

PAYSSAN CONSULTING

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

Rapport de terrain n°3

Anaa



Juin – 2026



*Photographie 1 : Coprahculteur tenant un naunau (germe de coco) à Tematahoa – Anaa, Février 2022
@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 anonymisé¹, les prénoms utilisés dans ce rapport sont des alias². 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.

² Les alias ont été choisis pour refléter au minimum le genre, la catégorie d'âge et l'origine culturelle du prénom. À notre connaissance, il n'existe pas d'étude sociologique portant sur le rapport entre prénoms et catégories sociales en Polynésie française, les choix effectués ne prétendent donc pas refléter des catégories socio-professionnelles au sens des nomenclatures classiques.

Table des matières

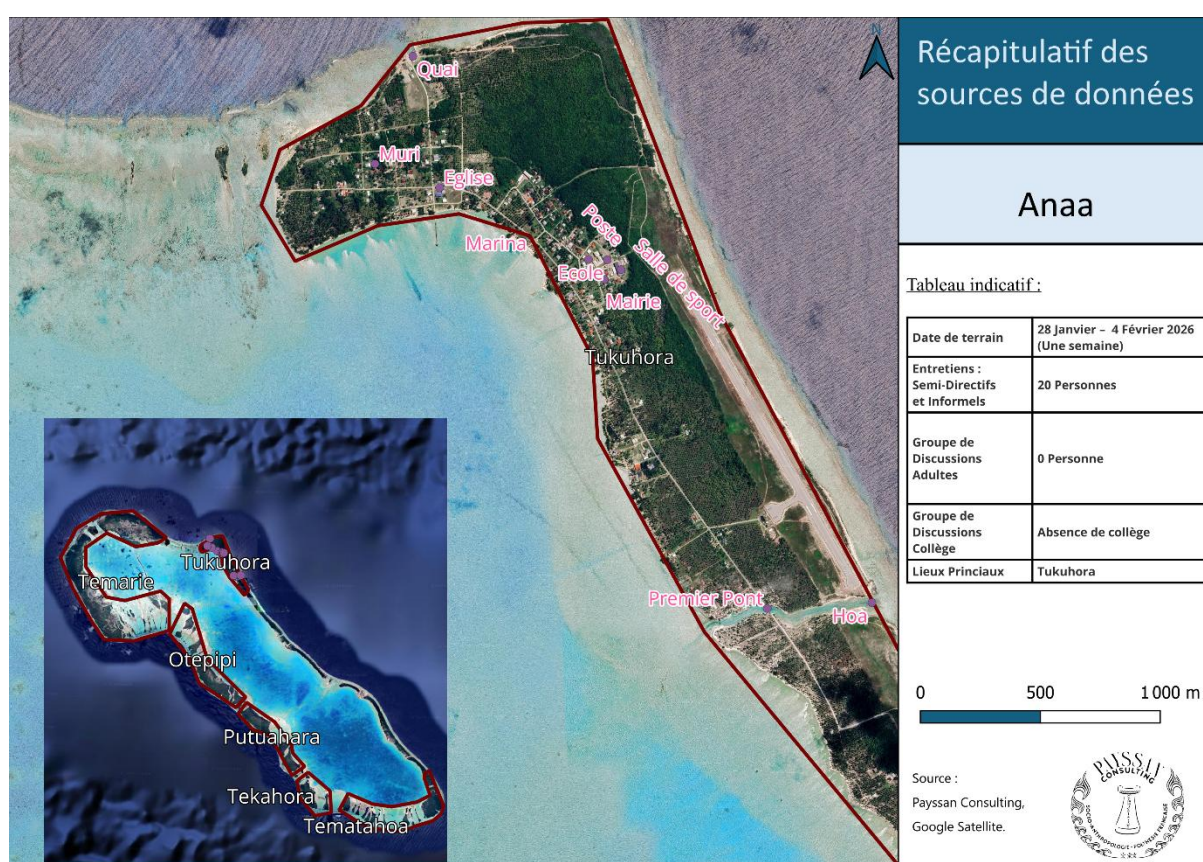
Introduction.....	1
Présentation des données et des limites.....	1
Données indicatives.....	1
Limites du terrain.....	1
1 – Mobilisation des savoirs locaux	3
2 – Perception corporelle du changement climatique.....	7
3 – Confusion entre les sources et impacts du changement climatique et ceux liés à d’autres sources de pressions, environnementales ou non.....	10
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 et discours politiques.....	23
7 – Utilisation des nouveaux médias numériques.....	29
Conclusion	33
Synthèse des recommandations à la DPE.....	33
Court terme – directement actionnable.....	33
Moyen terme – partenariats à construire.....	33
Long terme – travail de fond sur le cadrage	34
Bibliographie :.....	35

Introduction

Anaa est un atoll de l'archipel des Tuamotu, situé à environ 430 km à l'est de Tahiti. Il est composé d'une couronne récifale fermée enserrant un lagon peu profond avec une passe artificielle, et il fait partie des atolls soulevés (d'environ cinq mètres), ce qui le distingue de nombreux autres atolls des Tuamotu. L'atoll compte environ 500 habitant·es, quasiment tous·tes installé·es dans le village de Tukahora. Son économie repose principalement sur le coprah et la pêche lagonaire et récifale. L'atoll compte trois pensions de famille et est relié à Tahiti par un vol hebdomadaire.

Présentation des données et des limites

Données indicatives



Limites du terrain

Malgré la courte durée du terrain, la familiarité de celui-ci et les liens amicaux ont permis de ne pas avoir à négocier sa place, d'accéder à des discours plus qualitatifs et de guider les conversations de manière plus fine et moins superficielle. Anaa est difficilement comparable au reste des atolls des Tuamotu ; toutefois, l'étude menée en 2019 à Rangiroa et Tikehau de 2019, sur les perceptions du changement climatique, portée par Lydie Goeldner-Gianella, Delphine Grancher, Alexandre Magnan, Edouard de Belizal et Virginie Duvat, fait état d'un ethos culturel similaire. Aussi, à cause d'une compétition sportive à Fakarava, très peu de jeunes adultes de moins de 25 ans étaient présent·es et les

adolescent·es sont pour la majorité au collège de Makemo. Le groupe de discussion, organisé en fin de séjour, a coïncidé avec le retour des sportif·ves victorieux·ses et n'a attiré personne. Cependant, le corpus de données compense en partie ce manque : seule la vision de la jeunesse pa'umotu est faiblement représentée

1 – Mobilisation des savoirs locaux

FORT

Les habitant·es d'Anaa maintiennent un ensemble dense de savoirs écologiques locaux, articulés autour de la lecture des vents, de la lune, des marées, des espèces indicatrices, et d'une mémoire géomorphologique des événements extrêmes.

Plusieurs interlocuteur·trices mobilisent un vocabulaire pa'umotu (parata) pour désigner les vents, les saisons et les phénomènes atmosphériques. La nomination fine des vents chaque nom est associé à un comportement attendu de l'atmosphère et de la mer, et oriente directement les pratiques (sortie en mer, pêche, mise à l'abri des embarcations).

« Nous on dit le vent de l'ouest *kaine*, *mara'amu* le sud-est, *toga* vers le sud, *tokereo*, le nord, *mauake* c'est l'est » (Gabriel)

« Oui, c'est celui-là qui souffle, le *to'ero*, le vent dominant maintenant. Il y a des noms de tous les vents. Celui qui est calme c'est le *mara'amu*. Le *to'ero* il amène le vent, la pluie et la mer en même temps. Quand le vent tourne vers le *to'ero*, on sait que c'est pas un bon vent pour nous. » (Tamanui)

On retrouve ici ce qu'Ingold (2000) décrit comme un savoir indissociable de l'engagement pratique dans le milieu.

Une donnée particulière du terrain d'Anaa, qui distingue ce système de connaissances des autres localités de l'étude, est l'existence d'un calendrier fondé sur la durée du jour plutôt que sur la pluviométrie. Cette grille de lecture autonome – qui n'oppose pas saison des pluies et saison sèche mais durée du jour et dynamique marine – constitue un cadre de référence à partir duquel les décalages climatiques peuvent être détectés.

« La saison longue c'est à partir du mois d'octobre jusqu'à mars, après c'est la saison courte. La saison courte c'est quand le soleil se couche vers 17 h. C'est un genre de *matari'i i ni'a*. Il y a six mois de long et six mois de court. C'est pas la saison des pluies ou la saison sèche. » (Gabriel)

« Nous, on a les saisons longues qui correspondent à *matari'i i ni'a* et la saison courte, c'est *matari'i i raro*. [...] On a six mois de sécheresse et six de montée de la mer. » (Tematai)

À ce calendrier s'articule un système de signes (*tāpa'o*) lunaires, astronomiques et atmosphériques. C'est précisément à partir de ce système que Tematai détecte le changement climatique : l'écart entre le signe attendu – poisson gras à la pleine lune – et le signe observé devient le diagnostic du dérèglement. Ce mécanisme est rigoureusement le même que celui décrit à Rurutu.

« Mon grand-père il m'a appris [...] par rapport à la lune. Nous on dit *Higa tavake*, les jours sans lune, pendant trois ou quatre jours [...]. Quand c'est *Maragi*, la pleine lune, on trouve des poissons gras [...]. C'est pour nous des *tāpa'o*, des signes. C'est des *rāhui*³, on sait de telle lune à telle lune le poisson est bon mais j'ai remarqué que parfois il tombe dans d'autres lunes. On dirait les poissons sont plus sur les mêmes lunes. Là, il est gras sur *Maragi* alors qu'à l'époque c'était pas comme ça. C'est à cause du changement climatique, je pense. Il y a un changement temporel quoi. » (Tematai)

« Regarder la lune, quand sous la lune, il y a [une étoile], ça veut dire qu'il va y avoir une catastrophe. [...] Au coucher du soleil, quand c'est bien rouge [...] si il y a des nuages un peu mouton ou avec des rayures, ça veut dire que demain c'est un mauvais temps. C'est le nuage *paepae o hina*, nous en paumotu c'est *pageana ko Hina*. » (Gabriel)

Le système de savoirs est partiellement perturbé, certains repères restant pleinement opérants tandis que d'autres se décalent. Tamanui, par exemple, mobilise une lecture phénologique articulant le pandanus (*tima*) et la qualité gustative de certaines espèces de poissons, qu'il décrit explicitement comme encore fiable. C'est un savoir partagé dans l'ensemble de la Polynésie française qui a ses propres variations locales. La période de floraison du pandanus, fleurs blanches, devrait coïncider avec des poissons à chaires blanches (les espèces varient entre les localités), et les flamboyants en fleurs (absents à Anaa) indiquent les « poissons rouges ». Dans les autres localités, notamment à Rurutu avec les fleurs aux baleines, n'étaient plus précis – la saison des baleines étant décalée de quelques semaines avec la floraison.

« Oui pour nous, le *tima* [le pandanus] quand ça sent bon ça indique que le poisson est gras, c'est pour [ces poissons]. Ça, c'est pas décalé, ça marche toujours. On fait encore ça. Quand il y a ça, on va pêcher ces poissons. » (Tamanui)

Le système mobilise également des modalités sensorielles peu fréquentes – écoute du récif, lecture des failles sédimentaires – ainsi qu'une mémoire géomorphologique longue, articulant cyclones historiques et transformation du trait de côte. Cette dernière inscrit la lecture des évolutions actuelles dans une temporalité multigénérationnelle, ce qui correspond à ce que Goeldner-Gianella et al. (2019) ont observé à Rangiroa et Tikehau, où la mémoire des cyclones historiques structure la perception des risques côtiers actuels.

« Il y a aussi un temps, avec la marée qui monte, tu entends un bruit sur le récif particulier, les anciens ils savaient, c'était un signal pour eux que la mer va monter. C'est bien de savoir ça quand tu vas au secteur, pour attacher ton bateau par exemple. Mon vieux, il me disait d'aller bouger le bateau quand il entendait ce bruit-là. » (Tamanui)

« Toutes les vagues qui viennent et que l'eau perce. Quand tu regardes sur le plan, tu vois de l'autre côté tout ce côté il n'y a pas vraiment de terre, avec plein de faille, c'est parce que les vagues viennent elles glissent. » (Tematai)

³ Ici, *rāhui* est employé dans son sens de période temporaire, littéralement de « secteur temps ».

« Apparemment, là où on a notre parc à poisson, à Muri, il paraît que tout cet endroit-là c'est une terre qui va jusqu'à Pikite, avant. [...] Avant 1906, c'était une terre jusqu'à Pikite. Le cyclone de 1906 a tout ravagé. » (Corinne)

À Anaa, ces savoirs débouchent sur des pratiques d'aménagement et d'adaptation, qu'il s'agisse de systèmes anti-érosion locaux, d'infrastructures de protection côtière, ou de règles de prélèvement. On retrouve ici ce que McMillen et al. (2014) décrivent comment des savoirs écologiques locaux peuvent contribuer à la résilience dans le contexte du changement climatique (McMillen et al., 2014, p. 2 – trad. auteur⁴).

« J'ai trouvé un système pour stopper un peu, j'ai mis des *gaofé* [palmes de cocotier (parata)]. Tous les *niau* [palmes de cocotier (tahitien)] que je trouve, je les mets en bas et après le sable va par-dessus et ça maintient. C'est un système local. » (Gabriel)

« À Tematahoa, s'il y a autant de terre c'est parce que les anciens ont fait la digue dans le lagon. » (Tematai)

« Il y a un *rāhui* sur les *kiokio* (bonefish), c'est bien, c'est l'américain qui a fait ça. Mais, on a toujours imposé des contrôles de nos poissons, pour qu'ils puissent revenir⁵, on a nos règles comme avec le *hue* » (Gabriel)

Tematai, âgé de moins de 35 ans, présente un profil singulier qui éclaire les conditions de production des savoirs écologiques locaux. Né à Anaa, élevé par son grand-père, il a vécu une dizaine d'années sur un motu isolé du village, où il combine aujourd'hui pratiques productives et observation fine du milieu. Son témoignage met en évidence le rôle structurant de l'isolement et de la transmission intergénérationnelle dans la constitution d'une compétence écologique.

« Quand tu vis seul, sur le terrain, tu es obligé de t'habituer à la nature, tu as pas d'autres humains pour te dire qu'il va pleuvoir. La plupart des pêcheurs en parlent mais ils se rendent pas compte. Ils ne sont pas comme nous deux, à essayer de comprendre les choses, à se poser des questions sur pourquoi ci, pourquoi ça. Quand j'étais tout seul, j'avais le savoir de mon grand-père et mon cerveau pour analyser, et pour comprendre des nouvelles choses. » (Tematai)

Deux éléments méritent ici d'être soulignés. D'une part, Tematai distingue explicitement deux régimes de rapport au milieu : celui des pêcheurs qui « en parlent mais ne se rendent pas compte », et celui – qu'il revendique – fondé sur l'analyse, le questionnement et la mise à l'épreuve. Le savoir écologique local à Anaa n'est donc pas une donnée homogène partagée par toute la population, mais une compétence inégalement distribuée, qui suppose une posture réflexive active. D'autre part, le savoir hérité du grand-père est articulé à une capacité d'analyse personnelle permettant d'intégrer des phénomènes nouveaux. Les savoirs anciens ne constituent donc pas un stock figé mais, une matrice qui rend possible l'observation du changement.

⁴ « Ways local ecological knowledge systems can contribute to resilience in the context of climate change » (McMillen et al., 2014, p.2)

⁵ Le fait que les poissons reviennent ou non est, selon les habitants de Anaa, dû en partie à la manière dont les pêcheur·euses se comportent.

En synthèse, Anaa présente un système de savoirs écologiques locaux dense, vivant et opérationnel chez plusieurs détenteur·trices, articulant lexique des vents, calendrier autonome saison longue / saison courte, lecture lunaire, espèces indicatrices, signaux acoustiques, mémoire géomorphologique et pratiques d'adaptation. Ce système est mobilisé comme outil de détection du changement climatique – par le mécanisme du décalage entre signe attendu et signe observé – tout en restant partiellement opérant.

La diffusion de ces savoirs s'appuie sur une configuration sociale et foncière spécifique à l'atoll. Avec la coprahculture et l'éclatement des propriétés foncières indivises sur l'ensemble de l'atoll, les personnes se déplacent sur l'intégralité des motu et, de fait, pratiquent l'atoll dans sa globalité. Les changements perçus lors de ces déplacements sont systématiquement racontés une fois de retour à l'unique village et se diffusent très rapidement. L'histoire géomorphologique de l'atoll est ainsi très bien connue : mouvement des bancs de sable, évolutions des traits de côte, blocs déposés sur le platier lors des cyclones, zones où les coraux se développent et rendent les passages en bateau plus difficiles, ou au contraire zones où ils meurent et où les bateaux peuvent désormais passer. Des informations plus stratégiques – établissement de nouvelles zones de pêche, mise au point de nouvelles techniques – se diffusent dans des cercles plus restreints. Mais « l'état de l'atoll » apparaît comme une préoccupation partagée et largement diffusée, qui prend notamment place dans les conversations ordinaires lors de l'attente à la mairie, à la poste, à l'infirmerie ou devant les magasins. Les personnes pratiquent plus ou moins certains lieux de l'atoll multipliant ainsi des échanges avec différentes expertises, Tematai ayant habité plus de dix ans sur un petit motu au sud-est de l'atoll connaît bien mieux cette zone que la zone nord-ouest, par exemple.

Ainsi, la communication sur les changements du socio-écosystème est déjà opérationnelle à Anaa via des canaux informels qui fonctionnent comme une sorte de veille environnementale collective non institutionnalisée. La DPE gagnera à alimenter ces réseaux avec de nouvelles informations en partant d'éléments déjà présents dans les discussions comme l'érosion, et en expliquant son processus et son rapport avec le changement climatique.

2 – Perception corporelle du changement climatique

MOYEN

À Anaa, la perception corporelle du changement climatique occupe une place notable dans les discours des habitant·es, sans pour autant atteindre la centralité observée sur d'autres terrains plus urbanisés. Elle se manifeste principalement à travers le ressenti de la chaleur, qualifiée d'inhabituelle, d'inédite, voire de pathologique. Le corps devient alors un instrument de mesure du dérèglement, et le vocabulaire mobilisé pour décrire cette expérience est révélateur d'un rapport sensoriel et incarné à l'environnement, dans la continuité de ce que Goeldner-Gianella et al. (2019) observent dans les Tuamotu, où « les changements sont mentionnés par les habitant·es parce qu'ils les ont effectivement vus » – et, ajouterons-nous ici, ressentis.

Le premier registre mobilisé est celui d'une chaleur devenue anormale :

« Il fait aussi très chaud. Qu'est-ce qui nous donne ça ? Est-ce que le soleil, il est descendu ? » (Corinne)

« Le vent maintenant c'est chaud, ça te brûle. » (Corinne)

« Dans le vent tu sens que c'est de l'air malade. Je le sens. » (Corinne)

« Je remarque que la chaleur est plus intense, plus coriace qu'il y a cinq ans. » (Turouru)

« Il fait plus chaud qu'avant. Il y en a qui sont revenus sur Anaa, mes frères et sœurs et ils ont dit wouah il fait chaud. » (Gabriel)

« Il a fait très très chaud en juin. » (Gabriel)

Ces extraits mettent en évidence une perception sensorielle aiguë du dérèglement. Le vocabulaire employé par Corinne relève d'une qualification quasi-organique où l'air est décrit comme « malade », le vent comme brûlant. Le corps perçoit non seulement la chaleur mais aussi une forme d'altération qualitative de l'air lui-même. Chez Gabriel, la perception corporelle est validée par l'extérieur ce qui renforce la conviction, par l'étonnement de la fratrie, du caractère exceptionnel de la chaleur d'Anaa.

La chaleur n'est pas qu'une expérience individuelle ; elle structure également les conditions de travail et de vie :

« Moi je travaille sur la route, sous le soleil, des fois je dis à mes chefs d'aller se faire voir car il fait trop chaud, on est pas des bêtes et même les bêtes elles se mettent à l'ombre. » (Tematai)

« C'était mieux la chaleur avant. » (Teiki)

Le témoignage de Tematai articule perception corporelle et conditions de travail en extérieur. La comparaison avec les animaux souligne le caractère insoutenable de l'exposition prolongée et fait du corps humain le siège d'une dignité menacée par les conditions climatiques.

Les fortes chaleurs sur l'atoll sont pourtant connues depuis longtemps et l'ensemble de la vie sociale et productive s'y est historiquement adapté. Les commerces ferment aux heures les plus chaudes, les personnes font la sieste ou restent à l'intérieur, et les coprahculteur·trices ont développé un éventail de stratégies pour éviter les tâches les plus physiques lors des pics de chaleur. Dans un premier temps, les mentions de la chaleur dans les entretiens avaient été interprétées comme des repères horaires – « il fait chaud là » signalant la fin d'une période de travail plutôt qu'un inconfort exceptionnel – ce qui pouvait s'expliquer par une incorporation de la chaleur perpétuellement mesurée comme marqueur temporel du quotidien. Les données récoltées pointent cependant vers une pénibilité accrue, tant dans le travail que dans la vie domestique, qui déborde les cadres d'adaptation existants. En effet, comme le dit Teiki, « c'était mieux la chaleur avant » sans ajouter qu'il faisait plus frais, juste signalant une qualité dégradée d'une chaleur déjà bien connue.

C'est dans l'entretien avec Turouru que la perception corporelle atteint son intensité maximale, jeune mère d'un premier enfant, qui a passé l'essentiel de sa grossesse à Anaa :

« Elle [son bébé] est trempée de sueur. Moi je peux me baigner [prendre une douche] peut-être sept fois car il fait chaud à la maison. » (Turouru)

« Mon bébé, elle a un ventilateur que pour elle, obligé quand elle dort sinon elle dort vraiment mal. » (Turouru)

« Elle se met à pleurer juste parce qu'elle a chaud. Elle a trois mois. » (Turouru)

« La plupart de ma grossesse je suis restée à la maison avec un ventilateur. Parce que sinon j'avais chaud. Je restais au lit. » (Turouru)

« On va investir dans une clim même si on doit payer l'électricité » (Turouru).

« La mer est plus chaude. Par exemple quand on est là, quand tu vas à la mer, ça rafraîchit pas. » (Turouru)

« On se disait quand on se voyait "ah fait chaud, c'est lourd". On a discuté des trucs de grossesse, on s'aidait, je les prenais en voiture aussi. Ma voisine, ils ont rien, pas de ventilo, leur maison il y a plein de fuites. [...] l'après-midi, elle vient à la maison pour être sous les arbres et on discute de nos bébés et tout. [...] En tout cas, c'est plus difficile pour elle que pour nous, je lui dis de venir à la maison avec sa poussette. Aussi, c'est les vieux qui subissent beaucoup. La maman de mon chéri, elle vient souvent chez nous mais elle refuse qu'on l'aide. » (Turouru)

La chaleur devient le principe organisateur du quotidien et reconfigure l'ensemble des pratiques domestiques des femmes enceintes ou jeunes mères avec une multiplication des baignades quotidiennes (jusqu'à sept fois par jour)⁶, un ventilateur par personne, un retrait au lit pendant la grossesse, et le projet d'installation d'une climatisation. Mais également une solidarité entre les femmes enceintes face aux chaleurs qui s'ajoutent aux difficultés de la grossesse. Ce témoignage illustre les vulnérabilités

⁶ Ce qui est extrêmement rare à Anaa pour la majorité des habitant·es qui ont une réserve limitée en eaux disponibles (citerne d'eau de pluie) et dont les remplissages, lors de période sans pluie, par la mairie peuvent être trop onéreux pour certaines familles.

différenciées face au changement climatique (Magnan, 2013). Les femmes enceintes, les nourrissons et les personnes âgées sont identifiées comme des populations particulièrement exposées aux effets sanitaires des extrêmes thermiques. La mention de la mer qui « ne rafraîchit pas » est également intéressante car Turouru la mobilise comme le recours naturel et immédiat pour se rafraîchir ; or le lagon perd lui-même son efficacité. Il est d'ailleurs commun de voir des gens se baigner, surtout des enfants, à la marina, et souvent aussi des petits groupes d'adultes s'y rafraîchir mais ces derniers se plaignent du fait que l'eau est trop chaude. L'alternative se situe complètement de l'autre côté du village, à une petite heure à pied, au premier pont, où un *hoa* (chenal) relie l'océan et le lagon, lorsque le lagon se remplit, l'eau du chenal provenant de l'océan est fraîche et les gens s'y baignent. L'autre alternative, celle choisie par Turouru, est l'installation d'une climatisation, encore rare à Anaa.

Cette dimension intersubjective de la perception corporelle apparaît donc dans les conversations et mobilise des stratégies communes pour la pallier. À ce titre, cette nouvelle chaleur, plus forte, moins agréable, constitue un savoir partagé, validé socialement, empruntant sans doute les mêmes canaux que ceux par lesquels circule la chaleur comme indicateur horaire.

La perception corporelle du changement climatique à Anaa est principalement organisée autour de la chaleur, là où dans les autres localités, l'humidité ou la fraîcheur ou même la qualité de la peau étaient mobilisées. Aussi, cette chaleur fait émerger des inégalités sociales – travailleur·euses en extérieur, femmes enceintes, enfants, personnes âgées et les autres – et en renforce d'autres, notamment en matière de qualité de logement et de confort matériel. Sur ce dernier point, les solutions face à la chaleur sont motrices d'une modification du rapport à l'habitat et à l'énergie. Lorsque la baignade est inefficace ou trop contraignante, la multiplication des ventilateurs et l'installation de climatiseurs tendent à générer des besoins énergétiques croissants. Il peut être intéressant pour la DPE de faire de la sensibilisation sur ces pratiques en promouvant plutôt de se baigner à la mer et de sociabiliser plutôt que de polluer davantage et de s'isoler (même si les premiers climatiseurs vont sans doute créer en premier temps des lieux de sociabilisation sélectif). Mais également, comme explicité en section 1, de s'appuyer sur les réseaux de communication informelle interne de l'atoll pour diffuser des informations qui viendraient nourrir des échanges déjà présents.

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

FORT

À Anaa, la perception du changement climatique s'inscrit dans une lecture intégrée du milieu, où l'ensemble des dégradations environnementales, sociales, politiques et économiques sont entrelacées au sein d'un même récit. Cette caractéristique, déjà fortement documentée sur le terrain de Rurutu et Huahine, se retrouve à Anaa avec une intensité comparable. La lecture intégrée rejoint ce que Crate et Nuttall (2016) décrivent comme la nécessité, pour les chercheur·euses travaillant sur la perception du climat, d'aborder les savoirs locaux non comme une série d'attributions causales discrètes, mais comme un système cohérent de lecture du monde.

L'événement le plus structurant de cette lecture intégrée à Anaa est le cyclone de 1983, qui fonctionne comme un point de bascule à la fois environnemental, sanitaire et socio-culturel :

« C'est arrivé après le cyclone. Il n'y a plus eu de *pikuku* [variété de coquillage], après le cyclone et quand c'est revenu c'était noir [non blanc ou jaune]. » (Corinne)

« Quand il y a eu le cyclone en 83, après le cyclone, il y a eu plein de chose, il y a eu des maladies, il y a eu aussi les cancers à cause de ce qui s'est passé avant. [...] Il y avait les bombes atomiques à Mururoa ces années-là. » (Corinne)

« Après le cyclone de 1983, je te dis franchement, ça a commencé à être chacun pour soi et Dieu pour tous. C'est à cause de la vie. » (Gabriel)

Le cyclone de 1983 cristallise dans le discours une rupture multidimensionnelle. Chez Corinne, il est associé à la modification des espèces marines (*pikuku* devenus noirs), à l'émergence de maladies, et indirectement aux essais nucléaires de Mururoa qui l'auraient précédé. Chez Gabriel, le même événement marque le basculement d'un régime de solidarité communautaire vers un régime individualiste (« chacun pour soi »). Ces deux lectures, environnementale et sociale, ne sont pas concurrentes mais complémentaires, car elles désignent ensemble une rupture d'époque, un avant et un après qui structurent la mémoire collective de l'atoll.

L'ethno-histoire de Anaa réalisée par Frédéric Torrente rappelle que « ces communautés pa'umotu étaient contraintes sans cesse à se réorganiser au gré d'événements subits (conflit, épidémie, cyclone) [...] Elles étaient sans conteste douées d'une grande capacité au changement et ont mis en œuvre les moyens les plus ingénieux pour y faire face, recréant perpétuellement leur cosmogonie, remaniant les

généalogies selon les intérêts du groupe, allant jusqu'à remodeler les traditions a posteriori afin de se rattacher aux ancêtres les plus prestigieux » (Torrente, 2012, p. 121). Cet ethos culturel, qui décrit la capacité de changement – qu'on nomme aujourd'hui résilience – de l'ancienne société de Anaa et de ses chefferies, se retrouve encore aujourd'hui dans la manière dont les cyclones jouent un rôle liminaire dans les changements socio-écosystémiques. Celui de 1906 est mobilisé pour marquer l'attribution du village de Tukahora comme chef-lieu et le regroupement de la population, qui quitte alors les actuels « anciens villages ». Celui de 1983 correspond à la fin du système de rāhui de la cocoteraie et au passage d'une coprahculture communautaire, gérée par le tāvana et le prêtre catholique, à une production personnelle et familiale. Le cyclone de 1983, qui occulte dans les discours le rôle de l'entrée de l'économie de marché sur l'atoll – via les activités extractivistes de Makatea et de Kanaky-Nouvelle-Calédonie et les expérimentations nucléaires de Mururoa et de Fangataufa –, est liminaire en ce qu'il fait passer d'un stade à l'autre par un événement de rupture.

Le changement climatique, lorsqu'il est évoqué, vient s'inscrire dans cette temporalité préexistante plutôt que de la redéfinir. On retrouve cela à Rangiroa et Tikehau, d'après Goeldner-Gianella et al. (2019, section 3.3) où la mémoire des aléas climatiques et des transformations induites remonte jusqu'au milieu du XXe siècle.

L'héritage du Centre d'Expérimentation du Pacifique (CEP) et de Mururoa occupe une place particulièrement notable dans cet empilement causal, comme c'est le cas sur l'ensemble des terrains polynésiens :

« – Alexi : Tu as entendu parler de la montée des eaux et ce qui pourrait arriver aux atolls ?
– Tamanui : On a entendu seulement qu'un grand tsunami va venir quand Mururoa va tomber. Ça fait longtemps qu'on entend ça. Mururoa, il tient pas. » (Tamanui)

Lorsque la question des marées hautes et de la montée des eaux est posée, les interlocuteur·trices la retournent fréquemment vers ce tsunami. Ce glissement mélange une mémoire traumatique qui surdétermine la perception des phénomènes contemporains⁷ et une mémoire des aléas cycloniques et leurs effets socio-structurants évoquée précédemment.

Cette dimension politique de l'attribution causale est particulièrement visible chez Teiki et Tematai, qui opèrent une lecture explicitement géopolitique du changement climatique :

« C'est à cause de vous qu'il y a le réchauffement climatique. Déjà vous polluez en Métropole après tout ça, ça va dans la planète et après on dit c'est nous qui polluons. Là-bas c'est des usines, nous, tu peux compter les voitures ici. C'est les usines qui font que ça réchauffe et c'est des enfoirés de faire ça. » (Tematai)

« Le pire c'est qu'ils polluent en avion avec le tourisme et tout et après on paye cette pollution. » (Tematai)

⁷ Mururoa ne risque pas de tomber mais il y a un risque faible qu'une paroi, déjà affaissée par un essai de 1979, s'effondre créant ainsi des vagues de quelques mètres et ne concernerait que les atolls proches (DSEN, 2024).

« C'est la loi aussi, c'est interdit d'enrocher. C'est la loi française. [...] Ils nous interdisent de protéger nos îles. » (Teiki)

« On nous a mis dans la tête des choses aussi. Avant on n'avait pas de machine à laver le linge, on lavait à la main. Aujourd'hui si tu as pas de machine, tu laves pas ton linge. On polluait pas avant. » (Tematai)

« Nos ancêtres, il y a cent cinquante ans, ils n'avaient pas de magasin, ils mouraient pas de faim. » (Tematai)

La discussion avec Teiki et Tematai fait émerger une cohérence politique propre où les sources et impacts des transformations socio-écosystémiques sont articulés dans un récit unique de la dépossession – regroupant le changement climatique, l'érosion côtière, la dépendance économique, la loi française qui interdit l'enrochement et la transformation des modes de vie. Cette articulation rejoint ce qu'Andreas Pondorfer (2019) observe dans les sociétés insulaires de Bougainville et Palawan, où la perception du changement climatique est indissociable des rapports de pouvoir historiques entre les populations locales et les puissances extérieures. La responsabilité du changement climatique est attribuée à la Métropole⁸, tandis que les contraintes réglementaires qui empêchent l'adaptation locale (interdiction des enrochements) sont également imputées à l'État français, formant ainsi une boucle cohérente qui disqualifie d'emblée tout discours d'adaptation qui ne reconnaîtrait pas cette dimension politique.

Au-delà de ces grands récits structurants, la lecture intégrée du milieu s'exprime également dans l'attribution multifactorielle de phénomènes localisés. C'est particulièrement visible concernant la diminution des ressources halieutiques et la dégradation du couvert végétal :

« J'ai remarqué qu'il y a moins de poisson. Il y a trop de gaspillage, trop d'exportation aussi. C'est ça. Il n'y a pas autant de poisson maintenant qu'avant. » (Tamanui)

« Il y a aussi le changement climatique oui et le changement culturel. » (Heremoana)

« Je pense que ça joue sur le poisson de changement climatique. » (Heremoana)

« Il y a des cocotiers, ils donnent moins. Ils sont vieux aussi. Et puis on a une nouvelle bête qui vient d'arriver depuis un an et on a amené d'autres bêtes qui mangent ces bêtes-là. [...] C'est comme ça qu'on a eu les nono avant, c'était pour tuer des bêtes de cocotiers à l'époque, ça a disparu les bêtes mais il y a toujours les nono et ils mangent maintenant les humains. » (Tamanui)

« Rien qu'aujourd'hui avec le vent du nord quand il souffle fort, il est chargé du sel de mer et on voit sur les feuilles de uru, elles tombent pas à cause de la force du vent mais parce qu'elles sont attaquées par le sel. Ce vent, il a ses périodes mais là c'est plus souvent, plus fort aussi » (Gabriel)

⁸ Bien que « France hexagonale » soit académiquement préférée, il semble ici cohérent d'employer le terme de Métropole pour signifier précisément la dynamique coloniale et rendre audible cette asymétrie de pouvoir telle qu'elle est formulée localement, et qui structure la lecture du changement climatique comme prolongement d'une dépossession plus ancienne.

L'effondrement de la pêche est attribué simultanément à la surpêche, au non-respect des règles, à la vente (par opposition à un ancien partage des ressources), à l'exportation et au changement climatique, sans hiérarchie explicite entre ces causes. La chaîne causale construite par Tamanui à propos des cocotiers, avec le vieillissement naturel des arbres, l'arrivée d'un ravageur exogène et l'introduction d'une espèce censée le combattre, compose un récit de désajustement systémique du milieu, dans lequel le changement climatique n'est pas présent, alors qu'il peut avoir des effets sur les paramètres de fructification. Gabriel, lui, identifie une chaîne causale plus directement climatique (vent du nord chargé de sel, attaque des feuilles de uru), mais l'attribution reste implicite – c'est le résultat observé sur les feuilles qui importe, pas la cause climatique en amont.

Turouru offre, à l'inverse, des chaînes causales explicitement climatiques alors même que leur fondement n'est pas avéré :

« Ici c'est sec, c'est pas vert, c'est à cause de la montée des eaux. » (Turouru)

« À marée basse les coraux vont blanchir plus vite car l'eau est vraiment chaude. » (Turouru)

« Si par exemple à Afaahiti, l'effondrement c'est dû au changement climatique, comme ça fait mouillé chaud mouillé chaud à force ça casse. » (Turouru)

Turouru articule explicitement des relations cause-effet entre chaleur de la mer et blanchissement corallien, ou entre humidité-chaleur et l'éboulement Afaahiti. Toutefois, certaines attributions semblent erronées, la sécheresse sur Anaa n'est pas directement causée par la montée des eaux mais par les régimes de précipitations. Ce type de confusion est plutôt fréquent dans les entretiens et illustre que les catégories scientifiques (montée des eaux, températures de surface, précipitations, etc.) tendent à se condenser en une catégorie générique de « changement climatique » qui agrège l'ensemble des dégradations perçues.

Enfin, la confusion entre causes climatiques globales et dynamiques locales s'exprime également dans la question de l'érosion côtière, où la réponse adaptative (l'enrochement) tend à occulter le diagnostic causal. Dorian, un employé de la mairie, explique ainsi qu'« ils sont contre les enrochements mais nous on fait des enrochements, on n'a pas le choix car tous les ans on est obligé de repositionner les cailloux ». L'érosion est traitée comme un problème immédiat à résoudre techniquement, sans qu'une distinction soit nécessairement opérée entre la cause climatique globale (élévation du niveau de la mer) et les dynamiques sédimentaires locales (notamment le rôle joué par les cocoteraies). De même, Tamanui attribue la fréquence accrue des marées hautes à des « tsunamis et tout » dans le reste du Pacifique, désignant ainsi par défaut une cause exogène diffuse plutôt qu'une élévation graduelle du niveau marin.

À Anaa, le changement climatique n'est jamais perçu isolément. Il fait partie d'un faisceau de pressions qui inclut l'héritage du CEP, les transformations économiques et culturelles depuis les années 1980, la dépendance vis-à-vis de la Métropole, les espèces introduites, les modes de pêche, la réglementation

française et le tourisme. Ce cadre cognitif et politique devra être pris en compte par la DPE. Tenter d'isoler le « climat » des autres pressions risquerait d'apparaître comme une stratégie de déresponsabilisation des autres acteurs (État français, secteur touristique, héritage nucléaire) et, à ce titre, d'être rejetée. À l'inverse, une communication qui reconnaît l'imbrication de ces pressions a davantage de chances d'être reçue comme légitime par les habitant·es d'Anaa. Par exemple, il peut être intéressant d'expliquer les phénomènes météorologiques ayant contribué au cyclone de 1906⁹ pour expliquer comment le changement climatique est un facteur supplémentaire aujourd'hui aux aléas climatiques puis reconnaître explicitement l'héritage du CEP dans les supports de communication et articuler les messages en partant des transformations vécues localement depuis 1983 (santé, pikuku, cocoteraie, fin du rāhui de la cocoteraie) pour démontrer les potentielles implications sociales et environnementales induites par le changement climatique. Cela revient à intégrer la chronologie locale dans le récit climatique. Également, co-construire une communication avec des figures locales pour redonner de la force politique et de la capacité d'agir de la population qui se sent dépossédée. En reconnaissant, la responsabilité exogène de la dégradation du milieu et en valorisant la capacité déjà démontrée de résilience au changement – en documentant et en soutenant les adaptations déjà en cours (gestion de l'eau, replantation, pratiques de pêche), plutôt que d'apporter des solutions exogènes. Également, intégrer la question énergétique dans une lecture systémique, où la transition énergétique n'est pas objectif isolé et pour réduire les GES mais il est levier de réduction de la dépendance vis-à-vis de la Métropole et de Tahiti.

⁹ Voir : Remy Canavesio, "Estimer les houles cycloniques à partir d'observations météorologiques limitées : exemple de la submersion d'Anaa en 1906 aux Tuamotu (Polynésie française)", VertigO , 14-3

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

FORT

La nostalgie environnementale constitue à Anaa une dimension structurante du discours sur le changement climatique. Comme à Rurutu, le « avant » et le « maintenant » organisent l'ensemble des récits, mais la nostalgie présente ici des caractéristiques spécifiques : elle est ancrée dans des repères temporels précis (1942, 1963, années 1970-80), elle articule de manière particulièrement explicite la perte écologique et la perte sociale, et elle s'organise autour d'un point de bascule narratif commun à l'ensemble du terrain – le cyclone de 1983. Cette structuration rejoint ce que la littérature anthropologique sur le changement climatique identifie comme une articulation entre « pertes tangibles » et « pertes intangibles » (Tschakert *et al.*, 2019), les premières renvoyant à des transformations matérielles mesurables, les secondes à des dimensions culturelles, esthétiques et morales du milieu.

La perte la plus largement partagée est celle du littoral lui-même, exprimée à travers des observations matérielles, parfois quantifiées :

« Moi j'ai remarqué sur le plan cadastral, on avait 2 000 m² et aujourd'hui on est à 1 400 m². [...] Il y a beaucoup de sable qui a été bouffé. À la maison, le sable a été carrément mangé. Il n'y a plus grande plage comme avant. » (Turouru)

« À l'époque il y avait des plages depuis 1942, il y en a de moins en moins. Avant tu pouvais marcher d'un motu à l'autre maintenant tu ne peux plus. En 1963, on pouvait passer. [...] Aujourd'hui on voit les racines des arbres. » (Jacqueline)

« Tous les cinq ans, il y a dix cocotiers qui tombent par hectare dans le lagon, côté plage et océan, des deux côtés. Il y a quinze ans, les vagues, elles n'atteignaient pas les *u'u* [touffe d'herbacées sur les plages (*Fimbristylis cymosa*)]. Maintenant quand c'est la marée haute, ça va en haut. » (Tematai)

« Avant, les petits îlots étaient plus grands et tout le sable est parti dans le lagon. » (Tematai)

« Même le niveau de l'eau, c'est carrément bouffé la terre. » (Gabriel)

Ces témoignages forment un corpus de « pertes tangibles ». Turouru opère une quantification quasi-juridique de la perte (600 m² perdus sur cadastre), ce qui est, pour les habitant·es de Anaa, cohérent avec leurs usages fonciers où connaître ses terres (les cadastres) est un enjeu primordial pour l'économie coprahcole (Payssan, 2023). Tematai le confirme en évoquant les cocotiers qui tombent. La perte de terre n'alimente pas seulement une nostalgie environnementale, c'est également de l'espace productif qui se réduit. Cette dimension économique pourrait constituer un point d'entrée pour la DPE en matière

de communication, dans la mesure où elle s'ancre dans les principales préoccupations économiques des habitant·es.

La perte des ressources halieutiques constitue un second registre central, particulièrement développé par Gabriel, qui combine récit autobiographique et constat collectif :

« Dans les années 70-80, j'allais à la pêche avec mon harpon, il y avait des gros poissons dans les petits *hoa*, maintenant il n'y en a plus du tout. » (Gabriel)

« Quand on était gamin, il y avait un parc à poissons, tu pouvais avoir des *hue* plein, rapidement. Maintenant, pour en avoir deux, tu dois rester toute la journée. » (Gabriel)

« On jouait gamin sur la plage, on voyait toujours des petits *hue*. Maintenant, n'a plus. » (Gabriel)

« Avant, on faisait tourner les poissons avec les *rāhui*, maintenant on massacre partout. » (Tamanui)

Le contraste entre l'abondance passée et la rareté actuelle est ici structurant. Chez Gabriel, la perte est ancrée dans l'expérience corporelle de l'enfance (le jeu sur la plage, la pêche au harpon), ce qui lui confère une dimension affective particulièrement forte et potentiellement idéalisée.

À Anaa, la nostalgie environnementale est rarement séparable de la nostalgie d'un ordre social et institutionnel disparu. Cela est particulièrement explicite chez Gabriel, Teiki et Tematai, qui en font un même processus :

« À l'époque, les gens étaient très *taohi* [ensemble / solidaire] et c'est l'argent qui a tout désuni. [...] C'était je t'aide, tu me donnes à manger, c'est tout le monde qui donne à manger et qui vient aider. » (Tematai)

« Nous, on est famille juste ADN, mais dans la vie on n'est pas famille. » (Tematai)

« Il n'y a plus de respect du groupe. » (Gabriel)

« Avant tout le temps, on allait quelque part, on nous disait *mai tama'a*, venez manger. » (Gabriel)

« Ça a bien changé la mentalité des gens. » (Gabriel)

« – Teiki : Quand j'étais enfant, on utilisait pas l'huile comme ça, on faisait l'huile avec le gras du cochon.

– Tematai : J'ai eu ça avec ma grand-mère. Et quand tu grandis, ça te manque. » (Tematai et Teiki)

La perte du lien communautaire (*taohi*), la perte des pratiques alimentaires (graisse de cochon et d'autres non explicitées), et la perte du milieu sont articulées dans un même récit de désintégration. Ce que Tematai résume par la formule « c'est l'argent qui a tout désuni » constitue une grille de lecture qui inclut le changement climatique comme symptôme parmi d'autres d'un même processus historique (cf. section 3). Cette articulation, déjà évoquée en section 3, signifie qu'à Anaa, parler du changement

climatique sans reconnaître la perte des pratiques et des solidarités anciennes (sans doute idéalisées), risque d'apparaître comme un discours déconnecté du vécu des habitant·es. À l'inverse, des messages qui valorisent les pratiques anciennes (en termes d'autonomie alimentaire par exemple) sont susceptibles d'être reçus comme cohérents.

Le cyclone de 1983 fonctionne comme le point de bascule narratif commun (cf. section 3) autour duquel s'organise cette mémoire écologique et sociale :

« Les *pikuku* [variété de coquillage] avant, c'était joli, ils étaient bien formés, il y avait différentes couleurs, le blanc, le jaune, le rose clair. [...] Aujourd'hui le *pikuku* il est tombé malade, il est noir, c'est malformé. On dirait certains, ils sont handicapés. » (Corinne)

« Avant le cyclone, il n'y avait pas d'érosion. Moi je n'ai jamais vu ça. » (Corinne)

« Ce que Dieu nous a donné, c'est sain, il n'y a pas de maladie. » (Corinne)

La nostalgie exprimée par Corinne est esthétique (les couleurs des *pikuku*), économique (filiale des coquillages), et morale (le « sain » que Dieu a donné est devenu « malade »). Cette dimension morale et théologique est intéressante : la dégradation environnementale est lue comme une altération d'un ordre divin originel, ce qui inscrit la nostalgie dans un cadre cosmologique qui dépasse largement la question climatique au sens scientifique. Anaa est encore aujourd'hui perçue par ses habitant·es comme un paradis sur Terre. Tematai et Gabriel le mobilisent différemment. Gabriel exprime sa nostalgie sous forme poétique :

« J'ai composé une chanson sur Anaa, récemment. [...] *Viruviru*, tellement beau [chant sur la beauté du lagon, un beau paradis, le paradis de ses ancêtres]. ¹⁰ » (Gabriel)

La nostalgie environnementale prend ici la forme d'une mise en récit artistique de la perte. Le « paradis des ancêtres » est un motif qui articule mémoire généalogique et mémoire écologique – c'est en tant que terre des ancêtres, et non seulement comme écosystème, que Anaa est dite « bouffée » ou dégradée. Cette dimension spirituelle et généalogique de la nostalgie est essentielle à reconnaître : elle inscrit la perte environnementale dans une temporalité longue qui dépasse la vie individuelle et qui engage la responsabilité vis-à-vis des générations futures.

Tematai en formule également la dimension intergénérationnelle mais de manière plus frappante :

« Ce qui est bien actuellement, c'est qu'on profite de la vie et du paradis. Malheureusement pour nos enfants, ils n'auront pas ça et ils n'auront pas le choix. » (Tematai)

Cette phrase condense l'ensemble de la structure nostalgique observée à Anaa. Anaa est un « paradis » encore partiellement présent, dont ses habitant·es ont une conscience aiguë de sa disparition en cours, avec une projection sur les générations futures qui en seront privées. Elle rejoint la dimension générationnelle des inégalités climatiques soulignée par Magnan (2013), pour qui « ce sont les sociétés

¹⁰ Il a fait la demande de ne pas transcrire son chant.

du futur qui en subiront les plus grandes conséquences alors que ce sont les nôtres et celles des cent cinquante dernières années qui sont à l'origine du problème » (Magnan, 2013, p. 15).

Enfin, la perte des repères saisonniers, abordée plus en détail dans la section 1, alimente également la nostalgie environnementale en affaiblissant l'opérationnalité des savoirs traditionnels :

« Avant il y avait le temps comme avant, ce mois-ci normalement il fait frais mais ça a changé. [...] Là, ça a tout changé, ça a tout chamboulé. J'ai un peu de repère mais pas aussi comme avant. » (Tamanui)

« On peut pas trop prévoir comme avant [pour le coprah], on fait un peu un peu, tout le temps. » (Tamanui)

La nostalgie de Tamanui n'est pas seulement celle d'un paysage perdu, mais celle d'un monde prévisible. La perte de prévisibilité est un appauvrissement cognitif autant qu'écologique : c'est tout un système de savoirs qui devient progressivement inopérant (Cf, section 1).

La nostalgie environnementale à Anaa n'est pas un simple regret du passé. Elle constitue une grille de lecture active du présent, un cadre cognitif et moral à partir duquel les habitant·es interprètent les transformations en cours, y compris le changement climatique. Pour la DPE, cela implique de ne pas chercher à introduire un récit nouveau – celui du climat global – qui viendrait se superposer ou concurrencer le récit local, mais de s'inscrire dans la mémoire écologique déjà partagée. Une communication efficace partira de ce qui est déjà dit, vu, mesuré et chanté par les habitant·es elles et eux-mêmes.

Le premier point d'appui est la matérialité de la perte. La dimension économique de la perte (la terre coprahcole qui se réduit) constitue ici un point d'entrée particulièrement opérant pour articuler enjeux climatiques et préoccupations quotidiennes. Par exemple, des supports cartographiques comparant les traits de côte de 1960 et d'aujourd'hui, co-construits avec les habitant·es détenteur·trices de plans cadastraux familiaux, permettraient de relier les observations individuelles à une lecture climatique plus large, tout en validant les savoirs locaux comme légitimes.

Ce premier registre tangible ne peut cependant être mobilisé seul. À Anaa, la perte du milieu est toujours articulée à la perte des solidarités (*taohiraga*)¹¹, à la fin des dispositifs collectifs de gestion (le *rāhui* de la cocoteraie, les parcs à poissons), et à l'altération d'un ordre cosmologique perçu comme originellement « sain » (Corinne). Une communication qui parlerait uniquement de millimètres de montée des eaux ou de degrés de réchauffement passerait à côté de cette articulation, et risquerait d'apparaître comme déconnectée. À l'inverse, des messages qui valorisent les pratiques anciennes – par exemple en associant transition énergétique et autonomie alimentaire, ou en soutenant des démarches

¹¹ Terme de l'auteur, à vérifier

de réactivation du rāhui portées par les habitant·es eux-mêmes – s’inscrivent directement dans la grille de lecture locale. Le cyclone de 1983, comme point de bascule narratif partagé, peut également constituer un repère temporel autour duquel structurer une communication historicisée, plutôt qu’un discours abstrait sur « le climat ».

La dimension spirituelle et généalogique de la nostalgie appelle un troisième registre, plus rarement mobilisé dans les communications institutionnelles. Anaa est dite « paradis », et la dégradation est vécue comme l’altération d’un don divin. Cela ouvre la possibilité d’une communication portée par les figures religieuses locales, comme cela a été observé à Rurutu, et adossée à un vocabulaire qui ne sépare pas la terre, les ancêtres et les générations futures. La phrase de Tematai – « malheureusement pour nos enfants, ils n’auront pas ça » – peut être un point de départ pour une campagne qui partirait de cette projection intergénérationnelle, plutôt que d’un discours global sur les GES, mobiliserait directement le sentiment de responsabilité vis-à-vis des descendant·es, qui est déjà présent et formulé localement. Les productions artistiques locales – à l’image de la chanson composée par Gabriel sur Anaa – constituent par ailleurs des supports culturellement légitimes que la DPE gagnerait à soutenir et à mobiliser, plutôt qu’à produire des contenus exogènes.

Enfin, l’affaiblissement des repères saisonniers exprimé par Tamanui rappelle que la nostalgie n’est pas qu’esthétique ou morale, elle est aussi cognitive. Un système de savoirs devient inopérant, et avec lui une certaine capacité de prévision et de planification. Une communication utile ne peut se contenter de constater cette perte, elle doit accompagner la reconstruction de nouveaux repères, en croisant savoirs scientifiques et observations locales, par exemple à travers des dispositifs de *monitoring* participatif des saisons, des floraisons, des passages de poissons. Ce type de démarche reconnaît la perte tout en proposant un horizon d’action, et inscrit la DPE dans une posture de partenaire plutôt que de prescripteur.

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

MOYEN

La question de la projection dans l’avenir et du rapport à l’action constitue à Anaa un indicateur particulièrement contrasté. Si une part importante des interlocuteur·trices exprime une forme de fatalisme face au changement climatique, ce défaitisme n’est ni homogène ni paralysant : il coexiste avec des propositions d’action concrètes, avec des stratégies d’adaptation déjà mises en œuvre, et avec un véritable contre-discours optimiste qui mérite d’être souligné. Cette hétérogénéité distingue le terrain d’Anaa de terrains plus uniformément pessimistes, et elle constitue un point d’appui important pour la DPE en matière de communication. Comme le rappellent Pruneau et al. (2008), un message efficace en matière de communication climatique doit montrer « les actions à accomplir » et faire sentir aux citoyen·nes qu’« ils font partie d’un plus large mouvement » : la diversité des positions observées à Anaa offre précisément des leviers pour cette stratégie.

Le premier registre observé est celui d’un fatalisme explicite, qui exprime un sentiment d’impuissance face à une dégradation perçue comme irréversible :

« Je crois qu’on peut rien faire pour éviter ça. Qu’est-ce qu’on peut faire ? On ne peut pas faire. Le Mal a déjà été fait. » (Corinne)

« Certains se demandent juste combien d’années il leur reste à vivre. » (Corinne)

« On sait pas. Si ça change, ça change, on ne peut rien faire. » (Tamanui)

« De toute façon, on n’y peut rien. Elle est trop polluée cette planète. » (Tematai)

« On ne peut pas revenir en arrière maintenant. » (Tematai)

Ces formulations expriment une forme d’acceptation passive du changement. Chez Corinne, le défaitisme prend une dimension morale et théologique (« le Mal a déjà été fait ») qui rejoint la lecture cosmologique observée en section 4 mais également les analyses à Huahine sur l’influence des Églises restaurationnistes et/ou (pré)millénaristes (cf. Rapport 2 Huahine, section 3). La dégradation est ainsi perçue comme une altération définitive d’un ordre originel, ce qui rend l’action humaine dérisoire. Chez Tamanui, il s’agit moins de fatalisme que d’une confiance en l’adaptation de la population qui fera avec, comme elle l’a toujours fait – confiance potentiellement induite par une méconnaissance des processus, des sources et des effets du changement climatique. Chez Tematai, en revanche, le défaitisme porte explicitement sur l’échelle globale (« cette planète », « la pollution mondiale ») et coexiste avec une posture combative à l’échelle locale, comme nous le verrons.

Un second registre, plus ambivalent, articule explicitement le défaitisme et l'action. C'est notamment le cas de Turouru, dont le discours oscille entre éco-anxiété évacuée par l'humour (qu'on retrouve généralement chez les adolescent·es lors des ateliers collèges) et propositions concrètes :

« On va tous crever. Non je plaisante. Mais si ça reste comme ça, ça va aller. Mais si ça empire, on ne pourra plus vivre ici. » (Turouru)

« Oui c'est inquiétant. Et ça va empirer et en plus on ne peut rien faire. » (Turouru)

« Il faudrait déjà éviter les déplacements inutiles [à Tahiti]. » (Turouru)

« Les gens si le Pays ne fait rien, ils vont se protéger comme ils peuvent, c'est pour ça les enrochements chez les gens. » (Dorian)

« Tous ceux qui ont des terres en littoral, s'ils font rien, ils vont plus rien avoir. Il faut enrocher. » (Tematai)

« Je sais pas si les gens sont conscients de ça ici, que pour la prochaine génération ce sera un problème. Mon enfant, il va le vivre ça. » (Dorian)

Le défaitisme porte sur la macro-échelle (le climat global, la pollution mondiale, l'inaction publique) tandis que l'action est envisagée et mise en œuvre à l'échelle micro (réduire les déplacements, enrocher son terrain, transmettre à ses enfants). La blague de Turouru (« on va tous crever ») désamorce par l'humour une éco-anxiété pourtant explicite « on ne pourra plus vivre ici ». C'est un mécanisme qu'on retrouve dans la jeune génération ayant le sentiment de devoir réparer ou d'assumer les conséquences des précédentes générations et qui, par défiance ou rejet du fardeau, ironise sur la gravité de la situation alors que celle-ci semble pleinement comprise (cf. Rapport Adolescent·es). Chez Dorian, le pessimisme est explicitement générationnel – c'est pour les enfants que la situation deviendra problématique – mais il mobilise précisément l'action individuelle, parfois en marge de la légalité (enrocher quand même). Ce que Dorian décrit est ainsi moins un défaitisme qu'une défiance vis-à-vis des institutions, qui pousse à l'action individuelle quitte à désobéir plutôt qu'à l'inaction.

À l'opposé du registre fataliste, Tematai pose un contre-discours qui mérite d'être analysé en détail :

« On peut toujours sauver l'île. Moi je dis que c'est faux que les Tuamotu, ils vont être sous l'eau. S'ils auraient dû être sous l'eau, ils l'auraient été depuis bien longtemps. » (Tematai)

« L'atoll il ne va jamais disparaître. Il va y avoir un mouvement. Puis nous, on est soulevé donc ça va aller. » (Tematai)

Tematai mobilise ici un raisonnement géologique long pour contester directement le récit catastrophiste de la submersion des Tuamotu – qui semble essentiellement véhiculé en dehors des Tuamotu (cf. Rapport Huahine). L'ensemble du discours de Tematai exprime un fort défaitisme sur l'état général de la planète, ce n'est donc pas une posture de climato-scepticisme global, mais un davantage un refus ciblé du récit officiel de disparition appliqué à son île. Cette posture rejoint les observations de Goeldner-Gianella et al. (2019, tableau 5) dans les Tuamotu, où la perception aiguë des changements

environnementaux n'empêche pas certain·es habitant·es de relativiser, voire de contester, le récit institutionnel de submersion. Elle s'inscrit également dans la critique politique plus large portée par Tematai sur la responsabilité métropolitaine du changement climatique (cf. section 3). Refuser le récit de la disparition, c'est aussi refuser un récit qui assignerait aux habitant·es des atolls une position de victimes passives.

L'ensemble des données pointe vers quatre postures distinctes – un fatalisme moral et théologique (Corinne) ; un fatalisme non inquiétant (Tamanui), une ambivalence éco-anxieuse qui mobilise l'action locale (Turouru, Dorian, Tematai en partie), et un contre-discours de contestation du récit catastrophiste (Tematai). Il semble primordial pour la DPE d'éviter des messages catastrophiques ou trop alarmistes qui seraient doublement contre-productifs (alimentation du fatalisme ou du rejet de ce discours) ; il semble plus judicieux de partir des transformations en cours, vécues et signalées (sans les inscrire dans le récit d'une disparition inéluctable), les expliquer et offrir une contre-vision de ce que pourrait être le futur en fonction des différentes prévisions du GIEC et des modélisations des différents scénarios climatiques dans le Pacifique, afin d'articuler les échelles macro et micro, en favorisant les perceptions locales et en les ancrant dans une réalité globale, signalant de cette manière le caractère singulier (îles basses) et partagé (Micronésie) de la situation des Tuamotu. Le but sera également de favoriser les démarches actives de lutte contre le changement climatique en les orientant vers des solutions durables et non contre-productives comme ce qui est fait avec les enrochements.

6 – Confiance envers les savoirs/discours scientifiques et discours politiques

MOYEN

La confiance envers les savoirs scientifiques et les discours politiques constitue à Anaa un indicateur particulièrement riche, car il révèle un rapport nuancé, argumenté et politiquement chargé aux institutions extérieures. Contrairement à ce que pourrait laisser penser un récit simpliste opposant « savoirs scientifiques » et « savoirs locaux », les interlocuteur·trices d'Anaa ne rejettent pas la science : ils et elles l'écoutent, parfois la mobilisent, mais en la confrontant systématiquement à leurs observations directes, à la viabilité économique de leurs activités, et à leur expérience des dispositifs institutionnels passés. La position dominante peut être qualifiée de confiance critique et négociée : la science est reçue, mais elle est évaluée à l'aune de critères locaux. Cette position rejoint ce que Rudiak-Gould (2012) décrit, dans le contexte marshallais, comme une « corroboration promiscuitaire » (trad. auteur) – les savoirs scientifiques sont acceptés non pour leur autorité épistémique propre mais parce qu'ils confirment, complètent ou contestent des observations locales déjà constituées. Et comme le signal Goeldner-Gianella et al., avec les habitant·es de Rangiroa et Tikehau, « Our survey also shows that the atolls' inhabitants are relatively well informed about global climate change in general » (Goeldner-Gianella et al., 2019, p. 25), il en va de même à Anaa, peut-être à un degré légèrement moindre, l'atoll étant plus isolé de Tahiti et moins touristique que Rangiroa et Tikehau, même s'il reçoit depuis des dizaines d'années des scientifiques venus étudier précisément ces questions. D'ailleurs, une première ligne de tension concerne la redondance perçue du discours scientifique par rapport aux savoirs locaux. Plusieurs interlocuteur·trices soulignent que les scientifiques viennent dire ce qui est déjà su :

« Des scientifiques sont venus nous parler de la montée des eaux et tout, des calendriers, des mois forts, des dépressions et tout, mais nous on savait déjà. » (Corinne)

« Nous, on n'a pas besoin de scientifique pour nous dire qu'il va se passer ça ça ça. On sait, on voit, on a nos tãpa'o'. » (Teiki)

« Pas trop, un peu, on voit. » (Tamanui, à propos du changement climatique)

Cette critique de la redondance n'est pas un rejet de la science en tant que telle, mais une revendication d'autonomie épistémique. Les habitant·es disposent de systèmes de savoirs (cf. section 1) qu'ils et elles considèrent comme suffisants pour identifier les transformations en cours. Ces savoirs sont en outre efficaces (*ibid.*). La science n'apporte alors de plus-value que lorsqu'elle ouvre sur quelque chose qui n'est pas déjà accessible à l'observation directe – ce que confirme le témoignage de Dorian :

« Les gens étaient surpris. Eux-mêmes, ils n'ont pas connaissance de leurs découvertes. C'était vraiment intéressant pour les gens. » (Dorian, à propos d'une présentation d'Alexandre Magnan et de Virginie Duvat quelques semaines plus tôt)

Lorsque les scientifiques apportent un savoir inédit, l'intérêt est réel. Mais cet intérêt débouche immédiatement sur une seconde exigence : celle de l'opérationnalité. Les habitant·es attendent des scientifiques qu'ils proposent des solutions, et c'est précisément là que la déception est la plus forte :

« Les vieux, ils veulent bien écouter les scientifiques mais ils disent que c'est pas toujours vrai ou que ça changera rien. Qu'est-ce qu'il faut faire ? C'est ça qu'on veut savoir. [...] Les gens parlent vraiment comme ça [...] "pourquoi ils sont venus ? C'est déjà trop tard." » (Corinne)

« Oui, mais après ce qu'ils veulent, c'est vraiment une solution. Ce qu'après on se dit, "scientifiques sur les scientifiques, c'est toujours le même train-train". » (Dorian)

« Eux [A. Magnan et V. Duvat], c'est pas là je viens et après ciao bye et puis d'autres vont venir pour les mêmes choses. » (Dorian)

« C'est les scientifiques qui ont dit de faire mais ça n'a rien changé. » (Jacqueline)

La science est perçue comme inopérante (elle ne propose pas de solutions praticables sauf dans de rares cas), discontinue (les scientifiques se succèdent sans coordination), et parfois inefficace lorsque ses recommandations sont mises en œuvre. Jacqueline, l'une des doyennes de l'île, nous fait également comprendre que l'expérience de l'échec des recommandations passées génère une désillusion qui s'ajoute à la frustration. Ce point rejoint les observations de Pruneau et al. (2008) sur la communication climatique où un message efficace doit non seulement informer mais aussi proposer des actions concrètes et perceptibles dans leurs effets.

Une troisième ligne de tension porte sur la sélectivité des sujets scientifiques. Corinne formule sur ce point une critique particulièrement explicite :

« Avec tous les scientifiques qui viennent ici, il y en a pas un seul qui a regardé ça [les *pikuku* malades]. » (Corinne)

Cette critique signale un décalage entre les agendas scientifiques (montée des eaux, climat global) et les préoccupations locales (filiale *pikuku*, ciguatera, ravageurs des cocotiers). Les habitant·es attendent que la science traite des problèmes qui les concernent au quotidien, et l'absence de réponse sur ces sujets nourrit une critique vis-à-vis du dispositif scientifique tel qu'il se déploie sur l'île. À ces critiques s'ajoute une quatrième dimension, celle de la confrontation avec l'observation directe. Plusieurs interlocuteur·trices testent les chiffres et recommandations scientifiques à l'aune de ce qu'ils et elles voient :

« J'ai entendu que la mer, elle monte de 1 cm par an mais nous, regarde, pendant six mois la mer elle bouge pas. » (Tematai)

« Il y a eu des scientifiques qui sont venus nous parler de la montée des eaux. Ils ont dit qu'il faut planter des gros arbres pour faire comme des enrochements naturels et moins coûteux. Là, à la marina, il y a la femme qui a planté des *miki miki* [*Pemphis acidula*] devant chez elle, ça va pas protéger avant 10 ans mais bon elle fait ce qu'elle veut. Après, les scientifiques ils savent pas tout non plus. Quand tu vas à Huterere, les enrochements c'est naturel, c'est que des gros cailloux et l'eau ne monte pas comme ici. » (Turouru)

Tematai mobilise ici son observation directe pour contester un chiffre scientifique, tandis que Turouru confronte une recommandation (planter des arbres comme alternative aux enrochements) à un contre-exemple local (un site où l'enrochement naturel par cailloux fonctionne). Ces deux personnes affirment leur droit à l'évaluation critique, à partir de leurs propres références.

C'est précisément cette posture d'évaluation critique qui structure le rapport négocié à la science incarné par Gabriel, qui est pour de nombreuses études, « la personne ressource » du terrain à Anaa :

« Il y a des scientifiques qui sont venus pour nous dire qu'il faut enlever les cocotiers, mais c'est ma ressource ça, on peut pas enlever. Même si c'est vrai que le cocotier c'est pas un bon arbre pour le sol, on peut pas aujourd'hui faire sans. » (Gabriel)

« Ils ont alors dit les scientifiques qu'on ne devrait plus utiliser les *kau* [bateaux] qu'on a mais refaire des pirogues à voiles. Moi je leur ai dit que [...] faut pas rêver. » (Gabriel)

« Ils veulent qu'on revienne en arrière les scientifiques [...] quand le mara'amu a soufflé, ils ont vu les changements, c'est pas la saison de ce vent. » (Gabriel)

« Moi je veux bien planter des arbres, je comprends que les racines ça tient la terre, mais quoi pendant dix ans je les regarde pousser et je demande au Seigneur que le vent ou la mer ne les tue pas d'abord. Et pendant ce temps, je vois la terre se faire bouffer sans faire d'enrochement ? Non, je n'ai pas le temps d'attendre. Tous les ans les cocotiers tombent dans l'eau. » (Tematai)

« Les gens si le Pays ne fait rien, ils vont se protéger comme ils peuvent, c'est pour ça les enrochements chez les gens. » (Dorian)

Gabriel accepte le diagnostic scientifique (cocotier mauvais pour le sol) mais rejette les recommandations qu'il juge irréalistes au regard de la viabilité économique et sociale de l'île. Sa posture est celle d'une négociation d'égal à égal avec ses savoirs locaux qui ne sont pas opposés à la science mais constituent la base à partir de laquelle il évalue la praticabilité des recommandations. Le discours de Tematai traduit une critique légitime qui semble, au vu de son agacement lors de l'entretien, trop souvent balayée d'un revers de main par les autorités et/ou scientifiques. La végétalisation, bien que scientifiquement reconnue comme la solution la plus durable et la mieux adaptée à l'écosystème corallien des atolls, est une réponse de long terme face à une érosion qui, elle, est immédiate et visible. Demander à un·e habitant·e d'attendre dix à quinze ans qu'un *tamanu* ou un *kahaia* atteigne sa maturité protectrice, alors que sa parcelle recule chaque année et que les cocotiers s'effondrent les uns après les autres dans le lagon ou l'océan, revient à nier l'urgence vécue. Et faute de solutions intermédiaires concrètes, accessibles et légales (ganivelles, géotextiles, plants déjà développés, restauration et protection corallienne), les habitant·es se retrouvent à recourir à l'enrochement illégal. Le témoignage de Tematai rappelle ainsi que toute stratégie d'adaptation au changement climatique aux Tuamotu doit articuler temps court et temps long, en accompagnant les populations dès aujourd'hui par des dispositifs d'urgence, tout en préparant la résilience future par la végétalisation. Sans cette articulation, le discours du « plantez des arbres » risque d'apparaître, aux yeux des Pa'umotu, comme une réponse hors-sol à une réalité qui, elle, s'effondre dans la mer.

Un cas particulier mérite d’être souligné : celui d’une articulation réussie entre savoirs scientifiques et dispositifs traditionnels, illustrée par le rāhui sur les kiokio :

« Autant écouter les scientifiques. Le truc c’est qu’ils ne sont pas toujours là. » (Heremoana)

« C’est une étude avec les enfants, l’AME, flyfishing finance, c’est bien. » (Heremoana)

« Quand on a fait le suivi du rāhui sur les kiokio, avec Alex (flyfishing), depuis qu’on a fait le rāhui, il y en a beaucoup. Il faut maintenir le rāhui. » (Heremoana)

Ce témoignage constitue un cas exemplaire pour la DPE. Un dispositif scientifique (suivi halieutique) est articulé à un outil local de gestion (le rāhui), et lorsque les résultats sont visibles et appropriables par les habitant·es, la confiance s’installe et l’action collective se maintient.

La question politique enfin, soulevée explicitement par plusieurs interlocuteur·trices, mérite un traitement spécifique. La méfiance envers les institutions politiques – Pays et État français – est forte et argumentée :

« Il faut pas crier après nous, il faut crier à l’État. C’est eux les enfoirés, c’est à eux les milliards, au lieu de faire que des appartements à Tahiti, ils devraient enrocher chez nous, dans tous les Tuamotu. Le pire c’est qu’ils parlent que du tourisme, font venir le monde entier à Bora Bora et tout, et c’est nous, on paye la pollution. Nous on voit bien qu’on n’a pas besoin du tourisme pour vivre. On a besoin de notre île. Le système ça donne une mentalité, du président jusqu’aux trous du cul, c’est eux qui font en sorte qu’il faut avoir cette roue qui tourne. Alors que lui et moi, on peut vivre sans argent. On est pêcheurs. Mais on nous a mis dans la tête qu’il faut acheter de l’huile, du sucre, du café. » (Tematai)

« Il faut des lois qui soient adaptées à nous. » (Teiki)

Cette méfiance politique se distingue de la méfiance scientifique – elle est plus radicale, plus revendicative – et elle s’articule à une demande explicite d’adaptation des lois aux réalités locales. Elle opère sur deux registres complémentaires. Le premier relève de ce que Rudiak-Gould (2014) nomme une posture d’« *industrial blame* », c’est-à-dire une attribution morale du changement climatique à un groupe humain spécifique – ici la Métropole, Tahiti urbaine et l’industrie touristique – plutôt qu’à une responsabilité universellement partagée. Rudiak-Gould oppose cette posture à celle de l’« *universal blame* » (responsabilité humaine indifférenciée), en soulignant que les deux postures « impliquent un cadrage moral radicalement différent ». L’« *industrial blame* » construit le changement climatique comme « l’oppression de l’Occident sur le reste » et comme une « méchanceté » (*wickedness*), là où l’« *universal blame* » le présente comme « l’auto-destruction de l’humanité » et comme une « folie » (*foolishness*) (Rudiak-Gould, 2014, p. 366 ; traduction auteur)¹². C’est exactement la logique mobilisée par Tematai, la responsabilité climatique est nommée, située, et attribuée à un Autre identifiable (l’État, le Pays, le système touristique). Notons que cette posture est, à Anaa, particulièrement cohérente au vu de la faible

¹² This implies a radically different moral framing : climate change as humanity’s self-destruction rather than the West’s oppression of the rest, foolishness rather than wickedness.

émission de GES et la forte exposition de l'atoll, ce qui renforce l'argument d'une injustice climatique structurelle. Le second registre est une critique du modèle économique marchand lui-même. Tematai dénonce une dépendance imposée – « on nous a mis dans la tête qu'il faut acheter de l'huile, du sucre, du café » – qui aurait remplacé une autonomie de subsistance fondée sur la pêche. Cette critique dépasse le registre climatique : elle interroge la transformation des modes de vie qui rend les habitant·es structurellement dépendant·es d'un système qu'ils et elles jugent par ailleurs responsable du dérèglement. La revendication de Teiki – « des lois adaptées à nous » – prolonge cette critique sur le plan juridique en demandant une différenciation des Tuamotu vis-à-vis du centre tahitien avec une forme de subsidiarité réglementaire.

Ici encore, le changement climatique est pleinement reconnu ; mais sa cause et sa gestion sont attribuées à des acteurs extérieurs et défaillants. Pour la DPE, cela doit être entendu pour la communication. Il est impensable d'articuler un discours climatique avec à la croissance, le marché et le tourisme ou à la transition technologique pilotée depuis Tahiti (ou Paris) car elle sera reçue avec une forte résistance, voire interprétée comme une nouvelle imposition – en plus d'être autophage. À l'inverse, un discours articulé à la souveraineté alimentaire, à la valorisation de la pêche locale et à l'autonomie de gestion (rāhui, lois locales différenciées) trouvera un terrain d'écoute solide.

À Anaa, la confiance envers les savoirs scientifiques n'est ni acquise ni refusée, elle est négociée. La science est écoutée, parfois mobilisée, mais elle est systématiquement évaluée à l'aune des observations directes, des savoirs locaux (cf. section 1) et de la viabilité économique et sociale des recommandations. Ce cadre épistémique devra être pris en compte par la DPE. Tenter de déployer une communication descendante, fondée sur l'autorité de l'expertise extérieure, risquerait d'être perçue comme redondante – « nous on savait déjà » (Corinne) – ou comme inopérante – « scientifiques sur les scientifiques, c'est toujours le même train-train » (Dorian). À l'inverse, une communication qui reconnaît la légitimité épistémique des *tāpa'o* (signes) et des observations locales, et qui s'y articule explicitement, aura davantage de chances d'être reçue comme légitime. Par exemple, il peut être intéressant de partir des transformations déjà observées localement (recul du trait de côte à la marina, chute des cocotiers, anomalies du mara'amū, maladie des pikuku) pour introduire les projections scientifiques, plutôt que l'inverse. Cela revient à inverser le sens habituel du discours climatique : non plus « voici ce que dit la science, voici ce que vous devez faire », mais « voici ce que vous observez, voici ce que la science permet d'éclairer en plus ». Par ailleurs, la DPE gagnerait à s'inspirer du modèle du rāhui sur les kiokio, où un dispositif scientifique (suivi halieutique avec flyfishing finance et l'AME) est articulé à un outil local de gestion, avec des résultats visibles et appropriables qui consolident la confiance et l'action collective. Ce type de co-construction, où la science accompagne une décision locale plutôt que de la prescrire, constitue à Anaa un modèle reproductible. Sur le volet politique, il est impératif de distinguer la communication climatique d'un discours porté par l'État ou le Pays, car ces deux acteurs sont identifiés comme co-responsables du dérèglement (cf. industrial blame, Rudiak-Gould 2014) et de la

dépendance économique imposée. Une communication efficace devra donc s'appuyer sur des figures locales légitimes (autorités locales, pêcheur·euses et coprahculteur·trices reconnu·es) et éviter tout cadrage qui articulerait le climat à la croissance, au tourisme ou à une transition technologique et qui, de plus, serait pilotée depuis Tahiti. Enfin, sur le volet opérationnel, la critique de Tematai doit être entendue : la végétalisation, bien que scientifiquement la plus durable, ne peut pas être la seule réponse proposée face à une érosion vécue comme immédiate. Articuler temps court (dispositifs d'urgence accessibles et légaux : ganivelles, géotextiles, plants déjà développés) et temps long (végétalisation, restauration corallienne) est une condition de crédibilité du discours scientifique à Anaa. Sans cette articulation, le risque est de voir se multiplier les enrochements illégaux, aggravant l'érosion, légitimés par le passage à l'action plutôt que par l'attente passive.

7 – Utilisation des nouveaux médias numériques

MOYEN

La question de l'usage des médias numériques à Anaa doit être posée avec précision, car le paysage médiatique de l'atoll a sensiblement évolué ces dernières années. La TNT y est installée, donnant accès aux chaînes polynésiennes (Polynésie la Première, Tahiti Nui TV) ainsi qu'aux chaînes métropolitaines, et la stabilisation de la 4G a ouvert un usage régulier d'Internet, où Facebook domine, suivi par TikTok et YouTube. La connectivité n'est donc plus le facteur limitant qu'elle pouvait être il y a quelques années. Pour autant, les entretiens montrent que ces canaux numériques ne sont mentionnés ni comme source principale, ni même comme source secondaire d'information sur le changement climatique. Les médias dits « classiques » – radio, télévision – conservent une centralité forte, tandis que les réseaux sociaux et les smartphones sont évoqués sur le mode de la critique ou de l'usage utilitaire. Cette configuration s'inscrit dans un clivage générationnel explicitement nommé par les interlocuteur·trices, mais qui, dans les usages, semble tout de même discutable au vu de la présence des adultes et des personnes âgées sur les réseaux sociaux.

Le premier registre observé est celui de la critique des médias numériques comme vecteur de désengagement vis-à-vis du milieu naturel. Teiki et Tematai articulent une critique explicite de TikTok, perçu comme un facteur d'éloignement des savoirs locaux et des pratiques de subsistance :

« C'est parce qu'ils sont sur TikTok, ces gens-là, ils s'handicapent avec ça. Au lieu d'aller à la pêche, de comprendre, ils restent seulement à regarder les TikTok. » (Tematai)

« En bateau moi j'ai pas besoin d'un GPS, c'est juste au cas où. La facilité maintenant c'est le vini. » (Teiki)

Cette double position est révélatrice. D'une part, les réseaux sociaux sont décrits comme un dispositif qui détourne les jeunes des apprentissages incarnés (pêche, navigation, lecture du milieu). D'autre part, les outils numériques de navigation (GPS, carte sur le vini) sont acceptés mais subordonnés aux savoirs incarnés : ils interviennent « au cas où », en complément, mais ne peuvent se substituer à la connaissance directe du milieu.

Le second registre observé est celui du clivage générationnel explicite entre médias traditionnels et téléphones mobiles. Corinne formule ce clivage avec une grande clarté :

« Il faut aller sur la radio pour les vieux, les jeunes écoutent jamais la radio mais ils sont sur le vini. La seule radio ici, c'est Polynésie la Première, il n'y en a pas d'autre. » (Corinne)

Cette observation est précieuse à plusieurs titres. Elle confirme d'abord la centralité persistante de la radio pour les *matahiapo* (aîné·es), déjà identifiée chez Turouru (section 6) comme un public prioritaire pour la communication climatique. Elle pointe ensuite la dépendance à un canal unique (Polynésie la

Première), ce qui constitue une fragilité en termes de pluralisme de l'information. Elle indique enfin que les jeunes sont sur le « *vini* » – sans que cet usage soit explicitement rattaché à des contenus climatiques, ce qui suggère plutôt une absence de captation des jeunes par ce type de contenus qu'une exposition réelle.

Le témoignage de Turouru confirme la prééminence des médias classiques et exprime une demande explicite d'amélioration de la couverture climatique :

« – Alexi : Tu as entendu des fois dans les journaux, dans les radios ou à la télé en parler ?
– Turouru : On en parle que quand il y a des catastrophes. Il faudrait en parler plus. » (Turouru)

Trois éléments doivent être soulignés ici. D'abord, les médias classiques sont effectivement la principale source mentionnée pour s'informer sur le climat à Anaa. Ensuite, l'information climatique y est perçue comme événementielle et discontinue : on en parle au moment des catastrophes, mais pas dans une couverture régulière qui permettrait une appropriation progressive. Enfin, la demande de couverture renforcée est formulée comme une nécessité collective – ce qui constitue un appui direct pour une stratégie de communication soutenue par la DPE en lien avec les médias publics polynésiens. Cette demande rejoint l'analyse de Pruneau et al. (2008) selon laquelle une communication climatique efficace doit être continue dans le temps et inscrite dans les routines médiatiques, plutôt que limitée aux moments de crise. Ce constat fait directement écho à ce que Goeldner-Gianella et al. (2019) observaient déjà à Rangiroa et Tikehau. Les auteur·es soulignaient le rôle central de la télévision dans la formation des perceptions climatiques aux Tuamotu : « Ces chaînes de télévision sont la principale – sinon la seule – source d'information sur le changement climatique sur les atolls, avec des programmes destinés uniquement au grand public, de sorte que la connaissance issue de la télévision joue un rôle critique dans la perception du changement climatique et dans "l'amplification sociale du risque" » (Goeldner-Gianella et al. 2019, trad. de l'auteur). Ils notaient également une progression sensible de la connaissance locale du changement climatique entre l'enquête de Worliczek (2013 in Goeldner-Gianella et al. 2019) et la leur, en 2016-2017. À Anaa, en 2025, cette tendance se confirme et s'amplifie : la combinaison TNT + 4G + diffusion sur Facebook démultiplie l'accès aux informations climatiques, et les habitant·es sont sensiblement plus conscient·es des enjeux qu'ils et elles ne l'étaient en 2019. Mais ce gain de conscience ne passe pas par une consommation active de contenus climatiques sur les réseaux sociaux : il passe par une exposition diffuse (télévision, conversations, scolarité), et reste structuré par les médias classiques. Il faut enfin noter, dans plusieurs entretiens, l'absence de mention des médias numériques comme source d'information climatique. Gabriel, dont les savoirs sont pourtant denses et articulés (pa'umotu, profondeur historique, négociation avec les scientifiques), ne mobilise à aucun moment les réseaux sociaux ou les applications numériques. Cette absence est cohérente avec son profil d'informateur-pivot ancré dans des sources orales, expérientielles et chantées (cf. le chant qu'il a composé sur Anaa, mobilisé en section 4). Tamanui, de son côté, déclare explicitement ne pas être « trop

sur ces infos-là » (cf. section 6), ce qui confirme une faible exposition aux discours institutionnels et numériques sur le climat. Cette faible présence des médias numériques dans le matériau d'entretien n'est pas un artefact méthodologique : elle traduit un usage effectivement marginal de ces canaux pour les questions climatiques à Anaa, où la connaissance reste prioritairement transmise par l'observation directe, l'oralité intergénérationnelle, la télévision et – pour les *matahiapo* – la radio. Par ailleurs, un autre réseau de diffusion des informations est celui de l'Église catholique dont l'officiant dominical, lors de ses homélies fait correspondre l'actualité et le dogme (Payssan, 2023). Les messages à caractère religieux sont omniprésents sur le Facebook des habitant·es de Anaa que ce soit des « *posts* » écrits ou repartagés ou bien dans les commentaires (même lorsque la publication ne semblait pas inviter ces sujets). Ils véhiculent généralement une forme d'affection ou de soutien et plus occasionnellement des enseignements sur les valeurs religieuses d'amour, de compassion. Leur démultiplication est impressionnante et les messages circulent massivement. Collaborer avec la communication des instances religieuses polynésiennes pour véhiculer des messages de sensibilisation à la protection de l'environnement semble être l'un des leviers les plus importants – d'autant plus lorsqu'il s'agit, pour ses habitant·es, du « paradis ».

À Anaa, les médias numériques sont accessibles (TNT, 4G stabilisée, Facebook, TikTok, YouTube) mais ne sont pas mobilisés comme canal d'information climatique, tandis que les médias classiques – télévision et radio en tête – conservent une centralité forte, redoublée par un clivage générationnel net (radio pour les *matahiapo*, *vini* pour les jeunes). Ce paysage médiatique devra être pris en compte par la DPE. Tenter de bâtir une stratégie de communication centrée sur les réseaux sociaux risquerait de manquer la majorité de la population et de redoubler la critique générationnelle déjà formulée (« ils s'handicapent avec ça »), sauf si les messages s'intègrent aux points d'intérêt des adultes et personnes plus âgées sur Facebook, qui sont largement exposées à des contenus religieux. À l'inverse, une stratégie articulée autour de la télévision et de la radio publiques, avec des émissions en langue pa'umotu¹³ et avec une régularité dépassant la couverture événementielle des catastrophes, a davantage de chances d'être reçue comme légitime. Par exemple, il peut être intéressant de produire avec Polynésie la Première et Tahiti Nui TV des formats courts et récurrents articulant savoirs locaux et apports scientifiques – sur le modèle du suivi du rāhui des *kiokio* évoqué en section 6 – pour répondre à la demande explicite de Turouru (« il faudrait en parler plus ») et à la centralité de la radio pour les *matahiapo* signalée par Corinne. Cela revient à inscrire le climat dans les routines médiatiques plutôt que dans la seule logique de crise. Également, il s'agit de penser les réseaux sociaux non comme un canal principal mais comme un canal complémentaire, en privilégiant TikTok avant Facebook¹⁴. Et en évitant de calquer les codes de communication métropolitains (par exemple : éviter le registre anxigène-catastrophiste, éviter le

¹³ Il existe sept aires linguistiques aux Tuamotu et il faudrait trouver un moyen pour les faire co-exister.

¹⁴ Facebook est plus utilisé que TikTok à Anaa mais une partie significative du contenu vidéo facebook provient de TikTok et TikTok semblent prendre une part grandissante. Cela évitera également l'obsolescence d'une communication centrée sur Facebook.

vocabulaire technique IPCC non traduit, éviter les visuels urbains/européens). Enfin, mobiliser des canaux non médiatiques de circulation des savoirs – école, événements communautaires, dispositifs participatifs type AME ou suivis halieutiques – constitue à Anaa un levier souvent plus puissant que les supports numériques pour porter un message climatique, car ces canaux articulent la communication à des pratiques concrètes (suivi, gestion, transmission) et répondent ainsi à la demande d’opérationnalité formulée en section 6.

Conclusion

Le terrain mené à Anaa donne à voir une société pa'umotu où la perception du changement climatique ne se constitue pas comme un objet autonome mais s'inscrit dans des structures préexistantes : une temporalité rythmée par les cyclones liminaires, un empilement causal où le CEP, la pollution globale et les transformations socio-économiques se superposent, et un rapport au milieu structuré par des savoirs fins, opérationnels et transmis. Le changement climatique y est largement reconnu, parfois éprouvé corporellement, souvent observé dans ses manifestations concrètes, mais il est dilué dans un diagnostic plus large de dégradation et de perte.

Cette inscription a deux conséquences pour la DPE. Toute communication arrivant à Anaa comme un message exogène, technique et désarticulé des cadres locaux a peu de chances d'être reçue et risque d'alimenter le défaitisme, la méfiance politique ou le sentiment d'injustice. À l'inverse, il existe à Anaa des leviers solides – savoirs écologiques précis, canaux communautaires fonctionnels, demande explicite d'opérationnalité, dispositifs concrets comme l'AME ou le rāhui – sur lesquels une stratégie de communication peut s'appuyer. La condition est de penser la communication non comme un apport d'information mais comme un raccordement à des pratiques, des récits et des autorités déjà en place.

Synthèse des recommandations à la DPE

Court terme – directement actionnable

- Privilégier TikTok comme canal numérique principal et le rediffuser sur Facebook, sans envisager de publications Facebook spécifiques autrement qu'en complément.
- Passer par la radio et la TNT, à des horaires intégrés aux routines d'écoute, plutôt que par des campagnes ponctuelles.
- Éviter tout cadrage liant le climat à la croissance, au tourisme international ou aux grands aménagements.

Moyen terme – partenariats à construire

- S'appuyer sur les canaux non médiatiques (école, AME, suivis halieutiques, rāhui), qui articulent la communication à des pratiques concrètes et répondent à la demande d'opérationnalité.
- Collaborer avec l'instance religieuse locale catholique, dont les officiants disposent d'une autorité forte, pour relayer un message compatible avec les cadres moraux locaux.

- Construire les supports à partir des savoirs locaux existants (calendriers saisonniers, repères biologiques, toponymes, mémoires de cyclones) plutôt qu'à partir de cadres conceptuels exogènes.

Long terme – travail de fond sur le cadrage

- Distinguer les réponses apportées au défaitisme et à la méfiance politique : récits d'action située pour le premier, transparence sur les responsabilités différenciées pour la seconde.
- Repositionner la DPE comme partenaire de dispositifs locaux plutôt que comme source unique du savoir climatique, condition de réception durable de l'ensemble des autres recommandations.

Bibliographie

- Crate, S. A., & Nuttall, M. (Eds.). (2016). *Anthropology and climate change: From actions to transformations* (2nd ed.). Routledge.
- 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.
- Magnan, A. (2013). *Changement climatique : tous vulnérables ?* Éditions Rue d'Ulm.
- McMillen, H. L., Ticktin, T., Friedlander, A., Jupiter, S. D., Thaman, R., Campbell, J., Veitayaki, J., Giambelluca, T., Nihmei, S., Rupeni, E., Apis-Overhoff, L., Aalbersberg, W., & Orcherton, D. F. (2014). Small islands, valuable insights: Systems of customary resource use and resilience to climate change in the Pacific. *Ecology and Society*, 19(4).
- Payssan, A. (2023). *Dynamiques sociales et culturelles relatives au coprah à Anaa, atoll des Tuamotu* (Mémoire de master 2) [Non publié]. Université Toulouse Jean Jaurès.
- Pondorfer, A. (2019). The perception of climate change: Comparative evidence from the small-island societies of Bougainville and Palawan. *Environmental Development*, 30, 1–4.
- Pruneau, D., Demers, M., & Khattabi, A. (2008). Éduquer et communiquer en matière de changements climatiques : défis et possibilités. *VertigO : La revue électronique en sciences de l'environnement*, 8(2).
- Rudiak-Gould, P. (2012). Promiscuous corroboration and climate change translation: A case study from the Marshall Islands. *Global Environmental Change*, 22(1), 46–54.
- Service des Activités Nucléaires et de Dissuasion (SAND). (2025). *Surveillance des atolls de Moruroa et de Fangataufa – Tome II : Bilan géomécanique, année 2024* (Rapport n° 375 DGA/SAND/DSCEN). Direction Générale de l'Armement.
- Torrente, F. (2012). *Buveurs de mers, mangeurs de terres : Histoire des guerriers d'Anaa, atoll des Tuamotu. Te pito o te fenua*.
- Tschakert, P., Ellis, N. R., Anderson, C., Kelly, A., & Obeng, J. (2019). One thousand ways to experience loss: A systematic analysis of climate-related intangible harm from around the world. *Global Environmental Change*, 55, 58–72.