeunes est perçu avec ambivalence par les adultes, ce qui devra être pris en compte dans le choix des canaux à privilégier pour les publics scolaires. Sixièmement, l'existence d'acteurs associatifs locaux tels que Sophia Ma démontre qu'une partie du travail de sensibilisation climatique se déploie déjà en dehors des canaux numériques et institutionnels, dans des dispositifs ancrés, pratiques et intergénérationnels, qui articulent supports audiovisuels et apprentissage incarné du milieu. Ces initiatives constituent des relais à reconnaître et à soutenir prioritairement, car elles incarnent précisément le type d'articulation entre savoirs scientifiques, savoirs pratiques et savoirs locaux que les habitant·es appellent de leurs vœux dans l'ensemble des sections précédentes.

Conclusion et recommandations

La perception du changement climatique à Huahine est englobée dans une matrice sémantique dominée par le nucléaire, qui occupe la fonction d'opérateur causal large que la « pollution » occupait à Rurutu (Regnault, 2013). Cette matrice structure la lecture des transformations environnementales chez une part importante des interlocuteur·trices, et se superpose à une lecture religieuse (Témoins de Jéhovah, adventistes, etc.) qui déplace la question climatique vers le registre théologique. Toute communication de la DPE qui ignorerait ces matrices serait inefficace. En même temps, les habitant·es de Huahine produisent une lecture fine et différenciée des transformations de leur territoire, distinguant clairement les dégradations localement induites du changement climatique. Les savoirs écologiques locaux sont encore mobilisés mais fragilisés par l'inopérance croissante des repères hérités (« le moule » des *tupuna* qui ne fonctionne plus). La perception corporelle des extrêmes thermiques s'articule à des facteurs locaux (déforestation, bétonisation, urbanisation).

Par ailleurs, la défiance envers l'action publique est forte et explicitement formulée. Elle ne tient pas à une méconnaissance des dispositifs, mais au contraire à une comparaison documentée avec d'autres territoires du Pacifique où des actions sont perçues comme menées (Fidji, Vanuatu). La distinction opérée entre « bons » et « mauvais » scientifiques, et entre savoirs légitimes et « faux experts », indique que la critique ne porte pas sur la science en tant que telle, mais sur les hiérarchies médiatiques et politiques qui sélectionnent les voix audibles.

À Huahine, le changement climatique est largement reconnu, éprouvé physiquement et observé dans ses manifestations concrètes – raréfaction des poissons, diminution de leur taille, intensification des microclimats, dégradation des saisons agricoles – et il est constamment articulé à une nostalgie environnementale doublée d'une nostalgie sociale.

Pour la DPE, toute communication descendante, uniforme à l'échelle insulaire, édulcorée ou centrée sur les seuls écogestes individuels risque d'être reçue comme dérisoire, infantilissante, voire comme une nouvelle forme de manipulation institutionnelle – réactivant la mémoire du CEP, des plantations de pinus et de l'expertise agricole déconnectée. Les principaux leviers de communication à Huahine reposent sur les savoirs écologiques précis et encore transmis, sur des relais associatifs locaux comme Sophia Ma (qui peuvent constituer des figures-relais ou y mener) et sur un écosystème numérique actif (Facebook, TikTok). La condition est de penser la communication non comme un apport d'information descendant mais comme un raccordement à des récits, des pratiques et des autorités locales déjà actives, et d'assumer la gravité du diagnostic plutôt que d'en édulcorer la portée.

Synthèse des recommandations à la DPE

Court terme – directement actionnable

- Décliner les messages à l'échelle des microclimats (Parea, Fitii, Fare, Maeva...) en plus de l'échelle uniforme de l'île, en s'appuyant sur les conditions vécues localement (exposition au vent, reliefs, proximité au lagon).
- Assumer la gravité du diagnostic sans rétention d'information.
- Reconnaître explicitement l'existence d'autres causes de dégradation (pollution, aménagements) dans les supports de communication, pour permettre un discernement fin des causes et des effets.
- Reconnaître explicitement la mémoire nucléaire dans la communication climatique à Huahine. Ne pas tenter de la contourner ni de la disqualifier, mais distinguer pédagogiquement les effets du nucléaire et ceux du changement climatique, afin de permettre un discernement des causes plutôt qu'une confusion englobante. Une communication perçue comme évitant le nucléaire sera reçue comme incomplète.
- Mobiliser TikTok et Facebook comme canaux principaux en s'appuyant sur les pages existantes (archives photographiques d'Albert Guilloux Chevalier, groupes communautaires et des comptes TikTok massivement suivis), rediffuser les vidéos TikTok sur Facebook pour toucher l'ensemble de la population.

Moyen terme – partenariats à construire

- Soutenir, financer et amplifier les initiatives associatives locales existantes – en particulier Sophia Ma – qui articulent déjà savoirs scientifiques, savoirs pratiques et savoirs locaux dans un cadre intergénérationnel et ancré, plutôt que de déployer une communication concurrente depuis Papeete.
- Privilégier des dispositifs qui reconnaissent que les savoirs des aîné·es sont menacés par les transformations climatiques et qui invitent les habitant·es à s'en saisir activement. Cette démarche assure à la fois la continuité générationnelle des savoirs et une meilleure compréhension des effets du changement climatique. Elle évite de « traditionnaliser le traditionnel » par des guides de bonnes pratiques : il faut accompagner, non prescrire..

Long terme – travail de fond sur le cadrage

- Articuler explicitement la communication climatique à une reconnaissance de l'injustice climatique subie par le territoire (responsabilités différenciées, héritage du CEP, aménagements imposés) plutôt que de la centrer sur la responsabilité individuelle des habitant·es.

- Anticiper la question de l'accueil des populations des atolls (Tuamotu) déjà projetée par les habitant·es de Huahine, en intégrant cette dimension migratoire inter polynésienne à la communication climatique, à hauteur de l'ampleur réelle des enjeux infrastructurels et sociaux.
- Repositionner la DPE comme partenaire de dispositifs locaux (associations, écoles, MFR, communes, instances religieuses) plutôt que comme source unique du savoir climatique, condition de réception durable de l'ensemble des autres recommandations.
- Assurer un retour systématique des études menées (dont la présente) vers les habitant·es ayant contribué, pour répondre à l'exigence de légitimité conditionnelle exprimée par plusieurs interlocuteur·trices (Marie, Teuruarii) et rompre avec la perception d'une recherche extractive.

Bibliographie

Albrecht, G. A. (2020 [2005]). Les émotions de la Terre : Des nouveaux mots pour un nouveau monde. Les Liens qui Libèrent.

Berkes, F. (2017 [1999]). Sacred ecology. Routledge.

Campbell, J., & Barnett, J. (2010). Climate change and small island states: Power, knowledge and the South Pacific (1re éd.). 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.

Delbove, C. (2025). Dans quelle mesure les savoirs et pratiques agricoles locaux mobilisés dans les fa'a'apu de la presqu'île de Tahiti peuvent-ils favoriser l'adaptation du territoire face aux impacts du changement climatique ? (Mémoire de master 2) [Non publié]. Muséum National d'Histoire Naturelle..

Goeldner-Gianella, L., Grancher, D., Magnan, A. K., de Belizal, E., & Duvat, V. (2019). The perception of climate-related coastal risks and environmental changes on the Rangiroa and Tikehau atolls, French Polynesia: The role of sensitive and intellectual drivers. *Ocean & Coastal Management*, 172, 14–29.

Ingold, T. (2000). The perception of the environment: Essays on livelihood, dwelling and skill. Routledge.

Pauly, D. (1995). Anecdotes and the shifting baseline syndrome of fisheries. *Trends in Ecology & Evolution*, 10(10), 430.

Penlae, M. (2025). Adapting agricultural practices and water resource management in Moorea: Transmission and evolution of local knowledge in a changing climate (Mémoire de master 2) [Non publié]. Université de Polynésie française.

Pondorfer, A. (2019). The perception of climate change: Comparative evidence from the small-island societies of Bougainville and Palawan. *Environmental Development*, 30, 1–4.

Regnault, J.-M. (2013). L'ONU, la France et les décolonisations tardives. Presses universitaires d'Aix-Marseille.