



**« Négocier les interdépendances » :
autonomie, action politique et identité au Henua 'Enana**

Mémoire

Pascal-Olivier Pereira de Grandmont

Maîtrise en anthropologie

Maître ès arts (M.A.)

Québec, Canada

© Pascal-Olivier Pereira de Grandmont, 2018

**« Négocier les interdépendances » :
autonomie, action politique et identité au Henua 'Enana**

Mémoire

Pascal-Olivier Pereira de Grandmont

Sous la direction de :

Natacha Gagné, directrice de recherche

RÉSUMÉ

Annexées par la France en 1842, les îles Marquises (*Henua 'Enana*) font aujourd'hui partie de la Polynésie française, une Collectivité d'Outre-mer s'étendant sur un territoire aussi vaste que l'Europe. Elles se trouvent aujourd'hui encore sous la double tutelle de l'État français et du gouvernement polynésien situé à 1500 km, à Tahiti. Devant une forte centralisation et des velléités indépendantistes polynésiennes, une importante mouvance autonomiste marquisienne a appelé au « rattachement direct » de l'archipel à la France depuis au moins les années 1960. Ce mémoire explore les façons dont se pose la question de l'autonomie politique aux îles Marquises (*Henua 'Enana*). Il examine les aspirations, revendications et visions d'avenir d'acteurs impliqués dans les milieux politique et culturel marquisiens. Il examine les structures mobilisatrices à travers lesquelles ces revendications se voient formulées, les diagnostics posés par ces acteurs sur la situation politique et économique actuelle, les différentes solutions qu'ils envisagent et les espoirs qu'ils entretiennent. Ce mémoire interroge les opportunités politiques qui ont façonné les trajectoires du courant autonomiste marquisien. Il souligne l'importance d'un nouvel acteur institutionnel, la Communauté de communes des îles Marquises (CODIM), dans la définition d'un projet d'avenir pour l'archipel qui adopte le langage du développement et de la modernité. Répondant aux espoirs de « rassemblement » et d'autonomisation par rapport au centre du courant autonomiste marquisien, celui-ci place au centre de sa démarche une double volonté de « développement économique » et de « préservation » du patrimoine culturel et environnemental marquisien. Or, les projets portés par l'institution et la perspective qu'elle défend sont loin de faire l'unanimité chez les acteurs rencontrés. Alors que certains critiquent les modalités et les impacts des projets portés par la CODIM, quelques voix discordantes remettent en question de façon plus profonde les principes qui les guident. Plus qu'à un développement mesuré, ceux-là aspirent à un « autre mode vie », à une véritable alternative à la modernité inspirée des anciens.

Mots clés : Henua 'Enana/Fenua 'Enata (îles Marquises), autonomie politique, anthropologie politique, situation (post)coloniale, développement.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ.....	III
TABLE DES MATIÈRES.....	IV
LISTE DES ACRONYMES.....	VII
REMERCIEMENTS	VIII
INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE 1 : CONTEXTE HISTORIQUE ET POLITIQUE	4
1.1 Politique tahitienne et revendications au Fenua ‘Enata.....	4
1.1.1 Évolution statutaire et clivages politiques	4
1.1.2 La question de la décolonisation.....	6
1.1.3 Centralisme tahitien et revendications politiques au Fenua ‘Enata.....	8
1.2 Les Marquises dans le temps long : « Un peuple particulier au sein du monde polynésien » ?	10
1.2.1 Descriptions de la société marquisienne précoloniale.....	11
1.2.2 Contact et transformations sociales	12
1.2.3 Colonisation et période coloniale.....	13
1.3 Renouveau identitaire et culturel.....	16
CHAPITRE 2 : CADRE THÉORIQUE ET OPÉRATIONALISATION.....	19
2.1 Cadre théorique	19
2.1.1 Apports des nouvelles études coloniales.....	19
2.1.2 Apports de la sociologie des mouvements sociaux.....	21
2.1.3 Économie, morale et politique	27
2.1.4 Anthropologie du futur, utopies, espoirs et modernité.....	31
2.2 Problématique et question de recherche.....	36
2.2.1 Objectifs analytiques généraux	37
2.2.2 Objectifs méthodologiques (volet documentaire)	37
2.2.3 Objectifs méthodologiques (volet ethnographique)	37
2.3 Méthodologie	38
2.3.1 Stratégie de recherche.....	38
2.3.2 Techniques de collecte de données	40
2.3.3 Analyse des données	47
2.3.4 Considérations éthiques	48
CHAPITRE 3 : STRUCTURES MOBILISATRICES ET OPPORTUNITÉS POLITIQUES	49
3.1 Paysage politique	49

3.1.1 Le courant autonomiste marquisien	53
3.1.2 Appels à l' « unité » et au « rassemblement ».....	57
3.2 Paysage associatif	60
3.2.1 Te Motu Haka o te Henua 'Enana.....	62
3.2.2 L'Académie marquisienne	64
3.3 La Communauté de commune des îles Marquises (CODIM), un nouvel acteur institutionnel	67
3.3.1 Intérêts et espoirs d'une communauté de commune aux Marquises : décentralisation et « rassemblement »	71
3.3.2 Rassembler : unités et divisions en question.....	76
3.3.3 Codim : composition, tendances et projets	86
3.4 Conclusion préliminaire	91
CHAPITRE 4 : DIAGNOSTICS	93
4.1 Diagnostics de dépendance(s)	95
4.1.1 Critique de l'« assistanat » et dépendance financière à la métropole.....	95
4.1.2 Dépendance à Tahiti et récits de dépendance	103
4.2 Crises, brèches et « prises de consciences ».....	107
4.3 « Fiu » d'être oubliés - Oublis et (in)dépendances.....	113
4.4 Temporalités : immobilité(s) et vitesse des changements et transformations	116
4.5 Conclusion préliminaire	119
CHAPITRE 5 : PRONOSTICS - Développement et préservation	121
5.1 Imaginaires socio-économiques : Abondance, vie facile et paradis	123
5.1.1 Récits d'abondance : les Marquises comme garde-manger (de la Polynésie).....	124
5.1.2 Un « potentiel énorme », des richesses à exploiter	125
5.1.3 Privilégiés de vivre aux Marquises	127
5.1.4 Vivre au paradis sans le savoir.....	130
5.1.5 Un océan de possibilités : Miser sur la mer, s'inspirer des anciens	131
5.2 Développement et préservation.....	133
5.2.1 Quel développement?	136
5.2.2 Développement : le projet d'aéroport international	138
5.2.3 Projets de « préservation » : inscription au patrimoine mondial de l'Humanité (UNESCO) et Aire marine protégée (AMP)	141
5.2.4 Tourisme et « préservation »	144
5.2.5 Des limites au développement : progressivité, équilibre, développement « à terme ».....	147
5.3 Culture(s), retour(s) aux sources et alternatives à la modernité	149
5.3.1 Retour aux fondamentaux et « dérives culturelles »	150

5.3.2 « Fond » et « forme », « surface » et « profondeur »	153
5.3.3 L'Église et la culture.....	155
5.3.4 Retourner aux sources, changer le(s) mode(s) de vie	156
5.4 Conclusion préliminaire	161
CONCLUSION	163
BIBLIOGRAPHIE	169
ANNEXE I – Carte de la Polynésie française	183
ANNEXE II – Carte de l'archipel des îles Marquises	184
ANNEXE III – Profession de foi du parti Te putu ia no te Henua 'Enana (1986)	185
ANNEXE IV : Canevas d'entretien.....	186
ANNEXE V : Schéma d'observation	189
ANNEXE VI : Tableau socio-démographique des participants	191

LISTE DES ACRONYMES

AAMP :	Agence française des aires marines protégées
AMG :	Aire marine gérée
AMP :	Aire marine protégée
APF :	Assemblée de la Polynésie française
AT :	Assemblée Territoriale
CAE :	Contrat d'accès à l'emploi
CDD :	Contrat à durée déterminée
CDI :	Contrat à durée indéterminée
C.E.P. :	Centre d'expérimentation du Pacifique
CESC :	Conseil économique, social et culturel de Polynésie française
CGCT :	Code général des Collectivités territoriales
CODIM :	Communauté de communes des îles Marquises
COM :	Collectivité d'Outre-mer
CPS :	Caisse de prévoyance sociale
CTC :	Chambre territoriale des Comptes
DGS :	Directrice générale des services
DOM :	Département d'Outre-mer
É.-F.-O. :	Établissements français d'Océanie
EPCI :	Établissement public de coopération intercommunale
ONU :	Organisation des Nations Unies
PDEM :	Plan de développement économique durable des îles Marquises (CODIM)
R.D.P.T. :	Rassemblement des populations tahitiennes
SDF :	Sans domicile fixe
SIVOM :	Syndicat intercommunal à vocation multiple
SPAAP :	Service du patrimoine archivistique et audiovisuel de Papeete
TOM :	Territoire d'Outre-mer
UNESCO :	United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (Organisation des Nations Unies pour la Sciences, l'Éducation et la Culture)
UPF :	Université de la Polynésie française
UTD :	Union tahitienne démocratique
UT-UNR :	Union tahitienne / Union pour la Nouvelle République
ZEE :	Zone économique exclusive

REMERCIEMENTS

Je tiens tout d'abord à exprimer toute ma gratitude envers les participants à cette recherche pour leur générosité, leur ouverture et leur sagesse. Plusieurs d'entre vous m'ont appris et inspiré plus qu'ils ne le croient.

Je tiens à remercier tout particulièrement Tama et Pamela, mes parents « *fa'a'amu* » marquisiens, qui ont été pour moi comme une deuxième famille au cours de cette aventure et avec qui j'ai appris plus, sur le plan humain, que durant toutes mes études universitaires. Merci aussi au reste de la famille, Vai, Noho et Tepoea. Un grand *koutau nui* pour votre accueil, votre générosité, votre patience et, bien sûr, pour toutes ces magnifiques soirées de bringue! Merci aussi aux amis de la famille, à Po'i et Vehine, Cecilia et Philippe et Titaua et Teiki.

À Tahiti un grand *maururu* à Maiana pour ton accueil extraordinaire, pour nos échanges et tes réflexions qui m'ont beaucoup nourri, mais aussi pour ton amour des jeunes et de la Polynésie et ta force de caractère inspirante. *Maururu* également à Fabie pour les leçons de *'ukulele* et pour ta joie de vivre.

À Nuku Hiva, merci à Debora Kimitete pour ton temps, tes explications précises et attentives et ta générosité. Merci à Jacques Iakopo Pelleau d'avoir partagé avec moi un peu de son érudition en ce qui a trait à l'histoire des Marquises. Merci à la commune de Nuku Hiva, à la bibliothèque communale de Nuku Hiva et à la subdivision administrative des îles Marquises de m'avoir donné accès à leurs archives. Merci à François Sarciaux pour son aide à ce sujet. Merci à Heretu pour ton hospitalité, ta générosité et les échanges inspirants. Merci aussi à Gabriel Teikitekahioho et sa famille de m'avoir si généreusement accueilli chez eux à Taipivai avec cette hospitalité toute marquisienne.

À Ua Pou merci à René Kohumoetini de m'avoir si gentiment accueilli chez lui.

Je remercie les professeurs et chercheurs de l'UPF : merci à Bruno Saura, Sémir Al Wardi, Jean-Marc Regnault et Alain Moyrand pour leurs sages conseils et leurs pistes de réflexion. Merci aussi à Léopold du Bureau international pour ton aide précieuse.

À l'Université Laval, merci aux collègues et amis du Centre interuniversitaire d'études et de recherches autochtones (CIÉRA) et du département d'anthropologie. Merci à Martin Hébert pour la qualité de tes critiques.

Merci à Léane Tremblay de m'avoir accompagné durant la majeure partie de ce parcours. Ton support, ta patience, ton écoute et ton amour m'ont été particulièrement précieux.

Merci évidemment à ma famille, à mes parents qui m'ont transmis le goût des études. Merci pour vos encouragements, votre patience et votre soutien. Merci à ma sœur pour ton écoute et pour les photos de chats. Merci à ma tante Anne pour les ondes positives et pour ton support moral.

Merci par-dessus tout à ma directrice, Natacha Gagné, pour ton dévouement, ta patience, ta passion, ton professionnalisme et ton incroyable disponibilité. Merci d'avoir cru en moi et de m'avoir soutenu jusqu'au bout dans ce travail. Merci aussi pour toutes les opportunités que tu m'as données. Sans tes sages conseils, ta rigueur et ta générosité, le résultat aurait été bien différent.

Finalement, cette recherche n'aurait pas été possible sans le soutien financier du Conseil de recherche en sciences humaines du Canada (CRSH). La bourse du Canada Joseph-Armand-Bombardier dont j'ai été récipiendaire et le supplément pour études à l'étranger Michael-Smith m'ont en effet permis de réaliser ce projet, qui eût été financièrement impensable sans cette aide, et de m'y consacrer totalement. On ne soulignera jamais trop l'importance fondamentale de ce type de financement pour la recherche universitaire en sciences sociales. Enfin, cette recherche s'inscrivait dans le projet de recherche plus large « Mouvements autochtones et redéfinitions contemporaines de la souveraineté : comparaisons intercontinentales » sous la direction de Natacha Gagné, lequel bénéficie d'une subvention Savoir du CRSH. Œuvrer au sein de ce projet, notamment à titre d'auxiliaire de recherche, m'a permis de bénéficier de divers appuis supplémentaires afin de m'aider à couvrir, entre autres, les coûts du transport sur le terrain et divers frais reliés à mon séjour en Polynésie française.

INTRODUCTION

L'histoire de la décolonisation, loin d'être linéaire, ne peut plus désormais être confondue avec celle des indépendances et la formation de nouveaux États souverains. Il faudrait pour cela faire fi de la diversité et de la complexité des nouvelles formes de revendication actuellement formulées et des multiples programmes politiques poursuivis, tout comme des significations nouvelles que revêtent les notions de souveraineté, d'autonomie et d'autodétermination (Gagné et Salaün 2010; 2013). Si, dans une telle optique, il serait certes aisé de relever des paradoxes et des « contre-sens » (Taglioni 2009) face à une histoire univoque et tautologique de la décolonisation, ce serait cependant oublier, comme nous le rappelle Regnault, que « le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes (...) peut aussi signifier le droit de refuser de se détacher d'une grande nation » (2013: 19).

Au sein de la France d'outre-mer, les cas de revendications de départementalisation formulées à Mayotte (où elle fut obtenue en 2011, 36 ans après l'indépendance des Comores) et de « rattachement direct à la France » aux îles Marquises (réitérées périodiquement par les élites politiques locales depuis au moins la fin des années 1960), incarnent de façon exemplaire cette complexité. Ils obligent l'observateur à l'aborder de plein fouet en le confrontant directement à ce qui s'approche peut-être le plus de l'antithèse d'une conception classique de la décolonisation : comment se fait-il que, plutôt que d'opter pour la voie de l'indépendance et de la souveraineté pleine et entière, un *peuple* choisisse, presque à l'opposé, de revendiquer son rattachement direct à l'ancienne métropole coloniale ?

Dans la présente recherche, je m'intéresserai plus spécifiquement au cas des revendications autonomistes formulées aux Îles Marquises. Le cas de cet archipel polynésien situé à près de 1500 km du centre tahitien et 15 000 km de la métropole française me semble, en effet, soulever plusieurs questions intéressantes : d'une part, parce que le discours autonomiste marquisien s'accompagne d'un discours « anticolonialiste »¹ dirigé non pas vers la métropole, mais vers le centre administratif et politico-économique de la Polynésie française qu'est Tahiti et dont on

¹ Je réfère ici aux discours de certains leaders marquisiens qui dénoncent un « colonialisme » tahitien à travers des propos tels que ceux-ci, prononcés en 2002 par Lucien Kimitete, ancien maire de Nuku Hiva et conseiller de l'assemblée de Polynésie française : « Il ne faut jamais oublier que les Marquises sont un butin de guerre pour la France qui les a, par commodité, intégrées à la Polynésie. Si nous avons été colonisés autrefois par la France, aujourd'hui le colonisateur c'est Tahiti. » (Merceron et Morschel 2013: 62).

critique l'hégémonie et le centralisme; d'autre part, parce qu'on observe depuis au moins une trentaine d'années dans l'archipel, parallèlement à ces revendications politiques, un important renouveau identitaire et culturel qui (ré)affirme une identité marquisienne distincte. Dans ce contexte, la question posée plus haut fait écho à celle lancée par Regnault en 1999 : « pourquoi accepteraient-ils la domination d'une métropole encore plus lointaine et encore plus étrangère à leur civilisation ? Pourquoi des deux centralisations dont ils seraient victimes, les Marquisiens préféreraient-ils la centralisation de l'État² à celle que ce même État a imposée depuis Papeete? » (1999 : 204).

Il importera, dans un premier chapitre, de mettre en contexte le lecteur en introduisant brièvement, d'une part, le contexte politique polynésien récent au sein duquel s'affirment les revendications politiques marquisiennes actuelles et, de l'autre, en faisant ressortir à travers l'histoire précoloniale et coloniale particulière de l'archipel les éléments qui permettent aujourd'hui l'affirmation d'une exceptionnalité marquisienne.

Je présenterai, dans un second chapitre, mon cadre théorique inspiré notamment des études coloniales et de l'anthropologie et de la sociologie des mouvements sociaux, particulièrement de la théorie du processus politique qui me fournira les outils appropriés pour explorer l'éventail des revendications souverainistes (pris dans un sens large) qui se déploient sur la scène politique locale. Mon intention est à la fois de dégager la « structure d'opportunités » qui rend possible l'émergence de ces revendications politiques particulières en tenant compte du rôle joué par les héritages coloniaux et des contextes régional et international, et d'explorer ce qui caractérise l'action politique et l'affirmation culturelle et identitaire locale. La notion d' « économie morale » me permettra également de considérer le rôle politique des enjeux économiques en dépassant la perspective utilitariste traditionnelle, trop marquée par l'influence de la théorie du choix rationnel, par la prise en compte des principes et jugements moraux qui sous-tendent les conceptions des rapports économiques. Je discuterai, dans un dernier temps, des choix méthodologiques qui ont guidé la collecte et l'analyse des données qualitatives.

² Le terme « État », dans le contexte politique polynésien, désigne l'État français.

Dans un troisième chapitre je me pencherai sur certaines organisations politiques officielles et issues de la société civile au sein desquelles sont formulées les revendications politiques et culturelles marquisiennes. J'identifierai les trajectoires et les « opportunités politiques » qui ont permis ou limité l'expression de ces revendications et m'intéresserai à l'émergence d'un nouvel acteur institutionnel d'importance, la Communauté de communes des îles Marquises (CODIM), qui m'est paru absolument incontournable au cours de mon enquête.

À partir de la notion de « cadre diagnostique » (Snow et Benford 1988) j'analyserai, dans le quatrième chapitre, les problèmes identifiés par les acteurs des milieux politique et culturel rencontrés et leurs indignations quant à la situation politique, économique et culturelle actuelle.

Le cinquième chapitre de ce mémoire sera finalement l'occasion d'aborder les « cadres pronostiques » (Snow et Benford 1988), les solutions qu'ils imaginent face à ces différents problèmes, et plus largement les visions d'avenir et les espoirs qu'ils entretiennent.

CHAPITRE 1 : CONTEXTE HISTORIQUE ET POLITIQUE

Ce premier chapitre présente le contexte historique et politique dans lequel s'inscrit l'archipel des Marquises et les revendications politiques marquisiennes. J'aborderai d'abord l'évolution de la vie politique en Polynésie française en mettant l'accent sur la période débutant avec la fin de la Seconde Guerre mondiale pour mieux saisir la structuration actuelle du champ politique polynésien et son influence sur l'émergence de revendications politiques particulières aux Marquises. Cette première mise en contexte permettra de voir comment se pose l'enjeu de la décolonisation en Polynésie en soulignant sa complexité dans un territoire aussi vaste que l'Europe et dont l'unité est un pur produit de l'histoire coloniale. C'est pourquoi il importe de replacer, dans un deuxième temps, l'histoire de la Terre des Hommes dans le temps long afin de montrer la spécificité historique de l'archipel sur laquelle s'appuient les Marquisiens pour revendiquer une différence culturelle au sein de l'ensemble polynésien ainsi que les processus politiques et économiques plus larges qui éclairent la situation (post)coloniale actuelle. Ce détour par l'histoire de la colonisation de l'archipel permettra de mieux comprendre et mettre en perspective, finalement, le rôle du renouveau culturel marquisien dans la construction de l'identité marquisienne et du mouvement d'affirmation politique marquisien.

1.1 Politique tahitienne et revendications au *Fenua 'Enata*

1.1.1 Évolution statutaire et clivages politiques

L'évolution statutaire occupe une place centrale dans l'histoire politique de la Polynésie française depuis sa prise de possession par la France. Tahiti, devenue un protectorat français en 1842, après la prise de possession des Marquises par Dupetit-Thouars la même année, formera, dès son annexion en 1880, le centre d'une colonie qui prendra le nom d'« Établissements français de l'Océanie » (E.F.O.) (Bailleul 2001 : 83-118). Après la Seconde Guerre mondiale, alors que la France fait face à des tensions dans ses colonies et à un mouvement de décolonisation, les anciennes colonies deviennent des « départements » et des « territoires » d'outre-mer. La Polynésie devient donc, en 1946, un « territoire d'outre-mer », la citoyenneté est étendue à tous les habitants des archipels (sauf les Chinois qui ne l'obtiendront qu'en 1973) qui obtiennent alors le droit de vote, une Assemblée territoriale et les premiers partis politiques voient le jour (Bailleul 2001: 161; Saura 2008b: 56-57). Pour Al Wardi, 1946 signe par conséquent l'« entrée

dans la vie politique » des Polynésiens (2010: 141)³. C'est à ce moment qu'émerge la figure de Pouvana'a Oopa, leader du Rassemblement des populations tahitiennes (RDPT) fondé en 1949 et considéré aujourd'hui comme le père du nationalisme tahitien (Mrgudovic 2012: 460; Saura 2008b, 2012). En 1958, malgré son invitation à voter « non » au référendum soumis par de Gaulle sur la constitution de la Ve République, celle-ci se voit approuvée par la population tahitienne, confirmant ainsi le maintien de la Polynésie dans la République⁴. La vie politique tahitienne sera longtemps marquée par l'opposition entre le RDPT et la bourgeoisie *demie* (métisse) de Papeete, puis, jusqu'aux années 1970, par un clivage entre autonomistes et gaullistes, favorables à un renforcement de la présence française (Saura 1993: 75; Trémon 2005: 5). La question de l'accession, pour le Territoire, au statut d'« autonomie interne » constitue un enjeu important de cette période (Saura 1993). Une « autonomie de gestion » est obtenue en 1977, puis l'autonomie interne en 1984, sous le gouvernement de Gaston Flosse du parti *Taohera'a Huira'atira*, fondé en 1977. Ancien parti gaulliste, celui-ci deviendra soudainement, à partir de 1980, un ardent défenseur de l'autonomie (Trémon 2005: 5). Les partis indépendantistes, qui commencèrent à émerger dans les années 1970 (Al Wardi 2010: 143; Saura 1993: 78), prennent alors de l'importance et le champ politique se structure autour de l'opposition entre autonomistes et indépendantistes (Trémon 2005; Al Wardi 2008 : 17-20; Saura 1993 : 75-88). Plusieurs auteurs soulignent le rôle joué par la « surenchère statutaire » menée par Flosse dans cette évolution (Trémon 2005 : 13; Al Wardi 2008 : 30-38; 2010). Ironiquement, en reprenant certaines de leurs revendications pour les écarter du pouvoir (Trémon 2005 : 6), le *Taohera'a Huira'atira* aurait favorisé la banalisation du principal parti indépendantiste, le *Tāvini Huira'atira nō te Ao Mā'ohi*, fondé également en 1977 par Oscar Manutahi Temaru qui en est le président jusqu'à ce jour, contribuant ainsi à son ascension (Al Wardi 2010). Cette banalisation fut également favorisée, selon Al Wardi, par la construction d'un pouvoir politique local et la création et l'utilisation répétée de symboles politiques forts, tels qu'un hymne et un drapeau polynésien (Al Wardi 2010). Selon Trémon, « en monopolisant la revendication autonomiste, [le *Taohera'a Huira'atira*] s'empare de la totalité du champ politique, ne laissant aux autres partis que l'alternative indépendantiste. » (Trémon 2005: 6).

³ Trémon critique avec raison cette perspective : « loin d'être « entrés » en politique au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, les Tahitiens n'en avaient été que temporairement mis à l'écart. Aussi faut-il remettre en cause la « parenthèse » qu'a constituée de ce point de vue la période coloniale stricto sensu » (Trémon 2013: 46).

⁴ Son rejet, pour les Territoires d'Outre-mer, signifiait inversement qu'ils s'en émancipaient (Al Wardi 2010: 141).

Gaston Flosse sera d'ailleurs au pouvoir durant pratiquement 20 ans (avec un court intermède de 1988 à 1991 (Regnault 2013 : 168)) de 1984 jusqu'à la victoire surprise, en 2004, de l'Union Pour La Démocratie (UPLD), la coalition menée par les indépendantistes (Al Wardi 2010 : 150), qui laissera place à une forte période d'instabilité politique alors que 13 gouvernements alterneront en 9 ans.

Pour Trémon, plus qu'à un simple clivage politique, on assiste plutôt à l'opposition entre deux « logiques » : l'une, autonomiste, faisant la promotion d'une identité et d'une citoyenneté « polynésienne », de la compétition interindividuelle et d'une société multiethnique, l'autre, indépendantiste, défendant plutôt une identité et une citoyenneté *mā'ohi*, un égalitarisme « anonyme » et une société unifiée autour d'une culture commune (Trémon 2005).

Depuis le 12 septembre 2014, la Polynésie française est présidée par Édouard Fritch. La démission de Gaston Flosse, le 5 septembre 2014, à la suite d'une condamnation à trois ans d'inéligibilité pour une affaire d'emplois fictifs, a en effet porté au pouvoir l'ancien gendre de ce dernier, longtemps considéré d'ailleurs comme son « fils spirituel ». S'il est issu à l'origine du parti de Flosse, le *Tahoera'a Huira'atira*, et fut élu d'abord sous cette bannière, Fritch fondera, à la suite de son exclusion du parti, le 2 septembre 2015, son propre parti politique, le *Tapura Huira'atira*, qui gouverne aujourd'hui la Polynésie avec une majorité de 33 sièges sur 57.

1.1.2 La question de la décolonisation

La question de la décolonisation occupe donc une place centrale dans la vie politique polynésienne depuis la Seconde Guerre mondiale et surtout depuis les années 1970-80. Cet enjeu n'est évidemment pas propre au territoire et doit être replacé dans un contexte régional et international plus large. Dans le Pacifique, en effet, onze territoires ont accédé au statut d'État indépendant depuis la fin des années 1960⁵ (Gagné et Salaün 2010: 25; 2013). Or, comme l'ont fait remarquer Gagné et Salaün (2010; 2013), l'indépendance n'est plus la « voie royale de l'accession à la souveraineté » (2010 : 15) avec l'émergence de revendications de souveraineté « interne », que ce soit sous la forme de l'autonomisme polynésien ou des mouvements

⁵ « Samoa (1962), Nauru (1968), Tonga (1970), Fidji (1970), Papouasie-Nouvelle-Guinée (1975), Tuvalu (1978), Salomon (1978), Kiribati (1979), Vanuatu (1980), Marshall (1990) et la Micronésie (1990). » (Gagné et Salaün 2013 : 120).

autochtones (Gagné et Salaün 2010 : 18; Mrgudovic 2012). Également sous tutelle française, le cas néo-calédonien est en ce sens assez singulier de par la multiplicité des stratégies qui y coexistent (indépendantiste, autonomiste, autochtone)⁶, les opportunités ouvertes par l'Accord de Nouméa et les reconfigurations inédites de l'État qui en découlèrent, notamment la reconnaissance officielle du peuple kanak⁷ au sein de la République (Trépiéd 2012: 13-14). Cette reconnaissance ouvre une brèche dans les interprétations constitutionnelles classiques de l'État-nation unitaire, montrant que les spécificités du cadre étatique français, si elles contraignent et déterminent les possibles de la contestation, ne sont pas absolument inflexibles. Ainsi, les principes d'unité et d'indivisibilité enchâssés dans la constitution depuis 1791 et réaffirmés dans la Constitution de la Ve République⁸ ont constitué des contraintes juridico-politiques majeures pour les groupes porteurs de revendications souverainistes, l'État ne reconnaissant pas, théoriquement, de droits collectifs (Gagné et Salaün 2013 : 130) ou du moins leur prévalence sur les droits individuels. Or, alors que ces contraintes rendaient illégale l'existence de partis indépendantistes, la « doctrine Capitant »⁹, rédigée en 1966, a offert une nouvelle interprétation de la Constitution soustrayant les TOM au principe d'indivisibilité de la République (Al Wardi 2008: 15; Regnault 2013: 68-69) et leur accordant un « droit permanent à l'autodétermination » (Al Wardi 2008 : 15). Pour Al Wardi, cette « possibilité » de s'émanciper génère une « véritable « obsession » » de la France et « détermine des comportements » politiques, obligeant l'élite politique à se situer par rapport à la France (Al Wardi 2008 : 17).

Rappelons que la Polynésie française est une *Collectivité d'Outre-mer* (COM) (depuis la loi constitutionnelle du 28 mars 2003), régie par conséquent par l'article 74 de la Constitution française. Elle est soumise au principe de « spécialité législative », ce qui signifie que « les normes étatiques (lois et règlements) n[']y] sont pas applicables de plein droit [...] (au contraire

⁶ Trépiéd a souligné la « redéfinition tout à fait inédite de la question indigène – indépendance *versus* autochtonie dans un seul et même espace » que constituait ce « cas-limite exemplaire, particulièrement éclairant et révélateur de la complexité des héritages coloniaux et des enjeux postcoloniaux qui traversent actuellement les outre-mer français » (Trépiéd 2012 : 15).

⁷ Dans la « nouvelle perspective « coutumière-autochtone », la reconnaissance officielle du peuple kanak n'est plus pensée comme l'une des étapes de la longue lutte indépendantiste, ni comme un dispositif consubstantiel au projet de citoyenneté et de décolonisation; mais comme une simple déclinaison locale des principes internationaux de protection des peuples autochtones, en dehors de la question de l'indépendance. » (Trépiéd 2012 : 15).

⁸ Actuellement en vigueur.

⁹ Cette expression réfère à l'interprétation du juriste René Capitant de l'article 2 de la Constitution concernant le principe d'indivisibilité de la République. En vertu de cette dernière, « le principe de l'indivisibilité de la République (article 2 de la Constitution de l'époque) s'applique aux DOM mais pas aux TOM » (Regnault 2013 : 68)

de ce qui se passe pour les autres collectivités territoriales, y compris les DOM-ROM régis par l'art. 73 C) » et que « pour qu'elles puissent être applicables, ces normes doivent comporter une « *mention expresse d'applicabilité* ». » (Moyrand 2012 : 67).

1.1.3 Centralisme tahitien et revendications politiques au *Fenua 'Enata*

Les contraintes à la décolonisation de la Polynésie ne sont pas seulement externes. Il importe de considérer, comme l'a rappelé Gonschor, « la nature arbitraire des frontières de ce territoire, ne correspondant à aucune unité politique, linguistique ou culturelle pré-coloniale » (Gonschor 2008: 269; traduction personnelle). De ce point de vue, la Polynésie française serait le résultat d'une « construction coloniale » (Merceron et Morschel 2013 : 56) plutôt inhabituelle au sein du monde polynésien « and in some sense more similar to Melanesia or Africa » (Gonschor 2008 : 269). Cela suffit-il à expliquer la menace potentielle à l'intégrité territoriale que font peser certains archipels éloignés, au premier rang desquels les Marquises ? D'ailleurs, les Marquises ne sont-elles pas, elles aussi, une construction coloniale, alors qu'une identité « marquisienne » aurait été proprement impensable avant la colonisation (Bailleul 2001 : 50), les *mata'eina'a* (tribus) semblant constituer alors l'unité politique de base (Bailleul 2001 : 23) ? L'identité marquisienne n'est-elle pas tributaire de ce « fort courant de « démarquage » vis-à-vis de la grande île »¹⁰ (Tahiti) dont Bailleul (2001 : 190) situe l'émergence dans les années 1970-80 et qui serait à l'origine, selon lui, du « questionnement politique » actuel ?

Le refus de la domination politique et culturelle tahitienne par les Marquisiens pourrait pourtant être bien plus ancien et mériterait d'être étudié plus en profondeur. Sissons, notamment, montre que, dans les années 1830, le rejet du christianisme aux Marquises serait lié à l'association faite entre l'« empire » de la reine Pōmare¹¹ et la « parole » des missionnaires et la peur conséquente qu'en acceptant cette dernière leur terre ne tombe entre les mains de la première (Sissons 2014: 116; Thomas 1990: 149). De façon intéressante, Merceron et Morschel (2013 : 56) fond débiter le « long processus de centralisation » qui s'opère en Polynésie depuis deux siècles avec l'installation de la reine Pōmare IV (1813-1877) à Tarahoi, avant même la prise de possession

¹⁰ Notons au passage la création de symboles « nationaux » marquisiens, notamment un hymne et un drapeau, sous l'impulsion de Lucien Kimitete.

¹¹ Famille de chefs qui régna sur Tahiti et ses dépendances (Moorea, Tetiaroa, Mehetia, et, à son apogée, l'archipel des Tuamotu, ainsi que Raivavae et Tubuai qui font partie de l'archipel des Australes), jusqu'à leur annexion en 1880.

de l'île par la France.

Ce processus s'accroît davantage tout au long du XIXe siècle et connaît une « puissante accélération » à partir des années 1950, avec les « interventions massives de l'État » et l'implantation du Centre d'expérimentation du Pacifique (CEP) (Merceron et Morschel 2013 : 57). La concentration des « hommes, des activités et des pouvoirs à Tahiti » (Merceron et Morschel 2013 : 62), favorisée également, selon Bessard (2013 : 442), par la réforme communale de 1972, a ainsi créé un déséquilibre au détriment des archipels périphériques débouchant aujourd'hui sur une crise remettant en question les « capacités du centre tahitien à assurer le même niveau de solidarité avec ses périphéries insulaires » (Merceron et Morschel 2013 : 56) et stimulant, par le fait même, des revendications identitaires et autonomistes (autonomie de gestion) de la part de ces dernières (Merceron et Morschel 2013 : 62). La domination de Tahiti n'est pas qu'économique et politique, mais également culturelle, comme l'ont fait remarquer plusieurs (Merceron et Morschel 2013 : 5-9; Regnault 1999) : « Tahiti représente une culture, une langue, un pouvoir » (Regnault 1999 : 204).

Les revendications autonomistes et séparatistes marquisiennes, formulées au moins depuis les années 1960¹² par différents maires et conseillers territoriaux marquisiens, doivent sans aucun doute être replacées dans ce contexte. La dépendance économique à l'égard du gouvernement territorial se double d'ailleurs, dans le cas marquisien, d'un isolement géographique « extrême » (Cerveau 2001 : 53), l'archipel étant situé à l'extrémité nord du « plus vaste pays océano-insulaire de la planète »¹³ (Merceron et Morschel 2013 : 56), à 1500 km du centre tahitien ([voir Annexe D](#)). Cet isolement « subi » et « vécu » ainsi que l'importante dépendance vis-à-vis de l'extérieur constituent d'importants freins au développement de l'archipel d'après Cerveau (2001 : 93).

Ces considérations occupent sans surprise une place importante dans les discours de certains représentants politiques marquisiens qui critiquent les conséquences du centralisme du

¹² La recherche documentaire effectuée jusqu'à maintenant fait remonter les premières déclarations de ce type à 1963. Regnault écrit ainsi : « À plusieurs reprises, des élus ou des candidats aux élections ont laissé entendre que, si la Polynésie s'orientait vers l'indépendance, les Marquisiens feraient sécession, comme l'expliquait, par exemple, le chef du district de Puamau, à Hiva Oa, au ministre des DOM-TOM, en septembre 1963. Dans ce cas, affirmait-il, « nous resterions toujours de fidèles Français ». » (Regnault 1999 : 213).

¹³ Couvrant un territoire de la taille de l'Europe, situé à environ 18 000 km de la métropole, la Polynésie française regroupe « 118 îles dispersées sur plus de cinq millions de kilomètres carrés » (Merceron et Morschel 2013 : 56).

gouvernement territorial sur les conditions socio-économiques de l'archipel. Ainsi, Lucien Kimitete, ancien conseiller-maire de Nuku Hiva disparu le 22 mai 2002 dans un mystérieux écrasement d'avion en pleine campagne électorale, dénonçait, en 1999, les conséquences de cette situation : « Nous sommes environ huit mille ici. Nous payons toutes les marchandises deux fois et demie plus cher qu'à Tahiti. Parce que nous sommes loin? Pas seulement. C'est aussi parce que tout est centralisé là-bas. Tout passe par Tahiti, y compris l'argent versé au Territoire par la France. Il nous en arrive peu. » (Sivadjian 1999: 21).

Le fait que l'aide financière de l'État soit distribuée par le Territoire, de façon assez centralisée selon Cerveau (2001 : 34), est pour ces représentants politiques un problème abondamment critiqué. La volonté de renforcer les liens avec la Métropole souligne la volonté d'échapper à la dépendance économique et politique de Papeete. Kimitete déclare ainsi, en 1996, durant une réception officielle de l'administration d'État : « Nous en avons assez d'être comme un cheval attaché à deux pieux, Tahiti et la France! Un jour, il faudra que l'une des deux cordes cède. Nous voulons notre rattachement à la France, et à la France seule » (Sivadjian 1999 : 21). Plusieurs commentateurs, médiatiques comme issus du milieu académique, interprètent ces déclarations et les résultats électoraux de l'archipel aux différentes élections comme un attachement identitaire à la France. Pour Regnault (1999 : 212), si les Marquisiens rejettent l'indépendance, c'est ainsi avant tout par peur de perdre un allié, l'État, qui leur permet de faire contrepoids à ce centre qui risquerait de gouverner de façon plus autoritaire encore aux lendemains d'une éventuelle indépendance de la Polynésie française.

Ce que critiquent ces leaders Marquisiens, au-delà d'un centralisme économique, semble être également une domination culturelle et, notamment, linguistique. Pour Lucien Kimitete, il ne fait aucun doute, les Marquisiens forment bien « un peuple, avec une terre, une langue, une culture » (Du Prel 2002) bien distincte de celle que l'on retrouve à Tahiti.

1.2 Les Marquises dans le temps long : « Un peuple particulier au sein du monde polynésien »¹⁴ ?

Peuplée possiblement autour du Xe ou du XIe siècle (Allen 2014: 12; Kirch 1991), le *Fenua*

¹⁴Regnault 2008: 364.

'*Enata* (« Terre des Hommes »), un archipel constitué de 12 îles, ne sera « (re)découvert » par des Occidentaux qu'à partir du XVI^e siècle par des Espagnols en 1595, puis des Britanniques en 1774 et finalement des Américains et des Français en 1791 (Bailleul 2001 : 5-7; 11; 20). 196 ans séparent alors la découverte du groupe sud-est (1595) et du groupe nord-ouest (1791) ([voir carte à l'Annexe II](#)). Cette importante division géographique (les deux groupes ont d'ailleurs longtemps porté des noms distincts) a été souvent associée à une division linguistique et culturelle qui, si elle a certains fondements, a été nuancée depuis ses premières formulations (Thomas 1990 :1-2, Bailleul 2001).

Alors que des éléments culturels (langue¹⁵, organisation sociale, etc.) issus de l'époque précoloniale permettaient déjà de distinguer cet archipel qu'on nommera les Marquises¹⁶ de Tahiti (distinction que souligneront par ailleurs plusieurs voyageurs occidentaux), il semble que l'on doive également une certaine démarcation à leur évolution particulière durant la période coloniale liée à leurs expériences respectives et distinctes de la colonisation, comme nous le verrons.

[1.2.1 Descriptions de la société marquisienne précoloniale](#)

On sait peu de choses sur l'époque qui précède le contact européen. Les reconstructions de la société marquisienne de cette période dépendent ainsi largement d'interprétations des données archéologiques disponibles. En revanche, les analyses que les anthropologues et les historiens ont faites des récits laissés par les premiers voyageurs occidentaux ont donné lieu à des descriptions beaucoup plus poussées de l'organisation sociale marquisienne au moment du « contact », laissant imaginer mieux la société marquisienne « précontact » (ou du moins des 18^e et 19^e siècle)¹⁷. L'étude de Thomas (1990), centrée sur la hiérarchie, les inégalités et les transformations politiques de la société marquisienne de cette époque, est de ce point de vue remarquable. L'anthropologue australien soutient que l'organisation sociale marquisienne différerait largement du modèle traditionnel de la chefferie polynésienne, notamment quant à sa

¹⁵ La langue marquisienne apparaît comme bien distincte du tahitien, selon les linguistes. On la considère d'ailleurs plus proche parente du maori ou de l'hawaïen, ce qui aurait à voir avec les trajectoires empruntées par les premières migrations ayant permis la colonisation de la Polynésie (Académie tahitienne 2015; Lewis et al. 2015).

¹⁶ De l'espagnol *Marquesas*, ce nom lui fut attribué par l'Espagnol Álvaro de Mendaña en 1595 en l'honneur de l'épouse de son protecteur, le vice-roi du Pérou, Garcia Hurtado de Mendoza, marquis de Cañete.

¹⁷ Notamment les travaux de E.S.C Handy (1923), sa femme W.C Handy (1938; 1965), R. Linton (1938), K. von den Steinen (1925, 1928), P. Maranda (1964), G. Dening (1972, 1974, 1980).

structure hiérarchique, bien distincte, par ailleurs, de celle plus verticale et consolidée s'étant développée à Tahiti. Aux Marquises, « une hiérarchie complexe et distincte » (Thomas 1990 : 90) se serait en effet développée, les chefs (*haka'iki*) n'étant plus « véritablement au centre de la vie sociale » (Thomas 1998 : 90). Le pouvoir, moins consolidé et centralisé qu'ailleurs en Polynésie, se trouvait ainsi réparti entre différents groupes et acteurs sociaux, incluant les prêtres (*tau'a* et *tuhuna o'ono*) et les propriétaires fonciers (*'akatia* ou *'anatia*). En prenant pour prémisses que les sociétés polynésiennes ancestrales étaient des chefferies intégrées de taille réduite, il suggère que l'évolution distincte de la société marquisienne est le résultat des crises systémiques qu'aurait connues cette dernière, la faisant osciller entre périodes de relative stabilité et cohérence sociale et périodes de relative fragmentation. Pour Thomas, la société marquisienne tendait à « détruire ses propres conditions d'existence » (1990 : 172), ces crises étant liées à des périodes de famines (et de sécheresses) cycliques causées à la fois par des processus socio-écologiques de dégradation environnementale sur le long terme¹⁸ engendrant la réduction de la surface cultivable et, sur le court terme, par des pratiques attestées de destruction des fosses de stockage alimentaire des *mata'eina'a* (tribus) ennemies. S'inspirant du cas de Rapanui, il propose qu'un processus d'effondrement de la hiérarchie et de décentralisation et dispersion des pouvoirs au profit des *'akatia* et des *tau'a* ait pu résulter d'une remise en cause du pouvoir spirituel des chefs et de leur capacité à assurer la subsistance.

1.2.2 Contact et transformations sociales

Le contact avec les Occidentaux aura plusieurs répercussions sur la société marquisienne. Plusieurs auteurs ont noté l'important déclin démographique qui l'accompagne au tournant du XIXe siècle¹⁹. Ce contact provoque également des transformations au niveau de l'organisation sociale et du système politique (Thomas 1990; Bailleul 2001). Alors que les échanges avec les *hao'e* (étrangers) ont des effets assez limités dans la première décennie du XIXe siècle – les

¹⁸ Ils seraient attribuables à la destruction des versants (« slopes ») par l'agriculture sur brûlis et les guerres (Thomas 1990).

¹⁹ Cette question fait l'objet de débats au vu des estimations extrêmement irrégulières et contradictoires qu'en ont fait les observateurs de la fin du 18^e et début du 19^e siècle, à des intervalles de temps parfois assez rapprochés. Ainsi Bailleul penche-t-il pour une estimation variant entre 20 000 et 50 000 habitants pour le groupe sud-est, à la fin du XVIIIe siècle et renvoie à l'estimation globale de Crook pour l'ensemble de l'archipel qui était d'environ 80 à 90 000 habitants, chiffre qui lui semble cependant surestimé. Dans les années 30 du XIXe siècle, cette population serait passée, pour l'ensemble des îles, à environ 15 000 habitants (Bailleul 2001 : 69). Molle et Conte (2015) penchent, s'appuyant sur des données archéologiques, pour une évaluation beaucoup plus conservatrice de plus de 40 000 individus à la fin du XIXe siècle et suggèrent qu'il faille nuancer l'impact des Occidentaux, notamment de l'introduction de maladies étrangères, sur le déclin démographique de l'archipel et considérer d'autres facteurs tels que les conditions sociopolitiques (notamment les guerres), liées à des conditions environnementales défavorables.

Marquisiens ne paraissant d'ailleurs pas particulièrement intéressés par les marchandises européennes – (Thomas 1990 : 132), l'« intrusion » du Commodore Porter²⁰ de la US Navy en 1813 et son importante victoire militaire contre la tribu des *Hapa'a*, puis des *Taipei*, au bénéfice du chef des *Tei'i*, Keatonui, aurait marqué, selon Thomas (1990 :131-142), un tournant dans la transformation du système politique marquisien en ouvrant la voie à une centralisation jusque-là inégalée, de par le monopole initié par certains chefs sur l'approvisionnement en mousquets. Cette marchandise acquit en effet un statut privilégié après ces événements, s'insérant dans une économie de prestige qui transforma les rapports avec les étrangers, facilitant les échanges jugés jusqu'alors difficiles par ces derniers. À partir du cas du chef Iotete (Tahuata), Thomas (1990 : 143-165) montre comment le monopole des mousquets et des échanges avec les Occidentaux a pu permettre à certains chefs de consolider leur pouvoir d'une façon jusqu'alors impossible, parfois sur une île entière, générant une situation de dépendance autrefois inexistante envers l'étranger et une asymétrie nouvelle entre *mata'eina'a*.

1.2.3 Colonisation et période coloniale

Après 1810, les Marquises deviennent des « terres et des étendues marines à exploiter » (Bailleul 2001 : 69) pour son bois de santal et ses baleines et « n'intéressent [alors] aucun État », selon Bailleul (2001 : 59). Si, pour ce premier tiers de siècle l'historien préfère parler d'« adaptation », la prise de possession de l'archipel par le navigateur, explorateur et officier de marine français Dupetit-Thouars à la demande du gouvernement français le 31 mai 1842 marquera cependant un « tournant dans le processus d'acculturation des Marquises » (Bailleul 2001 : 59). Cette dernière ne se fit pas sans ambigüité toujours selon Bailleul qui défend qu'un malentendu entoure la signature du procès-verbal de la prise de possession par Iotete à qui l'on aurait mal traduit l'expression « prise de possession » et qui comprend par conséquent mal les implications de son geste lorsqu'on lui demande d'accepter la souveraineté du roi Louis-Philippe²¹. La colonisation ne se fera pas non plus sans résistance. Des « troubles » (des révoltes et des guerres dans les faits) auront lieu à Nuku Hiva et Ua Pou en 1850 et encore davantage durant la période que Bailleul a appelé les « années terribles », soit de 1860 à 1880, dans le groupe sud-est. On pense

²⁰ Porter prendra possession de Nuku Hiva au nom des États-Unis (Coppenrath 2003 : 119)

²¹ Bailleul affirme d'ailleurs que, plus tard, « Iotete ne supporte pas de constater qu'il ne commande plus dans son île », « se retire dans la montagne » et une « guerre s'installe pour plusieurs jours, jusqu'à l'arrivée des renforts de la garnison de Taiohae. » (Bailleul 2001 : 91).

notamment à une insurrection à Hanapa'aoa (Hiva Oa) en 1874 où circulent des rumeurs d'un mouvement « indépendantiste kanak²² » (Bailleul 2001 : 116-117)²³. Une campagne de pacification en 1880 met fin aux hostilités du groupe sud-est par le désarmement d'Hiva Oa et de Fatuiva, « sans effusion de sang » (Bailleul 2001 : 118), et la déportation de certains chefs à Tahiti et au bagne de Nouvelle-Calédonie (Gonschor 2008 : 64).

Conquises avant tout pour servir de « point de relâche et d'appui » (Bailleul 2001 : 89) dans le Pacifique²⁴ devant l'affirmation de la présence britannique dans la région (Bailleul 2001 : 59), les Marquises seront envisagées brièvement comme lieu de déportation en 1851 et comme pénitencier en 1853. Leur possession par la France sera l'objet de certaines critiques en métropole mettant en doute la « rentabilité de l'entreprise » (Bailleul 2001 : 98-99), d'autant plus que les Marquises seront bien vite délaissées²⁵ et négligées au profit de Tahiti, Dupetit-Thouars obtenant²⁶ à peine plus de 3 mois plus tard²⁷ de la Reine Pōmare IV une demande de protectorat sur l'île. Les effectifs se voyant diminuer et le gouverneur s'installant à Tahiti, l'administration confiée aux missionnaires catholiques installés dans l'archipel depuis 1838 la responsabilité d'encadrer la population s'assurant que leur action aille dans le sens désiré par le gouvernement français (Bailleul 2001 : 95). Comme l'avance Bailleul, « [c]'est à compter de ce jour que l'on peut dire que la toute nouvelle colonie des Marquises commence déjà à être oubliée, pour ne pas dire abandonnée » (Bailleul 2001 : 92).

Depuis les débuts, l'évangélisation s'avère plutôt difficile et les efforts des missionnaires semblent donner peu de résultats²⁸, ce qui leur vaudra d'ailleurs plusieurs critiques et conflits

²² « Kanak » était le terme alors employé pour parler des 'Enana.

²³ Une politique de la « cantonnière » est employée. On bombarde Hatiheu en 1867, Atuona en 1873 et Hanapaaoa en 1874 (Coppentrath 2003: 129).

²⁴ Les Marquises ont été la première colonie française du Pacifique (Bailleul 2001 : 91).

²⁵ S'ensuivit la diminution des effectifs, il n'y eut bientôt plus de présence française dans le groupe sud-est et, le 15 décembre 1859, « le poste militaire est abandonné » (Bailleul 2001 : 94). Pour Bailleul, « l'absence de réflexion des instances gouvernementales parisiennes sur une politique à suivre pour cet archipel » apparaît presque comme une constante depuis les « premières années d'occupation française ». (Bailleul 1996 : 641).

²⁶ Il aurait agi de son propre gré, sans aucune demande explicite du gouvernement français qui en sera même étonné (Bailleul 2001 : 91).

²⁷ Le 9 septembre 1842

²⁸ Ce fut également le cas, d'ailleurs, pour les missionnaires protestants de la London Missionary Society et du Bureau américain des missions étrangères à Hawai'i qui tentèrent avant eux (Bailleul 2001 : 73-75; Coppentrath 2003 : 119-120; Cerveau 2001 : 30). Le baptême du roi Temoana, de Nuku Hiva, et de sa famille, le 29 juin 1853, constituera cependant un important succès en ce que cela entraîne la conversion de toute l'île à l'exception d'une vallée (Coppentrath 2003 : 128; Bailleul 2001 : 96).

avec l'administration dans les années 1880, notamment concernant le peu de progrès en matière d'éducation. Notons au passage que, contrairement aux Marquises, le reste de la Polynésie connut une plus grande influence des missionnaires protestants, expliquant l'important clivage « confessionnel », toujours visible jusqu'à aujourd'hui, entre les Marquises, à forte majorité catholique, et le reste de la Polynésie française.

En 1926, l'inversion de la tendance démographique, aidée par l'immigration chinoise et *arorai* (gilbertine²⁹) (Coppénrath 2003 : 128) et une importante action sanitaire (Bailleul 2001 : 131; 138-142), contredit ceux qui annonçaient, au tournant du XXe siècle, la « fin de la race marquisienne » (Bailleul 2001 : 137) devant le constat de conditions de vie déplorables³⁰. Le déclin démographique avait eu pour effet l'« abandon de l'occupation d'immenses superficies dans les vallées » (Bailleul 2001 : 153). En 1900, l'administration nomme une commission afin de régulariser les questions de propriété foncière (Bailleul 2001 : 153; Coppénrath 2003 : 130), menant au décret de 1902 par lequel toutes les « terres vacantes, sans maître ou en déshérence » appartiennent désormais, en principe, à l'État (Bailleul 2001 : 153; Coppénrath 2003 : 131). Plusieurs des problèmes et conflits actuels de propriété foncière découlent ainsi « des abus, des erreurs et des oublis » (Bailleul 2001 : 153) alors commis par la commission des terres.

Contrairement aux habitants de Tahiti et aux dépendances du roi Pōmare V (1877-1880) qui avaient obtenus la citoyenneté lors de l'annexion de leurs îles par la France en 1880 et se voyaient donc soumis au Code civil, les Marquisiens restèrent longtemps sujets et, donc, soumis à des codes et des lois particuliers. C'est en 1945 qu'ils acquièrent la citoyenneté, laquelle est étendue aux habitants de tous les archipels à l'exception des Chinois (Bailleul 2001 : 161). Les chefs indigènes, auparavant choisis par l'administration³¹, sont dès ce moment élus. L'année 1945 sonne également la fin officielle et définitive des régimes particuliers de droit sur l'entièreté du territoire des Établissements Français d'Océanie (E.F.O.), qui deviennent, en 1946, Territoire d'outre-mer. Les Marquisiens seront également, à partir de ce moment, représentés à l'Assemblée représentative qui siège à Tahiti par deux conseillers élus (Bailleul 2001 : 162).

²⁹ Des îles Gilbert, lesquelles appartiennent à l'archipel des Kiribati, en Micronésie.

³⁰ Maladies, forte mortalité infantile, alcoolisme, opium, problèmes d'hygiène corporelle et alimentaire...

³¹ L'« arrêté du 22 décembre 1897 portant réorganisation des conseils de districts » donne au gouverneur le pouvoir de choisir les *tāvana* (chefs de districts) au sein des élus du conseil de district (Gonschor 2008 : 108), puis, en 1900, un autre arrêté lui donne le pouvoir de nommer *tāvana* qui bon lui semble (Gonschor 208 : 108).

1.3 Renouveau identitaire et culturel

Au XIXe siècle, à partir de la prise de possession de l'archipel par Dupetit-Thouars (1842), les autorités civiles et religieuses des Marquises oscillèrent constamment « entre [le] laisser-faire et [l']interdiction » (Saura 2008 : 95) des pratiques culturelles jugées inappropriées. Un arrêté interdit dès 1858 le tatouage (jusqu'en 1861), puis de nouveau en 1863, en 1877 et encore en 1898 « pour des raisons d'hygiène et de moralité » (Saura 2008 : 95). Le « Règlement pour la conduite des indigènes de l'île de Nuka-Hiva » de 1863 imposait, plus largement, une série d'interdictions culturelles aux habitants de l'île, visant, en plus du tatouage, le tambour et les chants, pratiques conçues comme des freins à l'évangélisation pour l'évêque et les missionnaires d'alors, mais également au maintien de la paix et de l'ordre pour le commissaire impérial (Bailleul 2001: 104-105).

À l'égard des pratiques culturelles, on ne peut que constater un changement majeur dans l'attitude des autorités religieuses d'aujourd'hui avec, notamment, le rôle primordial joué par Mgr. Hervé-Marie Le Cléac'h, évêque des Marquises de 1973 à 1985, dans l'important renouveau culturel et identitaire qu'a connu l'archipel depuis maintenant près de 40 ans et dont font abondamment état les écrits sur le sujet (Bailleul 2001: 190-191; Ottino-Garanger 2001; Riley 2013: 94-96; Saura 2008b). Le synode catholique qui se tient à Taiohae en 1978 et qui réunit « les populations de tout l'archipel » (Bailleul 2001: 191) est identifié par certains auteurs comme le moment fondateur de ce renouveau (Saura 2008 : 87; Bailleul 2001 :191), alors que s'affirme explicitement la volonté d'agir pour la sauvegarde de la langue et de la culture marquisienne. Suivant la voie ouverte par le concile Vatican II (1962) (Saura 2008 : 87), Mgr. Le Cléac'h initie l'intégration d'éléments culturels « traditionnels » marquisiens (la langue, le chant, la sculpture, notamment) dans la liturgie (Riley 2013 : 104) et dans l'ornementation des églises (Saura 2008 : 87) en encourageant « la réalisation de monumentaux autels, chaires, sculptures de facture marquisienne » (Saura 2008 : 87).

La création de l'association culturelle *Motu Haka o te Henua 'Enana*³² – le rassemblement de la

³² Elle est présidée à l'époque par Georges Toti Teikiehuupoko. L'évêque, Mgr. Le Cléac'h en est alors le président d'honneur. Les autres membres fondateurs sont : Benjamin Teikitoutoua, Étienne Hokaupoko, René Haiti, Lucien Puhetini et Casimir Tamarii. (Saura 2008a: 96).

Terre des Hommes – l’année suivante³³ s’inscrit dans les suites du synode. À sa création, l’association est présidée par Georges Toti Teikiehuupoko. L’évêque, Mgr. Le Cléac’h, en est le président d’honneur. Les autres membres fondateurs sont Benjamin Teikitutoua, Étienne Hokaupoko, René Haiti, Lucien Puhetini et Casimir Tamarii (Motu Haka 1987). Elle occupera une place prépondérante dans le renouveau culturel marquisien, notamment par son investissement dans la défense de la langue marquisienne et de son enseignement dans les écoles³⁴, dans la sauvegarde du patrimoine par le soutien à la création de musées, et dans la recréation de chants et de danses traditionnels (Bailleul 2001: 191). La présentation de ces derniers à l’occasion de différents festivals a d’ailleurs joué un rôle majeur dans la reconnaissance publique, régionale comme internationale, de la culture marquisienne, notamment lors d’une première participation remarquable au Festival des arts du Pacifique de 1985³⁵ à Tahiti (Saura 2008 : 96). C’est ainsi que Motu Haka instaure, deux ans plus tard, en 1987, le *Matavaa o te Henua ‘Enana* (l’Éveil de la Terre des Hommes), organisé depuis, tous les 4 ans, en alternance sur l’une des trois îles principales (Nuku Hiva, Hiva Oa et Ua Pou) (Schemith 2013: 160)³⁶. Il constitue un moment crucial qui permet de mettre en valeur au sein d’un même événement l’ensemble de ces arts que se sont fraîchement réappropriés les Marquisiens. Tant Ottino-Garanger (2001) que Riley (2013) établissent un fort parallèle entre ces festivals et les *ko’ika*³⁷ autrefois organisés. Pour Riley, ces *ko’ika* modernes et « glocalisés » sont le résultat du double héritage des Marquisiens, mélangeant les « *ko’ika kakiu* célébrées avant l’arrivée des Occidentaux et [l]es fêtes imposées par les coloniaux et les missionnaires » (Riley 2013 : 102).

Ce renouveau culturel sera donc d’abord celui de l’artisanat, notamment du *tapa* et de la sculpture, ainsi que des chants et des danses traditionnels. Il donna lieu ensuite à un « fulguran[t] » (Saura 2008 : 97) développement du tatouage marquisien dans les années 1990 – à partir du festival des arts de 1989 à Nuku Hiva, selon Saura (2008 : 97) – et l’émergence de la

³³ Bailleul (2001 : 191) la fait naître plutôt en 1978.

³⁴ Ces initiatives concernant la sauvegarde de la langue marquisienne surviennent à une époque où se pose, ailleurs en Polynésie française, la question de l’enseignement du tahitien dans les écoles (Bailleul 2001 : 191).

³⁵ Il s’agit alors de la IV^e édition de ce festival.

³⁶ 1987 (Ua Pou), 1989 (Nuku Hiva), 1991 (Hiva Oa), 1995 (Ua Pou), 1999 (Nuku Hiva), 2003 (Hiva Oa), 2007 (Ua Pou), 2011 (Nuku Hiva), 2015 (Hiva Oa). Des *matavaa* iti (mini festivals) sont également organisés en 2006 (Tahuata), 2009 (Fatu Hiva) et 2013 (Ua Huka).

³⁷ Les *ko’ika* étaient d’énormes fêtes où s’exprimait le prestige des différentes communautés (Ottino-Garanger 1986)

chanson populaire marquisienne, opérant la fusion de « rythmes modernes et percussions traditionnelles », avec Rataro Ohotoua (Saura 2008 : 98)³⁸. Il importe de souligner le rôle majeur joué par l'archéologie et la restauration des sites traditionnels dans la redécouverte de l'ancienne culture marquisienne (Ottino-Garanger 2001; Sivadjian 1999)³⁹. Une académie marquisienne verra finalement le jour au tournant des années 2000 afin de « sauvegarder et d'enrichir la langue marquisienne » (Délibération n° 2000-19 de l'Assemblée de la Polynésie française du 27 janvier 2000).

Ce renouveau marquisien n'est certainement pas sans rapport avec les initiatives similaires dans la région et dans le reste du monde, s'insérant dans un contexte socio-historique régional et international plus large de « retour aux sources culturelles » et de résurgence des identités autochtones en cette période de déclin hégémonique que Friedman (2004: 31-36) situe aux alentours des années 1970. Lorsque celui-ci prend son envol aux Marquises, pareil mouvement s'affirme déjà depuis la fin des années 1960 (Gagné, à paraître) dans le reste de la Polynésie française. Comme le font remarquer tant Ottino-Garanger (2001) que Bailleul (2001), Saura (2008) et Riley (2013), cette « prise de conscience » et cet engagement sont d'abord l'affaire d'une élite scolarisée, « influencée par les mouvements similaires existants ailleurs » (Riley 2013 : 104). Riley note, par exemple, à propos de l'engagement de Mgr Le Cléac'h pour la sauvegarde de la culture marquisienne, que « lui-même Breton, il n'a pas voulu voir se reproduire aux Marquises la perte de la langue et la culture qu'il a vécue en Bretagne au commencement du XXe siècle » (2013 : 104)⁴⁰. Le mouvement est donc également stimulé par des gens de l'extérieur, notamment des prêtres, des administrateurs et des chercheurs (Riley 2013 : 104). Ottino-Garanger a quant à elle souligné l'important rôle joué par des femmes, « dont l'ascendant est important » (2001 : 194) dans la défense et la mise en valeur du patrimoine culturel local.

³⁸ Il est possible d'entendre l'album *Tamaterai*, produit en 2012 et qui rend hommage à Lucien Kimitete, à l'adresse suivante : <https://open.spotify.com/album/7M8idzFfE28zHKUmy5Uvbi>.

³⁹ Les jeunes ont été très impliqués dans ces recherches archéologiques. Des jeunes inscrits dans les Dispositifs d'Insertion des Jeunes (DIJ) ont été mis à contribution, notamment des jeunes de Hatiheu lors du Ve *Matavaa* (Cerveau 2001 : 153-154).

⁴⁰ Mgr Le Cléac'h souligne d'ailleurs lui-même le rôle de son identité bretonne dans son engagement dans une entrevue avec *le Nouvel Observateur* parue en 2011 : « Ma grand-mère ne parlait pas le français, ma mère le possédait fort mal et moi je me souviens encore des taloches reçues à l'école lorsque je faisais des fautes dans une langue qu'on ne pratiquait pas en famille. Je retrouvais aux Marquises un cas semblable à celui que j'avais connu enfant. Et j'avais vécu Mai 68 à Paris. Comment pouvais-je être déçamment le pasteur d'un peuple dont je ne possédais pas l'idiome ? Comment annoncer la Bible sans qu'elle s'inscrive dans la culture de ceux dont je devais assumer l'éducation religieuse ? » (de Gubernatis, 2011)

CHAPITRE 2 : CADRE THÉORIQUE ET OPÉRATIONNALISATION

2.1 Cadre théorique

2.1.1 Apports des nouvelles études coloniales

La présente recherche entend mobiliser les apports des réflexions développées par les « nouvelles » études coloniales (*Colonial Studies*) (Gagné 2012; Sibeud 2004) et s'inspirer, comme elles, des possibilités ouvertes par le renouvellement de l'attention portée à la notion de « situation coloniale » héritée de Georges Balandier (1951).

Cette approche marque, comme l'a fait remarquer Sibeud (2004), une « véritable ligne de fracture » (2004 : 94) avec les *Postcolonial studies* qui affichent des intérêts convergents, mais dont les dérives textualistes ont été abondamment critiquées. Ayant émergée au courant des années 1990, elle est beaucoup moins radicale et plus empirique. Bénéficiant de l'influence croisée de l'anthropologie et de l'histoire, elle affiche la volonté d'historiciser les questions soulevées par les études postcoloniales et les contextes coloniaux étudiés en étant attentif le plus possible à leur complexité. Cela implique non seulement de prendre au sérieux la proposition de Balandier qui invite à considérer ensemble la société coloniale et la société colonisée dans leurs rapports et leurs influences réciproques, mais également de questionner les « dichotomies manichéennes » et la « fixité des catégories traditionnelles » afin d'éviter un piège trop commun, celui de surestimer la cohérence des entreprises coloniales (Stoler et Cooper 2013 : 20). C'est ce qui explique par ailleurs l'intérêt manifesté pour les frontières (leur production, leur maintien, leur reproduction) et les interstices (au sein des colonies et entre colonies et métropoles) ainsi que l'attention portée à l'agencéité des acteurs.

Loin de proposer une théorie unifiée, il s'agit donc avant tout d'une « boîte à outils » critique particulièrement adaptée à l'étude et à la compréhension des « situations » coloniales et postcoloniales. Elle offre, dans le cadre de la présente recherche, une perspective particulièrement riche pour interroger le rôle des héritages coloniaux et la place du colonial dans la société marquisienne (mais aussi polynésienne et française) et dans ses rapports politiques (et économiques) avec le centre tahitien et la métropole.

En ce sens, la perspective multiscalaire, c'est-à-dire le « jeu d'échelles » revendiqué par les tenants de ce courant (Sibeud 2004; Gagné 2012; Gagné et Salaün 2013), m'apparaît essentielle pour comprendre les contextes dans lesquels émergent, se maintiennent et sont réaffirmées les revendications souverainistes marquisiennes. Plusieurs auteurs ont montré déjà l'inanité d'une analyse centrée sur la seule société colonisée. Cette remarque garde toute sa pertinence au vu de la situation actuelle du Fenua 'Enata et des liens qui l'unissent toujours à la France et au reste de la Polynésie française.

La variation de focale ne se confine d'ailleurs pas à des considérations spatiales : le chercheur est appelé à jouer également avec l'articulation de différentes échelles temporelles (Bosa 2011 : 175; Naepels 2010 : 880; Trépied 2007 : 36-39). C'est sans doute ce qui rend aussi la notion de « situation » si intéressante en ce qu'elle suppose une insertion dans des contextes historiques plus larges en même temps qu'elle offre prise à une enquête ethnographique fine. Bosa a bien montré que, malgré ses consonances synchroniques, l'« approche « situationnelle » » (Bosa 2011 : 188) ne s'oppose en rien à l'adoption d'une perspective diachronique. Elle peut d'ailleurs « difficilement se cantonner dans la synchronie » (Bosa 2011 : 188), surtout depuis les critiques formulées par Gluckman et l'école de Manchester envers la perspective anhistorique fonctionnaliste, soulignant l'importance de dissocier synchronie et statique et d'adopter une perspective dynamique attentive aux divers processus sociaux impliqués (Naepels 2010 : 876; Bosa 2011). Le chercheur a ainsi tout avantage à mettre en lumière l'« épaisseur temporelle » et la « pluralité des temporalités » (Bosa 2011 : 172) dans lesquelles s'inscrit la situation étudiée en diversifiant les mises en contexte et en la pensant, ainsi que le suggère Bosa, « comme un moment dans une évolution aux durées multiples » (2011 : 179). Pour Michel Naepels il s'avère nécessaire de tenir compte à la fois des « dynamiques sociales internes aux groupes considérés » et des « régimes variables d'historicité » (Naepels 2010 : 877).

Cette perspective historique a, pour l'anthropologue, des incidences méthodologiques importantes, l'enquête ethnographique ne suffisant plus comme lieu privilégié de production des données. Il est dès lors nécessaire de s'ouvrir à un « réel pluralisme des opérations de recherche » (Naepels 2010 : 882) en ayant recours au plus de sources disponibles possibles, qu'elles soient orales, écrites, même archéologiques (Trépied 2007 : 34; Naepels 2010 : 882). Les travaux de

Michel Naepels (1998), Benoît Trépied (2007, 2010) et Alban Bensa (2005), notamment, montrent la pertinence de cet emploi complémentaire d'archives écrites coloniales et de sources orales « indigènes » dans une confrontation critique qui tienne compte du contexte de production des premières et ne sous-estime pas le statut des dernières, « dépass[ant] l'opposition entre histoire et mémoire » (Naepels 2010 : 884).

Cette approche historique et « multiscalaire » se montre particulièrement compatible avec une anthropologie du système-monde telle que celle développée par Jonathan Friedman, comme en témoigne le modèle proposé par Gagné et Salaün (2013) dont la synthèse entre cette approche et celle des études coloniales offre un cadre général intéressant pour penser les « conditions d'émergence » (Gagné et Salaün 2013 : 112) de différents types de revendications d'autodétermination. Je retiendrai, pour les besoins de mon étude, les trois catégories générales de déterminants proposées par ces auteurs afin de cadrer ma réflexion sur l'émergence de revendications souverainistes aux Marquises, soit 1) le rôle des héritages coloniaux, 2) le poids des contextes régional et international et 3) le rôle de l'État.

[2.1.2 Apports de la sociologie des mouvements sociaux](#)

Il s'avère nécessaire d'articuler cette perspective à une approche qui permette de mettre en lumière la diversité des conditions rendant possible, plus localement, l'émergence, les transformations et la réaffirmation jusqu'à aujourd'hui de mouvements de revendications politiques et d'affirmation identitaire aux îles Marquises qui se laissent saisir tant au sein du milieu associatif que dans les partis politiques. En ce sens, les outils fournis par la sociologie des mouvements sociaux, particulièrement ceux issus de la théorie du processus politique (TPP), permettront de compléter et préciser ce cadre général.

Bien que développée d'abord par des sociologues et politologues tels que Tilly, McAdams, Tarrow et Morris pour traiter de phénomènes situés avant tout dans des contextes occidentaux et urbains, cette approche s'est montrée tout aussi opérationnelle dans le cadre de recherches anthropologiques et tout à fait adaptée à des contextes socioculturels beaucoup plus diversifiés, comme l'ont fait remarquer notamment Belleau (2014) et Edelman (2001).

Il ne sera pas question ici d'employer le modèle du processus politique de façon stricte et dans une acception trop rigide, mais plutôt de s'en inspirer afin de porter attention à une multiplicité d'indices permettant d'éclairer les processus d'émergence et de reproduction de revendications souverainistes particulières au Fenua 'Enata.

2.1.2.1 Structure des opportunités politiques (SOP)

La notion de « structure des opportunités politiques » constitue sans doute l'un des concepts théoriques les plus importants de cette approche, permettant, comme le rappelle Révillard (2003), de lier mouvements sociaux et systèmes politiques, rompant ainsi avec le modèle précédent de la *mobilisation des ressources* qui, centré sur les « paramètres internes à l'organisation » (Révillard 2003 : 2), négligeait le rôle de l'État (Cefai 2007: 272). Dans une définition maintenant canonique, Tarrow définit les opportunités politiques comme ces « consistent – but not necessarily formal, permanent, or national –sets of clues that encourage people to engage in contentious politics » (2011 [1998] : 54). Différents types d'opportunités (et de contraintes) politiques ont pu, au fil du temps, être identifiés par des auteurs de ce courant, comme autant de facteurs favorisant l'émergence de mouvements sociaux et auxquels il importera de porter attention dans la présente étude. À partir de Tarrow (1996), les auteurs adoptant une perspective dynamique de la SOP réfèrent communément à cinq principaux types d'opportunités politiques :

- 1) l'ouverture ou la fermeture relative de l'accès au système politique (Tarrow 1996; Révillard 2003; Belleau 2014);
- 2) l'instabilité des (ré)alignements politiques (Tarrow 1996; Révillard 2003; Ancelovici 2009) ou la « stabilité de l'ensemble des groupes d'élites qui soutiennent une politique » (Belleau 2014);
- 3) la présence d'alliés influents (Tarrow 1996; Révillard 2003; Ancelovici 2009; Belleau 2014);
- 4) la division des élites (Tarrow 1996 ; Révillard 2003)
- 5) la « dimension stratégique de l'action de l'État en relation avec les mouvements sociaux » (Révillard 2003 : 5).

Alors que ces « opportunités » relèvent plutôt du « système politique » à proprement parler, plusieurs auteurs ont soulevé l'importance de considérer également la « dimension culturelle » et non seulement « institutionnelle » de la structure des opportunités politiques (Gamson et Meyer 1996; Revillard 2003). Cela implique notamment de tenir compte, suivant Kriesi et al. (1995), de la « structure des clivages nationaux », c'est-à-dire les « clivages politiques propres à chaque pays, qui dépendent des clivages sociaux et culturels de classe » (Révillard 2003), et des facteurs tels que « la légitimité, la conscience de classe, le « climat » ou « l'humeur » nationale, le « *zeitgeist* », le discours public, les cadres médiatiques... » (Révillard 2003 : 5).

Certains auteurs ont également critiqué le réductionnisme étatique auquel donnait lieu l'approche traditionnelle de la SOP (Ancelovici 2009; Ancelovici et Rousseau 2009). Ancelovici et Rousseau (2009), notamment, considèrent que, par une conception étroite du politique, l'État étant trop souvent conçu comme principal organisateur des rapports sociaux et principale source du pouvoir, on a trop négligé l'action collective et les mouvements sociaux qui ne prennent pas ce dernier pour cible. Or, remarquent-ils, l'État n'est plus l'« enjeu central » de nombreuses mobilisations. Ces auteurs invitent dès lors à un élargissement du concept de « structure des opportunités » permettant de considérer la multiplicité des espaces institutionnels, « potentiellement en contradiction les uns avec les autres » (Ancelovici et Rousseau 2009 : 8) et des logiques d'action au sein même de l'État, considéré non pas comme un tout homogène, mais comme un « ensemble de lieux de pouvoir » (Ancelovici et Rousseau 2009 : 10). De la même façon, il paraît nécessaire de remettre en cause le binôme « challenger » (« outsider ») / « member » (« insider »), traditionnellement mis en avant par les auteurs de la SOP, en cessant de « postuler que les mouvements sociaux sont nécessairement extérieurs à la vie institutionnelle » (Ancelovici et Rousseau 2009 : 11). Il sera préférable, d'ailleurs, de laisser ouverte la question de l'importance relative de ces espaces institutionnels et celle de leur logique et structure. (Ancelovici et Rousseau : 8).

Finalement, Cefaï critique, de son côté, un manque de « sensibilité qualitative aux contextes d'expérience des acteurs » (2007 : 287) et plaide pour « une démarche plus dense d'un point de vue descriptif » (2007 : 272), défendant un retour à une perspective culturelle et microsociologique qui tienne compte de la « façon dont les acteurs font du sens en contexte,

perçoivent, communiquent, coopèrent et jugent en situation » (Cefaï 2007 : 23) pour dépasser les « modèles surplombants de l'analyse structurale » (Cefaï 2007 : 23). Il semble que l'intégration à la TPP des notions de « cadres d'action collective » et de « processus de cadrage » (*framing process*) (dont il sera question plus loin) ait permis de pallier certains de ces problèmes en intégrant les significations attribuées par les acteurs à leur propre situation, ce en quoi excelle déjà, d'ailleurs, l'enquête ethnographique en anthropologie sociale et culturelle.

2.1.2.2 Structures mobilisatrices

Si la notion de « structures d'opportunités politiques » offre des clés particulièrement intéressantes pour saisir l'émergence d'un mouvement politique, la notion de « structures mobilisatrices » (SM) s'avère, elle, particulièrement utile pour rendre compte des trajectoires empruntées par des mouvements sociaux qui ont « déjà « décollé » » (Belleau 2014 : 27), se concentrant davantage sur les facteurs internes aux mouvements pour comprendre ce qui permet la mobilisation et l'action collective.

McCarthy définit cette notion comme « those agreed upon ways of engaging in collective action which include particular “tactical repertoires”, particular “social movement organizational” forms, and “modular social movement repertoires.” » (McCarthy 1996: 141). Il importe, en ce sens, de porter attention non seulement au rôle des « structures organisationnelles formelles des mouvements » (Révillard 2003), mais également à celui des « structures informelles de la vie quotidienne » (McCarthy 1996 : 143). Plusieurs auteurs ont en effet souligné l'importance de considérer ce que McAdam a appelé les « contextes de micromobilisation » (McCarthy 1996 : 143), soit la gamme des lieux quotidiens qui, s'ils ne sont pas destinés d'abord à la mobilisation et l'action collective, permettent de la favoriser en créant des liens et des structures facilitant la communication et la solidarité (McCarthy 1996 : 141-143; Révillard 2003 : 1).

2.1.2.3 Répertoires d'action collective

Créé d'abord par Tilly, le concept de répertoire d'action collective (*repertoires of contention*) réfère aux « connaissances dans lesquelles les groupes sociaux puisent pour se mobiliser » (Belleau 2014 : 23), à ces « culturally encoded ways in which people interact in contentious politics. » (McAdam et al. 2001: 16), à ce que les gens « savent faire » et « ce que l'on s'attend qu'ils fassent » (Belleau 2014 : 23). Tilly se sert donc de cette métaphore théâtrale pour exprimer

ces ensembles limités de « scripts » disponibles (à des groupes donnés) pouvant être *performés* (en contextes de contestation politique) (McAdam et al. 2001), des routines connues, parce qu'observées ou répétées, partagées, mais qui laissent place également à l'improvisation et à l'innovation. En ce sens, les *répertoires* sont situés historiquement et socialement, ce qui « permet de situer historiquement un mouvement social », comme le rappelle Belleau (2014 : 23), suivant McAdam et al. (2005).

Dans le cadre de la présente recherche, il importera de considérer la pluralité des répertoires mobilisés par les différents acteurs politiques, ce qui signifiera notamment de suivre Gagné et Salaün et de considérer le legs colonial en tant que « « répertoires d'action » différenciés, façonnés par l'imaginaire de la décolonisation et délimitant des possibles politiques distincts, en fonction d'héritages juridiques et sociopolitiques toujours situés » (2013 : 119), entendu que ce legs se retrouve « dans un certain nombre de valeurs, de pratiques et d'orientations » (Gagné et Salaün 2013 : 119).

2.1.2.4 Cadres d'action collective

La notion de *cadre*, empruntée à Goffman, a été d'abord incorporée à la théorie du processus politique par Snow et Benford (1986) qui l'ont développée et adaptée pour lui donner la forme des « cadres d'action collective » et des « processus de cadrage » (*framing process*) (Belleau 2014 : 25; Révillard 2003). Cette notion a permis, comme mentionné précédemment, d'intégrer le point de vue des acteurs, leurs motivations à l'action et les diverses significations et définitions données à celle-ci et aux situations dans lesquelles ils s'inscrivent. Cette perspective, auparavant négligée au profit d'une attention portée aux structures et aux systèmes politiques (Ancelovici et Rousseau 2009), permet de réintégrer les acteurs et de lier leurs actions concrètes aux opportunités et aux organisations en les insérant dans leur « contexte de sens » (Cefaï 2007 : 559).

McAdam, McCarthy et Zald (1996) ont ainsi défini le concept de processus de cadrage comme « the conscious strategic efforts by groups of people to fashion shared understandings of the world and of themselves that legitimate and motivate collective action. » (p. 6). Les *cadres* constituent ainsi des schèmes interprétatifs offrant une compréhension particulière du monde, d'objets, de situations, d'événements, d'acteurs, d'expériences de comportements particuliers.

Ces processus d'interprétation, de classification et de catégorisation du monde ne concernent pas que les acteurs sociaux impliqués dans l'action collective, mais également les médias et les membres de la société plus généralement qui, ensemble, définissent et redéfinissent interactivement, par ces « processus de cadrage », les situations (Tarrow 2011: 144).

C'est à travers ces divers processus de cadrage que les acteurs identifient et définissent des problèmes et peuvent proposer des solutions (Révillard 2003 : 9). Il est ainsi possible, suivant Snow et Benford (2000; 1988), et Gamson (1992), de distinguer trois principaux types de « framing task » (Belleau 2014: 24; Benford et Snow 2000: 615; Snow 2003). Le *cadre diagnostique*, d'abord, permet aux acteurs d'identifier les problèmes et d'attribuer des responsabilités ou des causalités (Belleau 2014 : 24). En ce sens, il génère des oppositions entre « victime(s) » et « coupable(s) », incorporant ce que certains ont appelé des processus de « boundary framing » (Hunt et al 1994 : 194) et d'« adversial framing » (Gamson 1995) (voir Benford et Snow 2000 : 616), qui pourraient sans doute être assimilés à la notion de « cadre identitaire », référant à la « formation d'une frontière entre le « nous » du mouvement et ceux qui ont des valeurs différentes » (Belleau 2014 : 24).

Le *cadre pronostique* correspond, dès lors, à l'identification de solutions et d'alternatives ainsi que des stratégies et des tactiques pour les mettre en œuvre (Belleau 2014 : 25 ; Snow et Benford (org.) 1988 : 201 ; Benford et Snow 2000 : 616). La compréhension de l'articulation entre le cadre diagnostique et le cadre pronostique présente un grand intérêt, dans le cadre de cette recherche, pour saisir les différentes logiques qui soutiennent différentes conceptions de la souveraineté et de l'autonomie politique aux Marquises.

Finalement, Benford et Snow (2000) ainsi que Snow (2003) ont proposé de considérer le *cadre motivationnel*. Celui-ci consiste en un « “call to arms” or rationale for engaging in ameliorative collective action, including the construction of appropriate vocabularies of motive » (Benford et Snow 2000 : 617). En effet, les cadres ne font pas qu'organiser l'expérience que les acteurs ont du monde, mais guident également l'action (voir Snow 2003), ce qui permet d'aborder l'agencéité des acteurs et de poser la question de leur adhésion au mouvement et de leur engagement. Je souhaite suivre ici Révillard qui a proposé d'élargir cette notion d'adhésion « au-

delà de la participation individuelle à un mouvement » (Révillard 2003 : 9) afin de poser plus avant la question de la légitimité de ce dernier en regard de différents publics (qu'il s'agisse, par exemple, de la population marquisienne de façon générale ou des autorités politiques locales, territoriales ou de l'État, etc.).

Il ne faut pas perdre de vue que les *cadrages* sont également l'objet de négociations et de contestations de l'intérieur comme de l'extérieur d'un mouvement (Révillard 2003 : 9). En ce sens, il m'apparaît nécessaire de suivre également Cefaï qui invite à dépasser les interprétations « utilitariste[s] et psychologue[s] » (2007 : 31; 550) auxquelles ont donné lieu cette approche en revisitant Goffman et en se concentrant sur les « modalités d'engagement, dans une échelle micro, dans des épreuves de réalité et de justification sur le terrain, dans des interactions identitaires et argumentatives entre activistes dans leurs conversations ordinaires, dans des situations de réunion ou de manifestation, plus ou moins ritualisées » (2007 : 29), en observant « des activités de contestation, de dispute et de justification en train de se faire, à travers les contraintes du milieu et les aléas de la rencontre » (Cefaï 2007 : 30).

2.1.3 Économie, morale et politique

Les auteurs ayant abordé les revendications politiques marquisiennes ont souvent mis en évidence la place occupée par les questions économiques dans leur formulation et dans les rapports socio-politiques entretenus entre l'archipel, le gouvernement polynésien et l'État. L'enjeu du développement et du désenclavement des Marquises entretient évidemment un rapport étroit avec la question de la redistribution des ressources de l'État. En abordant ces questions, certains auteurs (Regnault 1999; Al Wardi 2008; Cerveau 2001 ; Saura 1993) me paraissent cependant subordonner trop facilement les revendications politiques à des enjeux économiques, voire à une simple recherche stratégique d'intérêts⁴¹ (matériels, notamment, mais pas exclusivement). Cette recherche d'intérêts est aussi souvent interprétée à la lumière de rapports clientélistes trop souvent naturalisés. Certaines revendications se voient ainsi réduites, sous leur plume, à de simples stratégies opportunistes de la part des élus locaux, en vue d'obtenir

⁴¹ Ainsi les demandes de départementalisation devraient être comprises, notamment selon Regnault (1999), comme un moyen de négociation.

plus d'avantages économiques ou matériels⁴². Sans prétendre que ces interprétations soient sans fondements (il n'est pas question de nier l'existence de stratégies opportunistes, de relations clientélares et de recherche d'intérêts matériels), elles me paraissent en revanche offrir une compréhension plutôt limitée de la complexité des rapports politico-économiques entretenus avec le territoire et l'État, des logiques et des conceptions qui sous-tendent les revendications politiques marquisiennes, des diverses tendances politiques locales et de leurs articulations à différentes conceptions des rapports économiques. Se satisfaire de ce type d'explications ne permet pas, il me semble, de saisir la complexité et les subtilités des principes qui légitiment des choix politiques et des revendications particulières.

Pour dépasser ce type d'interprétation qui tend à réduire les acteurs à des « animaux économiques » (ou *homo oeconomicus*), il me semble essentiel de s'intéresser aux principes moraux impliqués dans les différentes conceptions de l'économie et des rapports économique-politiques soutenues par les acteurs locaux. Comme Siméant, suivant Thompson (1971), il m'apparaît en effet que « les rapports d'échange et de production ne peuvent être séparés des conceptions morales qui en procèdent partiellement et leur donnent sens » (Siméant 2010: 143). Je m'inscris en ce sens dans le sillage des travaux d'anthropologie économique qui conçoivent, suivant Karl Polanyi (1983 [1944]), l'économie comme imbriquée (*embedded*) dans le social.

2.1.3.1 Économies morales et cadres d'injustice

Je m'inspirerai donc ici de la notion d'« économies morales » développée d'abord par l'historien marxiste britannique E. P. Thompson (1971)⁴³, puis reprise notamment par Scott (1976), Arnold (2001), Fassin (2009, 2012; 2013; Fassin et Lézé 2013), Siméant (2010, 2011, 2015) et Götz (2015). Dans sa première conceptualisation, la notion d'économies morales permet à Thompson, dans son étude de la formation de la classe ouvrière britannique, de critiquer une « vision spasmodique » des mouvements populaires basée sur une interprétation matérialiste

⁴² Ainsi, Regnault, par exemple avançait : « L'attachement à la France, dans ces conditions, n'est qu'une façon d'obtenir toujours plus. Les Marquisiens savent bien qu'ils ont besoin de toute façon de la solidarité territoriale » (1999 : 217). Il ajoutait : « Ils [les Marquisiens] utilisent toutes les « ficelles » qui leur permettront de tirer leur épingle du jeu sur des terres attrayantes et attachantes, certes, mais où les chances de développement sont réduites. Peu unis entre eux, ils ne font, dans une certaine mesure, que donner l'illusion de leur préférence pour la France, ce qui ne signifie pas qu'ils n'aiment pas ce pays. » (Regnault 1999 : 218).

⁴³ Du moins sous la forme qu'on lui connaît aujourd'hui, en sciences sociales. Götz (2015) a bien montré que l'origine de cette expression est plus ancienne et diversifiée, l'approche thompsonienne ne reflétant en fait qu'une infime partie des usages qui en ont été fait depuis son apparition au XVIIIe siècle.

problématique de ceux-ci qui les réduit à « de simples réponses à des stimuli économiques » (Thompson 1988 [1971], in Fassin et Lézy 2013 : 312). L'auteur défend alors, alternativement, la nécessité de considérer les éléments d'ordre moral (et non seulement matériel) qui motivent l'action directe, soutenant que l'« atteinte » à des « règles morales » pouvait en constituer une « cause courante» (Thompson 1988 [1971] in Fassin et Lézy 2013 : 315). C'est cet ensemble de règles, ce « système de principes, d'obligations et d'attentes qui régulent les rapports sociaux et la vie économique » (Fassin 2013 : 244), qu'il conviendrait dès lors d'appeler « économie morale ».

Le politologue et anthropologue James C. Scott qui a quant à lui contribué à populariser la notion en anthropologie, s'en est servi plutôt pour analyser et décrire l'expérience du quotidien de la survie de paysans d'Asie du Sud-Est à travers la notion d' « éthique de la subsistance » (Fassin 2013 : 244; Scott 1976, dans Fassin et Lézy 2013 : 318-328). Sa notion d'économie morale porte une charge tout aussi critique contre les approches matérialistes dominantes qui isolent les individus de leurs contextes socio-culturels. En s'intéressant à l' « univers moral partagé » (Scott 1976, dans Fassin et Lézy 2013 : 327) des acteurs, Scott parvient à lier l'expérience quotidienne de ces derniers à la résistance et à l'action collective à travers l'exercice du jugement et de l'évaluation morale des inégalités et injustices quotidiennes. En ce sens, comme le rappelle Siméant, la perspective de Scott met en valeur les conceptions locales qu'ont les gens « de la justice économique et leur définition opératoire de l'exploitation – ce qui est tolérable ou intolérable » (2010 : 144).

En s'inspirant à la fois de cette tradition et de celle initiée par l'historienne des sciences L. Daston, qui s'est intéressée plutôt au rôle des émotions et des affects dans l'activité scientifique, Fassin a élargi la notion en la définissant comme « la production, la répartition, la circulation et l'utilisation des affects et des valeurs dans l'espace social » (2013: 245), « autour de questions de société », de telle sorte qu'elles « décrivent une certaine manière de les poser qui caractérise un moment historique donné » (Fassin 2012 : 653). En ce sens, elles forment un « système de normes et d'obligations » qui « oriente les jugements et les actes, distingue ce qui se fait et ce qui ne se fait pas » (Fassin 2009 : 1243). Si j'opte pour cette définition plus large et plus neutre qui me paraît mieux adaptée à l'approche inductive de l'enquête ethnographique, je pencherai

davantage du côté de la tradition associée à Thompson et Scott, pour leur considération des rapports de domination, que celle associée à Daston. Il importe cependant, comme l'a fait remarquer Götz (2015), d'abandonner l'association initiale du concept avec les sociétés pré-industrielles (établie par Thompson) qui témoigne d'une vision dichotomique de l'histoire où l'économie moderne, conçue comme non soumise à des préoccupations morales, s'opposerait aux économies de sociétés pré-industrielles qui, elles, le seraient (Götz 2015 : 147, 155; Arnold 2001 : 89).

L'intérêt de cette perspective des économies morales est multiple. D'une part, elle offre, comme l'a suggéré Götz (2015), une « antithèse » à la théorie du choix rationnel « that conflates rationality and utility maximisation in a crude material sense and dominates the present political imagination » (2015 : 147). Associée à la théorie du processus politique, cette perspective me semble particulièrement fertile pour penser à la fois l'organisation de « cadres d'injustice »⁴⁴ (Tarrow 2011 : 145; Gamson Fireman et Rythina 1982 : 123) particuliers et leur évolution, les questions de légitimité politique et le rôle de l'articulation entre jugements moraux et questions économiques particulières dans l'émergence des revendications souverainiste, notamment avec l'idée, développée par Thompson, de rupture d'un « contrat moral » (Fassin 2009 : 1245) découlant du non-respect d'« engagements tacites » et d'« attentes » entre les parties (Fassin 2009 : 1243). D'une certaine façon, il s'agira donc de s'intéresser aux « processus de cadrages » ([voir 2.1.2.4](#)) qui permettent de fixer les questions économiques mentionnées plus haut au sein de revendications politiques particulières, qui permettent de décrire et considérer telle situation économique, telle question, telle mesure, comme juste ou non, acceptable ou non. Les « économistes moraux » inspirés par Thompson ont souvent souligné l'importance de considérer les normes, les règles, les principes convenus qui guident quotidiennement les échanges entre dirigeants et dirigés (entre dominants et dominés, entre l'élite et le peuple), lesquels prennent la forme d'accords tacites qui génèrent des attentes particulières (Siméant 2010 : 144; Fassin 2013 : 244-245; Thompson 1988[1971] dans Fassin et Lézé 2013 : 314-315; Scott 1976 dans Fassin et Lézé 2013 : 320-321). De ce point de vue, l'économie morale est envisagée également comme un « arrangement qui, dans une situation de domination, définit les paramètres de ce qui est

⁴⁴ Un cadre d'injustice constitue, selon Gamson et al., « une interprétation des événements qui conduit à la conclusion qu'un système d'autorité est en train de violer les principes moraux partagés des participants. C'est une alternative à un cadre de légitimation et fournit une raison pour être en désaccord. » (Gamson et al. 1982: 123, in Belleau 2014: 24)

acceptable » (Siméant 2015 : 167; traduction personnelle). Il importe dès lors de s'intéresser aux ruptures « implicites et tacites » (Siméant 2015 : 168) que connaissent ces arrangements, aux sentiments d'« outrage collectif » ou d'indignation morale qu'elles occasionnent, pour penser les relations et les conflits entre dominants et dominés et interroger la présence ou l'absence d'actions collectives ainsi que les conditions et les formes de l'indignation populaire (Siméant 2010 : 157). Ces arrangements connaissent des crises et des transformations qu'il importe alors de comprendre et de décrire.

2.1.4 Anthropologie du futur, utopies, espoirs et modernité

Prenant acte de la critique récemment émise par Ortner (2016) (et d'autres avant elle, comme Robbins 2013) du tournant « dark » ayant marqué l'anthropologie critique américaine depuis les années 1980, cette étude ne pouvait se limiter à un intérêt sur les relations « conflictuelles » avec Tahiti et la France, sur les effets néfastes d'une centralisation politique et économique et d'un développement inégal, ou plus largement sur les impacts du capitalisme, du néolibéralisme ou de la colonisation sur la société marquisienne. En ce sens, plusieurs auteurs ont appelé à dépasser ce paradigme du « sujet souffrant » (Robbins 2013) pour se tourner plutôt vers le sujet « espérant » (Hébert 2016). Pour ce faire, Hébert (2016) propose de réhabiliter le concept d'utopie en anthropologie à partir de son acception Manheimienne, soit en la considérant « comme une impulsion transformatrice plus que comme un contenu spécifique ou un plan dessinant un ordre social désirable » (Hébert 2016 : 18). Plusieurs anthropologues ont récemment insisté sur l'intérêt et l'importance de tourner l'objet anthropologique vers les « aspirations », les « espoirs », les « attentes », les « anticipations », les « pronostics » et l'« imagination politique », pour illuminer les possibilités et les « autres mondes » possibles, ces mondes « qui n'existent pas encore » (Hébert 2016 : 19).

Suivant Appadurai, il semble que l'anthropologie ait en effet intérêt à ne pas laisser à la discipline économique et au « développement » le monopole du discours légitime sur le futur, en ramenant le futur au centre de la réflexion anthropologique (et du concept de culture) et en s'intéressant à la capacité des acteurs à « aspirer » (Appadurai 2004; 2013). L'auteur note en effet que la permanence de l'attachement du concept de « culture » (longtemps si central à la discipline anthropologique) à une forme ou une autre de passéisme (pastness), à des mots clés tels que

« habit, custom, heritage, tradition », a amené l'anthropologie à négliger les « plans, espoirs, buts, objectifs », « désirs, préférences, choix et calculs » (2013 : 187) associés à la discipline économique. En un mot, déplore-t-il, « the cultural actor is a person of and from the past, and the economic actor a person of the future » (2013 : 180).

Il semble bien que l'anthropologie ait tout avantage à tourner résolument son attention vers le futur et ses incidences sur le présent, à ethnographier le futur *dans* le présent, et à faire de l'avenir un objet anthropologique à part entière. Aussi, plusieurs auteurs au sein de la discipline se sont-ils attachés à tracer les contours d'une telle anthropologie du futur, élaborant différents programmes de recherche et proposant différents outils conceptuels aptes à nous aider dans cette tâche. En ce sens, plusieurs ont mobilisé les réflexions déjà entamées en histoire sur les temporalités et les régimes d'historicité (Hartog 2012 [2003]), puisant notamment chez Koselleck (*Future's Past*) ou Hartog (2012 [2003]). Pour Kleist et Jansen (2016) se tourner vers l'étude des « raisonnements temporels » afin de nourrir l'intérêt anthropologique pour l'espoir constitue une voie fertile à adopter.

Les auteurs se montrent cependant critiques d'une tendance en anthropologie « to speak unquestioningly positively of hope and indeterminacy as vibrant, if ill-defined, sources of potential for the future » et proposent de s'intéresser à l'espoir plutôt comme une « ethnographic category in critical analysis rather than a normative banner in manifestos of optimism » (Kleist et Jansen 2016 : 374). Si cette critique de Kleist et Jansen (2016) me paraît tout à fait juste, je crois qu'il faille suivre Ortner (2016) qui souligne précisément l'importance de balancer ce qu'elle désigne comme un courant « dark » en anthropologie, qui met l'accent sur les enjeux de pouvoir, d'inégalités, de domination et d'exploitation, sur les « dimensions brutales de l'expérience humaine et les conditions structurelles et historique qui les produisent », et des anthropologies du « bien » (« anthropologies of good »), qui mettent plutôt en valeur « such topics as value, morality, well-being, imagination, empathy, care, the gift, hope, time, and change » (Robbins 2013 : 448). En d'autres mots, il s'agit de concilier une vision « realistic about the ugly realities of the world today » et une vision « hopeful about the possibilities of changing them » (Ortner 2016 : 60) :

I tried to emphasize the importance of keeping these two kinds of work, or more broadly these two perspectives, in active interaction with, rather than opposition to, one another. For the violence of power and inequality is not simply physical force and/or deprivation, but always at the same time the ways in which it limits and deforms projects of what Veena Das has called “the everyday,” projects of care and love, happiness and the good life.

S’intéresser à l’espoir tel qu’il se déploie au sein de contextes sociaux particuliers et retracer « the social life of particular hopes over time », tel que le proposent Kleist et Jansen (2016), ne doit donc pas empêcher de faire une anthropologie à la fois critique et ouverte aux possibilités de changement imaginées par les acteurs.

S’intéresser au futur comme objet d’étude anthropologique n’implique pas seulement de s’intéresser à l’« espoir », ou aux « aspirations », mais également à l’ « anticipation » et à l’« imagination », tel que le suggère Appadurai (2013). Le futur n’est pas seulement un espace technique ou neutre, comme le rappelle d’ailleurs ce dernier et il importe de considérer les affects, les émotions et les sensations qu’accompagnent et produisent différentes formes de futurs. Les angoisses et les craintes que provoquent certains futurs chez les acteurs ont été étudiés par différents anthropologues. Les actions contemporaines, comme le remarque Persoon (2015) commentant l’article de Pels (2015), dérivent en partie de futurs projetés, qu’ils soient souhaités ou que l’on désire les éviter. En ce sens, s’intéresser à la production, à la fabrication de différents futurs (Appadurai 2013), doit contribuer à la compréhension des « processus de cadrage » évoqués plus tôt.

Ces anthropologies du futur et de l’espoir dialoguent fortement avec les anthropologies de la modernité et de la globalisation. Pels a en ce sens souligné l’importance de reconnaître la diversité des futurs, notamment des futurs modernes, et l’intérêt de tenter d’établir une classification de ces différents futurs : « without classifying modern futurities – the open future of state policy and progress; the empty future of exchange values; the not-yet events of risk, insurance, disaster and apocalypse; or the temporariness of crisis – we cannot understand to what extent such cultural features have been globalized or how provincial they are. Classifying different futures is a sine qua non for an ethnography of the present (Persoon and Van Est 2000). » (Pels 2015 : 779). L’anthropologie doit, pour l’auteur, reconnaître le caractère universel de l’expérience de temporalités multiples, coexistant les uns avec les autres et parfois en

contradiction, et rejeter une classification temporelle en époques : « modern times are characterized by simultaneously existing, inimical, and contradictory forms of the future rather than by epochal breaks. » (Pels 2015 : 781).

Le thème du développement, comme celui de la modernité, occupe une place assez importante dans les écrits sur le futur et l'espoir (pour des auteurs tels que Blaser ou Escobar, le développement apparaît comme une « expression » de la modernité). Plusieurs se sont notamment intéressés aux attentes, promesses et espoirs que génèrent et suscitent les discours de développement et la modernité. Dans une ethnographie maintenant classique, l'anthropologue James Ferguson (1999) s'est intéressé aux attentes vis-à-vis de la modernité chez les mineurs de la Copperbelt zambienne dans les années 1980 et a montré comment les promesses de modernisation ont été ressenties comme ayant été trahies, déçues, informant sur les mécanismes d'exclusion et l'importance de la « déconnection » dans le « nouvel ordre mondial ».

Plusieurs anthropologues ont, à l'instar de Ferguson, fait ressortir un étrange paradoxe en montrant comment, malgré les ratés connus par divers projets de développement et les déceptions vécues vis-à-vis de promesses de modernisation, les discours de développement et de modernité continuent néanmoins de susciter de nombreux espoirs. Escobar notait déjà, en 1995 :

The fact that most people's conditions not only did not improve but deteriorated with the passing of time did not seem to bother most experts. Reality, in sum, had been colonized by the development discourse, and those who were dissatisfied with this state of affairs had to struggle for bits and pieces of freedom within it, in the hope that in the process a different reality could be constructed. (Escobar 1995 : 5).

Edelman et Haugerud (2007) vont plus loin encore lorsqu'ils remarquent que non seulement ces échecs n'ont pas miné totalement les espoirs liés au développement, mais qu'une foi dans le progrès se maintient plus largement même chez les critiques du développement :

Nearly all analysts agree that most development projects fail. Nonetheless, a faith in progress (an assumed capacity to improve the conditions of existence) continues among supporters of all three positions – « development », « development alternatives », and « post-development » alike. (Edelman et Haugerud 2007 : 86)

Cette question des attentes et des espoirs vis-à-vis de la modernité et du développement m'est

apparue incontournable au cours de mon terrain. Tout au long de l'analyse, l'économie d'une réflexion sur cette question est apparue de plus en plus impensable, alors que non seulement plusieurs Marquisiens, parmi l'élite politique et culturelle, demandent à ce que les Marquises soient acteurs de leur propre développement, mais que depuis 2010 une nouvelle institution de coopération intercommunale marquisienne a vu le jour dans l'objectif de mettre en place des projets de développement économique aux Marquises qui soient conçus par les élus locaux.

La question du développement et de la modernité comme projets suscitant des attentes et des espoirs quant à l'avenir et comme objet de revendications (Cooper 2010 [2005]) a déjà été largement abordée par les anthropologues depuis les années 1990. Mais si les projets de développement et *le* développement suscitent des espoirs et des attentes, ils se voient également contestés et critiqués par des intellectuels et la société civile, notamment, et des projets proposant des alternatives au développement néolibéral apparaissent.

Escobar (2008), qui s'inscrit dans une perspective post-développementiste/post-structuraliste, s'est appliqué à décrire et distinguer trois types de projets politiques critiques du développement à partir d'un travail ethnographique en Colombie du Pacifique dans son ouvrage *Territories of difference*. Les projets de *développement alternatif*, d'une part, s'ils contestent les termes du développement, ne remettent pas en question ses prémisses culturelles : « While informed by idioms of progress and rational decision making, alternative development entails a struggle over the running of projects to reduce the control by experts and socioeconomic elites (whether it produces the same kind of experts and elites is another matter, but it need not). » (2008 : 179). Les projets de *modernité alternative* impliquent quant à eux une contestation plus significative des objectifs et des modalités ou termes du développement qui s'appuie sur une différence culturelle et des subjectivités « place-based » (Escobar 2008 : 184-185). Finalement, les projets d'*alternative à la modernité* constituent, pour Escobar, des projets *culturel-politiques* explicites de transformation « from the perspective of modernity/coloniality/decoloniality », une « construction du monde d'une perspective de différence coloniale » (2008 : 196).

Blaser (2004) a quant à lui développé la notion de « life projects », comme contrepoint à la notion de « projets de développement » (Hébert 2016). Pour Blaser les communautés autochtones ne

font pas que résister au développement ou à des projets de développement, mais soutiennent des « projets de vie ». Comme Escobar, Blaser met l'accent sur l'ancrage local de ces projets :

Life projects are embedded in local histories; they encompass visions of the world and the future that are distinct from those embodied by projects promoted by state and markets. Life projects diverge from development in their attention to the uniqueness of people's experiences of place and self and their rejection of visions that claim to be universal. Thus, life projects are premised on densely and uniquely woven 'threads' of landscapes, memories, expectations and desires » (2004 : 26).

Le développement est, pour Blaser comme pour Escobar, un projet tout aussi ancré localement (« place-based ») que les projets alternatifs au développement et à la modernité. Il est une « expression de la modernité » (Blaser 2004 : 30).

Cooper (2005) a, pour sa part, mis en garde contre la déhistoricisation de la notion de modernité, son appréhension en tant que « totalité » et une tendance à donner à ce concept plus de cohérence qu'il n'en a en réalité. Il a souligné en ce sens la diversité des usages du concept de modernité dans les écrits et la confusion que cette profusion génère. Il relève ainsi, dans les écrits académiques, quatre grandes conceptions de la modernité, pouvant être traitée avant tout comme un ensemble d'attributs bons ou mauvais, comme une époque ou comme un processus lié au capitalisme qui puisse être singulier ou pluriel (modernités alternatives ou multiples).

En contre-partie, certains comme Edelman et Haugerud (2007) mettent aussi en garde contre la tendance à offrir un portrait exalté, romancé, des projets autochtones, des alternatives au développement et du « local », que les défenseurs du post-développement tendent également à essentialiser.

2.2 Problématique et question de recherche

Dans un tel contexte et au vu du cadre théorique présenté précédemment, la question qui a guidé ce mémoire est la suivante : Comment s'articulent les revendications politiques marquisiennes vis-à-vis du centre (Tahiti) et de la métropole (France) ?

Pour tenter de répondre à cette question, ma recherche s'est déployée autour des objectifs suivants :

2.2.1 Objectifs analytiques généraux

- Comprendre comment s'articulent aujourd'hui les revendications politiques et identitaires marquisiennes.
- Comprendre comment celles-ci ont émergé et dans quels contextes.
- Identifier les diverses tendances et les divers projets politiques.
- Comprendre ce qui caractérise l'action politique (nature, formes, modalités) et ce qui permet le maintien, la réaffirmation et les transformations des revendications politiques et des mobilisations culturelles.
- Comprendre l'articulation entre les mouvements de revendications politiques et les mouvements d'affirmation identitaire et culturelle.
- Interroger le rôle des héritages coloniaux et de l'imaginaire de la décolonisation dans la définition de la structure des opportunités politiques, des répertoires d'action collective, des structures mobilisatrices et des cadres d'action collective.
- Explorer l'existence d'une économie morale du développement et des relations économiques et ses liens avec différentes conceptions de la souveraineté et de l'autodétermination locale
 - Explorer le rôle de ces économies morales dans l'émergence de revendications politiques particulières (notamment l'émergence d'une critique du centralisme tahitien et la formulation de demandes de départementalisation)
 - Interroger la relation de cette économie morale particulière avec les opérations de cadrage des acteurs, notamment dans la définition d'un cadre d'injustice.

2.2.2 Objectifs méthodologiques (volet documentaire)

- Identifier les opportunités politiques (McAdam et al. 1996) qui rendent possibles l'émergence de revendications politiques et identitaires particulières.
- Comprendre la place et le rôle occupés par l'État et le gouvernement de la Polynésie au sein de la structure des opportunités et des contraintes politiques.
- Explorer les cadres d'injustices qui sous-tendent les revendications politiques marquisiennes

2.2.3 Objectifs méthodologiques (volet ethnographique)

- Comprendre et décrire ce qui caractérise l'action politique
 - Identifier les structures mobilisatrices qui permettent la mobilisation.
 - Explorer les modalités d'engagement à l'échelle microsociale
- Comprendre et décrire les cadres qui motivent et légitiment l'action collective
 - Identifier les différents cadres diagnostiques, pronostiques et d'injustices.

- Explorer les représentations locales des rapports politico-économiques entretenus avec l'État et le Territoire et les justifications et principes moraux qui les sous-tendent.
- Identifier les sources d'indignation et d'outrage collectif et comment ils s'expriment à travers divers principes moraux.

2.3 Méthodologie

2.3.1 Stratégie de recherche

La présente recherche, largement exploratoire, s'est appuyée sur une méthodologie qualitative de type empirico-inductive, la mieux à même de répondre aux questions identifiées. Ce type d'approche permet, en effet, d'aborder plus en profondeur la complexité de la situation étudiée dans son contexte « naturel » (Olivier de Sardan 2008: 42) de déroulement, par des « situation[s] d'interaction[s] prolongée[s] » (Olivier de Sardan 2008 : 41) avec les acteurs concernés qui permettent de restituer au mieux leur point de vue, leurs « représentations ordinaires », leurs « pratiques usuelles » et « leurs significations autochtones » (Olivier de Sardan 2008 : 41). Elle permet également un meilleur accès à la diversité des contextes dans lesquels s'inscrivent ces acteurs et la diversité des champs ou des scènes sociales entre lesquels ils naviguent, comme l'exige la perspective microsociale, multiscalair et dynamique empruntée ici.

C'est donc une enquête ethnographique menée entre le 18 janvier et le 17 juin 2016 en Polynésie française qui m'a permis de réaliser l'essentiel de la collecte des données ethnographiques et documentaires. Sur ces 5 mois, j'ai passé en tout 5 semaines à Tahiti (du 18 janvier au 7 février, puis du 5 juin au 17 juin) et 4 mois dans l'archipel des Marquises (du 7 février au 5 juin). Dans le cadre limité d'un projet de maîtrise, il aurait été trop ambitieux (et trop coûteux) de couvrir l'ensemble du territoire marquisien. C'est pourquoi j'ai décidé de concentrer mon étude sur les 3 îles principales de l'archipel (Nuku Hiva et Ua Pou, pour le groupe nord, et Hiva Oa, pour le groupe sud). Ces trois îles sont non seulement les plus importantes sur le plan démographique, mais présentent certains attraits particuliers en ce qui a trait à la vie politique et culturelle (associative) de l'archipel.

Nuku Hiva est l'île la plus importante en termes démographiques⁴⁵, ainsi qu'aux plans

⁴⁵ La population de Nuku Hiva était de 2967 habitants en 2012, selon le dernier recensement effectué par l'Institut de la Statistique de la Polynésie française (ISPF 2014), ce qui représenterait environ le tiers de la population marquisienne, chiffrée, elle, à 9261 (ISPF 2014).

administratif et politique. C'est là que se trouve le chef-lieu de la subdivision administrative des Marquises, au village de Taiohae, où a lieu, par conséquent, l'essentiel de la vie politique (institutionnelle) de l'archipel. Plusieurs représentants territoriaux et maires locaux (Edwin Pahuatini, Lucien Kimitete et Benoît Kautai, notamment) y ont joué un rôle de premier plan dans la formulation de revendications autonomistes marquisiennes, notamment celles concernant une éventuelle départementalisation ou collectivisation de l'archipel, comme il a été mentionné plus tôt ([voir la section 1.1.3](#)). La commune est également le siège du diocèse de Taiohae depuis 1966 (auparavant, existait le « vicariat apostolique » des îles Marquises, érigé en 1848) (Bailleul 2001 : 96). C'est d'ailleurs là, rappelons-le, qu'a eu lieu le fameux synode catholique de 1978, identifié comme moment fondateur du renouveau culturel marquisien (Saura 2008 : 87; Bailleul 2001 : 191). Nous l'avons vu, le rôle de l'Église catholique n'est, en effet, pas à négliger dans la vie politique marquisienne, comme plus largement les Églises chrétiennes dans la vie politique polynésienne, d'autant plus que la loi française de 1905 sur la séparation de l'Église et de l'État n'est pas appliquée en Polynésie française (Baubérot et Regnault 2008).

L'île de Hiva Oa apparaissait également comme incontournable pour plusieurs raisons. Plus importante île du groupe sud en termes démographiques, c'est là où se trouve aujourd'hui le siège de la Communauté de communes des îles Marquises (CODIM), importante institution de coopération intercommunale ayant vu le jour en 2010 et que nous aborderons plus en profondeur dans ce mémoire ([voir 3.3](#)). C'est là également où eût lieu le dernier Matavaa o te Henua 'Enana ou Festival des arts des îles Marquises, en décembre 2015⁴⁶, un mois à peine avant mon arrivée sur le terrain. Atuona, fut également un temps le siège de l'administration de 1904 (Bailleul 2001 : 124) à 1940 et il existe certaines rivalités entre les deux « capitales » du Nord et du Sud.

Finalement, l'île de Ua Pou, 3^e en importance démographique avec une population à peine plus faible que celle de Hiva Oa, a joué un certain rôle dans le renouveau culturel marquisien et abrite plusieurs intellectuels et acteurs culturels importants, notamment liés au courant autonomiste marquisien.

⁴⁶ Du 15 au 19 décembre 2015

2.3.2 Techniques de collecte de données

Pour répondre à la question et aux objectifs formulés dans la section 3, j'ai employé de façon complémentaire plusieurs techniques de collecte de données classiques de la discipline : l'observation participante avec journal de terrain, les entretiens semi-dirigés, les histoires de vie et la recherche documentaire et en archives.

2.3.2.1 Entretiens semi-dirigés et histoires de vie

La force des entretiens semi-dirigés et des histoires de vie réside dans la prise en compte de la multiplicité des contextes dans lesquels s'inscrivent les acteurs interrogés, dans la possibilité d'approfondir les sens que ceux-ci attribuent à leurs représentations et à leurs pratiques. En ce sens, les histoires de vie ou les « séquences de vie » (Olivier de Sardan 2008 : 56) occupent une place de choix, en ce qu'elles permettent d'accéder à la profondeur des différents contextes historiques et sociaux à travers les trajectoires d'individus particuliers, d'accéder à la fois aux événements qui ont marqué l'individu et la communauté et aux diverses interprétations actuelles auxquels ceux-ci donnent lieu. Ces récits furent recoupés, tout au long de l'enquête, par une « triangulation complexe » (Olivier de Sardan 2008 : 80) accomplie de façon itérative. Ces principes de triangulation et d'itération concerneront d'ailleurs l'ensemble des techniques de collecte de données décrites ici.

Au total, 39 entretiens semi-dirigés ont été menés auprès de 32 participants différents. Un seul des participants a demandé à ce que l'entretien ne soit pas enregistré. Il m'a par ailleurs autorisé à prendre des notes. La durée des entretiens a grandement varié, allant de 30 minutes à 5h30 pour le plus long. Pour plus de la moitié des participants (17) les entretiens furent menés sur l'île de Nuku Hiva (Taiohae, Taipivai, Hatiheu et Anaho), 7 participants furent rencontrés sur l'île de Hiva Oa (Atuona), 4 sur l'île de Ua Pou (Hakahau) et 4 sur Tahiti (Papeete et Punaauia). De ces participants, seul 20 sont cités directement dans ce mémoire.

Le recrutement des participants s'est fait d'abord par l'identification de certains acteurs clés des milieux politique et culturel local, puis par échantillonnage en boule de neige. Je me fiaï à la réputation des acteurs et aux recommandations faites par les gens rencontrés sur le terrain. Les entretiens furent menés aussi auprès de personnes simplement impliquées dans ces milieux ou intéressées par les questions politiques et d'affirmation identitaire et culturelle ne jouissant pas

forcément de cette reconnaissance. On retrouve ainsi essentiellement, parmi les participants à cette recherche, des élus (représentants territoriaux, maires, conseillers municipaux et délégués communautaires) actuels ou non, des membres de partis et d'associations, notamment des membres de la Fédération culturelle et environnementale Motu Haka, de l'Académie marquisienne et d'autres associations culturelles locales.

On pourra considérer qu'une grande majorité des acteurs rencontrés peuvent être assimilés à une « élite » politique et culturelle pour différentes raisons : pour avoir des positions influentes dans leur domaine, notamment en ce qui concerne les élus, mais aussi les membres importants d'associations culturelles telles que Motu Haka et l'Académie marquisienne qui ont gagné une certaine autorité en la matière et sont considérés comme des références. Je suis en cela la signification que donne Shore à ce terme :

As a working definition, elites can be characterized as those who occupy the most influential positions or roles in the important spheres of social life. They are typically incumbents: the leaders, rulers and decision makers in any sector of society, or custodians of the machinery of policy making. Elites are thus 'makers and shakers': groups whose 'cultural capital' positions them above their fellow citizens and whose decisions crucially shape what happens in the wider society. Equally important, they are the groups that dominate what Elias (1978) called the 'means of orientation': people whose ideas and interests are hegemonic. (Shore 2002 : 4)

En ce sens, Shore (2002) remarquait que les élites peuvent constituer une catégorie mais pas nécessairement un groupe. Derrière la notion d'élite il y a l'idée d'une séparation apparente de la « mass society », ce qui, je crois, correspond à plusieurs des acteurs rencontrés mais pour des raisons parfois différentes : niveau d'éducation, travail dans la fonction publique, positions influentes dans la société civile comme au sein des institutions politiques officielles. L'appartenance à une famille influente peut sans doute être considéré dans certains cas comme un élément déterminant, mais également à nuancer, en ce que la population réduite de l'archipel fait que les liens de parenté avec des familles et des acteurs considérés comme influents sont très fréquents.

Mener des entretiens auprès de personnes en position dominante a pu donner lieu parfois à certaines difficultés particulières. En effet, plusieurs, notamment chez les élus (maires, représentants territoriaux), étaient déjà très sollicités et souvent en déplacement. Certains

avaient, par conséquent, moins de temps à me consacrer. Dans certains cas, on me demanda de prendre rendez-vous, ce qui pu impliquer certains délais et compliquer parfois l'organisation des entretiens dans les 2 îles où je ne résidais pas (Hiva Oa et Ua Pou) étant donné des fenêtres de temps parfois courtes. Pour les raisons mentionnées, certains acteurs clés ne purent tout simplement pas être rejoints ou rencontrés, étant indisponibles ou absents durant la période de l'enquête. Dans la majorité des cas, cependant, les participants se sont montrés plutôt disponibles et enclins à participer. Le fait que plusieurs aient déjà été sollicités par d'autres chercheurs ou par des médias était à la fois un avantage et une difficulté en ce que certains acteurs étaient plus à l'aise et habitués à ce genre d'interaction, me donnant cependant à certains moments l'impression de réponses formatées, effet qui se dissipa souvent au cours de l'entretien. Inversement, certains acteurs, notamment des jeunes, refusèrent de participer à la recherche, ne se sentant pas suffisamment légitimes pour me parler des questions qui m'intéressaient, me référant à des personnes déjà reconnues dans les milieux politique et culturel, jugées en savoir davantage qu'eux en ce qui a trait à la politique et la culture.

J'ai également cherché à ce que mon échantillon soit le plus diversifié possible au vu des tendances politiques exprimées, sans prétendre à une quelconque représentativité statistique de celles-ci. Si j'ai souhaité d'abord que l'échantillon représente autant que possible des personnes des diverses tranches d'âges et des deux sexes, 24 participants sur 32 se sont avérés être des hommes et 8 des femmes. Malgré que j'aie souhaité corriger ce biais sur le terrain, beaucoup plus d'hommes que de femmes me furent référés sur le terrain. Il est vrai que, si plusieurs femmes sont impliquées aux Marquises dans le milieu politique, les hommes y sont majoritaires. À la réunion de la CODIM à laquelle j'eus l'occasion d'assister, le rapport homme/femme était de un pour trois (12 hommes et 4 femmes) et sur les 30 délégués communautaires de l'institution, 9 seulement sont des femmes. Outre la maire-déléguée de Hatiheu, on ne retrouve aucune mairesse et seulement une représentante territoriale (à cause de la loi sur la parité qui oblige l'alternance homme-femme sur les listes de candidats). Plusieurs femmes sont néanmoins très actives dans le milieu associatif et culturel. Cette iniquité au niveau de la représentation des genres me paraît être un biais de cette recherche.

La majorité des participants se sont avérés avoir plus de 50 ans. Il m'est apparu essentiel de

privilégier l'inclusion de témoignages de personnes plus âgées, ayant vécu les débuts du renouveau culturel et identitaire marquisien et la formulation des premières revendications autonomistes (demandes de départementalisation). J'ai également inclus dans mon échantillon les témoignages de quelques Marquisiens ayant quitté l'archipel et vivant désormais à Tahiti ainsi que ceux de quelques Marquisiens qui, vivant encore dans l'archipel, ont un degré moindre d'engagement et ne font pas forcément partie d'associations ou de partis politiques.

Ne s'intéresser qu'aux membres d'associations culturelles et des partis politiques locaux est certainement problématique sous plusieurs aspects en ce qui concerne la représentativité de la population ciblée, problèmes auxquels la méthodologie qualitative employée ici ne permet évidemment pas de pallier totalement. L'on pourrait me reprocher ici, en effet, l'exclusion de franges importantes de la population locale, la minorisation de l'opinion de ceux qui ne s'impliquent pas politiquement ou ne font pas partie de l'« élite » politique, culturelle ou religieuse (mais qui possèdent néanmoins très certainement divers points de vue fort pertinents sur l'avenir politique du *Fenua*), et ainsi, de négliger l'appui populaire aux différentes positions politiques que cette étude me permet de dégager. Or, l'avantage de la stratégie de recherche adoptée est de permettre d'aller chercher un échantillon d'individus qu'on suppose plus fortement positionnés sur ces questions d'autonomie politique et d'affirmation identitaire et culturelle et ayant déjà développé une réflexion à ce sujet, donnant ainsi possiblement accès à des positions à la fois diversifiées et mieux définies quant aux questions d'autonomie politique de l'archipel et sur l'avenir politique de l'île, du *Fenua 'Enata* et de la Polynésie, sans pour autant exclure le point de vue de personnes moins ou pas mobilisées.

Ainsi cette recherche n'a pas la prétention de représenter les positions politiques et identitaires de l'ensemble de la population, mais plutôt de la population « active » politiquement, des principaux acteurs politiques et culturels locaux. Elle n'aspire pas non plus à la représentativité statistique, mais plutôt à une représentativité théorique qui fait « de l'hétérogénéité des propos un objet d'étude » (Olivier de Sardan 2008 : 80), en cherchant à décrire la diversité des points de vue, des logiques et des processus qui permettent de rendre compte de la façon dont s'articulent les diverses revendications souverainistes marquisiennes vis-à-vis du centre tahitien

et de la métropole française⁴⁷. En ce sens, les principes de saturation⁴⁸ et de triangulation ont contribué à guider le processus de sélection des participants (Campenhoudt et Quivy 2011: 149; Olivier de Sardan 2008: 87-88, 79-82).

Pour l'ensemble des entretiens, un « canevas d'entretien » préalablement établi ([voir Annexe IV](#)) a fait office de « pense-bête » (Olivier de Sardan 2008 : 60), permettant d'assurer à la fois une certaine rigueur et un certain systématisme à l'opération, mais aussi une liberté suffisante aux participants (et à l'enquêteur) de façon à laisser place à l'improvisation et à des digressions potentiellement fécondes. De cette façon, j'ai choisi de suivre Beaud et Weber (2010: 177-179) et Olivier de Sardan (2008 : 58-59) qui invitent à envisager l'entretien « comme conversation », s'éloignant du cadre trop restreint et linéaire des « guides d'entretien » qui tendent à donner un caractère souvent trop artificiel à l'échange. Ce canevas d'entretien a d'ailleurs été légèrement adapté au cours de l'enquête en fonction des participants et des pistes de recherche ayant émergé.

2.3.2.2 Observations participantes et journal de terrain

Des observations sont venues compléter les entretiens semi-dirigés. Celles-ci ont permis de saisir les interactions entre les différents acteurs, d'observer des « actions en situation » (Cefaï 2007 : 552), des « comportements et des événements sur le vif » (Campenhoudt et Quivy 2011 : 176) et d'avoir des conversations informelles, ce que ne permettent généralement pas les entretiens.

J'ai procédé tant à des observations informelles de la vie quotidienne qu'à des observations choisies préalablement pour leur intérêt potentiel à éclairer les objectifs de cette recherche. J'eus la chance d'assister notamment à une rencontre du conseil communautaire de la Communauté de communes des îles Marquises (CODIM) qui s'est tenue les 26 et 27 février 2016 à Atuona (Hiva Oa), avec le généreux accord de son président, M. Félix Barsinas. Mon souhait initial était d'assister à plus d'une de ces rencontres ainsi qu'à des rencontres d'associations culturelles telles

⁴⁷ Olivier de Sardan écrit d'ailleurs : « L'enquête de terrain parle le plus souvent des représentations ou des pratiques, pas de la représentativité des représentations ou des pratiques. Elle permet de décrire l'espace des représentations ou des pratiques courantes ou éminentes dans un groupe social donné, sans possibilité d'assertion sur leur distribution statistique » (2008 : 96-97)

⁴⁸ « Bien que le chercheur ait veillé à diversifier les profils, le contenu des réponses arrivera un moment à saturation et les dernières interviews n'apporteront pratiquement plus rien qui n'ait déjà été exprimé par un répondant précédent. » (Campenhoudt et Quivy 2011 :149).

que Motu Haka ou l'Académie marquisienne. La faible fréquence de telles rencontres et les difficultés liées au transport interinsulaire constituèrent un frein à mon entreprise, dû notamment aux coûts élevés du transport. La grève de 3 semaines chez Air Tahiti en mai 2016 eut également quelques répercussions, entre autres l'annulation d'une rencontre du conseil communautaire de la CODIM, la seconde seulement qui devait avoir lieu au cours de mon séjour.

Comme pour les entretiens, une grille d'observation ([Annexe V](#)) avait été préalablement établie pour guider au moins minimalement mon attention, car il convient, comme le remarquent Beaud et Weber, de ne pas observer « sans références » et « sans points de repère » (2010 : 129). Il importe toutefois tout autant de ne pas s'y restreindre pour être en mesure de se laisser surprendre par des éléments imprévus. Je me suis inspiré, pour la construction de cette grille d'observation, des recommandations méthodologiques de Beaud et Weber (2010), Olivier de Sardan (2008) et Campenhoudt et Quivy (2011) et de l'adaptation qu'a proposée Cefaï (2007) de la perspective dramaturgique de Goffman pour l'« analyse de situations collectives ». En ce sens, il m'a semblé fécond d'envisager, comme ces derniers, le monde social comme une « scène de performances » (Cefaï 2007 : 552), avec ses acteurs, sa scène principale, ses décors, ses coulisses, ses auditoriums particuliers. Cefaï rappelle que « [l]es performances, si individuées soient-elles, entretiennent entre elles et avec la scène des relations grammaticales qui permettent de les identifier comme des actions, de les lier à des situations, de repérer leurs acteurs, de prêter à ceux-ci des moyens et des fins, des motifs et des stratégies – bref, d'organiser les phénomènes comme un contexte de sens et d'y agir de façon intelligible et recevable. » (2007 : 553). Ce découpage sert avant tout des visées pratiques, permettant de faciliter l'observation des différentes situations auxquelles j'ai été confronté.

Les différentes observations ont été consignées par écrit dans un journal de terrain en m'inspirant de la méthode proposée par Beaud et Weber (2010), un « système de notations en vis-à-vis » où la page de droite sert de « journal d'enquête » où sont transcrites les descriptions des observations, à proprement parler, et la page de gauche est réservée au « journal de recherche », où sont notées plutôt, en parallèle, les questions, les hypothèses et les analyses qui émergent de ces observations et qui permettent d'orienter ou de réorienter l'enquête (Beaud et Weber 2010 : 78-79). Plusieurs notes et observations furent également consignées et classées à l'aide du

logiciel Evernote.

2.3.2.3 Recherche documentaire et en archives

La recherche documentaire en archives a permis de compléter, de contextualiser et d'historiciser les données ethnographiques recueillies au moyen des entrevues, histoires de vie et observations participantes. Elle offre l'avantage de donner accès à des données dont la production précède le moment de mon terrain ethnographique et élargit ainsi l'éventail des interprétations disponibles des événements et des situations, favorisant une meilleure triangulation des données. Naepels rappelait, en effet, en se référant à Ballard et à Sahlins, l'importance de « toujours contrebalancer l'histoire coloniale par son acculturation indigène, en laissant une plus grande place aux conflits d'interprétations. » (2010 : 882), d'accéder « aux perspectives diverses et divergentes des différents acteurs, ce qui n'est possible qu'en utilisant conjointement, et parfois contradictoirement, témoignages oculaires, traditions orales et sources documentaires écrites, pour dresser un tableau irréconciliable des événements, ne faisant pas silence sur le point de vue des dominés » (2010 : 882).

Plus encore, Naepels (2010) et Stoler (2002, 2009) défendent l'importance, pour l'anthropologue qui travaille les archives, d'adopter une perspective ethnographique vis-à-vis de ces dernières pour les considérer non plus comme de simples sources, mais bien en tant que « sujets » (Stoler 2002 : 87), en tant que sites de *production* de savoir plutôt que d'*extraction* de savoir (Stoler 2002 : 87). Naepels rappelle en ce sens l'importance d'une position critique vis-à-vis des sources par laquelle la pratique ethnographique diffère de la pratique archivistique en ce qu'elle se fonde « sur un dispositif d'interlocution, sur la relation de face à face entre l'enquêteur et ses interlocuteurs », sur « des interactions suscitant des discours » et « sur l'insertion de ces situations dans des réseaux sociaux que parcourt l'enquêteur, et dans lesquels il prend position » (2010 : 884). Cela impliquait donc de demeurer sensible à l'importance du rôle joué par le contexte « de production et de conservation d'une archive, ou d'énonciation d'une discoursivité » dans la détermination de son contenu (Naepels 2010 : 884), car comme Stoler et Cooper le notaient, toute archive est « structurée par le récit officiel des événements antérieurs et la

sémantique culturelle d'un moment politique. » (2013 : 51)⁴⁹.

Les documents et archives furent « collectés » à la bibliothèque universitaire de l'Université de Polynésie Française (UPF), notamment dans le fond Jean-Marc Regnault avec l'autorisation de ce dernier, au Service du patrimoine archivistique et audiovisuel de Papeete, à la bibliothèque municipale de Nuku Hiva, aux archives de la commune de Nuku Hiva, auprès de la Communauté de commune des îles Marquises et auprès de certains participants⁵⁰. Les sources consultées comprirent, notamment, la presse locale, des archives de partis politiques et d'associations, des procès-verbaux de réunion ou d'assemblées, des listes électorales, des résultats électoraux, des professions de foi de différents partis politiques (pour les élections territoriales de 1982 à 2001), des vidéos d'archives⁵¹ et des photographies. La bibliothèque universitaire me permit également de consulter des ouvrages spécialisés uniquement disponibles localement, incluant des mémoires et thèses réalisées à l'Université de Polynésie française, des rapports et notes de recherche et autres synthèses non publiées.

2.3.3 Analyse des données

Une première analyse superficielle, un « codage ouvert », fait « à la main », à partir de mes notes et à la suite de mes entretiens et de mes observations, a été effectué sur le terrain, dès la collecte des premières données, afin d'assurer un processus itératif qui permette de développer une analyse la plus en phase possible avec les interprétations émiques des acteurs (Olivier de Sardan 2008 : 121) en demeurant au plus près des contextes d'énonciation de ces dernières. À partir de mes notes et mémos, je réalisai différentes synthèses sur place qui me permirent de mieux comprendre et préciser mon objet de recherche et de redéfinir itérativement mes catégories, mes objectifs de recherche et la liste de participants à rencontrer.

⁴⁹ Une remarque critique de Thomas (1998) concernant l'interprétation faites par les anthropologues du Bishop Museum de matériaux d'archives (surtout missionnaires) sur les Marquises est, à ce sujet, très instructive : « Le processus de formation de ces représentations est intéressant, parce qu'elles ôtent toute légitimité à l'organisation politique indigène et justifient les efforts des missionnaires et des autorités coloniales pour réorganiser les relations sociales – mais on ne peut guère créditer de telles descriptions de la moindre pertinence. *C'est un simple point de méthode historique : les propositions doivent être comprises dans leur contexte et elles nous en apprennent souvent plus sur les intérêts des locuteurs que sur ce dont elles parlent. Dans le contexte du Pacifique, cela implique de faire une analyse détaillée de ce que tel ou tel auteur ou observateur faisait dans les îles. On ne peut pas simplement lire leurs matériaux sans s'intéresser au succès ou à l'échec de leurs projets et aux opérations de contextualisation, de rationalisation, de légitimation et de publicité que leurs textes accomplissent.* » (p. 85, je souligne).

⁵⁰ Je dois remercier d'ailleurs la grande générosité de Mme Débora Kimitete à ce sujet.

⁵¹ Je dois remercier également grandement Jacques Pelleau pour avoir partagé avec moi certaines de ces vidéos.

Au retour du terrain, j'ai analysé les différentes données recueillies suivant les principes de l'analyse de contenu thématique. Après transcription des entrevues, il s'est agit de relire le corpus alors constitué (verbatim, journal de recherche et de terrain, notes de terrain, archives écrites, etc) et réaliser une première codification du contenu avec le souci de préserver au mieux les catégories émiques des acteurs. Pour m'aider, je me servis du logiciel d'analyse de données qualitatives MaxQDA qui me fut des plus utiles pour l'organisation des données, leur codification, la catégorisation et la hiérarchisation des catégories. La phase de catégorisation a permis ensuite, par une seconde codification, de grouper les codes en les comparant, les questionnant et les classifiant et ce en les réajustant itérativement au fur et à mesure que s'élargissait le corpus disponible et la quantité de données codifiées une première fois (Paillé et Muchielli 2010). L'objectif était de mettre en évidence 1) ce qui permet l'émergence de revendications souverainistes et de mouvements d'affirmation identitaire et culturelle (les différentes opportunités politiques), 2) ce qui caractérise l'action politique locale, les « structures mobilisatrices » et les « répertoires d'action », soit les connaissances dans lesquelles puisent les acteurs pour la mobilisation; et 3) les différents « processus de cadrage » et les conceptions locales de la souveraineté, conformément aux objectifs de recherche établis.

2.3.4 Considérations éthiques

Cette recherche s'inscrit plus largement dans le projet de recherche « Mouvements autochtones et redéfinitions contemporaines de la souveraineté : comparaisons intercontinentales » qui a reçu l'approbation du Comité plurifacultaire d'éthique de la recherche le 3 février 2014 (2013-095 r-1/17-02-2015). Le consentement verbal des individus, des groupes et des organisations qui ont accepté de participer à mon projet a été préalablement recueilli et archivé. Je me suis engagé à assurer la confidentialité des personnes qui le demanderaient à l'aide d'un pseudonyme et à conserver toutes les données produites dans un classeur verrouillé, dans un local sous clé et les données en format numérique dans des fichiers cryptés protégés par un mot de passe.

CHAPITRE 3 : STRUCTURES MOBILISATRICES ET OPPORTUNITÉS POLITIQUES

Dans ce troisième chapitre j'explore certaines des organisations au travers desquelles se voient formulées des revendications politiques marquisiennes vis-à-vis du centre et de la métropole et certaines opportunités politiques ayant permis l'émergence de ces dernières. J'explorerai plus particulièrement, dans un premier temps, des organisations politiques officielles, telles que les partis politiques et les communes, m'intéressant tout particulièrement à la formulation de revendications autonomistes marquisiennes et l'évolution de celles-ci en fonction de certaines opportunités politiques évoquées par les acteurs rencontrés et révélées par la recherche documentaire. Je décrirai ensuite les organisations de la société civile, plus particulièrement les actions et revendications de deux associations culturelles importantes, la Fédération culturelle et environnementale Motu Haka et l'Académie marquisienne. Je soulignerai la place occupée par l'enjeu du « rassemblement » et de l'« unité » dans l'imaginaire politique officiel et le rapport qu'il entretient avec le processus de construction nationale aux Marquises, notamment à travers la référence récurrente à la légende de la création de la Terre des Hommes. Je m'intéresserai finalement à la Communauté de commune des îles Marquises, nouvel acteur institutionnel majeur de la vie politique marquisienne. Je suggérerai que celle-ci offre un nouvel espace politique pour penser en commun le futur de l'archipel, performant le « rassemblement » qu'ont appelé de leur vœux différents acteurs et répondant ainsi à certaines attentes du courant autonomiste marquisien.

3.1 Paysage politique

Rappelons qu'il n'y avait rien d'inévitable, ni de nécessaire, aucune prédestination à ce que l'archipel des Marquises, « La Terre des Hommes » (*Fenua 'Enata/Henua 'Enana*), ne fasse partie de cet ensemble aussi géographiquement et culturellement immense et hétéroclite que restreint, en ce qu'il ne représente qu'une partie de ce que d'aucuns ont désigné comme le « triangle polynésien ». Seule l'histoire coloniale et politique française, abordée brièvement au chapitre 1, nous permet de comprendre le devenir de cet archipel du Pacifique au sein de cet ensemble politique aujourd'hui désigné sous le nom de Polynésie française.

La vie politique marquisienne est aujourd'hui évidemment intimement liée à celle de la Polynésie

française. Ses clivages, ses dynamiques, les enjeux qui y sont débattus, s'inscrivent en dialogue avec ceux qui ont cours dans la capitale politique et administrative, Papeete, située sur l'île de Tahiti dans l'archipel des îles de la Société, et plus largement dans toute la Polynésie française. Bien que les élections et les campagnes électorales constituent des moments forts de la vie politique locale, faisant ressortir plusieurs clivages et divisions au sein de la société marquisienne, il est tout à fait impossible de la restreindre à ces événements ponctuels ou même à la politique « officielle » qui a cours à l'Assemblée de la Polynésie française et au sein des différents conseils municipaux. Tel qu'il est possible de l'observer sur le terrain, la politique a, aux Marquises (comme certainement dans le reste de la Polynésie), des ramifications beaucoup plus profondes et se prolonge dans le quotidien de la population. Plusieurs spécialistes de la Polynésie française, qu'ils soient politologues (S. Al Wardi), anthropologues (B. Saura) ou historiens (J.-M. Regnault), ont observé déjà le rôle du clientélisme et des liens familiaux dans la vie politique polynésienne, tel que noté plus tôt ([voir 2.1.3](#)). Ils ont souligné également l'importance des relations affectives et la frontière ténue qui sépare ces liens plus personnels, des liens professionnels et politiques. La place des emplois et nominations politiques et le rôle des pratiques clientélares et népotiques dans la vie politique sont fortement critiqués par plusieurs acteurs locaux, notamment parmi ceux impliqués dans les partis autonomistes marquisiens tels que *Te Henua 'Enata Kotoa* : « Nous voulons mettre un terme au système clientéliste car les Marquisiens en ont assez de ces pratiques qui les humilient et qui entretiennent le sous-développement et le sous-équipement de leur archipel au bénéfice de la corruption » (Profession de foi de Te Henua 'Enata Kotoa pour l'élection du 24 mai 1998, SPAAP). Plusieurs entretiens (formels et informels) témoignent en effet de la fréquence, voire de la banalité surprenante des embauches et mises à pieds effectuées sur des bases ou pour des motifs politiques.

Il importe néanmoins de se distancier ici des interprétations culturalistes de certains chercheurs à ce sujet, par exemple Cerveau qui évoquait, au sujet des Marquises, « la survivance coutumière d'un clientélisme politique » (2001 : 38). L'insistance de certains chercheurs sur le système clientéliste polynésien et la continuité entre les pratiques actuelles et la « culture polynésienne » ont notamment pour effet de nier ou d'ignorer la présence et l'importance de pratiques clientélares au sein d'États associés à la modernité occidentale tels que la France et les États-Unis et participe d'une division artificielle entre, d'une part, des territoires aux pratiques

politiques marquées par la « tradition » qui n'auraient pas encore tout à fait cheminé vers la modernité et le modèle démocratique qu'incarneraient, d'autre part, les pays occidentaux. Briquet (1998) a pourtant montré que la modernité s'accommode très bien de pratiques clientélares. Il écrivait d'ailleurs : « Que le clientélisme soit l'expression de la tradition dans un ordre politique modernisé est (...) une thèse difficilement recevable quand les types de relations dont il favorise l'établissement se rencontrent sous des formes comparables dans des situations très éloignées de celles des sociétés analysées par les anthropologues » (1998 : 15). Affirmer que le système clientéliste se construit, dans le cas Polynésien, sur le système politique traditionnel ou est favorisé par lui me paraît tout aussi indéfendable. Tout au moins, on pourrait aussi bien défendre que le système clientéliste qui se déploie en Polynésie française, lequel a notamment profité à Gaston Flosse, doit tout autant sinon plus à l'héritage politique et institutionnel français, à l'inclusion de ses ramifications coloniales. Tafani a montré la « banale efficacité quotidienne » du clientélisme en France, jusqu'à aujourd'hui, en prenant notamment le cas Chirac, personnalité par ailleurs proche de Gaston Flosse : « Les succès présidentiels de Jacques Chirac sont de ce point de vue éloquent, sa performance électorale suivant de très près son incessant labourage clientélaire en direction de certaines catégories professionnelles, de ses fiefs personnels (Corrèze, Paris) ou des régions où le prébendisme est une grande tradition (Corse, outre-mer). » (2005 : 265). Notons, par ailleurs, que les pratiques clientélares sont sommes toutes assez classiques dans les espaces ruraux à faible démographie, comme le notait Bessard (2013 : 570).

Alors que les clivages et les oppositions politiques sont sans doute plus explicites lors des campagnes électorales, ceux-ci se prolongent donc bien au-delà de ces événements ponctuels et imprègnent le quotidien de la population marquisienne. Les clivages sont, sur certaines îles en particulier, tellement importants que l'on va jusqu'à parler parfois de « clans » politiques, notamment sur l'île de Hiva Oa, dans le sud de l'archipel. Les différentes affiliations politiques, liées en partie aux réseaux familiaux ou de parenté, influent ainsi sur certaines pratiques ordinaires. Elles sont parfois tellement imbriquées dans ces dernières et dans le quotidien qu'elles passent pratiquement inaperçues pour l'observateur externe ou le visiteur de passage, se répercutant sur des pratiques en apparence aussi anodines que la fréquentation d'un magasin en fonction du clan ou de la famille politique de son propriétaire. À Hiva Oa, selon certains acteurs,

il est possible d'observer ces divisions en clans même lors d'événements publics ou de fêtes⁵².

Dans un tel contexte d'imbrication des liens personnels et politiques, le maire occupe une place fondamentale dans la vie politique locale. Aux Marquises, celui-ci est d'ailleurs désigné communément par le terme *haka'iki*, autrefois employé pour référer aux « chefs ». Sémir Al Wardi et Jean-Marc Regnault faisaient chacun remarquer l'importance des maires dans la politique territoriale. Un commentaire de Regnault de 1998 semble, en effet, toujours pertinent aujourd'hui :

Devenir *tavana* (maire) est indispensable à un homme politique car c'est aussi la garantie, quand il s'agit d'une commune de grande ou moyenne importance, de siéger à l'assemblée territoriale et d'exercer un rôle durable dans la vie politique. L'assemblée territoriale, en 1994 par exemple, comptait 17 maires, 5 maires-adjoints, 4 maires-délégués et 3 conseillers municipaux : 29 élus municipaux sur 41 conseillers territoriaux, soit 71%. Cette situation semble préférable pour les hommes politiques polynésiens, à celle de ministre dans le gouvernement car c'est le maire qui reste en contact avec les électeurs et non le membre du gouvernement qui, lui, est nommé. Dans un territoire où les rapports de proximité sont si importants, la fonction d'élu est donc fondamentale, elle est le marchepied indispensable pour une plus haute fonction politique territoriale. (Regnault 1998 : 224).

On fera d'ailleurs remarquer que la quasi-totalité des présidents de la Polynésie française des dernières années ont également été ou étaient maires d'une commune de Polynésie : Gaston Flosse fut maire de la commune de Pira'e, Oscar Temaru de celle de Faa'a, Gaston Tong-Sang de Bora Bora, Édouard Fritch de Pira'e également. Aussi, plusieurs représentants marquisiens à l'Assemblée de Polynésie française sont-ils ou ont-ils été également maires de leur commune. On pense, par exemple, à Benoit Kautai, Lucien Kimitete ou Edwin Pahuatini pour la commune de Nuku Hiva ; René Kohumoetini à Ua Pou ; Guy Rauzy à Hiva Oa ; Léon Litchlé à Ua Huka. Cette situation fait apparaître également l'importance du cumul des mandats⁵³ en Polynésie française, et par conséquent aux Marquises, situation qui contribue à la porosité et à l'ambiguïté des rapports entretenus.

Les courants politiques que l'on retrouve aux Marquises sont évidemment liés à ceux existant à

⁵² Je n'ai pas malheureusement pas pu observer par moi-même ce fait décrit par certains de mes interlocuteurs.

⁵³ Notons que depuis le 31 mars 2017, la *Loi organique no 2014-125 du 14 février 2014* interdit le cumul « de fonctions exécutives locales avec le mandat de député ou de sénateur » (<https://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000028600521>). Il ne sera par conséquent plus possible pour les élus de cumuler à la fois les fonctions de maire et de député ou de sénateur, par exemple.

Tahiti et dans le reste de la Polynésie française ([voir 1.1.1](#)), à quelques variantes près. Les trois principaux partis tahitiens actuels que sont le Tahoera'a Huira'atira (autonomiste, de droite) mené par Gaston Flosse, le Tapura Huira'atira (autonomiste, de droite, issu d'anciens membres du Tahoera'a), créé le 20 février 2016 à partir du groupe parlementaire Rassemblement pour une majorité autonomiste et dirigé par Édouard Fritch, et le Tāvini Huira'atira (indépendantiste) sous le leadership d'Oscar Temaru y sont donc actifs. Bien que les Marquises soient reconnues et dépeintes comme majoritairement anti-indépendantistes et particulièrement « attachées à la France », on remarque, malgré tout, non seulement la présence d'indépendantistes (Tāvini Huira'atira) actifs, mais leur représentation dans plusieurs conseils municipaux, et donc, au sein de la Communauté de communes des îles Marquises (CODIM), une importante institution marquisienne de création récente ([voir 3.3](#)).

[3.1.1 Le courant autonomiste marquisien](#)

En plus du traditionnel clivage entre autonomistes et indépendantistes qui domine à Tahiti, s'exprime également une importante mouvance autonomiste *marquisienne*, depuis au moins les années 1960, qui se caractérise par sa forte critique du centralisme tahitien accusé de maintenir les Marquises dans un état de « non-développement », son « attachement à la France » et sa revendication de différentes formes d'autonomie pour l'archipel des Marquises : « départementalisation », « autonomie politique et administrative », création d'une Collectivité d'Outre-mer, décentralisation, mise en place du Conseil des Archipels⁵⁴, etc. Ces volontés autonomistes, lorsqu'elles s'expriment, font le chou gras de la presse locale qui emploie souvent des termes connotés négativement pour parler de ces revendications marquisiennes. On a ainsi parlé de « mayottisation », de « séparatisme » – alors même que les élus n'évoquaient qu'une étude des possibilités d'évolution statutaire – et de « départementalisation » – alors qu'on évoquait plutôt une évolution statutaire. Le spectre de la « mayottisation » avancé par les détracteurs du courant autonomiste marquisien réfère à l'expérience de Mayotte après le référendum d'indépendance des Comores en 1974, pour lequel la France avait décidé, à l'encontre du droit international, de considérer les résultats île par île, laissant Mayotte, qui avait

⁵⁴ Institution prévue par la réforme de juillet 1990 du statut d'autonomie interne de 1984. Ces Conseils devaient être créés dans chacun des archipels de la Polynésie. Ils auraient regroupé les membres de l'Assemblée territoriale et les maires élus de chacun de ces archipels. Ces Conseils auraient dû être obligatoirement consultés par le président du gouvernement du territoire, notamment sur les plans de développement, et auraient pu émettre des avis dans les matières économiques, sociales et culturelles les intéressant. Ces Conseils d'archipels ne verront cependant jamais le jour ([voir 3.3.1.1](#)).

voté à 63,8% pour le maintien au sein de la République, sous administration française, produisant ainsi une partition du territoire comorien.

Pour Antoinette Duchek, enseignante d'histoire-géographie et membre de l'Académie marquisienne, l'autonomisme marquisien n'est pas, à proprement parler, un mouvement unifié attribuable à un groupe particulier, mais un courant qui s'exprime sporadiquement à travers différents groupes et partis :

C'est un courant ancien, qui vient, qui disparaît. Bon, c'est un courant qui revient souvent lorsqu'il y a des élections justement. Il y a un parti politique... Ben, je ne peux pas dire que c'est un parti politique marquisien qui perdure! En fait, il y a toujours, lorsqu'il y a des élections qui s'organisent, des élections territoriales ou des élections au niveau national, il y a souvent, donc, un petit parti politique qui ressort ça du tiroir, en fait.

Sans doute plusieurs explications pourraient-elles être avancées pour expliquer le fait que cette mouvance n'ait pas été associée à un parti particulier, notamment des raisons stratégiques liées au jeu politique polynésien et aux ambitions et intérêts personnels des candidats en lice, notamment la volonté de certains candidats d'être en tête de liste. Dû à la parité (alternance homme femme) certains choisissent ainsi, malgré les affinités politiques avec un autre parti politique autonomiste marquisien et ses candidats, de se présenter sur une liste différente afin de pouvoir être élu.

Des partis avec des noms tels que « Rassemblement du peuple marquisien », « Union marquisienne agricole » ou « Voix des Marquisiens » existaient dès 1962, mais obtenaient des résultats relativement marginaux aux élections territoriales, bien que la « Voix des Marquisiens » était le parti obtenant le plus de suffrages sur l'île de Ua Huka. Les deux autres partis étaient fort probablement basés à Nuku Hiva, île où ils obtenaient leurs suffrages (pratiquement nuls dans les autres). Je n'ai cependant pu trouver davantage d'informations sur ces partis ou sur leurs revendications, mais l'expression « rassemblement du peuple marquisien » rappelle déjà le nom des partis autonomistes qui viendront un peu plus tard, tels que l'Union marquisienne⁵⁵, dès 1967, *Te putu ia no te Henua 'Enana*⁵⁶ (1986), puis *Te Vevao Nui* (traduit par « l'appel au

⁵⁵ Mené par André Teikitoutoua de Ua Pou, d'abord, puis par Guy Rauzy à Hiva Oa, à partir de 1977.

⁵⁶ Alors que des partis se présentent avec des noms tahitiens dès les années 1960, le parti *Te putu ia no te Henua 'Enana* (La réunion de la Terre des Hommes) d'Edwin Pahuatini est, à ma connaissance, le premier parti politique à se présenter

rassemblement » par le parti), à partir de 1991, d'Edwin Pahuatini, Te Henua 'Enata Kotoa⁵⁷ (1996-2001⁵⁸) de Lucien Kimitete ou Te Henua 'Enana a Tū⁵⁹ de Benoit Kautai (2004-2008).

Contrairement à ce que pourraient laisser penser les propos d'Antoinette Duchek cités précédemment, les revendications autonomistes marquisiennes ne ressurgissent pas uniquement au moment des élections territoriales, municipales ou législatives. La venue de représentants de l'État est fréquemment l'occasion pour les élus marquisiens de ce courant de faire valoir celles-ci. Les élus ont adressé également à plusieurs reprises des lettres en ce sens auprès de représentants de l'État, notamment auprès du Ministre des Outre-mer et même auprès du Président de la République française⁶⁰. Les représentants de l'État sont alors souvent pris à parti, comme « alliés influents » (Tarrow 1996, [voir 2.1.2.1](#)), pour revendiquer des solutions qui permettent d'outrepasser la dépendance politique, administrative et économique à Tahiti et pour réaffirmer leur désir de rester français en cas d'indépendance, dans un premier temps, voire d'évoluer vers une Collectivité d'Outre-mer séparée de la Polynésie dès que possible.

Ces différents partis marquisiens que j'associe à un courant « autonomiste marquisien » affirment, dans leurs professions de foi et leurs interventions publiques, se porter défenseur des intérêts sociaux, économiques et culturels de l'archipel des Marquises. Ils s'opposent généralement de façon assez virulente aux politiques de Gaston Flosse et du Tahoera'a Huira'atira, notamment à leur tendance centralisatrice, leur impérialisme culturel, et à la culture politique clientéliste qu'ils entretiennent. Ils mettent fréquemment en avant l'opposition des Marquisiens à l'indépendance de la Polynésie et la crainte qu'elle ne se dirige vers celle-ci. À

avec un nom marquisien, en 1986. Il est formé à l'époque notamment d'Edwin Pahuatini, de Léon Lichtlé (Ua Huka) et de Georges Toti Teikiehuupoko (Ua Pou).

⁵⁷ Ce nom pourrait être traduit par « Nous tous, la Terre des Hommes » ou « L'ensemble de la Terre des Hommes »

⁵⁸ En réalité le parti se présente également aux territoriales de 2004 mais sa composition a alors changé dû à un conflit à la suite du décès de Lucien Kimitete en 2002. Il est alors repris par Louis Taata (maire intérimaire de Nuku Hiva après le décès de Lucien Kimitete), associé au Tahoera'a Huira'atira. D'anciens membres de *Te Henua 'Enata Kotoa* fondent alors le parti *Te Henua 'Enana a Tu* (Benoit Kautai).

⁵⁹ Premier vers de l'hymne national marquisien, le nom du parti pourrait être traduit littéralement par « La Terre des Hommes, levez-vous! ». Benoit Kautai, qui a fondé le parti, m'en donnait la définition suivante : « Peuple marquisien, levez-vous! » (Kautai, 24 mars 2016).

⁶⁰ Ce fut le cas notamment en juillet 2003. Benoit Kautai avait écrit alors à Jacques Chirac pour réitérer sa volonté de voir mise en place une « commission « franco-marquisienne » » pour étudier la question de la faisabilité d'un rattachement direct avec la France, référant à un changement récent de la Constitution qui, en vertu de son article 6, offrirait la possibilité d'envisager un changement de statut après référendum auprès de la population. Kautai réfère à la *LOI constitutionnelle n° 2003-276 du 28 mars 2003 relative à l'organisation décentralisée de la République* qui, à son article 6, prévoyait l'ajout d'un article 72-1 à l'article 72 de la Constitution (voir note 67).

quelques reprises ils mettent en garde contre un Tahoera'a qu'ils croient en train de préparer l'indépendance. Outre l'amélioration des infrastructures et le désenclavement de l'archipel par l'amélioration des dessertes maritimes et aériennes revendiqués par à peu près tous les partis, la construction d'un lycée (THEK⁶¹ 1996, 1998)⁶² et autres infrastructures d'enseignement aux Marquises « afin de ne plus voir nos jeunes quitter leurs familles trop tôt pour poursuivre leurs études à Tahiti » (THEK 1996), l'ouverture d'une ligne vers Hawai'i (UM⁶³ 1996) ou d'un aéroport (THEK 1996), l'encouragement de l'initiative locale privée (UM 1996; THEK 1998) et la mise en place du Conseil des archipels font partie des principales revendications communes de ces partis. Te Henua 'Enata Kotoa revendiqua également à quelques reprises la restitution des terres domaniales aux communes et l'abolition des 50 pas du Roy⁶⁴ en vue d'une gestion côtière communale en 1996 et en 1998. Notons qu'aux Marquises on retrouve environ 9700 ha de terres domaniales, relevant par conséquent du Territoire (Direction des affaires foncières). Une très grande partie de ces terres se trouvent sur l'île de Nuku Hiva.

Parmi les représentants de ce courant, le très charismatique et médiatisé Lucien Kimitete se démarque. Maire de Nuku Hiva de 1992 à 2002 et représentant à l'Assemblée territoriale de 1996 à 2002, il disparaît dans un tragique accident d'avion le 23 mai 2002, au beau milieu d'une tournée électorale en vue des élections législatives, avec 3 autres personnalités du Fetia Api⁶⁵.

En 2008, Te Henua Enana a Tū a fait campagne explicitement sur la question du rattachement direct à la France et de l'autonomie des Marquises. La liste présentée par Benoit Kautai fut la seule de Polynésie française à obtenir la majorité absolue dès le premier tour avec un résultat de 53,6%. L'évolution statutaire que propose le parti prend alors pour modèle l'expérience récente de Saint-Martin et de Saint-Barthélemy, devenues des Collectivités d'outre-mer le 15 juillet 2007. Par le biais d'un référendum tenu le 7 décembre 2003, les 2 îles ont en effet décidé de se défaire de la tutelle du département français de la Guadeloupe auquel elles étaient auparavant

⁶¹ Te Henua 'Enata Kotoa

⁶² Le Tahoera'a Huirā'atira promettait également la construction d'un lycée sur sa profession de foi de 1986.

⁶³ Union Marquisienne

⁶⁴ Les 50 pas du Roy ou « 50 pas géométriques » constituent une particularité marquisienne sur le plan foncier en Polynésie française qu'on doit à la colonisation. On retrouve cependant cette particularité également dans les cinq départements d'Outre-mer (Guadeloupe, Martinique, Guyane, La Réunion et Mayotte) (Clément et Morin 2015). Ils constituent une bande littorale de 81,2 m qui relève du domaine public.

⁶⁵ Il s'agit du président du parti Boris Léontieff, le candidat Arsène Tuairau et sa suppléante Fersine Beysserre (Libération 2002). Jusqu'à aujourd'hui la lumière n'a pas été faite sur cet accident et aucune trace de l'avion n'a été retrouvée.

rattachées⁶⁶. La *Loi organique n° 2007-223 du 21 février 2007 portant dispositions statutaires et institutionnelles relatives à l'outre-mer* a officialisé la création de ces deux nouvelles Collectivité d'Outre-mer dotées de l'autonomie dès lors régies par l'article 74 de la Constitution (Ministère des Outre-mer 2016a, 2016b), créant ainsi un précédent intéressant pour les autonomistes marquisiens. Cette possibilité dont se sont saisies les deux anciennes communes guadeloupéennes avait été ouverte par la *loi constitutionnelle du 28 mars 2003 relative à l'organisation décentralisée de la République* qui prévoyait, en son article 72-1, la création d'une collectivité territoriale dotée d'un statut particulier par consultation « des électeurs inscrits dans les collectivités intéressées »⁶⁷.

3.1.2 Appels à l' « unité » et au « rassemblement »

Malgré cette « dispersion », pourrait-on dire, de l'autonomisme marquisien, des appels au « rassemblement » et à l'unité sont faits de façon récurrente par des leaders politiques marquisiens liés à cette mouvance. En 1982, Guy Rauzy, qui fut maire de Hiva Oa durant plus de 30 ans, justifiait déjà le choix de son colistier, sur la liste de son parti, l'Union Marquisienne, en invoquant la volonté de « rétablir l'union des Marquises et reforge l'unité de vue indispensable à notre défense dans tous les domaines, économiques, sociaux, culturels, sportifs. » (Profession de foi pour l'élection du 23 mai 1982, SPAAP).

Un peu plus récemment, dans une entrevue du 18 février 2006 pour *La Dépêche de Tahiti*, Louis Frébault, alors ministre du Développement des archipels, interrogé à propos des élections communales de 2007 et sur la possibilité qu'il s'y présente, exprimait sa volonté de voir naître un tel rassemblement : « On se rassemble derrière l'idée de monter un parti politique marquisien fort, comme Lucien Kimitete voulait le faire. Ça rejoint l'idée de faire un groupe des îles à

⁶⁶ À Saint-Barthélemy, c'est avec un résultat de 95,51% des suffrages exprimés que le « oui » l'a emporté, avec un taux de participation de 78,71% (Ministère des Outre-Mer 2016).

⁶⁷ « Art. 72-1. - La loi fixe les conditions dans lesquelles les électeurs de chaque collectivité territoriale peuvent, par l'exercice du droit de pétition, demander l'inscription à l'ordre du jour de l'assemblée délibérante de cette collectivité d'une question relevant de sa compétence.

Dans les conditions prévues par la loi organique, les projets de délibération ou d'acte relevant de la compétence d'une collectivité territoriale peuvent, à son initiative, être soumis, par la voie du référendum, à la décision des électeurs de cette collectivité.

Lorsqu'il est envisagé de créer une collectivité territoriale dotée d'un statut particulier ou de modifier son organisation, il peut être décidé par la loi de consulter les électeurs inscrits dans les collectivités intéressées. La modification des limites des collectivités territoriales peut également donner lieu à la consultation des électeurs dans les conditions prévues par la loi. »

l'Assemblée. J'invite nos amis Marquisiens à faire ce parti marquisien pour travailler avec la majorité actuelle. » (Verprat 2006 : p.15).

La réforme électorale de 2011 – qui s'appliqua à partir du scrutin territorial de 2013 – porta un coup dur aux partis autonomistes marquisiens, comme plus largement aux partis à base locale. Visant à mettre fin à l'instabilité politique en place depuis l'élection des indépendantistes en 2004, la *Loi organique 2011-918 du 1^{er} août 2010 relative au fonctionnement des institutions de la Polynésie française* instaurera en effet une circonscription électorale unique – au lieu de 6 circonscriptions comme auparavant – divisée en 8 sections, obligeant ainsi les candidats marquisiens de ces partis à s'affilier aux « grands partis » de Tahiti, faute de pouvoir présenter des candidats dans toute la Polynésie. Benoit Kautai, actuel maire de Nuku Hiva et représentant à l'Assemblée de Polynésie française de 2008 à 2013, raconte bien comment cette réforme a miné l'expression des revendications autonomistes marquisiennes :

B. K. : L'État (...) a modifié les textes, donc, les règles de... des élections quoi. Et... on s'est battus pour ne pas, pour... laisser quand même les archipels libres de se présenter, mais... ils veulent rien savoir. Donc, ils ont mis en place un nouveau mode de scrutin, qui était une liste unique.

P. P. : Alors vous avez pas le choix d'appuyer... ?

B. K. : Une liste unique, ça veut dire... Si (...) je veux présenter une liste, il faudrait une liste avec *tous*, tous (...) les candidats des autres archipels. C'est chose impossible pour nous! Donc on n'a plus le choix de se présenter dans d'autres archipels! Donc ça veut dire c'est... il faut qu'on se mette avec les grands partis de Tahiti. On était obligés ! Et à Tahiti y'avait que 3! 3 grands partis! Le Tahoera'a, le Tāvini Huirā'atira – l'UPLD –, et... Ati'a Porinetia. Ati'a Porinetia, donc, de Teva [Rohfritsch]. (...) T'as pas le choix! Soit tu es avec l'UPLD, le Tahoera'a, ou avec l'autre. Donc, moi je me suis mis, je m'en foutais un peu, mais sauf avec... avec le Tahoera'a de Gaston Flosse, moi, pour moi, c'est *niet*! Je préfère être soit avec... le parti de Teva, Ati'a Porinetia, ou le parti de... l'UPLD. Donc... Bien sûr, bon... Teva Rohfritsch, qui était président de Ati'a Porinetia, avait choisi mon collègue maire de Ua Pou [Joseph Kaiha] et moi, j'avais... j'avais pas le choix! Donc, il fallait que je me représente, donc (...) avec l'UPLD. Et, si tu veux, on avait une liste de tous les candidats de chaque archipel, hein. Même pour les Marquises. Donc Joëlle... menait la tête de la section, parce qu'on faisait par section, section Marquises. Bon, après moi en 2^e. Les résultats, donc, on a eu un seul siège. C'est le siège occupé par Joëlle actuellement, Joëlle Frébault. Donc ça veut dire... l'idée de créer, de mettre en place le fameux statut, un peu... le statut de... comme Saint-Barthélémy et... aura des...

P. P. : C'est plus possible, finalement?

B. K. : C'est... C'est plus possible! Parce que... quand tu rentres dans les partis de Tahiti, ils ont une autre... t'as pas... tu rentres dans leur groupe, c'est... ils font appliquer... le statut du

groupe, quoi, hein, du parti! (...) C'est pas parce que on a arrêté. On n'avait plus le choix! Le choix de mener cette bataille. Ouais. On n'a plus le choix, parce que... (...) C'est comme si on nous a... on nous a mis ensemble, ensemble avec tout le monde. Tous les archipels. (...) Donc, c'est pour ça que, actuellement, c'est difficile pour nous de mener cette bataille de mettre en place un statut type pour l'archipel des Marquises. En plus de ça, donc, au niveau des maires, on n'est pas... C'est pareil! Là c'est... on était partagés, quoi! On était partagés. Sur six, sur les six maires, donc, y'a 2 maires... qui soutiennent le parti de Flosse, donc... y'a 3 qui soutiennent actuellement le parti de... Et l'autre, euh, bon, on sait pas où il est, il est à cheval sur... Donc, c'est pour ça que c'est difficile. Difficile *politiquement* de mener cette bataille. Cette bataille qui est de... soit de rattacher... de couper la corde avec le reste de la Polynésie. Voilà.

[Tout au long du mémoire, l'auteur souligne pour marquer l'accent mis sur certains mots par les interlocuteurs]

Les propos de Kautai montrent bien comment la réforme électorale de 2011 est ressentie par ceux issus de la mouvance autonomiste marquisienne. Elle est vue comme ayant limité les possibilités de se diriger effectivement vers la création d'une Collectivité propre pour les Marquises ou vers toute autre forme d'évolution statutaire. Les conditions de possibilité de cette avenue deviennent alors différentes, paraissent plus restreintes et plus difficiles. Pour Benoit Kautai, comme pour d'autres, la seule voie envisageable aujourd'hui serait par conséquent d'obtenir une revendication unanime des 6 maires des Marquises :

Toujours l'idée est là. L'idée est là. Mais comment se battre? Parce que... nous, en 2008, l'objectif, c'était de gagner les sièges à l'assemblée, pour faire entendre (...) notre message. Pour qu'il y ait une bonne répartition des finances, quoi, des moyens financiers (...). Et le souhait aussi, notre souhait, c'est que... c'est d'avoir... la majorité des maires, pas la majorité, la *totalité*, *totalité* des maires des Marquises, dans un même groupe, quoi! Pour... pour que les maires parlent d'une seule voix. D'une seule voix qui est le... le rattachement ou la création d'un nouveau statut pour l'archipel. Là aussi c'est difficile, parce que, bon, on sait qu'au niveau de tous les partis de Tahiti, ils essaient de nous *casser*. Ils ont essayé de casser l'idée de mettre en place la Communauté de communes!

(...) la seule solution c'est qu'il faut que les six maires soient d'accords, parlent d'une seule voix. Et... voilà. Bon, actuellement, bon... au niveau du gouvernement, donc, c'est plus comme... à l'époque de Gaston Flosse! On a une bonne relation avec le gouvernement moi je trouve, quand même. Y'a une bonne répartition... des finances, hein! Donc, voilà. Mais l'idée de mettre en place un statut comme le statut de Saint-Barthélemy, c'est... ça va être dur. [italiques de l'auteur]

Les organisations politiques ne sont pas la seule voie pour exprimer les revendications politiques et culturelles marquisiennes vis-à-vis de Tahiti et de l'État. La société civile occupe également une place importante, notamment via les associations culturelles. Ces dernières sont plus

eclectiques cependant, ou du moins, elles laissent place à plus de diversité quant aux tendances qui s'y expriment. C'est pourquoi je ne m'arrêterai ici que sur les plus importantes.

3.2 Paysage associatif

Les titres I et I de la *loi du 1^{er} juillet 1901 relative au contrat d'association* qui permet, en France, à des groupements d'au moins deux individus de former une association sans but lucratif, ont été étendus aux Établissements français d'Océanie à partir du 13 mars 1946 (décret n° 46-432).⁶⁸ Depuis, les « associations loi 1901 » « foisonnent » en Polynésie française comme le faisait déjà remarquer Jean-Marc Pambrun en 1990, époque à laquelle on comptait déjà environ 2200 associations déclarées au Service des Affaires administratives (Pambrun 1990 : 44). Les Marquises, en cette matière, ne font pas exception jusqu'à aujourd'hui. La vie associative y est, en effet, également très active et la constitution d'« associations loi 1901 » constitue le moyen privilégié pour se regrouper autour d'intérêts communs, notamment pour la mise en place d'activités, d'événements ou de projets. Ces associations sont également le lieu privilégié d'affirmation et de revendication culturelle et identitaire. Ces associations sont à vocation très diverses : sportives, artisanales, *culturelles*, environnementales, agricoles, familiales, associations de personnes handicapées, de parents d'élèves, pour les personnes âgées, etc. Elles incluent les radios, les comités des fêtes et du tourisme⁶⁹. Aux Marquises, ce sont 131 associations artisanales qui sont recensées par le Service de l'Artisanat (IEOM 2016; IEOM janvier 2015 : 5) et au moins une vingtaine d'associations culturelles étaient à l'*Annuaire des associations culturelles* de 2008 (Service de la Culture et du Patrimoine).

En Polynésie, les associations sportives ont longtemps été les plus importantes numériquement comme le montrait Pambrun (1990). À l'époque, en effet, il existait déjà plus de 700 associations sportives dans toute la Polynésie. Mes discussions avec différents acteurs me laissent croire que celles-ci avaient, il y a peut-être une trentaine d'années, une importance bien plus grande à l'époque que les associations culturelles. Différentes histoires de jeunesse m'ayant été racontées

⁶⁸ Avant cela, comme le remarque Pambrun, « diverses dispositions avaient été prises afin de permettre aux associations de se fonder légalement » (1990 : 44). C'était alors sous le régime des Sociétés de Secours mutuel que pouvaient être formées celles-ci après autorisation du gouvernement de la colonie (Pambrun 1990 : 44).

⁶⁹ Il s'agit là, évidemment, d'une liste non-exhaustive des différents types d'associations que l'on retrouve aux Marquises. Il en existe bien d'autres avec des missions diverses.

laissent entrevoir également le rôle qu'ont pu jouer ces associations dans la circulation des jeunes dans l'archipel, leur permettant de faire la connaissance des autres îles et de tisser des liens, de façon institutionnalisée, bien avant le Matavaa ([voir 3.2.1](#) et [1.3](#))⁷⁰.

Les idées et projets d'associations pullulent donc. Plusieurs acteurs rencontrés évoquaient l'idée, voire la nécessité, d'en créer une autour de tel enjeu ou pour tel motif. Pratiquement toutes les personnes rencontrées étaient impliqués dans au moins une association loi 1901.

Les associations, en Polynésie, ont accès à des subventions et aides financières. Le programme de Contrat d'Accès à l'Emploi (CAE), mis en place par le gouvernement Flosse en 2014, par exemple, permet également aux associations (mais aussi aux entreprises et aux collectivités publiques plus généralement) d'employer pendant un an renouvelable une personne sans emploi avec une indemnité mensuelle de 80 000 fcfp (pour les moins de 30 ans) et de 100 000 fcfp pour les autres (Tahiti Infos 2014). Christian Ghasarian évoquait, dans le cas de Rapa, que « la multiplication des associations est due à la possibilité de bénéficier d'aides financières du gouvernement de Polynésie française, notamment pour employer des personnes au statut de 'SEPIA' ou récemment dans le cadre du 'CAE'. » (2014 : 188). Parmi les divers motifs qui guident la création ou l'implication au sein d'une association il ne faut donc évidemment pas négliger également des motifs financiers. Certains acteurs évoquaient parfois des cas d'associations, notamment familiales, qui auraient été créées principalement pour bénéficier de telles aides.

Malgré la diversité des associations évoquées, nous nous concentrerons ici plus particulièrement sur les associations culturelles marquisiennes et la place que celles-ci occupent au sein de la société civile. Nous nous attacherons en particulier à deux associations qui prétendent représenter l'ensemble des îles Marquises, qui furent très influente dans le mouvement de renouveau culturel des dernières années et dont la portée s'étend à l'ensemble de l'archipel des Marquises. Plusieurs autres associations culturelles, notamment dans le domaine de la danse, de la musique et du tatouage ont également vu le jour plus récemment, mais sans avoir, jusqu'à maintenant, la même

⁷⁰ Il conviendrait d'approfondir cet aspect dans des recherches ultérieures et interroger le rôle de ces associations dans les représentations de l'archipel et, peut-être, dans l'émergence d'une conscience nationale ou du moins dans la construction d'une « communauté imaginée » (Anderson 2002 [1983]).

importance que ces deux associations dans la vie locale. Ces autres associations culturelles mériteraient plus d'attention dans une étude ultérieure. Il importerait également d'approfondir le rôle d'autres types d'associations, notamment artisanales, agricoles et religieuses, qui n'ont pas été suffisamment investigués dans le cadre du présent mémoire.

3.2.1 Te Motu Haka o te Henua 'Enana

La Fédération culturelle et environnementale Motu Haka o te Henua 'Enana s'est taillée une place absolument non négligeable dans le paysage associatif marquisien et plus généralement au sein de la société civile marquisienne, se trouvant à l'origine de plusieurs initiatives importantes. Pour cette raison il en sera beaucoup question dans ce mémoire. Or elle est loin d'être la seule association active, comme nous avons pu le voir, et il importera, par conséquent, de la replacer dans le contexte plus large des « structures mobilisatrices » (McCarthy 1996) aux Marquises.

L'association Motu Haka o te Henua 'Enana fut créée en 1978 à l'occasion d'un synode du même nom (« Motu Haka », traduit parfois comme « le rassemblement » de la Terre des Hommes en français), à l'initiative de l'évêque de l'époque, Mgr. Hervé-Marie Le Cléac'h (1915-2012)⁷¹. L'origine bretonne de ce « farouche défenseur de la culture » (Teikiehuupoko, 11 mai 2016) marquisienne n'est pas sans lien avec sa sensibilité particulière aux enjeux culturels et identitaires locaux, aux dires de plusieurs acteurs culturels l'ayant côtoyé⁷².

Par le biais de cet évêque engagé pour la préservation de la culture marquisienne, l'Église catholique accompagne ainsi le « renouveau culturel », l'éveil culturel marquisien. Alors qu'à partir de 1863 le *Règlement pour la conduite des indigènes de l'île de Nuku Hiva* (aussi surnommé « Code Dordillon », du nom de l'évêque l'ayant institué à l'époque) avait interdit plusieurs pratiques culturelles marquisiennes, Mgr. Le Cléac'h, dans le sillage du concile Vatican II (1962), introduit une esthétique marquisienne dans la cathédrale de Taiohae, notamment, et

⁷¹ Évêque du 1^{er} mars 1973 au 31 mai 1986. C'est Mgr. Guy Chevalier qui lui succèdera jusqu'au 5 septembre 2015, puis Pascal Chang-Soi jusqu'à aujourd'hui. Tous trois sont membres de la Congrégation des Sacrés-Cœurs de Jésus et de Marie (picpuiciens).

⁷² Une citation de lui publiée dans un article du *Nouvel Observateur* sur les îles Marquises en atteste par ailleurs : « Ma grand-mère ne parlait pas le français, ma mère le possédait fort mal et moi je me souviens encore des taloches reçues à l'école lorsque je faisais des fautes dans une langue qu'on ne pratiquait pas en famille. Je retrouvais aux Marquises un cas semblable à celui que j'avais connu enfant. Et j'avais vécu Mai 68 à Paris. Comment pouvais-je être déçemment le pasteur d'un peuple dont je ne possédais pas l'idiome ? Comment annoncer la Bible sans qu'elle s'inscrive dans la culture de ceux dont je devais assumer l'éducation religieuse ? » (de Gubernatis 2011).

dans la liturgie, qui intégrera des éléments de la culture marquisienne tels que la langue, des instruments de musique tels que le « pahu » (tambour traditionnel marquisien) et des chants traditionnels adaptés à la liturgie. Des sculpteurs locaux réaliseront des ornements pour la cathédrale et les églises de l'archipel, qui intégreront des symboles et des éléments de la culture marquisienne à l'iconographie chrétienne.

À l'origine du Matavaa o te Henua 'Enana (L'éveil de la Terre des Hommes), souvent désigné comme le « Festival des arts des îles Marquises », événement culturel initié en 1987 et ayant lieu, depuis, tous les 4 ans alternativement dans chacune des îles de l'archipel⁷³, l'association Motu Haka a également œuvré, depuis sa création, à la réalisation d'enquêtes auprès des anciens et mené des recherches au niveau de la tradition orale, notamment sur les danses, les chants, les légendes, la langue, etc. Son président et cofondateur, George Toti Teikiehuupoko, me racontait en entrevue :

avant [19]85, on se déplaçait dans les îles, pour informer, informer... Et dans chaque île, nous avons créé des antennes de Motu Haka et eux étaient chargés d'enregistrer des légendes, voilà, de faire des collectes, donc pour avoir une banque de données au niveau tradition orale. (...) Donc depuis cette époque-là on a fait, et même on a créé, une petite « académie » au sein de Motu Haka, entre guillemets, hein! C'était pas véritablement l'Académie [marquisienne actuelle]... Une section, si tu veux, qui s'occuperait uniquement de la langue. Et on l'avait dénommée Te oko nui!

Depuis 1991 l'association Motu Haka est devenue une « Fédération » (Teikiehuupoko, 11 mai 2016). Elle a aujourd'hui des « antennes » dans chacune des îles des Marquises⁷⁴, des associations culturelles locales liées à ce qui est devenu une Fédération non seulement culturelle mais aussi environnementale. Celle-ci a en effet supporté des projets tels que l'inscription des Marquises au patrimoine mondial de l'UNESCO en tant que bien mixte, soit tant pour sa valeur naturelle que culturelle. Dans le cadre de ce projet, elle a soutenu et coordonné des missions scientifiques. Elle a également collaboré à la formation de référents culturels dans le cadre du projet PALIMMA – Te haatumu o te tai moana (patrimoine culturel relatif à la mer), visant à

⁷³ Jusqu'en 1993 il était prévu que l'événement se tienne tous les deux ans en alternance sur l'une des 3 îles principales (Nuku Hiva, Ua Pou et Hiva Oa). Or, l'édition de 1993 n'eut pas lieu, dû à des conflits politiques entre l'association et la commune de Ua Pou ou devait se tenir l'événement qui sera reporté deux ans plus tard, soit en 1995. À partir de ce moment il sera décidé que l'événement se tienne aux 4 ans (toujours en alternance dans les 3 îles principales). Entre ces éditions, des *Matavaa iti* ou « mini-festival » sont également organisés sur les îles moins peuplées (Tahuata, Fatu Hiva et Ua Huka).

⁷⁴ On pense, par exemple à des associations comme Te Hina o Motu Haka à Nuku Hiva, ou Tuoi (présidée par Benjamin Teikitutoua) à Ua Pou.

promouvoir, valoriser et protéger le patrimoine culturel lié à la mer. Ce programme, coordonné par l'Agence des aires marines protégées (AAMP), en collaboration avec Motu Haka, l'Institut de recherche pour le développement (IRD) et avec le soutien des membres de l'Académie marquisienne (CODIM, PV des 31 mai et 1^{er} juin 2013), s'inscrivait dans le cadre de deux projets portés également par la CODIM, soit l'inscription des Marquises au patrimoine mondial de l'UNESCO et la création d'une Aire marine protégée pour l'archipel.

Pour Toti, Motu Haka a aujourd'hui accompli sa mission initiale et joue maintenant le rôle d'une « sentinelle » :

P.P. : Et maintenant qu'est-ce que fait Motu Haka? C'est-à-dire, quelles sont les actions de [l'association aujourd'hui] ?

T. T : Ah ben, Motu Haka... ! Hé ben Motu Haka c'est plutôt... une espèce de sentinelle, hein, qui veille. Ben... elle est consultée! Moi, pour moi, je dirais que Motu Haka a accompli sa mission. C'est-à-dire, cette transmission de savoirs. Maintenant qui prend la relève? Ce sont les communes, la Communauté de communes. (...) tant mieux! Tant mieux, hein. Tant mieux que, enfin, tous les élus sont d'accord sur ce principe que... c'est grâce quand même à ça qu'on peut aussi mettre en place un développement économique, durable, dans l'archipel des Marquises, par ces manifestations qui attirent, quand même, du monde!

Notons finalement que plusieurs membres bien connus de l'association ont été impliqués assez activement au sein de partis autonomistes marquisiens et ont exprimé des positions et revendications en ce sens. L'association entre Motu Haka et des positions politiques « anti-Flosse » ont d'ailleurs donné lieu à des conflits politiques, notamment avec l'ancien maire de Ua Pou, associé au Tahoera'a Huira'atira, et a valu qu'on demande à l'association de confier l'organisation du *Matavaa* à un comité organisateur indépendant de Motu Haka à partir de 1995.

[3.2.2 L'Académie marquisienne](#)

Le 27 janvier 2000 est créé, par délibération de l'Assemblée de Polynésie française, l'institution culturelle *Tuhuna 'Eo Enata*, soit l'Académie marquisienne (Délibération n° 2000-19 APF du 27 janvier 2000), qui a pour mission principale « de sauvegarder et d'enrichir la langue marquisienne ». Elle est composée de 13 membres, soit 2 académicien(ne)s par île et un(e) à Tahiti. Ceux-ci sont « choisis pour leurs compétences en matière de culture et de langue marquisiennes » (Article 3 de la Délibération n° 2000-19 APF du 27 janvier 2000). Ils ne sont pas des « immortels », comme me le rappelaient certains de mes interlocuteurs. En effet, « la

qualité d'académicien se perd par décès, par démission, par radiation ou par abandon définitif de la résidence en Polynésie française » (Art. 9). Selon Julien Tamarii (11 avril 2016), académicien de Nuku Hiva, l'Académie marquisienne a été créée à l'initiative de trois personnes : Mgr. Hervé Marie Le Cléac'h, George Teikiehuupoko (dit « Toti »), qui en est le directeur actuel, et Tehaumate Tetahiotupa (dit Tetahi), qui en est le chancelier et le doyen. Julien Tamarii se rappelle que ces trois personnes avaient convoqué une réunion à la mairie de Nuku Hiva en 1995 ou 1996, à laquelle avaient été invité les membres des associations culturelles, parmi lesquels on souhaitait choisir les Académiciens.

Antoinette Duchek, académicienne représentant les Marquisiens de Tahiti, en me racontant la genèse plus lointaine de l'Académie marquisienne, mentionne pour sa part qu'une association avait d'abord été créée avec Mgr. Le Cléac'h dans le but d'éditer le lexique qu'il avait rédigé et qu'il souhaitait publier, l'association '*Eo Enana*. L'idée était ensuite venue de créer l'Académie marquisienne, émergeant, dit-elle, d'une volonté politique de la part de Gaston Flosse :

ça a été une volonté politique! Cette idée de créer l'Académie marquisienne, elle a été... c'est une idée de... ça a été voulu par Gaston Flosse. C'est lui qui a émis cette idée. (...), qui a fait cette annonce! Voilà. Qui voudrait que, voilà, « je souhaite qu'une Académie marquisienne soit créée! ». De toute façon, une institution de ce genre là, ça ne peut venir que d'une volonté politique, hein! Pourquoi? Parce qu'on bénéficie d'une subvention!

(...)

L'Académie, moi je peux dire, c'est une volonté politique. C'est clair. Il faut dire les choses clairement! Sinon y'aurait pas eu d'Académie! Y'aurait peut-être eu une association, mais le titre d'Académie. Euh... (...) La première annonce c'est en 1988. Je me rappelle, c'était lors d'un colloque. C'était le Colloque des langues du Pacifique, qui avait lieu cette année-là ici. Et dans un discours d'ouverture... (...) 1988, je crois que y'avait des élections aussi... qui allaient arriver. Dans son discours d'ouverture, Gaston Flosse avait sorti cette idée-là, voilà, que soit créée une Académie *marquisienne*!

À ce sujet, on remarque en effet que la « création d'une académie de la langue marquisienne » figurait déjà sur la profession de foi de la liste Tahoera'a (Te katahi ia mataeina'a Ua-pou) pour les élections Territoriales de 1986, deux ans déjà avant l'événement évoqué par l'académicienne.

Cet appui politique a permis en effet la création d'une « vraie » académie, comme le dit Antoinette Duchek. Bien que l'institution fonctionne comme une association loi 1901, il s'agit bien d'une institution culturelle particulière dont la création a été officialisée par une délibération

de l'Assemblée de Polynésie française et par un arrêté du Conseil des ministres et qui bénéficie ainsi d'un « statut hybride » (Duchek, 15 juin 2016). L'institution se veut cependant politiquement neutre et, si je me fie aux quelques membres rencontrés, elle ne semble pas marquée par un courant politique particulier. Elle est par ailleurs présidée par Toti Teikiehuupoko, un acteur très critique du Tahoera'a Huiratira. Il conviendrait cependant d'approfondir cette dimension dans le cadre de recherches ultérieures.

Aujourd'hui l'Académie marquisienne travaille surtout à la rédaction et à la publication de documents en langue marquisienne (mais aussi en français) devant servir d'outils de références, notamment pour les écoles, comme me l'indiquaient 4 académiciens rencontrés le 15 février 2016 dans les locaux de l'institution à Taiohae, sur l'île de Nuku Hiva. L'Académie réalise en ce sens un important travail de recherche et de recension dans différents domaines (toponymie, faune, flore, etc.) en vue de préserver le patrimoine linguistique marquisien. Plus largement elle veille à l'utilisation correcte de la langue marquisienne, soutient et encourage son enseignement, étudie ses origines, son évolution, sa parenté avec d'autres langues du Pacifique. Ses membres sont ainsi avant tout des références incontournables et sont consultés comme telles, que ce soit par la population, des scientifiques, des associations ou dans le cadre d'événements locaux ou internationaux. Son travail s'organise actuellement autour de trois commissions, regroupant chacune 4 académiciens : la commission *Lexique et mots nouveaux*, la commission *Légende et toponymie* et la commission *Faune et flore*. Les membres se rassemblent en assemblée générale à la fin de l'année, à l'occasion de plénières tous les 4 mois, puis dans le cadre des travaux des commissions.

Les membres de l'Académie marquisienne rencontrés comme les membres d'autres associations culturelles pan-marquisiennes (Motu Haka notamment) ont évoqué les difficultés auxquelles ils se trouvaient confrontés dans le travail réalisé au sein de ces associations. Alors que certains marquisiens se plaignent ou les interrogent sur l'avancement de leurs travaux ou projets (lexiques, publications, projet UNESCO, Aires marines protégées, etc.), ces différents acteurs culturels mettent de l'avant que la nature bénévole du travail à accomplir alourdit la tâche qui s'ajoute à leurs autres obligations. Les membres de l'Académie marquisienne font remarquer à ce sujet qu'ils ne reçoivent aucun salaire, aucune indemnité en tant qu'académiciens, si ce n'est

que pour défrayer les frais de transport et d'hébergement pour les réunions. La question du transport est également soulevée par plusieurs comme difficulté majeure pour la tenue des rencontres qui doivent parfois être annulées, à cause de la météo, de grèves des transports ou autres imprévus.

3.3 La Communauté de commune des îles Marquises (CODIM), un nouvel acteur institutionnel

Pour comprendre comment s'expriment aujourd'hui les revendications politiques et culturelles marquiennes vis-à-vis de Tahiti et de l'État, il est impossible d'ignorer l'importance d'un nouvel acteur institutionnel marquisien, la CODIM. Les « visions d'avenir » de cette institution risquent en effet d'avoir (et ont déjà) une importance fondamentale dans le devenir politique, économique et culturel de l'archipel marquisien, et les espoirs comme les critiques qu'elle suscite doivent donc être pris en compte. Dans un premier temps, je me pencherai sur comment et pourquoi la CODIM en est venue à susciter des espoirs politiques, notamment de la part des acteurs autonomistes marquistes, en m'intéressant à ce qui a rendu possible sa création (opportunités), ce qui l'a rendue désirable par ces acteurs autonomistes et les espoirs qu'elle suscite aujourd'hui pour l'avenir des Marquises, comme ses critiques. Dans un deuxième temps, je m'intéresserai à ce qu'*est* et *fait* la CODIM aujourd'hui, sa composition, les tendances qui y sont représentées et les projets qu'elle porte, pour mieux comprendre les visions d'avenir qu'elle sous-tend et les contradictions potentielles qui en émergent.

La CODIM a vu le jour le 29 novembre 2010⁷⁵, devenant ainsi la première institution du genre en Polynésie française. En effet, si la Communauté de communes comme type d'Établissement public de coopération intercommunale (EPCI) existe depuis 1992⁷⁶ en France métropolitaine, ce n'est qu'avec l'introduction⁷⁷, en 2008, du Code Général des Collectivités Territoriales sur son territoire que cette possibilité apparaît en Polynésie française. D'autres formes

⁷⁵ Arrêté du Haut-commissaire de la République en Polynésie française no HC 867/DIPAC du 29 novembre 2010.

⁷⁶ En « métropole », les lois du 6 février 1992 et du 12 juillet 1999 apportent d'importants changements à l'intercommunalité, amenant une nouvelle conception de l'intercommunalité dite « de projet » ou de « développement », à fiscalité propre, visant la mise en place de projets de développement et d'aménagement (Document « Séminaire sur l'intercommunalité des 1er et 2 mars 2004 » [fonds privé])

⁷⁷ Plus précisément, il s'agit de l'adaptation du CGCT aux communes polynésiennes par l'ordonnance du 5 octobre 2007 qui rend applicables les parties I, II et V du Code Général des Collectivités Territoriales en Polynésie française (Moyrand 2012 : 453).

d'intercommunalité, notamment les syndicats de communes⁷⁸ et les syndicats mixtes⁷⁹, étaient cependant déjà possibles. Trois Syndicats intercommunaux à vocation multiple (SIVOM) avaient en effet vu le jour aux Marquises, d'abord dans les Marquises sud (Hiva Oa, Tahuata et Fatu Hiva) en 1986 avec le SIMAS (Syndicat intercommunal à vocation multiple des Marquises sud), puis dans les Marquises nord (Nuku Hiva, Ua Pou, Ua Huka), en 1991, avec le SIVOM Te Anuanua. Ces deux premiers SIVOM furent dissous en 1993 au profit d'un troisième, Te Ono nui, regroupant cette fois l'ensemble de l'archipel et ayant des visées beaucoup plus larges que les précédents, se rapprochant des intérêts qui seront ceux de la CODIM (notamment en ce qui a trait au développement économique, à la défense de l'environnement et à la valorisation du patrimoine culturel). On peut donc parler de « précédents » aux Marquises en termes d'intercommunalité, même si celle-ci reste limitée avant 2008. Or, non seulement la volonté de se regrouper au sein de structures intercommunales n'est pas neuve aux Marquises, mais l'idée même de créer une communauté de communes avait déjà germé chez certains acteurs politiques avant même que cette possibilité concrète ne s'offre aux communes polynésiennes, comme me l'expliquait Débora Kimitete :

Depuis 2005, on avait déjà l'idée, de créer une communauté de communes. Mais on pouvait pas le faire, parce que le CGCT, le Code général des Collectivités Territoriales, ne s'était pas encore appliqué en Polynésie. Et notre ancien code des communes, par lequel les communes étaient régies jusqu'en 2008, n'avait pas ce dispositif à l'intérieur de ce code. En 2008, il y a ce dispositif, le code, le CGCT s'applique, et là on peut le faire. Mais on était déjà prêts. Puisqu'on avait déjà demandé... On est allés, avec le maire, à l'Île de la Réunion, et on avait rencontré un président de communauté de communes, qui nous a tout envoyé. Il nous a envoyé les projets de statuts, il nous a envoyé (...) les délibérations, comment ils ont mis ça en place, etc. et donc, nous, on s'est basé là-dessus et on l'a adapté aux Marquises et on est parti déjà sur un projet. Donc, en 2008, on va voir le Haut-Commissaire et on dit : nous on est prêts à faire notre communauté de communes.

⁷⁸ « Les syndicats de communes sont des établissements publics de coopération intercommunale de forme associative, permettant aux communes de créer et de gérer ensemble, des activités ou des services publics, par opposition aux formes fédératives destinées à regrouper des communes autour d'un projet de développement local et à favoriser l'aménagement du territoire. » (Collectivités locales 2017)

⁷⁹ Les syndicats mixtes permettent d'associer des collectivités entre elles ou avec des établissements publics. Ces syndicats sont « mixtes » car ils permettent d'associer des collectivités de natures différentes, par exemple des communes et un département. Ils peuvent être « fermés », s'ils n'associent que des communes et des EPCI, ou « ouverts » s'ils intègrent en plus d'autres personnes morales de droit public (par exemple des chambres de commerce et d'industrie). (Collectivités locales 2017).

En 2005, en effet, eurent lieu à Paris le Congrès des maires et celui de l'Association des communes de l'Outre-mer (ACDOM) auxquels participèrent Debora Kimitete⁸⁰, alors 2^{ème} adjointe à la commune de Nuku Hiva, et Benoit Kautai, maire de Nuku Hiva depuis 2002. À l'issue de l'événement couvert par *La Dépêche de Tahiti*, Débora Kimitete, répondant au journaliste qui lui demande s'ils en sont revenus « les bras chargés », évoque l'intérêt qu'avait déjà suscité chez elle cette forme d'intercommunalité :

Ce sont plutôt des idées et, surtout, des contacts qui sont pris avec différents maires de France et des DOM-TOM qui vont nous permettre de faire avancer nos dossiers. Par exemple, je suis très intéressée par la mise en place d'une communauté de commune [sic] et on me parle aussi de SIVOM. J'ai beaucoup discuté avec le président des communes d'Outre-mer et je voulais savoir quel intérêt on avait de se mettre en comité [sic] de communes. Il va me passer ses documents. Ce sont des choses qui vont nous permettre d'avancer. (Binet 2005).

Ces rencontres et échanges avec des acteurs politiques d'*autres* collectivités d'Outre-mer françaises sont évoqués par plusieurs acteurs politiques rencontrés. Ils sont importants à considérer en ce qu'ils nourrissent les possibilités envisagées par les acteurs politiques marquisiens, permettant d'imaginer à partir d'exemples concrets ce qui pourrait se faire aux Marquises, voir ce que pourraient *être* les Marquises (nous reviendrons sur certaines de ces rencontres et sur certains de ces modèles qui inspirent les élus marquisiens, notamment concernant les idées et projets liés à l'avenir politique et culturel des Marquises).

En plus des rencontres avec leurs homologues métropolitains et d'outre-mer, les rencontres avec des représentants de l'État (sénateurs, ministres d'Outre-mer, etc.) s'avèrent également importantes. Deux sénateurs métropolitains, Bernard Frimat et Christian Cointat, lors de leur passage aux Marquises en 2008 dans le cadre d'une mission d'information⁸¹, suggéreront à

⁸⁰ Très impliquée dans les milieux politique et culturel marquisiens, Debora Kimitete, chef de la subdivision du Service de l'Urbanisme aux îles Marquises depuis 1988 a été notamment présidente du Comité du tourisme de 1997 à 2003, élue au Conseil municipal de Nuku Hiva de 2003 à 2014, membre de la Fédération Motu Haka depuis 1987, présidente de l'Association des communes et collectivités d'Outre-mer (ACC'DOM) de 2013 à 2014, déléguée suppléante à la CODIM jusqu'en 2014 et candidate pour A Tia Porinetia aux élections législatives de 2014. Elle sera nommée chevalière de l'Ordre National du Mérite pour son implication dans la culture marquisienne. Elle est également la veuve du très charismatique et médiatisé leader politique Lucien Kimitete qui fut maire de Nuku Hiva (1992 à 2002) et représentant à l'Assemblée de Polynésie française de 1996 jusqu'à sa disparition en 2002 dans un écrasement d'avion.

⁸¹ Cette mission d'information visait à « examiner la situation générale de la collectivité et [à] étudier plus particulièrement les difficultés rencontrées par les communes ». Le sénat observait en effet que malgré l'application de la *Loi organique du 27 février 2004* qui donnait à la Polynésie de nouvelles compétences et devait « renforcer la place des communes dans l'organisation de la collectivité », les communes polynésiennes étaient « restées dans une situation de dépendance à l'égard

certaines élus marquisiens désireux de voir les Marquises évoluer vers une Collectivité d’Outre-mer séparée du reste de la Polynésie, de créer plutôt une Communauté de communes, solution plus adaptée, selon eux, aux problèmes identifiés par les élus locaux. Débora Kimitete relate ainsi cet événement :

en 2008-2009, on a eu la venue de 2 sénateurs qui étaient envoyés en mission par l’État, pour voir comment, justement, étaient répartis les fonds, c’est-à-dire les fonds que l’État donne à la Polynésie, (...) et est-ce que les communes isolées en bénéficient de la même façon, est-ce que... voilà. Ils sont venus. Et... ils ont écouté aussi ce qu’on souhaitait pour les Marquises, et [ils] nous ont dit « avant de devenir une Collectivité, vous savez, on vient de mettre en place, pour Saint-Martin et Saint-Barthélemy, on n’est qu’au tout début. Donc il faut aussi un peu d’expérience, pour voir comment eux vont... vont s’en sortir, pour pouvoir... pour que vous vous puissiez suivre! C’est que pour l’instant, eux ils ont une économie, il y a une économie touristique forte à Saint-Martin et à (...) Saint-Barthélemy, qu’il n’y a pas ici. Donc, il faut voir comment ça fonctionne », et il me dit, « je vous conseille, plutôt, de vous mettre en Communauté de communes, d’abord essayer de travailler ensemble, en tant que Communauté de communes, et ensuite on pourra peut-être envisager la Collectivité des Marquises ».

On voit bien ici que l’idée de la création de la CODIM entretient un certain rapport avec le projet autonomiste marquisien. Pouvant être vue comme une solution alternative à la fois au projet de « collectivisation » (ou d’évolution statutaire) des Marquises - au moins de façon temporaire - et à la revendication d’une plus grande décentralisation, la création d’une Communauté de communes apparaît comme une opportunité inédite d’une certaine autonomie de gestion pour l’archipel et suscite en ce sens des espoirs chez certains acteurs politiques identifiés à la mouvance autonomiste marquisienne (nous verrons plus en détails pourquoi un peu plus loin).

Le projet de créer une Communauté de communes sera d’ailleurs porté d’abord par l’un des plus importants défenseurs du projet de « collectivisation » des Marquises de l’époque, le maire de Nuku Hiva et représentant à l’Assemblée territoriale, Benoit Kautai, élu en 2008 en tête de liste du parti autonomiste marquisien Te Henua ‘Enana a Tū, héritier et successeur des partis autonomistes marquisiens fondés précédemment par Edwin Pahuatini (Te Vevao nui) et Lucien Kimitete (Te Henua ‘Enata Kotoa).

de la collectivité depuis des décennies, ce qui ne fait qu’entretenir les risques d’instabilité politique », et « n’ont pas les moyens de conduire une politique de proximité » (Sénat 2008).

3.3.1 Intérêts et espoirs d'une communauté de commune aux Marquises : décentralisation et « rassemblement »

La création d'une Communauté de communes (1) répond à une volonté de décentralisation par rapport à Tahiti désirée depuis un certain temps par plusieurs acteurs politiques marquisiens et (2) semble permettre de réaliser une unité désirée, au sein de l'archipel, par des acteurs autonomistes marquisiens. C'est en ce sens qu'elle est le plus souvent décrite comme une réussite par ces derniers; elle illustre, pour eux, la capacité des élus marquisiens à surmonter leurs rivalités pour travailler ensemble et dépasser ainsi divers clivages, à la fois politiques, historiques et identitaires.

3.3.1.1 Le combat pour la décentralisation : espoirs déçus et opportunités

Pour saisir l'espoir qu'a pu et que peut encore susciter la CODIM, revenons d'abord sur certains espoirs déçus qui ont marqué l'histoire politique récente pour les élus de la mouvance autonomiste marquisienne, notamment, et pour les archipels périphériques plus largement. La critique du centralisme tahitien et la revendication d'une plus grande décentralisation n'a évidemment pas été, au cours des dernières années, le propre des élus marquisiens, bien qu'elle ait été un combat phare d'acteurs politiques marquisiens tels que Lucien et Debora Kimitete, Joseph Kaiha (maire de Ua Pou) ou Benoit Kautai.

En juillet 1990, sous la présidence d'Alexandre Léontieff, une réforme du statut d'autonomie interne de 1984⁸² prévoyait la création de « Conseils d'archipels »⁸³ qui auraient permis une plus grande décentralisation au profit des archipels périphériques, « un peu à l'instar des Provinces en Nouvelle-Calédonie » (Tarrats et Jost 2016 : 29). Or, un changement de gouvernement avec

⁸² LOI no 90-612 du 12 juillet 1990 modifiant la loi no 84-820 du 6 septembre 1984 portant statut du territoire de la Polynésie française.

⁸³ Article 89 bis : « Il est institué dans les îles du Vent, les îles Sous-le-Vent, les îles Australes, les îles Tuamotu et Gambier et les îles Marquises, un conseil d'archipel composé des membres de l'assemblée territoriale et des maires élus de ces îles. Le président de chaque conseil est élu en son sein chaque année.

- Ces conseils sont obligatoirement consultés par le président du gouvernement du territoire sur les plans de développement et sur les contrats de plan, les mesures générales prises pour leur application ainsi que sur les dessertes maritimes et aériennes les concernant.

- Dans les matières économiques, sociales ou culturelles intéressant l'archipel, notamment la carte scolaire, l'emploi et la formation professionnelle, le développement des langues et des cultures locales, les conseils d'archipel émettent des avis, soit de leur propre initiative, soit sur demande du président du gouvernement du territoire, du président de l'assemblée territoriale ou du haut-commissaire.

- Le président du gouvernement du territoire peut les consulter sur l'attribution individuelle d'aides aux entreprises locales.

- Le président du gouvernement du territoire ou son représentant, le haut-commissaire ou son représentant assistent de droit aux séances des conseils d'archipel. Ils y sont chacun entendus à leur demande.

- L'assemblée territoriale précise par délibération l'organisation et le fonctionnement de ces conseils. »

l'élection, en 1991, de Gaston Flosse, qui s'oppose à leur création, fera tomber dans les lymbes cette tentative inachevée de décentralisation qui disparaîtra définitivement des textes en 1996 (Moyrand 2012 : 48-49). Le gouvernement Flosse optera plutôt pour la « déconcentration administrative » qu'il élabore à partir de 1999 (Livre blanc sur la déconcentration administrative) et met en place à partir de 2001. Contrairement à la décentralisation, la déconcentration ne suppose en aucun cas la délégation de compétences à des collectivités territoriales⁸⁴, mais vise plutôt un rapprochement de l'administration des administrés, notamment par le « renforcement de la présence physique de l'Administration dans les archipels » (1999 : 50)⁸⁵. Il s'agit ainsi plutôt d'un aménagement de la centralisation que d'une révision du partage de compétences : « la déconcentration est, à partir d'une autorité centrale, la répartition harmonieuse de l'administration sur l'ensemble du territoire, sans que cette autorité n'abandonne une partie, ni de ses compétences, ni de ses responsabilités. », précise le Livre Blanc sur la déconcentration administrative (1999 :20). La volonté du gouvernement est, dans ce document, clairement explicitée : réaffirmer l'autorité du gouvernement central, « une et indivisible » (1999 : 20), et l'« unité d[u] pays » (1999 : 12).

Une nouvelle « volonté » de décentralisation du gouvernement referra surface à partir de 2005. L'intention renouvelée de mettre en place des Conseils d'Archipels (CDA) du gouvernement d'alors formé par l'UPLD aurait correspondu, encore une fois, non pas à une décentralisation au sens juridique (Moyrand 2012), mais à une sorte de transfert de pouvoir « consultatif » vers les archipels. Or, encore une fois, ceux-ci ne verront jamais le jour.

Le 2 septembre 2007, les maires marquisiens⁸⁶ réaffirmaient à nouveau cette volonté d'évoluer vers une plus grande décentralisation ou autonomie de gestion auprès du ministre en charge de l'Outre-mer de l'époque, Christian Estrosi. Les élus le rencontrent pour s'entretenir avec lui

⁸⁴ On entend par collectivité territoriale une « personne morale de droit public distincte de l'État ». Les communes sont des collectivités territoriales, au sens du droit français. Cela inclus également : « les régions, les collectivités à statut particulier et les collectivités d'outre-mer régies par l'article 74. » (<https://www.legifrance.gouv.fr/affichTexteArticle.do;?idArticle=LEGIARTI000006527579&cidTexte=LEGITEXT000006071194>)

⁸⁵ Dans le sillage de cette politique de déconcentration, des circonscriptions administratives seront créées en juillet 2001, incluant la circonscription des îles Marquises, par la DELIBERATION n° 2001-72 APF du 5 juillet 2001 portant création des circonscriptions des îles Sous-le-Vent, des îles Tuamotu et Gambier, des îles Marquises et des îles Australes.

⁸⁶ Félix Barsinas (Tahuata), Marcel Bouyer (Fatu Hiva), Joseph Kaiha (Ua Pou), Benoît Kautai (Nuku Hiva), Lon Litchlé (Ua Huka), Guy Rauzy (Hiva Oa).

notamment de l'évolution statutaire de la Polynésie et l'« avenir institutionnel des Marquises », de la réforme du mode de scrutin à venir, de la réforme communale qui prévoit l'application du CGCT et, finalement, du développement économiques des Marquises et du projet de classement des Marquises au patrimoine mondial de l'UNESCO ([voir 5.2.3](#)). Ces thèmes abordés à l'époque correspondent tous aux préoccupations actuelles de la CODIM. Voilà ce qu'écrivaient les élus des Marquises :

Nous avons noté l'engagement exprimé par vous-même d'accompagner l'élaboration d'une nouvelle réforme statutaire pour la Polynésie française. Nous considérons qu'il est devenu urgent de proposer au Parlement une loi statutaire qui donne à notre archipel une réelle autonomie de gestion, au sein de la Polynésie Française ou mieux, directement au sein de la République Française à laquelle les Marquisiens demeurent indéfectiblement attachés. (Document de rencontre des maires marquisiens avec M. Christian Estrosi, 2 septembre 2007)

Dans le même document, les maires soulignent que « les différents statuts successifs depuis 1977 qui ont marqué l'évolution politique de la Polynésie Française, n'ont pas intégré durablement le principe d'autonomisation et de décentralisation des archipels et du nôtre en particulier ». Ils rappellent ainsi la création jamais réalisée du « conseil des archipels » promis par la réforme statutaire de 1990 et demandent « que la prochaine réforme statutaire de la Polynésie française identifie une entité territoriale spécifique pour les îles Marquises dans le même esprit d'autonomie sans rupture qui a été adoptée pour l'île de St-Barthélémy ou St-Martin. ». Concernant la réforme du mode de scrutin, lors de la rencontre avec le ministre Estrosi, les maires expriment leur opposition à la prime majoritaire qui avait été instaurée dans la réforme statutaire de 2004⁸⁷ et à l'« hypothèse » d'une circonscription unique en Polynésie française, sauf advenant l'éventualité où deux modalités électorales leur seraient garanties : « la gestion autonome de l'archipel des îles Marquises » et « la gestion de l'ensemble de la Polynésie française à l'instar du congrès Calédonien, qui pourrait se concevoir alors dans le cadre d'une circonscription unifiée (plutôt que unique) » (Document de rencontre des maires marquisiens avec M. Christian Estrosi, 2 septembre 2007).

⁸⁷ Le réforme statutaire de 2004 prévoyait en effet, à travers l'article 105 de la *Loi organique du 27 février 2004*, une prime majoritaire de 33% à la liste arrivée en tête au premier tour. C'est Gaston Flosse qui avait réussi à imposer au Sénat un tel amendement (Clinchamps 2010 : 156). Or, cette réforme se retournera ironiquement contre Flosse en favorisant finalement l'élection des indépendantistes (UPLD) et marquera le début de l'instabilité politique. Pour Clinchamps la réforme électorale a ainsi été un échec politique au vu de ses deux objectifs initiaux : atteindre une majorité stable et « assurer, sans l'avouer, la réélection de Gaston Flosse à la présidence de la Polynésie française » (Clinchamps 2010 : 158).

3.3.1.2 La Communauté de communes : une subversion institutionnelle?

Alors que les formes d'intercommunalité auparavant envisageables en Polynésie française ne concernaient que des domaines limités (permettant aux communes de s'associer autour de la gestion d'activités spécifiques d'intérêts communaux), une particularité du modèle de la Communauté de communes est de permettre la réalisation de projets communs de développement économique et d'aménagement du territoire. Or, comme plusieurs participants à cette recherche me l'ont souligné, abondant d'ailleurs dans le même sens que des juristes tels qu'Alain Moyrand et Jean-Paul Pastorel (2013), ce type d'institution a été constitué dans un cadre particulier, celui de la métropole. Son adaptation au contexte polynésien n'est donc pas sans poser certains problèmes juridico-politiques particuliers, comme l'expliquait d'ailleurs Mickael Fidèle, conseiller juridique de la CODIM, en 2016 :

Tel qu'elles sont formatées, les Communautés de commune, elles rentrent bien dans le modèle métropolitain, mais ici, c'est plus compliqué, il faut composer avec le Pays⁸⁸. Et c'est pour ça qu'on réclame une loi du Pays pour transférer un certain nombre de compétences, qui en métropole peuvent être exercées par une Communauté de communes facilement, alors qu'ici... (...) et ben c'est pas encore le cas!

Pastorel et Moyrand notent en effet trois difficultés majeures liées à l'adaptation des Communautés de communes au cadre polynésien ou, du moins, trois « traits singuliers par rapport à leurs homologues de métropole » (2013 : 186). Ceux-ci concernent 1) l'espace communautaire, 2) la fiscalité de ces établissements et 3) leur compétences (obligatoires) :

- 1) la dérogation « au principe selon lequel la communauté de communes doit être « *d'un seul tenant et sans enclave* » », la « discontinuité du territoire » étant par conséquent « possible puisque des îles érigées en communes – donc séparées par un espace maritime⁸⁹ – peuvent décider de se regrouper dans ce type d'établissement public de coopération intercommunale. » (Pastorel et Moyrand 2013 : 186)

⁸⁸ Depuis la réforme statutaire de 2004 (loi organique du 27 février 2004 portant statut d'autonomie de la Polynésie française), la Polynésie française est désignée comme un « Pays d'outre-mer ». L'expression « Pays » a ainsi remplacé, dans le vocabulaire politique populaire, celle de « Territoire » pour désigner la Polynésie française et son gouvernement. Si cette nouvelle dénomination est un symbole fort qui donne l'illusion des attributs d'un État, comme le faisait remarquer Al Wardi (2008 : 46-47) elle n'implique en fait aucun « effet de droit ».

⁸⁹ Cet extrait témoigne du fait que le modèle de la Communauté de communes a été conçu initialement à travers une vision « continentale » de la continuité territoriale inadaptée au contexte polynésien. L'anthropologue et écrivain Epeli Hau'ofa a insisté déjà sur l'importance de changer de perspective et de voir l'eau non comme quelque chose qui sépare, mais qui unit : « There is a gulf of difference between viewing the Pacific as 'islands in a far sea' and as 'a sea of islands'. The first emphasises dry surfaces in a vast ocean far from the centres of power. When you focus this way you stress the smallness and remoteness of the islands. The second is a more holistic perspective in which things are seen in the totality of their relationships. » (Hau'ofa 1993 : 7).

- 2) « la fiscalité, un des attraits propres aux communautés de communes, est quasi-inexistante en Polynésie française » (...) « les communautés de communes de la Polynésie doivent se contenter de la perception de la dotation d'intercommunalité prévue à l'article L 2334-13 du code général des collectivités territoriales (CGCT). » (Pastorel et Moyrand 2013 : 187)
- 3) Alors que « l'article L. 5214-16-1 du CGCT réserve des compétences obligatoires [aux Communautés de communes], notamment en matière de développement économique et d'aménagement de l'espace », en Polynésie « ces compétences [appartiennent] à la collectivité d'outre-mer », ce qui fait que « les communes ne peuvent les transférer aux établissements publics de coopération intercommunale qu'elles souhaitent créer. Il faut donc que la collectivité d'outre-mer habilite les communes à intervenir dans « ses » matières et qu'elle leur transfère les moyens nécessaires à l'exercice de celles-ci. » (Pastorel et Moyrand 2013 : 188).

Alors que ces deux derniers points apparaissent comme plus particulièrement problématiques et politiquement conflictuels avec les visées du « Pays »⁹⁰, il semble ironiquement que c'est précisément là que réside l'intérêt de la Communauté de communes pour les acteurs politiques marquisiens. L'inadéquation entre le cadre métropolitain et polynésien fait apparaître une « faille », liée à cette sorte de paradoxe qui fait que l'on peut théoriquement créer une Communauté de communes en Polynésie depuis 2008, mais qu'en même temps on ne peut pas réellement parce que les « compétences obligatoires » d'une Communautés de communes, telles que définies par le Code Général des Collectivités Territoriales (CGCT), n'appartiennent, en Polynésie française, non pas aux communes, mais au Territoire qui les a lui-même obtenues de l'État français au prix de longues luttes, à travers les différents statuts d'autonomie .

Débora Kimitete, qui a beaucoup milité pour la décentralisation, explique comment, d'une certaine façon, la création de la Communauté de communes a été une manière d'obtenir de façon détournée cette décentralisation que la France « avait déjà » en important un modèle pensé pour le cadre décentralisé métropolitain, forçant ainsi une forme de décentralisation par la délégation de certaines compétences du Territoire vers les communes :

Alors. Au niveau du statut, il faut savoir qu'en France, comme je t'ai expliqué, ils ont la décentralisation. Donc pour monter une Communauté de communes, les compétences obligatoires c'est l'économique (développement économique), l'aménagement, et après t'as

⁹⁰ Voir note 88.

les compétences générales, tu as des compétences sur l'eau, sur l'assainissement, etc. Mais d'abord, aménagement et développement. Or, ces compétences-là, c'est les compétences du Pays, puisqu'on n'a pas la décentralisation. Donc y'avait une inadéquation, entre le CGCT et le statut de la Polynésie. Et ça, ils l'ont pas vu. Donc, pour avoir ces compétences, il fallait que l'Assemblée de la Polynésie vote une loi organique pour transférer ces compétences aux communes, à la CODIM. Et c'est ce qui s'est passé. Donc, on a eu le transfert d'une partie de ces compétences, mais les moyens n'ont pas suivi. Parce que nous on veut bien avoir toutes ces compétences, mais il faut qu'il y ait les moyens. Et c'est ce que je te dis : si la Polynésie, le gouvernement de la Polynésie dit « ok, on vous donne toute cette compétence, mais on vous donne les moyens », pas de problème! C'est pour ça que je te dis, j'aime le statut de la Calédonie, parce qu'ils ont une dotation [provinciale] qui est allouée, et ils font ce qu'ils veulent avec cette dotation.

3.3.2 Rassembler : unités et divisions en question

Les interventions publiques et médiatiques de la CODIM et les documents officiels produits par l'institution – comme le « Plan de développement économique durable » ou la présentation du projet de pêche Hiva Toa - Marquesas Fisheries Project – ainsi que les entrevues menées auprès de plusieurs de ses membres font voir un discours officiel qui met de l'avant de façon frappante et répétée l'« unité » de la CODIM, la capacité des élus des différentes îles de l'archipel à s'être regroupés, à s'être mis « autour d'une table » malgré les divisions et les clivages partisans, pour aller de l'avant et élaborer une vision commune du développement de l'archipel. Cette unité et cette « solidarité » sont présentées comme une réussite, voire comme le principal accomplissement de la Communauté de communes ou des acteurs l'ayant mise en place.

L'espoir et la fierté attachés à cette « unité » inédite sont mieux compris au vu du contexte socio-politique plus large et de la place accordée, dans l'imaginaire social marquisien, non seulement à cette notion, mais aussi aux notions opposées de division et de rivalité. C'est que cette unité-réussite de la CODIM est une *unité-malgré-les-divergences*, notamment les divergences politiques, partisans, comme en témoigne avec justesse l'ancien président de la CODIM et actuel maire de Ua Pou, Joseph Kaiha : « On n'avait pas les mêmes tendances politiques, hein! Benoit, bon... Nous on est beaucoup plus proches avec Benoit. Hiva Oa, bon... c'est orange de orange⁹¹. Mais on s'est... on était arrivés à se mettre autour d'une table et pis euh... créer cette communauté de communes. Ça n'a pas été facile... ».

⁹¹ En Polynésie française les partis politiques sont fréquemment désignés par leurs « couleurs ». Ainsi la couleur orange est associée au *Tahoera'a Huira'atira*, alors que le bleu est associé au parti indépendantiste *Tāvini Huira'atira*. Le nouveau parti d'Édouard Fritch, le *Tapura Huira'atira* est aujourd'hui associé à la couleur rouge.

Le contenu et les usages politiques d'une légende marquisienne très connue (sans doute *la* plus connue aujourd'hui), omniprésente même, sont très instructifs. Il s'agit d'une version récente de la légende de la création – ou « construction » (Haiti 1987) – des îles Marquises⁹² consignée par René 'Uki Haiti, l'un des membres fondateurs de Motu Haka, dans le premier bulletin de l'association. Elle raconte comment, lors de la nuit initiale, alors qu'il n'y avait dans la mer encore aucune île, Oatea construisit à la demande de sa femme Atanua leur maison⁹³. Invoquant « les dieux, ses ancêtres » (Haiti 1987), Oatea fit ainsi surgir du milieu de l'océan les îles composant aujourd'hui l'archipel des Marquises. Mettant de l'avant le rapport homonymique qui lie le nom de chacune des îles de l'archipel aux différentes composantes de la case traditionnelle marquisienne⁹⁴, la légende illustre et rappelle en effet, à travers l'image de la maison, une unité originelle des Marquises qui transcende l'éclatement géographique et les divisions internes, qu'elles soient culturelles, politiques ou géographiques. Elle souligne ainsi, comme le rappelait Benjamin Teikitoutoua, « l'importance de chaque élément de la construction et donc de chaque île, dans la solidité de l'union marquisienne » (Teikitoutoua 2007). Une version alternative rapportée par l'anthropologue marquisien Edgar Tetahiotupa, mais qui serait attribuable à Teaiiki Tohetiaatua, se montre encore plus explicite, d'un point de vue politique, dans l'affirmation de l'unité marquisienne et va plus loin encore en interpellant l'auditeur, mais surtout les « responsables marquistes actuels », sur la nécessité de refonder cette unité originelle:

Interrogé sur cette légende, Teaiiki Tohetiaatua m'a affirmé que les informations étaient lacunaires, il me les compléta. En effet, quand Atea demanda l'aide des divinités, il se trouvait sur le banc de sable nommé Motu One (« îlot de sable ») et c'est à cet endroit qu'il construisit la maison. La tradition orale rapporte que les cloisons de la maison se nommaient

⁹² « Si ce mythe a pris, de nos jours, une valeur de symbole politique pour bien ancrer dans les mentalités le fait que, malgré leur dispersion géographique et leurs disparités économiques, les terres du Fenua Enata forment un tout dont aucun élément ne peut être retranché sans s'effondrer, ses fondements sont relativement récents puisqu'ils n'apparaissent dans aucun écrit de navigateur ou de missionnaire avant 1897. Il n'en va pas de même du Chant de Tanaoa, poème épique de quatre-vingt-dix vers, recueilli en un parler marquisien si ancien, que ses métaphores et symboles sont devenus difficiles d'accès. » (Sivadjan 1999 : 94-95)

⁹³ La métaphore de la maison traditionnelle polynésienne et son usage politique n'est pas exclusif aux Marquises. On la retrouve sous diverses formes chez d'autres peuples polynésiens. La chercheuse māori Lily George (2011) a montré comment, chez les Māori, le symbolisme de la *wharenui* (maison ancestrale) pouvait être employé pour exprimer les trois périodes de renaissance qu'a connu la société māori et l'entrelacement du passé, du présent de de l'avenir, de l'ancien monde et du nouveau, ainsi que l'autodétermination māori. La maison apparaît également comme un symbole politique fort dans le poème d'Henri Hiro (Hiro 2004) *To'u fare au*, où elle est associée à l'identité *mā'ohi*, à la préservation des héritages ancestraux, décrite comme un témoin du passé et des temps à venir.

⁹⁴ Le nom de chacune des îles composant les Marquises est associé à une partie de la case traditionnelle marquisienne. *Ua Pou* désigne les deux poutres qui supporte la maison, *Hiva Oa* la longue poutre faîtière, *Nuku Hiva* la charpente de la maison, *Fatu Iva* les tresses de palmes de cocotiers accrochées sur la poutre faîtière, *Tahuata* (« allumer les nuages ») désigne l'aube, *Ua Huka* la fosse dans laquelle sont jetés les débris. Dans la légende, l'île de *Mohotani* désigne l'oiseau qui chante et finalement *Eiao* le jour, la lumière, c'est le soleil qui se lève une fois la maison construite (Tetahiotupa 2016 : 47).

Motu Fati (« îlot brisé ») et que certaines parties de la maison disparues dans l'océan furent appelées Motu Nao (« îlot disparu »). La maison achevée, Atea demanda aux esprits si, par mégarde, il n'aurait pas omis de faire quelque chose. Ils lui répondirent qu'il avait oublié Haatena [note : de se prosterner]. Celui-ci, furieux, appela son requin qui retourna l'île : elle prit le nom de Fatu Uku. La maison vola en éclats et se dispersa sur l'océan : la poutre faîtière à Hiva Oa, les deux poteaux à Ua Pou, la toiture à Fatu Iva. La langue se différença entre le nord et le sud.

La mauvaise humeur et l'insistance de Atanua auprès de son époux avaient fortement irrité les divinités, car le moment n'était pas propice à la construction de la maison. Par ailleurs, dans sa précipitation, Atea bâtit la demeure sur Motu One; rien ne pouvait donc tenir. C'est pour cela, a expliqué Teaki Tohetiaatua, que le travail des responsables marquisiens actuels consiste à rebâtir cette maison en l'édifiant sur une fondation solide, à faire en sorte que les Marquises deviennent "une". (Tetahiotupa 2016: 48)

La voie semble tracée depuis la fin des années 1980 avec la mise en place du festival des îles Marquises, puis en 2010 avec la création de la communauté de communes, qui regroupe les six îles habitées, et enfin avec la candidature de cet archipel au patrimoine mondial de l'Unesco. La légende n'est donc pas terminée, elle continue de s'écrire!
(Tetahiotupa 2016: 48)

Cette légende, racontée et mise en scène à l'occasion du second Matavaa o te Henua 'Enana (1989) duquel elle constitua le thème principal, a par conséquent une charge symbolique forte. Celle-ci, tout comme l'image de la case traditionnelle marquisienne qui l'évoque font ainsi l'objet d'usages politiques divers. On retrouve notamment cette dernière représentation sur les professions de foi de certains partis politiques autonomistes marquisiens ([voir Annexe III](#)).

Joseph Kaiha, maire de Ua Pou et premier président de la CODIM, y réfère également, dans une entrevue accordée en 2013 à *Tahiti Infos*, pour parler de la création de la Communauté de communes des Marquises et de son objet: « Benoit Kautai (...) et moi-même avons mis deux ans pour finaliser la construction de la case marquisienne! », « Nous sommes partis sur ce principe de la construction de la case marquisienne qui est, en soi, une légende, pour constituer la communauté des communes marquisienne » (Tahiti Infos 2013).

C'est que la CODIM est la première institution politique représentant l'ensemble de l'archipel des Marquises. Comme me l'expliquait Moerani Frébault, doctorant à l'UPF en droit public et sciences politiques s'étant penché sur les perspectives de développement institutionnel et

économiques de l'archipel des Marquises et aujourd'hui secrétaire général de la circonscription des îles Marquises, l'archipel des Marquises n'existe pas en tant qu'entité politique en Polynésie française, mais uniquement en tant que subdivision administrative de cette dernière. Elle n'a, pour ainsi dire, pour représenter politiquement et donner une voix à son *peuple*, que ses élus à l'Assemblée Territoriale et les maires des 6 communes :

Actuellement on a la Polynésie française qui est une Collectivité Territoriale. C'est un échelon. Et à l'intérieur de la Polynésie, on a des communes. Les archipels n'existent pas réellement. C'est juste des subdivisions, des circonscriptions administratives. Mais ce ne sont pas des collectivités locales, hein. On a uniquement l'échelon polynésien et tout de suite après l'échelon communal.

La légende de la construction de la maison d'Atea et Atanua fait écho à un récit de construction nationale toujours *en train de s'écrire*, comme le fait remarquer Edgar Tetahiotupa. Plusieurs, à l'instar de l'anthropologue marquisien, font débiter cette construction de l'« unité » marquisienne à partir du renouveau culturel initié en 1978 du côté des associations, tel que discuté dans la section 3.2. Pour Debora Kimitete, comme pour d'autres acteurs rencontrés, c'est cette construction de l'« unité » culturelle marquisienne qui permet de se penser comme un tout et qui pave la voie à l'« unité *politique* » revendiquée notamment par les autonomistes marquistes :

notre force, aux Marquises, c'est qu'on a eu ce réveil identitaire et ce réveil culturel qui a fait une unité marquisienne. Et du coup on pense archipel. On pense... On a une vision globale de l'archipel. Comme un pays, commune collectivité, comme une force, par rapport à Tahiti.

Le récit que fait Débora Kimitete du mouvement autonomiste marquisien et de la construction de cette unité, culturelle d'abord, puis politique, est jonché d'événements clés qu'évoquent également d'autres acteurs proéminents du mouvement d'affirmation culturelle et politique marquisien. Parmi eux, l'opposition des Marquistes à l'imposition de l'enseignement du *reo tahiti* dans l'ensemble de la Polynésie française fait parfois figure de pivot ou de pont entre un mouvement *culturel* et un mouvement plus proprement *politique*: « les Marquises disent, « Non! Pas question! Nous, si on enseigne, c'est le Marquisien à l'école et pas le Tahitien ». Donc ça aussi ça a fait que, du culturel, c'est venu aussi... politique » (Debora Kimitete, 29 avril 2016).

Si une certaine *unité* se fait d'abord autour de la question linguistique, elle se construira également, suggère Mme Kimitete, autour des symboles forts que seront le drapeau marquisien, levé la première fois durant le Matavaa de 1995 à Ua Pou, et l'hymne national marquisien, composé par les frères Kohumoetini du Kanahau Trio, paru sur leur album de 1994, « Enfant des îles ».

Remarquons au passage deux choses. D'une part, ce processus de construction nationale se fait parallèlement à celui qui a cours à Tahiti à la même époque ; peut-être même en réaction à celui-ci, certainement en dialogue avec lui. La Polynésie française se dote, sous Gaston Flosse, non seulement de symboles politiques, nationaux, propres (le drapeau polynésien est officiellement adopté en 1984 et l'« hymne du territoire polynésien », qui deviendra plus tard l'« hymne de la Polynésie française » est adopté en 1993), mais des attributs lui donnant l'apparence d'un État indépendant, à travers les différents statuts d'autonomie (Al Wardi 2010 : 147-150). D'autre part, s'il y a dans les deux cas processus de construction nationale, c'est que cette unité nationale (de la Polynésie ou des Marquises) ne va pas tout à fait de soi (ne va pas historiquement de soi d'ailleurs)⁹⁵ et nécessite par conséquent des justifications et fait l'objet de remises en question.

On observe ainsi des projets politiques concurrents. Le projet sécessionniste marquisien perturbe d'ailleurs des visions idéales de la Polynésie soutenues par les deux principaux partis polynésiens (l'un indépendantiste, l'autre autonomiste).

Il ne s'agit pas ici de dire que les conceptions du *Tahoera'a* ou du *Tāvini* de l'unité Polynésienne excluent la différence – ils ne pourraient pas se le permettre. Mais si le « particularisme » marquisien et ses symboles sont reconnus par le gouvernement central (1999-2000), on ne reconnaît cependant pas le *peuple* marquisien, mais plutôt la « spécificité » marquisienne au sein du peuple polynésien. En ce sens, la conception mise de l'avant par les représentants du

⁹⁵ « Le terme « Polynésiens » est un collectif communément employé par les Français, dont la banalisation de l'usage chez les dits « Polynésiens » est relativement récente et ce, pour au moins deux raisons : inclus *de jure* dans le territoire administratif de Polynésie française depuis la fin du XIXe siècle, les archipels les plus éloignés de Tahiti, la capitale, n'ont été désenclavés et véritablement intégrés à cet espace politique, économique et culturel en construction qu'au milieu des années soixante, à la faveur de l'installation du Centre d'essais nucléaires dans les îles Tuamotu ; les revendications anti-nucléaires et indépendantistes dans le Pacifique Sud, corrélatives au mouvement de décolonisation dans le monde et au lancement des expérimentations nucléaires françaises dans le Pacifique, ont participé de la construction, de l'affirmation et finalement de la reconnaissance d'une spécificité et d'une unité des populations originaires du triangle « polynésien », la polynésianité devenant à la fois un label culturel et une bannière politique » (Brami Celentano 2002: 368).

gouvernement à certains moments n'est pas sans rappeler fortement le rapport complexe de l'État à la diversité découlant du principe républicain d'unicité du peuple français consacré par la Constitution⁹⁶. Les propos émis après le Matavaa de 1999 par Louise Peltzer, ministre de la Culture du gouvernement Flosse à l'époque, reflètent bien cette position : « au-delà de tel ou tel drapeau dans tel ou tel archipel, vous le savez, vous le sentez, nous faisons partie du même peuple, nous sommes tous des Polynésiens; mais il est bien normal que chacun veuille cultiver sa différence dans un bloc qui est unique » (DP 1999).

Les propos de Gaston Flosse lui-même sont tout aussi explicites : « Il ne faut pas voir cette avancée comme une sécession. Bien au contraire : c'est la reconnaissance, méritée, d'une identité culturelle active au sein de l'ensemble polynésien. » (Flosse 2000).

Le gouvernement central du territoire, notamment sous Flosse, peut ainsi se montrer ouvert à *accompagner* les archipels, dans une certaine mesure, dans l'affirmation de leur spécificité culturelle, jusqu'à proposer la création d'une Académie marquisienne ([voir 3.2.2](#)), mais certainement pas à lui céder une plus grande autonomie, que ce soit sous la forme d'une décentralisation ou sous une quelconque autre forme. Flosse n'hésite pas à rappeler « qu'en tant qu'habitants des îles Marquises vous êtes Polynésiens. Les migrations, la langue, les coutumes indiquent d'une manière incontestable, que nous faisons tous partie d'un ensemble : le Peuple polynésien » et que « toute idée de vouloir séparer ceux qui sont unis par le sang, par la culture et par l'histoire, serait une grave erreur! » (Te Fenua 2000 : 4).

Le gouvernement Flosse exprime en octobre de la même année (1999), à travers la politique de déconcentration administrative qu'il esquisse dans son « livre blanc » sur la déconcentration, son rejet catégorique d'une quelconque forme de décentralisation en faveur des archipels. Il y laisse voir, d'ailleurs, une conception du peuple polynésien qui laisse peu de place à interprétation lorsqu'il évoque la nécessité de « créer un sentiment unitaire et solidaire d'appartenance au pays de la Polynésie française dans le cadre de l'autonomie au sein de la République » (Ministère du Développement des archipels et des Postes et Télécommunications 1999 : 20) :

⁹⁶ Rappelons que la France est un État unitaire. La Constitution consacre les principes d'unité et d'indivisibilité de la République. Si l'État ne saurait reconnaître d'autre peuple que le peuple français, il reconnaît néanmoins, au sein de ce dernier, des « populations d'outre-mer », comme le notait Luchaire (2007).

Il s'agit donc bien en Polynésie française de mettre en œuvre la déconcentration administrative. Ceci impose une autorité centrale incontestée, qui assure un contrôle politique et hiérarchique très fort sur les structures déconcentrées, pour éviter toute tendance à l'autonomie de gestion et pour affirmer de manière formelle que l'autorité gouvernementale est une et indivisible. (1999 : 20)

On ne s'étonnera guère, dès lors, de voir le Tahoera'a Huira'atira et son président Gaston Flosse dénoncer en diverses occasions les revendications autonomistes marquisiennes et le danger qu'elles représentent pour l'unité politique et territoriale du Pays, brandissant le spectre de l'éclatement de la Polynésie française. En la matière, la position indépendantiste (Tāvini Huira'atira) n'est d'ailleurs pas très différente. Même parmi les indépendantistes rencontrés aux Marquises (qu'ils soient d'origine marquisienne ou pas), la Polynésie française est pensée comme un unique et même peuple (ou comme étant « grosso modo » le même peuple, relativisant la différence marquisienne), comme un tout indissociable, « comme les 5 doigts de la main », disent certains faisant référence aux 5 archipels composant la Polynésie française, conçus comme complémentaires et interdépendants, notamment sur le plan économique. Certains des indépendantistes rencontrés, lorsqu'ils imaginent à haute voix l'avenir d'une Polynésie française indépendante, mettent de l'avant que le rôle économique de chaque archipel et leur spécialisation dans certains secteurs contribuera à la force du tout. Plusieurs affirment par ailleurs être d'accord avec une forme de décentralisation, imaginant parfois une entité s'approchant d'un modèle fédératif. Le président du Tāvini Huira'atira, Oscar Temaru, a d'ailleurs évoqué à plusieurs reprises sa volonté de voir naître un État fédéral en cas d'indépendance, les « États fédérés de Maohi Nui ».

Les propos de Teva Schmith, quatrième adjoint de la commune de Nuku Hiva et conseiller communautaire de la CODIM, sont représentatifs de la position indépendantiste sur l'unité de la Polynésie. Lorsque je lui demande ce qu'il pense de la « départementalisation » des Marquises, il me répond:

T. S. : Enfin, pour moi c'est (...) « vous êtes cinglés ou quoi? » Moi c'était ça un peu... Ça va pas dans votre tête quoi! Nous, les Tahitiens, tout ça, c'est le *même* peuple! Tu vois? C'est le même peuple! Vous êtes en train de *rejeter* le même peuple qu'on est, pour être en-dessous d'un peuple qui vous est *complètement* étranger! Qui est venu vous spolier, vous annexer, tu vois? Ça c'est... j'arrive pas à comprendre.

P. P. : Mais est-ce que tu penses que tout le monde ici considère que c'est le même peuple, finalement? (...)

T. S. : Pour eux non, hein. Tellement fiers!... ils disent « Ah non! C'est nous... On n'a pas besoin d'eux ! » Alors que... J'ai beau dire... Enfin. Mais, petit à petit, y'en a certains, avec le combat politique qu'on a mené, hein... Parce qu'à un moment donné c'était prôner la séparation, quoi. Je fais : « faut pas faire ça! ». Ça, c'est la manière de l'État pour nous diviser, quoi. Et pour mieux régner après. Tu vois? Imagine un peu, ok, l'État dit « ok », Marquises directement État. Et les Tuamotu? Ils vont peut-être réagir de la même façon! « Hé ben nous aussi, hein! On veut se séparer, on veut être directement reliés », les Australes ils vont dire « ah! nous aussi, hein »... Là on aura... une Polynésie éclatée, quoi! Alors au lieu de s'unir, on s'éclate, quoi! Je fais « non, c'est pas bon, c'est pas bon ». Je sais pas qui a pondu, mais... on a toujours dit « l'Union fait la force », tu vois? C'est... Comme je te disais, par rapport à la départementalisation, ils prennent pas conscience des... des enjeux quoi. Que *tout*, tout devient un mouvement national, tu vois?

Dans ce contexte, les revendications autonomistes marquisiennes sont perçues comme une volonté de division, voire comme une stratégie de l'État pour diviser la Polynésie et ainsi « mieux régner » et, implicitement, empêcher la possibilité d'un mouvement fort, *uni*, vers l'indépendance. La revendication autonomiste marquisienne est alors évoquée comme une volonté égoïste, parfois comme un projet naïf ou irréfléchi, tant dans le discours d'indépendantistes (Tāvini Huirā'atira) que d'autonomistes polynésiens (Tahoera'a Huirā'atira). Ces positions font ressortir la fragilité de l'unité nationale polynésienne qui est vue fréquemment comme mise en danger par l'affirmation de prétentions autonomistes locales qu'il faudrait contenir pour ne pas qu'elles se propagent et inspirent d'autres archipels.

À Tahiti, un intellectuel tahitien très impliqué dans le milieu culturel me fit d'ailleurs part d'une interprétation originale de la naissance du mouvement autonomiste marquisien qui, selon lui, ne serait apparu qu'avec la question des essais nucléaires et aurait été encouragé par l'État français pour diviser la Polynésie française et éviter ainsi que sa population ne s'unisse et se mobilise contre les essais.

Un événement évoqué surtout par les acteurs autonomistes marquisiens est également révélateur. Il s'agit sans doute de la plus forte réaction, à Tahiti, vis-à-vis des revendications autonomistes marquisiennes. Le 17 décembre 2007, à l'occasion de la visite du secrétaire d'État à l'Outre-mer Christian Estrosi (sous la présidence de Sarkozy) et de l'inauguration de la mairie de Ua Pou, le

maire Joseph Kaiha a créé la polémique en faisant part à ce dernier de la volonté des Marquises d'être rattachées directement à la France et d'évoluer vers un statut de collectivité d'Outre-mer séparée de Tahiti. La réaction des deux principaux partis polynésiens ne se fit pas attendre. Dans un communiqué, le Tahoera'a Huira'atira dénonce tant l'attitude du Secrétaire d'État à l'Outre-mer que des maires autonomistes marquisiens:

La seule chose qui intéresse ces élus Marquisiens, c'est d'avoir un pouvoir qu'ils n'ont pas. Joseph Kahia [sic] ou Benoît Kautai n'ont jamais été élus à l'Assemblée. Ils n'ont aucune vision globale de la Polynésie. Ils veulent tout simplement régner sur leur petit royaume. Ce n'est pas le développement autonome de leur archipel qui les intéresse. C'est leur petite parcelle de pouvoir.

Et le secrétaire d'État joue un jeu trouble en les encourageant dans cette voie. Il joue un jeu trouble en poussant notre pays vers la « mayottisation », l'éclatement de la Polynésie française.

Mais au fond, on a bien compris que Christian Estrosi cherche à diviser pour mieux régner.

Nous avons dénoncé le fait qu'au travers de la modification statutaire, le ministre cherchait à nous entraîner vers la départementalisation. Encourager les Marquisiens à faire sécession, c'est aller un peu plus loin dans cette voie. Il faut nous diviser, nous opposer les uns aux autres. Opposer Tahiti aux Marquises ; après on opposera les Tuamotu à Tahiti. Et ainsi de suite.

Il y a un véritable danger !

Pour notre part, nous sommes totalement opposés à cette manière de faire. Nous sommes totalement opposés à l'éclatement de la Polynésie.

Pour ce qui concerne le Tahoeraa nous pensons effectivement qu'il faut mieux associer les archipels à leurs projets de développement
(Tahoera'a Huira'atira 2007)

Oscar Temaru, alors président du gouvernement, invita la population à un rassemblement le samedi 22 décembre suivant pour protester contre les propos et les aspirations autonomistes du maire de Ua Pou :

Il y a eu une rencontre secrète aux Marquises entre certains maires et Christian Estrosi... c'était pour mettre au point cette idée. Nous ne sommes pas dupes... Les Marquises n'appartiennent pas à messieurs Kahia et Estrosi. Les Marquises nous appartiennent. C'est notre Pays que l'on veut morceler... C'est indigne d'un État au 21ème siècle. (Temaru *dans* Doudard 2007)

Ce à quoi Joseph Kaiha se rappelle avoir répondu le soir même :

Je réponds [à la journaliste en réponse aux propos de Temaru], je lui dis « Mais... Avant que les Marquises appartiennent à la Polynésie, d'abord, les Marquises appartiennent *aux Marquisiens!* ». Wow! Ça a été euh... Le lendemain ça a été un commentaire à la radio, je sais pas comment j'ai réussi à dire des choses comme ça, mais j'ai dit *vrai* et ça a fait taire et ça a éclairé des *lumières* du peuple marquisien sur les propos de Gaston Flosse de dire « mais... avant que le président Oscar disent que les Marquises appartiennent à la Polynésie, d'abord, je dis, les Marquises appartiennent *aux Marquisiens!* C'est aux Marquisiens que les Marquises appartiennent d'abord. Avant de me dire que les Marquises appartiennent à la Polynésie. Voilà. Si mes propos gênent tout le monde, je confirme que d'abord les Marquises appartiennent au *peuple* marquisien. ». Ça suffisait pour moi! Pour répondre à la question (...) Imagine, ça a coupé court euh... Et puis la journaliste n'a plus continué.

Évidemment l'affirmation du caractère distinctif du peuple marquisien au sein de la Polynésie, comme celle de sa pleine appartenance au peuple polynésien, ou *mā'ohi*, est parcourue, chez différents acteurs, de doutes, d'ambivalences, de nuances, d'hésitations, ou du moins de justifications.

À Tahiti, des discussions avec des Tahitiens faisaient ressortir à l'occasion une mise en doute de cette différence culturelle marquisienne, laissant entendre que celle-ci est construite ou exagérée. Pour certains, les Marquisiens sont « trop fiers », on n'apprécie pas trop leur côté revendicateur, on ne comprend pas ce qu'ils veulent de plus, on s'interrogera même à savoir s'ils ne sont pas déjà favorisés, notamment financièrement.

Du côté marquisien, la question du peuplement de la Polynésie et de l'antériorité du peuplement marquisien est souvent utilisée pour justifier l'importance de la différence du peuple marquisien au sein de la Polynésie française, et la proximité plus grande des Marquisiens, selon certains, avec d'autres peuples du triangle polynésien, notamment les Rapa Nui ou les Hawai'iens. La référence aux recherches archéologiques sur le sujet et les différences linguistiques servent ainsi à appuyer l'affirmation du caractère distinctif du peuple marquisien.

Lorsque je lui demande s'il voit le peuple marquisien comme fondamentalement distinct du peuple *mā'ohi* ou polynésien, Toti, président de Motu Haka, me répond :

Mais bien sûr. Bien sûr. Allons. C'est vrai que l'origine... certainement, hein... l'origine du peuplement marquisien, polynésien en général, c'est un peuplement qui vient d'une même souche! Mais, elles se distinguent des autres peuples de la Polynésie, les Marquises, hein! De par sa culture, de par sa langue... Quand nous on chante nos chants marquisiens, ils pigent que dalle, hein, les autres! Tu vois? Voilà!

Moerani Frébault, qui défend l'idée d'une collectivisation des Marquises, évoque quant à lui des « éléments objectifs et subjectifs » qui permettraient de justifier (auprès de la France) la création d'une collectivité territoriale distincte. Parmi les éléments objectifs « incontestables », il mentionne notamment l'« isolement géographique par rapport au reste de la Polynésie » et « en même temps une unité » géographique, les « 12 îles [étant] relativement proches », une « histoire coloniale différente » dont on retrouve encore des vestiges, notamment au niveau foncier avec les 50 pas du Roy⁹⁷, et enfin un hymne et un drapeau propres. Du côté subjectif, il évoque :

Cette fameuse volonté (...) des Marquisiens de se séparer et cette culture qui est aussi complètement différente. C'est pas totalement... c'est pas palpable, c'est pas objectif. Mais culturellement on est à des années lumières du reste de la Polynésie, même au niveau de la datation [du peuplement]... (...) Pour tout! Pour la langue, pour le tatouage, (...) pour les danses, pour... même les datations des sites. Même le peuplement s'est fait à des séquences différentes.

Le désir d'unité évoqué dans cette section présuppose évidemment, on l'aura compris, une conception des Marquises en tant qu'unité sociologique particulière, ancrée historiquement. Plus encore, elle suppose des conceptions et une analyse sociologiques des Marquises qui permettent de poser des « diagnostics » sur la « *société marquisienne* » et non pas simplement sur la localité, d'identifier les problèmes qui se posent non plus seulement pour Taipivai ou Ho'oumi, Taiohae ou Atuona, mais à l'échelle des Marquises. Elle exprime encore, et surtout, une volonté d'*agir sur* cette société (ou cette « communauté imaginée » (Anderson 2002[1983]), sur ses problèmes et de réfléchir aux solutions possibles, envisageables, à *cette échelle*.

Et c'est aussi là tout l'intérêt de la CODIM et où réside, pour ses instigateurs, sa réussite : non pas seulement s'être doté d'une institution apte à représenter l'archipel et ses intérêts auprès de l'État et du Territoire, mais avoir institué un espace inédit pour (re)penser la politique et les Marquises à partir d'une nouvelle perspective et d'une nouvelle échelle.

[3.3.3 Codim : composition, tendances et projets](#)

Le conseil communautaire de la CODIM est composé de « quinze délégués titulaires et quinze délégués suppléants, élus par les conseils municipaux des communes adhérentes ». Celui-ci se

⁹⁷ Voir note 64.

rassemble au moins 2 fois par an, comme le précisent les « règles de fonctionnement » de la Communauté de communes. La fréquence de ces réunions paraît cependant avoir varié grandement depuis les débuts de l'institution. Ainsi en 2013, le conseil communautaire s'est rassemblé 7 fois et seulement 3 fois en 2015 (Procès-verbaux). Le bureau est formé d'un président et d'un vice-président élus à majorité absolue parmi les membres titulaires du conseil communautaire (CODIM 2016c).

Les rencontres du conseil communautaire se tiennent le plus souvent à Atuona (chef-lieu d'Hiva Oa, commune la plus importante du sud de l'archipel), où se situent les bureaux de la CODIM, mais sont également tenues ailleurs (dans les autres îles, et même à Pape'ete), à l'occasion. Le déroulement de ces rencontres présente certaines récurrences et suit, évidemment, un certain rituel : remerciements du président vis-à-vis des personnes présentes, prière ou bénédiction d'ouverture par la doyenne, vérification du quorum, proposition de secrétaire, ordre du jour, validation du procès-verbal de la rencontre précédente, présentations diverses (que ce soit de différents prestataires, bureaux d'études, consultants, ou des comptes rendus d'événements ou de rencontres extérieurs par des délégués, des représentants de l'État ou du Pays, etc), vote des délibérations, questions diverses, etc.

Si j'ai fait ressortir, dans les sections précédentes, les liens qu'entretenait la CODIM, au préalable, avec les projets et espoirs des autonomistes marquisiens, cette « réussite » d'avoir pu rassembler autour d'une table les élus des 6 communes des îles Marquises implique évidemment que la composition de cette institution est politiquement diversifiée. Un des défis avait été précisément, selon plusieurs participants, de rallier à ce projet les élus du groupe sud, associés au Tahoera'a Huira'atira, et cela fait partie des raisons pour lesquelles on considère qu'il s'agit d'une réussite. Plusieurs évoquent d'ailleurs, incluant le principal intéressé, les réticences initiales du maire de Hiva Oa, Étienne Tehaamoana, aujourd'hui l'un des plus enthousiastes vis-à-vis de la communauté de communes, comme en témoigne d'ailleurs le procès-verbal du conseil communautaire du 26 juin 2013 qui rapporte les propos du maire lors de la présentation de la nouvelle institution au conseil municipal de Ua Huka :

[Étienne Tehaamoana] revient sur la création de la CODIM et sur ses propres réticences initiales, en les justifiant par le fait qu'une communauté de communes aux Marquises, c'est d'une certaine manière le mariage de *six* Maires, alors que l'union de 2 personnes n'est déjà

pas simple! Mais l'intérêt de réunir les 6 communes afin d'avoir une vision commune de développement et le travail effectué ont eu raison de ses réticences et Étienne expose toute sa motivation actuelle à faire vivre cette communauté de communes (PV du 26 juin 2013).

Les réticences initiales de certains concernent notamment le partage de compétences entre les communes et la communauté de communes.

Le conseil communautaire de la CODIM regroupe ainsi des acteurs associés aux principales tendances politiques (indépendantistes du Tāvini Huira'atira, autonomistes du Tahoera'a Huira'atira, autonomistes marquisiens, etc.). Certains de ses membres sont également des personnalités importantes de la société civile, notamment le Président et fondateur de l'association culturelle Motu Haka, Toti Teikiehuupoko, ou encore Joseline Piriouta, très impliquée dans les domaines de l'artisanat et du tourisme. Les projets portés par la CODIM reflètent également, on le comprendra, une diversité de tendances. Plusieurs projets phares portés d'abord par la société civile (Motu Haka), se verront d'ailleurs pris en charge par la CODIM, notamment le projet d'inscription des Marquises au patrimoine mondial de l'UNESCO, la protection des savoirs traditionnels⁹⁸ ou le projet d'Aire marine protégée ([voir 5.2.3](#)).

En dépit du discours mettant de l'avant l'unité de la CODIM (voire presque son unanimité), il me paraissait tout à fait légitime et essentiel, au vu de la diversité des tendances représentées au sein de cette institution, de m'interroger sur les désaccords, sur les clivages potentiels, ainsi que sur le rôle ou la place des rapports de pouvoir et des jeux politiques dans la formation de l'institution et les orientations prises par celle-ci.

Mon étude montre pourtant ici ses limites : comme il ne me fut possible d'observer qu'une seule des rencontres du conseil communautaire ([voir 2.3.2.2](#)), il s'avère en effet difficile de m'avancer sur les désaccords et rapports de pouvoir pouvant être observés *in situ* dans les pratiques quotidiennes de l'institution, notamment vu l'accès limité que j'en ai eu. La lecture des procès-

⁹⁸ Le PDEM évoque la nécessité d'adopter un droit collectif de la propriété intellectuelle, « par l'adoption d'une loi du pays qui aura pour objet non seulement de protéger les savoirs traditionnels mais aussi de recréer des « anciennes structures » polynésiennes, qui seront détentrices de cette protection » et par « la formalisation d'une convention avec l'INPI [Institut national de la propriété industrielle] afin d'assurer la mise en œuvre de la loi » (2012 : 85). Toti Teikiehuupoko, président de Motu Haka, de l'Académie marquisienne et délégué communautaire à la CODIM s'est longtemps battu pour la reconnaissance d'un tel droit collectif de la propriété intellectuelle. Membre du Conseil économique, social et culturel de la Polynésie française, il a par ailleurs déposé un rapport sur cette question en 2006 (Teikiehuupoko 2006).

verbaux des réunions du conseil communautaire depuis le 4 février 2011 jusqu'aux 26 et 27 février 2016⁹⁹, rencontre à laquelle j'eus l'occasion d'assister, offre en revanche des indices à ce sujet, comme les échanges avec des acteurs, impliqués ou non, au sein de cette institution.

Plusieurs acteurs ont souligné l'importance du rôle de président et son influence majeure sur les orientations prises par l'institution et les projets prioritaires. Alors que la lecture des PV fait apparaître une presque constante unanimité au moment des votes d'adoption « des délibérations » qui pourrait laisser croire effectivement à une surprenante unité au sein du conseil communautaire, l'élection du second président en 2014 laisse entrevoir des clivages plus importants et un conseil communautaire plus partagé. Non seulement le président élu, Félix Barsinas – associé au Tahoera'a Huira'atira –, ne l'a emporté que par une voix (majorité absolue de 8 voix) sur son concurrent, le président sortant de la CODIM, Joseph Kaiha – associé au courant autonomiste marquisien –, mais le procès-verbal de cette réunion témoigne également du caractère politique et des tensions pressenties en vue de l'élection, étant donné l'insistance de plusieurs délégués (maires) sur l'importance de la séance, leur appel au « respect » et l'expression du souhait que « cela se déroule dans les meilleures conditions » (PV du 25 avril 2014: 2).

[Benoit Kautai] rappelle combien cette séance est importante et souhaite que cela se déroule dans les meilleures conditions. Nestor OHU prend la parole, avec des paroles humoristiques, il salue également les nouveaux délégués de la CODIM. Comme Benoît il souhaite que la séance se déroule dans le respect. Étienne TEHAAMOANA salue également toutes les personnes. Il est certain que cette séance se déroulera sans problème. (...) Félix BARSINAS prend la parole, il salue tout le monde et met en avant la qualité de proximité des délégués communautaires de Tahuata. Henri TUIEINUI prend la parole et remercie les anciens maires, réélus cette année, ainsi que les nouveaux délégués. Il rappelle ensuite le statut de la CODIM, en évoquant une présidence tournante, termes absents du statut. Il souhaite que nous poursuivions dans ce sens en respectant « la parole donnée ». Il ne veut cependant pas que cela soit source de conflit. Il ne veut heurter personne, c'est ce qu'il pense (PV du 25 avril 2014 : p. 2).

Le commentaire du président sortant, Joseph Kaiha, à l'issue du vote dénote également une valorisation de la recherche du consensus et de l'unité et un respect pour le processus et l'institution : « Joseph KAIHA rappelle l'appareil formidable de la démocratie, et accueille avec

⁹⁹ Ces procès-verbaux me furent très généreusement transmis par la secrétaire comptable (Service Administratif et financier) de la CODIM, Bertille Ohotoua, que je remercie, et sont aujourd'hui disponibles sur la page web officielle de l'institution.

respect l'élection du nouveau président, il accepte sa candidature en tant que Vice-président, afin, notamment d'assurer une continuité » (p. 3 PV du 25 avril 2014).

Le déroulement de l'élection du président de la CODIM, rappelle à certains égards les observations faites par l'anthropologue John Kirkpatrick lors des campagnes électorales communale et territoriale de 1977¹⁰⁰ à Ua Pou, consignées dans un article paru en 1981. Kirkpatrick remarque alors l'importance des « appels à l'unité » et des discours d'« unité » dans la vie politique marquisienne. Ayant fait ressortir l'omniprésence de ce thème dans les slogans et noms de partis de toutes les listes s'étant présentés cette année-là, il montre aussi l'importance des « appels à l'unité » dans les discours des différents candidats, remarquant que ces discours « consisted of little more than such appeals » (Kirkpatrick 1981 : 451). Tous mettent ainsi de l'avant, de façon similaire, la nécessité de s'unir pour le progrès des Marquises. Il suggère qu'aux Marquises: « elections are a problematic process in which Marquesans find potential leaders, and that appeals to « unity » both testify to the Marquesan idea of the polity and help to simulate it momentarily » (Kirkpatrick 1981 : 455). Il me semble qu'un processus similaire est à l'oeuvre dans le cas de la Communauté de communes des Marquises au moyen de laquelle peut être performée cette idée d'une entité politique unie et, surtout, solidaire. Prétendant représenter les intérêts des Marquises, ce n'est alors pas seulement l'unité et la solidarité de l'institution qui est performée, mais celle, plus largement, de tout l'archipel, alors même que plusieurs des Marquisiens que j'ai pu rencontrer soulignaient les divisions et les rivalités au sein de la société marquisienne – entre le Nord et le Sud, entre les différentes îles, entre différentes vallées, sur certaines îles, et même entre les individus. Ils renvoient parfois à un imaginaire qui évoque les rivalités et compétitions intertribales d'autrefois, souvent à des situations politiques actuelles concrètes, telles que la compétition pour les ressources financières ou pour la réalisation de travaux d'infrastructures ou de projets localement, mais aussi un sentiment de compétition entre les Marquisiens eux-mêmes qui ne se soutiendraient pas, chercheraient à rabaisser les autres, notamment ceux qui souhaitent monter leur propre affaire.

Au moment de mon ethnographie, un sentiment de blocage était palpable, ou du moins un sentiment que les choses n'avançaient pas aussi vite qu'on l'aurait souhaité, que certains projets

¹⁰⁰ Soit avant même la création de *Motu Haka* et, donc, les débuts du renouveau culturel marquisien.

« stagnaient », notamment les projets d'inscription des Marquises au patrimoine mondial de l'UNESCO et d'Aire marine protégée ([voir 5.2.3](#)). Plusieurs avaient hâte de *sortir* de la phase « d'études » qui avait marqué les premières années de la CODIM, faute des compétences nécessaires pour les mettre en application. On retrouve d'ailleurs l'expression de ce sentiment à quelques reprises à la lecture des procès-verbaux des rencontres du conseil communautaire et l'affirmation de la nécessité de ne pas « attendre » des hommes politiques, du gouvernement de Tahiti, des autres et d'agir maintenant.

3.4 Conclusion préliminaire

Ce chapitre abordait les principales structures mobilisatrices explorées au cours de mon enquête et la structure des opportunités politiques ayant infléchi le parcours des revendications marquisiennes. Du côté des organisations politiques officielles, je me suis intéressé principalement au courant autonomiste marquisien dont les revendications se sont exprimées avant tout à travers des partis politiques à base locale et par le biais de l'institution communale. Son expression a été favorisée un moment par l'instabilité politique à l'échelon territorial et a profité de l'occasion des visites de représentants de l'État pour faire entendre ses revendications en s'appuyant sur ces alliés influents (Tarrow 1996). Le projet autonomiste marquisien concurrence les conceptions de l'unité polynésienne des deux principaux partis polynésiens – le parti autonomiste *Tahoera'a Huira'atira* et le parti indépendantiste *Tāvini Huira'atira* – et la perspective centralisatrice des gouvernements territoriaux s'étant succédés – et spécialement ceux du *Tahoera'a Huira'atira* – par la revendication d'une plus grande autonomie locale, que ce soit par la décentralisation ou la création d'une Collectivité territoriale séparée de la Polynésie française inspirée des cas de Saint-Martin et de Saint-Barthélemy. Les concessions du gouvernement territorial – reconnaissance du drapeau et de l'hymne marquisien, déconcentration administrative, Académie marquisienne – n'ont par ailleurs servi qu'à réaffirmer l'autorité centrale du gouvernement territorial et l'unité du peuple polynésien.

L'attention portée, dans un second temps, aux structures mobilisatrices les plus importantes de la société civile a souligné le rôle des associations culturelles dans la construction d'une unité marquisienne à travers un important renouveau culturel porté en grande partie par l'association culturelle *Motu Haka*. J'ai souligné, par ailleurs, tout au long du chapitre l'importance de l'enjeu

du « rassemblement » dans l’imaginaire politique marquisien, manifesté notamment par la référence à la légende de la création des îles Marquises.

J’ai avancé que cet enjeu du rassemblement et les appels répétés à l’unité des Marquises permettait d’éclairer les espoirs suscités – notamment chez les autonomistes marquisiens – par la création de la CODIM, rendue possible à partir de 2008 par l’application du CGCT en Polynésie française. Cette nouvelle possibilité correspond également à une opportunité politique inédite, pour les autonomistes marquisiens, de se diriger vers une plus grande décentralisation tant revendiquée, en ce qu’elle suppose la délégation de compétences territoriales en matière d’aménagement du territoire et de développement. L’instabilité politique à l’échelon territorial offre par ailleurs une ouverture au représentant autonomiste marquisien et maire de Nuku Hiva, Benoit Kautai, qui parvint à obtenir l’adoption, par l’Assemblée de la Polynésie française, d’une loi du Pays autorisant le transfert de compétences obligatoires à la création de la Communauté de communes.

J’ai montré, finalement, que le rassemblement des différents élus de l’archipel au sein de cette institution, présenté comme une fierté et une réussite, correspond aussi à la convergence de différentes tendances politiques et de différents intérêts, notamment ceux de la société civile, particulièrement de Motu Haka, et du courant autonomiste marquisien. Des projets supportés ou revendiqués d’abord par ces derniers sont ainsi aujourd’hui portés par la CODIM. Pour les acteurs rencontrés, le réel accomplissement de la CODIM est d’avoir permis de « dépasser les clivages » et de s’être « rassemblé autour d’une même table », créant ainsi un nouvel espace pour penser en commun l’avenir des Marquises, à une nouvelle échelle et d’une nouvelle perspective. Ce travail de « penser archipel » a donné lieu notamment à l’élaboration d’un *Plan de développement économique durable* qui expose les différentes orientations définies par l’institution et ses perspectives quant à l’avenir de l’archipel. Les prochains chapitres nous permettront d’aborder, à travers l’éventail plus large des diagnostics et pronostics posés par les acteurs rencontrés, certains des diagnostics posés en commun par cette nouvelle institution et les projets imaginés par celle-ci pour y répondre.

CHAPITRE 4 : DIAGNOSTICS

Alors que je me suis concentré, dans le chapitre précédent, sur certaines structures mobilisatrices importantes aux Marquises, ce quatrième chapitre et le suivant seront dédiés plutôt à l'étude et la description de divers « processus de cadrage » (Snow et Benford 1986; McAdam, McCarthy et Zald 1996) ayant émergé de mes entretiens, plus particulièrement ce que Snow et Benford (1988; 2000) ont désigné comme des « cadres diagnostiques » et ce que Tarrow (2011) désigne comme des « cadres d'injustice » ([voir 2.1.2.4](#)). En d'autres mots, j'aborderai certains « diagnostics » communément posés par les acteurs, différents problèmes qu'ils identifient dans divers domaines (politique, socio-économique et culturel) et les situations qui suscitent chez eux l'indignation. Ces diagnostics - parfois communs - qu'ils posent sur la situation économique et politique dans laquelle ils se trouvent, se déclinent souvent en différentes « versions », mettant parfois de l'avant différentes causes ou responsables (pour un même problème).

Les problèmes identifiés sont de différents ordres et se posent à différentes échelles. Certains de ces diagnostics pourraient être qualifiés d'« exogènes », en ce qu'ils sont plus fortement liés à des acteurs extérieurs à la société de référence identifiée (marquisienne ou polynésienne). Les acteurs rencontrés peuvent s'indigner, par exemple, de torts commis à l'encontre de leur peuple – qu'il soit marquisien, mā'ohi ou polynésien, qu'il s'agisse de torts commis par la France à l'époque coloniale ou, plus tard, avec les essais nucléaires. Ils pourront dénoncer l'appropriation de différents éléments culturels par Tahiti ou par des *hao'e* (étrangers) – notamment le tatouage, des motifs traditionnels, des éléments d'artisanat et de danses marquisiennes – ou le pillage de ressources naturelles, notamment la pêche industrielle par des navires étrangers¹⁰¹ à la limite de la Zone Économique Exclusive polynésienne¹⁰². Plusieurs déplorent le déni ou le déficit de reconnaissance de leur spécificité, notamment en les invisibilisant derrière l'appellation hégémonique « Tahiti » ou « Tahiti et ses îles » pour désigner l'ensemble polynésien et décrivent plus largement les efforts de création et d'imposition d'une identité « polynésienne » ou « mā'ohi » par le gouvernement central. Ils dénoncent également l'oubli dont ils font l'objet de

¹⁰¹ Mes interlocuteurs mentionnent principalement des navires japonais, sud-coréens, chinois et espagnols. L'un d'eux a aussi évoqué des navires « brésiliens ou péruviens ».

¹⁰² Avec une superficie d'environ 4 800 000 km² (Tarrats 2016), la Zone économique exclusive de la Polynésie française est la plus importante de la France, représentant 47% de la Zone économique exclusive française (la plus importante au monde avec une superficie totale d'approximativement 11 691 000 km²).

la part des autorités publiques française et tahitienne, déplorent les effets de certains apports extérieurs (par exemple, les effets de la nourriture importée sur la santé), de la modernité, de la société de consommation et de l' « argent » – l'économie capitaliste et la logique de profit – sur la société marquisienne, notamment sur le comportement des gens, sur les valeurs et les « mentalités ».

Certains s'indignent également du difficile accès à la terre et au logement, de l'important taux de chômage, de l'exode des jeunes, des problèmes en santé, notamment de structures médicales déficientes, de la mauvaise gestion du personnel de l'hôpital de Taiohae, du fait que les femmes soient de plus en plus contraintes de se rendre à Tahiti pour accoucher¹⁰³.

Certains des « diagnostics » rencontrés sont néanmoins davantage « endogènes » en ce qu'ils sont tournés plutôt vers le groupe de référence et ses membres. On s'indigne ou on déplore les divisions et les rivalités internes entre les Marquisiens, leur manque de solidarité dans les entreprises qu'ils mènent, la perte d'un « esprit marquisien », de certaines valeurs (telles que l'hospitalité, l' « esprit communautaire », la solidarité ou le respect) ou de la maîtrise de la langue (pour certains le manque d'implication parentale en ce sens), les « dérives culturelles », la place de la religion catholique dans la définition et l'expression de la culture marquisienne (ou au contraire des critiques jugées non fondées à l'encontre de la religion et de ses héritages), la méconnaissance de l'histoire marquisienne et polynésienne, le clientélisme, la corruption, le népotisme, le système politique, l'incompétence des élus, le manque d'initiative et d'esprit d'entrepreneuriat des Marquisiens, la fascination pour la culture occidentale et ses produits ou la volonté de développement à l'occidental, une attitude d'attente, notamment chez les jeunes, etc.

Malgré une grande diversité d'indignations (qui ne sont évidemment partagées ni par tous ni par les mêmes groupes), certains thèmes paraissent constituer des diagnostics-parapluies permettant

¹⁰³ Cet enjeu de l'accouchement revêt une importance toute particulière au vu de l'importance du lien à la terre. Notons l'importance symbolique, à ce sujet, de la pratique de l'enfouissement du placenta (*pū fenua*) aux Marquises comme dans le reste de la Polynésie (Saura 2003). Plusieurs marquisiens avec qui j'ai discuté faisaient correspondre le fait que les femmes n'accouchent plus aux Marquises à une sorte de déracinement, une perte d'identité : il n'y aurait plus – ou de moins en moins - d'enfants « marquisiens », ils ne pourraient plus revendiquer être de Taiohae ou d'Atuona, puisqu'ils seraient nés à Tahiti : « Ils veulent carrément fermer [l'hôpital de Taiohae]! Donc, du coup, le maire il a râlé un peu! Bon, heureusement qu'il a râlé, sinon tu imagines? (...) Plus aucun enfant, dans les générations à venir, ne peut dire « je suis de Atuona ! ». Son placenta n'est pas enterré ici. Donc c'est vraiment... on [te] *dépossède* de ta terre, quoi! Tu vois? » (Utia, 21 mars 2016).

de regrouper plusieurs des problèmes identifiés par les acteurs, leur donnant une certaine cohérence, laissant toutefois place à plusieurs agencements possibles. Il semble que le diagnostic et la critique de différentes dépendances ressortent de mes entretiens. Trois de ces diagnostics de dépendances seront abordés plus en détails dans les prochaines lignes : celui de l'« assistanat » (dépendance financière à l'État), celui de la dépendance économique et politique à Tahiti et celui de la dépendance à la société de consommation, à l'argent et aux produits importés.

4.1 Diagnostics de dépendance(s)

4.1.1 Critique de l'« assistanat » et dépendance financière à la métropole

Parmi ces situations de dépendance identifiées, la critique de l'« assistanat »¹⁰⁴ est sans doute la plus transversale (invoquée tant par des indépendantistes que des autonomistes polynésiens ou des autonomistes marquisiens), la plus fréquente et aussi, sans doute, celle qui est dénoncée de la façon la plus virulente. Elle renvoie à l'importante dépendance financière de la Polynésie française (et donc des Marquises) envers la France. Plusieurs réfèrent aux sommes imposantes des subventions que celle-ci octroie à la Polynésie (on avance de 126 à 200 milliards Fcfp selon les acteurs rencontrés). En 2015, les dépenses de l'État en Polynésie française s'élevaient en effet à 181,8 milliards Fcfp (soit 1,52 milliard €, Haut-Commissaire 2016)¹⁰⁵. Ils évoquent ainsi également les programmes et les produits subventionnés (tant du côté de la production que de la consommation avec les PPN¹⁰⁶) et décrivent ainsi une économie artificielle, « sous perfusion », et des politiciens qui choisissent la « facilité » d'aller « demander des sous » (« quémander », se faire faire « l'aumône ») à la France, plutôt que de mettre sur pied de « vrais » programmes de développement « structurel », plus « difficiles à mettre en place ».

Po'i Taata est instituteur à l'École Saint-Joseph de Taiohae. Très sensible à l'enjeu de la transmission et de la sauvegarde de la langue marquisienne, il est l'auteur d'un ouvrage pédagogique trilingue (marquisien, français, anglais) destiné aux enfants. S'étant porté candidat

¹⁰⁴ Regnault notait en 1999 que « [l]e mot « assistanat » n'est nullement péjoratif en Polynésie française, car il veut simplement dire que les moyens financiers dont le Territoire a bénéficié – juste compensation aux essais nucléaires – permettaient une politique de large redistribution. » (1999 : 211). Or, ce n'est pas l'impression que m'a laissée mon enquête ethnographique aux Marquises. Il m'est apparu que l'« assistanat », comme situation et comme politique, était très fortement critiqué chez les acteurs rencontrés.

¹⁰⁵ Ce montant représente une augmentation de 9,6 milliards Fcfp (80,54 millions €) par rapport à 2014 (172,2 milliards Fcfp).

¹⁰⁶ Produits de première nécessité.

sur une liste du Tahoera'a Huira'atira aux élections territoriales de 1996, mais se distanciant aujourd'hui du parti de Gaston Flosse et se déclarant explicitement en faveur d'une évolution des Marquises vers une Collectivité d'Outre-mer séparée de la Polynésie française, il s'indigne, comme la plupart des acteurs rencontrés, de la situation d'« assistanat » dans laquelle se trouve aujourd'hui la Polynésie:

P. T. : Tu sais, autre chose que je trouve *aberrant* et tout ça... On est *subventionnés* mais alors subventionnés! Air Tahiti, il est subventionné! Alors qu'il est supposé développer le désenclavement des îles! Air Tahiti nui, subventionné également... Qu'est-ce que tu as... Ben le... la pêche là, subventionnée! Euh... Tout est subventionné là!

P. P. : Le coprah aussi non?

P. T. : Coprah, subventionné... pire! [soupon]. Quand tu penses y'a des *pays* qui gagnent pour moins que ça..! Comme les Philippines tout ça... Tu sais leur coprah, aux Philippines, ça se développe, c'est... c'est le premier mondial, hein! Les Philippines, hein! Ou alors qu'ils... qu'ils ont quoi, 20 francs le kilo? Par rapport à nous, c'est combien... 190 *francs* le kilo? De coprah, hein! Non vraiment, il faut sortir de cet assistanat. On est... on est *trop* assistés. Trop assistés.

Le questionnant un peu plus tard sur sa position quant à l'indépendance de la Polynésie française, c'est précisément cette situation de dépendance qu'il invoque pour justifier son opposition à cette avenue *dans l'état actuel des choses* :

Ce n'est *pas* une *bonne* idée.. *TANT* que l'économie n'est pas... (...) Parce que pour le moment, la Polynésie n'a rien! N'a rien! N'a rien. Elle dépend *entièrement* de la France. La preuve, dernièrement, Fritch est parti... quémander de l'argent à la France. [soupon] Ça veut dire quoi? Ça veut dire que l'assistanat continue! L'assistanat continue! (...) Tant que l'économie ne.. Comment dire... ne décolle pas, c'est sûr, on va toujours vivre dans l'assistanat. (Po'i Taata)

Cette situation met en lumière, pour plusieurs, la vulnérabilité de la situation économique dans laquelle ils vivent et le caractère artificiel de celle-ci et, donc, pour certains, du mode de vie qu'ils mènent actuellement. Elle peut ainsi laisser entrevoir un avenir précaire, plein d'incertitudes et d'insécurité, lorsqu'est évoquée l'éventualité que la France puisse réduire ses subventions ou même y mettre un terme. Cette impression est renforcée, chez plusieurs, par l'idée que la Polynésie française coûte cher à la France et que celle-ci, outre quelques avantages géostratégiques, n'a aucune réelle bonne raison de souhaiter les garder dans son giron.

C'est précisément ce que souligne Débora Kimitete alors que je la questionne sur l'avenir statutaire de la Polynésie française. Bien qu'elle ne soit pas du tout indépendantiste, elle exprime alors que, pour elle, les évolutions statutaires sont inévitables sur le long terme pour tout l'Outre-mer français et ajoute :

Si la France nous garde, enfin, nous conserve aujourd'hui, c'est plus une... de la géostratégie politique pour qu'ils aient toujours un pied dans l'Océan Pacifique, un pied dans l'Océan Indien, un pied... voilà, dans l'Océan Atlantique, ils les ont déjà, mais... C'est de la géostratégie politique. En termes réellement économiques, quel intérêt? À part, euh... Mais je veux dire, ils ont fait leurs essais nucléaires... Qu'est-ce qu'on rapporte à la France? À part... à part ça? On leur coûte cher. Je veux dire, après, moi, je me dis, c'est pour ça que la Polynésie doit se développer en ayant une bonne réflexion sur ce qu'on veut, ce qu'on souhaite ... (...) Parce que, il faut savoir quand même qu'économiquement parlant, avec les essais nucléaires, on a mis une économie artificielle en place. (...) L'économie, elle fonctionne parce qu'on injecte de l'argent, mais demain, la France s'en va, « pfout »! Il rentre plus rien!

Teva Schmith, quatrième adjoint de la commune de Nuku Hiva, enseignant au Centre catholique d'éducation au développement (CED) de Nuku Hiva, délégué suppléant à la CODIM et, quant à lui, un indépendantiste convaincu, souligne également la précarité de cette situation de dépendance économique et l'immobilisme, voire la complicité, des politiciens devant celle-ci, suggérant au passage, dans une évocation uchronique, que le destin de la Polynésie française aurait été bien différent si celle-ci était demeurée inscrite sur la liste des pays à décoloniser de l'ONU¹⁰⁷ :

T. S. : Moi, je pense que... aujourd'hui, on aurait été un pays, euh, en voie de développement. Parce que là, on a une politique sous perfusion, il faut pas déconner! En France, ils coupent les robinets, on est morts! (...) Tu vois un peu? En France, s'ils décident que, bon, ben y'en a marre là, cette année, on vous donne plus rien! Pas possible. Rien n'a été fait pour qu'on devienne autonome. Rien! Et ça s'appelle un statut d' « autonomie », quoi!

P. P. : Économiquement tu veux dire?

T. S. : Ouais! Économiquement. Rien! Rien. Tout a été fait pour qu'on soit encore plus dépendants! C'est, c'est pire qu'avant. C'est pire qu'avant.

Pour mes interlocuteurs, la source de cette situation d'« assistanat » est située historiquement.

¹⁰⁷ La Polynésie française (alors dénommée Établissements français de l'Océanie) était sur la liste des Territoires non autonomes des Nations Unies de 1946 à 1947. Désinscrite « de fait » en 1947 (Regnault 2013), elle y fut réinscrite, à la suite des démarches des indépendantistes, le 17 mai 2013.

Elle trouve ses origines dans la période des essais nucléaires à partir de l'implantation, en 1962, du Centre d'expérimentation du Pacifique (CEP), et se prolonge dans la période qui lui succède immédiatement, l'« après-CEP », avec l'arrêt définitif des essais nucléaires en 1996 et, surtout, la rente nucléaire qui y supplée (Regnault 1997 : 55-57; Regnault et Al Wardi 2011). La période du CEP est remémorée par la plupart des acteurs comme une période de grandes et rapides transformations sociales et économiques dont les effets se font sentir jusqu'à aujourd'hui. Nous aborderons plus en profondeur les discours et interprétations à ce sujet un peu plus loin.

Certains contrastent cette période, allant de 1962 à aujourd'hui, avec celle ayant directement précédé l'implantation du CEP, évoquant la situation d'indépendance, voire d'« autarcie » dans laquelle se trouvait la Terre des Hommes et les 'Enana d'alors. Benjamin (Ben) Teikitoutoua, membre fondateur de l'association culturelle Motu Haka et président de l'association culturelle Tuoi, raconte bien comment le CEP a marqué une rupture aux Marquises, tant au niveau économique que social, entre ces deux périodes, et les transformations qu'il entraîna dans le quotidien des habitants du *Henua 'Enana* :

B. T. : En Polynésie, nous avons, au fait euh, depuis des années, on n'avait aucune richesse! Sauf... notre sourire et nos danses! C'est tout! Faut pas se leurrer. On avait quelques trucs, un peu de tourisme, ... Les perles c'est récent, la pêche c'est récent, mais avant... c'était le CEP et euh... une économie *complètement* artificielle! Et lorsqu'il était parti, tout le monde est tombé dans le trou... Voilà. Maintenant, c'est pour ça, là c'est dur de se relever euh... Carrément, hein! Mais oui! Comment veux-tu être indépendant comme ça? Mais, au fait, avant on était indépendants, parce qu'on était oubliés! Oui. Alors une fois par an ou deux fois, y'avait une goélette qui venait chercher le coprah et le café. Après, plus rien! (...) On vivait de nos produits de la terre et tout ça. On était des... indépendants! Naturellement. Et lorsque le CEP est arrivé, on était *dépendants*, mais alors à 100%! Et tout le monde a lâché cette belle vie de... autonome, où les gens se débrouillaient et tout... (...).

P. P. : C'est le CEP qui a fait la différence?

B. T. : ... Ben, tout, [qui] a tout cassé! Qui a tout cassé, tous les gens, euh, même jusqu'à 60 ans, allaient travailler à... Moruroa. Donc les cocoteraies, les plantations, les cultures ont été abandonnées à la vitesse grand V. Et puis les transmissions des techniques de pêche traditionnelles, pareillement, parce que les pêcheurs sont partis aussi! Ben y'a que les femmes qui restaient avec les enfants. Voilà. Heureusement, les femmes possédaient le savoir-faire, comment préparer à manger, même planter, faire de la pêche côtière, sur les rochers, tout ça, vivre des crustacés et toutes ces choses-là... Heureusement, elles avaient ces acquis-là! Donc, euh... on a tout un pan de jeunesse qui a été éduqué *que* par les femmes! Parce que le mari était à Moruroa. À la bombe! Donc, euh... Voilà. Et lorsque y'a le retour de ces personnes, donc ils venaient avec des produits de grande consommation... La première fois qu'on voyait ce que c'est une radio.. Avant y'avait un seul poste, là, tout le monde avait leur *radio*, leur phonographe et tout... (...) C'était aberrant! Voilà. Oui, des choses nouvelles,

y'a même qui sont arrivés avec des moteurs hors-bords... Et, les habits sont différents, les gens s'habillaient mieux... (...) Le CEP a permis aussi d'ouvrir les gens au monde... Le monde de... la consommation, à l'argent, surtout! Beaucoup des hommes des Marquises sont restés pour toujours à Tahiti. Ils ont construit leur vie à Tahiti. D'autres sont revenus, mais la majorité, beaucoup de jeunes sont restés à Tahiti. Et ont réussi aussi! Parce que y'en a qui avaient une bonne tête, ils économisaient, ils achetaient des maisons, des terres à Tahiti, à l'époque, qui coûtaient... une bouchée de pain! Ils se sont installés là-bas... Y'en a toujours des Marquisiens, ils sont pas à la retraite du CEP, ils sont partis tellement jeunes, ils sont toujours là-bas, ils travaillent toujours... dans les organismes militaires. Voilà. Et euh... Lorsque, petit à petit, le CEP est parti, ben l'économie est partie avec... Donc y'a plus cette économie artificielle qui faisait que, chaque mois de juillet, des centaines d'ouvriers rentraient avec des millions à dépenser pendant le 14 juillet! Mais c'était la fête pendant un mois, euh... ! Les sous pleuvaient... on savait pas comment dépenser, hein! Y'en avait tellement... Après, ils rentraient sur Moruroa. Mais chaque année, c'était ça, c'était la bamboula géante! Voilà. D'autres non, ils investissaient dans... surtout pour construire leurs maisons.

Le récit de Ben montre bien comment l'avènement du CEP est lié à plusieurs des « dépendances » évoquées par mes interlocuteurs, notamment la dépendance à la société de consommation et à l'« argent »¹⁰⁸, avec l'accélération de la pénétration de l'économie de marché et du salariat, la déstructuration de l'économie locale et la perte de savoirs liés aux modes de productions « traditionnels ».

Heato Teikiehuupoko, président du comité de tourisme de Ua Pou¹⁰⁹, aborde également ces questions, mais sous l'angle de la dépendance grandissante de l'archipel aux importations :

On a vécu 30 ans, même 50 ans d'assistanat, où il fallait pas travailler pour gagner de l'argent. Fallait pas produire. Jusque dans les années 60, quand même, on avait une balance commerciale excédentaire au niveau exports! Maintenant c'est au niveau imports! On exporte à peine 10% de la balance commerciale! 10% c'est rien! Qu'est-ce qui s'est passé là? Je te dis, la Polynésie, elle a pas rapetissé non plus! Elle a pas changé. Elle est toujours la même qu'avant! Mais l'initiative n'est plus... Les Polynésiens mangeaient tout autant que maintenant! Mais les Polynésiens mangent beaucoup moins maintenant. Les Polynésiens d'avant ils mangeaient tout le temps. Mais il fallait voir, aussi, ce qu'ils faisaient comme travaux! (...)

P.P. : Mais qu'est-ce qui a changé alors entre les deux moments?

H. T. : ... Ben parce que c'est le CEP! (...)Y'a un exemple typique. La route que tu as empruntée pour venir de l'aéroport... (...) Cette route-là qui monte l'aéroport, elle était longée de cocoteraies. C'était une famille qui s'appelle la famille Kohumoetini qui

¹⁰⁸ Expression métonymique souvent employée pour évoquer la pénétration du système capitaliste et de l'économie de marché.

¹⁰⁹ Il est le fils de Toti Teikiehuupoko (président de la Fédération culturelle et environnementale Motu Haka et de l'Académie marquisienne et délégué communautaire à la CODIM).

l'entretenait. Parce que... ils avaient aussi un intérêt à entretenir puisqu'ils faisaient du coprah. (...) Ils faisaient du coprah, mais ils gagnaient 80 000 francs le mois! C'était... peu pour le travail harassant que c'était. Du jour au lendemain, on leur a dit « y'a le CEP, tu vas gagner 4 fois plus, en faisant moins de choses! » Y'en avait qui étaient juste là-bas, quoi, à aller nettoyer la cour, euh... du général! Ou y'en avait un que c'était un chauffeur... ou bien l'autre y'était juste là pour faire ... la pêche! C'était beaucoup moins harassant que d'aller dans les champs de cocotiers! Voilà. Mais là! Voilà. Tout a augmenté! Le moindre fait et geste a augmenté, en termes de valeur financière. Alors maintenant va redemander ça à... quelqu'un de retourner planter pour essayer de faire... pfft! (...) C'est fini, hein!

L'exemple évoqué par Heato résonne également avec les propos de Ben cités précédemment, illustrant, à travers la trajectoire d'une famille de Ua Pou, les effets du CEP sur la déstructuration de l'économie locale, notamment par l'exode important de Marquisiens attirés par de meilleures conditions salariales et de meilleures conditions de vie. Cet important exode des Marquisiens vers Moruroa¹¹⁰ et Tahiti fait que la diaspora marquisienne sur cette île est aujourd'hui presque deux fois plus importante que la population vivant sur l'archipel des Marquises.

Alors que, comme nous le verrons plus loin, certains acteurs rencontrés, notamment des jeunes, valorisent le fait de « planter », voire rêvent d'une sorte de retour à la terre, plusieurs évoquent, comme Heato, un désintérêt aujourd'hui pour ce type d'activité, suggérant un changement du rapport au travail. Les jeunes, particulièrement, font l'objet de discours critiques à ce sujet. Ceux-ci, diront certains, préfèrent aujourd'hui, et de loin, travailler dans un bureau à l'air climatisé que de s'adonner à un travail « harassant » tel que l'agriculture, et n'ont pas la patience d'attendre que mûrisse le fruit de leur labeur, souhaitant, dit-on, un travail qui rapporte immédiatement, qui leur permette de « voir l'argent » tout de suite.

Ces commentaires laissent entrevoir une critique plus large et répandue de l'importance de la place occupée par la fonction publique et le fonctionnariat qui apparaît aussi comme une manifestation de la critique de la dépendance à l'État. Plusieurs font d'ailleurs valoir le manque d'initiative privée ou d'esprit d'entrepreneuriat aux Marquises ou chez les Marquisiens. Le réel développement, disent plusieurs, repose bien davantage sur « le privé » que sur la masse de

¹¹⁰ Moruroa est un atoll de l'archipel des Tuamotu qui a servi, tout comme l'atoll de Fangataufa, de site d'expérimentation nucléaire. Les hommes des îles, pour la majorité sans qualification professionnelle, ont été embauchés en grand nombre pour les travaux de construction des installations du CEP. Ils devaient d'abord se rendre à Tahiti pour être embauchés et était ensuite envoyés, selon les besoins, dans les chantiers de Tahiti ou des Tuamotu. (Assemblée de la Polynésie française 2009)

fonctionnaires alimentés par l'État. Notons qu'en 2012, sur les 9260 habitants des Marquises, un tiers était en situation d'emploi. Sur ces 2700 personnes en emploi, on comptait 1650 salariés dont 60% travaillaient dans le secteur public (État, Pays ou collectivités territoriales locales) (ISPF 2014), soit environ 990 individus, ce qui représentait environ 10,7% de la population totale de l'archipel.

Pour plusieurs, à l'instar de Teva Schmith cité plus haut, aucun effort réel n'a été fait pour mettre en place un véritable développement durant la période des essais nucléaires. Debora Kimitete critique le manque de vision à long terme des politiciens de l'époque :

Là où je ne comprends pas, et quelque part j'en veux un peu à nos dirigeants de l'époque, c'est qu'ils ont peut-être cru que les essais nucléaires allaient continuer comme ça pendant... pendant des années! Enfin, je sais pas! Ça me paraît tellement absurde que, pendant 30 ans, la France a injecté tellement d'argent pour ces essais nucléaires et de pas avoir eu cette réflexion de se dire « cet argent, il faut qu'on l'utilise pour faire de la formation de nos hommes, de la population. Faire de la formation, l'éduquer comme il faut (...). ... Qu'ils puissent accéder à des postes clés! Comme... voilà, être médecins, des infirmiers, des professeurs, etc. Se donner les moyens de notre réussite, plus tard, par rapport à ça! ». C'est-à-dire, de pouvoir être autonomes réellement! Là, on l'est pas! Même en facteur humain, on n'est pas autonomes. Demain les médecins s'en vont, ils nous en reste pas beaucoup, hein, des Polynésiens médecins! Et c'est ça... C'est cette réflexion qui a jamais été menée ou si elle a été menée, on... Je pense qu'ils ont dû vraiment mettre ça de côté, en disant « Oh! Après nous le déluge! », quoi. Je veux dire, je sais pas qu'est-ce qu'ils se sont posé comme question, mais... je suis choquée du manque de... vision à long terme qu'ils n'ont pas eue! Ils n'ont pas eue! Et s'ils l'ont eue... Non. Moi, je pense qu'ils l'ont pas eue, parce que s'ils l'avaient eue, il y a 30 ans, on n'en serait pas là aujourd'hui. Et on est en train de faire ce qu'on aurait dû faire y'a 30 ans, mais avec beaucoup moins de moyens : essayer de développer ce pays, avec le peu de ressources qu'on a, d'avoir un pouvoir d'achat qui est aujourd'hui important parce que ça nous permet de voyager, d'aller ailleurs et ça, nous... Voilà!

Ces réflexions font écho aux discours et diagnostics universitaires de différents économistes, historiens et politologues sur la question du développement de la Polynésie et sa dépendance économique à l'État. L'implantation du CEP correspond à un moment où la Polynésie connaît d'importantes difficultés économiques, avec l'épuisement des ressources de phosphate à Makatea, la concurrence des produits synthétiques dans l'industrie de la nacre et une importante baisse des cours mondiaux de la vanille et du coprah (Fages 1974 : 244,240; Regnault 1997 : 57), accompagné d'une démographie en hausse : on passe de 51 200 habitants en 1941 à 84 500 habitants en 1962 (Regnault 1997 : 57). Pour l'historien Jean-Marc Regnault, « le CEP a dispensé l'Administration, les élus et la population d'avoir l'imagination et le courage nécessaires au

remplacement des activités en déclin » (1997: 61). L'économiste Bernard Poirine ne pèse pas non plus ses mots lorsqu'il aborde les « effets pervers » de la « rente atomique » : « Une croissance sans développement, anesthésiant l'activité productive, une bureaucratie pléthorique et surpayée, une spéculation foncière effrénée, des prix irréalistes sur le marché intérieur, une surévaluation de la monnaie, une sous-productivité et une sous-compétitivité internationale qui handicapent toute exportation... » (Poirine 1996 [1992] *in* Regnault 1997 : 61-62).

Alors que l'autonomie interne défendue par Gaston Flosse (ancien président de la Polynésie française et chef du Tahoera'a Huiraa'atira) devait selon lui, comme le fait remarquer Regnault, donner « une plus grande autonomie de décision économique » et être un « facteur de développement économique, social et culturel » (Regnault 1997: 63), cette évolution statutaire acquise en 1984 n'a pas davantage été l'occasion de la mise en place d'un « réel » développement, selon l'historien : « en dix ans d'autonomie interne, la dépendance économique du territoire s'est maintenue. Aucune activité de substitution au CEP n'a vu le jour. » (Regnault 1997 : 63). Merceron et Morschel (2013 : 58) évoquent une « économie de garnison ». Pour Regnault, « [l]es retombées des activités du CEP et les participations de l'État ont mis à la disposition des autorités territoriales et municipales des fonds considérables qui, faute d'être investis dans des activités productives ont alimenté un vaste système de redistribution, une sorte de « super État-providence » » (Regnault 1997 : 63). Si les années 1990 ont pu faire « croire en une forme de décollage économique », comme le font remarquer Merceron et Morschel (2013 : 60), les années 2000 marqueront un plus dur retour à la réalité. « Depuis 2001 au contraire, les moteurs de la croissance calent les uns après les autres: le tourisme, la perle, le thon, le noni (fruit aux vertus médicinales) connaissent tous un recul de leurs exportations jusqu'à aujourd'hui par rapport à 2000. Il en résulte un marasme général, sur fond d'instabilité politique chronique depuis 2004, qui renforce encore la tendance à l'inaction face à la crise » (Poirine 2011: 13). Le pacte de progrès de 1993 qui devait permettre le développement de ressources extérieures propres en misant notamment sur l'exportation et le tourisme (Poirine 2011 : 13) n'eut pas les effets escomptés pour ces auteurs qui concluent que les ressources financières octroyées par la France « n'[ont] jamais été économisées pour alimenter l'équivalent d'un fonds souverain utile au développement » (Merceron et Morschel 2013 : 61). Bernard Poirine parle aujourd'hui, quant à lui, d'une économie « sous serre » pour désigner l'économie polynésienne post-CEP, résultat

d'une politique protectionniste qui « isole complètement l'économie du système de prix mondial » et maintient ainsi des prix artificiellement élevés et a pour « effet de rajouter à l'éloignement géographique un éloignement « artificiel » qui augmente encore plus le coût d'importer les ressources indispensables à la production locale, et diminue donc pour l'économie les gains potentiels de l'échange international » (Poirine 2011 : 14).

Il n'en reste pas moins que le centre (Tahiti), particulièrement, connaîtra avec le CEP un développement et des transformations socio-économiques perçus, tant par les acteurs rencontrés que par les chercheurs, comme rapides. Les géographes Merceron et Morschel en parlent comme d'une « deuxième ouverture au monde et à la modernité, voire un changement d'une brutalité « qui ne peut être comparée qu'à un second choc colonial » (Scemla, 1995) » (2013 : 57). D'importantes infrastructures apparaissent durant ces années (peu avant et après l'implantation du CEP)¹¹¹ et la capitale connaît une importante croissance démographique. Merceron et Morschel (2013:58) évoquent un accroissement de 316% de la population de Papeete entre 1956 et 1983.

Le déséquilibre entre le centre et les périphéries se fait alors plus important tout comme la dépendance de ces dernières à celui-ci. Rappelons que parallèlement à ce processus de développement du centre, on observe, au niveau politique, un processus d'autonomie croissante du Territoire vis-à-vis de la métropole à travers le statut d'autonomie « de gestion » de 1977, d'abord, puis d'autonomie « interne » en 1984, d'autonomie « renforcée » en 1996, année de l'arrêt des essais nucléaires, et le statut de 2004 qui impliquera de nouveaux transferts de compétence de l'État au Pays et aux communes.

4.1.2 Dépendance à Tahiti et récits de dépendance

La critique de la dépendance économique à l'État se double ainsi, pour plusieurs acteurs rencontrés, d'une critique de la dépendance vis-à-vis de Tahiti, et d'un développement qui favorise le centre aux dépens des archipels périphériques, notamment des Marquises. Plusieurs tiennent responsables les dirigeants politiques de ne pas se préoccuper de ces derniers en

¹¹¹ Notamment sont construits l'aéroport de Faa'a en 1961, le Centre hospitalier territorial de Mamao, la nouvelle poste centrale, plusieurs collèges et lycées, une Maison des jeunes et de la culture ou encore avec l'agrandissement du boulevard du front de mer (Merceron et Morschel 2013: 58).

n'instituant aucune réelle politique de développement les concernant. Cette situation apparaît d'autant plus insupportable que la capitale paraît continuer de se développer à un rythme beaucoup plus rapide et à raffermir son attrait économique, continuant à drainer les ressources économiques et humaines, notamment les jeunes étudiants et les chercheurs d'emplois. Elle indigné d'autant plus au vu de la différence considérable – entre Tahiti et les Marquises – des délais pour la construction de nouvelles infrastructures, des affaires de corruption et des nombreux exemples de gaspillage de fonds publics, notamment dans des dépenses somptuaires pour des constructions (à Tahiti) jugées mégalomanes, telles que la mairie de Pira'e ou le palais présidentiel à Papeete, dont les coûts ont été estimés à 41 millions d'euros par la CTC (Bessard 2013 : 628)¹¹².

Plusieurs vont jusqu'à suggérer non seulement que rien n'est fait pour le développement des Marquises, mais que tout est fait pour ne pas qu'elles se développent ou, du moins, pour limiter leur développement. À Nuku Hiva, notamment, j'ai pu remarquer que cette perspective s'appuie parfois sur des récits qui mettent en avant des espoirs déçus liés à l'échec de projets de développement ou le gaspillage d'espaces qui se voient attribuer un fort potentiel de développement dans l'imaginaire local. Plusieurs de ces récits sont assez récurrents. C'est le cas des récits entourant le plateau de Toovii, sur l'île de Nuku Hiva, auquel est attribué un fort potentiel pour l'agriculture et l'élevage. Dès la journée de mon arrivée aux Marquises (à Nuku Hiva), l'homme qui m'accueillit m'expliqua – portant à mon attention les innombrables « pinus » (pins des Caraïbes ou *pinus caribaea*) bordant la route qui mène de l'aéroport de Terre déserte au village de Taiohae – les conséquences néfastes de ce qui me sera présenté par plusieurs comme un échec. Ces *pinus*, plantés par le Territoire en vue d'être exploités pour le bois d'oeuvre, représentent pour plusieurs un gaspillage et un désastre non seulement économique, mais aussi écologique, car ils sont tenus responsables de l'assèchement de la nappe phréatique et l'acidification des sols du plateau de Toovii, les rendant moins propices à l'agriculture.

De 1977 à 1985 le Territoire fit en effet planter des pins des Caraïbes sur le plateau de Toovii dans le cadre d'une politique territoriale de reboisement initiée dans les années 1970 et visant à « limiter les importations de bois de construction en produisant sur place, à fixer les populations

¹¹² Bessard note à ce sujet un dépassement de coût de 134% de l'enveloppe prévue selon la CTC (2013 : 628).

des îles par le développement d'une filière bois importante ainsi qu'à restaurer et mettre en valeur les sols pauvres et érodés des zones déforestées alors fréquentes dans toutes les îles hautes » (Service du Développement rural 2013 : 2). Or, tout ce bois ne sera jamais exploité tel que prévu, la scierie nécessaire à leur exploitation n'ayant jamais vu le jour et les différents projets de scierie ayant fini par avorter pour des raisons diverses (D. Kimitete, 29 avril 2016)¹¹³.

À ce sujet, les propos d'Heretu sont représentatifs d'un certain discours qui veut que Tahiti (le gouvernement polynésien) ne souhaite pas ou n'a pas intérêt à ce que les Marquises se développent en dépit de leur potentiel :

Y'a eu plein de financement de la part de la France, de l'Europe, et qu'est-ce que fait Tahiti, ben il manipule tout pour que le maximum de bénéfice arrive à Tahiti, et le reste... Enfin, ils veulent pas, y'a pas une volonté... Ben moi, je crois qu'il y a une volonté politique de la part de Tahiti qu'il n'y ait pas de développement aux Marquises, qui essaie de ralentir le développement... (...) Les gens ont voulu faire une culture maraîchère ici, y'avait aussi des bœufs qui étaient venus pour faire de la viande. Y'a un potentiel énorme aux Marquises, ici. On a une richesse, un climat vraiment particulier qui fait que le taux de fertilité est très élevé. Donc les Marquises ont toutes les ressources nécessaires pour pouvoir fournir en alimentation toute la Polynésie, tu vois. Donc y'a des projets qui ont été montés pour ça, pour que ça se développe, mais ça n'a jamais vraiment marché. Donc cette histoire de projet maraîcher, de faire des légumes pour vendre, ben Flosse il a dit « non, non, non! J'ai une meilleure idée pour vous, on va planter des pinus. Des pinus ça permet de faire du bois, bla bla bla... » et en fait, il a vendu cette idée, et c'est un désastre écologique. (...) Je sais pas, s'ils avaient planté du santal à la place de ces pinus, tu vois, (...) C'est très rare tu vois, et c'est très recherché, et c'est une valeur incroyable. Mais ils ont planté des pinus à la place (...). Ben c'est clair et évident pour moi, c'est... (...) C'est pour maintenir le pouvoir, c'est juste pour maintenir le pouvoir, parce que si tu crées une richesse ici que Tahiti n'est plus capable de maîtriser, bin ça change complètement l'équilibre politique tu vois. Ça change complètement tout le système moderne, et du coup, ils ne voulaient de ça ces gens-là quoi. Ils ont tout fait pour que ça n'arrive pas. (...) Enfin, moi, ça me paraît évident qu'aujourd'hui, toutes ces choses-là, ce sont les témoins d'une volonté néo-colonialiste de Tahiti. Continuer à exploiter la culture marquisienne, et limiter le développement ici. Bon d'un autre côté, je pense que tant mieux aussi quelque part qu'il n'y ait pas... Je pense que c'est important qu'il n'y ait pas un développement économique important ici, parce que justement, ça va amener cette logique de profit du monde occidental, tous ces comportements qui sont très dangereux pour l'environnement, les gens et les communautés. Donc tant mieux que ce ne soit pas passé comme ça, mais c'est l'expression, voilà, de l'impérialisme tahitien, que je trouve qui est problématique, quoi. Et c'est une chose que beaucoup de Marquisiens ressentent.

¹¹³ Cerveau (2001 : 145-146) a abordé les difficultés rencontrées par la politique de reboisement du Service de développement rural. Elle les attribue notamment à la propriété invidise des terres qui oblige à consulter des dizaines d'héritiers et à l'accès difficile aux plantations établies sur de fortes pentes, ce qui nécessiterait du matériel adapté à ces conditions pour l'abattage et le transport.

Plusieurs habitants avec qui j'ai discuté se montrent déçus, à l'instar de ce jeune homme, qu'on n'ait pas pensé à planter des arbres de plus grande valeur tels que le santal, le to'u ou le miro, entres autres essences précieuses et endémiques employées notamment par les sculpteurs et les artisans locaux dans leurs créations.

Plusieurs projets avortés et rapportés par les acteurs rencontrés font voir une autre dépendance majeure : la dépendance administrative et politique – et non plus seulement financière – à la fois à Tahiti et à l'État. Plusieurs mettent en effet en avant le rôle de normes administratives dans les échecs de ces différentes initiatives de développement et s'indignent ou critiquent la lourdeur des procédures bureaucratiques ou l'inadéquation de ces normes en contexte polynésien ou marquisien.

Un projet d'élevage bovin également institué par le Territoire sur le plateau de Toovii et ayant connu un destin similaire est aussi évoqué à plusieurs reprises par les acteurs. Un rapport d'information du sénat du 14 avril 1983 donne un aperçu des espoirs qu'a pu susciter le développement de ce secteur économique :

Le développement de l'élevage constitue pour le territoire l'un des objectifs majeurs du VIII^e plan de développement économique et social. Il s'agit à la fois de réduire la part des produits importés dans la consommation locale, de mieux équilibrer les activités des archipels et de créer des emplois.

C'est dans cette optique que le territoire, par l'intermédiaire du Service de l'économie rurale, procède actuellement à l'aménagement du plateau de Toovii à 25 kms de Taiohae à Nuku-Hiva (Marquises). Il est prévu, dans un premier temps, l'aménagement de 250 hectares de pâturages permettant d'entretenir un cheptel pouvant fournir 100 tonnes de viande bovine par an, ce qui permettrait de satisfaire les besoins de la population des îles Marquises. Cette opération devrait être menée à son terme en 1983. Par la suite, l'ensemble du plateau (environ 3.000 hectares) pourrait être mis en valeur, ce qui permettrait de produire de la viande qui serait exportée sur les autres archipels. (Valade et al. 1983: 32).

Promettant de rendre l'archipel autosubsistant en viande, avec à l'origine 700 têtes de bétail, selon D. Kimitete, la ferme n'existe plus aujourd'hui. Certains acteurs interrogés évoquent des difficultés liées aux normes d'hygiène pour la mise en place d'un abattoir. Alors que nous abordions la question de l'élevage bovin à Toovii, le quatrième adjoint à la commune de Nuku Hiva me parlait des difficultés liées « au coût des structures », aux processus administratifs bureaucratiques et aux restrictions imposées par les normes en vigueur importées de métropole :

Là on était encore en réunion ce matin et on avait... des vétérinaires qui sont venus avec le SDR [Service de développement rural], pour discuter, justement... des problèmes de l'élevage ici aux Marquises. Bon, avec le maire on expliquait que... On a une cuisine centrale, qui alimente toutes les écoles. Nous, on a une viande que je dirais qui est bio. Nos chèvres, nos bœufs, tout ça, c'est bio! Mais on peut pas donner à manger de ça à nos enfants!

P. P. : Pourquoi?

T. S. : Ben, parce que...

P.P. : Ça respecte pas les normes ?

T. S. : Voilà! D'hygiène. Encore ces lois françaises, tu vois? [rire] Tu vois ce que je te dis? Ah, il faut un gars qui vient estampiller la viande! Tu vois? Qui, le tampon sur la viande dit « on peut manger la viande ». Là, maintenant vous pouvez...

Ces récits expriment les frustrations des acteurs devant ce qui représente pour eux un potentiel immense non exploité et, pour certains, l'impression que cette situation est imputable à des normes mal adaptées, trop contraignantes, sinon à de l'incompétence politique, voire à une volonté du gouvernement polynésien de maintenir les Marquises dans une situation de non-développement.

S'ajoutent à ces espoirs de développement avortés des promesses récurrentes de développement qui ne voient pas le jour. L'exemple le plus flagrant est sans aucun doute la promesse, de la part de différents partis, notamment du Tāvini Huira'atira d'Oscar Temaru, de construire un aéroport international aux Marquises. Cette éventualité fait rêver plus d'un 'Enana qui y voient une possibilité inédite de désenclavement et de développement pour leur archipel. Un aéroport international constituerait pour eux un atout indéniable au vu de leur position géographique stratégique par rapport à Hawai'i et Los Angeles, notamment, et permettrait non seulement d'augmenter la fréquentation touristique de l'archipel, mais également d'exporter des ressources naturelles telles que du thon frais, notamment vers le Japon, dans des délais raisonnables en évitant de transiter par l'aéroport de Faa'a à Tahiti.

4.2 Crises, brèches et « prises de consciences »

Certains événements, en particulier ceux liés à des situations de « crise », jouent dans la mémoire de certains acteurs, voire dans la mémoire collective, un rôle de révélateur, ouvrent des

« brèches », mènent à des prises de conscience, mettent au jour des réalités dont on n'avait pas pleinement conscience. Pour Débora Kimitete, les événements de 1995 à Tahiti ont permis une certaine prise de conscience de la dépendance – ou plutôt de son ampleur – de l'archipel marquisien à Tahiti et de la nécessité d'être plus « auto-subsistants » vis-à-vis de cette dernière. Les émeutes, déclenchées à Tahiti en réponse à l'annonce de la reprise des essais nucléaires, affectèrent en effet grandement l'aéroport de Faa'a, alors « démoli » par les émeutiers (Decamp 1995) et, par conséquent, l'acheminement vers les îles de produits de première importance (nourriture, médicaments, etc.) :

En [19]95, y'a les événements de Papeete où on brûle Papeete. Enfin, je veux dire, les gens, euh, ben les indépendantistes et aussi, euh, des initiatives qui sont menées à l'initiative des syndicalistes, et ça ça inquiète beaucoup. Et puis des blocages institutionnels ou des blocages politiques par le gouvernement, par exemple, des blocages par des syndicalistes du port de Papeete, et les Marquises se retrouvent... ben démunies! C'est-à-dire que y'a pu de ravitaillement, parce qu'à Papeete, ils bloquent le port, par exemple. Donc à chaque fois ce sont les archipels qui subissent un peu les conséquences des problèmes politiques, économiques de la Polynésie. Et donc y'a une réflexion qui se met en place, petit à petit, sur... d'abord, peut-être avoir une autosubsistance, de façon à ne pas dépendre de tous les produits sur Papeete, trouver ces indépendances énergétiques, etc... Et puis, au niveau politique, hé ben, s'unir! De façon à être une force aussi de proposition et une force pour les revendications, ensemble, vis-à-vis du pouvoir central, de pouvoir dire ensemble, parler ensemble de ce qu'on veut pour les Marquises et pas chacun dans son île ou chacun dans sa commune. (...)... y'a eu des événements qui ont fait que... y'a eu des blocages sur Tahiti et... les Marquisiens se sont rendus compte qu'ils étaient trop dépendants aussi de ce qui se passait là-bas, au niveau de leur économie, aussi, ... marquisienne!

De tels blocages, ayant un impact majeur sur les Marquises en les privant temporairement (parfois pour de longues périodes) d'approvisionnement en ressources et produits importés, eurent lieu à plusieurs autres reprises, notamment en 1987, lors de la grève des dockers du port de Papeete qui mènera également à des émeutes et à l'incendie d'une partie de la ville de Papeete (Toullélan 1991 : 207-214). Cette grève et ces émeutes s'ajoutaient, comme le rappelle Sarah Mohamed-Gaillard, à une « crise politique ouverte, en février 1987, par la démission de Gaston Flosse de ses mandats locaux, après sa nomination comme secrétaire d'État chargé des problèmes du Pacifique sud dans le gouvernement Chirac » (2010 : 116).

Durant mon séjour sur le terrain, la grève de la compagnie aérienne Air Tahiti a également affecté l'approvisionnement des Marquises en diverses ressources (médicaments, nourriture, argent pour les guichets automatiques bancaires, etc.), me permettant d'observer à une échelle réduite les

impacts de telles crises ponctuelles. Alors que les vols d'Air Tahiti et le cargo mixte Aranui constituent les principales liaisons régulières des Marquises avec Tahiti (et l'extérieur), le maintien de ces liaisons constitue un enjeu particulièrement sensible pour l'archipel dont l'approvisionnement en produits extérieurs dépend principalement. En 2011, l'annonce d'un possible arrêt des liaisons aériennes d'Air Tahiti sur l'île de Ua Pou avait par ailleurs provoqué une mobilisation impressionnante de la population de cette île sortie manifester dans les rues de Hakahau contre cette décision, fait relativement inhabituel aux Marquises¹¹⁴.

Outre ces crises ponctuelles qui ont un impact matériel direct et immédiat sur l'archipel marquisien, les crises économiques et aussi - et peut-être *surtout* - la crise politique qu'a connue la Polynésie depuis 2004, mettent en lumière de façon plus criante les dysfonctionnements et les contradictions du système politique et économique polynésien en place. Insistant sur la pertinence, pour l'anthropologie, de l'étude des « raisonnements temporels », compris comme les manières par lesquelles les personnes font sens du passé en anticipant le futur sous les contraintes de différentes idéologies sociales, Kleist et Jansen (2016) notent que les « crises » et les « moments d'exception » constituent des points d'entrée particulièrement fertiles. Ils citent à ce sujet Knight et Stewart (2016) pour qui « in crises, not only time, but history itself as an organizing structure and set of expectations, is up for grabs and can be refashioned according to new rules » (Knight and Stewart 2016: 15).

La crise politique polynésienne semble avoir, en effet, comme le suggèrent Knight et Stewart (2016), conduit à une réévaluation de l'histoire et du rapport à certains événements historiques, modifiant également un « ensemble d'attentes » pour plusieurs des acteurs rencontrés. Il y a, d'une certaine façon, un avant et un après le grand *taui*¹¹⁵ de 2004, l'instabilité politique l'ayant suivi ayant eu des effets importants non seulement sur la vie politique, sur les règles du jeu politique et sur les attentes des acteurs, mais également sur leurs représentations. Alors que la crainte de l'indépendance de la Polynésie française a toujours nourri les revendications

¹¹⁴ Au *Journal* de Polynésie première du 1er novembre 2011, on évoquait un rassemblement d'au moins 250 personnes qui auraient marché du parvis de l'église de Hakahau jusqu'à la mairie pour aller entendre les discours donnés par les organisateurs de la manifestation, incluant le maire de Ua Pou. Pour l'occasion le drapeau marquisien avait été mis en berne pour évoquer symboliquement la mort future de l'île, rapportait également *Le Journal*. Environ 1300 signatures avaient par ailleurs été rassemblées pour une pétition dénonçant la décision d'Air Tahiti.

¹¹⁵ Ce terme tahitien peut être traduit par le « changement ».

autonomistes marquisiennes, l'élection des indépendantistes en 2004, rendant cette éventualité tout à coup probable, fait apparaître les revendications autonomistes marquisiennes comme encore plus justifiées. Le *taui* génère ainsi de l'espoir chez certains autonomistes marquisiens qui y voient une fenêtre d'opportunité pour une adhésion plus large à une évolution statutaire des Marquises, comme le raconte Debora Kimitete :

Le gouvernement change, en 2004, c'est Oscar Temaru qui devient président. Et là, on se dit « enfin, peut-être qu'il va y avoir un changement, puisque lui veut être indépendant, on aura encore plus de possibilités, nous, d'adhérer, de vouloir ce statut ». D'ailleurs je me présente avec euh... Joseph Kaiha, qui est le maire de Ua Pou, pour les Territoriales, en 2004. Et malheureusement, notre parole, même si elle est acceptée, derrière y'a des histoires d'argent, Flosse fait passer le mot partout, partout où il va (...) Il fait des réunions publiques et il dit, « si vous votez pas pour moi, et si je suis élu, vous n'aurez rien. Il n'y aura plus de subventions, il n'y aura plus rien ». Donc, les gens ont peur, ils votent pour lui, ils votent pas pour nous. [soupir] Et le changement, c'est-à-dire... il a tous les archipels. Tous les archipels sont oranges. Et moi, je regarde ça à la télé, je me dis, c'est fini, c'est foutu, on... il va y avoir une dictature, parce que... il aura la majorité totale, il aura même plus d'opposition. (...) À Tahiti, ça change, et là on regarde à la télé et... Oscar Temaru devient président, parce que... y'a une courte majorité, 400 voix, mais comme il y avait la prime majoritaire¹¹⁶, donc il a la majorité à l'Assemblée. Sauf que... les groupes étant forts, il y a que 2 personnes qui pouvaient faire basculer, ces 2 personnes sont au milieu, c'est Philippe Schyle, le maire d'Arue, et Nicole Bouteau. Donc, d'un côté on a les oranges, de l'autre côté on a les bleus, et y'a deux personnes au milieu qui peuvent faire la majorité d'un côté ou de l'autre. Eux deux sentent que... les gens veulent changer. Ils veulent le changement, ils veulent plus de Flosse, donc ils se mettent avec Oscar Temaru pour qu'il puisse devenir président. Et à partir de là, c'est l'instabilité, parce qu'Oscar Temaru n'était pas prêt pour le changement, pas prêt pour l'alternative, il n'avait pas de personnes-ressources à ses côtés...

La crise de 2004 a, comme le notaient Al Wardi et Regnault, permis de « révéler au grand jour ce que toutes les analyses sérieuses dénonçaient : tout était artificiel dans l'économie » (2011 : 27). Elle paraît ainsi aussi avoir miné la crédibilité du Tahoera'a Huira'atira, parti qui avait été au pouvoir depuis une vingtaine d'année avec peu d'interruption, et de son leader, Gaston Flosse, impliqué dans plusieurs affaires de corruptions, ce qui a alimenté les espoirs des autonomistes marquisiens. Plusieurs acteurs longtemps associés au Tahoera'a Huira'atira que j'ai pu rencontrer paraissaient d'ailleurs plus réticents à affirmer explicitement leur affiliation politique à ce parti, le reniaient parfois, ou se montraient critiques envers celui-ci. Avec la réforme électorale de 2011, mise en place pour mettre fin à l'instabilité politique qui avait cours depuis le *taui* de 2004, cependant, l'espoir d'aller chercher l'adhésion des Marquisiens par voie électorale se referme,

¹¹⁶ Voir note 84.

comme nous l'avons mentionné plus tôt, les nouvelles règles du jeu politique rendant dès lors impossible l'existence de partis à base locale et, donc, de partis autonomistes marquisiens.

Au-delà des crises se produisant aux échelles locale et territoriale, les acteurs évoquent également les implications de crises que connaissent la France et le reste du monde et les interrelations qu'elles entretiennent avec les crises et les situations connues localement. Pour Heretu Tetahiotupa, jeune musicien et vidéaste marquisien ayant participé à l'organisation du Festival 'Eo Himene, la crise financière, puis économique mondiale de 2008, a agi comme un révélateur, lui faisant voir, à l'origine de cette crise, une « logique complètement autodestructrice » et la nécessité de « revoir complètement notre système politique [qui] n'est pas du tout valable ». Penser à partir de cette crise mondiale lui permet de réfléchir à la situation locale et à l'existence de logiques similaires - une logique capitaliste, de profit -, qu'il juge néfastes pour la Polynésie. De même, Heato lie la crise de 2008 à une crise de l'emploi en Polynésie. Il parle d'un système – qui a duré 30 ans, dit-il – où les gens allaient, à chaque élection, demander du travail à la commune sans essayer de se « démerder » eux-mêmes. Il évoque ainsi, comme d'autres, le caractère « positif » des crises qui « normalement sont là pour faire du bien aussi », car elles permettent de prendre conscience de certaines choses qui « recadre[ent] les gens ».

Alors que les acteurs rencontrés mettent en récit ce qu'ils conçoivent comme des prises de conscience collectives vis-à-vis de certaines situations indignantes, injustes ou inacceptables, leurs récits font voir également des prises de conscience liées plus intimement à leurs expériences personnelles et leurs vécus, à des événements marquants qui influencent et modifient parfois leurs processus de cadrage, les diagnostics qu'ils posent et les injustices qu'ils perçoivent. Ces expériences plus micro forgent alors leur conception des dynamiques plus larges ayant cours dans leur société et leurs visions du monde.

Certains indépendantistes ont souligné des expériences vécues qui leur ont fait réaliser les injustices subies par leur peuple ou lui étant « infligées ». Casimir Utia, enseignant au collège Sainte-Anne, raconte comment sa première expérience professionnelle en tant qu'enseignant lui a fait prendre conscience de l'existence d'une situation d'injustice fondamentale – que « y'a quelque chose qui déconne » –, à travers l'expérience d'un traitement différencié à l'égard des

Polynésiens dans le milieu de l'éducation :

C. U. : Je me rappelle ma première expérience dans l'enseignement au col... je faisais un remplacement sur un poste d'histoire-géo. Je suis dans la salle des professeurs, les enseignants métropolitains. Un professeur métropolitain me demande... non, ils me disent « Ah, vous êtes le nouvel agent technique? ». Celui qui nettoie les salles, quoi! [rire] J'ai dit « Non! Je... je remplace », non mais attend!, « je remplace! ». Attends, c'est pas fini! Et eux, qu'est-ce qu'ils me posent comme question? Ils me posent une autre question... « Ah! mais... tu as un diplôme au moins pour enseigner? ». Ah ouais, ouais, non, mais on est à ce niveau-là! (...)

P. P. : C'était en quelle année ça? Juste par curiosité... ?

C. U. : (...) 2008. Avant qu'on me dise ça en salle des profs, non, non, moi j'étais pro-Français euh... Fier d'être Français et tout euh... Très... tu vois? Je me suis dit « non, non... On doit beaucoup à la France ». Et bien c'est cette expérience-là qui m'a fait... qui m'a fait... progresser vers l'indépendance en fait. (...) Enfin, c'est pas tout à fait ça, mais c'est ça qui a vraiment déclenché, l'élément déclencheur.

Le premier élément, en fait, qui m'a fait le déclic, c'est à l'université. C'est la première fois que j'entendais parler de mon histoire. [pause] Tu vois? Parce que... c'était pas enseigné... Si! Vaguement, tu vois... triangle polynésien...

Thierry Pousset, directeur du Collège Sainte-Anne à Hiva Oa, évoque, quant à lui, comment son expérience en France, où il a fait toutes ses études supérieures, lui a fait réaliser les mensonges et l'exploitation subis par son peuple:

J'aime la France! J'aime ce Pays, c'est... magnifique, j'adore, c'est comme le Canada, c'est... les droits de l'Homme, tout ça, j'adore! Et, en revenant ici, j'ai été éccœuré, en fait. J'ai été *trop loin*. J'ai vu *trop loin*, en fait. Et en revenant ici, j'ai vu, en fait, que... ici, on a menti à mon peuple, au fait. (...) j'ai vu qu'on était Français de seconde zone, en fait. On nous a spoliés... Y'avait le phosphate, les essais nucléaires... toutes les réussites... tu vois? Le développement, l'électricité en France, avec les centrales nucléaires, ben c'est... ça vient de nous! Les armes nucléaires, d'assaut et compagnie... les porte-avions nucléaires... Ben c'est... Nous on a eu la merde et eux ils ont eu... les bénéfiques, quoi!

Le voyage et l'expérience de l'étranger sont assez fréquemment associés par les acteurs à des prises de conscience individuelles, notamment identitaires et politiques. Ce phénomène a déjà été abordé par différents auteurs dans d'autres contextes (post)coloniaux et dans le cadre de mouvements d'affirmation politique et culturel. Saura (2008 : 68-71), notamment, a souligné le rôle, dans les années 1960-1970, « de l'installation à Tahiti de milliers de Français » et du « départ de dizaines d'étudiants tahitiens en France » sur la prise de conscience identitaire et politique *mā'ohi* et son rôle dans le renouveau culturel tahitien. Gagné (2013) avait également noté le même phénomène chez les Māori.

Les prises de conscience ne sont pourtant pas toujours reliées à des crises ou à des moments précis, facilement identifiables, de la vie des acteurs rencontrés. Elles se prolongent parfois dans le temps, se forment à travers diverses expériences personnelles et sociales. Pour Heretu ou Gabriel, par exemple, l'expérience de la France agit comme une image repoussoir, à certains égards. L'image de la France, de Tahiti, ou parfois d'autres pays « modernes », correspond alors à l'image d'un futur indésirable. Elle provoque aussi, en contre-partie, la prise de conscience de la richesse de sa terre natale, de la Terre des hommes. Nous approfondirons davantage cette idée dans le prochain chapitre ([voir 5.1.3](#) et [5.1.4](#)).

D'autres tels que Mareva, Directrice Générale des Services de la CODIM depuis 2015, tirent plutôt de leur expérience à l'étranger un regard neuf sur ce qu'il y a à faire, sur cette distance qui sépare les Marquises des pays anglo-saxons où elle a vécu, étudié et travaillé durant de longues années, et une impression d'immobilité, que rien n'a changé vraiment malgré les années qui s'étaient écoulées depuis son absence :

Je suis venue en 2014 ici et Étienne m'a montré ce plan [le *Plan de développement économique durable de la CODIM*]. Ça m'a passionné en fait. Parce que je me suis rendu compte qu'après 17 ans d'absence, il n'y a pas beaucoup eu de changements ici, c'est toujours... (...) Bon, il y a un ou deux bâtiments de plus [pause]. Il y a un terrain qui a carrément été rasé et tu vois des trucs comme ça, mais il n'y a pas vraiment eu de changements au niveau économique.

L'expérience de Tahiti, souvent pour les études, est régulièrement mentionnée et perçue comme une expérience transformatrice pour les jeunes Marquisiens qui découvrent alors leur différence culturelle et une passion et une curiosité parfois inédite pour leur propre culture.

4.3 « Fiu » d'être oubliés - Oublis et (in)dépendances

Retraçant en quelque sorte une histoire de l'indépendance et de la dépendance relatives de la Terre des hommes, le récit de Benjamin Teikitutoua évoqué plus haut mettait en relation indépendance et oubli de façon intéressante : « On était indépendants parce qu'on était oubliés »,

disait-il¹¹⁷. D'autres acteurs, tels que Heretu, évoquent également cette idée d'une Terre des hommes (plus) autarcique ou indépendante dans la période ayant précédé le CEP. Ce dernier voit jusqu'à aujourd'hui des prolongements, des « réminiscences » de cette époque d'indépendance, de « liberté » du « système moderne de consommation » liés à une colonisation et une « modernité » plus tardives qu'ailleurs, s'exprimant encore dans les manières d'être et d'agir, dans les modes de vie de certains Marquisiens :

On a la chance aux Marquises d'avoir été colonisés très tardivement, donc on est dans le système moderne de consommation, chaque personne qui vit ici, mais il y a 3 générations, nos arrière-grands-parents ont été complètement libres de ce système. Ils vivaient complètement détachés de ça, et il y a encore beaucoup de réminiscences de cette époque-là qui, jusqu'à aujourd'hui, ont traversé quoi. Et donc y'a ce côté-là... Les gens sont libres ici. Ceux qui vivent comme ça, c'est ça aussi que j'ai ressenti chez eux, c'est leur façon d'être. Y'a quelque chose de [hésitation] sauvage, de libre dans leur façon d'être qu'on retrouve plus dans l'homme moderne quoi et qui, pourtant, est fondamental à l'être humain, quoi. Et en fait, c'est cette liberté de dépendre de personne, tu vois. Ils savent que pour se nourrir, ils ont toutes les connaissances nécessaires, et donc ils se sentent libres, quoi. Ça m'avait marqué.

Cette idée de Marquises ou de Marquisiens « indépendants » ou « autarciques » avant la colonisation (ou le C.E.P.) n'est pas contradictoire avec une conscience de l'interdépendance des îles polynésiennes avant la colonisation.

L'historien Michel Bailleul, dans son *Histoire de la Terre des Hommes du XVIII^{ième} siècle à nos jours*, évoquait, lui aussi, l'« oubli » dont firent l'objet les Marquises par l'État, dès le 9 septembre 1842, date de la demande de protectorat sur Tahiti par la Reine Pomare, quelques temps à peine après la prise de possession de la Terre des Hommes par l'amiral Dupetit-Thouars, un peu plus tôt la même année :

pour les Marquises tout est déjà joué depuis le 9 septembre 1842 (...). C'est à compter de ce jour que l'on peut dire que la toute nouvelle colonie des Marquises commence déjà à être oubliée, pour ne pas dire abandonnée. Il est révélateur de constater que le capitaine Bruat qui avait été nommé « Gouverneur des îles Marquises » en janvier 1843, voit son titre modifié

¹¹⁷ C'est aussi le récit d'un oubli par la France, puis d'une prise en charge par Tahiti. À ce sujet, Lucien Kimitete, dans une entrevue télévisée avec Étienne Raapoto en 1999, évoquait également cet oubli par la France et la « malheureuse » prise en charge par le Territoire :

« **É. R.** : Est-ce que tu as le sentiment que les Marquisiens sont les oubliés?

L. K. : Ils ont été les oubliés, d'abord de la France pendant 150 ans. Malheureusement le Territoire a pris en main ce que la France n'a pas pu faire... Pendant longtemps personne ne pouvait... Si y'a 6 mois vous étiez ici, vous auriez fait une fois le trajet de la route Terre-Déserte à Taiohae, le lendemain vous auriez pris l'avion et dit "Lucien, quand le route sera bonne, on reviendra" » (Hau Manava i Nuku Hiva 1999).

dès avril en « Gouverneur des Établissements français dans l'Océanie et Commissaire du roi auprès de la reine Pomaré ». (2001 : 92)

La référence à un « oubli » ou un « sentiment d'oubli » revient à plusieurs reprises dans les discours de mes interlocuteurs et dans les discours politiques. Ce sentiment d'oubli est aujourd'hui associé plus souvent, cependant, à la dépendance politique et économique de l'archipel au centre, c'est-à-dire en termes de développement, notamment dans le cadre de revendications autonomistes marquisiennes, faisant dire aux acteurs que les « Marquises sont oubliées » par Tahiti. Lorsque je la questionne sur ce qui a motivé la création de la CODIM, la Directrice Générale des Services (DGS), Mareva Kuchinke, me répond : « Si tu veux, c'est un peu... le *fiu*, hein, la fatigue... d'être oublié, d'être un archipel éloigné, hors de Tahiti où tout est centralisé. Et rien n'est fait dans les îles. Et donc, c'est là où j'admire les maires qui ont différents... euh... groupes politiques et qui se sont réunis, pour former une communauté de communes ».

L'éloignement et l'isolement de l'archipel ainsi que la centralisation (administrative, politique et économique) à Tahiti sont très fréquemment évoqués pour expliquer cet oubli. Pour les Marquisiens impliqués dans l'administration et la politique que j'ai rencontrés, cet oubli se manifeste vivement dans l'administration et les rapports avec le centre. Il s'exprime à travers des efforts redoublés pour faire valoir leurs revendications, être entendus et pris en compte, nécessitant une persévérance et une insistance accrue pour que les choses avancent, pour faire aboutir les projets souhaités. L'oubli dont disent faire l'objet les Marquisiens ne correspond ainsi pas seulement à un éloignement *géographique*, physique. Cet éloignement est ressenti d'abord et avant tout dans le processus administratif, par les difficultés de communication éprouvées, la lenteur et la lourdeur des démarches administratives et un suivi administratif jugé déficient.

Joseph Kaiha, maire de Ua Pou qui fut également ministre de la Culture, de l'Artisanat, du Patrimoine et de la Promotion des langues polynésiennes et le premier président de la CODIM dès sa création en 2010 jusqu'en 2014, rend très bien compte de cette situation lorsqu'il évoque en entrevue combien les Marquises, malgré tous les moyens de communication modernes qui devraient les en rapprocher, sont loin de Tahiti, loin « du fonctionnement de l'administration » :

Je dis toujours... on est *loin* de Tahiti. Même avec les moyens, actuellement, on est... Et

pourtant on est pas très loin! Avec l'avion, avec l'internet... Tu vas aller voir le politique à Tahiti. *Une fois* que tu as *fermé* la porte d'un ministère, tu sors, tu prends ton avion, tu reviens à Ua Pou... Wow... Là, il te dit... Il est rentré, hein. Il faut être réactif, hein. C'est-à-dire, tu reviens, tu prends ton téléphone, tu appelles. Si tu n'appelles pas, t'es oublié. Tu es oublié, Pascal. Ça c'est la réalité que je vois, que j'ai vu depuis des années. Si cet appel, il y a 20 ans derrière-moi, m'avait dit que, voilà, il faut que ma voix soit entendue, il faut que ma culture résonne, il faut que mes yeux *voient*, il faut que mes oreilles entendent, il faut que mes yeux *voient* la réalité, j'ouvre la porte, j'arrive. On m'accueille, on parle des choses... D'accord. D'accord. D'accord. Tu fermes la porte, tu rentres, il faut que tu rappelles, une fois que tu es sur ton caillou; une fois, et deux fois, et des fois c'est *un courrier, et on rappelle*. [il souffle, expiration]. (...) Même si les chefs de service viennent ici, réunion, on dit « je veux voir une route *comme ça* ». « Ok! On note, on note, on note, on note... ». Et quand tu *vois* les choses sur le terrain, faits par les chefs de secteur, là tu constates que... ce qu'on a discuté, c'est pas encore descendu. Ils sont partis, et c'est monté, monté, monté, monté... et après il faut faire descendre tout ça jusqu'au chef de secteur de Hakahau. Ça peut attendre quatre mois, comme ça peut attendre six mois, comme ça peut attendre un an... et comme ça peut attendre encore plus longtemps. C'est ça la réalité. On n'est pas loin de Tahiti, mais... du [point de vue du] fonctionnement de l'administration, moi je dis toujours, on est loin de Tahiti! On est loin. C'est pour ça que dans notre travail de la CODIM, il faut que le président, sans cesse, (...) s'il veut faire avancer les actions, il faut qu'il prenne son bâton de pèlerin, il faut descendre, il faut voir... (...) Il faut être... [fort soupire] respectueux, rien que déjà d'être respectueux. (...) Et puis... avoir confiance! Ne pas... arrêter, il faut tout le temps s'entourer de bonnes personnes. Là, actuellement, nous n'avons pas assez de compétences au niveau de la CODIM. Il manque la compétence de développeur, la personne pour... réfléchir ensemble, (...) voilà, pour monter des stratégies. Quelqu'un qui connaît l'administration. Quelqu'un qui connaît les rouages de l'administration, comment aller chercher d'autres fonds.

Oubliés du développement, oubliés dans les relations avec l'administration centrale, oubliés lorsque vient le temps de terminer des travaux qui s'éternisent ou des projets qui ne verront jamais le jour, oubliés et isolés lorsque surviennent des grèves, notamment des transports aériens, ou des catastrophes naturelles donnant lieu parfois à des pénuries alimentaires ou de médicaments et rendant difficiles le transport, notamment pour recevoir des soins hospitaliers d'urgence (les fameuses « Evasan », pour « évacuation sanitaire »). Plusieurs disent aussi les Marquisiens oubliés lors des visites diplomatiques de représentants de l'État en Polynésie, moments clés de l'expression des indignations et des revendications des leaders politiques marquisiens.

4. 4 Temporalités : immobilité(s) et vitesse des changements et transformations

De ce sentiment d'oubli, de ces récits d'attentes déçues, de projets abandonnés, se dégage parfois dans l'imaginaire politique marquisien une impression d'immobilité. Plusieurs discours évoquent la lenteur des changements à advenir aux Marquises: les routes qui prennent des décennies à se construire, les projets promis à répétition et que l'on ne réalise pas comme l'aéroport

international, les espoirs de développement déçus par des projets abandonnés comme l'exploitation de bois d'œuvre et l'élevage bovin sur le plateau de Toovii, les échéances repoussées comme celles concernant l'eau potable¹¹⁸, les projets comme ceux de l'inscription au patrimoine mondial de l'UNESCO ou des Aires marines protégées qui prennent plus de temps que prévu.

Un sentiment de blocages se manifeste ainsi chez plusieurs acteurs. Les causes évoquées sont, comme nous l'avons vu, diverses. Cette « immobilité » se voit attribuée à l'incompétence des élus, à des problèmes et blocages politiques (liés notamment aux affiliations politiques, à un système politique clientéliste et corrompu, liés à la peur du gouvernement central des prétentions autonomistes marquisiennes et de leur développement potentiel, diront certains), aux « réticences » et « craintes » du Pays à transférer les compétences qui permettraient à la CODIM de réaliser leurs projets, à la lenteur et à la lourdeur des processus administratifs et bureaucratiques, au manque de connaissances des élus des rouages de l'administration (et concernant les possibilités de financement), aux mauvaises communications au sein de cette dernière, à des normes (importées de France) souvent mal adaptées et impliquant parfois des coûts trop élevés, à la non-rentabilité économique liée à une démographie trop faible dans l'archipel, à la lourdeur d'une tâche bénévole (au sein d'institutions culturelles telles que Motu Haka ou l'Académie marquisienne) additionnée à un éclatement géographique handicapant dû à des moyens de transport inadaptés qui nuisent aux rencontres des participants aux organisations pan-marquisiennes (CODIM, Académie marquisienne, Motu Haka, etc.).

Parallèlement à cette impression d'immobilité, pourtant, certains discours font voir une autre perception temporelle : celle de changements (trop) rapides auxquels la société marquisienne n'est pas préparée, notamment avec les transformations socio-économiques et l'ouverture au monde impulsées par le CEP. Notons que ces deux discours peuvent être évoqués par les mêmes acteurs et parfois presque simultanément. Le témoignage de Gabriel Teikitekahioho, maire

¹¹⁸ L'application du Code Général des Collectivités Territoriales en Polynésie en 2008 a impliqué l'imposition de certaines obligations aux communes de Polynésie française. En effet, le CGCT demande aux communes d'assurer un certain nombre de services d'intérêt général et doivent donc mettre en place ces derniers lorsqu'ils n'existent pas. Les communes de Polynésie française avaient par conséquent, au départ, l'obligation de mettre en place un service d'élimination des déchets ménagers avant la fin de l'année 2011, un service de distribution d'eau potable avant la fin de l'année 2015 et un service d'assainissement des eaux usées avant la fin de l'année 2020. Ces échéances seront cependant reportées dû aux difficultés financières, techniques, géographiques et climatiques rencontrées (Thomas 2015).

délégué de Taipivai, membre de l'Académie marquisienne et directeur d'école, alors qu'il m'explique la raison pour laquelle il s'oppose à l'implantation d'un aéroport international aux Marquises, est sans doute le plus représentatif de ce second discours :

G. T. : Non. Non. Je ne veux pas.

P. P. : Pourquoi?

G. T. : Pourquoi? Parce que je... je crains l'impact qu'il y aura par la suite! Déjà... avec la... comment dire... le progrès que y'a eu, hein, depuis, comment dire... Je dirais depuis... 30 ans? Ça a été un peu trop rapide pour nous, peuple marquisien. (...) C'est pour ça, quand je te disais tout à l'heure... Quand tu vois maintenant un jeune Marquisien, son corps est là... mais sa tête n'est plus là. Parce qu'on ne s'est pas préparés! On n'est pas préparés à cette... à cette modernité. (...) Ça a été trop rapide. Moi-même, j'ai 55 ans, j'ai vécu tout cette... *mea*¹¹⁹... comment dire... cet essor, hein. Rapide! Du moment où... du temps où j'ai vécu avec la... lampe de pétrole là... de la bougie... à la lumière, à l'électricité, et tout, le courant, tout... (...) Ça a été trop rapide pour nous. Je pense pour notre peuple marquisien, on n'est pas... On s'est pas assez préparés.

Sans être en défaveur d'un aéroport *régional* (qui relierait les Marquises à Hawai'i et potentiellement à d'autres centres spécifiques desquels ils seraient partenaires), Antoinette Duchek exprime similairement ses doutes et ses craintes quant à l'avenir de la culture au vu de ces influences extérieures et à la capacité des jeunes de faire la part des choses et de savoir tirer profit de ces influences « pour s'enrichir eux-mêmes » :

A. D. : Mais bon... y'a quand même de quoi s'inquiéter, hein, pour l'avenir culturel, parce que je sais pas si les jeunes sont tellement... conscients de la richesse culturelle qu'ils ont! Je suis pas sûre! J'ai même peur que non... Tu sais avec le... modernisme, avec... tous les apports extérieurs... je suis pas sûre que les jeunes sachent prendre ce qui est extérieur pour s'enrichir eux-mêmes. Pour ajouter à ce que... à ce qu'ils ont déjà.

P. P. : Est-ce que c'est aussi vrai aux Marquises qu'à Tahiti?

A. D. : C'est vrai aux Marquises aussi. Oui. C'était... *moins* vrai, je disais... Je pense que c'était moins vrai il y a une vingtaine, une trentaine d'années, mais aujourd'hui c'est vrai, c'est pareil. On a le même phénomène là-bas qu'ici.

Certains discours mettent alors en avant l'inéluctabilité du progrès, le regrettant parfois, mais soulignant que la seule voie possible est de l'accepter : « on ne peut pas revenir en arrière » disent

¹¹⁹ *Mea* est un terme marquisien et tahitien qui signifie « chose », « truc », « machin ». C'est une expression qui est fréquemment employée pour remplacer le nom de quelqu'un ou de quelque chose, notamment lorsqu'on ne s'en souvient plus.

certain, on « doit aller avec le développement », on doit avancer : « On fait... revivre la culture, mais pas faire revenir la personne en arrière! C'est la *culture* qui doit suivre l'évolution des personnes. » (Julien Tamarii, 11 avril 2016).

Et pourtant, contradiction apparente de ce discours, la volonté de revenir en arrière ou le potentiel de certains projets de faire revenir tout le monde en arrière est craint et sert à discréditer certains projets et les acteurs qui les soutiennent. Ainsi, malgré cette idée commune qu'il ne soit pas possible de revenir en arrière, plusieurs craignent néanmoins cette éventualité en cas d'indépendance, comme certains avaient craint que les membres de Motu Haka ne souhaitent un tel « retour en arrière », « aux temps anciens », dans les premiers temps de l'association. Comme l'évoquait Toti Teikiehuupoko, président de cette association culturelle : « ça a mis du temps, c'est vrai. On nous traitait de « cannibales », on nous traitait de « paganistes », on nous traitait ... parce qu'on voulait revenir [en arrière, aux temps anciens]... J'ai dit « c'est pas revenir aux anciens temps! » ».

4.5 Conclusion préliminaire

Dans ce quatrième chapitre j'ai abordé différentes facettes des cadrages diagnostiques ayant émergé de mon enquête. J'ai choisi pour cela de me concentrer plus particulièrement sur les diagnostics de dépendances posés par les participants à ma recherche, d'une part, parce que ces différents récits de dépendances donnaient à voir et regroupaient ensemble différents autres diagnostics et indignations et, d'autre part, parce qu'ils révèlent, en creux, différentes conceptions de l'autonomie ou de l'autodétermination. L'attention portée à ces diagnostics a mis en évidence la place occupée par les préoccupations économiques et leur imbrication à des considérations morales. J'ai montré d'abord l'importance d'un discours critique sur l'« assistanat », diagnostiquant une dépendance financière à l'État jugée problématique. Un fonctionnariat démesuré, des produits et activités économiques subventionnés à outrance, révèlent pour les acteurs une économie artificielle et par le fait même vulnérable. Les dirigeants politiques polynésiens sont pointés du doigt, accusés de maintenir la Polynésie dans cet état de dépendance par facilité, voire par incompetence, incapables de mettre en place un « réel » développement. D'autres tiennent responsables les Marquisiens de leur manque d'initiative et déplorent une absence d'esprit d'entrepreneuriat.

J'ai souligné que les différents récits de dépendances – économique, administrative, politique, à l'État, au Territoire, à l'« argent » ou à la « société de consommation occidentale » – étaient situés historiquement par les acteurs. Plus que la colonisation, l'implantation du C.E.P. est identifiée comme ayant initié ou amplifié ces différentes dépendances. Cet événement et l'époque qui lui succède sont associés à d'importantes transformations socio-économiques, notamment une destructuration de l'économie locale et une perte de connaissances qui ont accentué la dépendance à l'« argent ». Parallèlement, un processus de centralisation politique a accru la dépendance au centre tahitien. Certains voient dans le développement inégal du centre aux dépens des archipels et les multiples espoirs et promesses de développement déçus, une volonté du Territoire de ne pas développer les Marquises, voire de gêner volontairement son potentiel. L'idée d'une situation d'immobilité et de lenteur dans l'évolution de l'archipel n'est alors pas forcément contradictoire avec une idée de changements socio-économiques trop rapides auxquels les Marquisiens ne seraient pas tout à fait préparés.

J'ai relevé que la situation politique et économique vécue par les Marquisiens est souvent exprimée par un « sentiment d'oubli » répété. Nous avons vu que cette lassitude d'être oubliés est parfois évoquée comme motivation à l'action, comme volonté de ne plus attendre quelque chose du centre, des dirigeants politiques, des autres.

J'ai enfin également mis en évidence le rôle des crises (politiques et économiques, locales, nationales et internationales) dans les prises de conscience de ces dépendances, mais aussi celui de l'expérience du voyage, de l'altérité ou du déracinement dans la prise de conscience des participants de la valeur de leur terre natale, de leur identité et de leur culture.

CHAPITRE 5 : PRONOSTICS - Développement et préservation

[E]n tant que propriétaire de la majorité de nos terres dont l'exploitation représente la manne du futur, il [le Territoire] veut en garder la maîtrise. Notre environnement, nos paysages, notre zone océanique, parmi les plus poissonneuses du globe, et dont le gouvernement territorial tire les redevances des bateaux de pêche asiatiques dont il autorise les importants « prélèvements », sont notre richesse. L'avenir de nos enfants. Nous ne voulons pas qu'avec la mentalité actuelle d'exploitation à outrance et de consommation à tout-va, elle soit gâchée. Le développement oui, mais un développement progressif, intelligent, adapté à nos îles et à leur nature fragile, à notre façon de vivre, avec des quotas d'exploitation maritime et d'implantation d'hôtels. » Voilà pour la doctrine. Tout le monde est d'accord. (Sivadjian 1999: 24-25)

Ces observations relatées par Sivadjian en 1999 sur le souhait des Marquisiens d'être classés au Patrimoine mondial de l'humanité (UNESCO) et leur interprétation du refus de la part du Territoire d'un tel classement, paraissent toujours d'une étrange actualité reflétant bien une certaine posture marquisienne vis-à-vis de l'avenir économique de l'archipel, comme nous le verrons dans ce chapitre. Ce dernier chapitre construit sur les deux précédents pour aborder les souhaits et désirs des acteurs rencontrés quant à l'avenir de l'archipel, les projets qu'ils conçoivent et qui leur inspirent espoir ou craintes. Il explore ainsi les « cadres pronostiques » (Snow et Benford 1988, 2000) en s'intéressant aux solutions et aux alternatives que les acteurs identifient et les stratégies qu'ils adoptent pour les mettre en œuvre.

Pour répondre aux différents problèmes identifiés et diagnostiqués que nous avons abordé dans le chapitre 4, les acteurs imaginent des solutions et développent des projets à partir des possibilités concrètes qu'ils perçoivent et conçoivent localement. Or, ces possibilités ne sortent pas de nulle part, elles mobilisent différents imaginaires politiques et économiques locaux qui cadrent et orientent ces possibilités. Parmi eux, nous aborderons particulièrement le rôle de l'image d'abondance et d'une représentation des Marquises comme « paradis » ou lieu privilégié, construite en opposition (et en dialogue) avec une image négative de Tahiti, voire du reste du monde occidental moderne.

Par ailleurs, développement et préservation sont les deux piliers fondamentaux d'une politique économique, –mais aussi culturelle globale– pour l'avenir des Marquises dans le discours politique officiel, comme le précisent explicitement les documents produits par la CODIM ([voir](#)

[section 3.3](#)). Recherche d'équilibre et progressivité sont alors les deux principes vus comme devant guider l'agencement de ces piliers et réconcilier leur tension fondamentale. Ces principes seront qualifiés ici d'hégémoniques, car ils ont été adoptés par l'institution qui prétend aujourd'hui représenter les intérêts des Marquisiens et définir les orientations principales de l'avenir économique de l'archipel, la CODIM. L'équilibre recherché entre développement et préservation se présente comme économiquement nécessaire dans une perspective de développement d'un tourisme « vert » et « authentique » qui mise sur l'image de Marqueses « préservées ». Dans ce chapitre, je présenterai également les justifications, projets et critiques liés à ces deux piliers. Ces deux conceptions, du développement et de la préservation, sont en effet critiquées de différentes façons par des acteurs aux positions peut-être un peu plus marginales, mais occupant néanmoins des positions politiques d'une certaine importance (maires, maires-délégués, délégués communautaires). Ils y opposent des alternatives et des mondes alternatifs qui suggèrent des articulations différentes de la culture et du politique avec la triade développement-modernité-globalisation.

Les deux « piliers » que sont le développement et la préservation et la façon dont ils sont cadrés semblent refléter la conjonction, d'une part, des mouvements d'affirmation culturelle pour la préservation de la culture marquisienne et la façon dont son principal porte-étendard, l'association Motu Haka, a cadré ces revendications au fil des ans. D'autre part, ils reflètent aussi le souhait, réaffirmé périodiquement par des acteurs autonomistes marquisiens (mais pas exclusivement), que les Marquisiens soient acteurs de leur propre développement.

Quant à l'avenir de la culture, il n'est jamais vraiment complètement dissociable de l'avenir économique et politique. Les différents discours et projets qui le concernent font voir différentes façons d'agencer l'ancien et le nouveau, la tradition et la modernité, d'aborder l'enjeu de la « création » et des héritages culturels. La culture est affirmée à la fois comme liée au tourisme et revendiquée comme culture pour soi, considérée à la fois comme levier de développement économique et vision du monde particulière, mode de vie particulier. La notion de « retour aux sources » qui fut le thème du dernier *Matavaa* (Festival des arts des îles Marquises) a permis de faire émerger des interprétations différentes mais aussi des discours qui font voir des espoirs divergents quant à l'avenir des Marquises.

5.1 Imaginaires socio-économiques : Abondance, vie facile et paradis

Pour évoquer ou justifier leurs idées ou espoirs quant à l'avenir des Marquises, les différents acteurs rencontrés mettent régulièrement de l'avant des discours qui évoquent les possibilités et le potentiel incroyables de leur archipel. Plus particulièrement, ils évoquent la « richesse » particulière de celui-ci en termes de ressources naturelles et culturelles et mettent de l'avant une image d'« abondance » passée et présente, faisant valoir la position avantageuse, voire « privilégiée » de leur archipel par comparaison à d'autres régions du monde, incluant Tahiti. Ces discours d'abondance et de richesse s'articulent ainsi étroitement avec des discours qui représentent les Marquises comme un « paradis sur terre » un « paradis ici et maintenant » et un « espace préservé » qui contrastent et se construisent en opposition à une image négative de Tahiti qui fait écho au discours et à la représentation de celle-ci comme « paradis perdu » qu'évoquait notamment Émond (2008). De cette opposition des Marquises comme espace préservé et privilégié, abondant et paradisiaque par contraste avec un monde extérieur « trop moderne », émerge des possibilités particulières, distinctives pour certains, en ce qu'elles sont conçues comme ayant été perdues ou n'étant plus possibles ailleurs, notamment en France, à Tahiti, voire à Hawai'i.

Deux attitudes ou tendances majeures se dégagent dans la façon d'envisager ces possibilités :

1) L'une met l'accent sur les richesses et les ressources naturelles et culturelles innombrables et inexploitées des Marquises et les possibilités de leur exploitation économique. Elle mise sur « tout ce qui pourrait être fait », sur les virtualités de l'archipel qui ne sont pas encore réalisées. Tout est dans le potentiel, « tout existe déjà, y'a rien à créer, y'a juste à saisir, ce qui existe! » (M. Frébault).

2) L'autre met plutôt l'accent sur les possibilités immédiates des Marquises. Elle met en valeur ce qu'on peut faire ici et maintenant que l'on ne peut plus faire ailleurs. La valeur émerge du caractère unique et de la rareté de ces possibilités qui se « perdent » ou sont déjà perdues ailleurs.

Ces deux attitudes ne sont pas forcément exclusives. Ces deux discours se croisent même parfois chez les mêmes acteurs. La deuxième position, cependant, est plus souvent soutenue par des acteurs beaucoup plus critiques du développement en général ou, plus précisément, d'une

perspective occidentale du développement.

5.1.1 Récits d'abondance : les Marquises comme garde-manger (de la Polynésie)

L'idée d'abondance des ressources aux Marquises est apparue très fréquemment, à la fois au cours de mes entretiens formels et des discussions informelles avec des membres de la population marquisienne. L'image d'îles qui recèlent tout ce dont on a besoin et des ressources suffisantes pour bien vivre fait dire à plusieurs Marquisiens rencontrés qu'on ne « peut pas mourir de faim » aux Marquises, parce que l'on peut toujours trouver de la nourriture, parce qu'il y a du poisson dans la mer et plus de fruits dans les arbres que les gens ne peuvent en consommer. Plusieurs évoquent en ce sens l'image d'un « garde-manger », soulignant ainsi à la fois l'abondance des ressources disponibles aux Marquises et le potentiel lié à cette abondance qui permettrait même de faire des Marquises le « grenier » de la Polynésie. On souligne souvent l'importance singulière des ressources halieutiques et du potentiel agricole marquisien : des océans poissonneux, des terres fertiles qui permettraient de nourrir toute la Polynésie, notamment si le bétail présent sur l'île venait à être exploité. Les propos d'Heretu Tetahiotupa, jeune marquisien de Nuku Hiva impliqué dans l'organisation du Festival de musique 'Eo Himene, illustrent bien ce discours : « Y'a un potentiel énorme aux Marquises, ici. On a une richesse, un climat vraiment particulier qui fait que le taux de fertilité est très élevé. Donc les Marquises ont toutes les ressources nécessaires pour pouvoir fournir en alimentation toute la Polynésie, tu vois. ».

Certains plus âgés évoquent cette abondance à travers des souvenirs de leur jeunesse, insistant sur la nécessité de se débrouiller à cette époque où ils avaient moins d'argent, mais soulignant une certaine facilité avec laquelle on pouvait néanmoins avoir à manger en pêchant, en cueillant des fruits, la nourriture étant à portée de main. Plusieurs soulignent cependant le dur labeur qui était nécessaire à l'époque, ce qui n'empêche pas plusieurs d'exprimer une forme de nostalgie par rapport à cette époque.

Cette idée qu'on « ne peut pas mourir de faim » aux Marquises donne parfois lieu, en contrepartie, à un discours assez critique sur la situation de la pauvreté dans l'archipel, faisant dire à certains qu'il faut être « fainéant » pour mourir de faim, mettant ainsi l'accent sur la forte responsabilité individuelle de ceux qui se trouvent dans cette situation. Pour cette raison, notamment, l'une de

mes interlocutrices se disait indignée que l'on parle de « cas sociaux » aux Marquises :

On pourrait parler pour Tahiti. Mais ici, y'en a pas! C'est *pas* vrai! Aïe! Ça j'ai *horreur*, quand on parle de lotissements! (...) Ça n'existe pas! Y'en n'a pas de ça! (...) C'est de la *fainéantise*! Y'a des choses sur les rochers que nous on mange presque plus. Pourquoi? Parce que y'a personne qui va chercher. (...) Tu n'as rien à perdre! T'as juste ton courage, tes pieds pour marcher et tes mains pour ramasser les coquillages, les oursins! C'est ça que j'aime pas. Moi je... Tu n'auras jamais faim! Voilà le quai, voilà les rochers, voilà les rochers par là-bas (...), la baie Colette de l'autre côté... Tu n'as pas besoin de voiture! Va à pied! Tu reviens, tu vas gagner quoi? 5000 francs aujourd'hui? Ben demain... Moi, quand je gagne ça, ah ouais, j'ai envie encore de retourner [en riant] vite, vite, vite! pour avoir un autre!

Derrière ce discours d'abondance, s'exprime parfois une réponse à un discours inverse qui se montre beaucoup plus pessimiste quant aux ressources et potentiels de l'archipel, affirmant que les Marquises « n'ont rien », n'ont « pas de ressources ». Un exemple se trouve dans les propos de Teva Schmith qui souligne l'aveuglement de ceux qui ne parviennent pas à voir les richesses et le potentiel qui se trouve sous leurs yeux et leurs pieds :

Ici, comme je te disais, dans la tête de certains... Y'en a encore qui se disent, « mais, qu'est-ce que tu veux faire Teva, on n'a rien ici! ». Je fais « putain, mon gars, t'as de la merde dans les yeux, quoi! ». Il regarde son île, tu vois, et il dit « putain y'a rien! Qu'est-ce que tu veux faire? ». Tu imagines un Marquisien dire ça? C'est pas possible pour moi! Alors que moi, quand je regarde, je dis « putain, mais y'a tout à faire! », tu vois? Y'a tout à faire!

5.1.2 Un « potentiel énorme », des richesses à exploiter

Cette abondance particulière qui profite aux Marquisiens et leur confère une situation privilégiée correspond, pour certains, à un potentiel à exploiter au sens économique, en vue d'un développement basé sur le secteur primaire et l'exportation des ressources. Secrétaire général de la subdivision administrative des Marquises, Moerani Frébault évoque le boom économique incroyable que provoquerait, selon lui, l'exploitation de ces ressources, soulignant leur incroyable disponibilité locale:

le *potentiel* de développement est formidable. Parce que tout existe déjà. Y'a rien à créer. Y'a juste à saisir ce qui existe! Et ce qu'on met pas à notre disposition. Et si... une île, se rendait compte de tout ça, je pense qu'elle pourrait... connaître un *boom* économique sans précédent, hein. Juste en faisant en sorte de bénéficier des mesures existantes. Et je sais pas si le gouvernement... en a conscience. S'ils savent à quel point... l'injustice est flagrante, s'ils l'entretiennent... Je suis pas persuadé, on va pas passer dans la... théorie du complot, hein. Je pense qu'ils se rendent juste pas compte.

Outre les ressources agricoles et bovines évoquées dans le chapitre 1, les ressources halieutiques, notamment le thon (thon obèse, ou « bigeye », et thon albacore, ou « yellowfin »), sont souvent mises en avant. Plusieurs affirment que les Marquises ont parmi les « eaux les plus poissonneuses du globe ». En 2016 un important rapport de synthèse portant sur la biodiversité terrestre et marine des îles Marquises (Galzin, Duron et Meyer 2016) rendait compte des résultats de plusieurs études réalisées notamment dans le cadre de la campagne océanographique Pakaihi i te moana¹²⁰ et financées par l'Agence des aires marines protégées. Cet ouvrage documente et montre ainsi le caractère exceptionnel de la biodiversité terrestre et marine des îles Marquises afin d'appuyer le dossier d'inscription des Marquises sur la liste des biens mixtes (naturels et culturels) du Patrimoine mondial de l'Unesco. Un des chapitres de l'ouvrage portant plus particulièrement sur les poissons pélagiques des Marquises explique ainsi que « l'archipel des Marquises constitue une zone océanique très spécifique en raison d'une intense activité phytoplanctonique » qui en fait un « *hotspot* pour la présence des thons dans cette région océanique » (Taquet et al. 2016 : 160). Les auteurs notent que « les rendements de pêche aux Marquises sont deux à trois fois plus élevées que dans les autres archipels » (Taquet et al. 2016 : 159).

Pour la directrice générale des services de la CODIM, Mareva Kuchinke, ce potentiel halieutique exceptionnel aurait tout intérêt à être exploité, comme le souhaite la CODIM, par le développement d'une pêche semi-industrielle, et non plus seulement « artisanale » faite à l'aide de *poti marara*¹²¹ et de bonitiers, qui permettrait de développer économiquement l'archipel :

Aujourd'hui, nous n'avons que des *poti marara*, des bonitiers, c'est pour la pêche côtière, pour le marché marquisien, le marché communal, le marché du village si tu veux. Mais on sait que y a une sacrée ressource en thon ici, inexploitée! Ok? D'accord, on a un projet d'Aire marine protégée, mais il faut quand même aussi qu'on développe notre archipel, hein.

Pour certains il ne faut cependant pas se faire d'illusion : cette impression d'abondance serait attribuable à une situation démographique particulière. C'est la faible occupation actuelle de

¹²⁰ « Pakaihi i te moana » signifie « respecter l'océan » ou « respect de l'océan » (voir notamment le texte de Duron 2016 dans la synthèse sur la *Biodiversité terrestre et marine des îles Marquises, Polynésie française*). Cette campagne océanographique s'est déroulée d'octobre 2011 à février 2012.

¹²¹ Les *poti marara* désignent un type d'embarcation à moteur polyvalent et peu coûteux développé en Polynésie et destiné à la pêche côtière. Il se caractérise par une coque en V adaptée aux vagues de haute-mer et un poste de pilotage situé à l'avant. À l'origine l'expression désignait un type de « speedboat » modifié élaboré pour la pêche au *marara* (poisson volant) dans les lagons des Îles-du-vent (Blanchet et Borel 1990). Il est aujourd'hui employé pour pêcher divers autres types de poissons, notamment les bonites, les thons ou les *mahi mahi* (dorade coryphène).

l'archipel qui donnerait ainsi lieu à une situation si avantageuse au vu des ressources disponibles, comme le remarque, par exemple, Moerani Frébault :

Bon, je suis le premier à critiquer ceux qui disent qu'ils ont peur du développement, hein, mais il faudra quand même avoir quelques réserves ! Je me rappelle toujours de ce que l'archéologue a dit dans son interview. [Pierre] Ottino, le spécialiste des Marquises, a dit qu'il fallait prendre garde à l'illusion d'opulence aux Marquises. Parce que cette illusion n'existe que parce qu'on est sous-peuplés! À cause de cet effondrement démographique, on a l'impression que la nature est généreuse aux Marquises, mais c'est pas le cas. Si la population venait à retrouver ses niveaux précédents on n'aurait plus de fruits, plus de poisson, plus rien, hein! (...) Ça m'a choqué, hein! C'est vrai que moi j'ai toujours eu tendance à dire « non, les Marquises, on a l'océan le plus riche du monde... ! » (...) Eh ben non, c'est faux! C'est parce qu'on n'est que 9000 dans tout l'archipel. Et si on venait pas à augmenter notre population, mais si on venait à exporter, avec des infrastructures internationales, là, on viendrait peut-être à la limite de ce que la nature est en mesure d'offrir. (...) On va pas revenir à 80 000 habitants, hein! Je sais que notre rythme d'évolution démographique ça va être relativement lent, c'est pas ça que je crains. Ce que je crains, c'est l'ouverture au commerce international. Là, c'est comme si on multipliait par 10 la population, hein! Si on se met à exporter 30 tonnes de thon par mois, ça va commencer à peser lourd. Alors là aussi, je suis pas expert, il faudra faire intervenir des experts pour nous dire jusqu'où on peut aller sans déséquilibrer quoi que ce soit. Il faudra s'arrêter à ce moment-là.

5.1.3 Privilégiés de vivre aux Marquises

Cela n'empêche pas plusieurs des Marquisiens rencontrés de s'affirmer « privilégiés » de vivre aux Marquises, notamment au vu des possibilités et du mode de vie que leur confèrent *encore* cette abondance. Comparant la situation actuelle des Marquises à celle de Tahiti, Debora Kimitete insiste, comme plusieurs, sur ce sentiment d'être « privilégiée de vivre ici aux Marquises » et de *pouvoir* vivre de cette façon :

Ici, aux Marquises, on peut. Parce qu'on a encore les moyens. Y'a pas une... surpopulation qui fait qu'on peut plus... On peut encore vivre comme ça, parce qu'on peut pêcher, parce qu'on peut aller à la chasse. On peut encore le faire. Là, quand je te parle comme ça, je parle de Tahiti. C'est quand même là où y'a le plus de monde. Aujourd'hui, ceux qui veulent pêcher, y'en a plus beaucoup du poisson, hein! Dans le lagon, ou même à l'extérieur. Donc, ils peuvent pas vivre comme nous vivons, nous. Nous, on est privilégiés de vivre ici aux Marquises. Je me dis, moi, privilégiée, de vivre ici. Parce qu'on a du poisson frais tous les matins. Je veux dire, on peut aller en chercher, on peut pêcher son propre poisson. C'est magnifique! C'est encore des endroits sur la planète où c'est possible. Mais y'a d'autres endroits, c'est plus possible!

Le discours de Debora montre bien que ce n'est pas simplement la disponibilité et l'abondance des ressources qui permet à plusieurs de se considérer « chanceux » ou « privilégiés » de vivre aux Marquises, mais bien davantage la *possibilité* de pouvoir vivre d'une certaine façon, de

mener une vie qu'il n'est plus possible de mener ailleurs dans le monde, tel qu'à Tahiti.

Les propos de plusieurs des acteurs rencontrés montrent bien que la construction d'une image des Marquises comme « lieu privilégié », comme « espace préservé », voire comme « paradis », se fait en opposition à celle d'un Tahiti jugé « trop moderne », où il ne fait, pour certains, plus aussi bon vivre de par l'apparition de nombreux problèmes socio-économiques et l'impossibilité ou la difficulté, aujourd'hui, d'y pratiquer des activités telles que la chasse et la pêche. Une image négative s'en trouve dépeinte par plusieurs, évoquant les « bidonvilles », les « SDF », les quartiers « insalubres », l'augmentation de la criminalité et des inégalités sociales. Ces éléments soulignent aussi les effets jugés néfastes de politiques du gouvernement central et d'un développement inefficaces et indésirés. Évoquant le départ des Marquisiens pour le centre, dû selon elle au manque d'opportunités d'emploi local, les propos de Debora Kimitete illustrent plusieurs des éléments qui concourent à former une image négative du centre tahitien dans l'imaginaire marquisien:

D. K. : Pourquoi nos Marquisiens partent sur Tahiti? Parce que y'a pas de travail ici! Donc si tu développes pas, dans chaque archipel, les moyens pour ces gens de rester dans leurs îles, ils viennent encombrer Tahiti et, du coup, ça a une répercussion aussi sur le... développement économique et social de la... de Tahiti, puisqu'ils commencent à avoir les mêmes problématiques que dans n'importe quelle ville de France, avec des problèmes sociaux, des cas sociaux, des gens qui commencent à voler,... des gens qui commencent à agresser les autres parce qu'ils ont pas d'argent et qu'ils voient euh... des produits de luxe, des gens qui se payent des voitures... Tu vois, à Tahiti, t'as des gens qui ont... des Range Rover, des choses comme ça, et à côté de ça, tu as des « ghettos », entre guillemets, des gens qui vivent avec des grosses difficultés et... qui n'ont pas ces moyens et qui voient, donc, qu'est-ce qui se passe, donc, y'a... donc, un phénomène social qui commence à se faire... Et c'est souvent des gens des îles aussi qui... qui n'ont pas de terres, qui n'ont rien, qui vivent... les uns sur les autres, qui cherchent du travail, parce que y'a pas de travail ici. (...) Lucien [Kimitete], lui, il avait compris qu'il fallait qu'on développe l'archipel si on voulait que nos enfants restent là.

P. P. : Mais développer comment l'archipel? C'est-à-dire, quelle était sa vision, quelle est la tienne... ?

D. K.: Moi, la mienne, si tu veux, c'est: on n'a pas de ressources. Donc, le seul développement qu'on peut avoir, c'est le développement touristique ! On n'a pas trop de choix, c'est... C'est la seule ressource qu'on peut avoir. Et c'est pour ça aussi, que... il l'avait senti, il avait demandé à ce qu'on inscrive tout l'archipel à l'UNESCO, parce qu'il sentait aussi que si on développait, il fallait aussi préserver.

Les problèmes évoqués par Debora et qui concourent à donner cette image négative du centre apparaissent comme le résultat de l'évolution du déséquilibre centre-périphérie déjà évoqué plus

haut. Or, si l'attrait économique du centre incite encore plusieurs jeunes à partir, pour certains jeunes rencontrés aux Marquises, on vit néanmoins « mieux aux Marquises » lorsqu'on est sans emploi. La question de l'accès à la propriété foncière et le poids économique, le fait qu'on a « toujours besoin de sous à Tahiti », comme me disaient certains Marquisiens lors de discussions informelles, concourent certainement, en plus de cette image négative d'un centre « trop développé », à réduire l'attrait exercé par ce dernier.

P. P. : J'ai l'impression que y'a beaucoup de Marquisiens qui, n'ayant pas trouvé... Ben, justement, quand ils trouvent pas un travail satisfaisant à Tahiti, ils préfèrent venir... vivre ici, quoi!

D. K. : Rentrer? Ah, bien sûr! Et ça, c'est un phénomène nouveau! Avant, même s'ils trouvaient pas du travail, ils restaient sur Tahiti et ils venaient engorger, on va dire, les bidonvilles... Mais c'était pas encore aussi grand que maintenant, donc y'a des quartiers, si tu veux, insalubres, et des choses comme ça. C'est vrai que les communes ont beaucoup travaillé, hein, dans ces quartiers, pour déloger ces gens et les mettre dans des maisons convenables et tout, du moment qu'ils avaient un travail et tout. Et ceux qui avaient pas de travail, ils les ont encouragé à rentrer. Puis après, y'en a d'autres, ben, qui restent... Regarde aujourd'hui la ville de Papeete... Je sais plus combien ils disent... Ils avançaient un chiffre entre 400 et 600 SDF ! Mais jamais on a vu ça! Moi, quand j'étais petite, j'ai grandi là-bas, on en connaissait deux ! C'était toujours les deux mêmes qu'on voyait et qui étaient, on va dire, des personnes incontournables qui avaient fait le choix de vivre dans la rue et qui voulaient pas... ils préféraient vivre là, sans rien, sans... Être libres. Et les gens leur donnait à manger, leur donnait de l'argent. Je veux dire, on les connaissait. Aujourd'hui euh... Y'en a beaucoup!

Le portrait offert par Debora de la situation de la « capitale » est assez près de celui qu'offre Serra Mallol (2009) dans son étude sur les conditions de vie et l'alimentation des sans-abris à Tahiti. Ce dernier évalue, par ailleurs, également la population de sans-abris à Papeete, en 2008, à environ 650 personnes, ce qui représentait à l'époque un peu plus de 0,4% de la population de l'agglomération de Papeete et de l'île de Moorea (Serra Mallol 2009 : 266).

Dans le film documentaire *Ananahi, demain* (Tessier Gendreau 2013), qui suit le groupe de musique marquisien *Takanini*, les propos de Mana, batteur du groupe, expriment ce *fiu* (lassitude) de certains jeunes Marquisiens (sans doute pas la majorité) pour le rythme et le cadre de vie tahitien qui les incite à revenir dans leurs îles natales:

Je pense, ici, aux Marquises, y'a pas les mêmes problèmes que Tahiti, à Tahiti y'a... c'est dur là-bas, hein, tu vois? Tu peux plus aller... tu peux plus vivre de ta terre je pense, y'a trop de bitume là-bas. C'est pour ça aussi qu'on revient aux Marquises, tu vois? On est *fiu* devant

cette avancée de technologie, hein? Alors qu'ici on... chacun à son rythme, on pense pas trop à Internet ici... (Mana *in* Tessier Gendreau 2013)

Casimir Utia, qui enseigne la musique au Collège Saint-Anne d'Atuona (Hiva Oa), évoque de même l'impatience qu'il ressentait à revenir aux Marquises où l'on est « tellement mieux » lorsqu'il étudiait à Tahiti:

Ah non, en fait. Quand je suis allé faire mes études à Tahiti... putain, moi j'avais hâte de revenir ici, hein! C'est *horrible* Tahiti! Ah, un petit coup de cinéma en 3d, ok t'es bien, mais... mais après t'as... moi j'avais toujours hâte de revenir ici, hein! (...) J'attendais pas le résultat des examens, je revenais, hein! Fin des examens, je rentrais. On est *tellement* mieux ici! Franchement... Moi je dis, ici, c'est le... paradis sur terre.

5.1.4 Vivre au paradis sans le savoir

On l'aura compris, Casimir n'est pas le seul à associer les Marquises au « paradis sur terre », mais les propos des acteurs qui tiennent ce discours font souvent aussi ressortir que plusieurs Marquisiens ne se rendent pas compte qu'ils « vivent au paradis », ne se rendent pas compte de cette chance qu'ils ont. Selon Gabriel Teikitekahioho, membre de l'Académie marquisienne et maire-délégué de Taipivai (Nuku Hiva), plusieurs jeunes ont l'impression que les Marquises sont « arriérées ». Fascinés et obnubilés par les modèles et les modes de vie que leur présente la télévision et les films, ils ne parviennent pas à réaliser qu'ils vivent déjà au paradis :

P. P : Tu penses que les jeunes pensent que c'est... c'est arriéré ici aux Marquises?

G. T. : Alors... Ouais! C'est le fait que... pour eux, la vision de voir ce qu'ils voient... ce qu'on voit à la télé, les films, tout, les stars, tout ça... c'est trop éloigné par rapport à eux! C'est *trop* éloigné! Ils pensent qu'ils n'arriveront jamais! Alors ils pensent arriver à cette vie comme eux ils vivent... Ah là là... C'est trop... comment dire... c'est trop loin! Ils n'arriveront jamais... (...) Donc ils veulent, ils veulent en même temps, faire comme eux. Donc c'est pour ça... ils sont pas... comment dire, euh... Alors que pour moi, ils sont en train de vivre le paradis maintenant ici, maintenant. Voilà. Alors, ils se rendent pas compte de ça. Voilà.

Les voyages et les expériences à l'extérieur de l'archipel – à Tahiti, en métropole ou ailleurs – donnent parfois lieu, tel qu'évoqué dans le chapitre 1, à cette prise de conscience d'une situation privilégiée. Cette prise de conscience pourra s'exprimer de façon esthétique. Gabriel évoque, par exemple, la déception que lui a provoqué son voyage en France, se remémorant notamment l'allure « grise » du paysage qui s'offrait à lui, les rails de chemins de fer et les buildings. D'autres, comme Heretu, évoquent un mode de vie stressant, la pollution, le manque de

« nature » :

Je suis allé en France aussi pour faire mes études et je suis resté 1 an, et ça c'était une expérience décisive parce que je me suis rendu compte que... J'ai eu l'occasion de voyager avant hein. Je me suis rendu compte que partout où j'allais, en fait, que c'était moins bien que l'endroit d'où je venais d'une certaine façon, quoi. Je me sentais tellement, enfin, j'ai pris conscience de la richesse des Marquises, de la terre dans laquelle on vit, de l'opportunité incroyable de vivre proche de la nature, enfin, toutes ces choses-là elles ont commencé à venir à partir de là, de la désillusion que je m'étais faite de me dire « c'est mieux ailleurs ».

Certains, ayant ou non voyagé à l'extérieur de l'archipel, évoquent les dangers que l'on retrouve à l'extérieur et la chance qu'ils éprouvent de vivre dans un lieu calme, tranquille, sécuritaire, préservé de ces dangers. Certains vont plus loin encore et mentionnent plus explicitement l'idée que cette prise de conscience permet donc de voir que ce qui fait la richesse de la Terre des Hommes réside aussi et surtout dans les possibilités qu'elle offre, la vie qu'elle permet de mener et tire sa valeur de ce que d'autres, ailleurs, ont perdu. Pour cette raison sans doute, par la prise de conscience que le voyage provoque, et dans une sorte d'inversion, le chef d'un groupe de danse de Ua Pou me fit part de son désir que les jeunes Marquisiens deviennent les « touristes des touristes [occidentaux, actuels] », qu'ils aillent visiter leurs pays « pour aller voir comment c'est pollué, (...) pour pouvoir être fiers (...) et dire que chez eux c'est différent, [qu']il n'y a pas de pollution, (...) », pour leur « faire réaliser que [leurs] fruits c'est le doliprane que [les étrangers occidentaux] prennent pour se soigner », qu'ils sont actuellement endormis, comme anesthésiés, par le *paka* (le cannabis local) et la télévision, qu'il décrit d'ailleurs comme un poison venant de l'extérieur.

5.1.5 Un océan de possibilités : Miser sur la mer, s'inspirer des anciens

L'importance de la mer et du voyage en mer dans l'imaginaire polynésien est bien connu et les Marquises ne font pas défaut à ce chapitre. Le thème de la relation à la mer, présent dans les récits oraux et les mythes et légendes, occupe toujours une place importante dans la construction de l'identité marquisienne. L'imaginaire entourant la mer et la navigation polynésienne est d'ailleurs fréquemment mobilisé dans le langage politique à travers différentes métaphores, notamment celle de la « pirogue ». La pirogue désigne un ensemble politique – un groupe, le « Pays » ou les « Marquises » – et évoque un sens, une direction à l'action politique. On dit qu'« on est tous sur la même pirogue », on parle de « faire avancer la pirogue », de « ramer »,

etc. Benoit Kautai évoquait la nécessité de ne pas « alourdir la pirogue » en prenant trop de compétences à la création de la CODIM. Joseph Kaiha, pour sa part, évoquait en entrevue la « pirogue communautaire » lorsque je lui demandais si l'idée de faire évoluer les Marquises vers une Collectivité d'Outre-mer était toujours présente :

L'idée est toujours présente. Des fois, quand on est... (...) là, dans notre pirogue communautaire, hein, dans notre pirogue Communauté de communes, on est bien. Quand on est bien, on avance, on fait moins de bruit (...) Quand on sait que... ah! y'a des réticences, on nous bloque... le quai d'accostage pour la pirogue... Là, on peut commencer (...), on peut revenir pour alimenter davantage cet esprit de dire que... voilà, si on continue comme ça... on préfère ramer avec la pirogue, même si c'est loin, mais... on va ramer *très* loin, pour être beaucoup plus proche, on va dire, de notre population après. (...) C'est d'aller directement en métropole, c'est d'être... C'est vrai qu'on va ramer très, très loin pour avoir ce lien, mais après, on va rapprocher l'institution française beaucoup plus proche des Marquises et développer l'archipel directement avec l'État français.

La référence à la mer, à l'océan et l'imaginaire qui l'entoure, inspirent ainsi de nombreux projets. On notera par exemple le projet d'Aires marines éducatives imaginé et initié à Tahuata en 2013, dans une école primaire de Vaitahu, dans la foulée de la campagne océanographique Pakaihi i te Moana (Duron 2016). Né aux Marquises, ce concept se répandra non seulement dans les autres îles de l'archipel, avec le réseau pilote Putakai, mais également ailleurs en Polynésie, en métropole, dans l'outre-mer français et dans le monde (des écoles de Hawai'i et de l'île de Pâques auraient notamment manifesté leur intérêt, Tahiti infos, 24 janvier 2017). En définissant une « zone maritime littorale gérée de manière participative par une école ou un groupe d'élèves », le projet vise non seulement à faire connaître et découvrir le milieu marin aux jeunes mais à les sensibiliser à la protection de l'environnement et à la transmission du patrimoine maritime aux générations futures. Comme l'expliquait Toti, le projet a été soutenu notamment par la Fédération culturelle et environnementale Motu Haka qui s'est chargée de la formation de référents « Patrimoine » volontaires avec l'appui de scientifiques. Cette équipe de huit référentes venant de chacune des îles de l'archipel fut formée en juin 2013 à la « la notion du patrimoine [naturel et culturel lié à la mer] et [aux] enjeux de sa gestion » (PV 4 novembre 2013).

Plusieurs acteurs rencontrés insistent ainsi sur la nécessité de se tourner vers la mer et d'exploiter son potentiel immense, de profiter du fait qu'ils en soient entourés, de s'intéresser aux connaissances transmises par les anciens à son sujet, de les transmettre à nouveau, de les utiliser. Heato Teikiehuupoko, me parlant d'un projet imaginé par son père Toti, l'« école de la mer »,

m'expliquait :

Ça part du bon sens... On est entouré de plus d'eau que d'îles! (...) Alors pourquoi on n'a jamais essayé de réfléchir à la mer? Pourquoi on n'a jamais pensé *mer* ? C'est vrai, si on regarde bien. Si on observe bien la Polynésie, on dit « ouais! Oscar Temaru, qui dit que c'est plus grand que la zone européenne là, c'est vrai! » C'est aussi vaste que l'Europe! Mais si on regarde bien à l'*intérieur* de cette Polynésie, elle est encore plus composée d'*eau* que de terre! Alors comment ça se fait qu'on n'a jamais pensé à ça? Comment ça se fait que y'a jamais eu de création d'écoles, de confection de pirogues doubles?! Hein? Pour s'intéresser à l'astronomie¹²²! Hein, les navigations! Alors qu'on dit que, historiquement parlant, c'est un des peuples les plus... qui fait partie des plus grands navigateurs!

5.2 Développement et préservation

L'image d'abondance évoquée au début de la section précédente a aussi, pour certains, ses défauts. Moerani Frébault et Debora Kimitete avancent qu'elle pouvait être illusoire, n'étant que le résultat d'une situation bien particulière et temporaire, due à une faible démographie. Alors que certains vantent les mérites d'une prise de conscience des richesses que recèle la Terre des Hommes, Moerani craint que cette illusion d'abondance et les possibilités « de chasser, de pêcher » et « de se nourrir dans la nature » ne masquent une situation économique en réalité plus préoccupante :

P. P. : Mais pour toi la situation est dramatique...

M. F. : Oui, totalement. Totalement. Totalement. Elle est un peu gommée, un peu lissée par la possibilité de chasser, de pêcher, de se nourrir dans la nature. Mais autrement... c'est assez dramatique, hein! À cause du chômage. Principalement. Et du chômage qui est entraîné par le manque de projets.

La situation dramatique évoquée par Moerani pour parler du chômage qui touche l'archipel constitue l'une des principales justifications qui sous-tendent les appels à un (urgent) développement économique (et durable) des Marquises. L'institut d'émission d'Outre-mer (IEOM) notait en effet dans sa note de janvier 2015 sur les Marquises que, selon les données de 2012, l'archipel avait le taux de chômage le plus élevé (31%) de toute la Polynésie française (22% en moyenne) (IEOM 2015). Celui-ci aurait d'ailleurs connu une forte progression (16 points) depuis 2007, époque où il se situait à 14,6%, comme le relaie d'ailleurs le *Plan de développement économique durable* (2012) de la CODIM. Les îles de Ua Huka et de Fatu Hiva

¹²² Notons qu'à Tahiti, l'association Faafaite i te ao mā'ohi a notamment pour objectif d'enseigner la navigation traditionnelle, ce qui comprend des enseignements sur la navigation aux étoiles.

concentrent les plus hauts taux de chômage (51,6% et 61% respectivement) (ISPF 2014). Moerani Frébault se montre ainsi critique des réticences et des craintes du développement et de ses impacts qui empêchent selon lui d'aller de l'avant et de s'attaquer à une situation socio-économique dramatique :

C'est toujours cette espèce de discours... un peu irrationnel qui transparaît. Il faut pas *trop* toucher, il faut pas *trop* développer, il faut pas qu'on... qu'on arrive aux travers de Tahiti... il... ils font tout de suite ressortir ça. Mais en attendant, ils ne se rendent pas compte que le taux de chômage chez les jeunes de mon âge avoisine les 80%! Je viens d'entendre que là, c'est une catastrophe en France, ils sont passés à 14% de chômage! Et il y a des émeutes là, y'a des gens qui manifestent dans la rue à 14%? On est à plus de 80%! Pas des chiffres officiels, hein, y'en a *aucune* étude. Faut pas aller, euh... titiller ce qui fâche. Mais moi, je sais que... les 20-30 ans, y'en a plus de 8 sur 10 qui ont pas de travail. À partir de là, tu peux pas aller demander un développement « raisonné, pour respecter les machins », ben non! C'est la misère totale! Ils ont pas de logement, ils ont pas d'emploi, ils ont aucune dignité, ils vivent chez leurs parents, ils sont en train de construire des ménages à... 12 ou 15 individus où y'a des disputes en permanence, permanentes sur fond d'alcool, de violence, de *paka*. Tu peux *plus* te permettre de dire que tu veux pas d'un développement qui pourrait amener des bouleversements, on n'en est plus à ça. C'est-à-dire la situation est trop urgente. On doit y aller. Après on va essayer de juguler les « effets pervers », entre guillemets, du développement. Moi, je vois pas (...) qu'est-ce que ça pourrait être, hein, franchement ?

Pour Moerani comme pour d'autres acteurs de la sphère politique ou culturelle, le développement des Marquises est une question urgente à laquelle il faut s'attaquer. Indépendamment de leurs perspectives respectives, l'urgence du développement est généralement justifiée par la nécessité de donner du travail aux jeunes, considérant notamment l'importance démographique de ces derniers : près de « la moitié de la population a moins de 20 ans », précisait par ailleurs la DGS de la CODIM, Mareva Kuchinke. Selon les données du dernier recensement de 2012 (ISPF 2015), c'est en fait 35,4% de la population qui a aujourd'hui moins de 20 ans, ce qui représente une baisse de 15% par rapport à 2007 (IEOM 2015). Créer de l'emploi localement est aussi d'autant plus nécessaire au vu de l'exode des jeunes vers Tahiti déjà évoqué plus haut¹²³. Pour Mickael Fidèle, conseiller juridique de la CODIM, les projets de développement que souhaite mettre en place la CODIM donneraient une opportunité aux jeunes de rester aux Marquises. Dans son *Marquesas Fisheries Project*, qui vise le développement de la pêche hauturière semi-industrielle aux Marquises, la CODIM évoque ainsi « un challenge majeur pour éviter l'exode vers Tahiti et

¹²³ Notons néanmoins que, selon les données du recensement de 2012, 38% des 819 nouveaux arrivants dans l'archipel avaient entre 20 et 30 ans et étaient « relativement plus diplômés que dans les autres archipels éloignés (36% sont bacheliers contre 29% en moyenne) » (IEOM 2015).

fixer leurs jeunes dans leurs vallées : c'est l'emploi durable qui, seul, peut leur procurer des revenus réguliers pour une installation définitive chez eux, sur leurs terres. » (CODIM 2016 : 6). Les visées du projet énoncées par la CODIM sont ainsi de « génér[er] des revenus économiques propres », de « favoris[er] la création d'emplois locaux » et de « particip[er] à un développement endogène de leurs villages » (CODIM 2016 : 6).

Faire rester les jeunes dans leurs îles, leur permettre d'y vivre bien, est évidemment un enjeu politique important ancien que de nombreux partis marquisiens – dont l'Union Marquisienne, Te Henua 'Enata Kotoa, Te Henua 'Enana a Tu – ont mis en avant pour justifier, notamment, le développement qu'ils proposent. En vue des élections territoriales de 1996, la profession de foi de Te Henua 'Enata Kotoa, parti du charismatique et très médiatisé leader autonomiste marquisien Lucien Kimitete, annonçait : « Marquisiens, si tu ne veux plus voir tes enfants partir au loin pour un avenir incertain, si tu penses que leur place est dans leur île, alors dans chaque île, chaque village, chaque famille, votez pour la liste Te Henua 'Enata Kotoa » (1996).

Comme le montre également le *Marquesas Fisheries Project*, le « développement » recouvre aussi, pour certains acteurs, bien plus qu'une simple volonté de créer des emplois « durables ». C'est, notamment, une volonté de se « réappropri[er] (...) de[s] ressources aujourd'hui pillées par de l'armement asiatique » (CODIM 2016 : 12), volonté déjà maintes et maintes fois réaffirmée auparavant par les partis politiques autonomistes marquisiens tels que Te Henua 'Enana Kotoa et Te Henua 'Enana a Tū.

La volonté d'encourager l'initiative privée locale, l'« esprit d'entrepreneuriat » et de favoriser l'émergence de petites entreprises marquisiennes est fréquemment mise en avant par les partis autonomistes marquisiens et les listes indépendantistes (Tāvini Huirā'atira), comme par la CODIM dans son projet de pêche industrielle (MFP) (CODIM 2016b). Cette obsession pour l'apparition d'une « culture d'entreprise », voire l'acquisition d'un *ethos* entrepreneurial, fait écho à la critique de l'assistanat et de la place occupée par le secteur public évoquée au chapitre précédent. Développer c'est aussi se donner cette autonomie économique tant souhaitée, c'est faire émerger un secteur privé aux Marquises. Or, pour certains, cette possibilité concrète est précisément une question de « mentalité ».

C'est finalement un moyen d'apporter de l'espoir et d'ouvrir un horizon d'avenir qui paraît aujourd'hui fermé pour plusieurs, en écho avec l'impression d'immobilité évoquée plus haut. La CODIM évoque la volonté de sortir du fatalisme dans la présentation de son projet de pêche semi-industrielle : « Les projets de développement durable sur lesquels la CODIM a misés pour déboucher les horizons de fatalismes sont des portes ouvertes à des espoirs d'emplois, pour peu qu'ils soient accompagnés par l'ensemble de la représentation nationale de France et celle de l'Assemblée de Polynésie. » (CODIM 2016 : 48). Un peu plus loin, on peut lire : « S'il y a une conviction qui habite la CODIM, c'est bien celle de barrer la route au doute et au scepticisme qui guide trop souvent les décisions prises loin des côtes de nos îles, à Tahiti. » (CODIM 2016 : 48).

5.2.1 Quel développement?

Nous l'avons vu, le « développement » ou le « progrès économique, social et culturel » est revendiqué unanimement par à peu près tous les partis politiques de façon explicite, en attestent les professions de foi des différentes listes aux élections territoriales. Ainsi, le développement comme horizon politique est, dans la politique officielle, une évidence : à la fois convenu, inquestionnable, il est revendiqué par tous. Une affirmation de Lucien Kimitete dans le cadre d'une vidéo de campagne pour les élections Territoriales de 2001 est assez éloquente à ce sujet : « Chers amis, si vous pensez que Te Henua 'Enana Kotoa est dans le vrai, *et quelle Marquisienne, quel Marquisien, ne pourrait être d'accord sur le développement de son Pays*, donnez les moyens à Te Henua 'Enana Kotoa de mettre en place sa politique. » (RFO 2001, je souligne).

Ce développement nécessaire, plusieurs des acteurs rencontrés désirent et revendiquent que les Marquisiens en soient les acteurs. Pour plusieurs, développement économique et autonomie sont en effet inséparables. Si la notion de « développement » paraît employée comme si elle était auto-évidente, force est de constater que le contenu de cette revendication commune ne l'est pas toujours. La question se pose en effet : quel est ce développement dont on souhaite devenir acteur ou qu'il importe de voir advenir? On s'en doute, la réponse n'est pas univoque et il importe, par conséquent, de replacer ses divers usages dans leurs contextes respectifs pour mieux appréhender les différentes conceptions que sous-tend la catégorie « développement » dans le discours politique marquisien.

On constate d'abord que ce développement revendiqué par différents partis et acteurs est pratiquement toujours accompagné de différentes formules qui mettent en avant le thème de la « préservation » – de l'environnement, du patrimoine culturel et du « cadre de vie ». On vise alors un développement « durable », « soucieux », « équilibré », « harmonieux », « qui préserve le cadre de vie et l'environnement des Marquises », « qui prend en compte la dimension humaine » (CODIM 2012 : 88). Les différentes formules employées mettent fréquemment en avant un développement qui ne se veut pas seulement économique, mais qui est intimement lié aux différentes dimensions de la vie locale, notamment sociales et culturelles.

Les acteurs liés à la CODIM font ainsi fréquemment référence à la recherche d'un « équilibre », notamment entre développement et préservation. Pour se faire, Joseph Kaiha, premier président de la CODIM, emploie en entrevue la métaphore d'un poteau pour évoquer l'importance d'un équilibre entre les différentes dimensions :

la société, c'est comme un poteau, et la vie d'une société, quelque soit son endroit, [que ce soit] Ua Pou... c'est lié, c'est comme un poteau, c'est comme une montagne, c'est comme l'île de Ua Pou, y'a des pics¹²⁴, et ça repose sur beaucoup de choses : sur l'être humain, sur l'environnement, sur le volet social, sur la politique, sur le développement économique, sur la pollution... Quand on *tire trop fort* d'un côté, le poteau, il dégringole. Quand le politique *tire trop* vers le politique, hé ben le poteau, il va virer vers le politique, et il va soulever *tout le reste*. C'est ce qui s'est passé pour la Polynésie.

Ce qui, au premier abord, permet de qualifier le type de développement désiré par ces acteurs politiques marquisiens ne règle pas la question de l'articulation des deux volontés et en quoi les différents acteurs qui s'en revendiquent se différencient dans leur conception de l'avenir des Marquises. À première vue, la conjugaison des deux volontés paraît donner lieu à une contradiction temporelle : l'une emploie le langage du progrès et l'autre de la continuité. Une formule utilisée par l'Union Marquisienne, parti autonomiste marquisien dirigé par Guy Rauzy, dans la profession de foi en vue des élections territoriales de mars 1991 illustre bien cette volonté antithétique, soulignant la double volonté de développement (progrès) et de préservation (continuité) :

« Exigez le progrès dans la stabilité et la continuité;
Refusez toute aventure, toute dérive!

¹²⁴ L'île de Ua Pou est reconnue pour ses « pics » basaltiques, une formation géologique qui donne à l'île une apparence distinctive.

Exigez la clarté, refusez l'ambiguïté!
Votez pour l'efficacité et le courage »

Le thème du développement a déjà fait l'objet d'innombrables discussions et débats au sein de la discipline anthropologique sur lesquels je n'ai pas le loisir de m'attarder dans le cadre du présent mémoire. Notons simplement, après Escobar (2008), Cooper (2005) ou Ferguson (2002), pour ne citer que ceux-là, la parenté étroite qu'entretiennent les notions de développement, de modernisation et de modernité. Escobar notait que « [c]ontemporary debates on development are subsidiary to discussions on globalization, on the one hand, and on modernity, on the other » (Escobar 2008: 161). Les discussions et débats qui émergent autour de la question du développement aux Marquises sont en effet intimement liés à ces deux autres questions que sont la modernité et la globalisation, et les préoccupations qu'elles suscitent, comme nous l'avons vu brièvement au chapitre précédent.

5.2.2 Développement : le projet d'aéroport international

Le projet d'aéroport international est sans doute celui qui suscite le plus d'espoirs (et de promesses) pour le développement des Marquises. Or, c'est aussi celui qui paraît diviser le plus parmi les participants rencontrés. Alors que la plupart des acteurs l'associent au leader indépendantiste Oscar Temaru – qui a régulièrement réitéré sa volonté de voir naître un tel projet en particulier depuis le *taui* de 2004 (Tahiti news 2015), affirmant trouver absurde qu'un territoire grand comme l'Europe ne possède qu'une porte d'entrée –, cette idée s'avère pourtant beaucoup plus ancienne. On en retrouve en effet des traces notamment dans les professions de foi de l'Union Marquisienne qui avançait déjà l'idée d'une « ligne extérieure sur Hawai'i » en vue des élections territoriales de 1996. Cette possibilité aurait aussi été envisagée par le Territoire en 1998, mais aurait alors laissé « le conseil municipal de l'île [de Nuku Hiva, sur laquelle on souhaitait construire l'aéroport] (...) très partagé » (Sivadjan 1999 : 25).

Fenêtre sur le monde, et notamment sur Hawai'i, dont on souligne la relative proximité géographique (et culturelle), une telle infrastructure contribuerait fortement, croit-on, au développement des secteurs clés de l'économie marquisienne, notamment la pêche et le tourisme. Pensé très souvent en symbiose avec un projet de port de pêche, comme mentionné précédemment, il favoriserait, d'une part, l'exportation de ressources clés telles que le thon frais

et permettrait, d'une autre, d'augmenter la fréquentation touristique de l'archipel, notamment grâce à une ouverture sur Hawai'i. Pour plusieurs des acteurs rencontrés ce projet est un point névralgique du développement des Marquises. S'il n'est pas la seule condition nécessaire au développement de l'archipel, il en serait un outil fondamental autour duquel viendraient se greffer d'autres secteurs d'activité économique. Alors que la plupart des défenseurs de ce projet s'entendent pour dire qu'il faudrait « juguler les impacts » et contrôler le flux de touristes (en imposant par exemple des cotats), on pourrait schématiquement identifier au moins quatre positions par rapport à ce projet.

Il y a d'une part ceux (1) qui sont assez largement favorables à un aéroport international, pour les raisons déjà exprimées. Mais il y aussi ceux (2) qui se disent plutôt favorables à un aéroport *régional*, avec une ligne qui relierait les Marquises directement à Hawai'i. Le projet imaginé, dans ce cas (et parfois dans le premier), prend souvent pour modèle l'aéroport de Rapa Nui (l'île de Pâques) pour souligner que des infrastructures assez simples, plus modestes que celles de l'aéroport international de Faa'a (Tahiti), suffiraient et qu'il n'y a pas, par conséquent, à miser sur un projet pharaonique. (3) Finalement plusieurs acteurs rencontrés – sans qu'ils ne représentent la majorité, ils représentent un nombre non négligeable – s'y opposent ou y sont plutôt défavorables. Parmi ces derniers, certains à vrai dire se montrent plutôt sceptiques, mettent en avant les préparations qui seront nécessaires et le fait que les Marquises ne sont pas prêtes à accueillir tous ces nouveaux touristes, les infrastructures actuelles, notamment en ce qui concerne l'hébergement, étant largement insuffisantes¹²⁵.

Chez d'autres, (4) la critique du projet d'aéroport international est parfois beaucoup plus profonde. Ceux qui s'y opposent complètement soulignent non pas seulement que l'archipel n'est pas prêt à recevoir les touristes en termes de structures d'accueil, mais que les Marquisiens ne sont pas eux-mêmes préparés aux impacts qu'entraînerait cette nouvelle ouverture sur le monde,

¹²⁵ Une note expresse de l'IEOM de 2015 faisait état de la situation de l'hébergement touristique aux Marquises : « La capacité d'hébergement aux Marquises se compose de deux hôtels classés : le Hanakee Pearl Lodge sur l'île de Hiva Oa (14 chambres) et le Keikahanui Pearl Lodge (20 chambres) à Nuku Hiva. Cette offre hôtelière réduite est complétée par 32 pensions de famille, pour une capacité totale de 336 clients, dont plus de la moitié sont situés à Hiva Oa et Nuku Hiva. Les touristes en hébergement terrestre sont majoritairement internationaux (57% des nuitées en 2013) bien que la clientèle résidente soit non négligeable. Les coefficients de remplissage sont plus faibles aux Marquises-Australes que dans l'ensemble de la Polynésie française : 38% dans l'hôtellerie internationale (contre 60% en moyenne) et 19% dans les pensions de famille (contre 25%) » (IEOM 2015).

étant préoccupés par les impacts potentiels de produits importés sur la santé, des impacts moraux et sur le mode de vie et des impacts de la modernité sur les valeurs et le rapport à la culture marquisienne. L'un des participants à ma recherche s'inquiète de l'augmentation de l'affluence de produits extérieurs jugés dangereux, tels que les drogues, qui causent déjà des problèmes ailleurs, à Tahiti notamment¹²⁶. Un autre des participants suggère également que ce genre d'initiative ne « profite toujours qu'aux plus riches » et n'est en réalité « pas dans l'intérêt de tous », que cela créera des emplois, mais que ce seront des « salariés (...), des gens d'ici qui vont travailler pour des boss qui vont les exploiter », générant des inégalités sociales et produisant une logique de profit.

Enfin, certains participants ont souligné que les Marquises possèdent déjà depuis longtemps leur aéroport international : la mer. La position d'Humu Kaimuko est en ce sens intéressante. Se préoccupant à la fois des impacts économiques qu'aurait l'implantation de ces nouvelles structures d'accueil et d'hébergement (hôtels, pensions, etc.) sur les « impôts » et sur les plus démunis, il suggère qu'un *port* international serait plus adéquat, à la fois parce qu'il permettrait une augmentation de la fréquentation touristique qui ne nécessiterait pas l'ajout d'hôtels et de « grands bâtiments » et permettrait de préserver l'île. Un tel projet s'inscrirait davantage en continuité avec ce qui a été initié par les « ancêtres » :

Je l'ai déjà dit à beaucoup... même quand le ministre du Tourisme est venu ici. Je lui ai dit : « Si on doit mettre en place un aéroport, on va devoir mettre en place des bâtiments pour loger ces personnes. On sait très bien que le touriste, il part! (...) Et après, finalement, c'est pas rentable ces grands bâtiments. Faillite. Mais les impôts restent! Ce sont les petits coprahculteurs et les artisans de petites sculptures qui vont payer ces impôts? Je pense que... [ça] doit venir de la mer, d'un (...) port international, c'est plus intéressant pour nous! Pour développer l'argent. Au niveau du tourisme, croisières... Bon, les bateaux de croisière arrivent et nous, on se charge des activités culturelles : danses, démonstrations, visite des sites... On a tout ce qu'il faut, pour ça! Mais après, ils retournent dormir, sans toucher à l'île en fait! Au contraire. On va montrer les compétences de l'île : les sites archéologiques, danses, culture, démonstrations... Ensuite ils retournent dans leurs bateaux dormir. (...) Sinon, dans quelques années, on va ressembler à Hawai'i! si on choisit le (...) projet d'aéroport. (...) Ici, c'est plutôt vers la mer. Comme on a toujours fait, nos anciens, hein. Ça a toujours été par la mer. Ça continue! Ça c'est quelque chose qu'il faut maintenir, parce que sinon, si on va ailleurs, c'est pas bon. Tu vois l'Aranui¹²⁷, ce qu'il est en train de faire, c'est bien!

¹²⁶ À ce sujet, notons que des saisies d'importantes quantités de drogue, notamment d'« ice » et de cocaïne, transportées par bateau, défraient déjà régulièrement la manchette.

¹²⁷ Cargo-mixte desservant les Marquises aux trois semaines, à raison de 16 rotations par an (IEOM 2016). Il offre à la fois des croisières et du transport de marchandises (fret).

Encore une fois ici, Hawaï'i (comme Tahiti, comme la France) agit à titre d'image-repoussoir en proposant un contre-modèle « esthétique », « trop moderne » de ce à quoi pourraient ressembler les Marquises. Le fait que cette critique s'exprime en des termes « esthétiques » comme je le suggère, ne signifie pas pour autant qu'elle s'y limite et recouvre évidemment des préoccupations plus profondes sur le type de vie et d'avenir des Marquisiens, sur les impacts de la modernité et de la globalisation sur la vie aux Marquises et sur les possibilités concrètes qui s'y trouvent.

5.2.3 Projets de « préservation » : inscription au patrimoine mondial de l'Humanité (UNESCO) et Aire marine protégée (AMP)

Alors que le projet d'aéroport international mobilise des espoirs en termes de développement économique, deux projets majeurs incarnent plutôt des espoirs de préservation : le projet d'inscription des Marquises au patrimoine mondial de l'UNESCO et celui de création d'une Aire marine protégée (AMP). Depuis 1994, à l'initiative de Lucien Kimitete, des démarches d'inscription des Marquises au patrimoine mondial de l'UNESCO ont été entamées. L'archipel fut inscrit dès 1996 sur la liste indicative de la France. D'abord porté par l'association Motu Haka, le projet sera repris par la CODIM. Depuis le 22 juin 2010 les Marquises sont inscrites en tant que « bien mixte en série » sur la liste indicative de la France pour laquelle les critères culturels et naturels sont pris en compte en vue de l'inscription sur la liste du patrimoine mondial de l'UNESCO (CODIM 2012 : 83). Toti raconte la genèse du projet :

Vous savez, on avait un ministre des Outre-Mer, à l'époque, quand il était passé, il s'appelait Jean-Jacques Queyranne. C'était... dans les années 1995? Un truc comme ça. Quand il était passé, ils ont... Lucien Kimitete m'avait invité, y'avait Boris Léontieff... voilà, quoi, à Taiohae. Alors je me suis rendu à Taiohae (...). Et, en cours de route, je lui pose la question : « Monsieur le ministre, *comment* fait-on pour être inscrit au Patrimoine de l'UNESCO? ». Alors il me regarde et il dit : « Mais pourquoi voulez-vous classer les Marquises au Patrimoine de l'UNESCO? ». J'ai dit : « vous avez un énergumène en Polynésie française, un politicien qui s'appelle Monsieur Gaston Flosse. Ce Monsieur Gaston Flosse, il pourrait, un jour, décider, voilà, au niveau de l'archipel des Marquises, tiens, ben voilà, y'a des terres domaniales, pourquoi pas se servir, et puis monter des gratte-ciels, voilà, d'autres hôtels... une série d'hôtels. On n'aimerait pas avoir ça, nous! ». Et puis il me regarde : « mais... des immeubles, alors? ». Je dis : « ouais ». Je dis : « ouais, à un étage, ça va, mais 20 étages non! ». « Un rez-de-chaussée et étage au-dessus, oui. Hein, ça ne gâche pas le paysage de l'île! ». (...) On veut pas [d'un développement vertical] ! On veut un développement à l'horizontal! Alors, avec un Gaston Flosse, je dirais (...) avide de tout! Et qui... lui, il voulait donc être... quoi? Vizir à la place du vizir? (...) Donc, pour nous, l'UNESCO, serait au moins une protection! Parce que, quand on est inscrit au patrimoine de l'UNESCO, tu ne peux pas faire ce que tu veux! Y'a des cadres! (...) Y'a un cadre qui régit tout pays demandant

l'inscription au Patrimoine de l'UNESCO. Tu peux! Mais il faut t'adapter au *site* qui est là.
Donc ça veut dire que... pas d'immeubles.

Pour plusieurs, cette inscription au patrimoine mondial de l'UNESCO signifie en effet une sorte de garantie de préservation du patrimoine culturel et naturel de l'archipel et une protection contre ce type de développement « vertical » qu'évoque Toti. Pour Gabriel Teikitekahioho, académicien et maire-délégué de Taipivai, ce projet est idéal, il est source d'espoir en ce qu'il permettra que les Marquises « restent comme ça », « qu'on ne touche pas à nos vestiges, qu'on ne détruise pas nos *paepae*¹²⁸ pour mettre à la place des *buildings* », qu'on ne développe pas « trop ».

Certains font néanmoins preuve de scepticisme vis-à-vis d'un tel projet, questionnant, par exemple, les impacts qu'il aura sur les propriétaires des terres concernées, les intentions qui le fondent – souci de protection ou plutôt recherche de développement économique? –, ou critiquant plus fondamentalement les visées de ce type de projet et la conception occidentale universaliste sur laquelle s'appuie la notion de préservation qu'il défend. Pour les acteurs politiques plus directement liés au projet, les inquiétudes qui fondent la première posture relèvent d'une mauvaise compréhension de ce qu'implique une inscription au patrimoine mondial de l'humanité. Contrairement à ce que certains croient, disent-ils, l'UNESCO ne deviendra ni propriétaire ni gestionnaire des terres, elle fournira simplement un label qui doit garantir le respect de certains critères en vue de la protection des sites naturels et archéologiques.

Po'i Taata, dont le discours relève de la seconde posture identifiée, s'oppose quant à lui à un tel projet si les intentions réelles qui le sous-tendent visent avant tout la promotion du tourisme et son développement. Aller de l'avant avec ce projet dans une logique de profit et de « développement touristique » ouvrirait ainsi la porte, dans le futur, à un tourisme de masse. Dans cette éventualité, sa crainte est qu'on ne sache pas encadrer celui-ci et gérer la situation.

La critique soulevée par Casimir Utia, enseignant au Collège Sainte-Anne (Hiva Oa), conseiller municipal à la commune de Nuku Hiva, délégué communautaire à la CODIM et militant indépendantiste, va beaucoup plus loin. Les notions occidentales de préservation et de patrimoine

¹²⁸ Les *paepae* sont des structures lithiques anciennes sur lesquelles reposaient les habitations marquisiennes. Ils font partie du patrimoine archéologique marquisien.

mondial de l'humanité elles-mêmes poseraient problème. Il s'interroge ainsi : pour qui souhaite-t-on réellement préserver?

C. U.: C'est pour ça que je... tous les projets de l'UNESCO là, pour le patrimoine mondial de l'Humanité, ça me fait rire!

P. P.: Mais c'est important quand même pour toi?

C. U.: Non! C'est pas important! Comment ça? On veut préserver ça pour qui? Pour l'humanité? [pause] Mais qui est l'humanité? Et d'abord le... d'abord les peuples qui vivent sur les lieux d'abord! (...) Enfin, moi, je suis un peu *contre*, quoi, parce que... Ben... Garder pour qui? C'est ça en fait! Patrimoine *mondial* de l'humanité! Mais, c'est pas du marquisien? C'est pas un patrimoine plutôt des Marquisiens avant de l'humanité? Le monde là-haut ils... qui êtes-vous? Non mais c'est ça en fait! Je trouve on veut préserver pour qui?(...) On fait des bulles pour les touristes plus tard? Tu vois? « Non, non! Touches pas à la biosphère de Makatea là! Non, non, non! On garde! ». Vous allez voir, y'aura plein de touristes qui vont venir... Mais après, c'est ça! Tout le monde se bat maintenant, même ici, ils veulent avoir ça pour avoir un *label* UNESCO, mais après touristes, « non, non, non! C'est préservé là! ». C'est *que* pour ça! Donc on crée des bulles, des espèces d'aquarium, un peu partout... et puis, UNESCO, c'est bon là, c'est « bio », vas-y! C'est dégueulasse! [rire!] (...)

P. P.: Ah mais... mais t'es la première personne que j'entends ... trouver négatif [le projet d'inscription des Marquises au patrimoine mondial de l'UNESCO]...

C. U.: Ah non! Moi je trouve ça *carrément* négatif! Patrimoine de l'Humanité... Mais gardez pour vous! Parce que moi ce que j'ai peur, c'est qu'ils protègent, le surprotègent, au détriment des populations! Là, par exemple, y'a des zones « Aires marines protégées ». Ils parlent beaucoup de ça. Le maire de Tahuata est à fond sur ça. Il dit : « ouais, c'est bien pour les enfants, ça *éduque* de prendre *soin* de l'environnement, de... ». Hé! Le Polynésien, l'autochtone là, à l'époque il avait pas de plastique les gars, hein! Pas de ligne, euh, rien du tout, hein! Il pêchait comme ça! Et... le Polynésien, même à l'époque, même... le Marquisien s'imposait ce qu'on appelle des *rāhui*¹²⁹, des *tapu*... ! Telle période on pêche plus ça, telle période on pêche plus ça, telle période on peut manger ça, mais pas ça... Donc (...) y'avait déjà un cycle de préservation, des rites de préservation, etc., un mode culturel de fonctionnement qui permettait déjà (...) de garder les ressources... Alors *aujourd'hui*, sous prétexte que d'autres aux antipodes ils bousillent tout, ils bouffent tout et n'importe quoi... : « Ah non, non, non! Hé! toi, l'autochtone! Tu preserves! ». Mais, mais... qu'est-ce que j'ai fait? J'ai pas de pétrolier qui a coulé moi, hein!

La critique de Casimir de la notion occidentale de « préservation » soulève la question de l'imposition de catégories occidentales à prétention universelles qui viennent se surimposer aux

¹²⁹ Le *rāhui* ou *kāhui* en marquisien, désigne une interdiction temporaire de prélèvement d'une ressource (agricole ou lagonaire) sur un territoire insulaire (Bambridge 2017). L'institution du *rāhui* doit être comprise dans le système plus large des *tapu* polynésiens. Le *rāhui* ou le *kāhui* se distinguait cependant des autres *tapu* en ce qu'il relevait du privilège du chef (*arii* ou *haka'iki*) d'imposer ces restrictions ou de les lever. S'il pouvait viser et permettre la préservation ou la conservation de ressources, il était également employé aux bénéfices des chefs qui l'imposaient parfois pour asseoir la suprématie sociale ou politique d'un chef (Gaspar et Bambridge 2008 : 234-235). La notion de *rāhui* est aujourd'hui remobilisée dans le cadre d'expériences de gestion et de protection des ressources maritimes en Polynésie, notamment dans la foulée des différents projets et discussions de création d'aires marines protégées, entres autres, aux Australes et aux Marquises (Tarrats 2016).

catégories autochtones et dénie l'existence de pratiques et de modes de gestion locales des ressources bien antérieures à la colonisation. Plus encore, il critique l'adoption et la célébration de ces catégories par les leaders politiques marquisiens eux-mêmes. Remarquons, comme l'évoque l'échange cité, que cette posture critique est apparue relativement marginale dans les entretiens menés.

5.2.4 Tourisme et « préservation »

On remarquera, notamment avec les discussions autour du projet d'aéroport international, que le tourisme est unanimement considéré, chez les acteurs rencontrés, comme un secteur d'activité sur lequel doivent miser les Marquisiens dans l'avenir pour « ramener du pognon », et ce, même chez les plus critiques du développement et de la « culture pour le tourisme ». Le tourisme est ainsi presque toujours partie prenante des mondes futurs imaginés par les différents participants. Ceux-ci parviennent aisément à entrevoir un tourisme qui permette un équilibre désirable entre développement, préservation et mise en valeur de la « nature » et de la culture marquisienne. Ils se montrent donc généralement assez critiques du « tourisme de masse » et de ses impacts sur la vie locale.

Dans la perspective des dirigeants politiques, si le tourisme constitue une opportunité économique, cette opportunité peut être saisie pour la valorisation et la promotion de la culture et la préservation d'espaces naturels et archéologiques. Le tourisme se voit ainsi présenté comme une façon de tirer profit de ce qui se fait déjà et de ce qu'on souhaite pour l'archipel pour ramener de l'argent qui permette à la population de vivre adéquatement. Il est vu comme un secteur-clé dont le développement permettra des retombées dans les autres secteurs économiques (pêche, agriculture, artisanat). La CODIM met en avant la nécessité de trouver un « équilibre » entre le développement et la préservation de l'environnement en se basant sur des études et sur des exemples et contre-exemples internationaux. Ces propos de Debora Kimitete expriment bien la position de l'institution :

Quand tu développes le tourisme, t'as l'artisanat qui suit, parce que, forcément, les gens ils viennent, mais ils achètent, etc. T'as la pêche qui se développe parce qu'ils vont vendre plus de poissons, parce que y'aura plus de touristes. Y'a toutes les activités induites et, du coup, c'est pas que les prestataires touristiques ou les pensions ou les activités touristiques qui vont en bénéficier, mais... tous! Tous ceux qui travaillent avec eux! Donc c'est tout le monde finalement! C'est tout le monde. Parce que... ici on est... les Marquisiens ils sont tous

polyvalents. Ils sont à la fois pêcheurs, agriculteurs... voilà! Parce qu'on n'a pas le choix! Je veux dire, on peut pas se spécialiser dans un seul domaine, parce que y'a pas assez de monde pour que ça fonctionne de cette façon. Quand t'as quelqu'un qui, par exemple, un prestataire qui est guide, il peut pas vivre que de ça, puisqu'il a pas des touristes tous les jours. Donc il est obligé d'être guide, mais il est aussi agriculteur, il est aussi pêcheur, il est... voilà. Et donc, finalement, si on développe le tourisme, beaucoup plus que maintenant, parce qu'aujourd'hui, y'a... On va dire, avec les croisiéristes, on a 10 000 touristes par an. C'est pas beaucoup. C'est à peu près la même chose que la population. D'accord? Et, notre objectif, au niveau de la CODIM en tout cas, ça a été de dire « y'a eu une étude faite, qu'est-ce qui est acceptable? ». Parce qu'on veut pas non plus un tourisme de masse! On veut pas... on veut pas le tourisme qu'ils ont à Hawai'i, hein! Y'a 7 millions de touristes à Hawai'i. 7 millions !! Nous c'est pas ce qu'on souhaite. Donc, qu'est-ce qui est acceptable? Quelle est la part qui serait intéressante pour les Marquises, pour qu'elles puissent en vivre, mais sans que ça dénature... son produit? Sans que ça dénature l'île? Avec toujours cette notion de préservation de l'environnement. On veut le développement, mais on veut aussi préserver l'environnement. Donc, comment... accepter et... avoir un équilibre entre les deux. Il faut trouver l'équilibre.

Et donc, l'étude qui a été menée par la CODIM, on a fait appel à un bureau d'études, qui nous a étudié le projet, et qui nous a dit... Par exemple, sur l'île de Pâques. Ils avaient 20 000 touristes par an. Quand ils ont été classés à l'UNESCO, c'est 60 000 touristes par an. Ils en souffrent. Aujourd'hui, ils en souffrent. C'est une population de 3000 habitants et ils en souffrent. Parce que c'est au détriment de leur vie, aussi. Alors, c'est bien, parce que ça amène de l'économie dans l'île, mais c'est pas bien, dans le sens où... ça détruit ta qualité de vie. Ou ton environnement. Parce que y'a des choses qui se font... Après il faut être vigilant là-dessus. Donc il disait : « si, demain, vous êtes à l'UNESCO, il faut s'attendre à ce que votre population touristique augmente. ». Est-ce qu'on souhaite avoir 60 000 touristes par an? (...) Donc, ce qui serait acceptable, c'est qu'on double. Qu'on soit, on va dire, en 2023, (...) c'est d'avoir 20 000 [touristes]. Et là, 20 000 habitants, on sait que y'a, en tout cas, des prestataires, des pensions, des hôtels, qui pourront s'en sortir. Après, ça va se faire petit à petit! Mais il faut pas que ce soit un tourisme de masse ou que ça soit d'un coup, comme ce qui s'est passé à l'île de Pâques. Donc on a des exemples.

Or, chez plusieurs acteurs *qui ne font pas partie de la classe dirigeante marquisienne*, les inquiétudes concernent les intentions : on s'inquiète de savoir si les différentes initiatives proposées sont faites d'abord « pour nous » ou « pour le tourisme », pour servir une logique économique, de profit. Certains expriment de la méfiance à cet égard envers la « classe » politique. Les discours des acteurs ne montrent pas moins certaines ambiguïtés. Ainsi ai-je d'abord été surpris par la réponse d'Humu alors que je le questionnais sur le rapport que devraient entretenir, selon lui, développement économique et culture. En effet, alors que ce jeune marquisien de Hiva Oa très impliqué dans la culture s'était montré assez critique de certaines dérives culturelles, notamment dû à des influences extérieurs et à la religion catholique, je m'attendais à ce qu'il exprime certaines réticences ou critiques quant au développement de la culture pour le tourisme. Sa réponse fut pourtant la suivante :

La culture, hein? Je pense que... il faut qu'elle soit en symbiose, plutôt, avec le tourisme. Ça c'est deux choses... Parce que sans la culture ou sans le tourisme, ou bien sans la culture pour le tourisme, c'est difficile. Beaucoup vivent de l'artisanat ici, hein. L'artisanat, le tatouage... (...) Mais, après, ensuite, il faudra savoir ne pas trop toucher à ce que les anciens nous ont laissé. On a des sites archéologiques. On sait très bien que l'île elle est... gorgée de sites archéologiques! Comme à Nuku Hiva, comme partout.

Quant à Casimir qui se montre très critique de la folklorisation de la culture pour le tourisme et du développement à l'Occidental, il remarque néanmoins que cela ne les empêche d'espérer « faire d'une pierre deux coups » :

il faut que ça reste d'abord pour nous! Mais... Si on peut faire d'une pierre deux coups! Si on peut se faire du pognon avec... avec notre culture tant mieux aussi! Tu vois? En même temps, on fait vivre notre culture, en même temps on développe le tourisme... Si c'est ça le choix (...) Je pense que de plus en plus notre société va tendre vers ça... notre société marquisienne. (...) [O]n garde nos traditions, on la fait vivre, mais au rythme du tourisme. Et... tant mieux finalement! (...) Ça nous permet de raviver notre culture, de... faire évoluer, tu vois? Le Festival ça fait évoluer. Là, on a un... j'ai entendu des chants que j'ai jamais entendus.

Il semble ainsi que plusieurs distinguent un tourisme qui est fait dans une perspective de développement touristique et de profit – qui impliquerait une image du développement au sens plus classique du terme, une recherche de croissance et des structures démesurées qui menaceraient les paysages, les milieux naturels, les sites archéologiques et le « cadre de vie » - , d'un tourisme qui permet de « ramener des sous » à la population et même de donner une impulsion créatrice à la culture.

Un passage du *Plan de développement économique durable* de la CODIM expliquant la vision de l'institution sur le tourisme « vert » et « authentique » à développer illustre bien la façon dont s'articule, dans ce cas, la recherche d'équilibre entre « développement » et « préservation » évoquée plus tôt :

C'est le cadre de la petite hôtellerie familiale et celui de la pension de famille qui semblent les mieux à même de préserver l'authenticité des relations nouées entre visiteurs et hôtes. Ce sont ces deux cadres qui peuvent éviter l'augmentation rapide du salariat, puis la domination du statut du salariat parmi les acteurs économiques, situation qui porterait probablement un coup destructeur à l'authenticité des contacts noués avec les touristes, avec les randonneurs, avec les plaisanciers et avec les autres visiteurs. (CODIM 2012 : 26).

Préserver l'« authenticité » d'un certain mode de vie, de l'environnement, des traditions et des

sites archéologiques se révèle ainsi une nécessité pour le développement et l'exploitation, à long terme, d'un tourisme qui se base principalement sur cette image de Marquises « authentiques » et « préservées ». Cette dimension se révèle plus explicitement alors que l'institution cherche à justifier l'avantage concurrentiel des Marquises sur le marché du tourisme et à montrer en quoi cette image d'authenticité leur permet de se démarquer d'autres destinations touristiques. On évoque alors la nécessité de « préserver le cadre de séjour dans ce qui le rend attractif et envoûtant pour le visiteur : territoire vierge, contact avec l'habitant, peu de constructions imposantes et qui pourraient dénaturer le cadre » (2012 : 25). Au tout début de ce plan de développement, dans la section « données et constats », la CODIM note ainsi que « l'un des principaux atouts des Marquises est son authenticité : authenticité de la culture, du patrimoine, du peuple marquisien... », précisant que « les Marquises sont classées parmi les toutes premières destinations mondiales dans la catégorie du tourisme authentique. » (2012 : 17). Figurer les Marquises dans une « authenticité rare et préservée » (2012 : 17), serait-elle alors la solution adoptée pour concilier développement économique et « préservation » dans une continuité transformatrice en ce qu'elle entend dépasser les « horizons de fatalisme » et ouvrir la porte à des « espoirs d'emploi » ? Cette image-souhait (Bloch 1976) destinée à attirer le visiteur-touriste – « territoire vierge, contact avec l'habitant, peu de constructions imposantes et qui pourraient dénaturer le cadre » (CODIM 2012 : 25) – ne concorde-t-elle pas précisément avec les images-souhaits de plusieurs des acteurs cités plus haut ? Cette altérité utopique, cette « autre Polynésie » (CODIM 2012 :20) que l'on souhaite vendre aux touristes, qui aurait « préservé » son authenticité – implicitement par rapport au reste de la Polynésie et, notamment, à Tahiti –, n'est-elle pas aussi celle que certains revendiquent ?

5.2.5 Des limites au développement : progressivité, équilibre, développement « à terme »

À leurs façons, les acteurs envisagent différentes limites au développement. La perspective de la CODIM qui vient d'être évoquée envisage des limites à ce développement en partie pour des raisons économiques, comme je l'ai montré dans le cas du tourisme. Ces visées économiques s'inscrivent dans une perspective particulière, souligne l'institution, celle d'un « développement durable » qui n'épuise pas les ressources afin que celles-ci puissent continuer à être exploitées sur le long terme, notamment dans le cas de la pêche hauturière. Pour définir et poser ces limites, la CODIM entend se baser sur des études, définir des quotas, mettre en place des labels. Le projet

de création d'une Aire marine protégée s'inscrit dans cette veine, visant à protéger la biodiversité marine marquisienne sans pour autant la « sanctuariser », tel que le soulignait la DGS de l'institution en entretien, c'est-à-dire en n'empêchant pas toute exploitation.

D'autres acteurs rencontrés imaginent des limites concrètes au développement, situées dans un futur plus ou moins proche. Référant généralement à des projets d'infrastructures concrets, ces limites sont posées sur la base d'une évaluation d'un minimum nécessaire à la satisfaction des besoins de la population plutôt que sur une capacité limite d'exploitation. Il suffira de terminer telle route, finaliser telle infrastructure, construire à la rigueur un autre « poste de service » pour les automobilistes et peut-être un petit marché pour la population et puis on pourra s'arrêter là, suggère par exemple Gabriel Teikitekahioho. Après ces développements, « ça suffit ». De même, lorsque je demande à Ben si on envisage d'autres projets ou travaux à Ua Pou après qu'il m'eût évoqué les quelques travaux restant à faire (réparations dans les écoles, bétonnage des routes, potabilisation de l'eau et sites d'enfouissement), sa réaction est immédiate : « Non! Y'en a pas! Pourquoi? On va détruire l'île!?? Pour quoi faire? Y'en a pas! ». Lors d'une discussion informelle, une métropolitaine installée à Nuku Hiva depuis de nombreuses années me faisait part de son désir également qu'on ne développe pas davantage l'île, qu'on ne change pas. Le développement doit donc, dans cette perspective, avoir un terme : il ne s'agit pas d'un processus ouvert.

À travers les projets présentés, les positions exprimées ont montré différentes visions de l'articulation du couple développement / préservation, avec parfois le refus du premier et parfois même des deux termes. Les différentes discussions autour de l'avenir politique et économique de l'archipel font presque toujours intervenir des préoccupations liées à la globalisation et à la modernité. Les observations faites sur le terrain vont d'ailleurs dans le sens de ce qu'affirmait Escobar : « Contemporary debates on development are subsidiary to discussions on globalization, on the one hand, and on modernity, on the other » (2008 : 161). Ces deux thèmes majeurs s'expriment également avec force lorsque les participants à mes recherches réfléchissent à l'avenir de la culture. Pour plusieurs acteurs rencontrés, les enjeux concernant la culture apparaissent intimement liés, parfois inséparables des questions relatives à l'avenir politique et économique de l'archipel et à la triade développement-modernité-globalisation. Nous avons vu

que, pour certains des acteurs, culture et tourisme doivent « être en symbiose » (Humu). Pour Toti, président et fondateur de Motu Haka, il importe de faire reconnaître aux autorités publiques que la culture c'est *aussi* du développement économique. Culture et avenir politico-économique trouvent cependant des articulations différentes chez d'autres acteurs mettant en avant des conceptions qui critiquent le rapport hégémonique actuel à la culture, mais aussi au développement et au « politique », tel que nous le verrons dans la prochaine section.

5.3 Culture(s), retour(s) aux sources et alternatives à la modernité

Nous l'avons vu, l'association Motu Haka est aujourd'hui l'institution de référence en ce qui a trait à la « culture » marquisienne. Sa conception de la culture pourrait être qualifiée de dominante ou d'hégémonique en ce que, avec l'Académie marquisienne, ses membres se voient conférer un statut d'experts en la matière et détiennent donc un pouvoir de définition. C'est par ailleurs à Motu Haka que l'on doit d'avoir institué le Matavaa o te Henua 'Enana (voir 3.2.1), la plus importante manifestation culturelle marquisienne.

Mon passage sur la Terre des Hommes, à partir de février 2016, s'inscrivait tout juste après la tenue de l'édition 2015 du Matavaa , organisée en décembre sur l'île de Hiva Oa, île principale du sud de l'archipel. Le thème qui avait été choisi pour cette édition était « Haahua i te tumu », communément traduit par « Retour aux sources », comme m'en informèrent très tôt mes interlocuteurs, ce qui ne manqua pas d'attirer mon attention. Un événement parut y avoir marqué particulièrement les imaginaires en ce qu'il me fut également évoqué très tôt et par plusieurs interlocuteurs : la prestation apparemment controversée¹³⁰ d'un groupe de danse de l'île de Ua Pou. Cette dernière mettait en scène des guerriers marquisiens rassemblés autour d'un *tiki*¹³¹ projetant au sol un missionnaire catholique arrivant parmi eux en le débarassant de sa croix. Les danseurs du groupe *Kakaia* (expression qui évoque le cannibalisme) mettaient ainsi symboliquement à mort le christianisme.

¹³⁰ La controverse a peut-être été plus ou moins exagérée par certains acteurs et par les médias, de l'avis de plusieurs acteurs culturels avec qui j'ai discuté de l'événement au cours de mes entretiens.

¹³¹ Sculpture anthropomorphe stylisée qui renvoie tantôt au premier homme, tantôt à un dieu ou un demi-dieu.

Le thème du Matavaa, le « Retour aux sources » ainsi que la prestation du groupe Kakaia¹³² constituèrent des points de départ intéressants pour aborder le rapport à la « culture » et les enjeux qui y sont liés avec les participants à ma recherche. De ces échanges émergèrent différents rapports à la culture, différentes conceptions de son avenir et de son articulation à la « modernité » et à la « globalisation ». La notion de « retour aux sources », donnant lieu à au moins deux interprétations divergentes, permit même davantage en ouvrant parfois une fenêtre sur des espoirs de mondes différents et d'alternatives à la modernité.

5.3.1 Retour aux fondamentaux et « dérives culturelles »

Une première interprétation du thème du Matavaa 2015 est celle donnée notamment par des membres proéminents de Motu Haka et des acteurs culturels proches de l'association. Ceux-ci, pour éviter l'ambiguïté entourant l'expression « retour aux sources »¹³³ préfèrent d'ailleurs parler de « retour aux fondamentaux » ou à la « base », traduction qui leur paraît plus près du sens recherché par les organisateurs. Ils évoquent, à l'origine du choix du thème, un constat de « dérives » culturelles¹³⁴, notamment lors des éditions précédentes, et une volonté de mettre en valeur et de réaffirmer la « base » traditionnelle, notamment en ce qui a trait aux danses et aux chants. Lors de l'édition précédente, qui s'était tenue en 2011 sur l'île de Nuku Hiva et dont le thème était « la transmission », certains avaient trouvé que des groupes étaient « trop modernes » et que l'on copiait, voire plagiait, des danses d'ailleurs, soit d'autres peuples polynésiens, notamment des danses māori, pascuanes ou tahitiennes.

Les discussions autour de cette interprétation ont fait voir certaines conceptions relatives à la culture et au rôle du *Matavaa* dans ce domaine. Les membres de Motu Haka rencontrés et plusieurs acteurs culturels avec qui j'ai pu discuter s'accordent sur cet enjeu des dérives et sur l'importance de « garder la base ». Cela ne signifie en aucune manière pour eux que la tradition est ou doit rester « figée » ou « statique », bien au contraire, mais qu'il existe certains « critères »,

¹³² Terme marquisien qui évoquerait le cannibalisme selon certains de mes interlocuteurs. Le mot se retrouve, dans le *Dictionnaire de la langue des îles Marquises* de Mgr. Dordillon (1904) sous la rubrique « kaikaia » : « anthropophage, cruel, féroce, monstre, infâme, qui ne respecte pas la loi de la nature, malfaiteur, assassin ».

¹³³ L'ambiguïté dans l'expression employée en marquisien, *Haahua i te tumu*, concerne surtout le dernier terme *tumu*. Celui-ci, en marquisien, désigne aussi bien le tronc, la souche, l'arbre que le principe, la cause, le commencement, l'origine (Le Cléac'h 1997 : 148). En tahitien, le terme *tumu* a servi à construire les néologismes *hiro 'a tumu* – « littéralement : conscience originelle » (Saura 2008 : 173) - et *iho tumu* – « essence originelle » (Saura 2008 : 173) – pour désigner respectivement les notions de culture et d'identité, comme le note Bruno Saura (2008).

¹³⁴ Ce constat aurait été fait particulièrement par un chef de groupe de danse de Hiva Oa.

certaines « codes » qui doivent être respectés; on ne peut faire n'importe quoi ni dans n'importe quel ordre. Ainsi, la tradition ne doit pas être conçue comme une limite à la création, elle n'est pas *contre* cette dernière, mais lui fournit un cadre, comme le suggérait Heretu Tetahiotupa¹³⁵, neveu de l'anthropologue marquisien Edgar Tetahiotupa. Les propos du président de Motu Haka, Toti Teikiehuupoko, sur le sens du thème de la dernière édition du *Matavaa*, illustrent bien cette perspective :

Retour aux fondamentaux c'est-à-dire que... on a des acquis, (...) et ces acquis-là ont été transmis. Il faut donc *garder* ces fondamentaux, quitte à les faire évoluer... Alors on *garde* les fondamentaux, et on adapte, mais pas *aller* chercher à l'extérieur! Ça, ça veut dire que... on n'a plus rien... si on copie l'extérieur. Mais, ce qu'ils dansent, à l'extérieur, nous le dansons déjà depuis... les premiers festivals! Maintenant, tu peux *créer*, dans un spectacle après. Mais, il faudra faire attention, comme je dis. Il y a des spectacles qui seront des *shows*. C'est une espèce de show. [Du] show-business. C'est du spectacle, hein. Mais si on veut véritablement rester dans la tradition, il y a des critères qui doivent être respectés. Dans la présentation! Il y a *ça* au début, et il y a *ça* à la fin. On ne met pas... les chaussures sur la tête, hein? On met les chaussures aux pieds.(...) [D]ans la tradition, dans les fondamentaux, il y a des incantations, il y a des cris d'accueil, ou encore, après, tu as... des chants et des danses, des danses (...) qui *servent* à l'*ouverture* des spectacles traditionnels, des chants et danses traditionnels. (...) Après, tu meubles, à l'intérieur. Et, à la fin, y'a toujours, toujours un chant qui dit que nous avons terminé de présenter notre spectacle et on vous dit au revoir. [claque dans les mains] Là, on a terminé! Et là, des fois on termine... y'a ni tête ni queue! On fait, par exemple, la fin, on met pour le début!

Pour ces acteurs, le *Matavaa* est ainsi conçu comme le lieu privilégié d'expression, de (ré)affirmation, de transmission de cette « base » culturelle traditionnelle. Cela n'empêche évidemment en aucun cas, comme le précisent Toti ou Débora Kimitete, de réaliser des créations plus libres, plus « modernes » à l'extérieur de ce cadre. Pour Débora, comme pour d'autres, en effet, l'existence d'événements et d'espaces qui permettent déjà l'expression de manifestations culturelles modernes et plus libres, tel que les fêtes du « juillet »¹³⁶, justifie l'importance de préserver le *Matavaa* comme espace d'expression du traditionnel. Outre les fêtes du « juillet », d'autres événements culturels valorisant les créations plus « modernes » ont d'ailleurs plus récemment vu le jour, notamment le festival de « musiques actuelles » 'Eo Himene, en 2014, à l'initiative du musicien et enseignant Christophe Cordier. Dans la demande de subvention à la

¹³⁵ Heretu n'est pas un membre ni un proche de Motu Haka, mais sa conception de la tradition rejoignait ici celle de membres de Motu Haka et d'autres acteurs culturels.

¹³⁶ Les fêtes du juillet ou le *Tiurai* (juillet en tahitien, de l'anglais *July*) sont des célébrations organisées en Polynésie française durant le mois de juillet, à l'origine pour souligner la fête nationale française du 14 juillet. Des jeux, des concours, des spectacles de danse, des « baraques » sont organisées pour l'occasion. Aux Marquises, en plus des concours de danses on retrouve notamment les très populaires courses de chevaux.

réserve parlementaire de la députée Maina Sage, la description que fait l'association 'Eo Himene de leur projet exprime bien leur vision de l'événement qui se veut complémentaire au Matavaa en mettant en valeur une autre facette de la « culture », en montrant qu'elle « est autant création que tradition » :

Si le festival des arts des Marquises est très important pour la promotion de la culture traditionnelle, il manquait un événement pour l'évolution et la promotion des musiques actuelles de l'archipel. Nous souhaitons, à travers le festival Eo Himene, donner la chance aux artistes des 6 communes de l'archipel de se produire sur une grande scène avec une sonorisation et des éclairages professionnels, mais aussi de pouvoir échanger avec des artistes reconnus venant de Tahiti.

Nous invitons la jeunesse marquisienne à vivre sa culture d'aujourd'hui, en mettant en avant la pratique d'un instrument ainsi que les créations originales en langue marquisienne, afin de montrer au plus large public que la culture est autant création que tradition. (Réserve parlementaire 2017)

Heretu Tetahiotupa, membre du comité organisateur, met également en avant l'importance du métissage et des apports à la fois de la « technologie moderne » et de la « culture traditionnelle » et explique les règles que l'association a choisi de mettre en place pour favoriser et cadrer la création :

[À] travers ce projet, c'est ça que j'aimerais mettre en avant, c'est justement le métissage artistique, musical, mais en même temps, ça permet d'explorer le côté culturel et aussi l'aspect, comment dire, le monde actuel quoi, tout ce que la technologie moderne peut offrir comme moyen d'expression et diversifier aussi... Parce qu'il y avait une des exigences de notre festival, c'est un point important, c'est [qu']on interdisait les synthés arrangeurs. C'est ce genre de musique-là qu'on ne voulait pas au festival parce que, dans notre réflexion, c'est quelque chose qui fait descendre la musique. Et c'est marrant parce qu'il y a cet aspect technique, technologique dedans, mais y'a une perte qui se crée parce que les gens, c'est tellement facile d'appuyer sur une touche plutôt que de jouer. Ils ne sont plus musiciens. Et donc, s'ils ne sont plus musiciens... Pour être musicien, il faut pratiquer, il faut... Il faut s'exercer, il faut chercher et quand y'a plus de recherche, y'a une dégradation de la qualité de la musique quoi. (...) Donc le festival, c'était l'expression de ça, en fait. La volonté qui était derrière c'est de réveiller les gens et de les motiver pour monter une scène artistique polynésienne, enfin marquisienne, mais moderne, avec tout ce que la civilisation moderne peut nous apporter de choses positives, et tout ce qui nous reste aussi de notre culture traditionnelle et donc, de notre identité propre. Y'a des choses qui sont uniques, des sons uniques, des instruments uniques ici et il faut les mettre en valeur.

P.P. : Et c'était un des objectifs du festival aussi de mettre en valeur ces choses-là, plutôt marquisiennes, polynésiennes...

H. T. : Ouais donc y'avait interdiction des synthés arrangeurs et obligation de présenter des compositions marquisiennes.

P.P. : En langue marquisienne?

H. T. : Je sais plus si c'était en langue marquisienne... C'est la création... En fait, c'est pour favoriser la création. Donc, non, ce n'était pas qu'en marquisien. C'est une composition du groupe, quoi, au minimum. Donc voilà, c'était une des exigences du festival...

En parlant de la culture, notamment, plusieurs acteurs du milieu culturel insistent sur l'importance de « savoir faire la part des choses » (entre les apports modernes et les acquis traditionnels), d'où l'importance de réaffirmer cette base traditionnelle, ces « fondamentaux » de la « culture marquisienne », notamment à travers le Matavaa :

P. P. : Qu'est-ce que tu penses des groupes... des associations, qui font des trucs plus modernes un peu, bon qui... qui mêlent avec le synthétiseur ?...

H. K. : C'est bien. Ça va... aider à... garder, euh... une certaine culture, mais après, il faudra savoir faire la part des choses, hein! C'est ça qui est pas évident. (...) En fait, faudrait garder notre Matavaa comme ... tout le temps du retour aux sources, hein! (...) Mais après, hors de ça, on s'adapte à la vie quotidienne, la modernité, la mondialisation, bon, tout en gardant, si on peut garder, la langue, quelques danses, mélanger... Oui! Ça, je suis pour, hein! Au contraire, il faut! Parce qu'on peut pas rester tout le temps dans le... dans le retour aux sources, ça va... Moi je vais te dire, moi je pourrais, hein! Euh... beaucoup de personnes, comme ça, tu peux pas, tu peux pas leur imposer ça tout le temps. Y vont avoir marre et après ils vont finir, ils vont plus vouloir, quoi! Si, si, je suis pour, mais après... il faudra voir... faut savoir... contrôler leurs pulsions! [rire] (Huku Kaimuko, 22 mars 2016).

Pour plusieurs acteurs rencontrés, le *Matavaa* n'est cependant pas suffisant. Ceux-là souhaiteraient que « ça soit tout le temps » ou suggèrent qu'il faudrait organiser d'autres événements, soulignant que la culture marquisienne ne se résume pas à ses danses et ses chants. Pour Po'i Taata, instituteur très impliqué dans la culture :

il faut pas qu'il y ait [que] le Matavaa pour *réveiller* les... comment dire, les appétits, les consciences. Il faudra autre chose également. Par exemple, pourquoi ne pas organiser des rencontres ? Enfin, tu me diras, ça *dépendra* des moyens qu'on y mettra. Enfin, l'idée ça serait, pourquoi ne pas *organiser* des rencontres sportives *traditionnelles*, par exemple, une fois par an? Ou alors une fois tous les 2 ans? Ou alors une fois tous les 4 ans? Et puis, la deuxième année, organiser une rencontre culinaire! Entre les îles? Une troisième année, organiser, je ne sais pas, un combat de travaux manuels sur les matériaux tels que les fibres de coco, les palmes de cocotiers, les... enfin tout ça!

5.3.2 « Fond » et « forme », « surface » et « profondeur »

Plusieurs déplorent ainsi la faible fréquence à laquelle se déroulent ces moments d'« éveil culturel », le fait que ceux-ci ne se prolongent pas hors de ces moments ponctuels. Ils déplorent aussi un manque de diversité des éléments culturels valorisés. Plus encore, plusieurs acteurs

impliqués dans le milieu culturel déplorent fortement un rapport à la culture qui reste trop « en surface », qui relève trop d'effets de « mode » et qui se concentre trop sur la « forme » et pas suffisamment sur le « fond » et le « sens ». C'est aussi un manque de connaissance et d'éducation quant au « sens » et à l'histoire qui est déploré. Pour Gabriel Teikitekahioho, ce rapport à la culture trop superficiel donne lieu à un rapport à la culture qui demeure avant tout esthétique, ce qui est à la mode, notamment chez les jeunes :

Ça va pas assez loin, parce que... La surface c'est tout ce qui est (...), comment dire... tout ce qui est beau, viril, tout ça. Mais, sans... sans descendre un peu plus fort que... La vraie culture c'est... c'est tout ce qu'il y a en bas aussi, ce qu'il y a dans les profondeurs aussi. Cette image qui m'a... Ouais, ils sont en train de capter seulement ce qu'il y a à la surface. Alors [que] y'a encore... plein, plein, plein... à voir. (...) On n'a pas assez creusé.

Partageant ce constat, Heretu Tetahiotupa, croit qu'on est resté « trop dans la forme » jusqu'à présent dans ce « renouveau culturel », aux dépens du « fond » qui relève de la spiritualité, d'une « vision polynésienne » du monde. On a revalorisé des pratiques sans forcément comprendre les significations derrière celles-ci. On se tatoue, par exemple, « pour être joli », pour « montrer que tu es Polynésien ». Pour Heretu, pourtant, « le tatouage, la sculpture, la danse, ce ne sont que des *expressions* de la spiritualité polynésienne » (je souligne) qui est « le cœur de tout ça » :

C'est la vision polynésienne, c'est comment le Polynésien, nos ancêtres percevaient le monde. C'est des gens qui ont décidé de peupler, d'aller peupler l'océan Pacifique, tu vois. Ils ont traversé avec la connaissance d'une technologie de pierres, ils ont parcouru des milliers de kilomètres sur l'océan et en fait, c'est tellement d'événements incroyables qui nous ont menés jusque-là, qui ont fait que la culture polynésienne, elle a une particularité et une vision du monde qui lui est propre quoi. Et c'est important qu'aujourd'hui on se reconnecte avec ça. Y'a beaucoup de valeurs, de choses... (...) Tout ce qu'on fait, c'est la forme et le fond, c'est la spiritualité, c'est ce que tu ressens à l'intérieur de toi, c'est l'univers intérieur. C'est d'autant plus important pour moi de travailler ça et de chercher quoi. C'est vrai que l'histoire... On a beaucoup perdu à ce niveau-là quoi, le niveau spirituel polynésien. Ç'a été effacé par la culture chrétienne, les missionnaires qui ont interdit pendant plus de 50 ans la pratique de la langue, du tatouage... Le tatouage, ça fait partie du rite spirituel. C'est une pratique spirituelle. Et aujourd'hui on n'est que dans la forme en fait. Et les gens, ils se tatouent pour être jolis quoi. Pas parce que ça a une signification. (...) Ce monde-là que je suis en train de découvrir, il est incroyable, il est magique quoi. Et c'est comme une natte. C'est-à-dire, c'est tressé, et y'a tout qui est tressé dedans. Y'a la langue, y'a les chants, y'a la danse, y'a le tatouage, y'a l'histoire, y'a tout dedans quoi.

La métaphore de la natte est très présente en Polynésie. Elle peut suggérer, comme dans les propos d'Heretu, la profonde interconnexion des différentes significations et des différentes dimensions, spirituelles, politiques, économiques d'un monde plein où tout est intimement entrelacé. Jean-Marc Pambrun évoquait, dans *L'allégorie de la natte* (1993), cette idée de la natte

pour suggérer le rapprochement de « toutes les connaissances issues de la culture polynésienne afin de les tresser et de former un ensemble ». Chez les Maori, la métaphore de la corde tressée est employée pour désigner la famille et la solidité et la solidarité des liens qui unissent ceux qui partagent une même lignée (Metge et Jones 1995 : 4).

Heretu ressent des changements, des brèches chez les jeunes de sa génération. Il explique que sa participation au Matavaa 2013 qui avait lieu sur l'île de Tahuata, d'où sa famille est originaire, lui a fait réaliser que ce qui se passait lorsqu'il dansait avec les autres, ce n'était pas seulement dans la forme. Quelque chose se passait du côté des émotions, quelque chose de « plus vrai » :

Et quand je suis allé au festival, c'est ça qui m'a marqué, on n'est plus trop dans la forme là, on est vraiment dans l'intensité des émotions. Les gens, quand ils se mettent à danser, ils entrent en transe, tu vois. Et ce côté transe, c'est un côté qui... Y'a quelque chose de beaucoup plus vrai qui est exprimé dedans quoi. Et pour eux, les jeunes, de rentrer en transe comme ça, de façon naturelle tu vois, parce qu'on dirait qu'on suit comme... On est en train de flotter sur une rivière, et là, la rivière, notre génération, elle est en train de prendre un cours différent tu vois. Les gens, ils se sentent inspirés par de nouvelles valeurs et des choses plus profondes justement et pour moi, c'est la quête de sens en fait. La forme est déjà réapparue, c'est-à-dire que bon, y'a eu la culture ancienne, y'a eu un processus d'effacement, y'a eu un renouveau culturel, mais il s'est fait par la forme. Ça a eu lieu dans les années 1980, même un peu avant, grâce aux travaux de Karl von den Steinen, un Allemand qui a fait des travaux ici. Le truc c'est que ça été... C'était en Allemand, ça n'avait pas été traduit à l'époque, donc les gens, ils ont eu juste les images, ils comprenaient, ils ne pouvaient pas lire l'allemand. D'ailleurs, y'a une anecdote qui est présente dans le documentaire *Tatau* sur le tatouage tahitien, je sais pas si t'as vu? Où ils parlent de l'alphabet ABCD, et en fait, c'était son système de légende pour le gars, tu vois ? « A », la figure A représente machin. Alors ce motif, plus ce motif, plus ce motif, en fait c'est mon prénom! Donc je vais me tatouer ça! Donc y'a eu plein de contresens qui ont eu lieu comme ça.

5.3.3 L'Église et la culture

S'agissant spécifiquement de certains jeunes rencontrés, plusieurs ont parlé du fait que l'Église influence la conception de la culture et le rapport que les gens entretiennent avec celle-ci. Ils mettent en avant l'importance de se libérer de l'emprise de ce pouvoir – on me parlait du « pouvoir culturel de l'Église »– et donc de séparer l'Église de la culture. Pour Humu, l'Église s'est appropriée des éléments de la culture marquisienne (les chants, des symboles tels que « la croix marquisienne », etc.) et en a dévié le sens. Le travail de Mgr. Le Cléac'h, évêque très respecté qui a joué un rôle clé dans le renouveau culturel marquisien, aurait ainsi figé et orienté certaines interprétations, tissé une imbrication très étroite de la culture marquisienne avec la religion catholique : « Le Cléac'h a bien fait son travail au niveau des missionnaires, quand

même. Je me suis rendu compte qu'il es parti en laissant beaucoup de choses... (...) qu'un peu tout le monde croit que c'est bien, mais pour des personnes comme nous [en riant] qui... c'est difficile [après] de l'effacer, quoi, ce qu'il a mis en place! ». En me pointant une grande croix surplombant la vallée d'Atuona, Humu me dit : « c'est pas ça notre culture! », me disant juste avant : « Un jour y'aura un *tiki* là-bas, je le dis! Déjà là, j'ai commencé avec deux sculpteurs. Je veux mettre un grand *tiki* ici et un grand *tiki* entre les 2 ».

Comme d'autres marquisiens rencontrés, Humu dénonce également l'hypocrisie et les contradictions de certains Marquisiens qui « sont trop dans la prière », qui portent certains jugements moraux sur les autres sur la base de principes catholiques, mais dont le comportement est loin d'être irréprochable. Ses propos évoquent également les limites auxquelles donne lieu cet héritage catholique dans la réappropriation de la culture marquisienne et les jugements moraux auxquels se confrontent ceux qui, en souhaitant pousser cette réappropriation, sortent du cadre :

Tu vois, ce que j'arrive pas à... à adhérer, c'est que à chaque réunion, avant une danse, il faut une prière, tu vois? (...) Je me suis dit, moi, je peux pas retourner dans une association où on doit faire une prière à tout moment, quoi! Pas possible! Et dès que tu parles d'un costume assez osé... Attends, juste un cache-sexe, tout le reste, on fait un truc de tatouage, mais, avec... je sais pas moi, avec un... Tu mets un motif, après on met de... la cendre, hein! Sur toi et tout... comme les anciens, quoi! « Ah non! Ça c'est le diable ça, Humu! ».

Heretu, pour sa part, perçoit cependant un clash générationnel, l'émergence d'une « autre dynamique », la « fin du pouvoir de l'Église sur les gens » et sur la culture :

Les jeunes, c'est différent. Et ça, j'ai pu le voir au festival. On est dans une autre dynamique, c'est-à-dire on est dans la fin du pouvoir de l'Église sur les gens, le pouvoir culturel de l'Église, et on est là où on a accès à toutes les informations grâce à Internet, on voit les autres cultures et, du coup, ça t'offre vraiment une ouverture sur les choses et sur toi-même, et les jeunes se disent « ok les autres, ils ont leur culture, mais nous, c'est quoi notre culture à nous? » Et comment dire, y'a un rôle très fort identitaire au niveau des jeunes. Surtout dans la brousse.

[5.3.4 Retourner aux sources, changer le\(s\) mode\(s\) de vie](#)

Une autre interprétation du « retour aux sources » suggère quant à elle l'idée implicite d'un retour aux temps anciens, aux Marquises précoloniales en quelques sortes, avant que les savoirs et les pratiques des anciens ne disparaissent avec la colonisation, le déclin démographique et la

modernité.

Plusieurs soulignent alors l'impossibilité de retourner « à la source ». Une réponse commune quand je demande à des acteurs ce qu'ils ont pensé du thème du dernier Matavaa est en effet de dire : « c'est difficile », « on peut pas retourner à la source », « on peut pas revenir en arrière ». Dans la même veine, plusieurs ironisent ou plaisantent d'abord quand je les interroge à ce sujet : « c'est dommage! Y'a pas eu de *dégustation* de chaire humaine! », se moque même l'un de mes interlocuteurs. Certains jeunes rencontrés, tels que Humu ou Casimir, questionnent néanmoins cette impossibilité en affirmant qu'ils « pourraient », voire souhaiteraient un retour aux sources, mais savent bien qu'on ne peut pas « imposer ça » aux gens, comme on pouvait le lire dans les propos de Humu cités plus haut (section 5.3.1). Casimir, enseignant, conseiller municipal et délégué titulaire à la CODIM depuis 2014, n'est pas moins en faveur d'un retour aux sources ou d'un « retour en arrière » « radical », « brutal », comme il me l'a dit à plusieurs reprises pendant notre entretien :

C. U. : moi si ça tenait qu'à moi j'aurais bien... fait un retour en arrière, quoi, hein! Mais *brutal* là. (...) Ah moi, je suis pour un Retour, mais... *sec*, hein! Sec, sec! Sec, hein! Je pense pas que... Je pense [que] les fondamentaux, les besoins primaires c'est simple! Manger... c'est tout je crois, hein! Tout ce qui nous entoure après, c'est que du... confort! Pour rendre plus facile! C'est *que* ça maintenant! C'est horrible, hein? Donc marcher. Marcher c'est foutu! Voitures! Voitures, c'est mieux. Voitures! [en riant]. Alors, ouais, bref. Donc en fait, c'est... ce qui pollue, c'est pas tant nous, c'est plus eux avec ce qu'ils nous ont emmené, quoi! C'est ça qui est... C'est chiant, quoi, hein! Mais bon... Je prends toujours cette image, je sais plus de qui je prends cette image... Tu vois, ils sont venus nous apprendre à allumer le feu et puis ils viennent jouer aux pompiers, alors... [rire] Tu vois? (...) Mais nous on se fait avoir! En tout cas, moi, je suis sûr, 90% de la population marquisienne, même tahitienne, se fait avoir. (...) Et puis quand tu leur parles de retour aux sources, mais... « Ah non! On va vivre comme l'âge de pierre! ». Pfffff! C'était des civilisations qui existaient avant l'arrivée des Européens! Et qui vivaient avec leur contexte. Donc ils vivaient bien à mon avis, hein. Je sais pas... la civilisation. Enfin, on parle de civilisation quand *eux* ils sont arrivés. Tu vois un peu, en plus? C'est l'*Occidental* qui envoie la civilisation! Avant, non, non : sauvage! sauvage! [rire] Sous prétexte qu'on est différents, qu'on parle pas leur langue! C'est... horrible, hein! (...) c'est un *choix* quoi. Est-ce qu'on veut développer les Marquises, est-ce qu'on va se dire que... ok, on se lance, on devient... on devient des bons humains, bien occidental, et on... tu vois, on consomme, on consomme... *ou* on fait le choix d'un *backup* ? Et moi, le *backup* je suis vraiment pour le *backup*. (...) [prend des choses en les montrant] Ça c'est devenu utile... l'ordinateur c'est devenu utile... ça rapproche les gens,... Tu vois? C'est... Qu'est-ce que tu veux faire? En fait, tu vois, on nous pousse à ne pas retourner en arrière!... Toute l'humanité entière!
(...)

P.P. : Ça serait quoi l'avenir idéal pour toi?

C. U. : Un retour aux sources, mais un *vrai* retour aux sources...

P.P. : Dans toute la Polynésie, carrément?

C. U. : Moi? Le monde entier! (...) La France retourne, soit paysan retourne dans tes *mea* [choses, trucs] ... arrête de faire marcher le tracteur... cultive ta terre... point barre! (...) Reste dans ton patelin, quoi!

La perspective de Casimir évoque ainsi le désir d'un monde différent, d'un « mode de vie » différent pour lui non seulement imaginable, mais possible :

Qu'est-ce qu'on veut finalement? Gagner du pognon? Ou... ou vivre? Tu vois? Ben, ici on dirait, c'est gagner du pognon! Donner du job aux gens, donner du travail aux gens... Moi je préfère donner un terrain aux gens et puis cultive ta terre! Bouffe toi-même! Non, on donne des logements sociaux. Tu vois? On les parque comme des lapins dans des cases et puis voilà. (...) Faut savoir ce qu'on veut en fait! *Tena* [voilà], c'est un choix. C'est un choix de vie. On *peut* changer ce... ce mode de vie.

Planter, « cultiver sa terre », « bouffer soi-même », c'est aussi la perspective que défend Heretu. Celui-ci se montre cependant critique de « ceux qui portent ce message », mais « ne le vivent pas », visant notamment les indépendantistes, considérant que ceux-ci « ne vont pas au bout de leur réflexion » :

Ceux que je connais qui sont indépendantistes, qui se revendiquent indépendantistes, qui veulent l'indépendance, c'est des gars qui bossent dans les bureaux. Et après, ça... Enfin, je sais pas quel système ils envisagent, mais il me semble que ce soit... que c'est le même système, le système actuel, sauf que ce seront eux qui seraient au pouvoir, tu vois? C'est cette minorité de... de fonctionnaires... Enfin, c'est encore la même chose, quoi. C'est de créer une minorité qui domine la majorité, c'est... Enfin, je sais pas, c'est pas intéressant et c'est pas... En tout cas, ils vont pas jusqu'au bout de la question. S'ils veulent vraiment l'indépendance, ça commence par l'autonomie alimentaire, je pense. (...) Parce que, ici, aux [Marquises]... Ben... On est sur un, enfin, comment dire, on est dans un endroit fertile où tout pousse et nos ancêtres ont vécu comme ça depuis des milliers d'années. Et dans la démarche indépendantiste, y'a ça un peu. C'est une sorte de retour aux sources, enfin, ça se *revendique* une forme de retour aux sources, à ce qui est ancestral, mais... Voilà, je pense que ceux qui portent ce message ne le vivent pas, en fait, et ils vont pas jusqu'au bout de leur réflexion. Si c'était le cas, ils vivraient de ce qu'ils plantent ... et ils mangeraient ce qu'ils plantent.

Pour Heretu un monde ou un mode de vie différent n'est pas seulement possible, mais peut et doit être mis en œuvre dès maintenant. C'est pourquoi il a décidé de mettre en pratique ses idées, d'apprendre à chasser, à pêcher, à cultiver et à faire du coprah. Pour lui une réelle indépendance suppose une autonomie alimentaire qui permette de réduire la dépendance à l'argent – et donc aussi la dépendance financière à l'État – et au système de consommation moderne, de prendre

ses distances avec une « société moderne (...) dirigée par les banquiers et par une logique de profit », « des choses qui sont contraires à la logique naturelle des choses » parce qu'elles supposent d' « exploiter nos ressources jusqu'à ce qu'elles disparaissent, tout ça, pour faire du profit ». C'est tout le système qui doit être repensé, selon lui. L'application d'un tel projet doit reposer sur des petites communautés, être pensée à une échelle locale :

Je crois pas beaucoup en un système... comme celui actuel et... je pense que c'est plutôt des *petites* communautés, il faut... il faut recréer des petites communautés et, ce qui est important, c'est atteindre l'autarcie alimentaire, dans ces communautés-là. Parce que... on n'a pas de ressources économiques qui pourraient nous permettre de continuer à vivre... de la même façon qu'on vit actuellement, sans l'aide de la France. Et, du coup, ça veut dire qu'il faut se prendre en charge. Il faut, il faut pouvoir se prendre en charge au niveau alimentaire. C'est la base. Et ça, ça veut dire planter et manger ce que tu plantes. (...) L'autonomie alimen[taire]... Ça commence par là, hein. C'est la base. Parce que si... si on doit se nourrir par les produits de l'importation, ça veut dire qu'il faut avoir des ressources économiques et c'est pas... Par exemple, y'a un problème en Polynésie, c'est... je sais pas quel est le pourcentage, mais... c'est un truc aberrant, c'est le pourcentage de... comment dire, de... du secteur [tertiaire].

Lorsque je l'ai rencontré, l'intention d'Heretu était alors de créer ou de reprendre le leadership d'une association environnementale et culturelle qui ferait la promotion de ces idées, à travers notamment une agriculture inspirée des principes de la permaculture et des anciens. Cela lui permettrait de « montrer que c'est possible », « que y'a des alternatives au monde actuel où on se nourrit majoritairement des produits de l'importation », de montrer que l'on peut travailler sans argent. Montrer l'exemple signifie ainsi pour lui « s'appliquer à soi-même ce mode de vie, vivre de façon autonome, atteindre l'autonomie alimentaire, le partager avec les autres ». Les « anciens Polynésiens » fournissent pour lui des modèles intéressants et montrent aussi que cela est possible : « il faut s'inspirer des modèles anciens... polynésiens, pour pouvoir... Y'a pas de meilleur exemple! Ils ont réussi à vivre... plus de 1000 ans en autonomie totale sur ces îles, et... ouais, je pense c'est une très grande source d'inspiration pour aujourd'hui ».

Il cite d'ailleurs, comme exemples, des modes d'organisation et de gestion des ressources encore en place tel qu'à Rapa, avec le *rāhui* et le conseil des sages, et le « travail communautaire » à Ua Huka (dans le nord des Marquises). Mais le souhait d'Heretu à travers cette association c'est aussi de « recréer quelque chose qui se perd », de revaloriser un « esprit » plus communautaire et des valeurs qui se perdent avec la modernité, comme le faisaient aussi remarquer d'autres acteurs cités plus haut :

En fait, on souhaiterait (...) recréer quelque chose qui se perd. Enfin, recréer... Ouais (...)
Y'a quelque chose de très polynésien qui se perd. Une de ses expressions, c'est la générosité,
mais... au-delà de ça, c'est... Ouais, la générosité, le partage, et ça vient de l'esprit
communautaire *tribal*. Et, avec le mode de vie actuel, on perd ces choses-là, au profit de
l'individu. Et à travers cette association, on souhaiterait montrer... proposer déjà une
alternative de... d'un mode... enfin, comment dire... d'un autre mode de vie et reconnecter
les gens entre eux pour ressouder les communautés, que les communautés deviennent plus
importantes que l'individu, en fait. Parce que tel que je le comprends, la générosité des
Polynésiens, qui n'est pas propre aux Polynésiens, mais aux Peuples Premiers, elle vient de
ce côté tribal. De... de la vie communautaire en tribu et en fait, c'est parce que c'est le pilier
de la sécurité. C'est-à-dire que, aujourd'hui, notre sécurité, c'est l'argent. (...) Dans les
civilisations, dans les Peuples Premiers, dans les tribus, la sécurité c'est l'interdépendance et
l'interdépendance, elle s'exprime par le partage. C'est-à-dire que si je partage, tu partages.
Et... ça crée une confiance et... et comment dire, une... Ouais, une sécurité... comment dire.
Ouais ça, ça crée... par extension... ça crée un mode de vie durable en fait. Et ça se perd en
fait petit à petit avec le monde moderne. C'est encore présent dans certaines îles, à différents
degrés et... je pense que c'est la *vraie* richesse... des Marquises, de la Polynésie. C'est que
c'est encore vivant. Et donc, à travers cette association, on souhaiterait partager ces valeurs-
là qui... disparaissent petit à petit.

Le projet d'Heretu, finalement, ne s'inspire pas seulement des anciens mais permet en quelque
sorte de se rapprocher d'eux, ou plutôt de mieux comprendre le sens de leur héritage culturel.
Pour Heretu, en effet, il y a une imbrication forte, intime, de la culture avec le mode de vie (et
avec l'environnement). Retrouver un mode de vie « en autarcie alimentaire » permet alors de
mieux comprendre comment vivaient les anciens et, conséquemment, de mieux comprendre le
sens d'une culture qui s'est construite sur ce mode de vie particulier, impliquant un autre rapport
de l'être humain à la nature:

[La culture marquisienne] s'est construit sur ce mode de vie-là, sur un mode de vie en
autarcie, euh... alimentaire. Et c'est essentiel parce qu'aujourd'hui, on se détache de
beaucoup de choses telles que la nature (...) et le rapport entre l'Homme et la nature, ou,
enfin, l'environnement, la gestion des ressources... Toutes ces choses-là ne paraissent pas
pertinentes parce qu'on s'est séparé de ce mode de vie, en fait. On ne dépend plus de la terre
pour se nourrir, on dépend des importations. Et... se... reconnecter avec ça, ça permet... de
donner plus de sens au mode de vie. Enfin... à la culture de nos ancêtres qui est issue de ce
mode de vie, en fait. Voilà.

Le projet imaginé par Heretu, comme l'aspiration de Casimir à un autre mode de vie possible,
correspondent à des volontés de construire des projets d'« alternatives à la modernité » au sens
donné par Escobar (2008). Ils remettent en cause non seulement, comme le fait en partie la
CODIM, les effets négatifs d'un certain mode de développement et de projets de développement
qui, ailleurs en Polynésie, se sont révélés être des « feux de paille » (CODIM 2012 : 9), mais

remettent en cause à la fois la conception occidentale du développement et le mode de vie imposé par la modernité occidentale, cherchant à créer des alternatives inspirées des anciens. L'injonction de « planter » est alors au centre de ces projets, comme pratique libératrice permettant de se défaire des multiples dépendances évoquées plus tôt, comme une praxis à travers laquelle peut s'opérer un changement des modes de vie et des mentalités en se rapprochant des ancêtres.

5.4 Conclusion préliminaire

À travers ce dernier chapitre d'analyse je me suis intéressé aux cadrages pronostiques réalisés par les participants à mon enquête. Pour ce faire j'ai d'abord mis en exergue le rôle de certains imaginaires dans l'examen que font les acteurs des possibilités qui s'offrent à eux et dans leur formulation de différents projets et visions d'avenir. Les récits d'abondance et la représentation des Marquises comme un espace « préservé » aux potentiels immenses, participent de ces imaginaires. J'ai suggéré qu'en écho à ces derniers, au moins deux façons d'envisager les possibilités qu'offrent ce territoire se dégagent, l'une insistant sur les innombrables richesses à exploiter et l'autre sur les possibilités uniques et immédiates offertes par cet espace particulier – notamment la possibilité de chasser, de pêcher et de moins dépendre de l'« argent ». J'ai avancé, à ce propos, que ces imaginaires et la représentation des Marquises comme « paradis » ou, du moins, comme un lieu privilégié où il fait bon vivre, se construisent en opposition à une image négative du centre tahitien et plus généralement d'espaces jugés « trop modernes ».

Ces considérations m'ont amené à aborder l'enjeu du développement et de la préservation du patrimoine culturel et environnemental marquisien comme étant les deux piliers fondamentaux de la politique revendiquée par la CODIM et les dirigeants politiques marquisiens pour l'avenir de l'archipel. L'articulation de projets de développement (projet de pêche industrielle, développement du tourisme, construction d'un aéroport international) avec des projets de préservation (création d'une Aire marine protégée, inscription des Marquises au patrimoine mondial de l'UNESCO) est présentée par la CODIM comme devant être guidée par une recherche d'« équilibre » entre ces deux volontés. La nécessité d'un développement progressif répond à la volonté de miser sur le développement d'un tourisme « vert » et reposant sur l'image de Marquises « préservées » et « authentiques ». Or, j'ai souligné que cette vision de l'avenir des Marquises ne faisait pas l'unanimité, même chez certains membres de la CODIM, et que les

notions même de « développement » et de « préservation » se trouvaient remises en cause par certains, plus marginaux.

Enfin la notion de « retour aux sources », thème du dernier Matavaa, m'a permis d'aborder, à travers les interprétations différentes dont il a fait l'objet, certains enjeux culturels et des projets politiques qui remettent en cause la vision dominante de l'avenir politique et économique des Marquises. L'autonomie retrouvée des Marquises ne repose pas, dans ces projets alternatifs, sur le développement et la création d'emplois mais sur le fait de « planter », pour reconquérir un mode de vie inspiré de la « sagesse des anciens », notamment en ce qui a trait à la gestion des ressources.

CONCLUSION

L'objectif principal de cette recherche était d'explorer les revendications aujourd'hui formulées par différents acteurs marquisiens impliqués dans les milieux politique et culturel et la façon dont ils envisagent l'avenir de leur archipel, actuellement sous la double tutelle administrative et politique d'un gouvernement territorial fortement centralisé situé à 1500km et d'un État français situé à plus de 15 000km. Évidemment ce mémoire n'entendait pas et ne prétend pas présenter l'éventail complet des revendications politiques et culturelles marquisiennes et des souhaits des Marquisiens pour l'avenir de l'archipel, mais plutôt quelques thèmes majeurs qui ont émergé au cours de l'enquête de terrain.

Pour ce faire, je me suis inspiré d'outils conceptuels issus de la sociologie des mouvements sociaux, bien que de façon assez libre. J'ai ainsi décrit, dans le chapitre 3, certaines « structures mobilisatrices » majeures et historiquement significatives, notamment des associations culturelles – telles que Motu Haka et l'Académie marquisienne – et des organisations politiques officielles – partis, communes et CODIM –, au sein et à partir desquelles les acteurs marquisiens formulent des revendications et élaborent différents projets.

J'ai souligné l'importance de la question de l'unité et du « rassemblement » dans l'imaginaire politique marquisien notamment à travers la légende de la création des îles Marquises. Cette idée a servi de fil conducteur pour mettre en valeur un récit de construction nationale dans lequel l'unité culturelle réalisée par la société civile à travers « l'éveil culturel marquisien » aurait jeté les bases d'un mouvement d'affirmation politique appelant à une nécessaire unité politique. L'attention portée aux « opportunités politique » m'a permis d'identifier certains éléments ayant favorisé le maintien, l'émergence ou la réorientation des revendications politiques marquisiennes. Je me suis intéressé particulièrement, dans ce contexte, à la trajectoire du courant autonomiste marquisien qui s'est exprimé principalement à travers des partis politiques à base locale jusqu'en 2011. Or, cette année-là, une réforme électorale mise en place par l'État, pour mettre fin à l'instabilité politique qui avait cours depuis 2004 à l'échelon territorial, a signé leur fin en instaurant une circonscription unique pour toute la Polynésie, les obligeant à s'inscrire dans les partis pan-polynésiens, en d'autres mots les partis « traditionnels » basés à Tahiti. Avant 2011,

deux opportunités s'étaient cependant ouvertes pour ces autonomistes et leur avait donné espoir : l'évolution statutaire, en 2007, de Saint-Martin et de Saint-Barthélemy vers des Collectivités d'Outre-mer séparées de la Guadeloupe, puis la possibilité nouvelle de former une Communauté de communes grâce à l'extension du Code général des Collectivités territoriales (CGCT) à la Polynésie française en 2008. J'ai souligné le rôle des réseaux, particulièrement au sein de l'Outre-mer français et du Pacifique, et celui d'alliés influents tels que des représentants de l'État français (ministres d'Outre-mer, sénateurs, etc.) dans l'étude de ces possibilités.

La création de la CODIM en 2010 répondait ainsi aux espoirs d'unité et de rassemblement évoqués en regroupant les 6 communes des Marquises au sein d'une même institution compétente, en théorie, en matière d'aménagement de l'espace et de développement, offrant un espace pour penser conjointement l'avenir politique et économique de l'archipel et élaborer un projet de développement économique durable commun.

Dans le chapitre 4 j'ai proposé de prendre un pas de recul pour m'intéresser plus généralement aux « diagnostics » posés par les acteurs rencontrés sur la « situation politique, économique et culturelle actuelle ». Ces diagnostics s'inscrivent notamment à travers différents récits de dépendance(s), d'espoirs de développement déçus, d'oubli(s), d'immobilité(s) et de transformations culturelles et socio-économiques rapides. Les acteurs évoquent des injustices qui prennent leurs origines dans le colonialisme de l'État pour les indépendantistes, dans le « néocolonialisme » ou l' « impérialisme » de Tahiti pour d'autres acteurs marquisiens. Ils soulignent des inégalités socio-économiques qui en résultent. On évoque, par exemple, dans le cas des indépendantistes notamment, des inégalités entre « métropolitains » et Polynésiens en ce qui a trait à l'emploi ; dans le cas des autonomistes marquisiens, particulièrement, celles entre le centre et les périphéries en ce qui a trait au développement. Les diagnostics relevés révèlent l'importance de la question économique. Presque tous critiquent l' « assistanat », soit la dépendance financière à l'État, en ce qu'elle donne lieu à une situation « artificielle ». La critique de l'assistanat correspond aussi, chez certains, à une critique plus « morale » d'une attitude d' « attente » (à la fois dans le sens d'attendre quelque chose de la part de quelqu'un et d'attendre que quelque chose se produise sans agir).

J'ai montré que cette dépendance financière à l'État, comme d'autres dépendances diagnostiquées – dépendance politique et administrative au Territoire, dépendance à l' « argent » et à la société de consommation – étaient souvent situées historiquement par les acteurs et associées à l'implantation du Centre d'expérimentation du Pacifique (CEP) dans les années 1960. Cette période est remémorée comme une importante période de transformations, voire de bouleversements socio-économiques et culturels. Simultanément, un important processus de centralisation politique et administratif a accentué la dépendance de l'archipel au centre tahitien. L'expression de sentiments d'oubli fait ressortir une distance par rapport au centre qui est plus que seulement physique ou géographique, mais également administrative. Une impression d'immobilité(s) se dégage de plusieurs discours, soulignant que les choses n'avancent pas, alors même que simultanément plusieurs discours soulignent la rapidité des transformations sociales, économiques et culturelles qui touchent la société marquisienne et le manque de préparation de celle-ci face aux effets de la globalisation et de la modernité.

Après avoir mis au jour ces différents diagnostics, le chapitre 5 a interrogé les différentes solutions imaginées par les acteurs et les espoirs qu'ils entretiennent pour le futur, en examinant cette fois différents « cadrages pronostics » qui coexistent chez les Marquisiens. J'ai d'abord suggéré que l'examen des différents possibles, par les acteurs, se fait en dialogue avec différents imaginaires socio-économiques qui construisent les Marquises comme un espace « préservé », d'abondance, aux potentiels multiples (notamment économiques) et comme un « paradis sur terre ». Cette construction se fait par opposition à un centre tahitien et à d'autres espaces jugés « trop modernes », prenant la forme d'images-repoussoir. Les possibilités entrevues par les acteurs prennent alors au moins deux formes distinctes mais non mutuellement exclusives : une insistance sur les ressources à exploiter, d'une part, et, de l'autre sur les possibilités uniques et immédiates encore offertes – chasser, pêcher, moins dépendre de l'argent.

Ayant souligné l'unanimité de la classe politique marquisienne sur la nécessité du développement, j'ai interrogé le contenu de cette revendication et le type de développement souhaité. Je me suis alors intéressé particulièrement à la perspective de la CODIM qui se revendique d'un « développement durable » et pose la double volonté de développement et de préservation du patrimoine culturel et environnemental marquisien au fondement du projet de

société qu'elle développe dans son *Plan de développement économique durable* (2012). Le projet d'aéroport international incarne des aspirations de développement (et de désenclavement) de l'archipel, conçu parfois comme la clé de voûte du développement des secteurs du tourisme et de la pêche semi-industrielle, principaux espoirs de développement économique envisagés. Ces projets de développement sont ainsi contrebalancés par différents projets de préservation (inscription au patrimoine mondial de l'UNESCO dans le cas du tourisme et création d'une Aire marine protégée dans le cas de la pêche) et pensés en étroite imbrication avec ceux-ci. Les principes d'« équilibre » et de progressivité entendent guider la démarche, alors que la CODIM souhaite miser sur un tourisme « vert » et « authentique ». « Préserver » s'avère alors également une nécessité en ce qu'elle permet de continuer à offrir un produit touristique distinctif basé sur une image d'« authenticité » et de « préservation », une « autre Polynésie ». Le développement souhaité impose par ailleurs de fixer certaines limites et protections, notamment au moyen de quotas (de pêche, de fréquentation touristique, etc.) et de labels.

Tous ne souscrivent cependant pas à cette vision, même au sein de la CODIM où certains, plus marginaux, critiquent les notions même de « développement » et de « préservation ». De même certains évoquent des limites au développement basées sur une satisfaction de besoins minimums de la population plutôt que sur un encadrement de l'exploitation et du développement économique, permettant d'imaginer un terme au développement dans un futur proche.

Finalement, en partant de différentes interprétations du thème du dernier Matavaa, « Retour aux sources », d'enjeux culturels et de visions de l'avenir de la culture, j'ai voulu souligner l'existence de projets politiques qui remettent plus radicalement en cause la vision dominante de l'avenir politique, économique et culturel des Marquises en cherchant des alternatives au « mode de vie » actuel et à la modernité. De ces derniers se dégage une conception de l'autonomie qui ne repose plus sur un nécessaire « développement économique » pensé en terme de création d'emplois et de richesse locale, mais sur le fait de « planter », conçu comme une praxis fondamentale en dialogue avec les savoirs hérités des anciens, qui permette à la fois de se rapprocher de ces derniers et de retrouver des valeurs émoussées par la modernité.

Plusieurs aspects de cette étude n'ont pu qu'être survolés. C'est notamment le cas de la place et du rôle de la société civile dans la formulation de revendications politiques marquisiennes. Il conviendrait par conséquent d'approfondir notre compréhension du paysage associatif marquisien, des réseaux et du rôle des associations (culturelles ou non) qui n'ont pas été abordées dans ce mémoire, notamment les associations artisanales, les coopératives, les associations religieuses et sportives. Par ailleurs, la place occupée par la religion et les différentes confessions religieuses a été abordé de façon beaucoup trop superficielle alors que plusieurs auteurs, Saura (1993) notamment, ont pourtant bien montré son importance dans la vie politique polynésienne.

Alors qu'au moment d'écrire ces lignes, s'affirme aux Marquises un important mouvement de contestation du projet de pêche semi-industrielle Hiva Toa porté par la CODIM (Parau-Cordette 2017, David 2017, Henry et Guichet 2017), il semble que bien des recherches seraient à faire encore sur l'articulation des projets d'avenir de la CODIM et ceux de la population marquisienne plus généralement. En effet, la présente recherche, avant tout exploratoire, a documenté principalement les visions d'avenir d'une certaine élite politique et culturelle marquisienne passant sous silence les aspirations d'une large part de la population « ordinaire ». Il faudrait par ailleurs étudier comment cette contestation est cadrée par la population, ce qu'elle signifie pour elle, qui sont ceux qui y participent, comment elle s'organise concrètement à travers certaines initiatives et projets précis, quel est le rôle des médias traditionnels et des médias sociaux au sein de celle-ci et quels rapports de pouvoirs sont en jeu. L'enjeu de la gestion des ressources marines, de leur préservation et de leur exploitation, soulève également plusieurs questions essentielles qui n'ont malheureusement pu être approfondies dans le cadre de ce mémoire mais qui me paraissent néanmoins nécessaires pour penser la question de la souveraineté, de l'autodétermination et de la décolonisation aux Marquises.

D'autres avenues de recherche me paraissent également fertiles, voire nécessaires. Sur le plan historique, notamment, il y a une certaine urgence à approfondir nos connaissances de l'histoire politique des Marquises encore largement lacunaires, surtout en ce qui a trait au XXe siècle et à la période qui suit l'obtention de la citoyenneté en 1946, puis l'institution des communes en 1972, alors que les derniers témoins de cette époque sont toujours en vie, mais atteignent maintenant des âges avancés. Il importe en effet de mieux comprendre l'émergence d'une critique du

centralisme tahitien dans le temps long, son ancienneté, le contexte qui la voit naître, les raisons qui la motivent. Est-elle avant tout liée au processus d'évolution statutaire de la Polynésie vis-à-vis de l'État ? Aux essais nucléaires ? Lui est-elle même antérieure ? Il conviendrait de s'intéresser à la question de la gestion des ressources, à la figure du chef et à la légitimité politique à l'époque des conseils de district aux Marquises, soit avant la réforme communale de 1972.

BIBLIOGRAPHIE

- ACADÉMIE TAHITIENNE, 2015, « Te taura firi o te reo ma'ohi », consulté sur internet (<http://www.farevanaa.pf/arbre.php>) le 19 novembre 2015.
- ABBINK, J. et T. SALVERDA, 2013, *The anthropology of elites : power, culture, and the complexities of distinction*, New York, Palgrave Macmillan.
- AL WARDI, S., 2008, *Tahiti Nui ou les dérives de l'autonomie*, Paris, L'Harmattan.
- , 2010, « Le mouvement indépendantiste en Polynésie française de 1946 à nos jours » : 139-158, dans N. GAGNÉ et M. SALAÛN (dir.), *Visages de la souveraineté en Océanie*, Paris, L'Harmattan.
- AL WARDI, S. et J.-M. REGNAULT, 2011, *Tahiti en crise durable, un lourd héritage*, Tahiti, Les éditions de Tahiti, 128 p.
- ALLEN, M. S., 2014, « Marquesan Colonisation Chronologies and Post-colonisation Interaction: Implications for Hawai'ian origins and the 'Marquesan Homeland' hypothesis », *Journal of Pacific Archeology*, 5, 2 : 1-17.
- ANCELOVICI, M., 2009, Esquisse d'une théorie de la contestation. *Sociologie et sociétés*, 41, 2 : 39-61.
- ANCELOVICI, M., HAMEL, P., THÉRIAULT, B. et S. ROUSSEAU, 2009, « Esquisse d'une théorie de la contestation », *Sociologie et sociétés*, 41, 2 : 39-61.
- ANCELOVICI, M., et S. ROUSSEAU, 2009, « Présentation: Les mouvements sociaux et la complexité institutionnelle », *Sociologie et sociétés*, 41, 2: 5.
- ANDERSON, B., 2002 [1983], *L'imaginaire national : Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte.
- APPADURAI, A., 2004, « The Capacity to Aspire: Culture and the Terms of Recognition » : 59-84, dans RAO, V. et M. WALTON (dir.), *Culture and Public Action*, Palo Alto (CA), Stanford University Press.
- , 2013, *The future as cultural fact : essays on the global condition*, London, New York.
- ARNOLD, T. C., 2001, « Rethinking Moral Economy ». *American Political Science Review*, 95, 1 : 85-95.
- ASSEMBLÉE DE LA POLYNÉSIE FRANÇAISE, 2009, « L'implantation du CEP », *Moruroa : mémorial des essais nucléaires*, consulté sur internet (<http://www.moruroa.org/Texte.aspx?t=102>) le 16 octobre 2017.

- BAILLEUL, M., 1996, « Travaux en cours : préliminaires pour une étude sur la quête identitaire du peuple marquisien. Premières années de présence française aux îles Marquises 1842-1859 », *Histoire, Économie et Société*, 15^e année, no. 4 : 631-641.
- , 2001, *Les Îles Marquises: Histoire de la Terre des Hommes du XVIIIe siècle à nos jours*, vol. 3, Papeete, Ministère de la culture de la Polynésie française, 227p.
- BALANDIER, G., 1951, « La Situation Coloniale: Approche Théorique », *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 11 : 44-79.
- BAMBRIDGE, T., 2017, « Le « rahui » polynésien au secours de l'environnement », *The Conversation*, 9 mars 2017, consulté sur internet (<http://theconversation.com/le-rahui-polynesien-au-secours-de-lenvironnement-73382>), le 15 octobre 2017.
- BAUBÉROT, J. et J.-M. REGNAULT, 2008, *Relations églises et autorités outre-mer de 1945 à nos jours*, Paris, Les Indes Savantes, 221 p.
- BEAUD, S. et F. WEBER, 2010, *Guide de l'enquête de terrain : produire et analyser des données ethnographiques* (4e éd. augm^e éd.), Paris, La Découverte, 334 p.
- BELLEAU, J.-P., 2014, *Le mouvement indien au Brésil: du village aux organisations*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 338 p.
- BENFORD, R. D. et D. A. SNOW, 2000, « Framing Processes and Social Movements: An Overview and Assessment », *Annual Review of Sociology*, 26 : 611-639.
- BESSARD, R., 2013, *Pouvoir personnel et ressources politiques: Gaston Flosse en Polynésie française*, Thèse de doctorat, Université de Pau et des pays de l'Adour, 810 p.
- BLANCHET, G. et G. BOREL, 1990, « Le « Poti Marara » ou le succès d'une embarcation de pêche adaptée », *La Pêche maritime*, no 1339, février 1990.
- BLASER, M., 2004, « Life Projects: Indigenous People's Agency and Development » : 26-44, Dans BLASER, M., H. A. FEIT et G. MCRAE (dir.), *In the Way of Development : Indigenous Peoples, Life Projects and Globalization*, London & New York, Zed Books.
- BLOCH, E., 1976, *Le principe espérance*, Paris Gallimard.
- BOSA, B., 2011, « Ce qui change et le déjà fait: diachronie et synchronie dans les sciences sociales et historiques ». *Revue européenne des sciences sociales*, 49, 2 : 169-196.
- BRAMI CELENTANO, A., 2002, « Frontières ethniques et redéfinitions du cadre politique à Tahiti », *Hermès*, 32-33 : 367-375.
- BRIQUET, J.-L., 1998, « La politique clientélaire. Clientélisme et processus politiques » : 7-37, dans BRIQUET, J.-L. et F. SAWICKI (Édit.), *Le clientélisme politique dans les sociétés contemporaines*, Paris, Presses Universitaires de France.

- BUTAUD, J.-F., J. GÉRARD et D. GUIBAL, 2008, *Guide des arbres de Polynésie française, bois et utilisations*, Pira'e, Au Vent des Îles, 616 p.
- CAMPENHOUDT, L. V. et R. QUIVY, 2011, *Manuel de recherche en sciences sociales*, 4^e édition, Paris, Dunod, 262 p.
- CEFAÏ, D., 2007, *Pourquoi se mobilise-t-on : les théories de l'action collective*, Paris, Découverte.
- CERVEAU, M.-P., 2001, *Les Îles Marquises: insularité et développement*, Bordeaux, Université de Bordeaux III - Centre de recherche sur les espaces tropicaux - Centre d'études de géographie tropicale, 274 p.
- CLÉMENT, D. et G. A. MORIN, 2015, *Les 50 pas géométriques naturels des outre-mer : Préservation de la biodiversité et maîtrise foncière*, Ministère de l'écologie, du développement durable et de l'énergie et Ministère de l'agriculture, de l'agroalimentaire et de la forêt.
- CLINCHAMPS, N., 2010, « Les avatars de la loi électorale en Polynésie française. Histoire d'une évolution inachevée », *Pouvoirs*, 1 : 153-165.
- CODIM, 2012, *Plan de développement économique durable 2012-2027*, Atuona, Communauté de communes des îles Marquises, décembre 2012, 101 p.
- , 2014, *La CODIM : Un bilan des activités 2011-2012-2013 – 1^{er} Trim. 2014*, Atuona, Communauté de communes des îles Marquises, avril 2014, 49 p.
- , 2016a, *Rapport d'Activités Exercice 2015*, Atuona (Hiva Oa), Communauté de communes des îles Marquises, octobre 2016, 19 p.
- , 2016b, *Hiva Toa – Marquesas Fisheries Project 2017-2025*, Atuona (Hiva Oa), Communauté de communes des îles Marquises, juillet 2016, 52 p.
- , 2016c, « Les règles de fonctionnement », *CODIM*, consulté sur internet (<http://www.codim.pf/fr/les-regles-de-fonctionnement/>) le 3 octobre 2017.
- COINTAT, C. et B. FRIMAT, 2008, « Droits et libertés des communes de Polynésie française : de l'illusion à la réalité », *Sénat*, Rapport d'information, 10 décembre 2008, consulté sur internet (<https://www.senat.fr/rap/r08-130/r08-1300.html>) le 27 mai 2017.
- COLLECTIVITÉS LOCALES 2017, « Les syndicats de communes (Guide 2006) », *Collectivités-locales.gouv.fr : Le portail de l'État au service des collectivités*, consulté sur internet (<http://www.collectivites-locales.gouv.fr/syndicats-communes-guide-2006>), le 4 octobre 2017.
- , 2017, « Les syndicats de communes (Guide 2006) », *Collectivités-locales.gouv.fr : Le portail*

de l'État au service des collectivités, consulté sur internet (<https://www.collectivites-locales.gouv.fr/syndicats-mixtes-guide-2006>), le 4 octobre 2017.

- COOPER, F., 2010, *Le colonialisme en question : théorie, connaissance, histoire*, Paris, Payot.
- COPPENRATH, G., 2003, *La terre à Tahiti et dans les îles: Histoire de la réglementation foncière, perspectives d'avenir*, Papeete, Haere Po.
- DONALDSON, E. C., 2017, « Troubled lands : sovereignty and livelihoods in the Marquesas Islands » : 1-18, *International Journal of Environmental Studies*, consulté sur internet (DOI: 10.1080/00207233.2017.1364893), le 10 septembre 2017.
- DORDILLON, R.-I., 2007 [1904], *Grammaire et dictionnaire de la langue des îles Marquises*, fac-similé de l'édition originale de 1904 [rééditée en 1931], Tahiti, Société des Océanistes, 204 p.
- DURON, S.-D., « Protection de la biodiversité marine aux Marquises : enjeux, moyens et perspectives » : 13-40, dans GALZIN R., S.-D. DURON et J.-Y. MEYER (dir.), *Biodiversité terrestre et marine des îles Marquises, Polynésie française*, Paris, Société française d'Ichtyologie.
- EDELMAN, M., 2001, « Social Movements: Changing Paradigms and Forms of Politics », *Annual Review of Anthropology*, 30 : 285-317.
- EDELMAN, M., et A. HAUGERUD, 2007, « Development » : 86-106, dans D. NUGENT et J. VINCENT (dir.), *A companion to the anthropology of politics*, Oxford, Blackwell.
- ÉMOND, M., 2008, *La Polynésie imaginée ou une bombe au paradis*, Mémoire de maîtrise en science politique, Université du Québec à Montréal.
- ERHEL HATUUKU, P., 2016, « Les Marquises au XXIe siècle » : 261-267, dans C. S. IVORY (dir.), *Mata Hoata, arts et société aux îles Marquises*, Paris, Actes-Sud.
- ESCOBAR, A., 1995, *Encountering development : the making and unmaking of the Third World*, Princeton, Princeton University Press.
- , 2008, *Territories of difference : place, movements, life, redes*, Durham, Duke University Press.
- FAGES, J., 1974, « Migrations et urbanisation en Polynésie française », *Cahiers ORSTOM, Série Sciences Humaines*, 11, 3-4 : 243-258.
- FASSIN, D., 2009, « Les économies morales revisitées », *Annales, Histoire, Sciences Sociales* 6, 1237-1266.
- , 2012, « Économies morales et justices locales », *Revue française de sociologie*, 4 : 651-655.

- , 2013, « Descriptions: Introduction », dans D. FASSIN & S. LÉZÉ (dir.), *La question morale : une anthologie critique*, Paris, Presses Universitaires de France, 612 pages.
- FASSIN, D. et al., 2013, *Juger, réprimer, accompagner : essai sur la morale de l'Etat*, Paris, Le Seuil, 412 p.
- FASSIN, D. et S. LÉZÉ, 2013, *La question morale : une anthologie critique*, Paris, Presses Universitaires de France, 612 p.
- FERGUSON, J., 1996, « Development » : 234-242, dans A. BARNARD et J. SPENCER (dir.), *Encyclopedia of social and cultural anthropology*, London et New York, Routledge.
- , 1999, *Expectations of modernity myths and meanings of urban life on the Zambian Copperbelt*, Berkeley, University of California Press.
- FILLIEULE, O., 2015, « Mobilisation des ressources », dans C. D. LE DIGOL (dir.), *Dictionnaire de sociologie*, Paris, Albin Michel - Encyclopaedia Universalis.
- FLOSSE, G., 2000, « Une Polynésie qui avance. L'année nouvelle est là, l'an 2000 est arrivé », *Te Fenua*, Éditorial, Janvier 2000, p. 3.
- FOUCAULT, M., 1994 [1984], « Des espaces autres. Hétérotopies », *Dits et écrits : 1954-1988* (vol. IV), Paris, Gallimard, pp. 752-762.
- FRIEDMAN, J., 2004, « Culture et politique de la culture: une dynamique durkheimienne », *Anthropologie et Sociétés*, 28, 1 : 23-42.
- GAGNÉ, N., 2012, « The Study of Colonial Situations: The Emergence of a New General Approach? », *Reviews in Anthropology*, 41, 2 : 109-135.
- , 2013, *Being Māori in the City : Indigenous Everyday Life in Auckland*, Toronto, University of Toronto Press, 345 p.
- GAGNÉ, N. et M. SALAÜN, 2010, « De la souveraineté comme affaire d'État à la souveraineté comme droit à s'autodéterminer: une présentation » : 11-40, dans N. GAGNÉ et M. SALAÜN (dir.), *Visages de la souveraineté en Océanie*, Paris L'Harmattan.
- GAGNÉ, N., et M. SALAÜN, 2013, « Les chemins de la décolonisation aujourd'hui: perspectives du Pacifique insulaire », *Critique internationale: Revue comparative de sciences sociales*, 60, 3 : 111-132.
- GAMSON, W. A., 1992, « The Social Psychology of Collective Action », dans A. MORRIS et C. MULLER (dir.), *Frontiers in Social Movement Theory*, New Heaven, Yale University Press.
- GAMSON, W. A., FIREMAN, B. et S. RYTHINA, 1982, *Encounters with Unjust Authorities*, Homewood, Dorsey Press.

- GAMSON, W. A., et MEYER, D. S., 1996, « Framing political opportunity » : 275-290, dans D. MCADAM, J. D. MCCARTHY et M. N. ZALD (dir.), *Comparative perspectives on social movements : political opportunities, mobilizing structures, and cultural framings*, Cambridge, Cambridge University Press.
- GEORGE, L., 2011, « Ka Hao Te Rangatahi : Transformation et leadership dans la société māori », *Anthropologie et Sociétés*, 35, 3 : 167-187.
- GHASARIAN, C., 2014, *Rapa : île du bout du monde, île dans le monde*, Paris, Demopolis, 591 p.
- GONSCHOR, L. R., 2008, *Law as a tool of oppression and liberation: institutional histories and perspectives on political independence in Hawai'i, Tahiti Nui, French Polynesia and Rapa Nui*, Thesis, Master of arts in Pacific Studies, University of Hawai'i.
- , 2009, « French Polynesia », *The Contemporary Pacific*, 21, 1 : 151-162.
- GÖTZ, N., 2015, « 'Moral economy': its conceptual history and analytical prospects », *Journal of Global Ethics*, 11, 2 : 147-162.
- HAITI, R. U., 1987, « Haakakai o te Henua 'Enana / La Construction des îles Marquises », *Bulletin de l'Association Motu Haka*, 1 : 30-32.
- HAU'OFA, Epeli, 1993, *A New Oceania : Rediscovering our Sea of Islands*, Suva, School of Social and Economic Development, The University of the South Pacific.
- HÉBERT, M., 2016, « Worlds Not Yet in Being: Reconciling Anthropology and Utopianism », *Anthropology & Materialism*, 3, 12 novembre 2016, consulté en ligne (<http://am.revues.org/604>) le 1er décembre 2016.
- HUNT, S. A., BENFORD, R. D., et D. A. SNOW, 1994, « Identity Fields: Framing Processes and the Social Construction of Movement Identities » : 185-208, dans E. LARANE, H. JOHNSON et J. R. GUSFIELD (Édit.), *New Social Movements: from Ideology to Identity*, Philadelphia, Temple University Press.
- HUUKENA, T., 2011, *Hamani Haa Tuhuka te Patutiki : Dictionnaire de tatouage polynésien des îles Marquises Marquisien-Français Français-Marquisien*, Tome 1, Nîmes, Tiki Éditions, 236 p.
- IEOM, 2015, « Panorama des Marquises », *IEOM*, Note expresse : portrait, n° 146, janvier 2015.
- ISPF, 2014, « Les Marquises en 2012 : Population et chômage en hausse », *Institut de la statistique de la Polynésie française*, Études – Points forts de la Polynésie française, Papeete, ISPF.
- JOLLY, M., 1992, « Specters of Inauthenticity », *The Contemporary Pacific*, 4, 1 : 49-72.

- KIRCH, P. V., 1991, « Chiefship and competitive involution: the Marquesas Islands of eastern Polynesia »: 119-145, dans T. EARLE (dir.), *Chieftoms: power, economy, and ideology*, Cambridge, Cambridge University Press.
- KIRKPATRICK, J., 1981, « Appeals for "unity" in marquesan local politics », *The Journal of the Polynesian Society*, 90, 4 : 439-464.
- , 1983, *The Marquesan notion of the person*, Ann Arbor, Mich, UMI Research Press.
- KLEIST, N. S. J., 2016, « Introduction: Hope over Time - Crisis, Immobility and Future-Making », *History and Anthropology*, 27, 4 : 373-392.
- KNIGHT, D. M. et C. STEWART, 2016, « Ethnographies of Austerity : Temporality, Crisis and Affect in Southern Europe », *History and Anthropology*, 27, 1 : 1-18.
- LE CLÉAC'H, H.-M., 1997, *Pona Tekao Tapapa 'ia. Lexique Marquisien-Français*, Papeete, Association 'Eo Enana, 359 p.
- LEWIS, M. P., SIMON, G. F., et FENNING, C. D., 2015, *Ethnologue: Languages of the World, Eighteenth edition*. Consulté sur internet (<http://www.ethnologue.com/language/mrq>), le 14 septembre 2014.
- LUCHAIRE, F., 2007, « La France d'Outre-mer et la République », *Revue française d'administration publique*, 123 : 399-407.
- MARANDA, P., 1964, « Marquesan Social Structure: an Ethnohistorical Contribution », *Ethnohistory*, 1, 4 : 301-379.
- MCADAM, D., MCCARTHY, J. D., & ZALD, M. N., 1996, *Comparative perspectives on social movements : political opportunities, mobilizing structures, and cultural framings*, Cambridge, Cambridge University Press 426 p.
- MCADAM, D., SAMPSON, R. J., WEFER, S. et H. MACINDOE, 2005, « There will be fighting in the streets: the distorting lens of social movement theory », *Mobilization*, 10, 1 : 1-18.
- MCADAM, D. et D. A. SNOW, 2010, *Readings on social movements : origins, dynamics and outcomes*, 2e édition, New York, Oxford University Press.
- MCADAM, D., TARROW, S. G., et C. TILLY, 2001, *Dynamics of contention*, New York, Cambridge University Press.
- MCCARTHY, J. D., 1996, « Constraints and opportunities in adopting, adapting and inventing » : 141-151, dans MCADAM, D., MCCARTHY, J. D., et M. N. ZALD, *Comparative perspectives on social movements : political opportunities, mobilizing structures, and cultural framings*, Cambridge, Cambridge University Press.

- MERCERON, F. et J. MORSCHEL, 2013, « Tahiti et ses périphéries insulaires: formation et crise d'un espace centralisé », *Hermès*, 1, 65 : 56-63.
- MINISTÈRE DES OUTRE-MER, 2016a, « Saint-Barthélemy », *Ministère des Outre-mer*, 30 novembre 2016, consulté sur internet (<http://www.outre-mer.gouv.fr/saint-barthelemy>), le 5 octobre 2017.
- , 2016b, « Saint-Martin », *Ministère des Outre-mer*, 30 novembre 2016, consulté sur internet (<http://www.outre-mer.gouv.fr/saint-martin>), le 5 octobre 2017.
- MINISTÈRE DU DÉVELOPPEMENT DES ARCHIPELS & DES POSTES ET TÉLÉCOMMUNICATIONS, 1999, *Le livre blanc de la Déconcentration administrative*, octobre 1999.
- MIYAZAKI, H., 2004, *The method of hope : anthropology, philosophy, and Fijian knowledge*, Stanford, Stanford University Press.
- MOHAMED-GAILLARD, S., 2010, *L'archipel de la puissance? : la politique de la France dans le Pacifique Sud de 1946 à 1998*, Enjeux internationaux, Bruxelles, PIE Lang, 425 p.
- MOLLE, G., et E. CONTE, 2015, « Nuancing the Marquesan Post-contact Demographic Decline: An Archaeological and Historical Case Study on Ua Huka Island », *The Journal of Pacific History*, 50, 3 : 253-274.
- MOTU HAKA, 1987, *Bulletin de l'association Motu Haka*, Hakahau, Motu Haka o te henua enana.
- MOYRAND, A., 2012, *Droit institutionnel de la Polynésie française*, 2^e édition, Paris, L'Harmattan.
- MRGUDOVIC, N., 2012, « Evolving approaches to sovereignty in the French Pacific », *Commonwealth & Comparative Politics*, 50, 4 : 456-473.
- NAEPELS, M., 2010, « Anthropologie et histoire: de l'autre côté du miroir disciplinaire », *Annales, histoire, Sciences Sociales*, 4 : 873-884.
- OLIVIER DE SARDAN, J.-P., 2008, *La rigueur du qualitatif : les contraintes empiriques de l'interprétation socio-anthropologique*, Louvain-la-Neuve, Academia-Bruylant, 365 p.
- ORTNER, S. B., 2016, « Dark anthropology and its others : Theory since the eighties », *Hau : Journal of Ethnographic Theory*, 6, 1 : 47-73.
- OTTINO-GARANGER, M.-N., 2001, « Fêtes et renouveau culturel », *Journal de la société des océanistes*, 113 : 193-200.

- OTTINO-GARANGER, P. et M.-N. DE BERGH., 1986, « Les Îles Marquises » :105-120, dans J. E. GARANGER (dir.), *Encyclopédie de la Polynésie - À la recherche des anciens polynésiens* (vol. 4), Papeete, Multipress.
- OTTINO-GARANGER, P., M.-N. OTTINO-GARANGER, B. RIGO et E. TETAHIOTUPA, 2016, « *Tapu and kahui in the Marquesas* » : 43-78, dans T. BAMBRIDGE (dir.), *The Rahui : Legal pluralism in Polynesian traditional management of resources and territories*, Canberra, Anu Press.
- PAILLÉ, P. et A. MUCHIELLI, 2010, *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales*, Paris, Armand Colin, 2^e édition, 315 p.
- PAMBRUN, J.-M. T., 1990, « La vie associative », dans C. GLEIZAL (dir.), *Encyclopédie de la Polynésie*, 2^e édition, Papeete, Éditions de L'Alizé.
- PAMBRUN, J.-M. T., 1993, *L'allégorie de la natte ou Le tahu'a-parau-tumu-fenua dans son temps*, Papeete, J. M. Tera'ituatini Pambrun.
- PASTOREL, J.-P. & A. MOYRAND, 2013, « Les problèmes juridiques soulevés par la création des communautés de communes dans les collectivités d'outre-mer: l'exemple de la Polynésie française » : 185-204, dans P.-Y. MONJAL et A. VINCENT (Édit.), *La France intercommunale: Regards sur la loi de réforme des collectivités territoriales du 16 décembre 2010*, Paris, L'Harmattan.
- PELS, P., 2015, « Modern Times : Seven Steps toward an Anthropology of the Future », *Current Anthropology*, 56, 6 : 779-796.
- POIRINE, B., 2011, *Tahiti : une économie sous serre*, Paris, L'Harmattan.
- POLANYI, K., 1983 [1944], *La grande transformation : aux origines politiques et économiques de notre temps*, Paris, Gallimard.
- REGNAULT, J.-M., 1997, « Tahiti avec et sans la bombe », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 53 : 55-67.
- , 1999, « Stratégies et sentiments: dans le triangle des identités » : 203-218, dans È. SIVADJIAN (dir.), *Les Îles Marquises: Archipel de mémoire*, Paris, Autrement.
- , 2008, « Bailleul Michel, Les îles Marquises. Histoire de la Terre des Hommes, du XVIII^e siècle à nos jours », *Outre-mers*, 95, 358-359 : 363-364.
- , 2013, *L'ONU, la France et les décolonisation tardives: l'exemple des terres françaises d'océanie* Aix-en-Provence, Presses Universitaires d'Aix-Marseille, 249 p.
- RÉSERVE PARLEMENTAIRE, « Projet 33 : Comité Eo Himene », *Réserve parlementaire – Maina Sage*, consulté sur internet (<http://reserveparlementaire-circo1pf.fr/reserve-parlementaire/2016-2/comite-eo-himene/>) le 19 avril 2017.

- REVILLARD, A., 2003. « La sociologie des mouvements sociaux: structures de mobilisation, opportunités politiques et processus de cadrage », *HAL, archives ouvertes*, consulté sur internet (<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01141740>) le 15 août 2014.
- RILEY, K. C., 2002, « Surviving "Survivor" in the Marquesas », *Anthropology News*, 43, 5 : 6.
- RILEY, K. C., LAUGRAND, F., et JOURDAN, C., 2013, « Fêtes traditionnelles et festivals glocalisés aux Marquises », *Anthropologie et Sociétés*, 37, 2 : 91-111.
- ROBBINS, J., 2013, « Beyond the suffering subject: toward an anthropology of the good », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 19, 3 : 447-462.
- RUGGIERO, V. et N. MONTAGNA, 2008, *Social movements : a reader*, New York, Routledge.
- SAURA, B., 1993, *Politique et religion à Tahiti*, Tahiti, Éditions Polymages-Scoop, 364 p.
- , 2003, *Entre nature et culture. La mise en terre du placenta en Polynésie française*, Papeete, Haere po, 162 p.
- , 2008a, « Le retour aux sources aux Marquises (Fenua enana) » : 94-98, dans B. SAURA (dir.), *Tahiti Ma'ohi: Culture, identité, religion et nationalisme en Polynésie française*, Pira'e, Éditions Au Vent des Îles.
- , 2008b, *Tahiti ma'ohi: culture, identité, religion et nationalisme en Polynésie française*, Pira'e, Au vent des îles, 529 p.
- SCHEMITH, T., 2013, « Le Festival des arts des îles Marquises », *Hermès, La Revue*, 65, 1 : 160-161.
- SCOTT, D., 2004, *Conscripts of modernity : the tragedy of colonial enlightenment*, Durham, Duke University Press.
- SCOTT, J. C., 1976, *The moral economy of the peasant : rebellion and subsistence in Southeast Asia*, New Haven, Yale University Press.
- SERVICE DU DÉVELOPPEMENT RURAL, 2013, « *Pinus caribae* var. *hondurensis*, Pinus, Pin des Caraïbes », *Direction de l'agriculture*, consulté sur internet (http://www.rural.gov.pf/IMG/pdf/pinus_caribaea-2.pdf) le 3 octobre 2017.
- SHORE, C. et S. NUGENT, 2002, *Elite cultures : anthropological perspectives*, New York, Routledge.
- SIBEUD, E., 2004, « Post-Colonial et Colonial Studies: enjeux et débats », *Revue d'histoire moderne et contemporaine (1954-)*, 51, 4 bis : 87-95.
- SIMÉANT, J., 2010, « « Économie morale » et protestation – détours africains », *Genèses*, 4 :

142-160.

—, 2011, « John Lonsdale, le nationalisme, l'ethnicité et l'économie morale : parcours d'un pionnier de l'histoire africaine », *Genèses*, 2 : 133-154.

—, 2015, « Three bodies of moral economy: the diffusion of a concept », *Journal of Global Ethics*, 11, 2 : 163-175.

SISSONS, J., 2014, « Re-binding societies », *The Polynesian Iconoclasm: Religious Revolution and the Seasonality of Power*, New York, Berghahn Books, pp. 101-116,

SIVADJIAN, È., 1999, *Les Îles Marquises: Archipel de mémoire*, Paris, Autrement.

SNOW, D. A., 2003, « Framing Processes, Ideology, and Discursive Fields »: 383-412, dans SNOW, D. A., S. A. SOULE et H. KRIESI (dir.), *The Blackwell Companion to Social Movements*, Malden, Blackwell Pub.

SNOW, D. A. et R. D. BENFORD, 1988, « Ideology, Frame Resonance, and Participant Mobilization »: 197-217, dans H. KRIESI et al. (dir.), *From Structure to Action: Comparing Social Movements Research Across Cultures*, Londres, Jai Press.

SNOW, D. A., E. B. ROCHFORD, S.K. WORDEN et R. D. BENFORD, 1986, « Frame Alignment Processes, Micromobilization, and Movement Participation », *American Sociological Review*, 51, 4 : 464-481.

SNOW, D. A., S. A. SOULE et H. KRIESI, 2004, *The Blackwell companion to social movements*, Malden, Blackwell, 776 p.

STOLER, A. L., 2002, « Colonial archives and the arts of governance », *Archival Science*, 2, 1 : 87-109.

—, 2009, *Along the archival grain epistemic anxieties and colonial common sense*, Princeton, Princeton University Press.

STOLER, A. L. et F. COOPER, 2013, *Repenser le colonialisme*, Paris, Payot, 173 p.

TAFANI, P., 2005, Du clientélisme politique. *Revue du MAUSS*, 1, 25 : 259-286.

TAGLIONI, F., 2009. « Mayotte s'ancre dans la République française: Un contre-sens de l'histoire? », *EchoGéo*, consulté sur internet (doi: 10.4000/echogeo.11277) le 1^{er} février 2015.

TAHOERA'A HUIRA'ATIRA, 2007, « Gaston Flosse : non à la rupture avec les Marquises », *Tahoeraa Huiraatira*, Conférences de presse, mis en ligne le jeudi 20 décembre 2007, consulté sur internet (<http://www.tahoeraahuiraatira.pf/index.cfm?pmod=125&padmid=131>), le 18 juin 2017.

- TAQUET, M., C. MISSELIS, J. MOURIER et C. PONSONNET, 2016, « Poissons pélagiques des Marquises » : 159-188, dans R. GALZIN, S.-D. DURON & J.-Y. MEYER (dir.), *Biodiversité terrestre et marine des îles Marquises, Polynésie française*, Paris, Société française d'Ichtyologie.
- TARRATS, M., 2016, « Les grandes aires marines protégées des Marquises et des Australes : enjeu géopolitique », *Hérodote*, 4, 163 : 193-208.
- TARRATS, M. et JOST C., 2016, « Isolement et enclavement géographiques des îles Marquises, sources de contraintes et d'originalités » : 13-40, dans GALZIN, R., S.-D. DURON et J.-Y. MEYER (dir.), *Biodiversité terrestre et marine des îles marquises, Polynésie française*, Paris, Société française d'Ichtyologie.
- TARROW, S. G., 1994, *Power in movement : social movements, collective action, and politics*, Cambridge, Cambridge University Press.
- , 1996, « States and opportunities: The political structuring of social movements » : 41-61, dans MCADAM, D., J. D. MCCARTHY et M. N. ZALD, *Comparative Perspectives on Social Movements: Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framings*, Cambridge, Cambridge University Press.
- , 2011, *Power in movement : social movements and contentious politics*, 3e édition, Cambridge, Cambridge University Press.
- TEIKIEHUPOKO, G. et CESC, 2006, *La protection de la propriété intellectuelle de l'art graphique polynésien : rapport autosaisine*, Papeete, Conseil économique, social et culturel de Polynésie française.
- TEIKITUTOUA, B., 2007, « Matavaa : la renaissance de la culture marquissienne », dans DOUDARD, R., *Les Marquises*, 13 décembre 2007, consulté sur internet (<http://tahitinui.blog.lemonde.fr/category/ua-pou/page/29/>) le 11 juin 2017.
- TESSIER-GENDREAU, C. (Réalisatrice), 2013, *Ananahi, demain* [Documentaire], France, France Télévisions, Polynésie 1^{ère}, Anekdotia, 53 min.
- TETAHIOTUPA, E., 2016, « Les mythes marquissiens, la cosmogonie marquissienne » : 45-49, dans C. S. IVORY (dir.), *Mata Hoata : Arts et société aux îles Marquises*, Paris, Actes Sud Éditions.
- THOMAS, N., 1990, *Marquesan societies : inequality and political transformation in eastern Polynesia*, Oxford, Clarendon Press.
- , 1998, *Hors du temps : histoire et évolutionnisme dans le discours anthropologique*, Paris, Belin.
- THOMPSON, E. P., 1971, « The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth

Century », *Past & Present*, 50 : 76-136.

TILLY, C., 2006, *Regimes and repertoires*, Chicago, University of Chicago Press.

TOULLELAN, P.-Y., 1991, *Tahiti et ses archipels*, Paris, Karthala, 232 p.

TRÉMON, A.-C., 2005. « Logiques "autonomiste" et "indépendantiste" en Polynésie française », *Cultures et Conflits*, mis en ligne le 25 mars 2005, consulté sur internet (<http://conflits.revues.org/1709>) le 21 août 2014.

—, 2013, « Citoyens indigènes et sujets électeurs », *Genèses*, 2, 91 : 28-48.

TRÉPIED, B., 2007, *Politique et relations coloniales en Nouvelle-Calédonie: Ethnographie historique de la commune de Koné (1946-1988)*, Thèse de doctorat, École des Hautes Études en Sciences Sociales.

—, 2010, *Une mairie dans la France coloniale: Konê, Nouvelle-Calédonie*, Paris, Éditions Karthala.

—, 2012, « Une nouvelle question indigène outre-mer », *La vie des idées*, 15 mai 2012, consulté sur internet (<http://www.laviedesidees.fr/Une-nouvelle-question-indigene.html>) le 16 septembre 2014.

VALADE, J. et al., 1983, « Rapport d'information fait au nom de la Commission des Affaires économiques et du Plan (1) à la suite d'une mission d'information effectuée du 27 août au 15 septembre 1982 sur les conditions du développement économique des territoires de Polynésie française et de Nouvelle-Calédonie et sur les relations commerciales de la République de Singapour avec la France », *Sénat*, Seconde session ordinaire de 1982-1983, n° 234.

Articles de Presse

BINET, P., 2005, « Congrès des maires à Paris : Les tavana du *fenua* rencontrent leurs homologues », *La Dépêche de Tahiti*, date inconnue.

DECAMP, F., 1995, « Papeete : après l'émeute, la polémique. Gaston Flosse s'en est pris hier aux indépendantistes et à Greenpeace », *Libération*, 9 septembre 1995.

DE GUBERNATIS, R., 2011, « Te Henua Enana, l'imaginaire aux îles Marquises », *Le Nouvel Observateur*, publié le 9 juin 2011, consulté sur internet (<http://tempsreel.nouvelobs.com/culture/20110609.OBS4849/te-henua-enana-l-imaginaire-aux-iles-marquises.html>) le 19 novembre 2015.

DOUDARD, R., 2007, « Inauguration de la mairie de Ua Pou, en présence de Mr Christian Estrosi, Secrétaire d'État à l'Outre-mer », *Les Marquises*, 17 décembre 2007, consulté sur internet (<http://tahitinui.blog.lemonde.fr/2007/12/17/inauguration-de-la-mairie-de-ua-pou-en-presence-de-mr-christian-estrosi-secretaire-detat-a-loutre-mer-2/>) le 17 juin

2017.

DP, 1999, « Les Marquisiens parfaitement unis », *La Dépêche de Tahiti*, 30 décembre 1999.

DU PREL, A. W., 2002, « Lucien Kimitete 1952-2002: O Polynésie, pleure la disparition d'un "survivant" », *Tahiti Pacifique magazine*, 136, consulté sur internet (http://www.tahiti-pacifique.com/Articles.divers/Lucien-KIMITETE/Lucien_Kimitete.html), le 19 novembre 2015.

EDRAGAS, M., 2016, « Les tatoueurs veulent protéger les motifs marquisiens », *La dépêche de Tahiti*, publié le 14 décembre 2016, consulté sur internet (<http://www.ladepeche.pf/tatoueurs-veulent-protoger-motifs-marquisiens/>) le 10 janvier 2017.

LIBÉRATION, 2002, « Disparition de personnalités autonomistes polynésiennes », *Libération*, 25 mai 2002.

PARENT, B., 2016, « Le festival Eo Himene veut devenir grand! », *TNTV*, publié le 2 novembre 2016.

TAHITI INFOS, 2014, « CAE-CSE : Les contrats d'aide à l'emploi dans le détail », *Tahiti Infos*, publié le 9 janvier 2014.

TAHITI NEWS, 2015, « Oscar relance l'idée d'un aéroport international aux Marquises », *Tahiti news*, 5 mars 2015, consulté sur internet (<http://www.tahitinews.co/oscar-relance-lidee-dun-aeroport-international-aux-marquises/>), le 7 octobre 2017.

THOMAS, M., 2017, « L'aire marine éducative des Marquises s'exporte à Rapa nui, Hawai'i... », *Tahiti infos*, 24 janvier 2017, consulté sur internet (http://www.tahiti-infos.com/L-aire-marine-educative-des-Marquises-s-exporte-a-Rapa-Nui-Hawai'i_a157132.html) le 23 mars 2017.

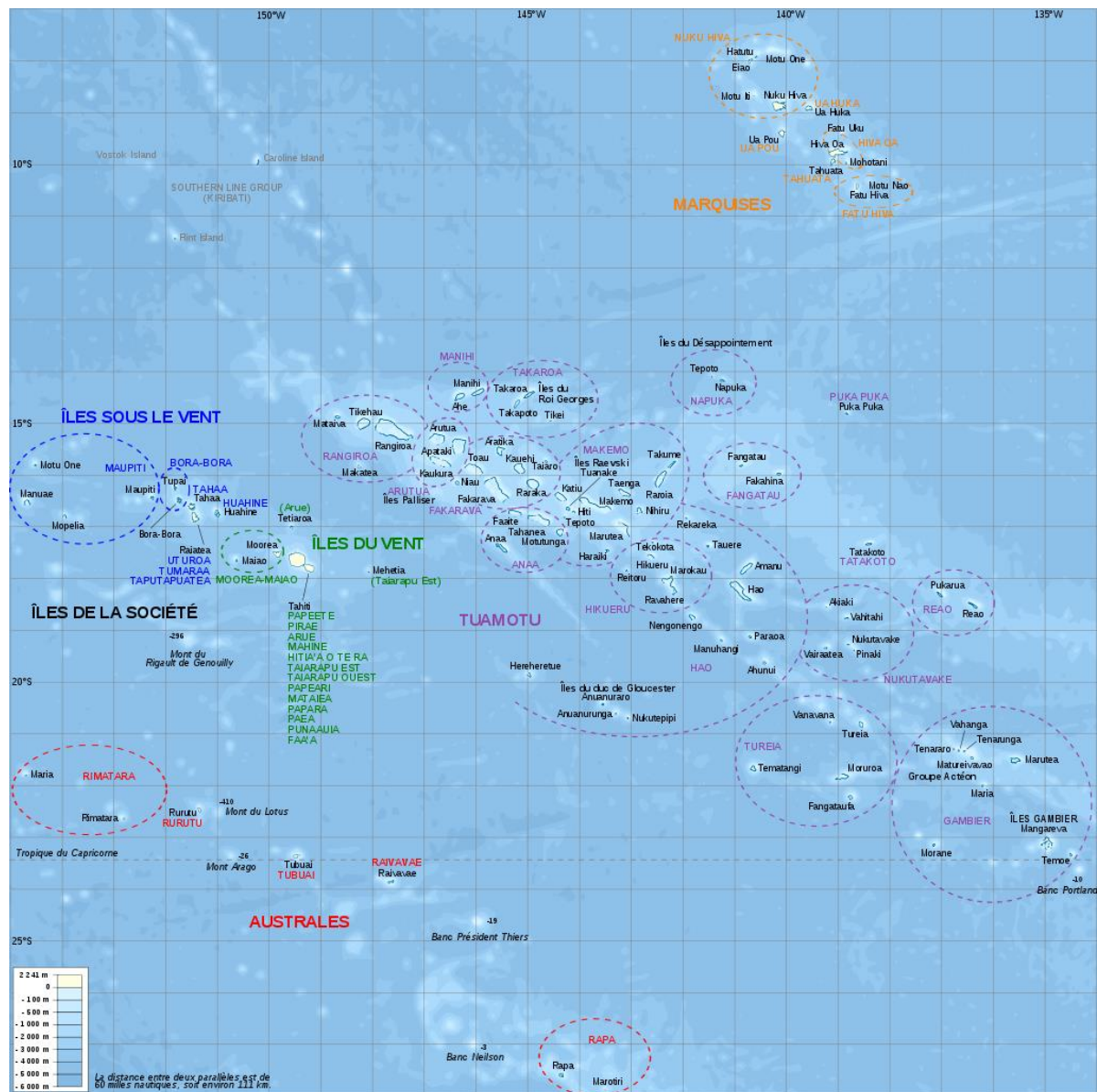
TP, 2013, « Patrimoine marin des îles Marquises : 1^{ère} mission d'un vaste programme », *Tahiti Infos*, 19 juin 2013, consulté sur internet (http://www.tahiti-infos.com/Patrimoine-marin-des-iles-marquises-1ere-mission-d-un-vaste-programme_a76977.html) le 23 mars 2017.

TP, 2013, « Communauté des Marquises : Joseph Kaiha prône l'unité ». *Tahiti Infos*. publié le 10 septembre 2013, consulté le: 22 mai 2017.

VERPRAT, F., 2001, « Christian Paul aux Marquises : Appel à l'aide de Lucien Kimitete », *La Dépêche de Tahiti*, 20 juillet 2001, p. 26.

ANNEXE I – Carte de la Polynésie française

Figure 1 : Carte topographique de la Polynésie française avec les noms des subdivisions (communes et archipels)

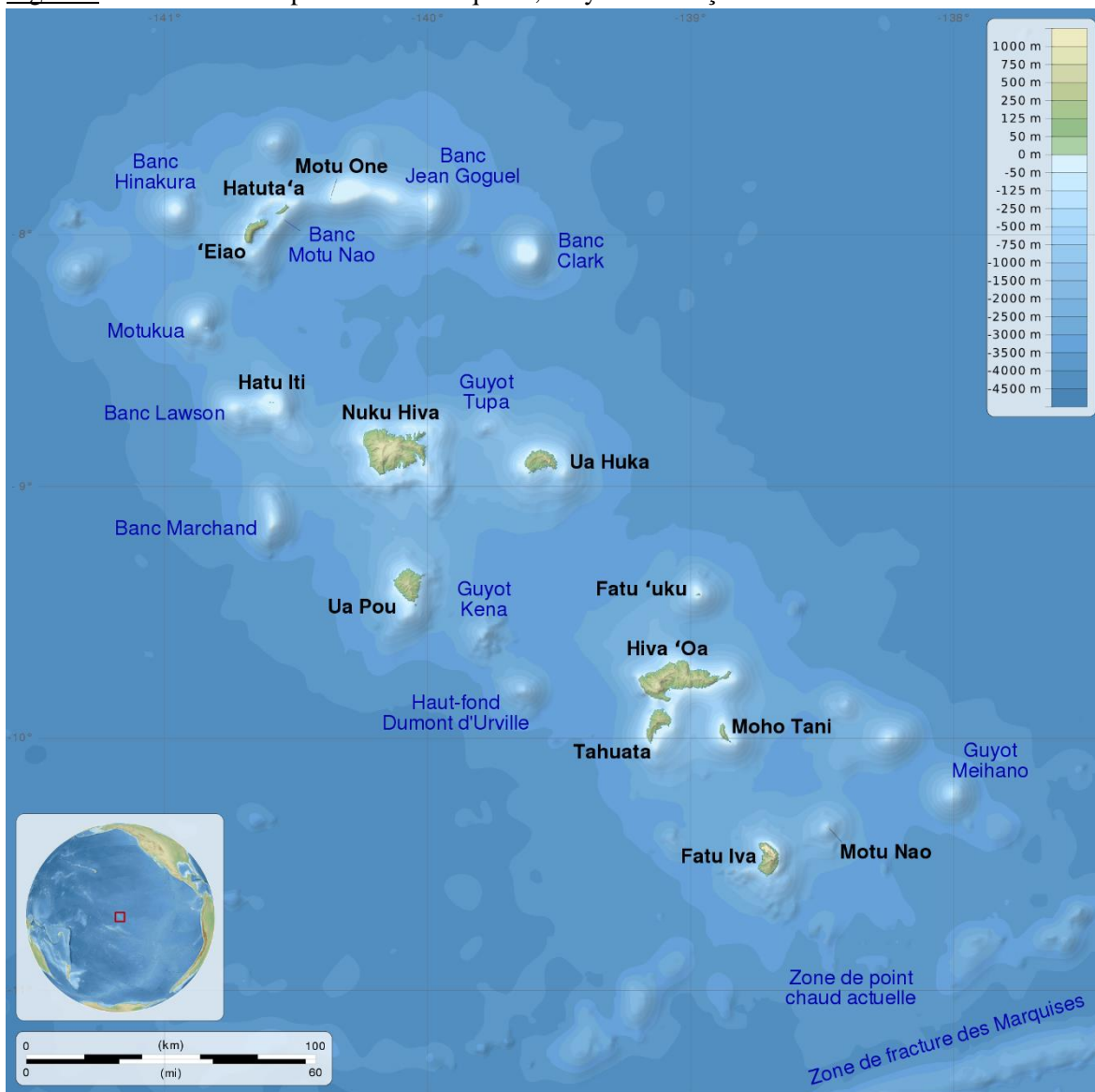


Source : L. Claudel 2008,

https://commons.wikimedia.org/wiki/File:French_Polynesia_relief_map_with_communes.svg?uselang=fr

ANNEXE II – Carte de l'archipel des îles Marquises

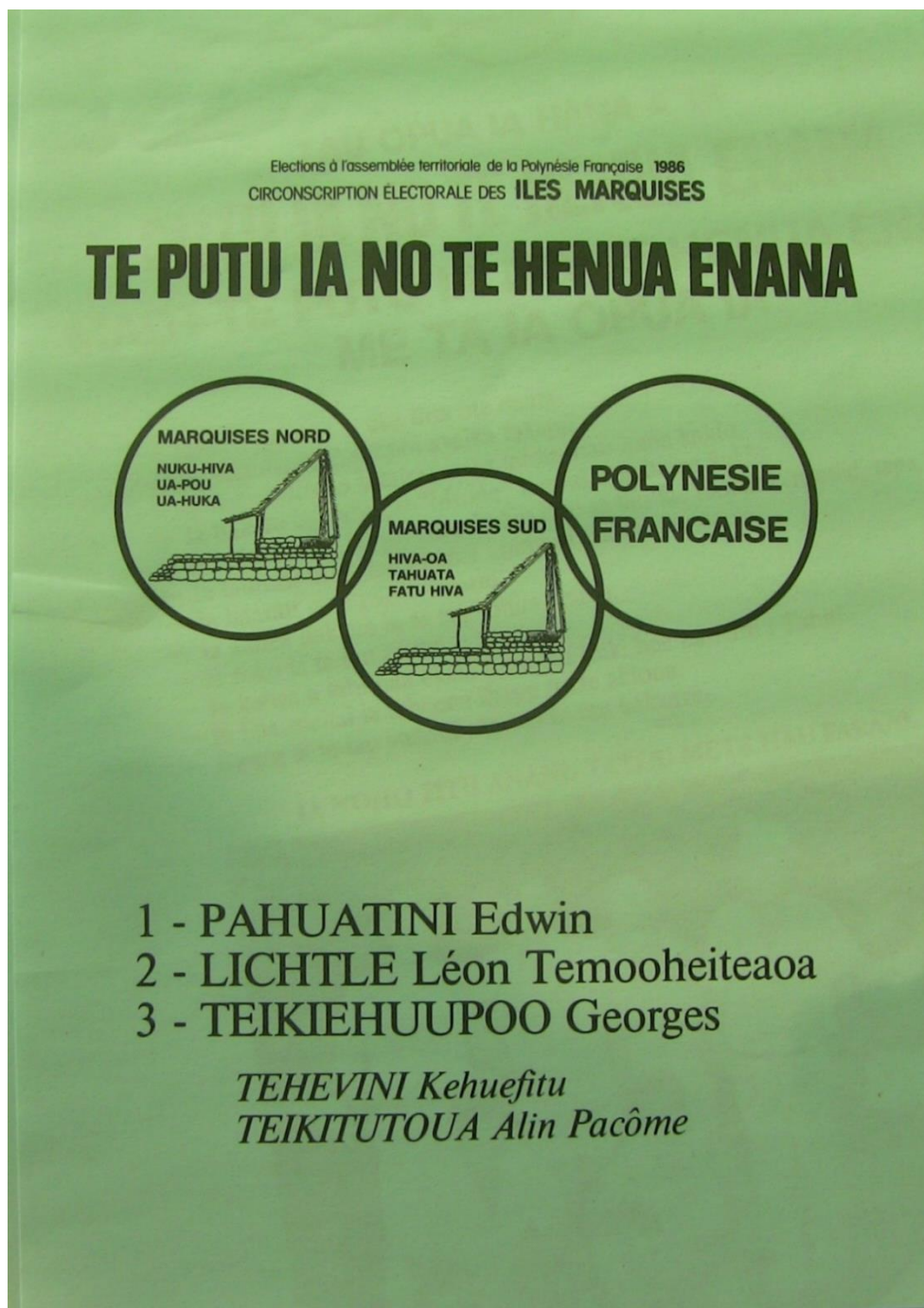
Figure 2 : Carte de l'archipel des îles Marquises, Polynésie française



© Sémhur / [Wikimedia Commons](#) / [CC-BY-SA-3.0](#), or [Free Art License](#)

ANNEXE III – Profession de foi du parti Te putu ia no te Henua ‘Enana (1986)

Figure 3 : Profession de foi du parti marquisien Te putu ia no te Henua ‘Enana (1986)



Source : SPAAP, 15 juin 2016

ANNEXE IV : Canevas d'entretien¹³⁷

1. Informations sociodémographiques	
Nom :	
Âge :	Sexe / Genre :
Langue(s) :	Statut civil :
Occupation(s) actuelle(s) :	Niveau de scolarité :
Lieu de naissance :	Lieu de résidence :
Autres détails domestiques :	Organisation du ménage :

2. HISTOIRES DE VIE

- Origines (géographiques, nationales, familiales, « claniques », etc..)
- De quel milieu la personne provient-elle? Dans quel milieu a-t-elle grandi?
- Comment se décrit-elle? Comment s'identifie-t-elle? Comment se situe-t-elle dans la société marquisienne et polynésienne?
- Comment se situe-t-elle par rapport aux autres membres de sa communauté?
- Comment les différents contextes (politiques, sociaux, économiques...) jouent sur son ou ses identité(s)?
- Quel est son parcours, sa trajectoire? Quels événements ou moments l'ont marqué?
- Qu'est-ce qui a motivé cette trajectoire?
- Quels événements et quelles personnes lui ont servi d'inspiration? L'ont guidé? L'ont amené à faire certains choix décisifs?
- Quelles sont ses motivations? Qu'est-ce qui l'anime, la passionne?
- Quel poids accorde-t-elle à l'identité, à la culture, à l'ethnicité, dans ses engagements?
- Quel est son rapport à la politique (institutionnelle ou non) ?
- Quelle est sa trajectoire en tant que militante ?
- Quel est son rapport à la France, à Tahiti, aux Marquises, à son île? Quel est son degré relatif d'attachement à chacun de ces ensembles?

¹³⁷ « Le guide d'entretien organise à l'avance les « questions qu'on pose », et peut dériver vite vers le questionnaire ou l'interrogation. Le canevas d'entretien, lui, relève du « pense-bête » personnel, il ne se consulte qu'en cas de besoin, et permet simplement, tout en respectant la dynamique propre d'une discussion, de ne pas oublier les thèmes importants. En outre, alors qu'un guide d'entretien implique que l'interview parcourt l'ensemble des questions successives qui y figurent, un canevas d'entretien laisse toute liberté au chercheur pour s'adapter à l'interlocuteur : en fonction de ses centres d'intérêt, de ses compétences ou de la tournure de la conversation, certains points seront laissés de côté alors que d'autres seront particulièrement approfondis : à chaque entretien on fait à nouveau son marché parmi les items du canevas. » (Olivier de Sardan : 59-60).

ENGAGEMENTS, IMPLICATIONS ET AFFILIATIONS (Associations, Organisations, Partis politiques)

- Le participant est-il engagé dans une ou des organisation(s) particulière(s)? Laquelle ou lesquelles? Depuis quand?
- Pourquoi s'est-il engagé dans cette organisation (et pas une autre, notamment)?
- Qu'est-ce que cet engagement représente?
- Quelle est la nature, la philosophie et le champ d'action de cette organisation?
- Quel(s) rôle(s) y joue-t-il? Quelle forme prend concrètement son engagement?
- Comment conçoit-il le rôle de cette organisation? Son poids, son impact, son influence dans la société marquisienne?
- Quelles actions pose-t-il?
- Qu'est-ce qui motive ses actions, ses pratiques, son engagement?
- Quels principes, quelles valeurs sous-tendent ses actions et ses prises de paroles?
- Quelles demandes souhaite-t-il formuler aux autres (groupes, organisations, État) ?
- Quels enjeux lui paraissent particulièrement importants? Qu'est-ce qui le préoccupe?
- Comment interviennent dans les interactions certains « principes ou façons de faire autochtones » ?

SOUVERAINETÉ ET AVENIR (DE LA COMMUNE, DE L'ARCHIPEL, DE LA POLYNÉSIE FRANÇAISE)

- Comment le participant envisage l'avenir de son île, des Marquises, de la Polynésie française.. ?
- Que désire-t-il pour l'avenir?
- Que lui évoquent les notions de souveraineté, d'indépendance, d'autonomie, de départementalisation, de « mayottisation », d'autodétermination, de décolonisation, d'autochtonie..?
- Quelle voie faudrait-il suivre pour se diriger vers une plus grande souveraineté? (que ce soit du Fenua Enata, de la Polynésie française, etc...) Qu'est-ce qui menace ou favorise cette souveraineté/autodétermination ?
- Quelle importance accorde-t-il aux actions locales, nationales, territoriales, internationales, etc. ? Quelle est leur importance dans la réalisation d'une plus grande souveraineté?
- Comment conçoit-il l'évolution politique de l'archipel (et de la Polynésie française) en termes de souveraineté/ d'autodétermination? Qu'est-ce qui a pu menacer ou favoriser une plus grande souveraineté ou autodétermination ?
- Comment ses engagements s'inscrivent dans une logique ou une dynamique familiale et/ou communautaire?

RAPPORTS POLITICO-ÉCONOMIQUES

- Comment décriraient-ils les rapports économiques et politiques entre l'archipel, le gouvernement polynésien et le gouvernement français ? Comment ont-ils changés ?
- Quelle est leur vision de la politique polynésienne ? Que devrait-elle être ?
- Quelles seraient les rapports politiques et économiques idéaux qui devraient être entretenus avec le reste de la Polynésie française et avec la France ? (Comment définiraient-ils les « bonnes manières des rapports politiques » (Combes et Vommaro 2012 : 18))
- Qu'est-ce qui fait un bon leader ? Qu'est-ce qui fait un bon politicien ? Quel est son rôle ? Qu'est-ce qui fait qu'il l'accomplit bien ?
- Quelles sont les rapports politiques et économiques entre les « citoyens » et les « élus » locaux ? Que devraient-ils être ? Et entre citoyens ? Et entre « élus » ?
- Peuvent-ils identifier des situations actuelles ou passées qu'ils jugent ou ont jugé inacceptables ? Qu'ils ont ressenti comme une injustice, qu'elle soit personnelle ou collective (que ce soit pour la commune, pour l'île, pour l'archipel, pour la Polynésie... ?)
 - À quel moment a-t-elle pris conscience que cette situation était inacceptable ? Comment ? Pourquoi ? Y'a-t-il eu un élément déclencheur ? Lequel ?
 - Y'a-t-il des normes, des règles, des principes qui ont été enfreints pour que la situation soit jugée inacceptable ? Qu'est-ce qui l'a rendu plus ou moins acceptable ?
- Comment décrirait-elle la situation politique et économique actuelle ? Est-elle plus ou moins acceptable qu'avant ? Provoque-t-elle plus ou moins d'indignation (individuelle ou collective) ?

ANNEXE V : Schéma d'observation

* Le schéma suivant sert à titre indicatif avant tout. Il est provisoire et devra être modifié réflexivement au cours de la recherche en fonction des découvertes faites sur le terrain.

*Inspiré de Goffman (1973), Cefaï (2007) et Beaud et Weber (2010)

Lieu :

Date et heure :

Type d'activité ou d'événement observé :

Scène : Quand et où? - Moment(s), lieu(x), façade :

- Début et fin de l'événement (Y'a-t-il des marqueurs conventionnels pour signifier l'ouverture et la clôture de l'événement?):
- Périodicité (Activité périodique, événement unique, décisif, ou événement inséré dans une série d'événements qui lui donnent un sens?)
- Rapport entretenu avec d'autres événements (d'une même série d'événements ou pas)?

- S'agit-il d'un lieu habituel (de rencontre, de réunion, de rassemblement...) ?
- Décrire la configurations des lieux.
- Équipements (quels objets l'équipent?)
- Décrire l'ambiance.
- Quels sont les « arrangements écologiques pendant les réunions » ? (Cefaï 2007 : 669).
- Influence de la disposition des lieux sur les processus de communication (Cefaï 2007 : 669)

Acte(s), agence et visée (s) : Quoi? Pourquoi? Comment?

- Nature de l'événement ou de l'activité
- Buts et objectifs visés (les « tenants et aboutissants »)
- Déroulement chronologique (Comment se déroule l'événement? Que se passe-t-il?)
- « Coullisses » de l'événement (que se passe-t-il avant ? Quelle préparation a été nécessaire? Que se passe-t-il après l'événement?) (Beaud et Weber 2010 : 135; Goffman 1973; Cefaï 2007)
- « À quelle forme d'institution ou de coutume se rattache l'activité » (annexe 3 du projet de recherche)

Agent(s)/Acteurs : Qui? :

- Profil des participants (genre, âge, ethnicité, affiliations institutionnelles, « tribales » et autres, occupation(s) (si possible), etc.)
- Qui participe et qui ne participe pas (et pourquoi)?
- Qui participe comme acteur, qui participe comme spectateur/auditeur?
- Décrire les rôles des participants.
- Composition officielle? Selon quel mode de sélection? Quels statuts respectifs pour les membres?

- Quelles sont les figures d'autorité participantes? Comment s'exprime ou s'affirme cette autorité ? (Annexe 3 – projet de recherche)
- « Au nom de qui parlent les participants? » (Cefaï 2007 : 671)
- Positions des acteurs (émergeant à travers l'interaction),
 - o Stabilité des parties,
 - o Identifications ou affiliations politiques?
 - o Comment s'exprime l'entente entre les participants (alliances, désaccords?)
 - « Existe-t-il des fronts d'alliance qui ne bougent pas? »
 - ⇒ « En quelles circonstances sont-ils maniés? » (Cefaï 2007 : 671)

Interactions :

- Sujets et enjeux centraux (qui émergent des interactions ou qui motivent la tenue de l'événement ou qui sont à l'ordre du jour / y'a-t-il des enjeux qui émergent qui n'étaient pas anticipés?)
 - o Observer les digressions, les résultats imprévus des discussions, les détours...
 - o Quelle est la hiérarchisation des enjeux? Quelle importance relative est accordée aux différents enjeux?
- Quelle est la nature et le contenu des échanges
- Décrire le cadre des échanges, les règles et les procédures.
- Organisation et circulation de la prise de parole (qui prend la parole, qui s'efface ou se tait, qui s'impose, qui écoute, etc...)
- Degré(s) de participation
- Appartenances et identités : « De quelle(s) façons se manifeste l'appartenance au groupe? »
 - o Quels « nous » émergent de tel ou tel débat? (Cefaï 2007 : 671)
 - o Des « nous » « sont-ils accusés d'avancer masqués? » (Cefaï 2007 : 671)
- Quelles idées politiques sont « énoncées » ?
- Décrire les prises de position (qui émergent, qui se transforment par la confrontation?)
 - o Décrire les convergences, consensus, confrontations, compromis et négociations.
 - o Quelles « compétences esthétiques, éthiques ou civiques » sont mises en œuvres pour convaincre (Cefaï 2007 : 673) ?
- « De quelle(s) façon(s) se manifeste(nt) le(s) projet(s) souverainiste(s) dans cette activité? »
 - o Référence(s) à l'autonomie politique, économique, culturelle de l'archipel? De l'île? De la Polynésie?
- Quels sont les principaux points en litige?
- Observe-t-on des résistances? De la part de qui et envers qui?
- Recours à des symboles (Lesquels et comment sont-ils déployés?)
- Références à l'histoire
- Stratégies argumentatives et rhétoriques
- Identifier les jugements, les justifications morales, les valeurs mobilisées
- Mon rôle dans l'événement
- Impact de ma présence, interventions et réactions à mes interventions

ANNEXE VI : Tableau socio-démographique des participants

Nom	Âge	Sexe	Lieu de résidence	Occupation(s) principale(s) (actuelles)	Autres occupations	Éd.	Lieu de l'entrevue
Moerani F.	20s	H	Taiohae (Nuku Hiva)	S.G. subdivision admin. des Marquises	Enseignant	Master	Papeete (Th) Taiohae(NH)
Étienne C.		H	Tahiti	Secrétaire général Tāvini Huira'atira		Études sup.	Papeete (Th)
Bernard C.	50s	H	Taiohae (Nuku Hiva)	Tavana Hau Circonscription des Marquises (oct 2015-) (2012-2013)	Greffier en chef Min. de la justice (Paris)	Études sup.	Taiohae (NH)
Yvonne K.	70s	F	Hatiheu	Maire-déléguée (Hatiheu)	Propriétaire de pension et restaurant		Hatiheu (NH)
Michael F.		H	Papeete (Tahiti)	Avocat, Conseiller juridique CODIM		Doctorat	Atuona (HO)
Thierry P.		H	Atuona	Directeur Collège St-Anne (Atuona)	Enseignant	Doctorat Génie électrique	Atuona (HO)
Casimir U.	30	H	Atuona	Enseignant (Collège St-Anne), Takanini...	Enseignant	License	Atuona (HO)
Mareva K.		F	Atuona	Directrice générale des Services (CODIM)	Chercheuse	Doctorat	Atuona (HO)
Humu K.		H	Atuona	Guide, à son compte	Enseignant, Président COMOTHE (2015), Technicien haute tension		Atuona (HO)
Guy R.	80s	H	Atuona	Retraité	Maire, enseignant, représentant à l'Assemblée		Atuona (HO)
Benoit K.	50s	H	Taiohae	Maire,	Représentant à l'Assemblée		Taiohae (NH)
Heretu T.	20s	H	Anaho	Musicien, compositeur, vidéaste		études sup.	Taiohae (NH) Anaho (NH)

Teva S.	40s	H	Taiohae	4e adjoint au maire (Nuku Hiva), enseignant CED	Enseignant	BTP	Taiohae (NH)
Moetai H.	50s	H	Taiohae	À son compte, Agent en yachting			Taiohae (NH)
Julien T.		H	Taiohae?	Académicien, Tumu Pure			Taiohae (NH)
Gabriel T.	50s	H	Taipivai	Maire-délégué (Taipivai), enseignant	Enseignant		Taipivai (NH)
Debora K.	60s	F	Taiohae	Chef service de l'urbanisme	Adjoint maire, présidente de l'AC'CDOM, présidente comité tourisme,... secrétaire Motu Haka...	BTS	Taiohae (NH)
Toti T.	60s	H	Hakahau	Président Motu Haka, Président Académie marquisienne 1er adjoint (Ua Pou), Délégué communautaire (CODIM)	Enseignant, maître formateur langue maquisienne		Hakahau (UP)
Ben T.		H	Hakahau	Enseignant, Président association Tuoi	Directeur école,		Hakahau (UP)
Regina T.	50s	F	Taiohae	propriétaire d'une pension de famille			Taiohae (NH)
Po'i T.	50s	H	Taiohae	Enseignant		BE + CAP	Taiohae (NH)
Joseph K.	50s	H	Hakahau	Maire, Vice-président CODIM	Enseignant	Bac génie civil	Hakahau (UP)
Heato T.	30s	H	Hakhau	Propriétaire restaurant Président Comité du tourisme (Ua Pou)			Hakhau (UP)
Fabienne T.		F	Taiohae	Chef de groupe de danse			Taiohae (NH)
Antoinette D.		F	Tahiti	Académicienne	Enseignante	Maîtrise en histoire	Papeete (TH)